

К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА



Православная  
Энциклопедия

XVI

**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  
2007**



Рождество Христово.  
Мишиатура из Евангелия. XI в. (Ath. Laur. Skev. 1. Fol. 114b)

# ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией  
Патриарха Московского и всея Руси  
Алексия II

## Том XVI ДОР – ЕВАНГЕЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ СОЮЗА



Церковно-научный центр  
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»



Наблюдательный совет по изданию  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета  
**Патриарх Московский и всея Руси Алексей 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 «Газпромбанк  
(Открытое акционерное общество)»  
**В. А. Асирян,**  
Генеральный директор  
фирмы «Теплоремонт»  
**Н. И. Булаев,**  
Руководитель Федерального агентства  
по образованию  
**Д. А. Барченков,**  
Председатель Совета директоров  
Холдинга «Щелковский»  
**А. Ф. Бородин,**  
Президент ОАО «Банк Москвы»  
г. Москва  
**Б. В. Громов,**  
Губернатор Московской области

**Ю. А. Евдокимов,**  
Губернатор Мурманской области  
**О. В. Дерюжаска,**  
Председатель Совета директоров  
Компании «Базовый Элемент»  
**А. И. Казьмин,**  
Глава ФГУП «Почта России»  
**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,**  
Заместитель председателя Комитета  
Совета Федерации по социальной  
политике  
**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. Добродеев,**  
Генеральный директор  
ВГТРК  
**И. О. Елеференко,**  
Председатель комиссии  
Московской городской Думы  
по межнациональным  
и межконфессиональным  
отношениям  
**В. Н. Изнатенко,**  
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

**В. И. Бочков,**  
Генеральный директор  
ЗАО «СИТИ-ЦЕМЕНТ»  
**Б. М. Волков,**  
Генеральный директор  
ООО «Обшаровская птицефабрика»  
**А. К. Галенко,**  
Генеральный директор ООО «Стрибог»  
**В. В. Жидков,**  
Генеральный директор  
ОАО «Газбытсервис»  
**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»  
**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. Хроматов,**  
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 Джорданвиллская 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 центральный музей музыкальной культуры им. М. И. Глинки, Государственный Эрмитаж, Московский государственный объединенный музей-заповедник «Коломенское — Измайлово — Лефортово — Люблино», Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва, Комитет по связям с религиозными организациями Правительства Москвы, Московский государственный университет печати, ОАО «Московские учебники и Картолитография».

При подготовке тома использованы фотографии Е. А. Агеевой, игум. Дамаскина (Орловского), С. А. Иниковой, С. М. Половинкина, Л. Л. Полушкиной, Е. Г. Сапировой, игум. Тихона (Затёкина), В. М. Ходакова.

Председатель совета  
**Патриарх Московский и всея Руси Алексий II**

**З. Д. Абашидзе**, глава представительства ЦНЦ «Православная энциклопедия» в Грузии  
**Александр**, архиеп. Костромской и Галицкий, председатель Отдела по делам молодежи, 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. Кишиневский, 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**, архиеп. Нижегородский и Арзамасский, глава Нижегородского представительства ЦНЦ «Православная энциклопедия»  
**Герман**, митр. Волгоградский и Камышинский, глава Волгоградского представительства ЦНЦ «Православная энциклопедия»

**В. А. Гусев**, директор Государственного Русского музея  
**Евгений**, архиеп. Верейский, ректор Московских Духовных Академии и Семинарии, 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. Карнов**, 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-Петербургских Духовных Академии и Семинарии, глава Санкт-Петербургского представительства ЦНЦ «Православная энциклопедия»  
**С. Л. Кравец**, ответственный секретарь совета, руководитель ЦНЦ «Православная энциклопедия»  
**А. П. Либеровский**, директор Исторического архивного бюро, Православная Церковь в Америке  
**Макарий**, митр. Кенийский, Александрийский Патриархат  
**Мелитон**, митр. Филадельфийский, архиепископ Святенного Синода Константинопольского Патриархата  
**Д. Ф. Мамлеев**  
**С. В. Мироненко**, директор Государственного архива РФ

**Михаил Наджим**, прот., Антиохийский Патриархат  
**А. В. Назаренко**, председатель Научного совета РАН «Роль религий в истории»  
**Пантелеимон**, митр. Оулуский, Православная автономная Церковь в Финляндии  
**М. Б. Пиотровский**, директор Государственного 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 Силлов**, 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 Карягин), Волгоградское (А. В. Дубаков, канд. ист. наук), Казанское (Е. В. Липаков, канд. ист. наук), Костромское (Н. А. Зонтиков, канд. ист. наук), Нижегородское (А. И. Стариченков), Новосибирское (прот. Борис Пивоваров, магистр богословия), ПСТГУ (свящ. Константин Польсков), РГБ (Л. И. Илларионова), Римское (иером. Филипп (Васильев)), Санкт-Петербургское (А. И. Алексеев, канд. ист. наук), Свято-Троицкая Духовная семинария РПЦЗ (протоиак. Владимир Цуриков), Сербское (прот. Виталий Тарасьев), 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. Скурят, 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*

**Священного Писания**

*К. В. Неклюдов, А. Е. Петров,*  
*А. Н. Безруков, М. В. Горюнов*

**Богослужения**  
**и литургики**

*диак. Михаил Желтов,*  
*А. А. Ткаченко, Е. Е. Макаров*

**Церковной музыки**

*С. И. Никитин, И. В. Старикова*

**Церковного искусства**  
**и археологии**

*Э. В. Шевченко, Я. Э. Зеленина,*  
*Ю. В. Иванюва, 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, И. Н. Попов,*  
*О. Н. Афиногенова, Р. Б. Буганов,*  
*Ю. А. Казачков, А. Н. Крюкова,*  
*К. М. Лобовикова, С. А. Моисеева*

**Поместных**  
**Православных Церквей**

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

**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*



**ДОР** [евр. דֹּר, *dōr* или *do'r* — круг, шар], в Библии город-порт в Ханаане, на побережье Средиземного м., к югу от г. Кармил (Кармель). Царь Д. был среди союзников Иавина, царя Асорского, потерпевших поражение в войнах от Иисуса Навина (Нав 11. 2). Д. упоминается в надписи фараона Рамсеса II (XIII в. до Р. Х.).

В нач. XII в. до Р. Х. Д. был завоеван одним из «народов моря». Порт Д. и его правитель, принадлежавший к «народам моря», названы в описании путешествия Ун-Амуна в Библии (ок. 1100 г. до Р. Х. — ANET, N 26). Вероятно, Д. был захвачен израильтянами в правление Давида; относился к территории колена Манассии и Асира (Нав 12. 23; 17. 11; Суд 1. 27, 31; 1 Пар 7. 29), при Соломоне стал центром одного из районов, подчиненных Бен-Авинадаву, зятю и приставнику царя (3 Цар 4. 11). В 732 г. до Р. Х. Тиглатпаласар III,

Р. Х.) входил во владения Сидона (ANET, N 662; греч. писатели полагали, что Д. был основан сидонянами). В эпоху эллинизма Д. считался неприступной твердыней (*Jos. Flav. Antiq.* XIII 7. 2) и выдержал нападение Антиоха III (219 г. до Р. Х.). Спустя 80 лет узурпатор Трифон укрылся в Д., защищаясь от Антиоха VII (1 Макк 15. 10–15. 25); в кон. II в. до Р. Х. тиран Зоил владел Д. и Башней Стратона (см. ст. *Кесария Палестинская*), пока их не отнял Александр Яннай. При Гнее Помпее Великом (сер. II в. до Р. Х.) Д. получил автономию и право чеканки собственной монеты, свидетельствующей о том, что в Д. почитали Геракла (как основателя города) и его сына Дора, Зевса, Афродиту (Астаргу). В правление царя Иудеи Агриппы I (41–44 гг. от Р. Х.) в Д. также проживали иудеи. Закат города относят к нач. III в. по Р. Х.; в кон. IV в. Д. был заброшен, однако до VIII в. известно

о существовании в нем христ. епископата. В эпоху крестовых походов на его руинах была построена крепость Мерль. Согласно Евсевию Кеса-

Раскопки в районе Д. были начаты Британской школой археологии в Иерусалиме (1923–1924) под рук. Дж. Гарстанга. В 1950 и 1952 гг. И. Лейбовиц копал севернее телья, а восточнее в 1979–1983 гг. К. Дофен открыла паломнический центр визант. эпохи. С 1980 г. по наст. время раскопки на телье ведутся Иерусалимским ун-том в сотрудничестве с рядом амер. ин-тов (в 1980–2000 под рук. Э. Штерна; в 2000–2007 под рук. И. Шарона); в то же время в акватории Д. проводились подводные исследования.

Д. — один из важнейших памятников Палестины персид. и эллинистического периода (ранние и поздние периоды представлены фрагментарно). От древнейшего хананейского города эпохи средней и поздней бронзы сохранились только незначительные остатки городских укреплений. Среди находок этого периода можно встретить разнообразную кипрскую и микенскую керамику, цилиндрическую печать и егип. буллу. Особую важность для библейской археологии представляет обнаружение остатков древнего города, построенного одним из «народов моря» — племенем т. н. шекеlesh (*skls* в егип. источниках) — в кон. XII–XI в. до Р. Х. Найдены основания фортификационных сооружений, жилых и хозяйственных построек, в т. ч. связанных с металлургическим производством. Среди важных находок — типичные для «народов моря» культовые сосуды: жертвенные чаши, курительницы, антропоморфные кувшины; ряд культовых предметов, предназначавшихся для гадания (подобные находки были сделаны в филистимских культовых центрах Палестины, в *Екроне* и в Тель-Касиле). В Д. было обнаружено много



Раскопки Дора.  
Аэрофотосъемка.  
90-е гг. XX в.

рийскому, Д. располагался в 14 км (9 милях) севернее Кесарии Приморской (*Euseb. Onomast.* 78. 9; 136. 16). Вероятно, Д. находится на месте Хир-

завоевав часть побережья от Кармила до Иопнии (Яффы), сделал Д. столицей пров. Дуру. Согласно надписи на саркофаге Эшмуназара II, в персид. период (VI–IV вв. до

бат-эль-Бурдж, к югу от кибуца Нахшопим и севернее сел. Тантура; к северо-западу и к югу от телья сохранились остатки порта, а южнее — руины замка крестоносцев.



разнообразной импортной керамике, оказавшейся здесь благодаря развитой морской торговле. Толстый слой пепла, покрывающий все постройки этого периода, свидетельствует о крупной катастрофе, приведшей к разрушению города.

От укрепленного города эпохи единого царства сохранились остат-



Печатка  
с надписью: «Жрец Дора».  
XI–VIII вв. до Р. X.

ки 4 камерных ворот с башнями по сторонам фасада, по плану напоминающих ворота в Мегиддо. Ворота существовали в IX–VIII вв. до Р. X. и были уничтожены ассирийцами в кон. VIII в. до Р. X.; на их месте были возведены новые, 2-камерные ворота. Жилые дома и общественные здания в IX–VIII вв. до Р. X. строили на каменных фундаментах с сырцовыми стенами. Сохранился ряд культовых предметов, в т. ч. печатка с надписью: «Жрец Дора». Культура этого периода, представленная в Д., несет явные черты финик. влияния. Ассир. период оставил многочисленные фрагменты т. н. ассир. дворцовой керамики; среди важных находок — цилиндрическая печать ассир. чиновника, изделия из слоновой кости.

В эпоху персид. владычества в Д. были проведены большие фортификационные работы, в ходе к-рых сохранены 2-камерные ворота (в поздний персид. период они дополнены узкими боковыми воротами, от к-рых в город шла узкая улица). В новой крепости представлены оба вида стен, традиц. для Палестины и Финикии с рубежа II и I тыс. до Р. X.; использовались типичные финик. кладки из чередующихся каменных блоков. Фортификации V — 1-й пол. IV в. до Р. X., разрушенные, вероятно, во время сидонского восстания 348–344 гг. до Р. X., были в посл. вос-

становлены при помощи персов и сохранились до нач. III в. до Р. X., когда их вновь перестроили, теперь уже на греч. лад, в кон. правления Птолемея II Филадельфа (283–246 до Р. X.) (ср.: *Polyb. Hist. V 66*).

На архитектуру «персидского» Д. оказало сильное влияние греч. искусство. Д. — один из самых ранних образцов возникшей в кон. VI в. до Р. X. т. н. гипподамовой системы застройки. При персах по ортогональному плану была возведена системная застройка, продуманно сочетавшая типовые жилые дома с большими торговыми лавками, мастерскими, фланкировавшими улицы, параллельные стенам города. Планировка персид. периода сохранялась в эллинистическое и раннее рим. время.

Об обширных международных торговых и культурных контактах персид. периода можно говорить после того, как были найдены разнообразные культовые изделия, к-рые свидетельствуют о влиянии персид. и греч. искусства на местную финик. иконографическую традицию. Эти находки указывают на синкретический характер верований и эклектизм материальной культуры жителей Д. Несмотря на присутствие греков в Д. и возможность существования храмов, посвященных греч. богам (напр., была найдена маска Медузы Горгоны, традиционно украшавшая завершающий ряд кровельных черепиц греч. храма, и надписи на кипрском архаическом письме, нехарактерные для Палестины этого периода), культура Д. в персид. период и в более позднюю эпоху в основе оставалась финикийской. В зап. части Д. было обнаружено 2 крупных храмовых комплекса.

Во II в. до Р. X. прибрежные города продолжали богатеть и все больше эллинизировались. Местами в Д. сохранились следы разрушений и пожаров кон. IV в. до Р. X., однако хорошо укрепленный в III в. до Р. X. город не оставил ясных признаков известных из письменных источников частых войн между диадохами и городами. В Д. роскошь быта горожан особенно впечатляет: были найдены винные амфоры с Родоса и Книда; серьги и кольца из золота и серебра, подвески из фаянса и слоновой кости в египетско-финик. стиле. Среди важных находок этого периода — образцы практически всех известных эгейских и малоазийских

керамических изделий, разнообразные импортные светильники, необычные керамические жаровни, украшенные головками сатиров, мраморные и гранитные сосуды, каменные гермы.

Позднейшие из сохранившихся уровней застройки жилого квартала Д. представлены остатками роскошных домов раннего рим. периода с мозаичными полами и фресками. К позднему рим. периоду (нач. II–III в. по Р. X.) относятся: расширенные теменосы и платформы двух монументальных храмовых построек в зап. части города, мощеные улицы, остатки каменного акведука на вост. склоне холма, снабжавшего водой центр Д.; каналы для стока воды, перекрытые каменными плитами (в одном из каналов найдены редкие образцы стеклянной посуды), система обмазных цистерн, сменявших одна другую; остатки зданий, тщательно построенных в технике рим. бетона. В зданиях найдены фрагменты столов из известняка и каменной посуды, известных по раскопкам в евр. квартале Иерусалима; большое количество местных и импортных керамических сосудов рим. периода, богатый нумизматический материал, причем монеты позднее нач. III в. практически отсутствуют. Обнаружен вост. въезд в город через ворота с мощеными улицей и широкой площадью, украшенной черными гранитными колоннами. Сами ворота рим. города почти не сохранились.

Исследования морского дна в районе Д. позволили обнаружить портовые постройки, древнейшие из к-рых относятся к эпохе средней бронзы (XIX в. до Р. X.), каменные причалы рыбные запруды, мастерские по производству пурпурной краски. В акватории Д. найдено свыше 200 каменных якорей, использовавшихся средиземноморскими мореплавателями вплоть до эллинистической эпохи, и множество керамической посуды, в т. ч. амфор. На побережье Средиземного м., к югу от Д. (совр. кибуц Маган-Михаэль), были найдены остатки потерпевшего кораблекрушение грузового корабля V в. до Р. X., водоизмещением 25 т. Деревянный остов корабля скрепляли медные и железные гвозди. Сохранились элементы оснастки (канаты, веревки), набор плотницких инструментов. Корабль перевозил продовольственные товары (ячмень, вино), керамику (70 сосудов — от





больших тарных кувшинов до миниатюрных кубков), деревянные ларцы. Находки позволяют проследить путь корабля, связывавшего палестинское побережье с эгейским миром. Неподалеку от Д. были также обнаружены остатки двух визант. кораблей VI в. по Р. Х., видимо перевозивших вина.

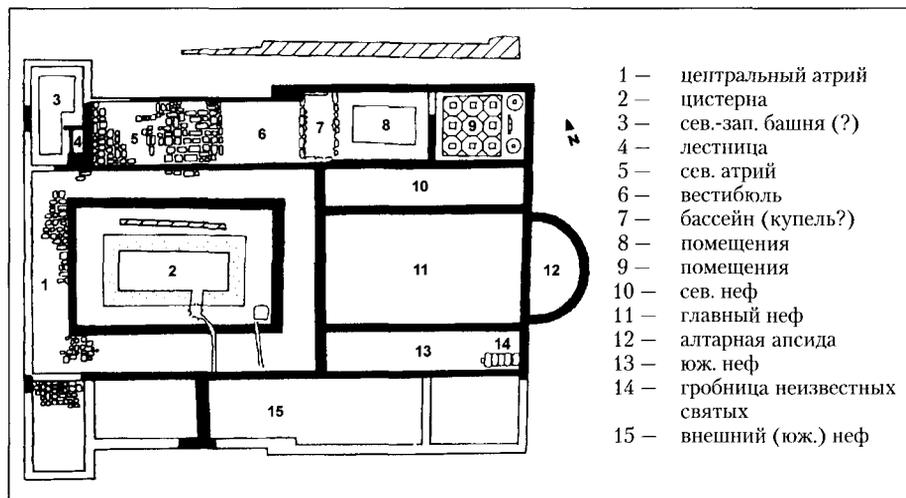
Для археологии христианской важно открытие на берегу моря вблизи Д. паломнического комплекса визант. эпохи (раскопки проводились: Лейбовиц, 1952; Дофен, 1979–1983,

Палестины, но характерен для Сирии V в. Влияние сир. традиции подтверждается и включением в структуру сев. нефа баптистерия, к-рый располагался внутри храма в соответствии с сир. каноном 2-й пол. V в. Тройное деление внешнего сев. нефа, вероятно, соответствует описанию свт. Кириллом Иерусалимским (сер. IVв.) 3 первых стадий таинства Крещения (*Cyr. Hieros. Mystag. I–III*). Ожидавшие крещения стояли в темной зап. части помещения, символизирувавшей «область тьмы»; отсюда

ритории самого Д. незначительны и свидетельствуют об упадке городской жизни. Паломнический комплекс и город были разрушены в кон. VIII – нач. IX в. по Р. Х.

Лит.: *Garstang J.* Tantara (Dora) // *Bull. of the British School in Jerusalem.* 1924. Vol. 4. P. 34–35; Vol. 6. P. 65–75; *Fitzgerald G. M.* Excavation at Tantara, 1924 // *Ibid.* 1925. Vol. 7. P. 80–98; *Dauphin M. C.* Dor, Byzantine Church // *IEJ.* 1984. Vol. 34. P. 271–274; *Raban A., Galili E.* Recent Maritime Archaeological Research in Israel: A Prelim. Rep.: Dor Yam // *The Intern. J. of Nautical Archaeology and Underwater Exploration.* L., 1985. Vol. 14. P. 332–349; *Kingsley S. A., Raveh K.* The Ancient Harbor and Anchorage at Dor, Israel: Results of the Underwater Surveys 1976–1991. Oxf., 1995. (*British Archaeol. Rep., Intern. Ser.; 626*); *Stern E. et al.* Excavations at Dor: Final Rep. (*Qedem Reports.* 1, 2). Jerusalem, 1995; *idem.* Dor, Ruler of the Seas: 19 Years of Excavations at the Israelite-Phoenician Harbor Town on the Carmel Coast. Jerusalem, 2000; *idem.* Dor // *NEAENH.* Jerusalem, 2007. Vol. 2. P. 143–151; *Kingsley S. A.* A 6<sup>th</sup> Cent. AD Shipwreck off the Carmel Coast. Oxf., 2002. (*British Archaeol. Rep., Intern. Ser.; 1065*); *Olami Y. et al.* Map of Dor, Jerusalem, 2005. (*Archaeol. Survey of Israel; 30*).

Л. А. Беляев



План паломнического комплекса. 2-я треть IV–VII в.

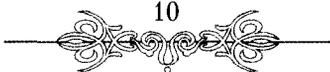
1994), состоящего из благоустроенного странноприимного дома и 5-нефной 3-апсидной базилики. Возможно, здесь также располагалась епископская резиденция (среди находок — скипетр епископа (?) из слоновой кости с завершением в виде руки, один из пальцев к-рой украшен перстнем, в благословляющем жесте). Начало строительства комплекса относится ко 2-й трети IV в. (в полу базилики найдена монета имп. Констанция II — 337–361). По мнению исследовательницы, ранняя базилика была выстроена на руинах языческого святилища, относящегося к эллинистической или рим. эпохе, и, просуществовав менее 100 лет, была заменена новым церковным комплексом. В вост. конце юж. внешнего нефа были погребены мощи двух неизвестных святых. Гробница была покрыта плитами, в одной из к-рых имелось отверстие с глиняной трубкой для извлечения чудесного мира или возлияния еля, к-рый затем паломники собирали и развозили по миру в *ампулах* как евлогии.

Архитектурный тип паломнического святилища в Д. необычен для

они двигались на восток во внутреннее помещение, где раздевались, умащались маслами и входили в крещальню. Свт. Кирилл не указывает на существование специального помещения для вторичного помазания епископом после крещения и облачения крещеных в белые одежды, но, видимо, оно могло находиться в вост. конце сев. нефа, где крещеные впервые участвовали в таинстве Евхаристии и причащались (здесь помещалось возвышение — *вима* со ступенями к ней). В 100 м к востоку от базилики была обнаружена серая мраморная колонна с греч. надписью: «Камень со Святой Голгофы»; под надписью было выбито углубление в форме креста с квадратным отверстием посередине (возможно, в нем помещалось реликварий с кусочком камня). В комплексе была также развитая бытовая инфраструктура: жилые помещения, просторный двор с большой цистерной для воды, разнообразные служебные постройки и 2 сторожевые башни, видимо служившие для защиты удаленных от города церковных построек. Находки визант. периода на тер-

**ДОРЕ** [франц. Doré] Гюстав (6.01.1832, Страсбург — 23.01.1883, Париж), франц. художник-иллюстратор. Род. в семье инженера-путейца Пьера Луи Доре и Александрины Плушар. Детские годы прошли в Страсбурге и г. Бурк-ан-Брес, куда в 1841 г. был переведен отец. Наделенный даром графического мышления, исключительной зрительной памятью и богатым воображением, Д. начал рисовать в 4 года. В 1843 г. он пробовал работать в литографии. В 1847 г. в Париже Д. сделал неск. карикатур по образцу сатирических журналов издателей Г. Обера (1789–1848) и Ш. Филиппона (1802–1862), оценивших талант подростка и убедивших родителей избрать для сына карьеру художника. В кон. 1847 г. Обер издал альбом литографий Д. «Подвиги Геркулеса», где в предисловии предрек 15-летнему граверу большое будущее, а Филиппон принял его в качестве «карикатуриста бытовых сцен» в штат «*Le journal roug rige*». В 1848–1852 гг. Д. еженедельно заполнял страничку в газете сатирическими литографиями, в которых заметно влияние лучших мастеров литографированной карикатуры — О. Домье, Ж. Гранвиля, П. Гаварни, А. Шама.

Д. проводил много времени в залах Лувра, изучал гравюры в Национальной б-ке, занимался живописью у Дюбуа, преподававшего в коллеже



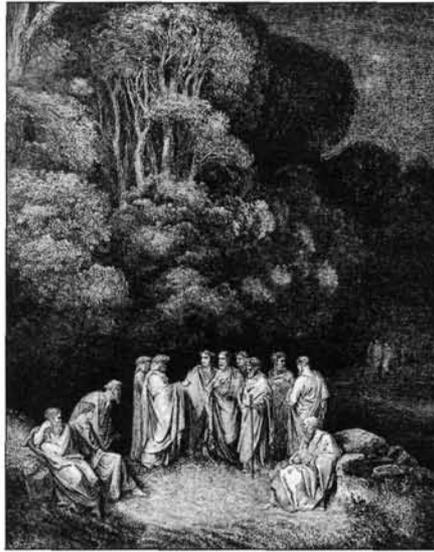
Сен-Луи и дававшего частные уроки, ок. 1849 г. посещал ателье А. Шеффера (1795–1858), а также Академию Дюпюи (по-видимому, Hippolyte-Isidore Dupuis-Colson (1820–1862)).

С 50-х гг. Д. стал работать в книжной иллюстрации («Исторические романы библиофила Жакоба» П. Лакруа, 1852), однако периодически возвращался к жанру карикатуры, в к-ром выполнены серия автолитографий «Парижский зверинец» (1854), альбом ксилографий «История святой Руси» с текстом самого Д. (1854), альбом литографий «Франко-английский журнал» (1859) и др. Во время франко-прусской войны и Парижской коммуны им была создана серия блестящих сатирических рисунков пером «Версаль и Париж в 1871 году» (1871, опублик. в 1907).

Произведениями, открывшими новый период в творческой биографии Д. и ставшими вехой в истории книжной иллюстрации, были «Сочинения Рабле с иллюстрациями Гюстава Доре» (1854). Новизна книг, оформленных Д., заключалась в органичном синтезе полосных иллюстраций, виньеток и смело чередующихся текстовых полос. Созданные Д. образы поражали соединением фантастического и реального, отличались выразительным и свободным рисунком.

Д. владел широкой палитрой жанра карикатуры — от мягкого юмора до гротеска. Эти черты связывают его искусство с искусством романтизма.

Д. заявлял, что хотел бы проиллюстрировать все великие произведения классической лит-ры. Его творческое наследие составляют более 200 произведений, среди к-рых «Собрание сочинений» Дж. Байрона (1854), «Озорные рассказы» О. де Бальзака и «Рассказы» Т. Готье (1855), «Путешествие по Пиринеям» И. Тэна (1855), «Опыты» М. Монтеня (1859), «Рейнские сказания» и «Сказки» Ш. Перро (1861–1862), «Приключения барона Мюнхгаузена» Р. Э. Распе (1863), «Труженики моря» В. Гюго и «Капитан Фракасс» Т. Готье (1866–1867), «Басни» Ж. Лафонтена и «Потерянный рай» Дж. Мильтона (1867), новое издание «Гаргантюа и Пантагрюэля» Ф. Рабле (1873) с иллюстрациями в полный лист. Широко известны иллюстрации к «Божественной комедии» Данте, работа над к-рыми нача-



*Гомер в окружении античных поэтов. Иллюстрация к «Божественной комедии» Данте. Гравюра. 1855–1869 гг.*

лась осенью 1855 г. («Ад» вышел в 1861, «Чистилище» и «Рай» — в 1869), и к «Дон Кихоту» М. Сервантеса (1863); материалы для работы над романом Д. собирал в Испании в 1862 г. Последней проиллюстрированной Д. книгой был «Ворон» Э. По (1883). Неосуществленными остались иллюстрации к «Макбету» У. Шекспира, подготовительные рисунки к к-рым были сделаны в 1877 г.

Д. выполнил более 80 тыс. рисунков, а также большое количество литографий, гравюр, акварелей. Ежегодно Д. выпускал неск. иллюстрированных книг, повторял издания прежних лет, иногда дополняя их новыми рисунками, обеспечивая работой лучших парижских ксилографов, число к-рых достигало 150.

Д., названный позднее «индустриализованным романтиком» (*Farmer K. Gustave Doré: Der industrialisierte Romantiker. Dresden, 1963. 2 Bde*),



познакомившегося с ним в 1862 г. в Баден-Бадене. В 1876–1878 гг. в издательстве Вольфа вышли 3 тома «Библии» на рус. языке. «Библия», про-

*Ангел Маккаев. Иллюстрация к «Библии». Гравюра. 1865 г.*

граммное произведение следующего периода творчества художника, представляет собой тип книги, ставший популярным в посл. трети XIX в.,—



роскошное издание in folio, с золотым обрезом и иллюстрациями во всю страницу. Инициатива издания «Библии» с иллюстрациями Д. принадлежала брит. издателям; впервые книга вышла в Великобритании в 1866 г.; работа над ней продолжалась



Явление Иисуса Христа ученикам на пути в Эммаус. Иллюстрация к «Библии» Гравюра. 1865 г.

в течение 1865 г. Она включала 230 полосных композиций, из них 152 — к ВЗ и 78 — к НЗ. Над «Библией» работало ок. 40 гравюров, среди которых — Э. Пизан (1822–1890), Э. Паннемакер (1847–1930), А. Гусман-отец (1821–1905), Ш. Лаплант (ум. в 1903) и др.

Д. иллюстрировал Библию с позиций светского человека — как памятник мировой лит-ры. Сосредоточившись на событийной стороне текста, он столкнулся с тем, что значительные части Библии не поддавались буквальному иллюстрированию. Не было создано иллюстраций к Псалтири, Притчам Соломоновым, Екклесиасту, большинству книг пророков, к Посланиям апостолов. Внимание привлекли книги Бытие, Исход, Иисуса Навина, Судей Израилевых, Царств, пророка Даниила, первые 2 книги Маккавейские, содержащие описание драматических эпизодов, батальных сцен, чудесных событий и видений. В иллюстрациях к ВЗ Д. отразил грандиозность, «космичность» процессов, пережитых человечеством на заре творения, первобытность природы, необузданность человеческих страстей, драматизм событий. Как мастер эпического пейзажа, Д. соединил религию, мифологию, историю, отразив влияния

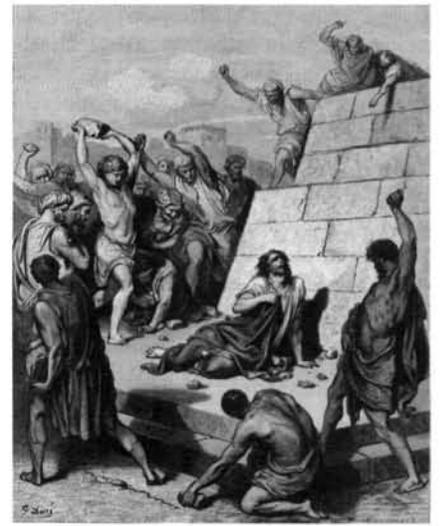
«восточных» произведений Э. Делакруа и франц. романтиков-ориенталистов Г. А. Декана (1803–1860), Э. Фромантена (1820–1876).

При иллюстрировании НЗ перед Д. стояла задача создать идеальный образ, не нарушая многовековой иконографической традиции. Текст исключал органичные для художественного языка Д. иронию и гротеск. Свидетельством трудности работы служат сотни подготовительных эскизов для отдельных образов и композиций (Д. рисовал сразу на доске для гравирования). В работе сказались отсутствие систематического художественного образования — критики отметили слабость, «неоформленность» рисунка. Особые трудности Д. испытывал, создавая образ Христа. В иллюстрациях к Евангелиям, Деяниям св. апостолов он не сумел преодолеть академическую традицию, но создал 6 эффектных композиций к Апокалипсису.

Оригиналы иллюстраций Д. были более живописны, чем графичны. Он использовал свет как средство передачи проявлений Божественного начала: благодати, осеняющей мир, гнева Господня. Кроме того, тональный рисунок, усиливший эмоциональную напряженность сцен, позволял раскрыть романтические стороны дарования художника.

Уже современники упрекали Д. за поверхностность иллюстраций. Характерно высказывание одного из рус. критиков 2-й пол. XIX в., В. В. Стасова: «...фантастичность, разнообразие, выдумывательная способность, иногда даже замечательная живописность пейзажей, служащих фоном для библейских иллюстраций Доре, свидетельствуют только о богатом и легком воображении этого художника, главные же действующие лица этих сцен всегда отличаются академичностью и отсутствием психологии» (Стасов В. В. Избр. соч. М., 1952. Т. 3. С. 542).

Когда в кон. XIX — нач. XX в. были сформулированы основные принципы книжного оформления, предметом критики стали большеформатные «подарочные» издания, одним из первых и наиболее ярких образцов к-рых была «Библия» Д. Художника, прежде работавшего в основном с книгами традиц. форматов (в кварту и в октаву), стали упрекать в потворстве вкусам буржуазии, отсутствии чувства меры. Критике подвергся также жанр по-



Мученичество архидиак. Стефана. Иллюстрация к «Библии». Гравюра. 1865 г.

лосной иллюстрации — замкнутой в пространстве листа, претендующей на роль картины, задерживающей внимание лишь на одном моменте действия. Тоновые гравюры, воспроизводившие живописные эффекты рисунков Д., противоречили принципам ксилографии. Гравируя белло написанные на доске композиции, ксилографы дорабатывали их детали, что давало критикам повод ставить вопрос о степени авторства Д.

Д. писал также колоссальные композиции на библейские и исторические сюжеты («Титаны», 1866; «Смерть Орфея», 1869; «Преториум», 1872, и др.), регулярно выставив полотна в Парижском салоне, но признания не получал. В конце жизни Д. обратился к скульптуре. Наиболее известен созданный им памятник А. Дюма-отцу (1882), открытый в 1884 г. в Париже на проспекте Вилье. В книжной графике стремление к «большому стилю» определило выбор эпических произведений, тяготение к картинной форме иллюстрации, предпочтение живописной техники исполнения, увлечение большеформатными изданиями, создающими иллюзию монументальности.

Творчество «художника-проповедника», как его называли, пользовалось успехом в Великобритании. В 1867 г. была устроена просуществовавшая до сер. 90-х гг. XIX в. экспозиция его произведений в Лондоне на Бонд-стрит.

Посмертная критика Д. долго была негативной, творческий период, следующий за оформлением Библии, расценивался как упадок, не-





смотря на то что в 1872 г. мастер создал 180 блестящих иллюстраций к кн. «Лондон» У. Б. Джерролда, изображающих жизнь различных слоев общества. Иллюстрация «Прогулка заключенных в Ньюгейтской тюрьме» скопирована В. ван Гогом в картине «Прогулка заключенных» (1890, ГМИИ). Интерес к социальным проблемам отражен и в альбоме «Испания» (1874), состоящем из 380 иллюстраций.

На рубеже XIX и XX вв. Д. оценили как предшественника эпохи, давшей выдающиеся образцы книжного оформления. В России его ценили мастера творческого объединения «Мир искусства». А. Н. Бенуа называл Д. воспитателем художественного вкуса последующих поколений, «великолепным и разнообразным мастером» считал его К. А. Сомов. Немалый вклад в восстановление художественной репутации и популяризацию творчества Д. в последние десятилетия внес Л. А. Дьяков. Изд.: Библия: [С рис. Г. Доре]. СПб.: Изд. М. О. Вольфа, 1876–1878. 3 т. Лит.: *Гартлауб Г.* Гюстав Доре / Вступ. ст.: Н. Радлов. М., 1935; *Кацпржак Е. И.* История книги. М., 1964; *Варшавский Л. Р.* Гюстав Доре. М., 1966; *Жуков А. П., Третьякова Е. М.* Гравюра на дереве. М., 1977; *Дьяков Л. А.* Гюстав Доре. М., 1983, 2003; *Флекель М. И.* От Маркантонио Раймонди до Остроумовой-Лебедевой: Очерки по истории и технике репродукционной гравюры XVI–XX вв. М., 1987.

**Н. К. Маркова**

**ДОРЖИЕВ** Агван Лобсан (1853/54, с. Хара-Шибирь Хоринского ведомства Забайкальской обл., ныне Заиграевский р-н Республики Бурятия — 1938), буддийский религ. и общественный деятель, дипломат, реформатор буддизма, наставник и советник Далай-ламы XIII.

До 18 лет жил дома, обучился грамоте и работал писарем в Хоринской степной думе. Затем стал учеником агинского ламы Цамнанай-гэгэна, и тот, почувствовав в Д. тягу к знаниям, отправил его учиться в Тибет, в мон-рь Брайбун. В 21 год он получил ученую степень гелонга (гелонга), а в 35 лет — высшую философскую степень лхарамба (цаннид хамбо лхарамба). Его познания были высоко оценены высшими духовными авторитетами Тибета, Д. предложили должность одного из 7 учителей-наставников, а потом и советника при молодом Далай-ламе XIII. В качестве офиц. представителя последнего Д. в 1898–1899 гг. совершил поездки в Россию, Францию,

Великобританию и др. европ. гос-ва с целью завязать дипломатические отношения, изучить жизнь и гос. устройство этих стран. В результате этих поездок Д. пришел к выводу, что лучшим союзником Тибета была бы Россия, и до конца жизни делал все от него зависящее, чтобы такой союз мог состояться. Однако его миссия успехом не увенчалась.

С 1900-х гг. Д. в основном жил в России и сделал много для развития буддизма в Бурятии и Калмыкии. В Малодербетовском и Икицохуровском калм. улусах Д. построил на собранные им средства 2 буддийские философские школы. В 1900 г., во время аудиенции Д. у имп. Николая II, в числе проч. дел обсуждался вопрос о строительстве буддийского храма в С.-Петербурге. Несмотря на противостояние Синода, Николай II идею одобрил. Неск. лет шел сбор денежных средств среди бурят и калмыков, сделали пожертвования Далай-лама XIII и Д. Архит. В. В. Барановский создал проект храма, к-рый строили при участии бурят., монг. и калм. мастеров. В 1915 г. первый на европ. части России дацан, получивший тибет. имя Гунзэчойнэй, был освящен.

Д. известен как идеолог обновленческого движения в буддизме, целью которого было возвращение к первоначальной чистоте буддийского учения, к философским и моральным истинам, провозглашенным Буддой *Шакьямуни*. Обновленцы утверждали, что буддизм не религия, а этика, что его учение не противоречит идеям марксизма и коммунизма, что его цель — реальное улучшение жизни людей; обряды и поклонение богам ни к чему не ведут, нужно искать точки сближения буддизма и европ. культуры. К сер. 30-х гг. эти идеи утратили популярность.

Находясь в Тибете и Монголии, Д. помогал российским исследователям и путешественникам — П. К. Козлову, Д. А. Клеменцу, Ф. И. Шербатскому и др. В 1905 г. создал новый монг.-бурят. алфавит, т. н. письмо Вагиндры (Вагиндра — псевдоним Д., в переводе с санскр. означающий «владыка красноречия»). Новый алфавит был более удобен, чем старомонг. и старобурят., для передачи европ. букв, на нем сохранились записи фольклорных текстов, первых бурят. художественных произведений (пьес, поэм, прозы), но

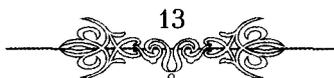
широкого практического применения он не получил.

Д. — автор обзора истории монголов по монг. летописи XIX в. «Хухэ дэвтэр» (Синяя книга), неск. статей о религ. обрядах тибетцев, монголов, бурят. На монг. языке (в стихах) и на тибет. (в прозе) он написал автобиографию, включив в нее записки о путешествиях по разным странам (оба варианта изд. на рус. языке в 1994 и 2003). В 1899 г. Д. приняли в члены Имп. Рус. географического об-ва.

В советское время закрытие и разрушение буддийских дацанов, репрессии против лам, к-рые привели к уничтожению и частичному уходу в подполье буддийской культуры, Д. воспринял как личную трагедию. В 1937 г. он приехал из Ленинграда на родину в Бурятию, поселился в основанной им медицинской школе при Ацагатском дацане. Вскоре был арестован. 85-летнему Д. были предъявлены обвинения в измене Родине, подготовке восстания, террористических актов и диверсий, организации контрреволюционных преступлений (статья 58, пункты 1а, 2, 8, 9, 11). Он умер в тюрьме через 2 месяца после ареста, его могила не найдена до сих пор. В 1990 г. Д. был реабилитирован, о нем и его вкладе в развитие буддизма в Бурятии опубликованы десятки работ, каждые 5 лет в Улан-Удэ, Москве, С.-Петербурге проводятся научные конференции, посвященные его памяти. Соч.: Предание о кругосветном путешествии, или Повествование о жизни Агвана Доржиева / Пер. и сост.: Х. Ж. Гармаева, Ц. П. Пурбуева, Д. И. Бураев. Улан-Удэ, 1994; Занимательные заметки: Описание путешествия вокруг света: (Автобиограф.) / Пер. с монг.: А. Д. Цендина. М., 2003.

Лит.: *Заятуев Г. Н.* Цаннид-хамбо Агван Доржиев. Улан-Удэ, 1991; *Андреев А. И.* Буддийская святая Петрограда. Улан-Удэ, 1992; *Балданов И. С.* Бурятский орнамент в творчестве Лобсана Доржиева. Улан-Удэ, 1992; Страницы из жизни Агвана Доржиева: Арх. док-ты. Улан-Удэ, 1993; *Snelling J.* Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar. Shaftesbury (Dorset); Rockport (Mass.), 1993; *Дамдинов А. В.* Агван Доржиев: дипломат, полит., обществ. и религ. деятель: АКД. Иркутск, 1996; *он же.* Агван Доржиев в обновленческом движении бурятского буддийского духовенства // Бурятский буддизм: история и идеология. Улан-Удэ, 1997. С. 79–91; *Рагнаев В. Э.* Штрихи к портрету Агвана Доржиева (1854–1938) // Восток. 1998. № 4. С. 81–92; Буддийская традиция: история и современность: Юбил. чт., посвящ. 150-летию со дня рождения Агвана Лобсана Доржиева. СПб., 2005; Россия и Тибет: Сб. рус. арх. докт., 1900–1914 гг. / Сост. и ред.: Е. А. Белов. М., 2005.

**Н. Л. Жуковская**





**ДОРИМЕДОНТ**, мч. (пам. 19 сент.) — см. в ст. *Трофим, Савватий и Д.*, мученики.

**ДОРИМЕДОНТ** (Чекан Николай Федорович; 4.03.1961, с. Петруня Глодянского р-на, Молдавия — 31.12.2006, Вена), еп. Единецкий и Бричанский. После окончания средней школы в 1978 г. проходил службу в рядах Советской Армии (1979–1981). В 1983 г. поступил в Московскую ДС. В 1986 г. принят послушником в число братии Троице-Сергиевой лавры. 7 дек. 1986 г. в Троицком соборе лавры наместником архим. *Алексием (Кутеповым)*, ныне архиепископ) пострижен в монашество. 6 янв. 1987 г. в Свято-Успенском кафедральном соборе г. Владимира архиеп. Владимирским и Суздальским *Серрапионом (Фадеевым)* рукоположен во диакона. В 1987 г. окончил ДС и поступил в МДА. 27 дек. 1987 г. митр. Серрапионом рукоположен во иерея в Феодоро-Тироновском кафедральном соборе г. Кишинёва.



*Доримедонт (Чекан), еп. Единецкий и Бричанский. Фотография. 1998 г.*

25 сент. 1990 г. назначен наместником вновь открывшегося *Новонямецкого в честь Вознесения Господня муж. мон-ря* в с. Кицкань в Молдавии. 18 окт. 1990 г. в Свято-Успенском кафедральном соборе мон-ря еп. Бендеровским *Викентием (Морарем)* возведен в сан игумена. В мон-ре при Д. были восстановлены летний Вознесенский собор, церкви Крестовоздвиженская, зимняя Успенская, свт. Николая Чудотворца и колокольня, приведены в порядок

монашеские кельи. В 1990 г. на территории мон-ря открылось ДУ, получившее в 1991 г. статус Кишинёвской ДС. Около мон-ря были устроены скиты во имя св. мучеников Викентия и Доримедонта (1993), вмч. Георгия Победоносца (1994), началось строительство ц. во имя прп. Паисия Величковского и часовни в честь Новонямецкой иконы Божией Матери.

30 мая 1991 г. Д. заочно окончил МДА. 8 янв. 1993 г. возведен в сан архимандрита. 3 июня 1993 г. удостоен степени канд. богословия за соч. «Монастыри и монашеская жизнь Русского Православия в XIII–XIV вв.». 28 нояб. 1994 г. награжден правом ношения 2-го креста с украшениями. 29 янв. 1995 г. митр. Кишинёвским и всей Молдавии *Владимиром (Кантаряном)* назначен проректором Кишинёвской ДС. С 1996 г. член Богословской комиссии при Свящ. Синоде РПЦ. С 28 мая 1997 г. председатель департамента митрополии по религ. образованию и катехизации.

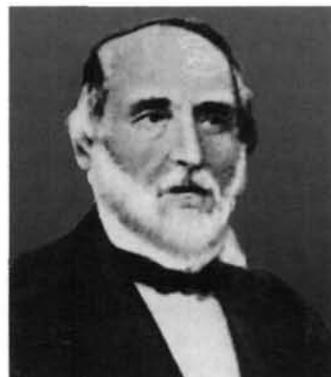
8 нояб. 1998 г. в *Богоявления соборе в Елохове* в Москве Патриархом Московским и всея Руси *Алексием II* Д. хиротонисан во епископа новообразованной Единецкой и Бричанской епархии. За период управления епархией Д. были основаны мон-ри Христорождественский муж. (1999), Воскресенский муж. (2000), Воскресенский жен. (2001), возобновлена монашеская жизнь в Покровском муж. мон-ре (2002). В епархии открылись Забричанское ДУ, Единецкая духовная семинария-лицей для девушек, ректором к-рой был Д.

Награждался медалями прп. Сергия Радонежского 2-й степени (1987) и 1-й степени (1988), орденом св. Владимира 2-й степени (1994).

Стал жертвой автокатастрофы. Накануне кончины в клинике Вены Венский и Австрийский еп. *Иларион (Алфеев)* совершил над ним таинство Елеосвящения и прочитал разрешительную молитву. Отпевание Д. совершил митр. Кишинёвский и всей Молдавии Владимир (Кантарян) в Новонямецком мон-ре. Погребен в Покровском храме мон-ря.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Доримедонта (Чекана) во еп. Единецкого и Бричанского // ЖМП. 1998. № 12. С. 8–15.

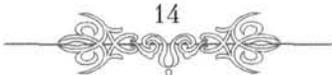
**ДОРН** [нем. Dorn] Борис Андреевич (Йоханнес Альбрехт Бернгард) (29.04.1805, г. Шойерфельд, герцогство Саксен-Кобург-Зальфельд —



*Б. А. Дорн. Фотография. 2-я пол. XIX в.*

19.05.1881, С.-Петербург), российский ученый-востоковед, акад. имп. АН, директор Азиатского музея. Окончил Лейпцигский ун-т со степенью д-ра философии и богословия (1825), преподавал восточные языки. В 1829 г. приехал в Россию, руководил кафедрой вост. языков Харьковского ун-та, где, в частности, впервые в России стал вести курс эфиоп. языка. В 1835 г. Д. был переведен в С.-Петербург, в Учебное отд-ние вост. языков при Азиатском департаменте МИД, и в течение 8 лет вел курсы по истории, географии и нумизматике Востока. Тогда же началась академическая карьера Д.: он стал членом-корреспондентом имп. АН, с 1839 г. состоял адъюнктом «по части восточных языков», с 1842 г. — экстраординарным академиком, с 1852 г. — ординарным академиком. В 1842 г. Д. перешел на службу в имп. АН, был избран на должность директора Азиатского музея, к-рую занимал до смерти. Наряду с исполнением обязанностей администратора Д. постоянно работал над пополнением книжных, рукописных и нумизматических коллекций музея, занимался их каталогизацией и исследованием, создавая материальную базу академического востоковедения. В 1844–1869 гг. служил библиотекарем имп. Публичной б-ки (в наст. время РНБ).

Д. оставил свыше 140 опубликованных работ, в значительной степени основанных на рукописных и нумизматических материалах Азиатского музея и Публичной б-ки, в частности нумизматические отчеты, статьи и заметки, посвященные чтению легенд на сасанидских монетах, монетах с пехлевийским и араб. письмом. В 1846 г. была опубликована написанная Д. история Азиатского музея со времени его основа-





ния. Ему также принадлежит заслуга составления 1-го каталога мусульманских книг, изданных в Казани в 1801–1866 гг., к-рый включает ок. 600 наименований.

В научных работах Д. отражен его огромный труд по изучению мусульманских и христ. (эфиоп., сир., копт., арм., груз.) рукописей. Так, в 1837 г. он подготовил описание 7 эфиоп. рукописей из собрания Публичной б-ки, положив начало отечественной эфиопистике. Особое внимание Д. уделил уникальным сведениям о составе б-ки эфиоп. мон-ря в Иерусалиме, содержащимся в приписках к рукописи Четвероевангелия 1426 г. (Восточн. 612). В 1852 г. он выпустил в свет 1-й в отечественном востоковедении специальный каталог вост. рукописей и ксилографов — описание собрания Публичной б-ки, к-рое до наст. времени служит образцом для составления каталогов рукописных фондов. На протяжении всей жизни Д. регулярно публиковал в научной периодике отчеты о пополнении рукописных коллекций. Так, в 1853 г. он описал 4 редкие сир. рукописи V–VI вв. из Египта (Сир. нов. сер. 1–4), выполненные ранним письмом эстрангело и содержащие отдельные библейские книги (1 и 2 Цар., Послания ап. Павла), а также сочинения по истории Церкви.

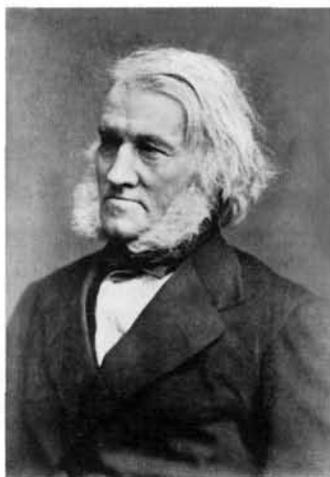
Д. считается основоположником изучения в России Афганистана, афган. языка (пушту), местных бесписьменных иран. языков и мн. проблем иранистики, таких как средневек. история и историческая география прикаспийских провинций Ирана и Кавказа. Изучая историю афганцев по средневек. текстам на персид. и афган. языках, Д. иллюстрировал исследование публикацией источников. В 1844 г. он основал в Азиатском музее фонд афган. рукописей, а в 1856–1857 гг. преподавал на фак-те вост. языков С.-Петербургского ун-та пушту (в 1838–1842 вел там курс санскрита).

Д. был востоковедом-энциклопедистом: историком, географом, филологом, исследователем и знатоком рукописей и монет, эпиграфистом, заложившим основы развития ряда научных направлений востоковедения в АН. Похоронен на лютеранском Смоленском кладбище. Описание рукописей: *Über die Aethiopischen Handschriften der öffentlichen Kaiserlichen Bibliothek zu St.-Petersburg* (lu le 26 oct. 1837) // *Bull. scientifique publié par l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg*. 1838.

T. 3. Col. 145–151; *Das Asiatische Museum der Kaiserlichen Akad. d. Wiss. zu St. Petersburg*. St.-Pb., 1846; *Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale publique de St. Pétersbourg*. St.-Pb., 1852; *Über 4 von der Kaiserlichen öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg im J. 1852 erworbene syrische Handschriften* // *Bull. Mélanges asiatiques*. 1856. T. 2: (1852–1856). P. 195–210. Лит.: *Крачковский И. Ю.* Избр. соч. М.; Л., 1958. Т. 5. С. 54–55, 87–88; *Luzhetskaya N. L.* Dorn // *EIran*. 1995. Vol. 7. P. 511–513; *Куликова А. М.* И. А. Б. Дорн (1805–1881) и востоковедное образование в России // *Она же*. Российское востоковедение XIX в. в лицах. СПб., 2001. С. 84–97; *Колесников А. И., Лужецкая Н. Л.* Выдающийся востоковед акад. Б. А. Дорн // *Письменные памятники Востока*. 2005. Вып. 2(3). С. 5–15; *Васильева О. В., Шилов Л. А.* Академик Б. А. Дорн — библиотекарь Имп. Публичной б-ки // *Там же*. С. 16–25. Библиогр.: *Dugat G.* Histoire des orientalistes de l'Europe du XII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle. P., 1868. T. 1. P. 75–99; *Ливотова О. Э., Португаль В. Б.* Востоковедение в изданиях АН, 1726–1917: Библиогр. М., 1966. С. 54 и след.; *Карская Л. Н.* Аннот. библиогр. отеч. работ по арабистике, иранистике и тюркологии, 1818–1917 гг.: (Науч. периодика). М., 2000 [Публикации Д. в периодич. изданиях АН; см. указ.: рубрики «Дорн», «Дорнер»].

*А. И. Колесников, Н. Л. Лужецкая, С. А. Французов*

**ДОРНЕР** [нем. Dörner] Исаак Август (20.06.1809, Нойхаузен-об-Экк, Вюртемберг — 8.07.1884, Висбаден), нем. протестант. теолог, представитель теологии опосредования. Род. в семье пастора. С 14 лет учился в монастырской школе в Маульбронне.



*И. А. Дорнер.  
Фотография. 2-я пол. XIX в.*

С 1829 г. в ун-те Тюбингена изучал теологию и философию. Под рук. К. фон Шмидта (автор «Библейской теологии Нового Завета») и оппонент Ф. К. Баура) Д. написал «Историю развития доктрины о личности Христа». 1-я часть работы была опубликована в 1835 г., одновременно с

этим Д. Ф. Штраус издал «Жизнь Иисуса». Во время учебы в ун-те Д. работал помощником отца. В 1832–1834 гг. ездил учиться в Англию и Шотландию. В 1837 г. получил степень экстраординарного профессора теологии. В 1843 г. Д. был приглашен в Кёнигсберг (ныне Калининград) на должность профессора теологии. В 1847 г. профессор в Бонне, в 1853 г. — в Гёттингене, в 1862–1883 гг. — в Берлине (где стал преемником К. И. Ницше) и член Высшего евангелического церковного совета. В 1873 г. Д. принял участие в конференции Евангелического альянса в Нью-Йорке.

Д. — автор работ по истории христологии. В обзоре по истории развития христологии (*Entwicklungsgeschichte der Lehre von d. Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neueste*) он выделил 3 основных периода: период до II Вселенского Собора (381), когда было разработано учение о Личном (Ипостасном) единстве Божественной и человеческой природы во Христе; во 2-й период особо подчеркивалась Его Божественная природа (в ущерб человеческой) (до 1700), а с 1800 г. акцент делался на человеческой природе; в XIX в. (3-й период) разрабатывался синтез предшествующих тенденций. Основания христологии этого периода были заложены философией Ф. В. Й. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля и Ф. Э. Д. Шлейермахера, что дало, с т. зр. Д., возможность исследователям не только говорить о Боге и человеке как о находящихся в определенном отношении друг к другу, но и учитывать при этом аспект личного роста и становления. Подводя итог развития протестант. христологии XIX в., Д. отмечал, что практически никто из известных theologов этого времени не отрицает человеческую личность Христа и Его безгрешность. Однако споры по вопросу, является ли безгрешность и совершенство Христа результатом собственного свободного выбора, или Он владел каким-то сущностным качеством, к-рое делало невозможным совершение Им греха, не завершились (*Entwicklungsgeschichte*. 1839. § 2. 3). Решение этой проблемы Д. предлагал в учении о единстве в становлении.

Для Д. единство двух природ во Христе является процессом становления. По мнению Д., необходимо согласиться с тем, «что... Логос ограничил Себя для Своего бытия





и действия в этом человеке, пока он возростал. Поэтому, Божество, Которое... не было еще принято полностью, связанное с фактом человечества, подверженного истинному становлению... не стало Человеком с самого начала... Логос наложил ограничение на Свое само-сообщение (Selbstvermittlung), пока способность человека к восприятию не достигла более полного развития; при этом каждая стадия жизни Христа была богочеловеческой: во Христе не было ничего человеческого, что не было бы принято Логосом и что не приняло бы Логос, как этого требовало и допускало богочеловеческое совершенство на каждой ступени» (Ibidem).

Выступая против протестантских ортодоксов с их недостаточным интересом к человеческой природе Христа, а также против совр. ему либералов (см. ст. *Либеральная теология*), к-рые рассматривали Божественность Христа как то, в чем человек был убежден, Д. настаивал на полной «персональности» обеих природ, ибо «Логос силою Своей любви знает человечество как Свое предназначение, реализация которого... была Его вечной возможностью и волей. Поэтому, начнем ли мы с Логоса или с человека, ясно, что самосознание (и воля) каждого включает в себя импульс другого как определяющий. Следовательно, то, что присутствует в них обоих, не что иное, как богочеловеческое сознание — не более человеческое сознание Логоса и не более божественное сознание человека, но богочеловеческое сознание обоих» (Ibidem).

Учение о развивающемся (werdende) Воплощении получило дальнейшую разработку в «Системе христианского вероучения» (System der christlichen Glaubenslehre). Согласно Д., с самого начала творческая любовь Бога подготовила в человеческой природе «универсальную, или центральную, способность к восприятию» себя, историческое приуготовление к Воплощению. Развитие есть «существенная форма актуализации Богочеловека». Воплощение начинается с первого момента жизни Иисуса Христа; при этом оно «не должно пониматься как завершенное в один момент, но только как продолжающееся, даже как возрастающее, так как Бог как Логос постоянно усваивает и приспособливает каждый новый аспект, который фор-

мируется в ходе истинного человеческого развития; справедливо и обратное: растущая действительная восприимчивость человеческой природы сознательно... соединяется с каждым новыми аспектами Логоса» (System. 1879. Bd. 1. § 104).

Творческое действие Бога производит в мире новое, что, по Д., означает «изменение в живой самоактуализации Бога». Бог создал действительно свободных существ (не как самоограничение, но как осуществление Своего всемогущества). Своей жизнью в людях и жизнью людей в Нем Бог «ведет историческую жизнь в мире», Он «вступает в контакт со временем. Хотя самопознанием Бог знает все возможности для актуализации свободы, знание действительности... может прийти к Нему только из мира». Знание Бога, т. о., «обусловлено современной историей, переплетенной и развивающейся вместе с ним» (Ibid. Bd. 1. S. 134).

Не отвергая веры во всемогущество, всеведение и вездесущие Бога, Д. настаивает на необходимости корректирования прежних догматических понятий. «Бог не неизменен в Его отношении к пространству и времени и не неизменен в Его знании и воле по отношению к миру.. Во всех этих отношениях с Его стороны также имеет место изменение...» (Ibid. S. 150). При этом, выступая против пантеистического растворения Бога в мировом процессе или против политеистических концепций, Д. настаивает на истинной неизменности Бога. Это истинное величие и неизменность Д. видит в «этической» сущности Бога, Который «вечно реализует Себя как обладающая самосознанием, святая и свободная любовь» (Ibid. S. 155).

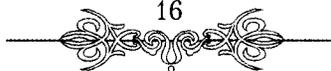
Д. признавал заслугу Шлейермахера, к-рый, по его мнению, преодолел ошибочные позиции супранатурализма и рационализма, согласно к-рым человек в своем мышлении движется от знания к вере. Но он критикует Шлейермахера за то, что результатом его выводов могло стать безразличие по отношению к объективной истине и ее познанию, т. к. верующее сознание понималось им только как знание благочестивого человека о себе самом (Ibid. S. 4–5).

Цель систематического богословия, согласно Д., состоит в том, чтобы дать верующему «непосредственную фактическую уверенность» в

содержании своей веры. Под влиянием Гегеля Д. выделял 3 стадии веры. 1-я стадия — стадия «исторической веры», к к-рой человек общается через традицию семейного и национального благочестия. Ей нельзя отказать в важном воспитательном значении, но при подавлении субъективной религ. индивидуальности и возможном искажении объективной истины она может стать опасной и закончиться разрывом, будь то отпадение от христианства или реформационное обращение к Библии, минуя традицию (Ibid. S. 65–66, 76–77, 95–96). «Историческая вера» не соответствует истинной природе христианства, стремящегося к единству с Богом, и не может обеспечить научную достоверность своего содержания. Попытки продемонстрировать божественный авторитет Свящ. Писания в библейском супранатурализме, по Д., неудачны, их место должно занять свободное историко-критическое исследование Писания.

Естественным образом субъект, неудовлетворенный «исторической верой» и стремящийся к личной уверенности, обращается к духовной, идеальной, вечной стороне веры, от случайных, хотя с т. зр. воспитания возможно, нужных исторических истин, к вечным истинам разума (Ibid. S. 100–101). Однако и на этой стадии вера далека от идеала христианства, к-рое реализует себя в истории и, существуя вечно, достигает абсолютной реализации в человеке Иисусе Христе. Превращаясь в идеалистическую философию, эта вера не может закончиться ничем иным, как скепсисом (Ibid. S. 106–107).

Религиозная уверенность возникает только на 3-й стадии: теоретическое сомнение становится практическим, сомнение в христианстве — сомнением субъекта в себе самом, в собственном совершенстве и чистоте. Переход от этого подлинного, религ. сомнения к религ. уверенности — это «печаль ради Бога» и раскаяние, о к-ром никто не жалеет (2 Кор 7. 10). Если пробудившийся у человека живой религ. импульс не остается в себе самом, если он не желает питаться от себя самого, он направлен не только к вечно неизменному божественному бытию, но и к бытию Бога, к ставшему исторической силой, явившему себя во времени Слову Божию. Т. о., Церковь однажды может дать человеку





выражение реальной силы и достоверности христианства, Свящ. Писание, прежде всего НЗ, может поставить его перед образом Христа, наконец, таинство может сообщить ему божественное слово о том, что любовь Божия и право усыновления относятся как раз к нему. Если субъект постигает божественное слово и соглашается с уготовленным ему спасением, не своевольным, но и без лени, в доверии, в осознании долга, тогда восприимчивость человека и божественная благодать сливаются в самом центре внутреннего человека в «обновляющую искру жизни», и «тот, кто охвачен упреждающей благодатью и сам становится охватываемым и даже обладателем благодати». (Ibid. S. 127–128, 143). Именно эта высшая форма веры является тем предметом, об истинности и познании к-рого речь должна идти в христ. вероучении.

Соч.: *Entwicklungsgeschichte der Lehre von d. Person Christi: von den ältesten Zeiten bis auf die neueste.* Stuttg., 1839; *Der Pietismus, insbesondere in Württemberg.* Hamburg, 1840; *Das Verhältniss zwischen Kirche und Staat.* Bonn, 1847; *Geschichte der protestantischen Theologie.* Münch., 1867; *System d. christl. Glaubenslehre.* B., 1879–1881. 2 Bde; *Gesammelte Schriften auf dem Gebiet der systematischen Theologie: Exegese und Geschichte.* B., 1883; *System d. christl. Sittenlehre.* B., 1885 (рус. пер.: Система христ. нравоучения / Ред. и предисл.: М. М. Тареев. М., 1913); *Briefwechsel zwischen H. L. Martensen und I. A. Dorner, 1839–1881.* B., 1888. 2 Bde.

Лит.: *Bobertag I. I. A. Dorner: Sein Leben u. seine Lehre mit besonderer Berücksichtigung seiner bleibenden Bedeutung f. Theologie u. Kirche.* Gütersloh, 1906; *Rothermundt J. Personale Synthese: I. A. Dorners dogmatische Methode.* Gött., 1968; *Axt-Piscalar Ch. Der Grund des Glaubens: Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. z. Verhältnis v. Glaube u. Trinität in d. Theologie I. A. Dorners.* Tüb., 1990; *Grell M. Der ewig reiche Gott: Die Erkenntnis, Gewinnung und Bestimmung d. Eigenschaften Gottes nach I. A. Dorner, A. H. Cremer u. K. Barth mit besonderer Berücksichtigung des Einflusses der Theologie Dorners u. Cremers auf d. Gotteslehre Barths.* Diss. Tüb., 1991; *Hüttenhoff M. Erkenntnistheorie und Dogmatik: Das erkenntnistheoretische Problem d. Theologie bei I. A. Dorner, Fr. H. R. Frank u. R. A. Lipsius.* Bielefeld, 1991; *Koppelt Th. Der wissenschaftliche Standpunkt der Theologie I. A. Dorners.* B.; N. Y., 1997.

К. В. Неклюдов

**ДОРНИК** [от слав. *дѣра*; греч. *δῶρα* — Дары], штамп для изготовления *профор*.

**ДОРОГОБУЖСКИЙ ВО ИМЯ ВЕЛИКОМУЧЕНИКА ДИМИТРИЯ СОЛУНСКОГО ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Смоленской и Калининградской епархии), в г. Доро-



гольня, освященные в 1711 г. В храме были устроены юж. придел во имя вмч. Димитрия Со-

*Храм в честь Сошествия Св. Духа на апостолов. 1711 г. Фотография. 2007 г.*

лунского, а позднее — сев. придел в честь Рождества Пресв. Богородицы (1799). В 1777 г. имп. Екатерина II пожертвовала Свято-Духовскому приходу более 8 дес. (ок. 10 га) земли и бронзовое паникадило на 48 свечей, находившееся в ризнице. Среди почитаемых святых в церкви хранился деревянный резной образ свт. Николая Чудотворца, Нерукотворный образ Спасителя (пожертвован в 1717), Смоленская (пожертвована в 1719) и Иерусалимская иконы Божией Матери (пожертвована в 1749–1750 купцом А. Прудниковым). Также в церкви находились месячная Миния (1629), Октоих (1699), Служебники (1758, 1780). Евангелие (1703; согласно надписи, оно было пожертвовано в 1711 г. «смоленской шляхтянкой вдовой Анной, женой Петрова сына Чижа, по обещанию своему, ради спасения дочери своей и на поминовение родителей»).

В период *Смутного времени* нач. XVII в. братия Д. м. разошлась. Последний инок Пафнутий ушел в нач. 30-х гг. XVII в., а в 1633 г. указом польск. кор. *Владислава IV Вазы* храмы обители были переданы Себежскому униатскому протопопу Иосифу Григоровичу для использования в качестве приходских, чтобы «хвала Божия в церквах религии греческой не уставала». После освобождения Смоленщины рус. войсками в 1654 г. униатский приход был обращен в православный, существовав-

ший при деревянной ц. во имя вмч. Димитрия Солунского. В нач. XVIII в. местные жители ходатайствовали о возведении на Дмитровском валу новой каменной церкви. По храмозданной грамоте митр. Смоленского *Сильвестра (Черницкого)* на средства посадских людей Петра Кондратьева и Диомида Иванова были построены приходский кирпичный храм в честь Сошествия Св. Духа на апостолов и коло-

во вала, к востоку от храма, был построен комплекс зданий Дорогобужской земской больницы.

В нач. 30-х гг. XX в. Свято-Духовская ц. была закрыта, в ней устроен склад зерна. В 1942 г. основной объем храма и верх колокольни были разрушены. После 1945 г. сохранившиеся юж. и сев. приделы храма, фрагменты трапезной палаты и нижний ярус колокольни передали районной больнице. После освобождения



*Придел во имя вмч. Димитрия Солунского ц. в честь Сошествия Св. Духа на апостолов. Фотография. 2007 г.*

расписан основной объем храма, в 1890 г. — приделы. В кон. XIX в. на территории Дмитровско-

го вала, к востоку от храма, был построен комплекс зданий Дорогобужской земской больницы.

В нач. 30-х гг. XX в. Свято-Духовская ц. была закрыта, в ней устроен склад зерна. В 1942 г. основной объем храма и верх колокольни были разрушены. После 1945 г. сохранившиеся юж. и сев. приделы храма, фрагменты трапезной палаты и нижний ярус колокольни передали районной больнице. После освобождения





больничных корпусов постройки XIX–XX вв. вся территория Дмитровского вала отошла монастырю.

Решением Свящ. Синода от 6 окт. 1998 г. Д. м. был возобновлен как жен. Летом 1998 г. трудами братии Герасимова Болдинского мон-ря здания на Дмитровском валу были отремонтированы: сев. придел храма подготовлен к возобновлению богослужений, деревянный келейный корпус поставлен на кирпичный подклет. Археологические раскопки 1999 г. выявили хорошо сохранившиеся фундаменты апсиды и четверика Свято-Духовской ц. 4 окт. 1998 г. митр. Смоленский и Калининградский Кирилл (Гундяев) освятил сев. престол храма в честь Рождества Пресв. Богородицы, 26 авг. 2006 г. — юж. престол во имя вмч. Дмитрия Солунского. С 2001 г. восстанавливаются верхние ярусы колокольни и ограда. Среди почитаемых святынь — ковчег с мощами неск. святых, Смоленская икона Божией Матери «Одигитрия» и образ прп. Серафима Саровского. К 2007 г. в Д. м. проживают настоятельница мон. Михаила (Коровина), 2 монахини и неск. послушниц.

Ист.: [Приходно-расходные книги Болдина мон-ря] // РИБ. СПб., 1875. Вып. 1. Ч. 2. С. 293; Л., 1924. Т. 37. Вып. 1. С. 110, 155.

Лит.: Никитин В. А. Описание г. Дорогобужа // Справ. кн. Смоленской губ. за 1894 г. Смоленск. 1894. С. 205–248; Прохоров В. А., Шорин Ю. Н. Дорогобужские градские мон-ри XVI–XVII вв. // Дорогобужская старина. Смоленск, 2001. Вып. 2. С. 169, 170; Приходько Т. Воскрешение древнего города // Сафроновская правда, 2006. № 84(11148), 1 нояб. С. 4.

А. М. Пономарёв

## ДОРОСТОЛЬСКАЯ ЕПАРХИЯ

[болг. Доростолска] Болгарской Православной Церкви (БПЦ); кафедра в г. Силистра. Объединяет приходы и мон-ри на территории Силистренской обл. Правящий архиерей — митр. Иларион (Цонев; с 19 окт. 2003). В наст. время епархия не предоставляет статистических данных.

**История.** Христ. проповедь пришла в рим. г. Дуростор (лат. Durostorum, греч. Δορόστολον, Доростол, болг. Дръстър, Дрыстыр; с кон. XIV в. Силистра) не позднее кон. III в. В IV в. в городе претерпели мученическую кончину 12 святых — первыми из них были *Дасий* (кон. III — нач. IV в.), *Иулий*, *Исихий*, *Пасикрат* и *Валентин*, Маркиан, Никандр и Каллиник (в 304, во время посещения города имп. Диоклетианом). В Житии св. Иулия гово-



рится о том, что мн. люди провожали процессию мученика к месту казни и поддерживали его, возможно они принадлежали к городской христ. общине. В захоронении нач. IV в. был найден золотой перстень с выгравированным христ. символом. В городе также пострадали святые *Дада*, *Квинтиан* и *Максим* (286). Св. *Емилиан* разбил языческих идолов, за что был сожжен на берегу Дуная (ок. 363). С кон. IV в. город длительные периоды времени контролировался готами, к-рые перестроили его оборонительные стены. В кон. VI в. был разрушен аvarами.

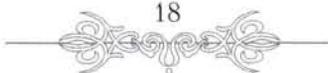
Первые известия о епископской кафедре в Дуросторе относятся ко 2-й пол. IV в.: ок. 383 г. кафедру занимал еп. *Авксентий*, арианин. Вскоре он был низложен, но в 384 г. возглавил кафедру в Медиолане (совр. Милан). Еп. Иаков участвовал в III Вселенском Соборе в Эфесе в 431 г. В 458 г., после IV Вселенского Собора в Халкидоне, еп. Монофил вел переписку с имп. Львом I. Среди участников V Вселенского Собора в К-поле в 553 г. упомянут еп. Дуростора Иоанн. Еп. Дулцисим был погребен вместе с еп. Даниилом близ г. Одесс (совр. Варна), куда он переехал во время нашествия аvarов в кон. VI в. О его захоронении сообщает надпись на плите: «Тут лежит благочестивый Дулцисим, епископ Доростола, почил 27, месяца января, индиктиона...». Епископская кафедра в Доростоле засвидетельствована в списках епархий К-польской Патриархии в VI–VII вв. Данные раскопок фундаментов базилики и епископской резиденции указывают на то, что здесь находился большой религиозный центр.

С кон. VII по сер. IX в. сохранились упоминания о том, что из сев. городов Балкан только еп. г. Доростол Урс был на VII Вселенском Соборе (787), в нач. IX в. в городе су-

ществовала христ. община. Город был возрожден в IX в. как пограничная крепость Болгарского царства на Дунае. В 968–971 гг. Доростол оказался центром боевых действий между визант. армией имп. Иоанна I Цимисхия и рус. дружиной кн. Святослава Игоревича. В 968 г. русы, заключившие союз

с Византией, совершили нападение на Болгарию, захватили столицу Преслав и нек-рые др. крепости на Дунае, в т. ч. Доростол. Однако затем союз Святослава с византийцами распался, и вскоре русы были осаждены в Доростоле главными силами имп. Иоанна I. После непродолжительной осады города (кон. апр. — июль 971) состоялась встреча имп. Иоанна и кн. Святослава в лодке на Дунае. Был заключен мир; русы получили возможность свободно уйти в обмен на передачу всех завоеваний, в т. ч. Доростола, Византии. Доростол был передан возрожденному Болгарскому царству. В нач. XI в., после завоевания Болгарии византийцами, стал центром визант. фемы Паристрион. В кон. XI в. ненадолго захвачен печенегами, но в 1088 г. отвоинен Византией. С 1186 г. в составе Второго Болгарского царства.

Как свидетельствуют надпись 870 г. и печать с именем еп. Николая, после учреждения БПЦ кафедра в Доростоле стала одной из первых в церковной иерархии. С 927 г. ее занимал еп. *Дамиан*, впосл. ставший 1-м Болгарским патриархом, поэтому в наст. время кафедра в Силистре считается прототроном (первопрестольной) Болгарской Патриархии. С 1020 г. кафедра подчинялась Охридской архиепископии. Ок. 1071 г., при еп. Леонтии (сохр. его золотая печать), епархия была повышена в ранг митрополии и подчинена К-полю. Митр. Христофор в 1082 г. принимал участие в заседаниях Свящ. Синода в К-поле. Митр. и писатель Лев Хрисанит управлял епархией приблизительно с 1147 до 70-х гг. XII в., ему подчинялись 5 еп-ств, учрежденных в Преславе, Варне, Аксиполе (совр. Чернаводэ), Исаке и Пэкуюл-луй-Соаре (3 последние на территории совр. Румынии). В кон. XII в. Доростол оказался в границах Второго Болгарского царства. В 1235 г., по-





сле Церковного Собора под председательством К-польского патриарха Германа II в г. Лампсак, митрополия вошла в состав Тырновской Патриархии. В *Борьба царя синодике* отмечено, что тогда к Болгарской Патриархии присоединились земли, к-рые в период ее унии с Римом находились в др. юрисдикции, а также приведены имена архиереев кафедры с 1235 г. до кон. XIV в.: Кирилл, Аверкий, Феодул, Иосиф, Дионисий и Каллиник. Еп. Захарий участвовал в Соборе против еретиков в Тырнове в 1360 г. Ок. 1368/69 г. митрополия Доростола была подчинена кафедре в Варне, на что указывает решение К-польского Синода от 24 июля 1370 г., запрещающее Варненскому митрополиту занимать эту кафедру.

В 1388 г. город перешел под власть турок-османов. В нач. XV в. нек-рое время находился под управлением румын. кн. Мирчи Старшего; в 1419/20 г. вновь завоеван турками. Митрополия упоминается в 1439 г. в связи с участием митр. Силистренского Каллиста (между 1437 и 1450) во Флорентийском Соборе. Между 1564 и 1580 гг. упоминается митр. Парфений.

В XVII в. представители Д. е. часто посещали Россию, привозили на родину утварь, книги, иконы и проч. Митр. Иоаким дважды был в Москве, встречался с патриархом Филаретом и царем Михаилом Феодоровичем; в одной из церквей Силистры он положил частицы мощей св. Иоанна Златоуста, вмч. Пантелеимона и мц. Параскевы, подаренные Московским патриархом. В 1647 г. митр. Иеремия направил в Россию ценные сведения о турках в Добрудже.

Более активные связи кафедра поддерживала с валашскими воеводами, т. к. в кон. XVII–XVIII в. Доростольские митрополиты иногда получали право в качестве экзархов управлять церквами в Валахии и Молдове. Валашские князья часто оказывали кафедре финансовую помощь: в 1663 г. митр. Макарий и кн. Григоре Гика построили в Силистре кафедральный собор в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи. Митр. Иерофей Комнин (1711–1719) принадлежал к имп. роду, получил образование в Падуе и Москве, был писателем, переводчиком, богословом и проповедником, посетил Бухарест, Иерусалим, Афон. Митр. Кирилл (1800–1812) содействовал рус. армии в русско-тур. войне 1806–

1812 гг., был советником ген. М. И. Кутузова и соратником митр. Врачанского *Софрония*.

В XIX в. кафедру последовательно занимали митрополиты Каллиник, Григорий, Иерофей и Дионисий. В 1870 г., после учреждения Болгарского Экзархата, Д. е. была объединена с Червенской епархией (см. ст. *Русенская епархия*). Новая епархия получила наименование Доростольско-Червенская и имела кафедру в г. Русе. Храмы Д. е. вошли в состав Силистренской духовной околии Русенской епархии.

Силистренские митрополиты кон. XVI–XIX в.: Парфений (ок. 1564), Иоасаф (ок. 1600), Иоаким (ок. 1615), Антоний (1630–1639), Иеремия (1639–1647), Паисий (1647–1653), Макарий (1653–1671), Мефодий (1671–1679), Парфений II (1679–1680), Геннадий (1680–1691), Афанасий (1691–1710), Иерофей Комнин (1711–1719), Серафим (1720–1724), Константин (1727–1732), Каллиник (1732–1748), Варфоломей (1748–1759), Кирилл (1764–1768), Парфений (1768–1779), Кирилл (1780–1784), Каллиник (1784–1787), Григорий (1799), Кирилл (1800–1812), Каллиник (1813–1821), Анфим (1821–1836), Григорий (1836–1839), Иерофей (1839–1851), Дионисий (1851–1870).

17 дек. 2001 г. в Софии на 5-м Церковно-народном Соборе было принято решение о восстановлении древней Д. е. в границах Силистренской духовной околии. Митр. Русенский *Неофит (Димитров)* был назначен временно управляющим восстановленной Д. е. 7 сент. 2003 г. на кафедру был избран еп. Траянопольский Иларион.

**Монастыри.** В Д. е. действует жен. мон-рь в честь Покрова Пресв. Богородицы в с. Айдемир, основан в 2000 г. в 12 км от Силистры. 12 окт. 2003 г. был освящен храм, в его престол положена частица мощей мч. Кирилла Аксиопольского (304). Храм расписан учащимися богословского фак-та Великотырновского ун-та, на фресках впервые были изображены 12 Доростольских мучеников IV в.

В 1994 г. был восстановлен мон-рь во имя мц. Марины в с. Сянове близ г. Тутракан, основанный, согласно археологическим данным, в IV–V вв. В наст. время действует как приход.

Лит.: *Събев Т.* Исторически поглед към Доростоло-Червенската епархия // *Църковен вестн.* София, 1954. Бр. 39/42. С. 11–15; *Му-*

*тафчиев П.* Събдините на средновеков. Дръстър // Избр. произв. София, 1973. Т. 2; *Кузев А., Джузелев В.* Български средновековне градове и крепости. София, 1981. С. 177–200; *Fedalto.* Hierarchia. Т. 1. Р. 343–344; ODB. Col. 653; *Атанасов Г.* Епархия Доростола и доростольские епископы IV–VII вв. // *Stratum plus.* Кишинев, 2001/2002. № 6; *он же.* Църковната организация в Североизточна България и Добруджа между 971–1020 гг. // *Преслав.* 2004. Кн. 6. С. 325–338; *он же.* Първата блг. патриаршеска катедра в Дръстър и патриарх Дамян // Изследвания по блг. средновеков. археология: Сб. в чест на проф. Р. Рашев. Вел. Търново, 2006; *он же.* Дръстърската митрополия през Второто Блг. царство // *Тангра:* Сб. в чест на 70-годишнината на акад. В. Позелев. София, 2006; *он же.* Християнският Дуросторум – Дръстър: Доростольската епархия през късната античност и средновековието (IV–XIV в.). Варна; Вел. Търново, 2007.

Г. Атанасов

**ДОРОТЯ ИЗ МОНТАУ** [Доротя Свартце; лат. Dorothea Montaviensis; нем. Dorothea von Montau; польск. Dorota z Małotów] (6.02. 1347, Монтау (совр. Монтовы-Вельки), близ Мариенбурга (совр. Мальборк, Польша) – 25.06.1394, Мариенвердер (совр. Квидзын, Польша)), католич. св. (пам. зап. 25 июня, перенесение мощей – 30 окт.). Почиталась как покровительница Пруссии.

Д. из М. не получила школьного образования. Под влиянием матери проявила интерес к мистике. Она много путешествовала, совершала паломничества, беседовала с проповедниками и духовниками. В возрасте 17 лет Д. из М. вышла замуж, в браке родила 9 детей. Четверо из них умерли в молодости, еще 4 – во время эпидемии чумы (1383). Оставшаяся в живых дочь Гертруда впосл. стала монахиней в бенедиктинском мон-ре в г. Кульм (совр. Хелмно). В юбилейном 1390 г. супруги планировали паломничество в Рим, однако из-за болезни мужа Д. из М. отправилась одна, пешком, прося подаяние. Когда она вернулась из Рима, муж уже скончался.

Оставшись вдовой, Д. из М. решила вести подвижническую жизнь. Летом 1391 г. она переселилась в Мариенвердер, центр Помезанского еп-ства, и стала послушницей при мон-ре. Спустя 2 года Д. из М. поселилась при кафедральном соборе св. Иоанна. 2 нояб. 1393 г. с согласия кафедрального капитула и руководства ордена она была замурована в келье площадью 1,5×1,5 м и высотой 2,25 м. Келья имела 3 оконца, одно из к-рых было в потолок, чтобы видеть небо, другое выходило





на кладбище (через него затворница получала пищу), а 3-е, зарешеченное, — в алтарь собора, где, по прусскому обычаю, в течение всего дня можно было получить причастие. Там Д. из М. жила, следуя правилам, внушенным ей (по ее словам) Самим Иисусом Христом, всецело отдаваясь молитве.

Д. из М. особенно почитала Св. Дары, к-рые она якобы получала из рук Самого Христа. По словам ее духовника, причастие «действовало на нее, как кипяток; если бы было дозволено, она бы вырвала гостию из рук священника...». Как и ее современник *Екатерину Сиенскую* († 1380) и *Биргитту Шведскую* († 1373), Д. из М. посещали мистические видения и вещие сны; в последние годы жизни она особенно часто впадала в экстаз. Слухи о святости Д. из М. и творимых ею чудесах быстро распространялись, множество людей приходило к ней за советом или в надежде на чудесное исцеление. С 1392 г. Иоганн из Мариенвердера, духовник Д. из М., записывал ее изречения, видения и чудеса, впосл. опубликованные в 2 книгах: «Исповеди» (Confessiones) и «Явления» (Apparitiones).

Нек-рые из своих взглядов Д. из М. изложила в небольшом трактате, к-рый посвятила дочери (Die geistliche Lehre der Frau Dorothea von Montau an ihre Tochter im Frauenkloster zu Kulm).

Суровые жизненные условия и практикуемое Д. из М. умерщвление плоти подорвали ее здоровье; она умерла, проведя в затворе менее года. Распространились слухи о том, что тело умершей благоухает, а страждущие, прикоснувшись к нему, исцеляются. Д. из М. похоронили в соборе лишь через 30 дней после смерти из-за большого стечения паломников. На ее могиле продолжали совершаться чудеса. Иоганн из Мариенвердера составил биографию Д. из М. на лат. языке в 7 книгах (Septililium) и на нем. языке в 4 книгах.

Инициаторами канонизации Д. из М. выступили в 1395 г. верховный магистр Тевтонского ордена Конрад фон Юнгинген и епископы Пруссии. В 1404–1405 гг. подготовка к канонизации Д. из М. осуществлялась в Мариенвердере, было собрано 257 свидетельств (акты посланы в Рим и там утеряны). Помезанские епископы пытались возобновить подготовку к канонизации в 1485–1486 и 1637 гг.

Через 5 месяцев после смерти Д. из М. еп. Иоанн I Монах перенес ее останки в крипту собора, где в 1396 г. был освящен алтарь, на к-ром отслужены 2 мессы Всем святым о скорейшей беатификации Д. из М. Там же была установлена рака с мощами Д. из М., а в соборе — ее образ с нимбом. К раке с мощами Д. из М. приходили паломники из Пруссии, Польши, Литвы и Чехии. В 1410 г. польск. кор. Владислав (Ягайло) не допустил разорения Мариенвердера войском, возвращавшимся с Грюнвальдской битвы, и поклонился мощам Д. из М.

В Гданьске в ц. Богоматери цех сапожников устроил часовню в честь Д. из М. с ее образом. В 1444 г. ее изображение появилось в церкви цистерцианского монастыря в Оливе, в 1466 г. — в Монтовы-Вельки (с надписью, где Д. из М. названа блаженной и покровительницей).

Во время Реформации мощи Д. из М. были скрыты в крипте собора, однако ее почитание продолжалось. В 1621 г. иезуиты преподнесли Житие Д. из М. польск. кор. Сигизмунду III Вазе. Тогда же была предпринята попытка найти мощи Д. из М., однако она не увенчалась успехом. Камни от кельи Д. из М. были посланы нек-рым польск. церквям как святыни. С 1637 г. Д. из М. (наряду с Юттой Хелминьской) почитается как покровительница Хелминьского и Помезанского еп-ств, в мае и июне перед ее образом в Торуне и Хелмно служат молебны (тогда же были составлены тексты молитв). Почитание Д. из М. продолжалось и в XIX в., несмотря на противодействие прусских властей.

В 1935 г. Вармийский еп. Максимилиан Каллер начал процесс беатификации Д. из М. В документах папской канцелярии Д. из М. именовалась блаженной, поляки называли ее святой. После окончания второй мировой войны и возвращения квидзынского собора католич. Церкви (1945) почитание Д. из М. начало распространяться. В 1959 г. в ФРГ с целью беатификации Д. из М. был организован «Союз Доротеи» (Dorotheenbund), печатный орган к-рого «Доротеенботе» публиковал материалы о ее жизни и почитании. 9 янв. 1976 г. папа Римский Павел VI специальным декретом утвердил почитание Д. из М. Торжества по случаю беатификации прошли в 1976–1977 гг. в Гданьске, Монтовы-Вель-

ки, Квидзыне, Фромборке (Польша) и Мюнстере (ФРГ).

Д. из М. почитается как покровительница женщин и матерей Поморья (Сев. Польша). Она изображается с лампадой и четками, иногда — под «дождем» стрел.

Аpx.: *Marienwerder J.* Vita venerabilis dominae Dorotheae // Staatsbibl. Berlin, Ms. Theol. Lat. Fol. 207 sq.; *idem.* Apparitiones seu Liber de Festis dominae Dorotheae // *Ibid.*

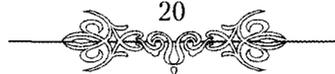
Соч.: Die geistliche Lehre der Frau Dorothea an ihre Tochter im Frauenkloster zu Kulm / Hrsg. R. Stachnik // *Zschr. f. Ostforschung.* Marburg, 1954. Bd. 3. S. 589–596.

Ист.: *Marienwerder J.* Septililium venerabilis dominae Dorotheae / Hrsg. F. Hipler // *AnBoll.* 1883–1885. Vol. 2–4; *idem.* Vita Dorotheae Montoviensis. Köln, 1964; *idem.* Liber de festis: Offenbarungen d. Dorothea von Montau / Hrsg. A. Triller, E. Borchert, H. Westpfahl. Köln; W., 1992.

Лит.: *Hipler F.* Magister Johannes Marienwerder und die Klausnerin Dorothea von Montau // *ZGAE.* 1864. Bd. 3 (перезд.: *Ibid.* 1956. Bd. 29. H. 1. S. 2–92); *Stachnik R.* Zum Schrifttum über die seligen Dorothea von Montau // *Ibid.* 1939. Bd. 27. S. 231–259; *Rühle S.* Dorothea von Montau: Die Heilige des Preussenlandes // *Westpreussen-Jb.* Münster, 1956. Bd. 83; *Westpfahl H.* Die Geistesbildung der seligen Dorothea von Montau // *ZGAE.* 1957. Bd. 29. H. 2. S. 172–197; *Triller A.* Konrad von Wallenrodt, Hochmeister des Deutschen Ordens (1391–1393) im Spiegel der Quellen über Dorothea von Montau // *Ibid.* 1970. Bd. 34. S. 21–45; *idem.* Das Wallfahrtswesen in Westpreussen um die Wende des 14. zum 15. Jh. auf Grund des «processus Dorothea» 1404–1405 // *FS f. B. Stawieski.* Beitr. z. ostdeutschen u. osteuropäischen Kirchengeschichte. Köln, 1975. S. 34–35; Dorothea von Montau: Eine preussische Heilige des 14. Jh. / Hrsg. R. Stachnik, A. Triller. Münster, 1976; *Ratzinger J.* Wege nach Innen: Die hl. Dorothea. Münch., 1979.

**В. И. Матузова**

**ДОРОФЕЙ** [греч. Δορόφειος] († кон. IV в.), прп., пустынный Египетский (пам. 16 сент.). Происходил из Фиваиды (В. Египет), ок. 328 г. поселился в т. н. *Келлиях* близ Александрии, на зап. берегу Нила. *Палладий*, еп. Еленопольский, описывает в «Лавсаике» аскетические подвиги Д., свидетелем к-рых он стал, придя за настаиваниями в пещеру, где старец подвизался в течение 60 лет. Согласно рассказу Палладия, Д. вел суровый образ жизни: в полуденный зной он собирал камни в пустыне близ моря и строил келлии для отшельников. Д. никогда не ложился спать, только во время работы или за столом он ненадолго смыкал глаза: ночью он вил веревки из финиковых ветвей и плел корзины, за к-рые получал средства для пропитания. Раз в день Д. ел немного хлеба, овощей и пил воду. Однажды Палладий увидел в колодце змею и испугался,





что вода отравлена. Д. осенил воду крестным знаменем и сказал, что там, где крест, ничего не может злоба сатаны.

Повествование о Д. было заимствовано из «Лавсаика» визант. историками *Созоменом* (V в.), *Кассиодором* (VI в.) и *Никифором Каллистом Ксанфотулом* (XIV в.).

Во 2-й пол. XII в. рассказ Палладия был включен в состав древне-рус. нестишного Пролога под 16 сент. Впосл. под этой датой Русская Церковь стала отмечать память Д. Некоторые исследователи приводят более точную дату кончины Д. — 395 г. Ист.: BHL. Т. 1. P. 351; ActaSS. Iun. Т. 1. P. 596; *Palladius. Hist. Laus.* (Bartelink). P. 20–24 (рус. пер.: *Палладий. Лавсаик.* С. 5–6); *Sozom. Hist. eccl.* VI 29; *Cassiod. Hist. eccl. tripart.* VIII 1; *Niceph. Callist. Hist. eccl.*; ЖСв. Сент. С. 323–324. Лит.: *Сергий (Снацкий).* Месяцеслов. Т. 2. С. 285; *Дорофей* // ОНЕ. Т. 5. Σ. 267; *Bardy G. Dorothée de Thèbes* // DHGE. Т. 14. Col. 691.

**ДОРОФЕЙ** († ок. 1613, Троице-Сергиев мон-рь), прп. (пам. 6 июля — в Соборе Радонежских святых), Троицкий, ученик и келейник прп. *Дионисия (Зобнинского)*. Сведения о Д. приведены в Житии прп. Дионисия, архим. *Троице-Сергиева* мон-ря в 1610–1633 гг., в гл. «О Дорофее иноке и о крепком житии его», основаны на рассказах прп. Дионисия и свящ. Иоанна *Наседки*, и в повествовании о явлении прп. Дионисия и Д. иерею Феодору. Житие было написано *Симоном (Азарьиним)*, по мнению О. А. Белобровой, между 1648 и 1654 гг. Д. был келейником прп. Дионисия, выполнял послушания пономаря в ц. прп. Никона Радонежского, канонарха в Успенском соборе, хранителя монастырского книжного собрания и переписчика книг (как книгохранитель Д. упом. на полях рукописей, происходящих из Троице-Сергиевой лавры; см.: *Ухова Т. Б.* Каталог миниатюр, орнамента и гравюр собр. ТСЛ и МДА // Зап. ОР ГБЛ. М., 1960. Вып. 22. С. 129). Предположение, что Д. мог быть составителем «Цветника священноинкоа Дорофея» (см.: *Вознесенский А. В.* Старообрядческие издания XVIII — нач. XIX в.: Введ. в изуч. СПб., 1996. С. 149; *Симонов Р. А.* О зашифрованной записи в «Цветнике священноинкоа Дорофея» // ДРВМ. 2003. № 4(14). С. 68) (см.: *Цветник*), представляется необоснованным. Наиболее ранние списки данного сборника относятся к рубежу 70 и 80-х гг. XVII в., возможно

он был составлен ок. 1645 г. (*Семячко С. А.* К истории сборников XVII в.: (Старчество, Цветник священноинкоа Дорофея, Крины сельные) // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 238–243). Кроме того, Радонежский преподобный не был священноинкоком.

Д. был ближайшим помощником прп. Дионисия в попечении о пострадавших в *Смутное время* и нашедших прибежище при мон-ре. По благословению архимандрита святой разносил деньги и одежду больным, раненым и проч. пострадавшим от «воров». Святой «всегда ночью все з болными, и с нами, и с увечными беседуя, и архимариту все о всех возвещаая, и всем бедным и немощным вся полезная и добрая творяше» (Житие. С. 394).

В юности Д. был тяжело мучим блудными помыслами, для избавления от к-рых святой наложил на себя строгие подвиги умерщвления плоти. По неск. дней он не вкушал ни еды, ни воды, из-за чего довел себя до болезненного истощения (по словам Иоанна *Наседки*, «болезнь ему была от поста презрелно и от жажды великия; и ноги его опухли от стояния, от службы вверенныя ему». — Там же. С. 394). Помимо келейного правила Д. ежедневно прочитывал Псалтирь, совершал по тысяче поклонов в день, никогда не спал лежа. За несение мн. служб и строгость поста он подвергался укорам и насмешкам от братии, которые переносил со смирением.

Время кончины Д. устанавливается приблизительно. Иоанн *Наседка* пишет о себе, что «после разорения московскаго вскоре прибрел к дому Пресвятяы Троицы и того старца Дорофея за полтора года до смерти его застал» (Там же. С. 394). Годом разорения Москвы Иоанн называет 7118 (1609/10) г. (Там же. С. 420); т. о., в 1611/12 г. он был уже в мон-ре, где участвовал в составлении патристических грамот (*Зиборов В. К.* Иоанн Васильевич Шевелев *Наседка* // СККДР. Вып. 3. Ч. 2. С. 64). Следов, кончину Д. следует отнести ко времени ок. 1613 г. (В лит-ре кон. XIX в. в качестве даты смерти Д. фигурировал 1614 год; см.: Список погребенных в Троицкой Сергиевой лавре от основания оной до 1880 г. М., 1880. С. 79, № 832.) Подвижник был погребен в Троице-Сергиевом мон-ре прп. Дионисием «со всем собором». Симон (Азарьин) в Житии прп. Дионисия рассказывает о явлении

26 окт. 1650 г. прп. Дионисия болящему свящ. Феодору, служившему при ц. в честь Казанской иконы Божией Матери в Пушкарской слободе, что при Троицком мон-ре. В видении перед прп. Дионисием шел инок с горящей свечой. Как пишет Симон (Азарьин), известно, что этим иноком был Д. и что после явления святых свящ. Феодор исцелился.

О раннем местном почитании Д. свидетельствует включение его имени (без даты памяти) в Месяцеслов Симона (Азарьина), составленный в Троице-Сергиевом мон-ре ок. сер. 50-х гг. XVII в., где Д. указан как преподобный (РГБ. Ф. 173. № 201. Л. 333). «Великим трудником» Д. назван в «Описании о российских святых» (кон. XVII–XVIII в.; на с. 83 указана неверная дата кончины святого — 7130 (1621/22)). Канонизация Д. подтверждена включением его имени в Собор Радонежских святых (празднование установлено в 1981). Ист.: Житие архим. Троице-Сергиева мон-ря Дионисия / Подгот. текста, пер. и коммент.: О. А. Белоброва // БЛДР. 2006. Т. 14. С. 392–396, 414–415, 723.

Лит.: *Филарет (Гумилевский).* РСв. Май. С. 93–94; *Арсений, иером.* Описание славяно-рус. 6-ки ТСЛ. М., 1878. Предисл. С. 6–7; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 173; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 146–147; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Май. С. 23–24.

**ДОРОФЕЙ** († 1622, Югская пуст.), прп. (пам. в неделю 4-ю по Пятидесятнице — в Соборе Псково-Печерских святых, 23 мая — в Соборе Ростово-Ярославских святых), Югский, Ярославский, основатель *Югской Дорофеевой во имя Св. Троицы пуст.* (в 15 верстах к северо-западу от Рыбинска). Сведения о преподобном содержатся в «Сказании о чудотворной иконе Божией Матери Югской» (списки не ранее 1-й пол. XVIII в.; при составлении, вероятно, был использован краткий монастырский летописец) и в рукописном «Описании Югской Дорофеевой общежительной пустыни» 1849–1850 гг. (РГИАХМЗ).

По преданию, Д. был уроженцем с. Нижнеинкульского в Рыбинском у. Принял монашество и схиму в *Псково-Печерском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре*; заключившись в келье, святой пребывал в посте и молитве. 5 мая 1615 г., во время нападения на псковские земли швед. отрядов (см. *Смутное время*), на утреннем богослужении Д. услышал голос, повелевший ему взять икону





Богородицы и идти с ней на родину. Обойдя обитель, Д. нашел чудотворный образ, просиявший необычным светом (см.: *Югская икона Божией Матери*). Настоятель Псково-Печерского мон-ря архим. Иоаким после явления ему Пресв. Богородицы благословил Д. покинуть мон-рь. Святой намеревался вернуться в родное село, однако обрел место для молитвенных подвигов у слияния рек Черной и Белой Юги (остановившись здесь на отдых, он поставил образ Божией Матери на сосну; когда святой собрался продолжить путь, икона чудесным образом не отделялась от дерева). Д. построил здесь келью,



Прп. Дорофей Югский в молитви перед иконой Божией Матери. Икона. Кон. XIX в. (частное собрание)

затем часовню. Для молитвы перед чудотворным образом к нему начали приходить окрестные жители, совершались многочисленные исцеления. Святой был погребен в сооруженной им часовне. Югская пуст. устроилась вскоре после кончины преподобного. В XIX — нач. XX в. гробница святого с возложенными на нее веригами находилась в нижнем храме монастырского Троицкого собора (построен в 1793–1811). В 1920 г. в упраздненной Югской пуст. была основана детская трудовая колония, в 1941 г. мон-рь был затоплен Рыбинским водохранилищем. Канонизация Д. подтверждена включением его имени в Собор Псково-Печерских святых (празднование установлено в 1996) и в Собор Ростово-Ярославских святых (празднование установлено в 1964). Память святого в Ярославской и Ростовской епархии местно почитается 5 июня.

Лит.: ИРИ. Т. 4. С. 55; *Строев*. Списки иерархов. С. 362. № 21; *Зверинский*. Т. 2. С. 414–415; *Морев Ф. С., прот.* Югская Дорофеева общежит. пустынь. Ярославль, 1895.

**Иконография** Д. известна в произведениях XVIII — нач. XX в. в изводе «Прп. Дорофей Югский в молитви перед иконой Божией Матери», в основе которого — «Сказание о чудотворной иконе Божией Матери Югской». Иконы Д. имеют традиц. композицию: слева (в редких случаях справа) представлен коленопреклоненный Д. в молитви Югскому образу Божией Матери, стоящему на дереве, иногда вводится изображение Югской Дорофеевой пуст.

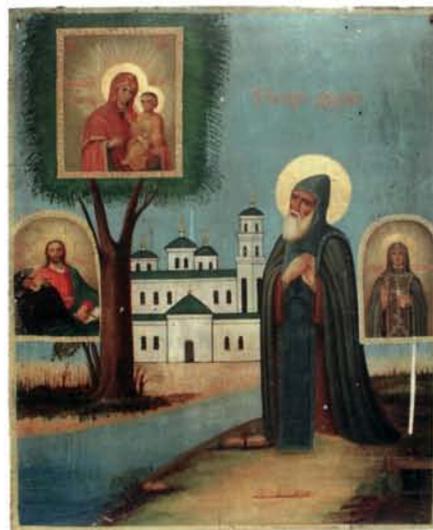
Самой ранней из известных является икона 2-й пол. XVIII в. (РГИАХМЗ), где Д. изображен без нимба, с седыми волнистыми прядями волос и маленькой редкой бородой, в рясе, мантии и скуфье, припавшим к земле в молитве пред иконой (пальцы рук переплетены), на фоне пустынного пейзажа с рекой. Вдали на берегу р. Юги видна шатровая часовня — 1-я постройка пустыни, под к-рой был погребен Д. На иконе сер. XIX в. (частное собрание, Ярославль) коленопреклоненный святой представлен в профиль, с бородой средней величины, в полной схиме, с куколем, левая рука на груди,



Прп. Дорофей Югский в молитви перед иконой Божией Матери. Икона. Сер. XIX в. (частное собрание, Ярославль)

без нимба, с надписью: «Пре[подобный] Дорофей». Слева на дальнем плане — фигура вмч. Георгия Победоносца, пронзающего копьём змия (по-видимому, тезоименитый святой заказчика иконы). На обороте надпись: «Сия св. икона освящена в Дорофеевской Югския пустыни Ярославския епархии в 15 верстах от города Рыбинска в соборной церкви во имя Живоначальная Троицы, где находится чудотворный образ Божия Матери именуемая Одигитрии, а ныне Югския».

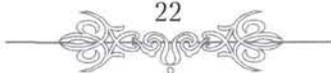
К этому же изводу принадлежит ярославская икона сер. XIX в. в серебряном



Прп. Дорофей Югский в молитви перед иконой Божией Матери. Икона. 2-я пол. XIX в. (ц. Покрова Богородицы с. Покров Рыбинского р-на Ярославской обл.)

чеканном окладе (частное собрание, Ярославль): слева — коленопреклоненный Д. с поднятыми в молитви руками (без имени), справа — Югский образ Божией Матери на дереве с пышной кроной (надпись на верхнем поле: «Юския [Пресвят]ья Б[огороди]цы»). На окладе, изготовленном в Ярославле в 1850 г. мастером серебряного дела Афанасием Портновым, добавлен нимб у преподобного, отсутствует куст у основания дерева, поля украшены чеканными рокайльными завитками. В посл. трети XIX в. написана икона с аналогичной композицией (РГИАХМЗ), образец народного примитива: Д., с окладистой бородой с проседью, в мантии и куколе, со сложенными в молитви перед грудью руками, припал на одно колено, за ним ровная горизонталь реки с деревьями на др. берегу. С небольшими отличиями в деталях этот тип изображения воспроизведен на иконе 2-й пол. XIX в. (ГЭ; *Косцова А. С., Побединская А. Г.* Рус. иконы XVI — нач. XX в. с изображением мон-рей и их основателей: Кат. выст. СПб., 1996. С. 31, 101. Кат. 17).

Др. иконографический извод встречается, напр., на иконе 2-й пол. XIX в. из ц. Покрова Богородицы с. Покров Рыбинского р-на Ярославской обл. Коленопреклоненный седобородый Д. с нимбом изображен справа на берегу р. Юги, на противоположном берегу слева — дерево с Югской иконой Божией Матери и строения Дорофеевой пуст.: св. ворота, Троицкий собор и 3-ярусная колокольня. В композицию введены 2 клейма с образами святых — евангелиста Иоанна Богослова и прп. Матроны, небесных покровителей заказчиков. Иконы такого типа писались в кон. XIX — нач. XX в. (РГИАХМЗ), как правило, на золотом





фоне с гравировкой – постройки Югской пуст. передают сложившийся к кон. XIX в. архитектурный ансамбль мон-ря, известный по гравюрам и фотографиям: белокаменные одноглавая и 5-главая церкви и 4-ярусная колокольня с зелеными кровлями и куполами с золотыми главками. Более подробно сооружения обители показаны на фоне небольшой паломнической иконы кон. XIX – нач. XX в. (частное собрание), более условно, с кирпичной стеной – на иконе 2-й пол. XIX в. (ЦМиАР) «Явление Юския Преп[святыя] Б[огороди]цы» (руки святого сложены крестообразно). На иконе нач. XX в., выполненной в народном стиле в одной из ремесленных мастерских, существовавших в селах Ярославской губ., Д. изображен в правой части композиции, в темной мантии и клобуке, с поднятой для крестного знаменья десницей, без вида пустыни (ЯИИМЗ).

В посл. четв. XIX в. в Югской Дорофеевой пуст. создавались деревянные резные иконы Д. (частные собрания в Москве и Ярославле). Фигура преподобного, стоящего на одном колене, в рясе, короткой мантии и невысокой скуфье, с окладистой бородой и длинными прядями волос, с лучеобразным позолоченным нимбом, икона Божией Матери в сиянии из тонких лучей, облачный сегмент в левом верхнем углу вырезаны из дерева. Крона дерева составлена из коротких еловых или др. веток. Детали композиции укреплены на фоне из серебряной или окрашенной в мягкий зе-



Прп. Дорофей Югский.  
Резная икона. Кон. XIX в.  
Югская Дорофеева пуст. (?)  
(частное собрание)

леный цвет фольги и помещены в киот с орнаментированной рамкой (тисненая фольга и тонкие спирали из древесной стружки). На оборотной стороне киота подобной иконы (ЯХМ) находится датированная надпись чернилами: «...племян-

нику пошехонскому куп[цу?] Антонию Васильевичу и племяннице Марье Дмитриевне Серебряковым от родного дяди... [Юг?]ской Дорофеевской пустыни казначея иеромонаха Флавиана посылается сия икона Божией Матери февраля 19 дня 1889 года. Югская Дорофеева пустынь».

В кон. XIX – нач. XX в., очевидно, по заказу Югской Дорофеевой пуст. в Ро-



Прп. Дорофей Югский.  
Эмалевая икона. Кон. XIX – нач. XX в.  
(частное собрание, Ярославль)

стве были изготовлены живописные эмали с изображением Д. Типичным примером является небольшая финифтяная икона в металлическом окладе с характерными штампованными херувимами по углам (частное собрание, Ярославль) – молящийся святой представлен справа, среди деревьев с необычными пирамидальными кронами, а также образок того же времени (1000 Jahre Orthodoxe Kirche in der Rus, 988–1988: Russische Heilige in Ikonen museen der stadt Recklinghausen. Recklinghausen, 1988. S. 110–111). В виде традиц. иконы в раме и деревянном киоте оформлен финифтяный образ Д. кон. XIX – нач. XX в. (ГМЗРК) – центральная и 4 угловые эмалевые дробницы с избранными святыми размещены в тонко проштампованном орнаментированном окладе из фольги (Федорова М. М. Из новых поступлений // СРМ. 2000. Вып. 11. С. 243–244). Редкой иконографической особенностью является изображение Д. в рост, стоящим перед иконой.

Лит.: Морев Ф. С., прот. Югская Дорофеева общежит. пустынь. Ярославль, 1894. С. 7–12; Рус. чудотворная икона: О Тебе радуется: Иконы Богоматери XVI–XIX вв. / ЦМиАР. М., 2000. С. 364–367. Кат. 68; Хохлова И. Л. Иконы Рыбинского музея / РИИХМЗ. М., 2005. С. 99–101. Кат. 33; Полушкина Л. Л., Хохлова И. Л. Паломнические реликвии из Югского мон-ря // Правосл. паломник. 2007. № 3(34). С. 70–75.

Л. Л. Полушкина, И. Л. Хохлова

**ДОРОФЕЙ** (255 (?) – 362), сцмч. (пам. 5 июня, пам. греч. 9 окт.), еп. Тирский. Пострадал при имп. Юлиане Отступнике. Сведения о Д. сохранились в неск. неопубликованных греч. кратких житиях (ВНГ, N 2114–2116), в Хронографии Феофана Исповедника (под 317), а также в Синаксаре К-польской Церкви. Согласно этим источникам, в к-рых отсутствуют сведения о молодости Д., он занимал епископскую кафедру г. Тир (совр. Ливан). Во время гонений имп. Диоклетиана святой был вынужден оставить кафедру и скрываться в г. Одесс (совр. Варна) до воцарения имп. Константина I Великого, прекратившего преследования христиан. Когда положение Церкви упрочилось, Д. вернулся в Тир, но после воцарения Юлиана Отступни-



Сцмч. Дорофей.  
Фрагмент миниатюры  
из греко-груз. рукописи  
(РНБ. О.1.58. Л. 116 об.)

ка, возобновившего гонения, был вынужден снова бежать в Одесс. Однако приспешники императора обнаружили его и, несмотря на преклонный возраст, подвергли жестоким истязаниям. На 107-м году жизни Д. принял мученический венец. Источники говорят о Д. как об ученом муже (Феофан называет его «полигистором»; см.: *Theoph. Chron.* P. 24), он в совершенстве знал Свящ. Писание и владел греч. и лат. языками. Ему принадлежали многочисленные несохранившиеся сочинения на обоих языках, одно из которых было посвящено истории К-польских епископов.

В источниках по истории Церкви нет никаких сведений о епископе Тира по имени Дорофей на рубеже





III и IV вв., а только в сер. V в. (имя епископа сохр. в письме визант. имп. Льву I (457)). В «Церковной истории» Евсевия Кесарийского содержится упоминание о 2 Дорофеях — современниках Д., еп. Тирского. 1-й, пресвитер из Антиохии в Патриаршество свт. Кирилла I, славился знанием Свящ. Писания, был сведущ в светских науках и владел евр. языком. Скопец от рождения, он по этой причине был приближен к императору и стал смотрителем пурпуровой красильни в Тире (*Euseb. Hist. eccl. VII 32*). 2-й Дорофей, о к-ром не говорится, что он носил священнический сан, также был сначала приближен ко двору имп. Диоклетиана, однако затем вместе с др. придворными христианами был казнен за исповедание Христа (*Ibid. VIII 1, 6*). Большинство совр. исследователей считают, что эти люди не имеют никакого отношения к Д., еп. Тирскому. Нек-рые ученые склонны отрицать и само историческое существование святого (Р. Обер, П. Бертокки).

Под именем Д. сохранилось сочинение (ВНГ, N 1586), входящее в корпус текстов под условным названием «Жития пророков» (*Prophetarum vitae* — ВНГ, N 1585–1591). Однако исследователи этого произведения не считают Д. его автором. В совр. научной лит-ре произведение датируется VI в.

Ист.: ВНГ, N 1586, 2114–2116; *Apospasmata de vita prophetarum, apostolorum et LXX discipulorum Christi // De vita et morte Mosis, libri 3 / Ed. G. Gaulmin, I. A. Fabricius. Hamburgi, 1714; Schermann Th. Prophetarum vitae fabulosae: Indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Eriphanio, Hippolyto aliisque vindicata, inter quae nonnulla primum edit. Lpz., 1907; SynCP. P. 124, 731–733; Theoph. Chron. P. 24; ActaSS. Iun. T. 1. Col. 434–437; ЖСв. Июнь. С. 92–93.*

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 209; *Aubert R. Dorothee, évêque de Tyr // DHGE. Vol. 14. Col. 691–692; Bertocchi P. Doroteo, presbitero di Tiro // BiblSS. Vol. 4. Col. 829–830; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 121.*

*Луховицкий Л. В.,  
Артюхова Т. А.*

**ДОРОФЕЙ**, мч. (пам. греч. 5 нояб.) — см. в ст. *Домнин*, мч. Кесарие-Палестинский.

**ДОРОФЕЙ**, мч. Мелитинский (пам. 7 нояб.) — см. в ст. *Мелитинские мученики*.

**ДОРОФЕЙ**, мч. Никомидийский (пам. 3 сент., 28 дек.) — см. в ст. *Никомидийские мученики*.

**ДОРОФЕЙ** Алексеевич Климашев (22.06.1869, дер. Полухтино Касимовского у. Рязанской губ.— 23.12.1937, Рязань), мч. (пам. 10 дек., а также в Соборе новомучеников и исповедников Российских и в Соборе Рязанских святых). Из крестьянской семьи. Был кустарем-сапожником. В 1932 г. за неуплату твердого задания (повышенного натурального налога) все имущество Д. было изъято в колхоз. Д. вместе с мч. *Михаилом* Якунькиным был членом церковного совета Преображенского храма в с. Гусевский Погост Касимовского у. (с 1937 г.— Бельковского р-на Рязанской обл.). В окт. 1936 г. Д. и др. прихожане во главе со священником спмч. *Николаем* Карасёвым добились открытия ранее закрытой властями Преображенской ц.

27 сент. 1937 г. Д. был арестован как «активный церковник» по обвинению в «участии в контрреволюционной повстанческо-террористической организации», заключен в тюрьму г. Касимова, переведен в рязанскую тюрьму. Виновным себя не признал. Проходил по групповому делу в отношении 27 чел.— священнослужителей и мирян Бельковского р-на, в т. ч. протоиереев священномучеников *Анатолия* Правдолюбова, *Евгения* Харькова, *Константина* Бажанова, *Александра* Туберовского, *Николая* Карасёва, мучеников *Михаила* Якунькина, *Лаврентия* Когтева, *Григория* Берденёва, *Александры* Устюхиной, *Татианы* Егоровой, исп. *Анны* Ивашкиной.

6 дек. 1937 г. постановлением Особой тройки при УНКВД по Рязанской обл. вместе с др. подсудимыми (за исключением *Анны* Ивашкиной, приговоренной к 10 годам ИТЛ и умершей в лагере), привлеченными по этому «групповому» делу, приговорен к расстрелу. Место захоронения неизвестно. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив Упр. ЗАГС администрации Рязанской обл. Касимовская опись. Кн. 101, 111, 167, 227; Архив УФСБ РФ по Рязанской обл. Д. № 2544 (№ 896) за 1937 г.; ГА Рязанской обл. Клировые ведомости церкви Касимовского у. Лит.: *Правдолюбов В., прот.* Религиозная история Касимова. Касимов, 2000. С. 45; «Были верны до смерти»: Кн. памяти новомучеников и исповедников Рязанских XX в. Рязань, 2002. Т. 1. С. 126, 128, 153, 161–162.

*Игумен. Серафим (Питерский),  
мон. Мелетия (Панкова)*

**ДОРОФЕЙ** (Маммелис) († 6.03.1921), митр. Прусы (совр. Бурса,

Турция), с 1918 по 1921 г. Местоблюститель Патриаршего престола К-поля. Происходил из сел. Сийи (совр. Кумьяка, Турция) в М. Азии. По рекомендации митр. Халкидонского Каллиника поступил в богословскую школу на о-ве Халки, к-рую окончил в 1883 г. Назначен директором народных школ в районе, прилегающем к Золотому Рогу в К-поле, вполс. архидакон и протосинкелл Халкидонский митрополи при митрополитах Каллинике и Иоакиме. В 1892 г. по рекомендации митр. Иракийского Германа единоголосно избран Свящ. Синодом К-польского Патриархата епископом Каллиупольским и Мадитским. 7 дек. 1895 г. возведен в сан митрополита Гревенского. В 1899 г., в Патриаршество *Константина V* (1897–1901), введен в состав Свящ. Синода, участвовал в повторном избрании патриарха *Иоакима III* (1901). 18 сент. 1901 г. переведен на Никопольско-Превезскую кафедру. В 1908 г. повторно введен в состав Свящ. Синода. 25 окт. того же года переведен на кафедру г. Пруса в сане митрополита. В 1912 г. вновь избран членом Свящ. Синода; тогда же назначен председателем Постоянного национального смешанного совета (синодальный орган, существовавший до 1923, состоявший из 4 архиереев и 8 мирян; возглавлялся 1-м по чести митрополитом, решал вопросы экономического характера) и оставался на этой должности до апр. 1914 г. При новом патриархе *Германе V* (1913–1918) был введен в состав Свящ. Синода и назначен руководителем Высшей школы греч. общины Османской империи, Духовного суда и жен. школы Запхион.

12 окт. 1918 г. Герман V отрекся от Патриаршего престола вслед народных волнений в связи с изгнанием тур. правительством греч. населения из М. Азии. Патриарх Герман принял это решение под влиянием Д., к-рый и был избран Местоблюстителем Патриаршего престола с перевосом в 1 голос. На этой должности он оставался до смерти, и это был самый длительный со времени падения Византийской империи период вдовства К-польской кафедры. Причина была прежде всего в том, что правительство Греции под председательством Э. Венизелоса строило планы расширения границ Греческого гос-ва за счет малоазийских территорий Османской империи и





Дорофей (Маммелис),  
митр. Прусы

существовали опасения, что новый патриарх, к-рый утверждается султаном, мог занять протур. позицию и препятствовать осуществлению этих планов. Однако после избрания 1 нояб. 1920 г. нового правительства и ухода в отставку Венизелоса внешняя политика Греции претерпела изменения; она стала в меньшей степени ориентироваться на экспансионизм в М. Азии. В результате офиц. Афины выразили желание вернуть на патриарший трон Германа V († дек. 1920). Члены Синода К-польского Патриархата во главе с Д. выразили несогласие с новой политикой Афин и не поддержали инициативы по переизбранию Германа. Из-за возникших разногласий неопределенность относительно избрания нового патриарха продолжилась и после смерти Д., при его преемнике митр. Керсарийском Николае. Затянувшееся местоблюстительство завершилось избранием 25 нояб. 1921 г. К-польским Патриархом архиеп. Афинского и всея Эллады *Мелетия IV (Метаксакиса)*.

В период местоблюстительства Д. занимался разрешением проблем, вызванных гл. обр. событиями первой мировой войны и падением Османской империи: беженцами, исламизацией правосл. греков, эскалацией насилия со стороны тур. войск по отношению к греч. населению Османской империи, призывом греков в тур. армию. Был организован ряд комиссий: по церковным преобразованиям, по сближению с др. Церквами, по календарному вопросу и т. д. При его поддержке был основан «Священнический союз» (*Ἱερατικὸς Σύνδεσμος*), призванный способствовать улучшению благосостояния

клира в пределах К-польской епархии, а также проведению церковных реформ. Печатным органом союза стали журналы «Возрождение» (*Ἀναγέννησις*, 1919–1922). Издавался ж. «Новый пастырь» (*Νέος Ποιμὴν*, 1919–1923) — богословское приложение к офиц. ж. К-польского Патриархата «Церковная истина» (*Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*). Развивались связи К-польского Патриархата с инославными Церквами, гл. обр. Англиканской Церковью, Епископальной Церковью в США и Лютеранской Церковью Швеции. В янв. 1920 г. было издано «Окружное послание Константинопольской Церкви всем христианским Церквам» (*Ἐγκύκλιος Συνοδικὴ τῆς Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως πρὸς τὰς Ἀπανταχοῦ Ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ*) с предложением организовать Лигу Церквей, аналогичную созданной в то время Лиге наций. К-польский Патриархат откликнулся на инициативу Епископальной Церкви о проведении Всемирного христ. конгресса в рамках движения «Вера и устройство». На подготовительную встречу, состоявшуюся 12–20 авг. 1920 г. в Женеве, была направлена делегация К-польской Церкви во главе с митр. Селевкийским Германом, к-рый также участвовал в качестве наблюдателя в подготовительной встрече движения «Жизнь и работа» (Женева, 9–12 авг. 1920). В том же году К-польский Патриархат впервые направил делегацию на VI *Ламбетскую конференцию* в Лондон.

Д. совершил поездку в февр.—мае 1919 г. в Париж и в 1921 г. в Лондон. По пути в Париж в 1919 г. он побывал в Риме, где посетил собор ап. Петра, но уклонился от встречи с Римским папой. Целью обеих поездок было участие в международных конференциях, на к-рых решалась судьба Османской империи и населявших ее народов: в Парижской мирной конференции (18 янв. 1919 — 21 янв. 1920) и в Лондонской конференции (21 февр.— 18 марта 1921). Д. скончался в Лондоне в результате заболевания дыхательных путей, давшего осложнение на сердце. Отпевание было совершено в Стамбуле, в патриаршем храме. Похоронен на патриаршем кладбище в мон-ре в честь иконы Божией Матери «Животворный Источник» (Балыклы).

Лит.: *Σταυρίδης Β.* Τὸ διορθόδοξον καὶ διαχριστιανικὸν ἔργον τοῦ Γερμανοῦ Στρινοπούλου. Κωνσταντινούπολις, 1959; *idem.* Ὁρθοδοξία καὶ

Ἀγγλικανισμὸς κατὰ τὸν Κ' αἰῶνα. Θεσσαλονίκη, 1960; *idem.* Δωρόθεος // ΟΗΕ. Τ. 5. Σ. 278–279; *idem.* Συνοπτικὴ Ἱστορία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Θεσσαλονίκη, 1991; *Τσέτσης Γ.* Ἡ συμβολὴ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου στὴν ἴδρυση τοῦ Παγκόσμιου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν. Κατερίνη, 1988; *Νανάκης Α.* Ἡ χεiriὰ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Θρόνου καὶ ἡ ἐκλογή τοῦ Μελετίου Μεταξάκη 1918–1921. Θεσσαλονίκη, 1991; *Οἱ Πατριάρχες τοῦ Γένους ἀπὸ τὴν ἀλωση τῆς πόλης ἕως σήμερα.* Βόλος, 1995; *Χρυσόστομος (Κωνσταντινίδης), μητρ.* Ἐφέσου. Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο καὶ Οἰκουμενικοὶ Πατριάρχαι ἀπὸ τὸ 1923 ἕως σήμερα. Κατερίνη, 1995. Σ. 10.

Свяц. *Сергий Говоруни*

**ДОРОФЕЙ**, монофизитский патриарх Александрийский (565 — после 580). В «Хронографии» *Феофана Исповедника* под 565 г. отмечено, что Д. был тайно рукоположен «во епископа» сторонниками низложенного монофизитского Александрийского патриарха *Феодосия I* (535–566). *Иоанн Эфесский* сообщает, что ко времени восшествия на престол правосл. патриарха Александрийского свт. *Евлогия I* (580 — 13 февр. 607/8) Д. уже «много лет» был патриархом, но не феодосиан, а юлианистов, т. е. сторонников *Юлиана Галикарнасского*, предыдущим патриархом к-рых был *Гайан* (535). В пользу достоверности этого сообщения может свидетельствовать письмо Софрония, патриарха Иерусалимского, К-польскому патриарху Сергию, датированное 30-ми гг. VII в., где некий Дорофей назван отстаивавшим ересь гайанитов (PG. 87. Col. 3192). Ист.: *Theoph. Chron.* P. 241, 10–11; *Ioan. Ephes. Hist. eccl.* Vol. 2. P. 34.

Лит.: *Gutschmid A.* Verzeichnis der Patriarchen von Alexandrien // *Idem.* Kleine Schriften. Lpz., 1890. Bd. 2. S. 496–497; *Jülicher A.* Die Liste der alexandrinischen Patriarchen im 6. und 7. Jh. // *Festgabe K. Müller.* Tüb., 1922. S. 22; *Maspero J.* Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Églises jacobites (518–616). P., 1923; *Grillmeier A.* Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien // *Idem.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg i. Br. etc., 1990. Bd. 2/4. S. 47.

*М. В. Грацианский*

**ДОРОФЕЙ** [болг. Доротеѝ], архиеп. Охридский (не ранее 1451/52 г.— не позднее окт. 1466). Нижняя граница управления Д. Охридской кафедрой отсчитывается от упоминания его предшественника, архиеп. *Николая*, в утраченной в наст. время надписи о росписи ц. Всех святых в с. Лешани близ Охрида (из-за ошибочного копирования надписи, сделанной В. И. *Григоровичем*, в литературе долгое время считалось, что предшественника звали *Никодимом*;



см.: *Суботин Г.* Пефки патријарх и охридски архиеп. Никодим // ЗРВИ. 1982. Књ. 21. С. 213–233). Причины султанской опалы на Д. и его высылки из Охрида неясны. *Димитрий Кратовец* туманно упоминает «некоторую крамолу междуособную». В апр. 1466 г. молдав. правитель (воевода) Стефан Великий направил Д. послание с просьбой прислать полномочных представителей для поставления нового митрополита (по всей видимости, Романского) вместо скончавшегося Виссариона. Обращение молдав. господаря в Охрид было вызвано тем, что при Д. (либо его непосредственном предшественнике) епархии Молдавии и Валахии перешли (вероятно, в 1459) под юрисдикцию Охридской архиепископии (с 1439 и до полного завоевания Сербии турками эти епархии, не признавшие Ферраро-Флорентийской унии, находились под главенством Сербского патриарха); в обращении Стефан титулует Д. среди прочего «Дакийским». В окт. 1466 г. Д. ответил на эту просьбу, сообщив о высылке его с рядом охридских бояр и клириков в Стамбул, и благословил избрание нового митрополита на «законных правилах» местными епископами с участием митр. Угровлахию Макария. Оба послания сохранились в совр. событию списке, обнаруженном Григоровичем в 1845 г. в б-ке одного из валашских мон-рей (в Бистрице?) (РГБ. Григор. 27.П / М. 1707.П), восходящем, судя по ресавскому правописанию, к материалам архиепископского архива. Лит.: *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия-патриаршиа от падането и под турците до нейното унищожение, 1394–1767. София, 1932. Т. 2. С. 15, 42–43, 183–184, 256–257, 308, 378, 386, 391, 397–398.

**ДОРОФЕЙ**, патриарх Тырновский (XIV в.). Единственное упоминание о Д. содержится в помяннике *Борила царя синодикe*, где он стоит на 7-м месте, перед патриархами Тырновскими Романом и *Феодосием I*. О Романе это упоминание также является единственным, а патриарх Феодосий I отмечен в 1337 г. Поэтому исследователи предполагают, что Д. занимал престол в 1-й четв. XIV в.

Лит.: *Андреев Й.* Доротеј, Роман и Йоаникиј I // *Андреев Й., Лазаров И., Павлов П.* Кой кой е в средновеков. България. София, 1994. С. 100; *Карамихалева А.* Българските патриарси през Средновековието // *Църковен вестник.* София, 2003. № 9.

С. Илчевски

**ДОРОФЕЙ** (Георгиевич Филипп Дмитрий; 20.10.1913, с. Нанково, ныне Хустский р-н Закарпатской обл. – 30.12.1999, Прага), Архиепископ Пражский, Митрополит Чешских земель и Словакии в 1964–1999 гг. Род. в семье крестьян. Начальную школу окончил в родном



Дорофей (Филипп),  
Архиепископ Пражский,  
Митрополит Чешских земель  
и Словакии. Фотография. XX в.

селе, среднее образование получил в гимназии в г. Хуст (ныне районный центр Закарпатской обл.). В 1933 г. служил в Чехословацкой Армии. После военной службы окончил земледельческую школу.

В 1938 г. поступил в Свято-Никольский мон-рь с. Иза в Закарпатье. В 1939 г. принял монашеский постриг с именем в честь св. Дорофея, еп. Тирского. 7 апр. 1940 г., в день Благовещения Пресв. Богородицы, рукоположен во диакона, а в 1941 г. в тот же праздник – во иерея. С 1942 г. служил на различных приходах Мукачевской епархии. В 1947 г. назначен благочинным мукачевского Свято-Николаевского муж. мон-ря, в 1951–1955 гг. был духовником Успенского жен. мон-ря в Мукачеве (бывш. Свято-Николаевский мужской). С 1955 г. благочинный мон-рей Мукачевской и Ужгородской епархии. Окончил Ленинградскую ДС и ЛДА со степенью канд. богословия.

12 июня 1955 г. в Боговльенском патриаршем соборе Москвы рукоположен Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием I во епископа Кременецкого. В том же году по просьбе Митрополита Пражского и всея Чехословакии *Елевферия (Воропцова)* начал служение в Чехословацкой Православной Цер-

кви. 19 авг. совет Прешовской епархии избрал Д. епископом. В 1963 г. возведен в сан архиепископа Митрополитом Пражским *Иоанном (Кухтиньм)*.

23 окт. 1964 г. на 4-м Поместном Соборе Чехословацкой Православной Церкви избран Предстоятелем Церкви, 25 окт. в пражском кафедральном соборе во имя святых равноап. Кирилла и Мефодия состоялась его интронизация. 4 июня 1968 г. Д. была присуждена ученая степень магистра богословия, а в 1984 г. – доктора богословия ЛДА. Д. также являлся доктором богословия *honoris causa* Прешовского богословского фак-та.

С дек. 1992 г. в связи с принятием на 8-м Поместном Соборе Чехословацкой Православной Церкви нового Устава титул Д. был изменен на «Архиепископ Пражский, Митрополит Чешских земель и Словакии».

Д. неоднократно бывал с офиц. визитами в Русской и др. Поместных Церквях, принимал участие в диалоге с дохалкидонскими Церквями, участвовал в работе экуменических конференций и конгрессов. Был удостоен наград ряда Поместных Православных Церквей (в 1966 награжден орденом св. Владимира 1-й степени РПЦ). 28 нояб. 1999 г. Д. и Святейший Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II* торжественно открыли подворье Православной Церкви Чешских земель и Словакии в Москве при храме во имя свт. Николая в Котельниках.

Похоронен 4 янв. 2000 г. на Ольшанском кладбище в Праге у храма Успения Пресв. Богородицы.

Соч.: Еп. Горазд, архипастырь-патриот // ЖМП. 1967. № 9. С. 53–64; Приветственное слово Святейшему Патриарху Пимену // Там же. 1973. № 5. С. 25–26; Архипастырское служение Владыки-мученика Горазда // Там же. 1979. № 5. С. 55–58; № 6. С. 50–53.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Дорофея (Филипп) // ЖМП. 1955. № 7. С. 10–13; Новый Предстоятель Правосл. Церкви в Чехословакии Митр. Пражский и всея Чехословакии Дорофей // Там же. 1965. № 1. С. 56–57; 70-летие Блаженнейшего Митр. Пражского и всея Чехословакии Дорофея // Там же. 1984. № 1. С. 64–65; [Извещение о кончине Митр. Чешских земель и Словакии Дорофея] // Там же. 2000. № 2. С. 51; Hlas Pravoslavi. 2000. Č. 2. S. 31–38.

В. В. Бурега

**ДОРОФЕЙ**, еп. Гераклеи (Ираклии) Фракийской (ок. 365–375/6), Антиохии (376 – ок. 380), К-поля (386/7–407), арианин. Сведения о нем содержатся у церковных исто-





риков IV–V вв. — *Филосторгия*, *Сократа Схоластика* и *Созомена*. Занимая Ираклийскую кафедру, Д. председательствовал на арианском Соборе 370 г., избравшем на К-польский престол *Димофила*, еп. Берои (Веррии) Фракийской, вместо умершего *Евдоксия*. Повествуя об этом, Филосторгий называет совершившего поставление епископа Феодором Ираклийским (*Philost. Hist. eccl. IX 10*), однако это следует считать ошибкой или опiskeй, вызванной перестановкой корней в имени: еп. Феодор занимал Ираклийскую кафедру в 50-х гг. IV в. (подробнее см.: PG. 65. Col. 577–588, not. 27). В дальнейшем Д. выступал активным сторонником Димофила, в частности сопровождал его в Кизик для умирения паствы и поставления нового епископа после удаления оттуда *Евномия*, уклонившегося в крайнее арианство. После кончины Антиохийского епископа-арианина *Евзоя* (376) Д. был избран его преемником. Ок. 380 г. по указу рим. имп. *Феодосия I Великого*, убежденного сторонника *Никейского Символа веры*, Д. был изгнан с кафедры наряду с др. неправосл. епископами и, подобно Димофилу, вернулся в город, где епископствовал ранее. По др. сведениям, еще будучи еп. Антиохийским, Д. был призван в К-поль, но в 381 г. был вынужден покинуть город, поскольку имп. Феодосий повелел закрыть все церкви, где не исповедовался *Никейский Символ веры*.

После смерти Димофила (386/7) его преемником от партии ариан первоначально был избран Марин, один из Фракийских епископов, однако вскоре, чтобы его сменить, в К-поль был вызван Д. Он вступил с Марином в богословский спор относительно того, мог ли Бог называться Отцом прежде существования Сына. Д. утверждал невозможность этого, а Марин пытался его опровергнуть, стараясь, возможно, т. о. сохранить за собой кафедру. В результате среди ариан произошел новый раскол, причем церковную собственность сохранили за собой дорофеане, а последователи Марина стали строить собственные здания для совершения богослужений. Эта партия получила наименование псафириан (*Ψαφριανοί*), поскольку ее мнение ревностно защищал некто Феоктист, продавец жертвенных лепешек (*ψαφροπόλης*; см.: *Sozom. Hist. eccl. VII 17*), и готов, поскольку это

учение было принято епископом готов. Дорофеане продолжали существовать и после смерти Д., поскольку признание ими учения псафириан, к тому времени также разделившихся на 2 партии, произошло при вмешательстве консула Плинфы (Пленты, 419). По замечанию Сократа и Созомена, раскол был преодолен только в К-поле, а в др. местах продолжал существовать и в совр. историкам эпоху, т. е. спустя не менее 15 лет.

Ист.: *Philost. Hist. eccl. IX 10, 13, 14, 19; Socr. Schol. Hist. eccl. IV 35; V 3, 12, 23; Sozom. Hist. eccl. VI 37; VII 14, 17.*

Лит.: *Tillemont. Mémoires. T. 6. 629 sq., 803; Le Quien. OC. T. 1. Col. 212–213; Aubert R. Dorothee (4) // DHGE. Vol. 14. Col. 685; Simonetti M. Dorotheus of Anthioch // EEC. Vol. 1. P. 251.*

**ДОРОФЕЙ** (1-я пол. V в.), еп. Маркианополя (ныне г. Девня, Болгария) в пров. Мёзия Вторая, убежденный сторонник К-польского патриарха *Нестория* и его богословия. В частности, Д. выступал против приложения к Деве Марии наименования «Богородица» (Θεοτόκος) и, проповедуя в К-поле, даже провозгласил анафему «всякому, кто утверждает, что Мария была Богоматерью». Д. присутствовал на «соборике восточных», проходившем параллельно *Вселенскому III Собору* (431), где подписал обращение к визант. имп. Феодосию II, направленное против свт. Кирилла Александрийского и его сторонников, а также участвовал в составлении документов, предупреждавших клириков и народ К-поля и Иераполя против «зablуждений Кирилла» и возвещавших о его низложении. В свою очередь свт. Кирилл низложил Д., что было подтверждено имп. Феодосием. После этого Собор К-польской Церкви, проведенный ок. сер. 432 г. патриархом *Максимианом*, основным посредником в деле достижения мира между свт. Кириллом Александрийским и *Иоанном I*, еп. Антиохийским, определил изгнать Д. с его кафедры с запрещением пребывания в столице. Вместе с ним были осуждены еще неск. епископов, бывших сторонниками *Нестория*. Однако Д. был настолько популярен в своем городе, что население отказалось принять его преемника *Секундина*, вслед чего император постановил выслать Д. в Кесарию Кападокийскую. Согласно ряду источников, во время кончины *Нестория* (451) Д. находился при нем в Большом оазисе, в Египте (*Карташев. Соборы. С. 258–259*).

На лат. языке сохранился ряд посланий Д. (2 — к Иоанну Антиохийскому, 1 — к *Александру*, еп. Иерапольскому, и блж. *Феодориту* Кирскому, 1 — к жителям К-поля), а на сир. языке — 2 фрагмента: изъяснения веры (в составе соч. «Против нечестивого грамматика» *Севира* Антиохийского) и послания к имп. Маркиану (450–457).

Соч.: CPG, N 5781–5786; Ep. ad populum constantinopolitanum // PG. 84. Col. 651–653; Ep. ad Alexandrum episcopum Hierapolis et Theodoretum episcopum Cyri // PG. 84. Col. 753; Ep. ad Iohannem Antiochenum // PG. 84. Col. 687–688; Ep. ad eundem // PG. 84. Col. 726; Textes Monophysites // Documents pour servir à l'histoire de l'Église nestorienne / Éd., trad. F. Nau. P., 1919. P. 181–182. (PO; T. 13. Fasc. 2. N 63) [послание к имп. Маркиану]; *Sever. Antioch. Contr. gramm. P. 68–69. (CSCO; 102. Syr.; 51)*. Ист.: The Syriac Chronicle Known as that of *Zachariah of Mitelene* / Transl. F. J. Hamilton, E. W. Brooks. L., 1899. P. 42–43; *Jean Rufus, évêque de Maïouma. Plérophories* / Éd., trad. F. Nau. P., 1912. P. 83–85. (PO; T. 8. Fasc. 1. N 36); *Şliba de Mansourya. Hymne sur les docteurs grecs* // Documents pour servir à l'histoire de l'Église nestorienne. P. 312–314.

Лит.: *V[enables] E. Dorotheus (7) // DCB. 1911. P. 280; Van Roey A. Dorothee, évêque de Marcianopolis // DHGE. Vol. 14. Col. 668; Simonetti M. Dorotheus of Marcianopolis // EEC. Vol. 1. P. 251; Patrology: The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus († 750) / Ed. A. di Berardino; Transl. A. Walford. Camb., 2006. P. 27.*

*М. В. Грацианский*

**ДОРОФЕЙ** († июль 1444), митр. Митилинский (1422 — июль 1444). В 1422–1437 гг. жил в К-поле. В составе греч. делегации принимал участие в *Ферраро-Флорентийском Соборе*. 9 апр. 1438 г. огласил акт об открытии Собора на греч. языке, в ходе Собора стал активным сторонником примирения К-польского Патриархата с Римско-католической Церковью. Д. приписывается составление *Аста гаеаса*, греч. варианта сборника документов Ферраро-Флорентийского Собора, в т. ч. «Истории Флорентийского Собора», написанной с симпатией к католицизму. Сохранилось слово-поучение (*διδασκαλία*) Д. о нападении турок на К-поль в 1422 г., стилистически повторяющее 2 беседы патриарха Фотия по поводу нашествия русских на К-поль в 860 г. (*Лопарев. С. 167*).

Ист.: *Mansi. T. 31. 463–1036; Лопарев X. Церковное слово Дорофея, митр. Митилинского // ВВ. 1906. Т. 12. С. 166–171; Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini, necnon descriptiones ejusdem / Ed. S. J. Gill. R., 1953. P. LXIII–LXIX.*

Лит.: *Berthram J. C. Über Dorotheos von Mytilene. Einen ungenannten Geschichtsschreiber. Halle, 1759; Frommann T. Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung.*





Halle, 1872. S. 63–79; *Mohler L.* Kardinal Besarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Paderborn, 1923. Bd. 1. S. 59–69; *Hofmann G.* Die Konzilarbeit in Ferrara // OCP. 1937. Vol. 3. P. 110; *Gill J.* Sources of the «Acta» of the Council of Florence // Ibid. 1948. Vol. 14. P. 43 ff.; *Laurent V.* À propos de Dorothée métropolitaine de Mytilène // REV. 1951. T. 9. P. 163–169; *idem.* Dorothée métropolitaine de Mytilène // DHGE. Vol. 14. P. 689–690; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 764; *Janin R.* Dorotheos von Mytilene // LTK. Bd. 5. S. 525; *Podskalsky G.* Dorotheos von Mytilene // LexMA. Bd. 3. S. 1320; PLP, N 5929.

**Р. Б. Буганов**

**ДОРОФЕЙ** (Спасов Дончо; † 15.08.1875, Стамбул), митр. Софийский Болгарской Православной Церкви. Род. в Копривштице. Сын хаджи Ивана Спасова, племянник по матери Н. Герова. В юном возрасте поступил послушником в мон-рь Хиландар на Афоне, в 1847 г. принял монашество, затем последовательно был рукоположен в сан диакона и иерея. В 1850 г. был направлен таксидиотом в Плевен, в сент. того же года возведен в сан архимандрита и избран протосинкеллом *Врачанской епархии*. В 1852/53 г., согласно желанию паствы епархии, к-рая надеялась, что благодаря болг. происхождению Д. будет относиться к ним лучше предыдущего греч. владыки Парфения, был хиротонисан во епископа и поставлен на кафедру. Его отец и брат купец Димитраки Хаджитошев за хиротонию выплатили митр. Тырновскому Неофиту Византийцу (1840–1846, 1849–1858) 100 тыс. грошей, а по др. данным — 500 тыс. грошей.

Д. благодаря смелым действиям оградил правосл. горожан от клеветы местного тур. судьи, но потом стал заботиться о своем положении и в 1854 г. поддержал митр. Неофита в конфликте с жителями Тырнова. Д. подписал обращение к патриарху К-польскому, в к-ром говорилось о доброте Тырновского митрополита и о том, что подобного ему не было 500 лет. Вскоре Д. стал управлять церковными делами, не ориентируясь на мнение городской общины, брал денежные ссуды и не возвращал, выдал 2 бунтовщиков османским властям. Хотя он поддерживал развитие книгоиздания и образования в епархии, это не примирило его с паствой. Для улаживания конфликта потребовалась денежная помощь брата. Жители Врацы в направленном 11 мая 1857 г. в Стамбул письме с требованием предоставить церковную автономию болг. епар-

хиям расхваливают Д., именуют его смелым и подчеркивают, что по опыту знают, сколько добрых дел может сделать владыка-соотечественник. Но уже в 1859 г. в Тырнове делегация из Врацы 7 месяцев уговаривала избранного в 1858 г. митр. Тырновского Григория сместить Д. Не добившись результата, в марте 1860 г. делегация прибыла в Стамбул и потребовала отставки Д. После акции еп. Макариопольского *Илариона* 3 апр. 1860 г. (см. ст. *Болгарская Православная Церковь* // ПЭ. Т. 5. С. 631) К-польская Патриархия 31 мая 1860 г. переместила Д. на Софийскую кафедру. В февр. 1861 г. в Стамбуле на Соборе, созванном К-польским патриархом Иоакимом II для наказания борцов за болг. церковную автономию, помимо еп. Илариона и митр. Велешского Авксентия по предложению Д. был также отлучен митр. Пловдивский Паисий. Д. обвинил последнего в том, что тот был сторонником автономии, будучи греком. Инициатива Д. вызвала овации Собора и похвалы за беспристрастность. 31 мая 1861 г. он получил сан митрополита.

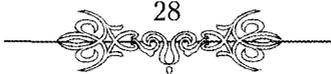
Паства Софийской епархии не приняла нового митрополита из-за его проконстантинопольской политики. Поэтому с 14 дек. 1861 г. он в основном проживал в г. Берковица близ Софии. 16 дек. 1868 г. Д. покинул епархию и К-польскую Патриархию и примкнул к Болгарскому синоду в Стамбуле. В 1871 г. в Стамбуле принял активное участие в I болг. Церковно-Народном Соборе Болгарского Экзархата. В окт. 1872 г. был избран на Скопскую кафедру Экзархата, но не мог вступить на кафедру из-за промедления с выдачей ему султанского берата. В окт. 1873 г. неофициально был направлен в Одрин (совр. Эдирне, Турция), где за месяц рукоположил неск. болг. священников и освятил ц. во имя святых Константина и Елены, чем вызвал уважение у местных болгар. Когда выяснилось, что Д. управляет церковными делами в городе со смешанным, болг. и греч. населением, нарушая султанский фирман об учреждении Болгарского Экзархата, его отозвали в Стамбул. В 1874 г. Д. получил берат на Скопскую кафедру, хотя ранее на нее уже был назначен еп. Кирилл. В результате епархия разделилась: жители г. Враче (совр. Сербия) выступили за Д., а жители г. Тетово (совр. Македония) заявили, что если им не оста-

вят еп. Кирилла, то они выйдут из юрисдикции К-польской Патриархии. 11 июля 1875 г. Д. подал в отставку и был вызван для расследования в Стамбул, а затем почислен на покой. Похоронен в болг. ц. во имя мч. Стефана в Стамбуле.

Лит.: *Георгиев Й.* Град Враца: Принос към историята му // СБНУНК. 1904. Кн. 20. С. 60–71; *Радивоев М.* Време и живот на Тырновския митр. Иларион Макариополски. София, 1912; *Златарски В.* Материали за историята на Враца // Възпоменателен сб. за В. Кънчов по случай 25-годишнината от смъртта му, 1902–1927 г. Враца, 1927. С. 158–159; *Ников П.* Възраждане на българския народ: Църковнонародни борби и постижения. София, 1929. С. 86; *Цухлев Д.* История на града Видин и неговата област. София, 1932. С. 523–525; *Йоцов Д.* Культурно-политическа история на Враца. София, 1937. Т. 1. С. 142–147; *Христов Х.* Врачанска епархия: Ист. обзор // Богослужебно последование и житие на св. Софроний Врачански, 1739–1813: Юбил. сб. по случай 170 г. от блажената кончина на светителя. София, 1983. С. 61–62; *Цайов Б.* Архиепископите на Българската православна Църква. София, 2003. С. 294–295; *Българската екзархия: Док-ти от архивните фондове на Народна б-ка «И. Вазов» / Съст., встъп. ст.: Р. Колева, А. Аврамова. Пловдив, 2003. С. 12–13, 101–105, 120–123, 143–144, 251–253.*

**С. Илчевски**

**ДОРОФЕЙ I**, патриарх Антиохийский (1434/35 — 8.09.1451). Уроженец сел. Сайдная (под Дамаском), где в 1431–1434 гг. занимал епископскую кафедру. Известен как современник Флорентийской унии (1439). Вост. патриархи не принимали личного участия в подготовке и проведении *Ферраро-Флорентийского Собора* 1438–1439 гг. (возможно опасаясь преследований со стороны мамлюкских властей) и делегировали свои полномочия представителям визант. клира. Так, экзархами Д., по разным данным, были св. *Марк Евгеник*, митр. Эфесский, Григорий, духовник визант. имп. Иоанна VIII Палеолога, *Исидор*, митр. Киевский. Провозглашение унии 6 июля 1439 г. вызвало противоречивую реакцию на Ближ. Востоке. Получив экземпляр актов Собора через Нафанаила, митр. Родосского, Д. первоначально склонялся к их принятию. В арабоязыч. лит.-ре 2-й пол. XV в. известны их переводы (в т. ч. выполненный современником Д., Михаилом, митр. Бейрутским) и ряд др. филокатолитических текстов. Однако успехи унии оказались непрочными. После первой растерянности в Византии начался подъем оппозиционных настроений, к к-рому сразу присоединились ближневост. патриархи. В 1443 г.





Арсений, митр. Кесарии Каппадокийской, посетил Палестину под предлогом паломничества. По его настоянию 3 патриарха — Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский, — собравшись во Св. граде в апр. 1443 г., выступили с осуждением унии и ее сторонника К-польского патриарха *Митрофана II*. Действительность Собора и аутентичность его актов ставились учеными под вопрос, однако не были опровергнуты. В то же время приписываемое Д. участие в аналогичном Соборе 1450 г. в К-поле, очевидно, не соответствует действительности, как и сам факт Собора.

В Патриаршество Д. возобновились контакты Антиохийской и Грузинской Церквей: он поддерживал католиков Зап. Грузии в их стремлении к автономии, увенчавшемся успехом при одном из преемников Д., *Михаиле IV* (см. в статьях *Абхазский католикосат* // ПЭ. Т. 1. С. 70 и *Грузинская Православная Церковь* // ПЭ. Т. 13. С. 213).

Ист.: *Павел Алеппский*. Путешествие. 2005. С. 679.

Лит.: *Karalevskiy K. Antioche* // DHGE. Vol. 3. Col. 632; *Graf. Geschichte*. Bd. 3. S. 84–87; *Nasrallah. Chronologie, 1250–1500*. P. 28–31, 47–52; *idem. Histoire*. 1981. Vol. 3. T. 2. P. 72–75, 77–78; *Рустум А.* Церковь града Божия, Антиохии Великой. Бейрут, 1988. Т. 2. С. 370 (на араб. яз.).

К. А. Панченко

**ДОРОФЕЙ II** ибн ас-Сабун (араб. — сын мыловара), патриарх Антиохийский (сент. 1497, менее вероятно — до 1484 — после 1500, по уточненным данным, 1522/23). На происхождение Д. ясно указывает его прозвище. Антиохийский патриарх *Макарий III* аз-Заим и диак. *Павел Алеппский* сообщают об избрании Д. в сент. 1497 г. и 26 годах его правления. Этому противоречит утверждение еп. *Порфирия (Успенского)* со ссылкой на неизданное сочинение Паисия Лигарида, митр. Газского, об участии Д. в К-польском Соборе 1484 г., окончательно отвергнувшем Флорентийскую унию (см. в ст. *Ферраро-Флорентийский Собор*). Иерусалимский патриарх *Нектарий* (1661–1669) также указывал в одном из трактатов на осуждение Д. унии. Акты собора 1484 г. и сочинение патриарха Нектария были изданы Иерусалимским патриархом Досифеем II в Яссах в кон. XVII в. К. Каралевский был склонен принять эти сведения и датировал правление Д. до 1484 — после 1500 г. На-

против, Ж. Насралла, придерживаясь датировок Павла Алеппского, категорически отрицал участие Д. в Соборе 1484 г., в деяниях к-рого действительно не упоминаются ни он, ни его представители.

Др. хронологическая проблема связана с утверждением ряда авторов XIX — нач. XX в. о поставлении Александрийского патриарха *Иоакима I*, совершенном Д. в Дамаске в 1487 г. (в Египте на тот момент не было архиереев, к-рые могли бы провести интронизацию патриарха). Поскольку никаких прямых свидетельств этого поставления в источниках нет, Насралла считал возможным приписать хиротонию Иоакима предыдущему Антиохийскому патриарху *Михаилу IV*. Вплос. в научный оборот были введены данные о вступлении Иоакима на патриаршую кафедру в 1503 г., что снимает противоречие и позволяет допустить, что его рукоположил Д.

Датировка окончания Патриаршества Д. также сопряжена с трудностями. Существует колофон арабо-христ. рукописи из сел. Кара, упоминающий Д. под 1500 г., а также его автографы от сент. 1522 и марта 1523 г. В то же время известен колофон от марта 1522 г., принадлежащий следующему Антиохийскому патриарху *Михаилу V* ибн аль-Маварди. Т. о. вопрос о точной дате смерти Д. остается открытым.

В Патриаршество Д. Сирия была завоевана османами (1516), после чего в течение 4 веков земли Антиохийского Патриархата находились под властью Османской империи. Ист.: *Павел Алеппский*. Путешествие. 2005. С. 679; *Порфирий (Успенский)*, еп. Восток христианский: Сирия // ТКДА. 1875. № 12. Пар. 1. С. 94.

Лит.: *Karalevskiy K. Antioche* // DHGE. Vol. 3. Col. 634–635; *Nasrallah. Chronologie, 1250–1500*. P. 1, 34, 37; *idem. Chronologie, 1500–1634*. P. 1, 20–23; *idem. Histoire*. 1981. Vol. 3. T. 2. P. 45 (not. 37), 46; *Рустум А.* Церковь града Божия, Антиохии Великой. Бейрут, 1988. Т. 2. С. 375 (на араб. яз.).

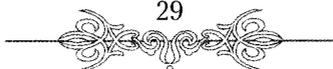
К. А. Панченко

**ДОРОФЕЙ III**, патриарх Антиохийский (по уточненным данным, ок. сент. 1540 — кон. 1543). Впервые упоминается как патриарх в колофоне арабо-христ. рукописи, составленной в Хомсе 18 сент. 1540 г. Его предшественник патриарх *Михаил V* ибн аль-Маварди скончался 6 июля того же года. Следов., Д. занял кафедру в конце лета или начале осени 1540 г.

Важнейшим событием Патриаршества Д. было его соглашение об унии с главой *Маронитской католической Церкви* патриархом Мусой аль-Аккари. Иерархи встретились в дер. Дарайя, недалеко от Триполи, во время посещения Д. своих епархий и договорились о взаимном признании таинств, допустимости совместных богослужений и смешанных браков. При этом каждая из общин (к-рые давно уже оформились в субэтноты) сохраняла свое традиц. вероучение. Предпосылкой к унии явился упадок богословского образования в среде ближневост. духовенства, в результате к-рого оно слабо разбиралось в догматических различиях между Церквями, а также дружественные отношения, к-рые поддерживали в повседневной жизни православные (мелькиты) и марониты, вплоть до совместного использования храмов. Однако уния вызвала резко негативное отношение правосл. Церквей, возможно видевших в ней инициативу католич. Запада (с XII в. марониты формально состояли в унии с Римом). В источниках упоминается адресованная Д. грамота Александрийского патриарха *Иоакима I*, в к-рой он объявляет о лишении Д. священства. По сообщению Антиохийского патриарха *Макария III* аз-Заима, 3 правосл. патриарха — *Иеремия I* К-польский, *Герман* Иерусалимский и *Иоаким I* Александрийский, — собравшись в Иерусалиме, низложили Д. за антиканонические поступки. Дату этого Собора патриарх Макарий называет неверно, как и имя маронитского патриарха, с к-рым встречался Д., однако, опираясь на данные др. источников, Собор можно отнести к кон. 1543 г. Еп. *Порфирий (Успенский)* склонен был считать сообщения о встрече 3 патриархов ошибочными, полагая, что ее путают с аналогичным Собором в Иерусалиме, состоявшимся ок. 1524 г. и низложившим Иоанникия, еп. Созопольского, к-рый незаконно овладел К-польским престолом. Т. о., хотя сведения о мелькитско-маронитской унии в целом выглядят достоверно, детали низложения Д. остаются неясными.

Ист.: *Павел Алеппский*. Путешествие. 2005. С. 679–680; *Михаил Барик ад-Димашки*. Список Антиохийских патриархов // ТКДА. 1874. № 6. С. 424; *Порфирий (Успенский)*, еп. Восток христианский: Сирия // Там же. 1875. № 12. Пар. 1. С. 95. Лит.: *Nasrallah. Chronologie, 1250–1500*. P. 2; *idem. Chronologie, 1500–1634*. P. 27–30, 66.

К. А. Панченко





**ДОРОФЕЙ IV** ибн аль-Ахмар, патриарх Антиохийский (1604–1611). В миру носил имя Абд аль-Азиз и был одним из христ. старейшин (шейхов) Дамаска; известен его сын, диак. Ризкалла. Предшественник Д. патриарх *Иоаким VI* ибн Зияде, состарившись и потеряв зрение, вызывал недовольство дамасской правосл. общины, к-рую возглавлял шейх Георгий ибн Самур и к-рая в нач. XVII в. имела наибольшее влияние в Антиохийской Церкви. Дамасцам был нужен более молодой и энергичный иерарх, способный отстаивать их интересы перед мусульм. властями. Они вынудили патриарха Иоакима рукоположить Абд аль-Азиза, в монашестве принявшего имя Дороефей, в «митрополиты патриаршей кельи» (пост, периодически вводимый в Патриархате для управления Дамаском и его округой). По некоторым данным, возведение Д. на Патриаршество также пришлось совершить патриарху Иоакиму, к-рый затем покинул город и ушел в Синайский мон-рь, где вскоре скончался.

Позднейшие летописцы не одобряли столь активное вмешательство мирян в дела церковного управления, однако о Д. отзывались положительно, как о мудром администраторе и достойном иерархе. Он сумел добиться отмены налогов, взимаемых османами с духовенства, снижения податей, к-рыми облагались христиане, и замены мусульм. сборщиков налогов на единоверцев, т. е. введения системы внутриобщинной круговой поруки, менее обременительной для христ. населения. В случае необходимости Д. не боялся идти на конфликт с местными мусульм. властями: имеются сведения о его поездке в Стамбул с жалобой на градоначальника (мутасалима) Антиохии, к-рый после этого был смещен. В то же время патриарх выступал как суровый и властный глава духовенства, добивался неукоснительного повиновения епархиальных архиереев и выплаты ими Патриаршему престолу положенных сборов. По этой причине у Д. появились враги, желавшие от него избавиться. Согласно одной из версий, патриарх был отравлен во время поездки по епархиям и скончался в сел. Хасбайя в юго-вост. Ливане, где и был погребен.

Ист.: Павел Алетский. Путешествие. 2005. С. 681; Михаил Барик ад-Димашки. Список Антио-

хийских патриархов // ТКДА. 1874. № 6. С. 431. Лит.: *Nasrallah*. Chronologie, 1500–1634. P. 52–54.

К. А. Панченко

**ДОРОФЕЙ I** († после 1419), патриарх Иерусалимский (до 1377/78? – между 1405 и 1419?). Сведения о биографии Д. можно почерпнуть лишь из колофонов неск. рукописей, созданных в Палестине на рубеже XIV и XV вв. Происхождение Д. не вполне ясно – патриарх писал по-гречески, однако владел и араб. письмом. Видимо, он принял монашество в достаточно зрелом возрасте, т. к. имел сына. Был монахом мон-ря вмц. Екатерины на Синае, потом – лавры прп. Саввы Освященного в Палестине. Дата избрания на Патриарший престол неизвестна, Ж. Насралла (*Nasrallah*. Histoire. Vol. 3(2). P. 49) считает, что это произошло до 1377/78 г. Рус. паломник архим. смоленского Богородичного мон-ря Агрефений оставил описание патриаршего богослужения в Иерусалиме на Пасху 1375 г., однако не сообщил имени патриарха; возможно, им был Д. В 6-ке Иерусалимской Патриархии сохранилось неск. богослужебных книг, переписанных Д. Они помечены датами 1382–1384, 1389, 1401–1402. Он упоминается также в колофонах др. писцов под 1391 и 1405 гг. В одной из рукописей приводится титул Д.: «Божией милостью патриарх Иерусалимский, всея Палестины, Сирии, Аравии, Заиорданской земли, Святого Сиона и Каны Галилейской». В научной лит-ре упоминается также грамота егип. султана от 1410 г. на имя Д., где за ним утверждается право отпирать и затворять дверь храма Гроба Господня, однако подлинность этого документа сомнительна, тем более что султан Захир Сейф ад-Дин Чакмак, к-рому приписывается грамота, жил на 30 лет позже.

В старости Д. покинул Патриарший престол, передав его сыну Феофилу, – подобные теократические династии не были редкостью у ближневост. христиан, в т. ч. православных, как араб., так и греч. происхождения. Известна рукопись, изготовленная по заказу Д. уже после ухода его с Патриаршего престола и датированная 1419–1424 гг. Позднейшая иерусалимская историографическая традиция приписывала ему 38 лет Патриаршества. На этом основании А. И. Пападопуло-Кера-

мевс предлагал условно датировать правление Д. 1380–1418 гг.

В Патриаршество Д. Св. землю посетили ряд паломников, оставивших ценные описания, – флорентийцы Л. Фрескобальди, Дж. Гуччи и С. Сиголи (1384), русский дьяк *Игнатий Смольнянин* (1393–1395) и неизв. греч. автор кон. XIV в. и др.

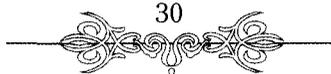
Лит.: Описание св. мест безымянного конца XIV в. / Предисл.: А. И. Пападопуло-Керамевс; Пер.: Г. С. Дестунис // ППС. 1890. Т. 9. Вып. 2; Хождение *Игнатия Смольнянина*: 1389–1405 / Ред.: С. В. Арсеньев. СПб., 1887; Путевые записки итал. путешественников XIV в. // Восток–Запад. Исслед., пер., публ. М., 1982. С. 9–113.

К. А. Панченко

**ДОРОФЕЙ II** († 1534), патриарх Иерусалимский (с 1491). Его араб. имя Аталла (в переводе «Божий дар»; *Nasrallah*. Histoire. Vol. 3(2). P. 49) греч. летописцы XVII в. перевели как Дороефей [греч. Δωρόθεος], под этим именем он фигурировал в позднейших исторических сочинениях.

Патриаршество Д. пришлось на переломную эпоху, когда мамлюкский султанат, 250 лет контролировавший Вост. Средиземноморье, был сокрушен османами и правосл. Восток более чем на 400 лет оказался под властью Османской империи. Практически тогда же управление Иерусалимской Церковью перешло от арабов к грекам; Д. был последним палестинским арабом на Иерусалимской кафедре. В этом качестве он упоминается всеми авторами, обращавшимися к истории Иерусалимской Церкви; однако это почти все, что о нем известно; к-л. дополнительные сведения о личности и эпохе Д. крайне скудны. Так, не вполне ясен год вступления Д. на кафедру. В «Истории» патриарха *Досифея II Нотары* и у др. восходящих к нему авторов период Патриаршества Д. определяется в 43 года, соответственно начало его относится к 1491 г. Прокопий Назианзин считает, что Д. 41 год был патриархом и взшел на престол в 1493 г. Ж. Насралла датирует начало его Патриаршества 1506 г.

На рубеже XV и XVI вв. политика мамлюкских властей на Св. земле, направленная на жесткое подавление немусульм. общин, усугублялась хозяйственным и экологическим кризисом в Палестине, натиском кочевников. Начался исход христ. населения из Хеврона и селений За-





иордания, были оставлены монахи в пустыне. Упадок палестинского Православия лишь частично компенсировался притоком в Св. землю монахов из др. правосл. стран — греков, грузин, славян. Так, ок. 1504 г. серб. монахи вновь заселили покинутую лавру прп. Саввы Освященного. Малоуспешная борьба мамлюков с португ. флотом в Индийском океане болезненно сказывалась на положении ближневост. христиан. Султан Кансух аль-Гури в 1503 г. угрожал разрушить св. места Палестины, в 1511–1512 гг. был закрыт доступ христиан в храм Гроба Господня.

Османы, в 1516–1517 гг. завоевавшие Сирию и Египет, проводили более веротерпимую политику. Из греч. предания более позднего времени известно, что Д. пользовался особой благосклонностью султанов Селима I и Сулеймана I Кануни, к-рые утвердили привилегии правосл. Церкви на владение всеми палестинскими св. местами и подчинили власти Иерусалимского патриарха общины грузин, сербов и абиссинцев. Европ. ученые сомневаются в подлинности этих грамот. Источники же нач. XVI в. свидетельствуют, что ряд наиболее почитаемых мест поклонения, в т. ч. храм Рождества Христова в Вифлееме, в это время находился под контролем францисканских монахов.

Включение Ближ. Востока в состав Османской империи значительно облегчило контакты между Поместными Православными Церквями. Ок. 1524 г. К-польский патриарх Иеремия I совершил паломничество в Св. землю. В его отсутствие К-польский престол захватил митр. Созопольский Иоанникий. Тогда Иеремия I, Д., а также прибывшие в Иерусалим Александрийский и Антиохийский патриархи соборно низложили Иоанникия и Иеремия с почетом вернулся на свою кафедру.

В 1525 г. османские власти провели в Палестине 1-ю перепись населения. Так, в Иерусалиме насчитывалось 635 домов мусульман, 199 — иудеев и 129 домов христиан, в т. ч. 96 семейств мелькиотов (православных). Крупные христ. общины отмечены в соседних селениях Вифлеем (61 семейство) и Бейт-Джала (129 семейств), а также в Газе (233 дома), Лидде (129 домов) и ряде др. городов. В действительности численность христ. населения могла быть значительно выше.

Палестину эпохи Д. описали неск. известных паломников: Арнольд фон Харф (1498), Мартин Баумгартен (1507–1508), Игнатий Лойола (1523). Лит.: *Баумгартен М.* Посетитель или описатель св. мест, в трех частях света состоящих, или Путешествие... в Египет, Аравию, Палестину и Сирию. СПб., 1794; *Неофит Кипрский.* Рассказ... о находящихся в Иерусалиме христ. вероисповеданиях и ссорах их между собой по поводу мест поклонения // *Материалы для истории Иерусалимского патриархата XVI–XIX вв.* СПб., 1901. Т. 1. С. 9; *Максим Симский.* История Иерусалимских патриархов со времени VI Вселенского Собора до 1810 г. // Там же. СПб., 1904. Т. 2. С. 41–42; *Прокопий Назизиан.* Попираемый Иерусалим // Там же. С. 139, 232–237; *The Pilgrimage of Arnold von Harff Knight from Cologne...* L., 1946. Nendeln, 1967; *Bakht M. A.* The Christian Population of the Province of Damascus in the 16th Cent. // *Christians and Jews in the Ottoman Empire.* N. Y., 1982. Vol. 2. P. 47–56.

К. А. Панченко

**ДОРОФЕЙ I** [груз. დობროფეი], католикос-патриарх Грузии (60-е гг. XIV в.). Согласно сведениям историков XVIII в. Бери Эгнаташвили (Новая Картлис Цховреба) и *Вахушти Багратиони* (История царства Грузинского), Д. занимал Патриарший престол после католикоса-патриарха *Василия V* (30–60-е гг. XIV в.), а после кончины Д. груз. царь Баграт V (1360–1393) католикосом «поставил Георгия» (видимо, Георгия V в 80–90-х гг. XIV в.). Однако, по нек-рым данным, можно предположить, что между Д. и Георгием V Патриарший престол занимали Шио I (1356–1364) и Николай IV (70-е гг. XIV в.).

Ист.: *Бери Эгнаташвили.* Новая Картлис Цховреба // КЦ. Т. 2. С. 339; *Вахушти Багратиони.* История царства Грузинского // Там же. Т. 4. С. 263.

Лит.: *Абашидзе З.* Доротеоз I // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 65–66 (на груз. яз.).

З. Абашидзе

**ДОРОФЕЙ II**, католикос-патриарх Вост. Грузии (Мцхетский) (1503–1505, 1511–1516). В 1503 г. были обновлены грамоты пожертвованных Мцхетскому престолу земельных владений, выданные царями Кахети Александром I (1476–1511) и Картли Константином II (1478/79–1505). По мнению Ф. *Жордания*, подобные документы выдавались лишь новоизбранным католикосам.

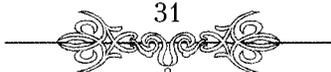
Патриаршество Д. пришлось на сложный период истории Церкви и гос-ва, переживших монгольское иго: Мцхетский Католикосат значи-

тельно обеднел и потерял мн. владения. В грамоте царь Александр указывает, что «мцхетское дело было умалено», а Константин II обещает, что «все, чего недостает, правую правдой отнимем у себя и возместим без недостатков» (*Жордания.* Хроника. Т. 2. С. 319). Сохранились также грамоты пожертвований патриаршему собору Светицховели, выданные «без суда» и «неприкосновенно» царями Константином II (даровал «внутри Мцхетского престола — села, вотчины и земли»), царем Картли Давидом X (1505–1525) (с. Дисеви, 1516 г.— ЦГИАГ. Ф. 1449. Ед. хр. 1658), Александром I (1/2 ч. дохода пуст. Гареджи, а также села Ахалашени, Вазисубани и др. с крестьянами) (*Жордания.* Хроника. Т. 2. С. 329). Д. жертвовали земли и ценности находящиеся под епитимьей князя Джавахишвили (1504, 1516) и Бараташвили (1506), на вечное поминовение — Амилахвари (1504) (Там же. С. 324–325).

Вероятно, при Д. потерпела неудачу сепаратистская церковная политика атабага Самце Мзечабука, стремившегося возвысить Адкурскую кафедру как центр самоуправляемой Церкви в Юж. Грузии. Он посадил на кафедру грека из Трапезунда, еп. Симеона, воспитанного при дворе Джакели, а Антиохийский патриарх *Дорофей II*, прибывший в Самце по приглашению атабага, даровал Мзечабуку и еп. Адкурскому право самостоятельно избирать и рукополагать епископов Юж. Грузии (ПГП. Т. 3. С. 240–241). Совместными усилиями гос. и церковной властей Мзечабук был удален из княжества и пострижен в монахи с именем Иаков (*Шарашидзе.* 1961. С. 94–95). Лит.: *Джавахишвили И.* История груз. народа. Тбилиси, 1948. Т. 4. С. 171 (на груз. яз.); *Шарашидзе К.* Мат-лы по истории Юж. Грузии, XV–XVI вв. Тбилиси, 1961. С. 94–95 (на груз. яз.); *Качарова Э.* Доротеоз II // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 83–85 (на груз. яз.).

Э. Качарова

**ДОРОФЕЙ III**, католикос-патриарх Вост. Грузии (Мцхетский) (приблизительно 1589–1595). Его Патриаршество пришлось на период царствования в Картли Симеона I (1556–1569, 1578–1600). О Д. известно, что еще до вступления на Патриарший престол он занимался храмоздательством: у царя Картли Георгия IX (1524–1534) Д. приобрел «за большую плату» расположенное





вблизи Сурами с. Итриа вместе с крестьянами, где на месте разрушенной иран. шахом Тамазом ц. Успения Пресв. Богородицы воздвиг «великий и честной» мон-рь, «для себя и дома своего построил для упокоения, для вотчины и для владения» (ПГП. Т. 3. С. 352–357). Из жалованной грамоты Д. (1589–1600), выданной Итриа, известно, что плененный персами в 1569 г. в битве у Парихиси царь Симеон I, вернувшись в 1578 г. из неволи, пожертвовал мон-рю «немного ценностей». Во время иранских нашествий церковь и село были разорены, однако Д. восстановил обитель и пожертвовал мн. земель с крестьянами и церковную утварь (ЦГИАГ. Ф. 1448. Ед. хр. 5008). По ходатайству Д. Итриа оказывали помощь также царь Кахети Леван (1520–1574) и его сыновья; царь Каргли Георгий X (1600–1605), к-рый еще царевичем пожертвовал мон-рю значительное число царских земель с крестьянами (ПГП. Т. 3. С. 355).

Лит.: Качарова Э. Доротеоз III // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 101–102 (на груз. яз.).

Э. Качарова

**ДОРОФЕЙ III** (Коттарас Иоанн) (1888, о-в Идра, Греция — 26 июля 1957, Стокгольм), архиеп. Афинский и всей Эллады с 29 марта 1956 по 26 июля 1957 г. Происходил из семьи бедного моряка. Начальную школу окончил на родном острове, среднюю — в Пирее. С 1901 г. учитель в общеобразовательной школе в сел. Ксирокамби на Пелопоннесе. Окончил с отличием богословский (1909) и юридический (1921) факультеты Афинского ун-та. Специализировался в области церковного, канонического и адм. права в Лейпцигском ун-те. Принял монашеский постриг и был рукоположен во диакона еп. островов Идра и Спеце Иоасафом 17 сент. 1910 г. Служил в храме во имя вмч. Георгия на ул. Карици в Афинах. В этот период был активным членом «Всецерковного союза». Был избран на епископскую кафедру о-ва Китира. 18 дек. 1922 г. митр. островов Идра и Спеце Прокопий хиротонисал Д. во иерея, а через 2 дня при участии митрополитов Фтиотидского Амвросия, Сиросского Афанасия и Арголидского Иерофея он был рукоположен во епископа. Находился на Китирской кафедре 12 лет. 15 янв. 1935 г. переведен на Ларисскую и Платамонскую кафе-

ру, где служил до 29 марта 1956 г. Занимался теоретическими и практическими вопросами церковной собственности и канонического права, неск. раз избирался руководителем комиссии по экономическим вопросам Свящ. Синода Элладской Православной Церкви (ЭПЦ).

29 марта 1956 г., после смерти архиеп. Афинского и всей Эллады *Спиридона (Влахоса)*, был избран его преемником. Интронизация состоялась 1 апр. 1956 г. Д. заботился о благосостоянии клира, добивался установления гос. заработной платы для священнослужителей, увеличения размеров пенсий для заштатных клириков и строительства для них больницы, покрыв значительную часть расходов из личных средств. Положил начало созыву конференций проповедников ЭПЦ, возглавил работу первой конференции.

Д. выступал против подписания конкордата между греч. правительством и Ватиканом. Он был избран президентом Всегреческой комиссии по самоопределению Кипра, принимал находившегося в ссылке на Сейшельских о-вах Кипрского архиеп. Макария III; посетил с офиц. визитом Сербскую Православную Церковь в ответ на визит Патриарха Сербского *Викентия*. По оценке церковного историка Г. Конидариса (*Κονιδάρης Γ. Σταθμοί ἐκκλησιαστικῆς πολιτικῆς ἐν Ἑλλάδι ἀπὸ τοῦ Καποδιστριαίου μέχρι σήμερον*. Ἀθήνα, 1971. Σ. 104), Д. находился под влиянием религ. братств, выступавших за обновление церковной жизни по зап. образцу. Под их давлением способствовал назначению генеральным директором комиссии по религ. вопросам проф. В. *Иоаннидиса*, к-рый, по оценке того же историка, оказался некомпетентным в проблемах церковно-гос. отношений.

После тяжелой болезни и проведенной операции скончался в клинике Стокгольма. Тело почившего сразу же было перенесено в рус. храм Преображения Господня, 1 авг. отправлено в Афины. 3 авг. 1957 г. состоялось погребение.

Соч.: Ἀκολουθία εἰς τὸν ἅγιον Γεθεὼν τὸν ἐν Τυρνάβῳ ἀθλήσαντα. Ἀθήνα, 1936 [Служба св. Гедеоу, подвизавшемуся в Тырнове]; Ἡ ἐξέλιξις τοῦ ἀναπαλλοτριώτου τῆς ἐκκλησιαστικῆς περιουσίας. Ἀθήνα, 1951 [Развитие идеи невозможности отчуждения церковной собственности до наших дней]; Ἐκκλησιαστικά κηρύγματα. Ἀθήνα, 1949, 1953. 2 т. [Церковные проповеди]; Ἀκολουθία εἰς τὸν ἅγιον Ἀχιλλῆον πολιοῦχον Λαρίσης. Ἀθήνα, 1953 [Служба св. Ахиллию, покровителю Лариссы]; Ὀνοματο-

δοσία — Ἀναβαπτισμός. Ἀθήνα, 1953 [Наречение имени — перекрещивание].

Лит.: Ἀπέσσης Β. Ἐπίτομος ἐπισκοπικὴ ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 1952. Σ. 201–202; Κωνσταντινίδης Γ. Δωρόθεος // ΘΝΕ. Τ. 5. Σ. 279–281; *idem*. Ἡ Ἐκκλησία τῶν Ἀθηνῶν κατὰ τὴν τριακονταπενταετηρίαν. Ἀθήνα, 1961. Σ. 56–59; Κονιδάρης Γ. Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 1970<sup>2</sup>. Σ. 306; Βαλσάμης Γ. Οἱ Προκαθήμενοι Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος. Βόλος, 1997. Σ. 79–80.

Свящ. Сергей Гворун

**ДОРОФЕЙ ГАЗСКИЙ** [греч. Δωρόθεος τῆς Γάζης; Дорофей Палестинский; авва Дорофей] († кон. VI в.), прп. (пам. 5 июня), подвиж-



Прп. Дорофей Газский.  
Роспись кафолікона мон-ря  
прп. Дионисия на Афоне. 1547 г.

ник, аскетический писатель, основатель и игумен мон-ря, располагавшегося недалеко от г. Газы, одного из важнейших монашеских центров в Палестине. Хотя издревле Д. Г. был известен как преподобный (ὁσιος), в древних греч. Минеях и Синаксарях, так же как и в лат. мартирологах, его литургическое почитание не было зафиксировано. А. И. *Пападопуло-Керамевс* в соч. «Иерусалимская библиотека» упоминает греч. службу Дорофею, к-рая сохранилась в рукописи XIX в., написанной в *Саввы Освященного лавре (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς*. 1891. Σ. 363).

**Жизнь.** Непосредственными источниками сведений о жизни Д. Г. служат его сочинения, Житие прп.





Досифея, ученика Д. Г., окончательный вариант к-рого был создан не ранее кон. VI в., а также «Ответы» его духовных наставников прп. Варсонофия и Иоанна (см. ст. *Варсонофий Великий*). Адресация большей части «Ответов», обращенных к Д. Г. (Отв. 249–335 / Ер. 252–338; таблицу соответствия разных изданий «Ответов» см.: ИАБ. С. 230–232), устанавливается согласно примечанию, сохранившемуся в рукописи Ath. Iver. 1307: «Знак, что блаженный авва Дорофей начал вопрошать», а для 5 предшествующих (Отв. 244–248 / Ер. 247–251) — на основании того, что в нек-рых рукописях они, как и следующие за ними, были адресованы тому же лицу. Неизвестный собиратель сочинений Д. Г., живший в VII в., не составил его пространное Житие, по-видимому, из-за того, что не располагал достаточными данными (ср.: Послание к брату. С. 16–17 / Ер. ad fratrem. 4). Сведения из Acta Sanctorum (ActaSS. Iun. T. 1. P. 591–613) вторичны по отношению к этим источникам.

Долгое время исследователи излагали различные гипотезы о времени жизни Д. Г., предлагая датировки от V до VII в. Иером. Климент (*Зедергольм*) в краткой заметке, предваряющей рус. перевод сочинений Д. Г., исходя из неправильной датировки затвора прп. Варсонофия Великого (см.: ПЭ. Т. 6. С. 686), предположил, «что преподобный Дорофей жил в конце VI и начале VII в.» (Душеполезные поучения. М., 2001. С. 5). Архиеп. Филарет (Гумилевский) относил время кончины Д. Г. к 620 г. (*Филарет (Гумилевский)*). Учение. Т. 3. С. 157). Однако в нач. XX в. франц. патролог С. Веле, сравнив данные, содержащиеся в творениях Д. Г., со свидетельствами *Евагрия Схоластика* (*Evagr. Schol. Hist. eccl.* 17. 22 // PG. 147. Col. 273), блж. *Иоанна Мосха* (*Ioan. Moschus. Prat. spirit.* 166 // PG. 87. Col. 3033) и одной из редакций лат. Жития прп. Варсонофия, установил наиболее вероятную хронологию, согласно к-рой Д. Г. родился в нач. VI в., основал мон-рь после 540 г. и умер между 560 и 580 гг. Предлагались также и более ранние датировки кончины святого (550–560; см.: *Scouteris*. 2000. P. 33).

Родился Д. Г., вероятнее всего, в Антиохии в нач. VI в. (*Vita Barsanuphris*. 9). Отроческие и юношеские годы он провел в окрестностях Газы

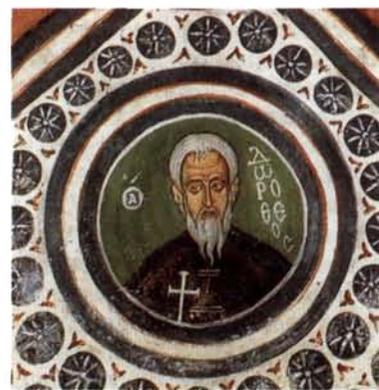
вместе с семьей, обладавшей немалым достатком. В Житии прп. Досифея говорится о том, что брат Д. Г., «добрый христианин и большой друг монахов», построил в мон-ре аввы Серида лечебницу на свои средства. Благодаря заботе родителей Д. Г. получил «внешнее образование» (εἰς τὴν ἕξω παιδείαν) под руководством некоего философа, к-рым мог быть *Прокопий Газский*, известный христ. ритор и апологет, в течение краткого времени возглавлявший Газскую школу. По словам Д. Г., он учился с раннего утра до позднего вечера, забыв о пище и сне и держа перед глазами книгу. Его друзья по школе ни разу не смогли уговорить его уделить часть времени, посвященного учебе, юношеским развлечениям (Поуч. 10. С. 130 / Doct. 10. 105). Помимо философских познаний Д. Г. мог приобрести также и медицинские, к-рые пригодились ему в мон-ре — как в служении другим, так и в поддержании своего слабого здоровья (ср.: Поуч. 11. С. 138–139 / Doct. 11. 113). На духовное становление Д. Г. оказали влияние св. места Палестины. Можно предположить, что он посещал гробницу прп. Илариона (ок. 291–371), располагавшуюся вблизи Газы и с нач. VI в. ставшую местом паломничества, и Иерусалим (см.: Поуч. 10. С. 133 / Doct. 10. 107, где монашеская жизнь сравнивается с паломничеством во Св. град).

Занятия науками послужили своеобразной пропедевтикой к монашеской жизни. В «Душеполезных поучениях» сохранились размышления юного подвижника: «Если при обучении внешнему любомудрию родилось во мне такое желание и такая горячность оттого, что я упражнялся в чтении, и оно обратилось мне в навык, то тем более будет так при обучении добродетели» (Поуч. 10. С. 130 / Doct. 10. 105). В мон-ре аввы Серида Д. Г., руководствуясь примером апостолов, оставивших все ради Христа, с тем же рвением, с каким он некогда занимался изучением мирской мудрости, посвятил себя добродетельной жизни по Богу (Отв. 249. С. 188 / Ер. 252).

Избранный Д. Г. мон-рь был основан в кон. V в. в неск. километрах к юго-западу от Газы, в мест. Фавафа (Φαβαθά, Φαβατά, на месте древнего г. *Герар*), известном как место рождения прп. *Илариона Великого* и как место подвигов монашеской общи-

ны егип. аввы Силуана († 412) и др. Братство аввы Серида, включая самого игумена, находилось под духовным руководством 2 «великих старцев» — затворников преподобных Варсонофия Великого и Иоанна Пророка (Прозорливца).

В мон-рь Д. Г. вступил не сразу. Первоначально, по болезни, он проживал неподалеку на средства, к-рые удержал из своего большого наследства (Отв. 249, 251 / Ер. 252, 254). Д. Г., временно сохранивший за собой и б-ку (Отв. 323 / Ер. 326), тяготился неполным отречением от мира, но старцы Варсонофий и Иоанн относились к нему с особой мягкостью и убеждали не спешить, полагая, что отречение от собственных мыслей и отсечение воли важнее, чем суровые телесные подвиги: «Отсечение своей воли есть кровопролитие... Слово же: «се мы оставихом вся и в след Тебе идехом» (Мф 19. 27) относится к совершенству: оно подразумевает не только поместья и малые имения, но и помыслы и желания» (Отв. 247, 251 / Ер. 250, 254). Выдержав ряд искусительных нечистых помыслов (Отв. 252 / Ер. 255), а также преодолев стремление оставить мон-рь (Отв. 256 / Ер. 259), Д. Г. обнаружил, что ему удалось достичь глубокого душевного мира,



Прп. Дорофей Газский.  
Роспись свода кафедрального мон-ря  
Осиос Лукас. 30-е гг. XI в.

к-рый, по уверению аввы Иоанна, является естественным плодом совершенного послушания и беспопечительности (ἀφειρμένης), приобретаемым благодаря отсечению своей воли (Поуч. 1. С. 54 / Doct. 1. 25; Поуч. 5. С. 91 / Doct. 5. 66).

Через нек-рое время, когда Д. Г. был еще новоначальным, на него были возложены ответственные послушания: он стал привратником мон-ря (ср.: Отв. 356 / Ер. 360) и заведующим





странноприимным домом (Поуч. 11. С. 144–145 / Doct. 11. 119). Немного спустя Д. Г. была вверена монастырская лечебница (Поуч. 11. С. 147 / Doct. 11. 121), а также по благословению старцев он стал помогать авве Серида в деле духовного окормления — принимать открывения помыслов монастырской братии (Поуч. 11. С. 146 / Doct. 11. 121) и воспитывать юношу Досифея. Можно предположить, что в начале своего монашеского пути Д. Г. прислуживал некоему старцу (Отв. 248 / Ер. 251), затем 9 лет до смерти аввы Иоанна исполнял обязанности его келейника (Поуч. 4. С. 79–80 / Doct. 4. 56).

В результате Д. Г., несмотря на болезненность и стремление к созерцанию, оказался деятельно вовлеченным в монастырскую жизнь и по необходимости занял в ней высокое положение, что вызвало зависть и скорбь нек-рых братьев, к-рые выражали недовольство, считая себя более заслуженными (Отв. 283 / Ер. 286). Помыслы Д. Г. об отшельничестве (Отв. 311 / Ер. 314) или перемене послушания (Отв. 283 / Ер. 286) старцы признали несвоевременными: Сам Господь поставил Д. Г. на послушание в лечебнице, к-рое прп. Варсонофий не мог отменить (Отв. 327 / Ер. 330). Напротив, старцы советовали Д. Г. изучать медицину, но помнить, что в конечном счете исцеляет болезнь Бог: «Итак, кто посвящает себя врачебному искусству, тот должен предавать себя имени Божию, и Бог подаст ему помощь» (Отв. 324 / Ер. 327).

Первым послушником Д. Г. стал Досифей, родственник знатного военачальника, поступивший в мон-рь в юном возрасте после таинственного вразумления, полученного им перед изображением Страшного Суда в Гефсимании во время паломничества в Св. землю. После 5 лет подвижнической жизни, во время к-рой проявились в полной мере не только смирение и полное послушание ученика, но и мудрость и духовная рассудительность наставника, Досифей скончался. «Блаженный авва Дорофей имел дар ко спасению душ, хотя и был еще учеником, сподобившись так верно и скоро наставить Досифея к Богу» (Сказание о блаженном отце Досифее. С. 31 / Vita Dosith. 13).

Не ранее 540 г. Д. Г. оставил мон-рь аввы Серида и стал подвизаться в безмолвии между Газой и Маюмой

(*Ioan. Moschus. Prat. spirit.* 166 // PG. 87. Col. 3033). Поводом к оставлению обители послужили кончина аввы Серида и через 15 дней кончина аввы Иоанна, а также удаление в полный и окончательный затвор аввы Варсонофия, где, прекратив связи с внешним миром, он готовился к смерти «после смерти аввы Иоанна Пророка и последнего безмолвия Варсонофия» — согласно заголовку, которым предварялось собрание сочинений Д. Г. в древних рукописях. Точные причины этого решения остаются неизвестными. Возможно, братия хотела избрать Д. Г. игуменом, но он по смирению отказался (*Scouteris.* 2000. P. 32). После избрания нового игумена Елиана Д. Г. оказался в сложном положении как по отношению к авве Елиану, так и по отношению к тем монахам, к-рые не могли принять в полной мере тип внутренней аскезы, наиболее близкий ему и описанный в Житии прп. Досифея, «не понимая чудного делания» Досифея, исполнявшегося по благословию Д. Г. (Сказание о блаженном отце Досифее. С. 31 / Vita Dosith. 13). В любом случае Д. Г., сторонник глубочайшего послушания, едва ли мог удалиться из мон-ря самовольно.

В XVIII в. выдвигалась гипотеза о том, что Д. Г. был тайным сторонником *монофизитства* и покинул мон-рь вслед несогласия с братией в вероучительных вопросах. Данная гипотеза, основанная на отождествлении Д. Г. с неким монахом-антихалкидонитом по имени Дорофей, большинством совр. ученых отвергается. Еще в IX в. прп. *Феодор Студит* оправдывал преподобных Варсонофия, Исаию и Д. Г. от подобных обвинений (*Theod. Stud. Test.* // PG. 98. Col. 1461–1465). Об отношении к палестинскому монашеству мон. Дорофея (V в.), защищавшего на *Вселенском IV Соборе* учение Евтихия, согласно упоминанию Евагрия Схоластика (*Evagr. Schol. Hist. eccl.* II 18) и значительно более позднего автора *Никифора Каллиста Ксанфонула* (*Niceph. Callist. Hist. eccl.* I 30), сведений нет. Однако известно, что Д. Г. жил веком позже и никогда не покидал пределов Газы.

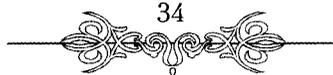
Уход Д. Г. из мон-ря объясняли также на основании гипотезы о том, что он был евагрианином (*Canivet.* 1965). Однако, несмотря на широкое распространение богословских идей *Оригена* и *Евагрия* в Палестине и в др.

странах христ. Востока в сер. VI в., в сочинениях Д. Г. Евагрий упоминается и цитируется исключительно как аскетический писатель.

Вскоре вокруг отшельника стали селиться ученики, ради к-рых ему пришлось основать мон-рь между Газой и *Аскалоном*, продолживший духовные традиции обители аввы Серида. В 634 г. Газа была захвачена арабами. Подвергся разрушению и новооснованный мон-рь, скорее всего покинутый монахами, незадолго до начала вторжения переселившимися в более безопасное место. О дальнейшей судьбе мон-ря сведений нет. Несмотря на исторические катаклизмы, ученики Д. Г. сохранили сочинения учителя, большая часть к-рых была написана, вероятно, в последний период его игуменства.

Память Д. Г. в РПЦ отмечается 5 июня вместе с памятью сщмч. Дорофея, еп. Тирского († ок. 362), в то время как в К-польском орологионе 1900 г. и в Римском мартирологе (*MartRom.* P. 306) в этот день указывается память только сщмч. Дорофея Тирского. Архиеп. Сергей указывал наличие памяти Д. Г. в июньской Мине митр. Макария (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. С. 168), однако под 5 июня в ВМЧ включены лишь поучения Д. Г. В Иерусалимской и Элладской Православных Церквях память Д. Г., его ученика Досифея и аввы Серида празднуется 13 авг. Именно в этот день совершалась служба этим святым в лавре прп. Саввы Освященного (*Παλαδόπουλος-Κεραμειός.* 1891. Σ. 363). Вероятно, память Д. Г. 5 июня возникла из-за смешения с памятью одноименного ему святого (DSAMDN. T. 3. P. 1654).

**Сочинения.** Во время пребывания в мон-ре аввы Серида Д. Г. занимался собиранием и переписыванием «Вопросоответов» преподобных Варсонофия и Иоанна (см. ст. *Варсонофий Великий*) и, возможно, писаний прп. аввы *Зосимы*. Корпус сочинений Д. Г., написанных для братии основанного им мон-ря, составляют поучения, послания, краткие изречения и Житие прп. Досифея, законченное в кон. VI в. Вероятно, сохранившиеся тексты являются только частью всего, написанного Д. Г., поскольку кодификация его творений происходила в VII — нач. VIII в., т. е. значительно позже его смерти и в условиях араб. завоевания.





**Поучения** (Διδασκαλία; Doctrinae diversae; CPG, N 7352). Из 24 поучений, включенных в Патрологию Ж. П. Миня, только 17 (Doct. 1–15, 22, 23 / Поуч. 1–15, 20 и 21) относятся к одному жанру. Первые 14 поучений, составляющие основную группу и содержащиеся в некоторых рукописях отдельно (Paris. gr. 1090, X в.; Ambros. 278, XII в.), являются увещаниями, преподанными Д. Г. монахам новооснованного мон-ря в устной форме. В большинстве рукописей они представляют собой единое целое. При этом порядок, в котором они располагаются, видимо, не соответствует последовательности их произнесения: так, напр., в 12-м поучении (Doct. 12. 131 / Поуч. 12. С. 156) автор ссылается на 13-е (Doct. 13. 145 / Поуч. 13. С. 168). Поучения 15, 22 и 23 (Doct. 15, 22, 23 / Поуч. 15, 20, 21) — это увещания, произнесенные в связи с различными днями богослужебного года: 15-е — в начале Великого поста, а 22-е и 23-е — после Пасхи, в День св. мучеников — праздник, к-рый совершался в пятницу Пасхальной седмицы. В жанровом отношении Поучения 22 и 23 могут рассматриваться как гомилии — в них комментируются литургические тексты, содержащие нек-рые выражения из сочинений свт. Григория Богослова.

Поучения 16, 17 и 18 не произносились Д. Г. публично, но были в письменном виде направлены некоторым монахам или группе монахов. В изд. Л. Реньо и Ж. де Превия они опубликованы как Послания 1–6. В нек-рых рукописях (напр., Vatic. gr. 730) Поучения 16 и 17 подписаны словами: «Послание к...» (Ἐπιστολή πρὸς...). 20-е поучение в рукописной традиции также отнесено к разряду писем (Ер. 7 по SC. 92). Поучение 21 содержится лишь в малом числе рукописей. Так же как и Поучение 17, оно составлено в вопросоответной форме, но на этот раз задает вопросы Д. Г., на к-рые отвечает его старец, прп. Иоанн. Т. о., 21-е поучение — часть переписки между Д. Г. и «великими старцами», не является в собственном смысле произведением Д. Г. 24-е поучение приписывалось Д. Г. ошибочно, оно не содержится ни в одной рукописи и принадлежит скорее всего *Иоанну Дальятскому*, несторианскому автору VIII в. (Hausherr. 1940).

**Послания** (Epistulae; CPG, N 7353). По классификации Реньо и де Пре-

вила, сохранились 16 посланий Д. Г.: Послания 1, 2, 3–6 соответствуют Поучениям 16, 17, 18 (Doct. 16–18 / Поуч. 16–18), Послание 7 — Поучению 20 (Doct. 20 / Посл. 1), Послания 8–13, 14, 15, 16 соответствуют Поучениям 1–5, 7, 6, 8 по Миню и Посланиям 2–7, 8, 9 по рус. переводу (причем Послания 5, 7 по Миню тождественны 7-му посланию по рус. переводу).

Большая часть посланий Д. Г. составлена в жанре вопросоответов. В них даются краткие ответы на вопросы, заданные автору ранее. В нек-рых случаях адресат упоминается в заглавии послания. Послания 1 и 2 по объему и стилю отличаются от прочих — они пространнее и в жанровом отношении более похожи на гомилии, что не исключает возможности их адресации конкретным лицам.

**Изречения** (Sententiae; CPG, N 7354). Поучение 19 (PG. 88. Col. 1808–1812; SC. 92. P. 526–530) представляет собой собрание из 18 изречений Д. Г., частично извлеченных из др. его сочинений. Проч. изречения сохранились, по-видимому, благодаря устному преданию или были заимствованы из некоего не дошедшего до нас произведения преподобного.

**Житие прп. Досифея** (Vita sancti Dosithei; CPG, N 7360, ВHG<sup>a</sup>, N 2117–2119; в слав. переводе «Сказание о блаженном отце Досифее»). В рукописной традиции перед сочинениями Д. Г. обычно помещается Житие прп. Досифея. В нем описание пребывания прп. Досифея в мон-ре аввы Серида излагается с такими подробностями, к-рые могли быть известны только его наставнику. Поэтому, несмотря на то что окончательный вариант Жития, в котором упоминается не только прп. Досифей, но и Д. Г., был составлен в кон. VI в., автором первоначальной версии считается Д. Г. Житие прп. Досифея является важным источником по истории исихастской традиции, т. к. в нем содержится одно из самых ранних упоминаний о молитве Иисусовой, к-рую творил Досифей под рук. Д. Г. (Сказание о блаженном отце Досифее. С. 28 / Vita Dosithei. 10; см.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Дата традиционного текста «Иисусовой молитвы» // *Он же.* Богословские труды, 1952–1983: Ст., докл., пер. Н. Новг., 1996. С. 33–34).

**Спорные и неизданные сочинения** (CPG, N 7355). В нек-рых рукописях наряду с сочинениями, бес-

спорно принадлежащими Д. Г., помещаются тексты, авторство к-рых вызывает сомнения. Так, в Paris. gr. 1093 (XV в.) содержится пространное поучение, начинающееся со слов «Велик труд» (Πολὺς ὁ πόνος), а в Escorial. 21-R. П. 1 (XII в.) — произведение, имеющее надписание «Слово... к старшим и совершенным» (Λόγος... εἰς ἀρχαίους καὶ τέλειους). 2 неизвестных по др. рукописям Поучения Д. Г. сохранились в ГИМ. Син. греч. 428; в ГИМ. Син. греч. 363 под его именем помещены «Главы» прп. Зосимы. В рукописях Срурт. В. α. XX (965) и Cassin. 431 (XI в.) к 19-му поучению добавлен текст, принадлежащий свт. *Иоанну Златоусту*. 2 афонские рукописи (Ath. Vator. 1, 3) приписывают Д. Г. нек-рые произведения из традиции свт. Иоанна Златоуста. Неск. неизвестных по др. рукописям изречений Д. Г. имеется в Paris. Coisl. 260 (XI в.) (*Regnault, de Préville.* 1963. P. 32–33).

**Приложения.** В начале основного аскетического корпуса Д. Г. в рукописной традиции часто помещаются 2 древних приложения. 1-е имеет заглавие «О двух Дорофеех и двух Варсонофиях» (Ἀπομυμῖ praefatio // PG. 88. Col. 1612–1613; CPG, N 7358) и принадлежит одному из учеников прп. Феодора Студита. 2-е — «Послание к брату» (Epistula ad fratrem de Dorothei vita et scriptis // PG. 88. Col. 1613–1617 — в этом издании отсутствуют § 5–7 послания; CPG, N 7359; ВHG<sup>n</sup>, N 21162) — произведение неизвестного монаха, жившего не позднее VIII в. и собиравшего труды Д. Г. В этом вступительном послании, адресованном некоему почитателю Д. Г., именуемому «братом», кратко повествуется о жизни преподобного. Из содержания послания можно заключить, что монах-собираатель не входил в число монастырской братии (место подвигов к-рой после 634 г. неизвестно), ему были доступны лишь нек-рые творения Д. Г., собранные из разных мест (σποράδην) благочестивыми почитателями святого (Послание к брату. С. 17 / Ер. ad fratrem 4).

В рус. переводе 1-е вступление, более краткое, было опущено, возможно как утратившее полемическую актуальность, и заменено «Кратким сказанием о преподобном Дорофее», составленным, по всей вероятности, иером. Климентом (Зедергольмом). Русский перевод вступительного





послания приводится без всяких сокращений. Свт. *Феофан Затворник* написал краткую заметку о прп. Дорофее во 2-м т. рус. *Добротолюбия* (С. 599–600).

**Рукописная традиция.** Сочинения Д. Г. сохранились в многочисленных рукописях на греч., араб., древнегруз. и слав. языках. Известно не менее 200 греч. рукописей IX–XX вв., содержащих его творения. По составу и порядку расположения отдельных текстов эти рукописи разделяются на 2 группы — «студийскую» и «итало-греческую». Рукописи 1-й, наиболее многочисленной, группы происходят из к-польского Студийского мон-ря. Для них характерно наличие небольшого пролога и Поучений 22 и 23 (нумерация по изд. Ж. П. Миня.— *Авт.*), а также то, что Поучения 14 и 15 в них следуют одно за другим. В древнейшей рукописи этой группы (Paris. gr. 1089; датируется 990) сочинения Д. Г. расположены в следующем порядке: Поучения 1–15, 19, 20, пролог, Житие прп. Досифея, Поучения 22, 23, 16, 17. От нее зависят рукописи Coisl. 123, Bodl. Crom. 14 и 25, Bodl. Laud. 84, Vat. Palat. 69. К этой группе относится также Coisl. 260, содержащая все известные к наст. времени письма Д. Г.

Рукописи 2-й группы в целом более древние, чем «студийские». Они содержат меньшее число Поучений Д. Г., к-рые в 4 наиболее полных рукописях (Стурт. В α XX, Cassin. 431, ГИМ. Син. греч. 124, Paris. gr. 1093) расположены в следующей последовательности: 1–14, 18, 16, 17, 15, 19 и 20. Прототипом этой группы является рукопись Sinait. 416 (IX–X вв.), поврежденная во мн. местах и содержащая лакуны. Рукопись Стурт. В α XX (1965) является автографом мон. Нила, основателя мон-ря *Гроттаферрата*.

Наряду с греческими имеются араб. и груз. рукописные традиции. Из 25 араб. рукописей, большинство из к-рых хранятся в б-ках Иерусалима, Ватикана и мон-ря вмц. Екатерины на Синае (*Graf*. 1944. P. 405–406), особого внимания заслуживает Sinait. ar. 329 (IX–X вв.); по-видимому, она древнее всех известных греч. рукописей, содержащих сочинения Д. Г. Остальные араб. рукописи датируются XVIII–XIX вв. Груз. рукописная традиция представлена 8 манускриптами, хранящимися в библиотеках Афона (Ath. Iver. georg. 40,

41), Синае (Sinait. iber. 35, 85) и Тбилиси (Кекел. А 57, 116, 126, 146). Содержащийся в них перевод сочинений Д. Г. на древнегруз. язык был выполнен прп. *Евфимием Святогорцем* († 1028).

**Издания.** 1-е издание греч. текста творений Д. Г. было осуществлено И. Я. Грюнеусом (Monumenta S. Patrum Orthodoxographa. Basileae, 1569. Т. 1). Последовавшее за ним издание Ф. Дюка (Auctarium Bibliothecae Patrum Dusaenum. P., 1624. Т. 2) было повторено с незначительными изменениями Г. Морелем (P., 1644 и 1654), А. Галланди (Venetiis, 1778, 1788) и Минем (PG. 88. Col. 1609–1844). Во всех этих изданиях содержатся 24 поучения и 8 посланий, но отсутствуют заключительная часть вводного послания (Ep. ad fratrem 5–7; см.: СРГ, N 7359, ВНГ<sup>а</sup>, N 21162), Житие прп. Досифея, а также часть 18-го поучения (Ep. 6 по SC. 92) и 6-е послание (Ep. 12 по SC. 92).

В 1963 г. в серии «Христианские источники» вышло критическое издание произведений Д. Г., подготовленное Ренью и де Превилем (SC. 92). Состав отдельных сочинений и порядок их расположения издатели откорректировали с учетом итало-греч. рукописной традиции, изученной М. Бруном (*Brun*. 1932) и И. Вейненом (*Wijnen*. 1954), что позволило восполнить имеющиеся в издании Миня лакуны. Критический текст Жития прп. Досифея, приводимый Ренью и де Превилем, незначительно отличается от 1-го критического издания (*Brun*. 1932).

**Переводы.** I. Латинские. В X в. произведения Д. Г. попали в Юж. Италию, а затем — в бенедиктинские мон-ри Сев. Италии, монахи к-рых стали активно переводить их на лат. язык. Один из переводов, сделанный в мон-ре *Монте-Кассино* в XI в., сохранился в рукописи Cassin. 143 kk. и был опубликован в 1877 г. (Bibliotheca Cassinensis. Т. 2. Cassino, 1877). Между 1467 и 1476 гг. бенедиктинский монах Иларион Веронский осуществил др. лат. перевод, изданный в Венеции в 1523 г. под названием «Слова святого Дорофея аббата о монашеской жизни» и вполн. опубликованный как отдельно, так и параллельно с греч. текстом (Грюнеусом, Минем и др.). В XVI и XVII вв. сочинения Д. Г. переводились на латынь монахом-бенедиктинцем из мон-ря *Монте-Кассино* Хризостомом Калабрийским († 1574) и иезуи-

том Б. Кордые, в издании которого помимо лат. перевода сочинений Д. Г. был также впервые опубликован греч. текст Жития прп. Досифея (Institutiones asceticae S. Dorothei. Antverpiae, 1666; переизд.— Pragae, 1726).

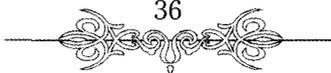
**Игумен Дионисий (Шлёнов)**

II. Славянские. Известны 2 перевода на слав. язык сочинений Д. Г. 1-й был выполнен, возможно, на Руси не позднее XIII в., 2-й — в XIV в. в Болгарии (вероятно, в рамках тырновской переводческой школы).

1. Перевод Поучений Д. Г., выполненный на Руси, представлен в 2 списках: ГИМ. Чуд. № 164 (XIV в.; см. также: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 2. С. 224) и Hamilton 381 (XIII–XIV вв.) Берлинской гос. б-ки (*Христова*. 2001. С. 47–50). Перевод не имел особенного распространения и, по всей видимости, в XIV в. был вытеснен среднеболг. переводом.

2. Южнослав. (среднеболг.) перевод представлен в многочисленных болг., серб. и рус. списках XIV–XIX вв. Порядок расположения сочинений Д. Г. в этих списках тождествен порядку в рукописи Coisl. 260 (XI в.), принадлежащей к «студийской» группе греч. рукописной традиции и содержащей все известные к наст. времени послания Д. Г. (SC. 92. P. 100; за исключением пролога «О двух Дорофеех и двух Варсонофиях»): «Послание к брату», Житие прп. Досифея, Поучения 1–15, 22, 23, 16, 17, 18, 19, 20, Послания 1–8 (нумерация по изд. Ж. П. Миня.— *Авт.*).

В 2 старших списках южнослав. перевода: болг. РНБ. Погод. № 1054 (сер. XIV в.) и серб. сборнике Рильского мон-ря НМРМ. № 3/11, т. н. Феодосиевой Лествице (1364), — Поучения Д. Г. следуют за «Лествицей» прп. *Иоанна Лествичника*. Древнейшим списком, содержащим полный корпус сочинений Д. Г. отдельно от «Лествицы», является рукопись, хранящаяся в Бодлианской б-ке в Оксфорде (Bodl. Crom. 4; 2-я пол. XIV в.). Оксфордской рукописи тождественны 2 серб. списка: Пловдивская Народная б-ка. № 103 (XIV в.; содержит следы болг. правописания) и РГБ. Сев. № 37 (1468) (XV в.; без начала). Все 3 рукописи содержат вслед за Поучениями Д. Г. еще 3 кратких текста. Совпадения в орфографии между оксфордской рукописью и пловдивским списком позво-





ляют предположить либо происхождение этих рукописей от одного болг. протографа, либо прямую зависимость пловдивской рукописи от оксфордской (Христова. 2001. С. 45).

К старшим спискам следует также отнести сохранившийся не полностью, разделенный кодекс (3-я четв. XIV в.), написанный известным хиландарским книгописцем сер.— 3-й четв. XIV в. «таха монахом» Марком: одна часть кодекса находится в Твери (ТГОМ. Инв. № 3062), другая — в Софии (Дуйчев. Cod. D. Slavo 16) (Турилов. 2004–2005. С. 132–133; время и обстоятельства разделения неизвестны).

С XV в. южнослав. списки полного корпуса Поучений Д. Г. практически отсутствуют, исключение — рукопись НБКМ. № 1204 (нач. XVI в.). Отдельные Поучения содержатся во множестве монашеских и четьих сборников XIV–XVIII вв. (неполный список таких сборников, включая рус. списки, см.: Христова. 2001. С. 45–46. Примеч. 66).

На Русь списки среднеболг. перевода сочинений Д. Г. приходят, вероятно, во 2-й пол. XIV в. через болг. посредство в эпоху «второго южнославянского влияния». XIV в. датируются по крайней мере 5 рус. списков: ГИМ. Чуд. № 14; РГБ. Троиц. № 163, 164; ГИМ. Увар. № 373, 374. Начиная с XV в. корпус Поучений Д. Г. постоянно переписывался в виде отдельных сборников или вместе с «Лествицей», сочинениями преподобных Симеона Нового Богослова, Исаака Сирина, Петра Дамаскина и др. в таких книжных центрах, как Троице-Сергиева лавра (списки XV в.), Соловецкий мон-рь (списки XVI–XVII вв.), Кириллов Белозерский мон-рь (списки XV–XVII вв.), Чудов мон-рь (списки XV в.) и др.

В XVI в. Поучения Д. Г. были включены митр. Макарием в состав ВМЧ под 5 июня (РНБ. Соф. № 1322: Абрамович. Софийская б-ка. Вып. 2. С. 116–117; ГИМ. Син. № 995: Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. С. 211–214 [2-я паг.]).

И. Христова приводит перечень из 57 болгарских, сербских и русских списков полного корпуса Поучений Д. Г. (Христова. 2001. С. 38–44): 14 принадлежат XIV в., 18 — XV в., 12 — XVI в., 11 — XVII в. и 2 рукописи — соответственно XVIII и XIX вв. Этот перечень может быть значительно дополнен, напр., следующими списками: ГИМ. Увар. № 373, 374 (серб.

XIV в.), № 61 (рус. XV в.), № 375, 881, 760 (рус. XVI в.) (описание см.: Леонид (Кавелин), архим. Систематическое описание славяно-русских рукописей собр. гр. А. С. Уварова. М., 1893. Т. 1. С. 156–162); РНБ. Ф. п. I. 42 (рус. кон. XIV — нач. XV в.; Калайдович К., Строев П. Обязательное описание славяно-русских рукописей, хранящихся в б-ке графа Ф. А. Толстого. М., 1825. С. 65), РНБ. Q. I. 210 (рус. XVI в.; Там же. С. 424–425); РГАДА. Мазур. Ф. 196. № 780 (рус. сер. XV в.; Каталог славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в РГАДА / Сост.: И. Л. Жучкова, Л. В. Мошкова, А. А. Турилов. М., 2000. С. 177); рус. список Виленской публичной б-ки (ныне б-ка АН Литвы). № 61 (XV в.); болг. список Нижегородской научной б-ки. № 17531 (кон. XIV в.), включающий Поучения Д. Г. (Л. 1–176) и Житие прп. Василия Нового 2-й южнослав. редакции (рукопись попала на Русь в XV в., в XVII в. находилась на Украине, в частности, согласно одной из помет 1661 г., в киевском Пустынно-Николаевском мон-ре; см.: Кучкин. 1972); списки ВМЧ; рукописи Кирилло-Белозерского собрания (см.: Прохоров. 1999): 7 рус. списков полного корпуса Поучений XV в. (РНБ. Кир.-Бел. № 38/163, 24/1101, 101/1178, 22/1099, 11/2088, 387/503 (2-я пол.); 5 — кон. XV — нач. XVI в. (РНБ. Кир.-Бел. № 23/1100, 45/170, 46/171, 89/214, 122/247); 1 — XVI в. (РНБ. Кир.-Бел. № 121/246); 1 — кон. XVI — нач. XVII в. (РНБ. Кир.-Бел. № 109/234); 1 — 1645 г. (РНБ. Кир.-Бел. № 129/254).

В 1628 г. слав. перевод Поучений Д. Г. был впервые издан в типографии Киево-Печерской лавры, архитипографом к-рой в то время был иером. Памва (Беринда). Иером. Филофей (Кизаревич), наместник Киево-Печерской лавры, посвятил это издание митр. Петру (Могиле). Нумерация и порядок Поучений изменены по сравнению со слав. рукописной традицией (соответствие нумерации Поучений в слав. рукописной традиции, греч. издании Ф. Дюка (= Миня) и киевском издании 1628 г. см.: Горский, Невоструев. Описание. Отд. 2. Ч. 2. С. 220–224), добавлены анонимный пролог «О двух Дорофеях и двух Варсонофиях» и — в качестве 20-го поучения — 9 вопросов к прп. Иоанну Пророку. Кроме того, для

киевского издания слав. перевод был сличен с греч. печатным текстом (вероятно, по изданию Дюка Auctarium Bibliothecae Patrum Ducaenum. P., 1624. T. 2) известным ученым архим. (в то время иеромонахом) Иосифом († 1634), протосинкеллом Александрийского патриарха, открывшим в 1632 г. попечением патриарха Филарета греч. школу в Москве. В перевод был внесен ряд текстологических поправок (в частности, стабильный для слав. рукописей заголовок 1-го поучения (№ 3 в слав. нумерации) «О любви» изменен на «Об отвержении мира»). Составленный для этого издания алфавитный указатель «Оглавление изряднейших вещей по азбуквам составленное» в 1855 г. был переведен на рус. язык старцами преподобными Макарием (Ивановым) и Амвросием (Гренковым) (Бушув С. В. Иеромонах Климент (Зедергольм) и издательство Оптиной Пустыни // Мат-лы 8-й междунар. науч. конф. «Библиотечное дело — 2003: гуманитар. и технол. аспекты». М., 2003) и включен в оптинское издание перевода иером. Климента (Зедергольма) (М., 1856).

В Москве Поучения Д. Г. были впервые напечатаны в лист в 1652 г. (1 янв. и 11 сент.) вместе со Словами прп. Ефрема Сирина (Зернова А. С. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII вв.: Свод. кат. М., 1958. С. 74–75. № 237, 242). С киевского издания вполн. были сделаны неск. рус. списков XVII в. (ГИМ. Син. № 392 списан в 1643 неким старцем Сергием, иноком Соловецкого мон-ря; РНБ. Кир.-Бел. № 129/254, писанный в 1645 Козмой Колмогорцем, иноком Нило-Сорского скита; НБ МГУ. Верхокам. № 1114) и 1 болг. XIX в. (Пловдивская нар. б-ка. № 119).

В XVIII в. прп. Паисий (Величковский) сделал список с киевского издания Поучений (Паисий (Величковский), прп. Автобиография, жизнеописание и избр. творения по рукоп. источникам XVIII–XIX вв. / Сост. П. Б. Жгун, М. А. Жгун. М., 2004. С. 187). По мнению К. Ханника (Hannick. 1981. S. 262) и А. Э. Тахиаоса (Ταχιάος Ἀ. Ὁ Παΐσιος Βελιτσκόφσκι (1722–1794) καὶ ἡ ἀσκητικοφιλολογικὴ σχολή του. Θεσσαλονίκη, 1964. 1984<sup>2</sup>. Σ. 85), прп. Паисий включил Поучения Д. Г. в одну из редакций слав. Добротолюбия. Известны 7 списков Поучений Д. Г. (2-й пол.



XVIII в.) 6-ки Немецкого мон-ря; почерки 2 из них напоминают письмо Паисия (*Яцимирский А. И.* Славянские и русские рукописи румынских 6-к. СПб., 1905. С. 560. (СБОРЯС; 79)).

За неск. лет до издания 1628 г. в Киеве был подготовлен к печати еще один список Поучений Д. Г., представленный в рукописи ГИМ. Син. № 719 (*Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 2. С. 219–225, № 147), во всем тождественный предшествующей рукописной традиции и сопровождаемый прологом *Захарии (Копыстенского)*, архим. Киево-Печерской лавры (1624–1627). Однако это издание не состоялось.

Лит.: *Соболевский А. И.* Переводная литература Моск. Руси XIV–XVII вв.: Библиогр. мат.-лы. СПб., 1903. С. 16. (СБОРЯС; 74, №1); *Кучкин В. А.* Древнейшая болгарская рукопись из собраний г. Горького // ССл. 1972. № 5. С. 69–71; *Прохоров Г. М.* Келейная исихастская лит-ра (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сириянин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в 6-ке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в. // ТОДРЛ. 1974. Т. 28. С. 317–324; *он же.* Келейная исихастская лит-ра (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сириянин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в 6-ке Кирилло-Белозерского мон-ря с XIV по XVII в. // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб., 1999. С. 44–58; *Hannick.* Maximos Holobolos. S. 261–262; *Христова И.* Славянские переводы на монашеские поучения на авва Дорофей // Старобългаристика. 2001. Т. 25. № 2. С. 36–53; *Турилов А. А.* К отождествлению частей некоторых фрагментированных сербских рукописей XIV в. // АрхПр. 2004/2005 [2007]. Т. 26/27. С. 123–154.

*М. М. Бернацкий*

III. Русские. Из 3 рус. переводов Поучений Д. Г.—Ф. Орлова (М., 1701), Д. С. Вершинского (ХЧ. 1826–1830) и иером. Климента (Зедергольма) (М., 1856) — наиболее удачным является последний перевод, сделанный и подготовленный к изданию в Оптиной пуст. наряду с творениями преподобных Иоанна Лествичника, Феодора Студита, Симеона Нового Богослова и др. подвижников. Согласно записи, сохранившейся на полях оптинской рукописи с рус. переводом сочинений Д. Г., в подготовке ее издания принимали участие оптинские старцы преподобные *Макарий (Иванов)* и *Амвросий (Гренков)*: «Рукопись сия составлена в Козельской Оптиной пустыни. Переведена книга прп. Аввы Дорофея с греческого народного языка на российский в 1855 году Московского ун-та студентом Константином Карловичем Зедергольмом в Москве и в том же году в Оптиной пустыне пе-

ревод сей сличен со славянским переводом древним и исправлен... монахами Иувеналием Половцевым и Львом Кавелиным, а каталог составлен иеромонахами Макарием и Амвросием» (*Бушнев С. В.* Иеромонах Климент (Зедергольм) и изд-во Оптиной Пустыни // Мат.-лы 8-й междунар. науч. конф. (Москва 24–25 апр. 2003 г.). М., 2003. С. 135–156). Перевод, сделанный в Оптиной пуст. и сверенный по слав. печатному изданию, неоднократно переиздавался как в самой Оптиной пуст., так и в др. местах. Хотя творения Д. Г. не были включены ни в греч., ни в слав. Добротолюбие, свт. Феофан Затворник поместил в рус. Добротолюбие оптинский перевод Поучений Д. Г., разбив текст на 111 глав, подобно аскетическим сотникам, внося ряд пояснений и устраняя архаизмы (Добротолюбие. Т. 2. С. 601–642).

**Аскетическое учение. Источники.** Д. Г. как аскетический писатель занимает особое место в святоотеческой аскетической традиции. Он не стремился сказать нечто новое, но верно следовал Свящ. Писанию и святоотеческим творениям, к к-рым советовал чаще обращаться (Посл. 1. С. 218 / Ер. 7. 192), напоминая об их совершенном соответствии друг другу: «Вот как и старцы, и Святое Писание, все согласны между собою» (Поуч. 11. С. 142 / Doct. 11. 117). Чтение Свящ. Писания Д. Г. считал одним из важнейших аскетических занятий наряду с молитвой: «Молитву растворяй поучением в божественном Писании» (Τὴν προσευχὴν σὺκρυε τῆ μελέτ — Поуч. 18. С. 199–200 / Ер. 4. 189).

О глубокоом знании предшествующих богословской и аскетической традиций свидетельствует разнообразие цитируемых Д. Г. патристических сочинений, к к-рым относятся приписываемое сщмч. *Клименту Римскому* «Второе послание к Коринфянам», труды святителей *Василия Великого*, *Григория Богослова*, *Иоанна Златоуста*, прп. *Марка Пустынника*, аввы *Зосимы*, *Евагрия Понтийского*, а также «Изречения отцов» (Aprophthegmata Patrum). Помимо прямых цитат в сочинениях Д. Г. немало аллюзий на творения *Климента Александрийского*, *Оригена*, сщмч. *Иринея Лионского*, святителей *Афанасия I Великого*, *Григория Нисского* и аввы *Исаии Газского*, особо почитавшегося в Газе наряду с преподобными Варсоно-

фием и Иоанном. При этом сочинения *Евагрия* и *Оригена* Д. Г. использовал с осторожностью, следуя совету прп. Варсонофия (Отв. 544, 606 / Ер. 547, 600).

Хотя в трудах Д. Г. встречается только одна явная ссылка на «эллинских ученых» (παρὰ τοῖς ἔξω — Поуч. 15. С. 186 / Doct. 15. 161; ср.: *Apoll. Soph. Lex. homer.* 109. 35), обилие аллюзий на произведения «внешней мудрости» говорит о его широком знакомстве с наследием античности. Зависимость Д. Г. от к.-л. определенного античного писателя установить нельзя. Наиболее вероятно, что античная философия — прежде всего в лице *Аристотеля* и *Эпиктета* — оказала на Д. Г. влияние через посредство святоотеческой традиции. Монах-собиратель сочинений Д. Г. писал о его отношении к философии: «Он, облетая цветы, подобно мудрой пчеле, и из сочинений светских философов, когда находил в них что-либо, могущее принести пользу, то без всякой лености в приличное время предлагал в поучении, говоря между прочим: «ничего в излишестве», «познай самого себя», и тому подобные душеполезные советы» (Послание к брату. С. 16 / Ер. ad fratrem 4).

Сочинения Д. Г., отличающиеся простотой и безыскусностью (Там же. С. 18 / Ibid. 7), являются своеобразной «азбукой аскетики», в к-рой рассматриваются основные вопросы духовной жизни. Эта «азбука» написана простым, ясным языком, к-рый, по мнению греч. патролога П. Христу, стал «провозвестником новейшего народного языка в значительно большей степени, чем язык любого другого письменного памятника той эпохи» (*Χρήστων.* 1992. Т. 5. Σ. 400).

**Значение аскетики в деле спасения.** В 1-м и 14-м поучениях Д. Г. подчеркивается особая роль аскетического делания в домостроительстве спасения. Первозданный человек, живший в раю «в наслаждении райском, в молитве, в созерцании, во всякой славе и чести, имея чувства здравые» (Поуч. 1. С. 35 / Doct. 1. 1) через непослушание Богу и гордость лишился всего, став рабом греха, дьявола, страстей и смерти. Освободить его может только Господь Спаситель, воплотившийся, умерший и воскресший (Поуч. 20. С. 205, 210 / Doct. 16. 167, 172).

Согласно Д. Г., приобщиться ко спасению можно через таинство



Крещения и соблюдение заповедей, под к-рыми понимаются христ. нравственные уроки, преподанные Христом в Нагорной проповеди (Поуч. 1. С. 38–39 / Doct. 1. 6). Следуя традиции Евагрия и прп. Марка Пустытника, Д. Г. подчеркивает, что соблюдающий заповеди продолжает и завершает дело духовного совершенствования, начало к-рому было положено в Крещении (Поуч. 1. С. 39 / Doct. 1. 7; ср.: *Marc. Erem. De lege spir.* 28–31 // PG. 65. Col. 909). В отличие от ветхозаветного Закона, только запрещавшего грех, и даже от самого Крещения, «истребляющего всякий грех», заповеди Господни помогают преодолеть страсти, лежащие в основе и в корне греха (Поуч. 1. С. 38–39; 3. С. 65 / Doct. 1. 6; 3. 40). Противопоставление страстей, побуждающих ко греху, и самих грехов как действий страстей (Поуч. 1. С. 38 / Doct. 1. 5) имеет принципиальное значение для правильной ориентации в духовной жизни. Подобно тому как гордость и следование своей воле стали причиной падения Адама и всех грешников, кротость, смирение и послушание, примером совершенного исполнения к-рых был Христос, являются важнейшими средствами исцеления (Поуч. 1. С. 40 / Doct. 1. 7). «Без смирения нельзя повиноваться заповедям» (Поуч. 1. С. 43 / Doct. 1. 10).

**Страсти и борьба с ними.** Аскетическую жизнь Д. Г. описывает как борьбу с главным врагом и противником христиан — дьяволом (Поуч. 2. С. 55 / Doct. 2. 27) и с собственными страстями. Памятуя слова прп. Иоанна, что «страсти, как сказано, суть демоны» (Отв. 301 / Ер. 311), Д. Г. чаще пишет о самих страстях или «страстных помыслах», искушающих подвижника (Поуч. 4. С. 78; 11. С. 145 / Doct. 4. 54; 11. 120). При этом и соучастие человека в совершении греха, и преодоление им греха мыслятся Д. Г. как синергия с демонами или с ангелами: «Ибо кто вредит душе, тот содействует и помогает демонам, а кто приносит ей пользу, тот помогает святым ангелам» (Поуч. 6. С. 100 / Doct. 6. 75). Смерть Христа победила дьявола, бесы лишились власти над людьми и могут вернуть ее себе только в той мере, в какой они предаются собственным страстям (Поуч. 1. С. 38 / Doct. 1. 5) и собственной воле (Поуч. 5. С. 87 / Doct. 5. 62).

Из текста Поучений следует, что Д. Г. был знаком с предложенной Евагрием классификацией страстей (ср.: Поуч. 1. С. 38–39; 10. С. 134–135 / Doct. 1. 5–6; 10. 108), хотя ни разу не перечисляет их в полном составе. Наряду со «страстью» он часто говорит о «пристрастии» (*προσπάθεια*), к-рое должно быть преодолено отсечением своей воли, и «беспристрастии» (*ἀπροσπάθεια*) на пути к достижению совершенного состояния, именуемого «бесстрастием» (*ἀπάθεια* — Поуч. 1. С. 49 / Doct. 1. 20). Особое место в описании духовной брани занимают искушения, к-рые, по мысли Д. Г., следует считать поводом к духовному возрастанию: «...искушения приносят большую пользу тому, кто переносит их без смущения» (Поуч. 13. С. 164 / Doct. 13. 141). При этом самым сильным искушением являются страсти, порабащившие человеческую волю, отводя ее т. о. в «вавилонский» или «египетский» плен (Поуч. 13. С. 165 / Doct. 13. 142).

Первопричинами или корнями страстей Д. Г. называет 3 главные страсти, от к-рых рождаются все остальные: сластолюбие, сребролюбие и тщеславие (Поуч. 13. С. 156 / Doct. 12. 131). Эти страсти, соответствующие «похоти плоти, похоти очей и гордости житейской» (1 Ин 2. 16), должны быть отвергнуты вместе со всем мирским (Поуч. 20. С. 206 / Doct. 16. 168). Подобно тому как земледелец не ограничивается тем, что скашивает сорные травы, но вырывает их с корнем, так и христ. подвижник стремится искоренить страсти (Поуч. 12. С. 155–156 / Doct. 12. 130–131) и преодолеть каждую из них соответствующей заповедью или добродетелью: «Ибо врач душ есть Христос, Который все знает и против каждой страсти подает приличное ей врачество: так против тщеславия дал Он заповеди о смирномудрии, против сластолюбия — заповеди о воздержании, против сребролюбия — заповеди о милости, и одним словом каждая страсть имеет врачеством соответствующую ей заповедь» (Поуч. 11. С. 139 / Doct. 11. 113).

Страсти в отличие от добродетелей не были заложены в природу человека Творцом, подобно тьме, они не имеют бытия в собственном смысле слова (Поуч. 12. С. 158 / Doct. 12. 134) и относятся к категории небытия, как и зло (Поуч. 11. С. 141 /

Doct. 11. 116), к-рое «есть недуг души, лишившейся свойственного ей и по естеству ей принадлежащего здравия, то есть добродетели» (Поуч. 10. С. 132 / Doct. 10. 106). И этот недуг очень опасен: страсти коренятся в глубинах человеческого духа, как большое дерево (Поуч. 8. С. 116 / Doct. 8. 91, ср.: Поуч. 11. С. 140–141 / Doct. 11. 115) или как плесень и гниль в хлебе, красивом на вид, но испорченном изнутри (Поуч. 7. С. 107 / Doct. 7. 82). Не имея своего бытия, страсти тем не менее становятся бытием греховного человека, обратившись в опасный и труднопреодолимый «навык» (Поуч. 11. С. 146–149 / Doct. 11. 121–123): «...люди, пока они исполняют страсть, подлежат аду» (Поуч. 10. С. 135 / Doct. 10. 108). Поражаемые стрелами страстей, они вонзают их в себя еще глубже (Поуч. 10. С. 137 / Doct. 10. 112), впад в состояние бесчувствия и бессовестности души (Поуч. 3. С. 66–67 / Doct. 3. 42). Поэтому необходимо вступить в борьбу со страстью сразу же, как только она проявит себя: «Старайтесь отсекасть страсти, прежде нежели они обратятся вам в навык» (Поуч. 10. С. 135 / Doct. 10. 108).

Страсть зарождается или укрепляется в человеке после того, как он, вступив в собеседование с греховным помыслом, примет его (Поуч. 1. С. 49–50 / Doct. 1. 20). «И один помысл (*λογισμός*) может удалить человека от Бога, как скоро человек примет его и подчинится ему» (Поуч. 12. С. 161 / Doct. 12. 137). При этом помысел, даже если он хорош, оказывается злым, если он принимается своевольно (Поуч. 5. С. 90. 93 / Doct. 5. 66, 68) и с доверием (Поуч. 9. С. 123 / Doct. 9. 98). Помыслы подобны горючему материалу, который увеличивает горение греховных страстей (Поуч. 8. С. 114 / Doct. 8. 90). В аскетической системе Д. Г. недолжные помыслы именуются «хульными» (Поуч. 2. С. 64 / Doct. 2. 39), «лукавыми» (Поуч. 11. С. 142 / Doct. 11. 116), «страстными» (Поуч. 3. С. 68 / Doct. 3. 43), «нечистыми» (Поуч. 14. С. 175 / Doct. 14. 153), «человеческими» и «вражьими» (Посл. 2. С. 219–220 / Ер. 8. 193). Важнейшее средство борьбы против помыслов — их откровение (*ἐξαγρεύσις*) перед опытным старцем (Поуч. 5. С. 89 / Doct. 5. 65).

Наряду с помыслами подвижника одолевают «собственные пожелания»





(ἴδια θελήματα — Поуч. 1. С. 52 / Doct. 1. 23), проявления греховной человеческой воли, каждое из к-рых может его погубить (Поуч. 5. С. 86 / Doct. 5. 62). В борьбе между плотью и духом пожелания стоят на стороне плоти и помыслов (Поуч. 20. С. 206 / Doct. 16. 168), через них действует пристрастие к миру (Поуч. 20. С. 207 / Doct. 16. 169). Для того чтобы преуспевать (προκόπτειν) в духовной жизни, необходимо отсекал (κόπτειν) пожелания, прилагая усилия (Поуч. 1. С. 49, 52 / Doct. 1. 20, 23) и во всем уступая брату (Поуч. 4. С. 79 / Doct. 4. 55). Отсечение пожеланий означает не упразднение воли, но ее согласование с «Божией и отеческой заповедью»: «Не желай, чтобы все делалось так, как ты хочешь: но желай, чтобы оно было так, как будет, и таким образом будешь мирен со всеми» (Поуч. 17. С. 198 / Ep. 2. 187).

**Стяжание добродетелей.** Первозданный человек, сотворенный по образу и подобию Божию (Быт 1. 26), был украшен добродетелями, в к-рых и состояло богоподобие его души (Поуч. 12. С. 158 / Doct. 12. 134). После грехопадения человек — и душой, и телом (Поуч. 2. С. 63 / Doct. 2. 39) — должен вернуть утраченное богоподобие, стяжая добродетели. Как страсти постепенно овладевают человеком, так и добродетели приобретаются не сразу: «Будем же внимать себе и заботиться о легком, пока оно легко, чтобы оно не стало тяжким: ибо и добродетели, и грехи начинаются от малого и приходят к великому добру или злу» (Поуч. 3. С. 67 / Doct. 3. 42). Добродетели приобретаются трудом и подвигом, их стяжание, начинающееся только желанием, ведет к приобретению благого навыка и устойчивости в доброделании: «Положим доброе начало... ибо хотя мы еще не достигли совершенства, но самое сие желание есть уже начало нашего спасения; от этого желания мы начнем с помощью Божией и подвизаться, а через подвиг получаем помощь к стяжанию добродетелей. Посему-то некто из отцов сказал: «Дай кровь и прими дух», — т. е. подвизайся, и получишь навык в добродетели (Поуч. 10. С. 129 / Doct. 10. 104).

Отступление от законов духовной жизни ведет к утрате всего достигнутого: «Поистине, если человек совершит и тьмы добродетелей, но не будет держаться сего пути (т. е. самоукоренения), то он никогда не пре-

станет оскорбляться и оскорблять других, теряя через то все труды свои» (Поуч. 7. С. 106 / Doct. 7. 81). Д. Г. повторяет древние аскетические правила, согласно к-рым все добродетели, так же как и все пороки, взаимосвязаны. Рассуждая о страстях и борьбе с ними, Д. Г. противопоставляет каждой страсти определенную добродетель, к-рой эта страсть исцеляется: «Ибо каждая страсть имеет противоположную ей добродетель: гордость — смиренномудрие, сребролюбие — милосердие, блуд — воздержание, малодушие — терпение, гнев — кротость, ненависть — любовь, и одним словом каждая страсть, как я сказал, имеет противоположную ей добродетель» (Поуч. 12. С. 158 / Doct. 12. 133). Это соотношение лишь один из способов построения стройной аскетической системы, в к-рой есть не только симметрия, но и асимметрия между страстями и добродетелями. В то время как страсть всегда является крайностью, добродетель всегда равноудаленная от крайностей середина. Так, смиренномудрие одинаково отстоит от гордости и от человекоугодия (Поуч. 10. С. 132 / Doct. 10. 106).

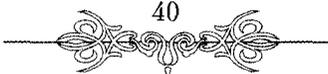
В 1-м поучении «Об отвержении мира» Д. Г. говорит о 2 значениях слова «добродетель»: «нравственная заповедь, о которой сказано в Священном Писании» и «особый дар, приносимый Богу тем, кто отрекается от мира». «Так и Отцы — они не только сохранили заповеди, но и принесли Богу дары. Дары же сии суть девство и нестяжание» (Поуч. 1. С. 44 / Doct. 1. 12).

Одно из наиболее подробных описаний добродетелей в их взаимосвязи содержится в Поучении 14 «О созидании душевного дома добродетелей». В строящемся духовном здании все части, расположенные в гармоничном порядке, взаимодополняют друг друга. Одни лишь стены не составляют дома, так же и одна добродетель без других не принесет пользы человеку (Поуч. 14. С. 171 / Doct. 14. 150). В основание здания должны быть положены главные добродетели: страх Божий (Поуч. 14. С. 170–171 / Doct. 14. 149), вера и надежда. Смирение уподобляется известковому раствору, связывающему между собой камни-добродетели — послушание, долготерпение, воздержание, сострадание, отсечение своей воли, кротость, терпение,

мужество и др. Рассуждение играет роль строительных связей, поддерживающих все здание. Любовь, венец добродетелей, составляет крышу здания. На этой крыше есть перила, препятствующие падению, роль которых вновь выполняет смирение (Поуч. 14. С. 173 / Doct. 14. 151). Построение духовного здания должно быть планомерным, последовательным, осознанным, осуществляться со знанием дела (ἐν γνώσει, μετὰ γνώσεως — Поуч. 10. С. 136–137; 14. С. 175–180 / Doct. 10. 110–111; 14. 153–155).

**Смирение.** Важнейшей христ. добродетелью, согласно аскетической традиции Церкви, является смирение, или смиренномудрие. По откровению, данному прп. *Антонию Великому*, только обладающий смирением может преодолеть вражеские сети (PG. 65. Col. 77; ср.: Поуч. 2. С. 57 / Doct. 2. 30). Во 2-м поучении Д. Г. подробно пишет о смиренномудрии, понимая его не как отдельную добродетель, но как необходимую предпосылку любой добродетели. При этом он ссылается на изречение некоего старца: «Прежде всего нужно нам смиренномудрие, чтобы быть готовыми на каждое слово, к-рое слышим, сказать: «Прости!»» (Поуч. 2. С. 55 / Doct. 2. 26; ср.: PG. 65. Col. 188). Смирение — самое сильное средство против наиболее опасного врага, страсти тщеславия и гордости (Поуч. 2. С. 56, 58 / Doct. 2. 29, 32).

Существует 2 вида смирения: 1-й, несовершенный, необходим на начальных этапах духовной жизни, 2-й, совершенный, свойствен святым: «Первое смирение состоит в том, чтобы почитать брата своего разумнее себя и по всему превосходнее и, одним словом, как сказали святые отцы, чтобы «почитать себя ниже всех». Второе же смирение состоит в том, чтобы приписывать Богу свои подвиги» (Поуч. 2. С. 59 / Doct. 2. 33). Это учение о смирении отражает единый процесс духовного совершенствования, начинающийся с исполнения заповедей и заканчивающийся духовным плодоношением заповедей в душе подвижника, искусно описанным на примере древа, к-рое смиренно склоняет ветви к земле под тяжестью плодов (Поуч. 2. С. 59 / Doct. 2. 33). Согласно апофтегме из анонимного собрания, к-рую цитирует и изъясняет Д. Г., основными этапами пути, на к-ром достигается смирение, являются те-





лесные труды, смиряющие душу через тело, самоуничтожение перед людьми и непрестанная молитва (Поуч. 2. С. 62–63 / Doct. 2. 37). Святые, приобретшие дар непрестанной молитвы, должны особенно стремиться к более совершенному внутреннему смирению, чтобы избежать тонкой гордости, приписывающей этот дар собственным силам подвижника (Поуч. 2. С. 63 / Doct. 2. 38).

**Страх Божий.** Краеугольным камнем здания духовной жизни является страх Божий, «побуждающий душу к хранению заповедей» (Поуч. 14. С. 171 / Doct. 14. 149). Существует 2 вида страха Божия: страх перед наказанием, свойственный новоначальным, и страх, присущий святым, достигшим вершины любви к Богу, и состоящий в опасении эту любовь утратить (Поуч. 4. С. 70 / Doct. 4. 47; Поуч. 12. С. 160–161 / Doct. 12. 137). 1-й страх испытывает наемник и раб, а 2-й — сын, к-рый «любит добро ради самого добра и боится, потому что любит» (Поуч. 4. С. 72–73 / Doct. 4. 49). Страх Божий приобретается памятью смерти и памятью мучений (Поуч. 4. С. 75 / Doct. 4. 52). Он позволяет сохранить душу от дерзости, нерадения и пренебрежения (Поуч. 4. С. 76–77 / Doct. 4. 53).

**Любовь.** Согласно Д. Г., любовь — совершенство добродетелей (Поуч. 14. С. 173 / Doct. 14. 151) и цель, ради к-рой исполняются заповеди (Поуч. 17. С. 197 / Ep. 2. 186). Совершенная сыновняя любовь к Богу достигается только святыми (Поуч. 21. С. 213–215 / Doct. 17. 176–177), а те, к-рые еще пребывают на стадии очищения в рабском или наемническом звании, могут лишь приблизиться к ней издалека (Поуч. 4. С. 71 / Doct. 4. 48). Урок любви к ближнему был преподан Д. Г. прп. Иоанном, к-рый в каждом из изречений, обращенных к Д. Г., повторял: «Бог да сохранит любовь», побуждая при этом к смирению, самоотречению ради ближнего и перенесению его тягот (Поуч. 4. С. 80 / Doct. 4. 56).

Д. Г. и делом, и словом ревностно проходил служение любви. Согласно учению Д. Г., «благотворить ближнему есть дело любви» и «всякая добродетель усвершается любовью к ближнему» (Поуч. 18. С. 202 / Ep. 6. 191). Совершенная любовь распространяется вплоть до того, что покрывает недостатки и согрешения ближнего: святые «не ненавидят со-

грешающего и не осуждают его, не отвращаются от него, но сострадают ему, скорбят о нем, вразумляют, утешают, врачуют его, как больной член, и делают все для того, чтобы спасти его» (Поуч. 6. С. 101 / Doct. 6. 76). Монахов, живущих в общежитии, Д. Г. уподобляет членам единого тела — главе, глазам, устам и др., — находящимся в единении любви друг с другом и с Богом. Этот образ дополняется другим, еще более ярким, ставшим неотъемлемой частью аскетической традиции Церкви: Бог уподобляется центру круга, а человеческие судьбы — радиусам, ведущим к нему. По мере приближения друг к другу подвижающиеся приближаются к Богу, а удаление от ближнего приводит к удалению и от Бога (Поуч. 6. С. 103–104 / Doct. 6. 78). Т. о., заповеди о любви к Богу и к ближнему Д. Г. рассматривает во взаимосвязи, а не изолированно, что позволяет ему лучше представить многогранный характер подвижнической жизни во Христе.

**Послушание.** Первым в ряду камней, из к-рых складывается здание добродетелей, Д. Г. называет послушание, т. е. полное и постоянное подчинение себя воле Божией, открываемой через опытного духовного отца или старца. Хотя в творениях Д. Г. термин «послушание» (*ὄψακοή*) чаще всего обозначает послушание Богу и Его заповедям (Поуч. 1. С. 40–41 / Doct. 1. 7–8), учение об отречении воли и смирении подразумевает строгое послушание духовнику не только в делах, но и в помыслах, к-рое Д. Г. глубоко изучил на опыте в обители аввы Серида. Послушание и смирение неотделимы друг от друга как два коня, бегущие в одной упряжке (Поуч. 1. С. 52 / Doct. 1. 23).

Продолжая строгую традицию егип. монахов, к-рые стремились к абсолютному послушанию иногда даже в ущерб здравому смыслу, Д. Г. приводил в пример монахам своего монарха «послушание без рассуждения» (*ὀψακροῦτος ὄψακοῆ* — Поуч. 1. С. 53–54 / Doct. 1. 25), к-рым отличался его послушник Досифей, «никогда и ни в чем не исполнивший своей воли и не сделавший ничего по пристрастию» (Сказание о блаженном отце Досифее. С. 26–27 / Vita Dosith. 8. 9). Однако любвеобильное и рассудительное отношение Д. Г. к Досифею (Там же. С. 23–24 / Ibid. 5) и к монахам своего монарха вполне подтверждает слова монаха-собира-

теля его сочинений о том, что он обладал «нерассуждающим послушанием с разумением» (Послание к брату. С. 17 / Ep. ad fratrem 5). Эпитет *ὀψακροῦτος* у Д. Г. передает особую степень глубокого доверия, к-рое новоначальный должен испытывать к своему старцу.

**Молитва.** Хотя в отличие от ряда авторов, чьи сочинения о молитве были включены в состав греч. Добротолюбия, Д. Г. подробно не описывает способы молитвы, в его сочинениях часто упоминается молитвенное делание. Согласно Д. Г., молитва собрата во Христе обладает особой силой, благотворно сказывающейся на ближнем. В связи с этим у Д. Г. часто встречается высказывание «ради молитв его» (Поуч. 8. С. 120 / Doct. 8. 94). Молитва святых имеет особую силу, приводящую к победе (Поуч. 15. С. 189 / Doct. 15. 165). Помимо келейной и индивидуальной молитвы в Поучениях Д. Г. упоминаются псалмопение и слушание божественного чтения на общих богослужениях (Поуч. 11. С. 145; 12. С. 152 / Doct. 11. 120; 12. 126). Торжественное пение, совершаемое в дни праздников, должно исполняться с особым вниманием, «чтобы пели не только уста, но и сердце наше пело вместе с ними» (Поуч. 21. С. 211 / Doct. 17. 174).

Несмотря на то что в дошедших до нас Поучениях Д. Г. ни разу не упоминается молитва Иисусова, Д. Г. несомненно обладал этим особым даром, к-рый он воспринял благодаря наставлениям преподобных Варсонофия и Иоанна (Отв. 252, 265, 301 / Ep. 255, 268, 304) и вполн. передал прп. Досифею, к-рый «имел всегда и память Божию, ибо (авва Дорофей) заповедал ему постоянно говорить: «Господи, Иисусе Христе, помилуй мя» и между этим: «Сыне Божий, помози ми»» (Сказание о блаженном отце Досифее. С. 28 / Vita Dosith. 10). Упоминание о памяти Божией (*μνήμη τοῦ Θεοῦ*), о к-рой Д. Г. вопрошал прп. Варсонофия в начале своего монашеского пути (Вопр. 263 / Ep. 266), встречается и у Д. Г. (Поуч. 12. С. 152 / Doct. 12. 126; ср.: Посл. 1. С. 218 / Ep. 7. 192).

Д. Г. часто пишет о постоянной и непрестанной молитве (Поуч. 2. С. 62–63 / Doct. 2. 37–38) и о терпеливом пребывании в молитве (Поуч. 13. С. 167 / Doct. 13. 144), к-рая связана со смирением и со всеми др. добродетелями: «Ибо непрестанно





молящийся Богу... со смирением молится, и молитвою смиряется, и чем более преуспевает всегда в добродетели, тем более всегда смиряется» (Поуч. 2. С. 63 / Doct. 2. 38).

**Безмолвие и покой.** Одним из лейтмотивов в наследии Д. Г. является подвижнический идеал бесстрастия (ἀπάθεια), совершенного избавления от всего мирского (Поуч. 1. С. 49 / Doct. 1. 20) и беспечечительности (ἀπερριψία). Хотя в поучениях, адресованных монахам общежительного мон-ря, нет прямого упоминания об отшельничестве как особом типе монашеской жизни, оно несомненно оказывало глубокое влияние на монашескую жизнь в окрестностях Газы как через посредство «великих старцев», так и через др. примеры известных и неизвестных св. подвижников (ср.: Сказание о блаженном отце Досифее. С. 20 / Vita Dosith. 1).

«Безмолвие» (ἡσυχία) упоминается Д. Г. наряду с постом, бдением, послушанием (Поуч. 5. С. 86 / Doct. 5. 61) и внутренним миром (Поуч. 7. С. 107 / Doct. 7. 82). В одном из писем Д. Г. объясняет, в чем заключается жизнь монаха, безмолвствующего в келье: «Он молится, поучается (в Священном Писании), занимается немного рукоделием и, по силе своей, печется о помыслах своих» (Поуч. 16. С. 190 / Ep. 1. 180). Однако это не полное безмолвие, поскольку монаху не возбраняется в случае неотложной необходимости до половины своего времени проводить в душеполезных беседах со старцами (Поуч. 16. С. 190 / Ep. 1. 180–181). В начале своей монашеской жизни Д. Г. горячо стремился к полному безмолвию, но старцы предостерегли его от этого преждевременного подвига (Отв. 311 / Ep. 314), указав на более безопасный путь послушания, приводящий к высоким и утешительным состояниям покоя и отдохновения (ἀνάλαυσις). Уже в этом мире можно достигнуть райского блаженства (Поуч. 1. С. 35 / Doct. 1. 1) и покоя, к к-рому приводят смирение (Поуч. 1. С. 40 / Doct. 1. 8), послушание (Поуч. 1. С. 51–52 / Doct. 1. 23), самоукорение (Поуч. 7. С. 106 / Doct. 7. 81) и духовная борьба: «Если кто вначале понуждает себя, то, продолжая подвизаться, он мало-помалу преуспевает и потом с покоем совершает добродетели» (Поуч. 10. С. 129 / Doct. 10. 104). Д. Г. имеет в виду не покой тела, а покой

души (Поуч. 7. С. 109; 13. С. 165 / Doct. 7. 82; 13. 142), освободившейся от страстей, приобретшей навык в добродетели и вернувшейся в естественное для нее состояние духовного здоровья (Поуч. 11. С. 148 / Doct. 11. 122).

Аскетика Д. Г. символически сосредоточена на величайшем христ. празднике — Пасхе, как видно из его пасхальных гомилий: духовная жизнь и соблюдение заповедей есть «пасха», переход от греха к добродетели (Поуч. 20. С. 205 / Doct. 16. 166), от скорбных и очищающих дней поста к исполненной радости Пятидесятнице, к-рая, «как говорят отцы, есть покой и воскресение души» (Поуч. 15. С. 185 / Doct. 15. 160).

**Влияние Д. Г.** Аскетические творения Д. Г. оказали важное влияние на последующую христ. письменность. Прп. Иоанн Лествичник мог быть знаком с творениями Д. Г., хотя прямо и не цитировал их. В то же время сходство терминологии, используемой этими авторами, могло возникнуть благодаря общей аскетической традиции, на к-рую они опирались. Творения Д. Г. были знакомы автору схолий к Лествице, к-рый неск. раз прямо ссылается на Д. Г. (PG. 88. Col. 648 = Doct. 13. 142; PG. 88. Col. 660 = Doct. 1. 20; PG. 88. Col. 760 = Doct. 4. 50).

В вопросоответах, приписываемых прп. *Анастасию Синаиту* и сохранившихся в Ватиканской рукописи XIII в. (Vat. Vindob. Ross. 10), встречается ок. 10 вставок-цитат из Поучений Д. Г. Несмотря на то что определить точное происхождение вставок — сделаны ли они составителем вопросоответов или последующим редактором — не представляется возможным, данное цитирование имеет особое значение в связи с историей отношений между синайскими и газскими монахами. Скорее всего с начала VIII в. творения Д. Г. стали известны монахам-синаитам. В IX в. они были переведены на араб. язык в мон-ре вмц. Екатерины.

В К-поле сочинения Д. Г. стали известны благодаря прп. Феодору Студиту, к-рый не только защитил Д. Г. от обвинения в приверженности к монофизитству, но и много раз цитировал его поучения в огласительных словах, позаимствовав у Д. Г. значительную часть своей аскетической терминологии (*Theod. Stud. Catech. magn.* 1. 33, 43, 61; 3. 40; *Idem. Catech. parv.* 78. 547; 117. 869). После победы

иконопочитания и возрождения монашеских традиций в старых и новых монашеских центрах корпус сочинений Д. Г. стал также хорошо известен на Афоне (Великая Лавра, Ивирон) и за его пределами.

Часто творения Д. Г. цитируются в греч. экзегетических катенах и аскетических флорилегиях, мн. из которых пока не изданы и мало изучены. А именно в «Катенах на псалмы» и «на Матфея» Никиты Серрского (X–XI вв.), в «Катене на Марка», приписываемой Виктору Антиохийскому, в «Катене на Луку» *Tima Бострийского* или Никиты Гераклийского. Творения Д. Г. были использованы при составлении аскетического флорилегия мон. Марка, сохранившегося в 2 греч. рукописях (Vat. Chis. gr. 27 и Ath. Pantel. 571). *Никон Черногорец* много раз цитировал Д. Г. в «Изъяснении божественных заповедей». В XI в. патриарх Антиохийский *Иоанн IV/V Оксит* в трактате «О монастырском порядке...» упоминает о Д. Г. как о высоком духовном авторитете вост. монашества (*De disciplina monastica et de monasteriis laicis non trahendis* // PG. 132. Col. 1125). Прп. Петр Дамаскин также упоминает о Д. Г. и цитирует его 7 раз в творениях (*Φιλοκαλία*. Т. 3. Σ. 5, 32, 43, 56, 75, 83, 93, 117, 158). «Сотницы» преподобных Каллиста и Игнатия Ксанфопулов содержат параллели с творениями Д. Г. (Сар. 15, 17) или даже прямые цитаты из них (Сар. 30 = Doct. 10; Сар. 35 = Doct. 15). Имя Д. Г. встречается также в «Скитском патерике» — сборнике изречений различных отцов-аскетов. Св. Марк Евгеник, митр. Эфесский, в полемике с лат. учением о чистилище ссылался на 3-е поучение Д. Г. «О совести» (*Marcus Eugenicus. Oratio prima de igne purgatorio* // Documents relatifs au Concile de Florence / Ed. L. Petit. P. 1927. P. 41. 35–38 (PO; 15. Fasc. 1)).

На Руси влияние Д. Г. распространилось через Афон. В кон. XIV в. свт. *Киприан*, следуя, вероятно, афонской традиции, рекомендовал игумену одного из рус. мон-рей, Афанасию, ввести чтение творений Д. Г. во время братской трапезы наряду с «Отчником» и творениями прп. Ефрема Сирина (*Павлов А. С. Памятники древнерусского канонического права: Памятники XI–XV вв. / 2-е изд., доп. В. Н. Бенешевичем. СПб., 1908. Col. 259–260*). Прп. Нил Сорский часто цитировал





Д. Г. в своих произведениях. Совр. рус. читателю Д. Г. известен благодаря оптинскому переводу иером. Климента (Зедергольма), а также через выдержки из этого перевода, помещенные свт. Феофаном Затворником во 2-м т. рус. Добротолюбия. Библиогр.: СРГ, N 7352–7355, 7358–7360; ВHG<sup>8</sup>, N 2117–2119; ИАБ, № 4. 1407–1431; Ист.: ActaSS. Iun. T. 1. P. 591–613; Vita Dosithei // SC. 92. P. 122–146; *Theod. Stud.* Ep. 31 // PG. 99. 1028AB; *idem.* Testamentum // PG. 99. Col. 1816; *Tarasius.* Ep. 5 // PG. 98. Col. 1461–1465; *Ioan. Mosch.* Prat. spirit. 166 // PG. 87. Col. 3033A; Epistula de Dorothei vita et scriptis // PG. 88. Col. 1613–1617; Anonymi praefatio // PG. 88. Col. 1612–1613; *Barsanuphe et Jean de Gaza.* Correspondance // SC. 450.

Совр.: Изд.: **Поучения:** *Gryneus I. J.* Monumenta S. Patrum Orthodoxographa. Basileae, 1569. T. 1. P. 195–363; Auctarium Bibliothecae Patrum Ducaenum. T. 2. P. 742–869. P., 1624, 1644, 1654; Bibliotheca veterum Patrum / Ed. A. Galland. Venetiis, 1773, 1788. T. 12. P. 369–469; PG. 88. Col. 1617–1836; *Dorothee de Gaza.* Œuvres spirituelles / Ed. L. Regnault, J. de Prévaille. P., 1963. P. 146–486. (SC; 92); **Письма:** PG. 88. Col. 1793–1837; SC. 92. P. 488–525; **Изречения:** PG. 88. Col. 1808–1812; SC. 92. P. 526–531; **Житие святого Дософея:** *Brun M.* La Vie de saint Dositheé: Texte crit., introd., trad. franç. et not. // OrChr. 1932. Vol. 26. P. 87–123; SC. 92. P. 122–146.

Пер.: **лат.:** [*Hilarion Veronensis.*] Sermones Sancti Dorothei Abbatiss de vita monastica. Venetiis, 1523; [*Chrysostomus Calabrus.*] Sancti Dorothei Sermones XXI. Venetiis, 1564; Bibliotheca Cassinensis. Cassino, 1877. T. 3. P. 317–329 (по пер. XI в.); **гряз.:** *Perudze G.* Die christliche Literatur in der georgische Überlieferung // Oriens Chr. 1930. S. 80–85; *Blake R. P.* Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos // ROC. 1933/1934. Vol. 28. P. 230–235; *Garitte G.* Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont-Sinaï. Louvain, P. 99, 259–260. (CSCO; 165); **араб.:** *Graf.* Geschichte. Bd. 1. S. 405–406. (ST; 118); **слав.:** [*Берында П., свящ. J. K.*, 1628; М., янв. 1652; М., сент. 1652]; **рус.:** *Орлов Ф. М.*, 1701; *Вершинский Д. С.* // ХЧ. 1826–1830; Климент (Зедергольм), иером. Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. М., 1856; ИАБ, № 4. 1408, 1409–1412.

Лит.: *Marin M.-A.* Doctrine spirituelle de saint Dorothee // Les vies des Pères des déserts d'Orient: Leur Doctrine Spirituelle et leur discipline monastique. P., 1863–1864. Vol. 4. P. 83–152; *Χρήστου Π.* Ἑλληνικὴ πατρολογία. Θεσσαλονίκη, 1987; *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α.* Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη. Πετρούπολις, 1891. T. 1. Σ. 363; *Vailhé S.* Saint Dorothee et saint Zosime // EO. 1900/1901. Vol. 4. P. 359–363; *idem.* Dorothee de Gaza // DTC. T. 4. P. 1785–1786; *Φαкулίδης Γα.* Δωρόθεος ὁ ἁββάς. Ἀλεξάνδρεια, 1925; *Hermann B.* Des heiligen Abtes Dorotheus geistliche Gespräche. Kelelaer, 1928; *Brun M.* Dorotheus archimandrita seu Gazaeus. R., 1932; *Βεσελίνοβιτς Α.* Βαρσανούφιος ὁ Μέγας, Ἰωάννης ὁ Προφήτης καὶ Δωρόθεος ὁ Ἀββάς. Ἀθήνα, 1939; *Hausherr I.* La Doctrine XXIV de St. Dorothee // OCP. 1940. Vol. 6. P. 220–221; *Bardy G.* Dorothee de Gaza // Catholicisme: Hier, Aujourd'hui, Demain: Encyclopédie / Dir.

par G. Jacquement. P., 1952. T. 3. P. 1039–1040; *Wijnen J.* Dorotheus von Gaza: Prolegomena tot een tekstuitgave: Diss. Louvain, 1954; *Szymusiak J. M., Leroy J.* Dorothee (saint) // DSAMDH. Vol. 3. P. 1651–1664; *Stiernon D.* Dorothee de Gaza // DHGE. Vol. 14. P. 686–687; *idem.* Doroteo di Gaza, santo // BiblSS. Vol. 4. P. 826–828; *Regnault L.* Monachisme Oriental et Spiritualité Ignatienne: L'influence de S. Dorothee sur les écrivains de la Compagnie de Jésus // RAM. 1957. Vol. 33. P. 141–149; *idem.* Théologie de la vie monastique selon Barsanuphe et Dorothee // Théologie de la vie monastique. P., 1961. P. 315–322; *Vogué A.* Allusion mariale chez Dorothee de Gaza // StMon. 1963. Vol. 5. P. 419–421; *Canivet P.* Dorothee de Gaza est-il un disciple d'Évagre?: (A propos d'une édition de ses œuvres spirituelles) // REG. 1965. Vol. 78. P. 336–346; *Διονύσιος (Τρίκκις), ἐπ.* Ὁρθόδοξος Ἀνατολικὸς Μοναχισμὸς. Ἀθήνα, 1969; *Neyt F.* Citations isaïennes chez Barsanuphe et Jean de Gaza // Muséon. 1971. Vol. 84. P. 65–92; *Spidlík T.* Le concept de l'obéissance et de la conscience selon Dorothee de Gaza // StPatr. 1972. Vol. 11. P. 72–78; *Кучкин В. А.* Древнейшая болгарская рукопись из собраний г. Горького // ССл. 1972. С. 69–71 [рпк. посл. четв. XIV в., включающая Поучения аввы Дорофея и Житие Василия Нового]; *Мозоль И.* Духовное совершенствование по учению аввы Дорофея: Канд. дис. / МДА. Загорск, 1975. Рпк.; *Bitton-Ashkelony B.* Demons and Prayers: Spiritual Exercises in the Monastic Community of Gaza in the 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> Cent. // VChr. 2004. Vol. 57. N 2. P. 200–221.

**Игумен Дионисий (Шлёнов)**

**ДОРОФЕЙ НОВЫЙ** [греч. Δωρόθεος ὁ νέος] († ок. 1045), прп. Хилиокомский (пам. греч. 5 янв.). Род. в г. Трапезунде (совр. Трабзон, Турция) в патрицианской семье и получил хорошее образование. Родители хотели женить сына, но в 12 лет он тайно покинул дом и долго скитался в поисках духовного наставника. Наконец он пришел в г. Амис (совр. Самсун, Турция) и был принят в мон-рь Рождества Христова, расположенный недалеко от города. Настоятель обители Иоанн постриг Д. Н. в монахи, а через неск. лет рукоположил во пресвитера. Д. Н. с усердием выполнял любое повеление наставника. Каждый день в течение 62 лет Д. Н. служил Божественную литургию, не покидал стен обители без разрешения Иоанна, избегал пустых разговоров и общался только с теми братьями, к-рые могли дать ему наставления в добродетели.

Как-то раз по поручению духовника Д. Н. покинул мон-рь. По дороге он зашел помолиться в храм прав. Анны. В молитвенном порыве Д. Н. трижды воскликнул: «Пресвятая Троица, слава Тебе!» Затем он увидел на возвышенности место, подходящее для устройства мон-ря. Перед

Д. Н. предстал старец в священнической одежде и сказал, что Богу угодно, чтобы он восстановил мон-рь и храм Св. Троицы, некогда располагавшиеся в этом месте. Д. Н. рассказал об этом видении своему духовному наставнику, и тот отпустил ученика. Вскоре Д. Н. при содействии мон. Василия, вместе с ним покинувшего обитель Иоанна, и жителей окрестных мест построил в мест. Хилиоком ц. Св. Троицы и мон-рь, в к-ром ввел устав аввы Арсения, наместника мон-ря Хрисопетра (Золотой скалы, греч. Χρυσή Πέτρα).

Д. Н. отличался прозорливостью: однажды он собрал братию в храме и призвал воздать Богу благодарение за избавление от смерти некоего человека. Через неск. дней в мон-рь пришел мужчина и рассказал, что, когда его судно потерпело крушение, ему явился Д. Н. и призвал мужаться. По молитве Д. Н. моряк был выброшен на берег и спасен от гибели.

Нек-рые братья, покинув мон-рь по повелению Д. Н., откладывали возвращение в обитель. Д. Н. уговаривал их прийти как можно скорее, но они не послушались его. Тогда он предсказал им смерть. Братья не поверили его словам, и каждый понес ужасное наказание за непослушание.

Во время возведения монастырских построек Д. Н. молитвой предотвратил падение огромного камня, к-рый мог раздавить монахов.

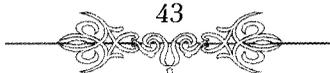
Д. Н. предвидел свою кончину. Накануне он раздал милостыню, простился с братией, попросив у всех прощения, помолился, затем попросил монахов петь псалмы, лег и с миром почил. Д. Н. умер в преклонном возрасте. День его кончины неизвестен.

Житие Д. Н. было написано его учеником *Иоанном Мавроподом*, митр. Евхаетским. В зап. календарях день памяти Д. Н. указывается 5 июня. Ист.: ВHG, N 565; ActaSS. Iun. T. 1. P. 583–614; PG. 120. Col. 1051–1075.

Лит.: *Dräseke J.* Johannes Mauropus // BZ. 1893. Bd. 2. S. 465–466, 489; *Hussey J. M.* Church and Learning in the Byzantine Empire (867–1185). L., 1937. P. 168, 178, 189–190, 193–194; *Δωρόθεος* // ОНЕ. T. 5. Σ. 269–270; *Guillaume D.* Doroteo // BiblSS. Vol. 4. Col. 828; *Laurent V.* Dorothee le Jeune // DHGE. T. 14. Col. 688.

**А. Н. Крюкова**

**ДОРОФЕЯ, ХРИСТИНА** (Хриस्ता), **КАЛЛИСТА И ФЕОФИЛ** [лат. Dorothea, Christe, Calliste et Theophilus Scholasticus], мученики Кесарие-





Каппадокийские (пам. 6 февр.). Предположительно пострадали при имп. Диоклетиане (284–305). Основным агиографическим сочинением о Мученичестве Д., Х., К. и Ф. является лат. Житие, написанное не позднее VIII в. в Риме и известное в неск. редакциях. Одна из них была издана Жаном де Болландом (ActaSS. Febr. T. 1. P. 773–776) с указанием наиболее важных разночтений. Близким к тексту парафразом этого Жития является повествование о Д., Х., К. и Ф. под 6 февр. в Четиях-Минях свт. Димитрия, митр. Ростовского. В памятниках визант. и вост. агиографии эти мученики не упоминаются.

Согласно лат. Мученичеству, в Кесарии Каппадокийской жила девица-христианка Д., отличавшаяся мн. добродетелями. Во время гонений она была схвачена по приказу Саприция (Саприкия, Априция), наместника провинции, к-рый потребовал от нее принести жертвы языческим богам. Когда Д. отказалась выполнить это повеление, правитель приказал подвесить ее на дыбу и хлестать прутьями, а затем поднять на железной решетке и опалить тело мученицы огнем. Попытки не сломили волю Д. Тогда наместник отдал деву сестрам Х. и К., отрешившись от Христа из-за страха перед мучениями, чтобы они склонили к этому и Д. Однако Д. убедила их покаяться, и они вновь исповедовали себя христианками. Саприций, узнав об этом, велел привести Д. и 2 сестер. По его приказу Х. и К. были сожжены заживо, а Д. снова подняли на железной решетке и хлестали прутьями по лицу. Не добившись отречения Д. от Христа, правитель приговорил ее к смертной казни через усечение мечом. Находившийся в то время при Саприции схоластик Ф., с насмешкой назвав Д. Невестой Христовой, просил прислать ему плодов и цветов с брачного торжества ее Жениха. Д. обещала исполнить его просьбу. Когда мученица молилась перед казнью, ей явился отрок и преподнес 3 яблока и 3 розы, к-рые она попросила передать Ф., после чего ей отрубили голову. Ф. пировал с друзьями и рассказывал о своей шутке, когда перед ним предстал отрок и подал ему дары со словами, что их шлет ему Д. с брачного пира своего Жениха. Ф. был поражен, увидев среди зимы цветы и фрукты, от к-рых исходило неземное благоухание, и от-

крыто исповедовал себя христианином, о чем незамедлительно было донесено наместнику. Несмотря на угрозы Саприция, он не отступил от Христа. После пыток Ф. отрубили голову.

Житие не содержит прямых сведений о времени кончины Д., Х., К. и Ф., однако, поскольку наместник провинции Саприций назван «президом» (praeses), можно предположить, что мученики пострадали после проведения имп. Диоклетианом адм. реформы (кон. III – нач. IV в.), когда была введена эта должность.

Память Д. и Ф. отмечена в Мартирологе блж. Иеронима (1-я пол. V в.), где они упоминаются дважды, под 6 и 12 февр., без указания места кончины. Память 6 февр. содержится во всех Мартирологах каролингской эпохи. За исключением Вандальберта Прюмского и Флора Лионского, составители приводят различные сведения о мучениках, заимствованные из лат. Жития. Из Мартиролога Узуарда сообщение о Д. было включено в Римский Мартиролог Цезаря Барония (кон. XVI в.).

В «Золотой легенде» *Иакова из Варацце* (XIII в.) содержится пересказ Жития Д., Х., К. и Ф. Рим. христиане Дор и Тея во время гонения бежали в Кесарию Каппадокийскую, где у них родилась дочь. При Крещении местный епископ дал ей имя, сложное из имен родителей. Арест Д. объясняется не только ее исповеданием Христа, но и отказом выйти за Саприция замуж. Также описываются чудеса, к-рых нет в первоначальном мученичестве: в темнице Д. является ангел и исцеляет ее от ран; Д. молитвой ниспровергает идолов и мн. язычников обращает ко Христу; небесные дары ей приносит в образе отрока Сам Христос. Об обращении Ф. сообщается кратко, но при этом добавляется, что перед судом и казнью он принял крещение. Сюжеты из «Золотой легенды» послужили основой для изображений Д. в зап. иконографии и живописи, датируемых не ранее XIV в.

Мощи мучеников находятся в Риме в посвященной им церкви за Тибром, глава Д. хранится в ц. Санта-Мария ин Трастевере. Частицы мощей Д. имеются в Болонье, Арле, Лиссабоне, Праге и Кельне. В Италии Д. молятся о плодородии земли.

В Зап. Церкви 6 февр. память также др. Дорофеи — девы-христианки из Александрии. Она была отправле-

на в изгнание по приказу имп. *Максимиана Дайи* (305–313), безуспешно пытавшегося соблазнить ее. Сказание о ней содержится в «Церковной истории» *Евсевия* Кесарийского (Euseb. Hist. eccl. VIII 14) без упоминания имени, к-рое появляется только в лат. переводе *Руфина Аквилейского* (Rufin. Hist. eccl. VIII 17). Последний сообщает, что она, оставив свое имение, добровольно бежала в пустынное место с верными слугами. Ист.: BHL, N 2321–2325; ActaSS. Febr. T. 1. P. 779–784; MartHieron. P. 17, 19; MartUsuard. P. 86–88; MartRom. P. 51; ЖСв. Февр. С. 106–118; Wolf K. The Legend of St. Dorothy // AnBoll. 1996. Vol. 114. P. 41–72.

Лит.: MartHieron. Comment. P. 79; *Сергий (Снацкий)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 35; *Doren R., van. Dorothee* // DHGE. T. 14. Col. 684; *Amore A., Celletti M. Ch. Dorothea e Teofilo* // BiblSS. Vol. 4. Col. 820–826.

Д. В. Зайцев

**ДОРОХОЙ** [румын. Dorohoi], г. на крайнем северо-востоке Румынии, в жудеце Ботошани, где находятся церкви молдав. архитектуры: свт. Николая Чудотворца (1495) и Успения (1779). Впервые упомянутый в 1407 г., Д. достиг расцвета во время правления молдав. господаря св. Стефана Великого благодаря своему положению на торговом пути и находившейся здесь в кон. XV в. резиденции ворника Верхней страны (Цара-де-Сус). Как сообщает настенная надпись на церковнослав. языке, 18 окт. 1495 г. «благочестивый и возлюбленный о Христе Стефан воевода» завершил строительство храма свт. Николая. Храм — одноглавый триконх с обширным нартексом; барабан покоится на высоком 2-ярусном основании. Композиции фасадов строятся на сочетании необработанных поверхностей камня, поясов плоских аркатур (т. н. окниц) и глазурированной керамики. Керамические плитки желтого, синего и зеленого цветов образуют 2-ярусный фриз под куполом на барабане и 3-ярусный — под карнизом храма. Стены храма ниже керамического пояса украшены 2 рядами арочных ниш. Барабан и его основание оформлены сходным образом, но ниши здесь неск. глубже. Нижние части стен храма облицованы камнем, причем на конхи наложены плоские арки. На уровне середины оконных проемов проходит еще один керамический пояс. Дверные проемы украшены перспективными порталами. Архитектура храма характерна для Молдавского княже-





ства кон. XV в. и напоминает архитектуру церквей свт. Николая Чудотворца в Яссах (1491–1492) и вмч. Георгия в Хырлэу (1492).

Первоначальная роспись (сохр. частично) относится к 1522–1525 гг., времени правления господара Стефана V Молодого, и является связующим звеном между 2 эпохами в



Неизвестный святой.  
Роспись ц. свт. Николая Чудотворца  
в Дорохое. 1522–1525 гг.

развитии молдав. искусства — Стефана Великого и Петру Рареша. Наряду с уверенной и свободной линией рисунка роспись тяготеет к декоративности. В алтаре различимы Тайная вечеря, Богородица с Младенцем, агнец Божий. Вотивная композиция в наосе на зап. стене, представляющая св. Стефана Великого, его супругу Марию, Богдана, Стефана Молодого и его брата Петра, имеет продолжение на юж. стене, где изображен Христос. Эта композиция — единственная в церквях Молдовы. В цикле росписей Страстей Христовых, занимающих 3 стены наоса, отличающихся драматизмом и экспрессией, проявляются черты, присущие искусству итал. Возрождения.

Церковь Старое Успение (Выргличи) прихода Рождества Богородицы сложена из дубовых бревен на каменном фундаменте. Это типичный для молдав. архитектуры деревянный храм: прямоугольный в плане, с граненой апсидой и высокой, крытой лемехом кровлей. Надпись, вырезанная над входом кириллическими буквами на румын. языке, гласит: «Сия святая церковь возведена

в честь и похвалу Успения Пречистой Богородицы и Приснодевы Марии в правление Константина Моружи в 7287 (1779) г. апреля 12 числа».

В 1993 г. в Д. была воссоздана ДС (существовала в 1923–1933), с 1997 г. ДС прип. Иоанна (Якоба).

Лит.: Repertoriul monumentelor și obiectelor de artă din timpul lui Ștefan Cel Mare. Bucur., 1958. P. 114–123; Comarnescu P. Indreptar artistic al monumentelor din nordul Moldovei. Suceava, 1961; Caproșu I. Biserica Sf. Nicolae din Dorohoi // Monumente istorice bisericesti din Mitropolia Moldovei și Sucevei. Iași, 1974. P. 97–101; Drăguț V. Dicționar enciclopedic de artă medievală românească. Bucur., 1974. P. 130–131.

**ДОРТСКИЙ СИНОД** [Дордрехтский синод; лат. Synodus Dordraecenus; нидерланд. Synode van Dordrecht], Голландской реформатской церкви, проходивший 13 нояб. 1618 — 9 мая 1619 г. в Дордрехте (совр. пров. Юж. Голландия, Нидерланды), на котором было осуждено *арминианство* и приняты т. н. 5 пунктов кальвинизма.

Причиной созыва синода стал затяжной конфликт внутри Голландской реформатской церкви между «строгими» кальвинистами и арминианами — сторонниками учения Я. Арминия (1560–1609) (см. также ст. *Арминианство*) по вопросам безусловного предопределения (избрания).

Среди «строгих» кальвинистов не было абсолютного доктринального единства. С т. зр. сторонников супралапсарианизма (от лат. supra lapsum — до грехопадения), Бог сна-



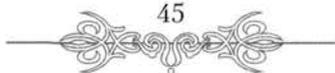
Заседание Дортского синода.  
Гравюра. XVII в.

чала предопределил, кто будет спасен, а кто проклят, а затем произошло грехопадение как толчок к совершению дальнейших событий. Сторонники концепции инфрала-

псарианизма (от лат. infra lapsum — после грехопадения) полагали, что Бог сначала решил сотворить людей и позволить им согрешить, а затем постановил, кого из падших спасти, а кого осудить. Обе группы полагали, что спасение или проклятие были безусловными и что Бог предвидит все будущие события, потому что Он задумал их изначально. Арминий же считал, что Бог использует избрание, чтобы спасти тех грешников, к-рые покаяться и поверили во Христа. Решение спасти или осудить конкретных людей основано на предвдении Бога о том, поверят ли они в Него.

К 1605 г. теологические разногласия приобрели довольно серьезные масштабы и касались как богословских, так и политических вопросов. К этому времени кровопролитная война за окончательную и полную независимость Нидерландов от Испании была еще не закончена, как и борьба за власть внутри страны. Продолжались и споры о разделении сфер влияния Церкви и гос-ва. Граф Мориц Нассауский, статхаудер, и его сторонники считали, что мир с Испанией невозможен, пока не достигнута полная независимость. «Строгие» кальвинисты поддерживали его, надеясь добиться полной независимости Церкви от гос-ва. Ян ван Олденбарневелт (1547–1619), великий пенсионарий Голландии и Фрисландии, и его единомышленники ратовали за мир и были готовы на перемирие с испанцами. Клирики, вставшие на его сторону, в т. ч. и Арминий со своими сторонниками, были склонны к большей терпимости в богословских вопросах и одобряли традиц. структуру, дающую гражданским властям возможность нек-рым образом контролировать деятельность Церкви.

В 1607 г. Генеральные штаты, после неоднократных призывов арминиан созвать Национальный синод, уполномочили неск. областей пригласить депутатов на конференцию по его подготовке. На конференции Арминий выдвинул предложение пересмотреть в будущем синоде Бельгийское исповедание и Гейдельбергский катехизис. В 1608 г. Арминий, подвергавшийся постоянным нападениям «твердых» кальвинистов, направил Генеральным штатам письмо с требованием формального юридического расследования сложившейся ситуации. В Верховный суд





были вызваны представители враждующих сторон — Арминий и Ф. Гомар, к-рые должны были в письменном виде представить изложение своих взглядов Генеральным штатам. Арминий написал свое «Объявление мнений», в котором после рассмотрения взглядов гомаристов изложил свои и в очередной раз предложил создать Национальный синод, к-рый будет обладать правом пересмотра исповеданий. Гомар выступил перед Генеральными штатами, но его аргументы против Арминия были отклонены. Ситуация продолжала накаляться, и в авг. 1609 г. Генеральные штаты снова пригласили сторонников Арминия и Гомара, по 4 представителя от каждой партии, собраться для проведения «дружественной конференции». Председателем конференции был Олденбарневелт. После заседаний 13 и 14 авг. Арминий из-за ухудшения состояния здоровья вернулся домой в Лейден. Конференция была распущена. 19 окт. 1609 г. Арминий скончался. Однако это никак не повлияло на сложившуюся ситуацию. Нек-рые провинциальные синоды потребовали, чтобы все их служители высказали мнение о Бельгийском исповедании и Гейдельбергском катехизисе.

После смерти Арминия наиболее яркими представителями партии стали Симон *Епископий*, преемник Арминия на кафедре богословия в ун-те Лейдена, и Ян Витенбогарт, пастор из Гааги, друг Арминия. Сторону арминиян приняли Олденбарневелт и Гуго *Гроций*, один из известных ученых своего времени. По политическим взглядам они были сторонниками республиканского устройства гос-ва и выступали за конфедерацию штатов в противовес Морицу Нассаускому, стремившемуся к установлению федеративной монархии.

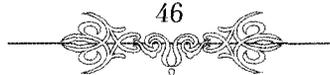
В своей основе полемика была исключительно богословской. Однако из-за тесной связи между Церковью и гос-вом она неизбежно переплелась с политическими вопросами, охватив всю страну. Реформатские церкви Франции, Швейцарии, Германии, Англии и Шотландии проявили интерес к этой полемике, присоединившись в целом к кальвинист. партии, тогда как лютеран. церкви были до нек-рой степени на стороне арминиян. В 1610 г., сформулировав свою позицию в 5 статьях, состав-

ленных Витенбогартом, арминияне под названием «Ремонстрация» (от лат. *remonstro* — заявляю, протестую) предложили их на рассмотрение Генеральным штатам. Под этими статьями подписались 46 служителей (в дальнейшем всех сторонников этого движения стали называть ремонстрантами). «Строгие» кальвинисты со своей стороны издали «Контрремонстрацию» и получили имя контрремонстрантов. В 1611 г. в Гааге прошла конференция с участием обеих сторон (*Collatio Hagiensis*), но достичь соглашения снова не удалось. Дебаты в Делфте (1613) и особый эдикт пров. Голландия (1614), призывавший к миру, на сложившуюся ситуацию повлиять не смогли. Нек-рое время ремонстранты сохраняли свое положение в приходах и магистратах, однако в 1618 г. Мориц, применив силу, заменил ремонстрантов кальвинистами во всех городских советах и продолжал всячески поощрять слухи о том, что Олденбарневелт и арминияне симпатизируют католикам и готовы отдать страну испанцам. Весной 1618 г. Генеральные штаты приняли решение создать синод и взяли на себя все расходы по его организации и содержанию делегатов. 29 мая 1618 г. Олденбарневелт и Гроций были арестованы по обвинению в гос. измене.

В синоде приняли участие 58 делегатов от провинциальных синодов, 18 представителей властей и 27 иностранных гостей, к-рые также имели право голоса. Кор. Англии Яков I послал в Дордрехт Дж. Карлтона, буд. еп. Чичестера, Дж. Давенанта, еп. Солсбери, С. Уорда, проф. теологии из Кембриджа, Дж. Холла, буд. еп. Эксетера и Нориджа, и королевского капеллана-шотландца У. Балканквейла. Пфальц был представлен профессорами Гейдельбергского ун-та А. Скультетием, И. Г. Альтингом и П. Тоссанием. От Ессена в синоде приняли участие Г. Крюцигер, П. Штайн, Д. Англократор и Р. Гоклениус; от Швейцарии — И. Брайтингер, С. Бек и В. Майер из Базеля, М. Рютимайер из Берна, Х. К. Кох из Шаффхаузена, Дж. Диодати и Т. Тронхином из Женевы; от Бремена — М. Маргиний, Г. Иссельбург и Л. Кроциус; от Нассау и Вюртемберга — И. Г. Альштед, И. Бистерфельд и Г. Фабриций; от Эмдена — Р. Гриммерсхайм и Д. Б. Айльсхем. Представители от Бранденбурга прибыть не смогли, так же как делегаты, избранные

Национальным синодом Франции, к-рым король запретил покидать страну. Англ. представители получили от Якова I инструкции «сдерживать пыл обеих сторон» и посветовать голл. пасторам «не возвещать людям с кафедр то, что, будучи спорным между обеими сторонами, является уделом богословских школ и не подходит для способностей простонародья» (*Shaff. P. 513*). Было проведено 154 открытых заседания, к-рые посетило множество зрителей. Председателем был избран пастор из Леувардена Ян Богерман; 1-м секретарем — пастор из Лейдена Фест Хоммий. Оба, как и все остальные делегаты, принадлежали к «строгим» кальвинистам. Только 3 представителя провинциального синода Утрехта были ремонстрантами, но вскоре после начала синода их заставили уступить места делегатам, избранным кальвинист. меньшинством этой провинции. Перед началом работы Д. с. участники поклялись «перед Господом, в которого верую и которому поклоняюсь» работать «во славу Божию, ради мира в Церкви и сохранения чистоты учения», используя только «Слово Божие, которое есть непогрешимое правило веры» (*Klooster. P. 57*). Из делегатов были составлены 18 комитетов. Каждая иностранная делегация и делегация провинциального синода представляли собой отдельные комитеты, так же как, напр., профессора теологии. По всем вопросам, обсуждавшимся на Д. с., комитеты подавали письменное изложение своего мнения.

Ремонстрантам от имени синода было отправлено 12 приглашений. Перед поездкой на синод делегация собралась в Роттердаме и выработала основную линию поведения, заключающуюся в критике супралапсарианских взглядов Гомара («главного обвинителя»). Противостоять ему должен был Епископий, выбранный главным оратором ремонстрантов. Первые сессии синода были посвящены обсуждению необходимости нового перевода Библии и до 6 дек. (22-й сессии) вопрос о ремонстрантах не поднимался. Арминияне рассчитывали на теологическую дискуссию и на поддержку иностранных делегатов, но оказались не на конференции, а в зале суда в положении обвиняемых. Они сидели на специально принесенных стульях напротив всех делегатов, как бы за-





ранее отделенные от них и признанные виновными. Они заявили, что синод не имеет права их судить, не давали никаких письменных показаний и не визировали записи своих выступлений; в ответ на вопросы председателя часто хранили молчание. Арминиане требовали, чтобы сначала была рассмотрена доктрина об осуждении, а затем уже об избрании. Разбирательство затягивалось. Через месяц на закрытой сессии синода решался вопрос, что делать дальше: уступить требованиям арминиан или «отослать их прочь и определить их мнение по их писаниям». Было принято решение в последний раз предложить им подчиниться требованиям синода. 14 янв. 1619 г. арминиане ответили отказом. Тогда Богерман, заявив, что синод обходился с ними со всей мягкостью, но они «лгали от начала и до конца», прогнал их с заседания (*Faber. P. 35*). Епископий ответил, что «Господь рассудит нас и синод» (*Ibidem*), и арминиане покинули зал. Англичане и нек-рые др. делегаты были удивлены внезапным решением Богермана, т. к. они уже готовы были к роспуску синода.

После ухода арминиан синод разбирал их сочинения, сконцентрировавшись на 5 статьях «Ремонстрации». Чтение и составление заключения проходило в каждом из 18 комитетов с 7 по 21 марта и с 25 марта по 16 апр. Каноны Д. с., как и «Ремонстрация», состоят из 5 глав (пунктов), или «тезисов учения», разбитых на параграфы или подпункты (всего 93). В каждой главе сначала описывается кальвинист. учение по данному вопросу, затем подвергаются критике «арминианские заблуждения» с обязательными ссылками на Свящ. Писание. Тезисы, получившие в посл. название 5 пунктов кальвинизма, подтвердили полную, всеобъемлющую греховность человека, безусловность его избрания, ограниченность искупления, невозможность сопротивления благодати, невозможность отпадения от веры святых (избранных). 23 апр. 1619 г. каждый «тезис учения» был подписан голл. и иностранными делегатами, 6 мая они были официально провозглашены в Большой ц. (*Groote Kerk*). Статус Бельгийского исповедания и Гейдельбергского катехизиса как офиц. вероисповедных документов голл. церкви был подтвержден. Арминиане были осуждены как

еретики. 9 мая 1619 г. разъехались иностранные делегаты, представители голл. провинциальных синодов провели еще 26 сессий. 14 мая по обвинению в гос. измене был обезглавлен Олденбарневелт.

Каноны Д. с. были одобрены Реформатской церковью Франции на Национальных синодах в Алесе (1620) и Шарантоне (1623), став обязательными для всех реформатских священнослужителей. Др. реформатские церкви признали каноны, но не предали им вероучительного авторитета Гейдельбергского катехизиса и Бельгийского исповедания. В наст. время каноны Д. с. приняты в качестве одного из вероучительных документов мн. протестантами: Христианской реформатской церковью в Нидерландах, Нидерландской реформатской церковью, Реформатской церковью в Юж. Африке, Христианской реформатской церковью в Сев. Америке и др.

Лит.: Acta synodi... Dordrecht. Dort, 1620; Acta et scripta synodalia... Dordracena ministerium Herderwici. Dort, 1620; *Kuyper H. H.* De Post Acta of Nahandelingen van de Nationale Synode van Dordrecht. Amst., 1899; *Wagenaar L. H.* Van Strijd en Overwinning. De groote Synode van 1618 op '19 en wat aan haar voorafging. Rotterdam, 1909; *Knappert L.* Geschiedenis den Nederlandsche Hervormde Kerk gedurende de 16<sup>e</sup> en 17<sup>e</sup> Eeuw. Amst., 1912; *Kajaan H.* De Pro-Acta Der Dordtsche Synode in 1618. Rotterdam, 1914; *Nobbs D.* Theocracy and Toleration: A Study of the Disputes in Dutch Calvinism from 1600–1650. L., 1938; *Reitsma J.* Geschiedenis van de Hervormde en de Hervormde Kerk den Nederlanden. Gravenhage, 1949; *Rover P. A.* De Strijdende Kerk. Groningen, 1960; *Geyl P.* The Netherlands in the 17<sup>th</sup> Cent. N. Y., 1961; The Rise of the Reformed Churches in the Netherlands: Crisis in the Reformed Churches / Ed. by P. Y. DeJong. Grand Rapids (Mich.), 1968; *Klooster F. H.* The Doctrinal Deliverances of Dort // Crisis in the Reformed Churches. 1968; *Praamsma L.* The Background of the Arminian Controversy (1586–1618) // *Ibid.*; *Bangs C.* Arminius: A Study in the Dutch Reformation. Abingdon, 1971; *Dewar M. W.* The British Delegation at the Synod of Dort 1618–1619 // The Evangelical Quarterly. 1974. N 46. P. 103–116; *Hoeksema H. C.* Historical Foreword to the Acts of the Synod of Dordrecht // The Voice of Our Fathers. Grand Rapids, 1980; *Alan P. F. S.* The Great Debate. Baker, 1983; *Schaff P.* The Creeds of Christendom. 3 vol. Grand Rapids, 1983; *Kuiper B. K.* The Church in History. Grand Rapids, 1984; *Пикерилли P. E.* Кальвинизм, арминианство и богословие спасения. СПб., 2002.

И. Р. Л.

**ДОСИФЕЙ** [греч. Δοσίθεος] († 1-я пол. VI в.), прп. (пам. 19 февр., пам. греч. 13 авг.), ученик аввы Дорофея. Автором первоначальной версии Жития Д. считается прп. До-

рофей (окончательный вариант был составлен не ранее кон. VI в. др. его учеником).

В Житии Д. рассказывается, что он был любимым слугой (δηλίκιον) знатного военачальника и проводил жизнь в удовольствиях и роскоши. Вместе с другом своего господина Д. отправился в паломничество в Иерусалим, во время к-рого произошло его чудесное обращение к Богу. В *Гефсимании* у гробницы Пресв. Богородицы перед изображением Страшного Суда юноше явилась Мать Божия в образе жены, облаченной в багряницу, и дала ему наставления. Д. ревностно соблюдал преподанные ему заповеди о посте и молитве и в скором времени решил удалиться в мон-рь. В нач. 530 г. он поселился недалеко от *Газы*, в обители аввы Серида, к-рый определил юношу под духовное попечение прп. Дорофея Д. подвизался в монастырской больнице и быстро приобрел монашеские добродетели послушания, смирения, рассудительности и непривязанности ни к чему земному. Через 5 лет после вступления в мон-рь Д. скончался.

Прп. Дорофей в 1-м поучении «Об отвержении мира» восхваляет Д. и говорит об откровении некоему подвижнику о небесной славе святого за его совершенное послушание и полное отречение от своей воли.

Житие Д. является одним из древнейших памятников аскетической письменности, в к-ром зафиксирована классическая формула *молитвы Иисусовой*. По благословию аввы Дорофея Д. творил молитву: «Господи, Иисусе Христе, помилуй мя», чередуя ее со словами: «Сыне Божий, помози ми». Впосл. чередование разных формул единословной молитвы будет неоднократно встречаться в практике исихастов, напр. у прп. Григория Синаита в «Главах весьма полезных» (Φιλοκαλία. Т. 4. Σ. 80) или у Дионисия монаха (XIII в.; формулы «Господи Иисусе Христе, помилуй мя», «помози ми», «спаси мя» — Διονυσίου μοναχοῦ. Κεφ. 39–43 // Κεφάλαια Γνωστικά Πεντήκοντα περί διαφορᾶς τῶν Θεῶν Ὑμνῶν / Εἰσαγωγῆ, κριτ. κείμενον ὑπὸ Χ. Γ. Σατηροπούλου. Ἀθήναι, 1993. Σ. 102–105).

Согласно указанию А. И. *Панадопулоса-Керамевса*, в лавре Саввы Освященного хранилась общая служба Д. и его духовным отцам авве Сериду и прп. Дорофею (*Παναδοπουλος-Κεραμεύς*. 1891. Σ. 363).



Ист.: ВНГ, N 2116z–2119; ActaSS. Febr. T. 3. P. 380–384; PG. 88. P. 1611–1617; *Brun P. M. Vie de St. Dosithée // OrChr.* 1932. T. 26. P. 87–123; *AnBoll.* 1934. Vol. 52. P. 413–415; *Vie de St. Dosithée // Dorothee de Gaza. Œuvres spirituelles / Ed. Regnault L., Prévile J. P., 1963.* P. 122–145. (SC; N 92) (рус. пер.: Сказание о блаженном отце Досифее, ученике св. аввы Дорофея // *Дорофей прп. авва.* Душеполезные поучения. М., 2001. С. 21–28); *Νικόδημος. Συναξαριστής.* T. 6. Σ. 205; *Φιλοκαλία.* T. 4. Ἀθήνα, 1961; ЖСв. Февр. С. 336–348. Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. T. 2. С. 48; T. 3. С. 77; ОНЕ. T. 5. Σ. 189; *Aubert R. Dosithée // DHGE.* T. 14. Col. 698–699, 1519; *Stiernon D. Dositeo // BiblSS.* Vol. 4. Col. 831–832; *Σωφρόνιος (Εὐσεβιαδής).* Ἀγιολόγιον. Σ. 120, 122.

*Игум. Дионисий (Шлёнов)*

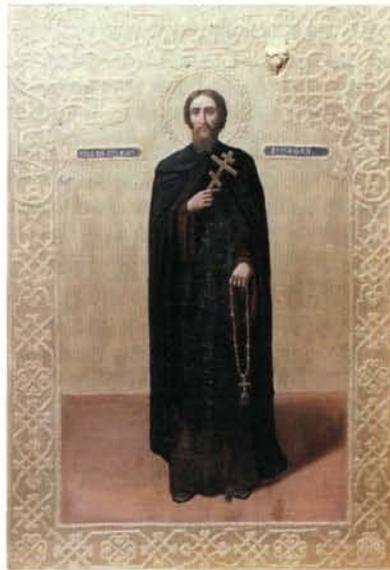
**ДОСИФЕЙ** (Дорофей) (XV в.), прп. (пам. 8 окт., в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Псковских святых), Верхнеостровский, Псковский, ученик прп. *Евфросина* Псковского († 1481), основатель и игумен Петропавловского Верхнеостровского мон-ря на о-ве Верхнем (совр. Белов, один из Талабских о-вов на Псковском оз.); по преданию, остров в пору основания там обители был покрыт непроходимыми лесами и служил пристанищем разбойникам.

Житие или проложная память Д. неизвестны. Д. назван в Житии прп. Евфросина, составленном ок. 1547 г. псковским свящ. *Василием* (Варлаамом), наряду с др. учениками прп. Евфросина — основателями мон-рей преподобными *Саввой* Крыпецким и *Иларионом* Гдовским: «Учеником его разшедшимся по местом проразсужением духовнаго их настоятеля... и тамо честныя обители въздвигшим в славу Христову съжителствовати иноческому чину... глаголю чюднаго отца Досифия, създаваго обитель честну святых апостол Петра и Павла на сожителство иночествующим о Христе братии в пустыни над Великим озером, на острове, зовом Верхнем» (*Охотникова В. И.* Псковская агиография XIV–XVII вв.: Исслед. и тексты. СПб., 2007. T. 2: Жития преподобных Евфросина Псковского, Саввы Крыпецкого, Никандра Псковского. С. 164). В дореволюционной лит-ре встречается мнение, что Петропавловский мон-рь был основан Д. ок. 1470 г., однако Житием прп. Евфросина эта дата не подтверждается. По предположению Н. И. *Серебрянского*, данный мон-рь, как и др. обители, созданные учениками прп. Евфросина, был устроен «на началах строго общежительных

правил», что и обуславливает, несмотря на небольшие размеры этих мон-рей, их известность, о к-рой писал автор Жития прп. Евфросина: «И донныне суть тые честные обители всеми видими, благодатию Христовою, яко светила, сияют во Псковской стране и молитвами преподобных отец» (Там же).

Согласно «Описанию о российских святых» (кон. XVII–XVIII в.), Д., названный Верхнеостровским—Богословским, преставился 8 окт. (в одном из списков — 28 окт.) 6990 (1482 или 1481) г. (С. 53. № 154). Однако возможно, что круглая дата от Сотворения мира является условной (не дописанной в отношении единиц). Митр. *Евгений (Болховитинов)* именует святого Дорофеем. По его же сведениям, в синодике Псково-Печерского мон-ря святой назван иеромонахом.

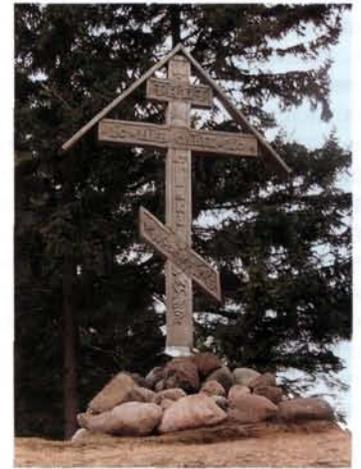
Петропавловский мон-рь впервые упоминается в жалованной грамоте вел. кн. *Василия III Иоанновича* игум. Конону, датированной 16 февр. 1510 г.



*Прп. Досифей Верхнеостровский. Икона. Посл. треть XIX в. (Петропавловская ц. на о-ве Белов)*

(*Востоков А. X.* Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842. С. 87–88). В 1584 г. (по др. сведениям, в 1616) Верхнеостровская обитель была приписана к *Псково-Печерскому в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рю*, в 1703 г. сожжена шведами, ц. во имя св. апостолов Петра и Павла (время построения неизвестно) уничтожена. К 1710 г. мон-рь был восстановлен, вновь возведенный каменный Петропавловский храм обители был освя-

щен 6 окт. 1710 г. До 1764 г. Петропавловский мон-рь был приписан к архиерейскому дому, в 1764 г. упразднен, Петропавловская ц. обращена в приходскую. В 1862 г. к храму был



*Крест на предполагаемом месте кельи прп. Досифея на о-ве Белов. Фотография. 2007 г.*

пристроен притвор и колокольня, в 1901–1906 гг. к сев. стороне храма пристроен придел во имя Д. (освящен 30 янв. 1906). После 1945 г. Петропавловский храм был закрыт.

В нач. 90-х гг. XX в., во время работ по очистке от мусора сохранившегося здания Петропавловского храма, под ним была найдена маленькая пещерная церковь, в к-рой под спудом предположительно покоятся мощи Д. Храм возвращен Церкви в 1999 г. при участии прот. Николая *Гурьянова*, настоятеля ц. во имя свт. Николая на соседнем о-ве Залит. Канонизация Д. совершилась включением его имени в Собор Псковских святых, учрежденный 10 апр. 1987 г. по инициативе митр. Псковского и Порховского *Иоанна (Разумова)*. Имеется краткая служба святому (тропарь и кондак) (Минея (МП). Окт. М., 2002. С. 229), а также акафист (без указания места и года изд.), изданный по благословению архиеп. Псковского и Великолукского *Евсевия (Саввина)*.

Лит.: ИРИ. Ч. 3. С. 528–529; ч. 6. С. 955–956; *Евгений (Болховитинов)*, митр. История княжества Псковского с присовокуплением плана г. Пскова. К., 1831. Ч. 3. С. 78. № 15; *Строев.* Списки иерархов. С. 401. № 19; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 173; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 68. № 276; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 322; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. T. 2. С. 312; *Серебрянский Н. И.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908. С. 309, 464, 465, 471, 574, 575; *Макарий.* История РЦ. Кн. 4. Ч. 1. С. 225.

*А. А. Романова*



**Иконография.** О существовании изображений Д. свидетельствует тропарь преподобному («Темже и мы, притекающе ко святей иконе твоей, умильно глаголем...»). В иконописном подлиннике 20-х гг. XIX в. под 27 нояб. о святом сказано: «Рус, аки Козма, риза преподобническая, в руке свиток сжат» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 70 об.— *Маркелов*. Святыя Др. Руси. Т. 2. С. 101).

В Петропавловской ц. на о-ве Белов сохранились 2 единоличные иконы Д. 2-й пол. XIX в. одного извода, к-рый, возможно, восходит к надгробному образу. Святой изображен средовеком с русыми волнистыми волосами на прямой пробор и небольшой раздвоенной бородой, в рост, вполоборота влево, в рясе, мантии и схиме (на одной иконе параман не ви-



Прп. Досифей Верхнеостровский.  
Фрагмент иконы. 2-я пол. XIX в.  
(Петропавловская ц. на о-ве Белов)

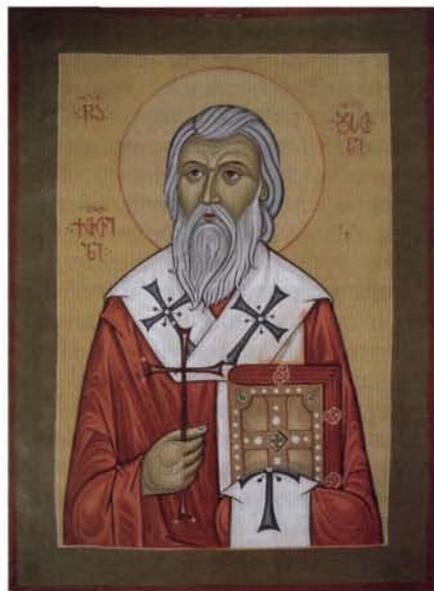
ден, на плечах, вероятно, куколь), с большим крестом в деснице (у плеча) и длинными четками в левой руке. Более ранняя икона, с нек-рой индивидуализацией образа (глубоко посаженные глаза, острый нос, морщины), написанная на светло-зеленом фоне в академической манере, происходит из иконостаса придела Смоленской иконы Божией Матери (в наст. время в главном иконостасе церкви). Образ посл. трети XIX в. (находится в интерьере храма) с надписью на золотом фоне: «Стый пре: оць нашъ Досифей», тоже исполнен с приемами светотеневой моделировки формы.

Д. представлен в рост, в монашеской мантии и куколе в числе подвижников XV в. в росписи галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись в академической манере кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. работы иеродиаконов Пасия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.). В группе Псковских святых (во 2-м ряду, волосы и борода с про-

седью) он изображен на иконе «Все святые, в земле Русской просиявшие» письма мон. *Иулиани (Соколовой)* кон. 20-х — нач. 30-х гг. XX в., нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. (ризица ТСЛ, Данилов муж. мон-рь в Москве — *Алдошина Н. Е.* *Благословенный труд*. М., 2001. С. 231–239) и на совр. повторениях этой композиции: 1997 г. работы Н. Е. Алдошиной из иконостаса соименного придела московской ц. свт. Николая Чудотворца в Клённиках; 2002 г. работы М. В. Пыжова из храма Воскресения Христова в Сокольниках в Москве и др. Фигура преподобного в рясе, парамане и мантии, с куколем на плечах, с благословляющей десницей и развернутым свитком в левой руке включена под 8 окт. в лицевые святцы рус. святых, созданных мон. *Иулианией* после 1959 г. в виде прорисей (частное собр.). Образ Д. встречается в совр. композициях Собора Псковских чудотворцев (напр., в правой группе на 2 иконах в Троицком соборе Псковского кремля).

Э. П. И.

**ДОСИФЕЙ** (Цертели), сщмч. (пам. груз. 6 марта) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), местоблюститель Абхазского (Западно-грузинского) католикоса (1795–1814), митр. Кутаисский (4 авг. 1781–1820). Принадлежал к имеретинскому княжескому роду, представители к-рого



Сщмч. Досифей (Цертели).  
Икона. Нач. XXI в.

занимали высшие гос. должности в Имерети: отец Николоз был меабджретухуцеси (министр вооружения), дед Папуна — сардали (военачальник) В. Имерети, двоюродный брат Зураб — сахлтухуцеси (министр хозяйства царского двора); двоюродная сестра Дареджан была супругой

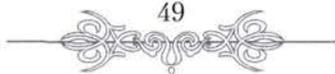
восточногруз. царя Ираклия II (в Кахети — 1744–1762, в Картли-Кахети — 1762–1798).

Занимая Кутаисскую кафедру, Д. проявлял заботу о развитии хозяйства епархии и возвращении захваченных груз. азнаурами церковных земель и крестьян: он скупал их на личные средства и жертвовал мн. церквам и мон-рям Зап. Грузии, в частности *Джручи* в 1779 г. (Кут. Е 455), *Мгвимеви* в 1808 г. (Кекел. Н 1705) и др. Кутаисскому кафедральному собору, храму Баграта, он пожертвовал изготовленный по его благословению настоятельский крест (*Жордания*. Хроники. 1967. Т. 3. С. 424). Вблизи храма Баграта Д. имел небольшой жилой дом, разрушенный после его смерти. С 60-х гг. XVIII в. Д. жил также и во 2-й резиденции Кутаисских митрополитов — в с. Маглаки (близ Кутаиси).

Д. являлся активным сторонником восстановления единства Грузии: вместе с западногруз. деятелями того времени К. и З. Цертели, П. Микеладзе, И. Абашидзе и др. он входил в состав делегации Имеретинского царства, обратившейся в 1790 г. к царю Картли-Кахети Ираклию II с предложением о воссоединении царств и княжеств Зап. и Вост. Грузии (*Иоселиани*. 1978. С. 15)

После кончины католикоса Зап. Грузии *Максима II (Абашидзе)* (30 мая 1795) имеретинский царь Соломон II назначил Д. преемником католикоса. Однако интронизация Д. так и не состоялась. В документах этого периода Д. подписывался как «Преосвященнейший митрополит Кутаисский и правитель Католикосата» (ШП. 1970. Т. 3. С. 1105, 1119).

В 1814 г. *Абхазский (Западногрузинский) Католикосат* был упразднен и Церковь Зап. Грузии вошла в состав *Грузинского Экзархата* РПЦ. Предпринятая российскими властями церковная реформа, имевшая целью сократить число епархий, храмов, мон-рей и священнослужителей, провести секуляризацию церковного имущества, переводу богослужения на церковнослав. язык, произвести увеличение и замену натуральных податей денежными сборами и др., была воспринята населением Имерети и Гурии крайне болезненно. В июне 1819 г. представители *Грузино-Имеретинской синодальной конторы* приступили к закрытию мон-рей и храмов и освобождению





от службы священников, вспыхнуло Имеретинское восстание 1819–1820 гг., к-рое возглавили Д., митр. Гелатский сщмч. *Евфимий (Шервашидзе)*, дочь имеретинского царя Соломона II царевна Дареджан, кн. Иване Абашидзе. Груз. экзарх *Феофилакт (Русанов)* обвинил Д. и сщмч. Евфимия в подстрекательстве народа и убедил светские власти в необходимости ареста мятежных архиереев. В Зап. Грузию были введены дополнительные военные силы, правителю Имерети полковнику И. А. Пузыревскому начальник корпусного штаба ген.-лейтенант А. А. Вельяминов рекомендовал, «если нельзя живых схватить, то истребить», и во избежание еще больших волнений вывезти тела убитых из Грузии (АКавАК. Т. 6. Ч. 1. С. 574, 576). Ночью 4 марта 1820 г. Д., сщмч. Евфимий, архим. Григорий (Цкитишвили) и неск. имеретинских князей были схвачены, Д. оказал сопротивление и был избит прикладами ружей и штыками. Пленники с мешками на головах были отправлены на лошадях через Лихский перевал в Вост. Грузию, чтобы затем по Военно-Грузинской дороге проехать в Россию (АКавАК. Т. 6. Ч. 1. С. 582). 8 марта (ГПЦ на основании альтернативных источников считает, что 6 марта) на пути между Сурами и Гори Д. скончался. Тело митрополита похоронили в ц. в честь Успения Пресв. Богородицы в крепости *Ананури*, расположенной на Военно-Грузинской дороге (АКавАК. Т. 6. Ч. 1. С. 584). Его могильная плита утеряна, однако Ф. *Жордания* приводит устные свидетельства о том, что Д. был похоронен на расстоянии 2,5 аршина от иконы Пресв. Богородицы (вероятно, имеется в виду алтарная икона) (*Жордания*. Хроники. Т. 3. С. 858). Сохранилась посмертная опись принадлежащих Д. предметов (утеряны), таких как крест св. Анны 1-й степени, 2 Владимирских креста, панагия с изображением Христа и с драгоценными камнями, большой позолоченный серебряный крест с эмалью, серебряная икона с частицами святых и вмч. Георгия, Евангелие в серебряном позолоченном окладе с драгоценными камнями, кадилница, крупный яхонт в серебряной оправе с золотыми элементами, небольшая золотая икона, рус. и тур. деньги и проч. бытовые предметы (КутЦИА. Ф. 21. Ед. хр. № 305).

27 мая 2005 г. Синод ГПЦ причислил Д. и сщмч. Евфимия (Шервашидзе) к лику святых.

Ист.: *Потто В. А.* Утверждение рус. владычества на Кавказе. Тифлис, 1904. Т. 3. С. 506; *Какабадзе С.* Церковные док-ты Зап. Грузии. Тифлис, 1921. Т. 2. С. 114, 145, 165 (на груз. яз.); *Дадвани Н.* Жизнь грузин / Ред., коммент., словарь: Ш. Бурджанадзе. Тбилиси, 1962. С. 206–207 (на груз. яз.); ПП. Т. 3. С. 1105, 1119.

Лит.: *Иоселиани П.* Жизнь Георгия XIII. Тифлис, 1936. С. 15–18 (на груз. яз.); *Киквидзе А.* История Грузии (XIX в.). Тбилиси, 1954. С. 111–112 (на груз. яз.); *Ломинадзе Т.* Мат-лы к хронологии истории Зап. Грузии XVII–XVIII вв. // Мат-лы по истории Грузии и Кавказа. Тбилиси, 1954. Вып. 31. С. 138, 139, 143 (на груз. яз.); *Соселия О. Н.* Очерки из истории социально-политической истории Зап. Грузии феодальной эпохи. Тбилиси, 1981; *Коридзе Т.* Досифей (Церетели) // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 171–172 (на груз. яз.); *Жкешелашвили Л.* Священномученики Грузии Досифей и Евфимий, 1820 г. Тбилиси, 2005. С. 6–37 (на груз. яз.).

Т. В. Коридзе

**ДОСИФЕЙ** (Дософтей; 26.10.1624, Сучава – 13.12.1693, Жолква, Украина), св. (пам. 13 дек.), митр. Сучавский и всей Молдавии, церковный, гос. и общественный деятель, литератор и издатель. В миру Дмитрий Барилэ. Историк Молдавской Церкви митр. Арсений (Стадницкий) писал, что «митрополит Досифей принадлежит к числу знаменитейших архипастырей XVII века главным образом своею ученостью».

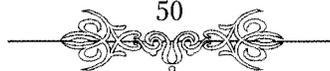
Д. происходил, по одним данным, из семьи мазылов – мелких свободных землевладельцев, по другим – из семьи торговцев. Обучался в Яссах и Львове. Знал кроме родного языка греч., лат., церковнослав., древнеевр., рус., польск. и укр. языки. По возвращении из Львова принял монашество в мон-ре Пробота, где вскоре был возведен в сан диакона, затем иерея. С нач. 1658 г. епископ в г. Хуши, с нач. 1660 г., став епископом г. Роман, 11 лет возглавлял епархию т. н. Молдавии. В июле 1671 г. был избран митрополитом Молдавии.

В 1674 г. вместе с бывш. молдав. господарем Штефаном Петричейку, антиосманскую политику к-рого он поддерживал, был вынужден переехать в Польшу. В нач. 1675 г. вернулся в Молдавию, где первое время находился в мон-ре св. Саввы в столице княжества – Яссах, а летом 1676 г. вновь занял митрополичью кафедру. С 1677 г. его резиденция находилась в Яссах. В 1684 г. Д. выехал в Москву во главе молдав. по-

сольства, к-рое из-за эпидемии чумы доехало только до Киева и оттуда обратилось к царям Иоанну и Петру с просьбой об оказании помощи Молдавскому княжеству. В послании от 1 янв. того же года они просили избавить их от врагов, «пославши войска против агарянов, ускорите да не погибнем. От иные бо страны ниоткуда надежды о избавлении, токмо на святое вы царство». В 1686 г., после того как войска польск. кор. Яна III Собеского вступили в Молдавию, Д. вновь был вынужден покинуть родину и переехать в Польшу. Некогда распространенное в рус. лит-ре мнение о том, что Д. провел последние годы в России, совр. исследователями не подтверждено. Но, находясь в Польше, Д. поддерживал связи с Россией. Известны его письма от 1688, 1689 и 1690 гг. рус. царям и Московскому патриарху с просьбой о помощи и положительный ответ царей Иоанна и Петра от 12 мая 1690 г. В февр. 1691 г. иером. Иона привез им благодарственные письма от Д.

Д. печатал свои книги в типографии Уневского мон-ря на Украине, в господарской типографии в Яссах, к-рая испытывала нехватку оборудования. В авг. 1679 г. он обратился с письмом через посредство *Николая Спафария* к патриарху Московскому Иоакиму с просьбой прислать оборудование и бумагу. Такая помощь была оказана, и в благодарственном стихотворении Д. написал, что «свет из Москвы идет к нам».

В 1650 г. Д. перевел на молдав. язык «Историю» Геродота, снабдив ее стихотворным предисловием, хронограф Матвея Кигалиса и «Поучения царя Василия Македонянина к своему сыну Льву»; как епископ г. Роман поддержал перевод ВЗ, сделанный Николаем Спафарием, к-рый в 1688 г. вошел в т. н. бухарестскую Библию. Среди др. работ Д. особо выделяются «Псалтирь в стихах» (1673), вошедшая в молдав. фольклор, «Жития и деяния святых» (4 т. 1682–1686), известные не только в Молдавии. На титульном листе «Житий...» благодарственная надпись патриарху Московскому Иоакиму за помощь в их издании. В 1681 г. Д. издал перевод «Молитвенника», в котором после предисловия следует «Хронологическая поэма о господарях Молдавии», написанная Д. (136 стихов), – 1-е стихотворное переложение молдав. ис-





тории. Д. перевел также Греческий патерик, «Спасение грешников» Агапия Ландоса, фрагменты из «Жизни и чудес св. Василия Нового», занимался переводами на рус. язык. В частности, последней из известных работ Д. была подготовка сб. «О пресуществлении святых тайн», в к-рый были включены переводы из трудов отцов Церкви свт. Иоанна Златоуста, св. Ефрема Сирина, Афанасия Синаита. Сборник предназначался для царей Иоанна и Петра. Из светской лит-ры на молдав. язык Д. перевел фрагмент из пролога драмы критского поэта Георгиоса Хортациса «Ерофили», написанной в 1600 г. Д. обогатил словарь родного языка рядом терминов, заимствованных из греч. и лат. языков, способствовал утверждению молдав. языка в качестве офиц. языка богослужения. В 1974 г. в рамках ЮНЕСКО было широко отмечено 350-летие со дня рождения Д. 14 окт. 2005 г. был оглашен синодальный томос Румынской Православной Церкви о канонизации Д. Лит.: *Арсений (Стадницкий), еп.* Исслед. и монографии по истории Молдав. Церкви. СПб., 1904. С. 52–56; *Чебан С. Н.* Досифей, митр. Сочавский и его книжная деятельность. К., 1915; *Dimitrie D. Dosoitei mitropolitul Moldovei: Schiță biografică.* Cernăuți, 1927; Ист. связи народов СССР и Румынии в XV – нач. XVIII в.: Док-ты и мат-лы. М., 1970. Т. 3; *Двойченко-Маркова Е. К.* К исследованиям жизни и творчества митр. Досифея // Лимба ши лит. молдовеняскэ. Кишинэу, 1974. № 4; *Grigoraș N.* Originea, formația și preocupările istorice ale mitropolitului Dosoitei // Revista de istorie. Bucur., 1974. Т. 27. N 10; *Lăudat I. D.* 350 de ani de la nașterea lui Dosoitei mitropolitul Moldovei // Studii și articole. Iași, 1975; *Курьяк В.* Картя ши типарул ын Молдова ын сек. XVII–XVIII. Кишинэу, 1977; *Руссов Е. М.* Де ла Москва лучяте лукоаре. Кишинэу, 1979, 1981<sup>2</sup>; *он же.* Дософтей // История литературы молдовенешть. Кишинэу, 1986. Вол. 1. Паж. 118–127; *Власова Л. В.* Молдавско-польские полит. связи в посл. четв. XVII – нач. XVIII в. Кишинев, 1980; Посольские книги по связям Молдовы с Россией 1684 г., 1690–1691 гг. Кишинев, 1993; *Eretia I. A.* Țara Moldovei și Rusia. Chișinău, 1993; *Păcurariu.* IBOR. Vol. 2. P. 95–112; *Суляк С. Г.* Ими гордится Молдавия // Русин. Кишинев. 2006. № 3(5). С. 81–148.

**В. Я. Гросул**

**ДОСИФЕЙ** [серб. Доситеј] (Васич; 5.12.1878, Белград – 13 или 14.01.1945, там же), исп. (пам. серб. 13 янв.), митр. Загребский Сербской Православной Церкви (СПЦ). В 1898 г. пострижен в монашество и вскоре последовательно рукоположен во диакона и иерея. Через год окончил Белградскую ДС. В 1900 г.

Образовательным фондом митр. Сербского Михаила (Иовановича) направлен на учебу в КДА, получал стипендию от Синода РПЦ. В 1904 г. окончил КДА со степенью кандидата богословских наук за соч. «Действительность чуда воскресения Христа Спасителя из мертвых». Изучал богословие и философию в ун-тах Берлина и Лейпцига. В 1907 г. вернулся на родину, был назначен преподавателем Белградской семинарии. В 1909 г. Мин-вом просвещения и церковных дел направлен для продолжения учебы во Францию, изучал философию и социальные науки в Сорбонне и Высшей школе социальных наук. С 1910 г. студент ун-та в Женеве (Швейцария). Прервал учебу из-за начала 1-й Балканской войны (1912–1913).

25 мая 1913 г. хиротонисан во епископа и назначен на Нишскую кафедру. Во время первой мировой войны (1914–1918) оказывал помощь беженцам. В 1915 г. Д. остался в Нише после отступления серб. армии и был интернирован болг. оккупационными властями. Пребывание в болг. плену подорвало его здоровье, Д. вернулся на кафедру только в 1918 г. Организовал неск. приютов для детей, чьи родители погибли во время войны, и об-во «Царица Елена» для работы с беспризорниками, основал приют для слепых детей при Иоанновском мон-ре под Нишем, активно работал с молодежью. В качестве помощника председателя Центрального серб. архиерейского Собора участвовал в переговорах с К-польской Патриархией о восстановлении Сербского Патриаршества.

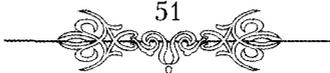
Летом 1920 г., когда Д. находился на лечении в Карлови-Вари, к нему обратились представители недавно созданной Чехословацкой Церкви (ЧСЦ; см. *Чешских земель и Словакии Православная Церковь*) с просьбой о посредничестве в переговорах о вхождении ЧСЦ в юрисдикцию СПЦ. Во 2-й пол. авг. 1920 г. в Праге он встретился с лидерами ЧСЦ К. Фарским и Б. Заградником-Бродским. По его совету был составлен меморандум о согласии ЧСЦ принять Никео-Константинопольский Символ веры, постановления 7 Вселенских Соборов и каноны СПЦ. Д. обещал передать меморандум Архиерейскому Собору СПЦ. В сент. 1920 г. Д. посетил правосл. общины Подкарпатской Руси (с 1919 вхо-

дила в состав ЧСР, ныне Закарпатская обл. Украины), к-рые также обратились к СПЦ с просьбой принять их в каноническую юрисдикцию и прислать к ним епископа. В кон. сент. того же года Д. вернулся в Белград. 1 дек. Архиерейский Собор СПЦ принял постановление № 132, по к-рому направил Д. в ЧСР как делегата. 11 марта 1921 г. он привез в Прагу офиц. ответ Архиерейского Собора СПЦ на меморандум. 19 марта МИД ЧСР признал полномочия Д. как делегата СПЦ. Летом 1921 г. Д. вновь посетил Подкарпатскую Русь: при его участии был выработан, на Соборе 19 авг. одобрен и передан для рассмотрения в Свящ. Синод СПЦ Устав Карпаторосской правосл. епархии. 28–29 авг. в Праге Д. принял участие в работе Собора ЧСЦ, на к-ром были учреждены 3 епархии и избраны кандидаты во епископы. Д. передал Синоду СПЦ прошение о хиротонии кандидатов и 25 сент. того же года в Белграде принял участие в хиротонии во епископа Моравско-Силезского иером. *Горазда (Павлика)*. В нач. нояб. 1921 г. вернулся в Прагу.

Деятельность Д. в ЧСР вызвала протесты католич. Церкви: 9 окт. 1921 г. гос. секретарь Римской курии кард. Пьетро Гаспарри вручил послу ЧСР при Ватикане ноту с обвинениями Правительства ЧСР в поддержке антикатолич. настроений своих граждан и признании полномочий Д. как делегата СПЦ. 15 нояб. Д. передал главе МИД ЧСР Э. Бенешу Устав Карпаторосской епархии и меморандум, содержащий план укоренения Православия в республике и просьбу Д. под личную ответственность разрешить неск. рус. и серб. священникам переехать в Подкарпатскую Русь для служения на приходах. Просьба осталась без ответа.

С 23 июля 1922 г. Д. временно окормлял Моравско-Силезскую епархию ЧСЦ в период визита еп. Горазда в США. В авг. 1922 г. он посетил Подкарпатскую Русь и рукоположил в священный сан неск. местных жителей, а главой Епархиального совета Карпаторосской епархии назначил игум. Алексия (Кабалюка).

После издания в кон. авг. 1922 г. т. н. Чехословацкого катехизиса, отступившего от правосл. вероучения, и его одобрения советами Западночешской и Восточночешской епархий ЧСЦ, Д. приехал в Прагу и 12 окт.





того же года опубликовал в ж. «За правдой» заявление о несоответствии катехизиса «всем вообще христианским исповеданиям». 16 окт. совет Моравско-Силезской епархии поддержал Д. и осудил катехизис. В кон. окт. Д. встретился с одним из авторов катехизиса, К. Фарским, но не смог убедить его отказаться от своих взглядов. В результате Д. заявил, что его миссия в ЧСР окончена, и вскоре покинул республику. 13 февр. 1923 г. на основании его доклада Синод СПЦ принял решение о прекращении переговоров с руководством ЧСЦ.

После поддержки со стороны МИД ЧСР стремления части правосл. чеш. верующих перейти в юрисдикцию К-польского Патриархата и хиротонии 4 марта 1923 г. в К-поле во архиепископа Пражского и всей Чехословакии *Савватия (Врабца)* гос. органы ЧСР стали препятствовать продолжению миссионерской деятельности СПЦ в республике. Д. смог приехать в Подкарпатскую Русь лишь в июне 1924 г., он проживал в Николаевском мон-ре в Изе и посетил неск. приходов. В июле того же года Д. по поручению Синода СПЦ прибыл в Прагу для участия в переговорах между еп. Гораздом и архиеп. Савватием. Переговоры не принесли результатов. В авг. 1924 г. Д. приехал в Подкарпатскую Русь и 2 окт. в Хусте провел собрание правосл. духовенства, на к-ром было принято решение о создании духовной консистории. Помощниками Д. в Подкарпатской Руси были игум. Алексий (Кабалюк) и А. Ю. Геровский (см. ст. *Геровские*). Из-за резких античеш. высказываний последнего власти ЧСР заподозрили Д. в поощрении античеш. пропаганды, а глава МИД ЧСР Э. Бенеш заявил, что серб. представитель должен как можно быстрее завершить свою деятельность в ЧСР. Против Д. активно выступала и Греко-католическая Церковь. В кон. окт. 1924 г. Д. уехал в Сербию и вскоре вынужден был отказаться от продолжения своей миссии в ЧСР.

Д. помогал рус. эмигрантам в Сербии. Благодаря его заботам насельницы *Леснишского мон-ря*, перебравшиеся из России в Румынию, прибыли в Белград и были определены в мон-рь *Хопово*. В 1934–1935 гг. он пытался содействовать примирению «карловчан» и митр. Евлогия (Геор-

гиевского), разрешил служить в своих церквях «карловчанам» и «евлогийцам» (*Евлогий (Георгиевский), митр.* *Путь моей жизни*. М., 1994. С. 339–340, 579).

В 1932 г. Д. был избран митрополитом *Загребской епархии*, вступил на кафедру 9 апр. 1933 г. Во время болезни и после смерти Сербского Патриарха *Варнавы (Росича)* до избрания Патриархом *Гавриила V (Дожица)* Д. управлял СПЦ как старший член Свящ. Синода.

В 1935 г. Д. еще раз посетил ЧСР, 28 сент. он как представитель Сербского Патриарха возглавил в Праге торжественное освящение кафедрального собора святых Кирилла и Мефодия.

После нападения Германии на Югославию 10 апр. 1941 г., в день провозглашения Независимого хорватского гос-ва, Д. был арестован хорват. усташами и заключен в тюрьму в Загребе, где подвергался мучениям и издевательствам. Позже его поместили в больницу католич. сестер милосердия, но там издевательства продолжились. В бессознательном состоянии он был доставлен в Белград, на лечение в санаторий, а затем в белградский Введенский мон-рь. Не приходя в сознание, Д. скончался и похоронен на кладбище мон-ря.

22 мая 1998 г. решением Архиерейского Собора СПЦ Д. причислен к лику святых (Новопросиявши светители у земли српској // Православье. Београд, 1998. Год. 32. Бр. 751. С. 1–3).

Д. владел рус., нем., чеш. и франц. языками, часто представлял СПЦ на межцерковных и межконфессиональных встречах и конференциях. В янв. 1922 г. принял участие в международной конференции по вопросу о помощи голодающим в Советской России.

Награжден орденами св. Саввы 1-й степени с лентой, Карагеоргиевской звезды 4-й степени, Белого орла, Русского и Югославского Красного Креста, золотой медалью Обилича «За храбрость» и др.

Лит.: *Cinek F.* K náboženské otázce v pravních letech naši samostatnosti, 1918–1925. Olomouc, 1926; *Grigorović V.* Pravoslavná církev ve státě československém. Praha, 1928; Митр. Доситей Василь, еп. Нишский, 1913–1933. Ниш, 1933; *Деретух J.* Доситеј и његова доба. Београд, 1969; *Суварски J.* Biskup Gorazd. Praha, 1979; *Фейсак И.* Миссионерская деятельность в Чехословакии и Подкарпатской Руси еп. Нишского Досифея: Канд. дис. / МДА. Загорск, 1982; *Слијенчевић.* Историја. Књ. 3. С. 79, 96,

194; *Gorazd (Pavlík), biskup.* Biskup Dositej a církev československá // Směrování: Texty a dokumenty k 80 výročí od svěcení prvního českého pravoslavného biskupa sv. Gorazda. Olomouc, 2002. S. 115–131; *Шестаков А.* Когда террор становится законом // Церк. вестн. М., 2002. № 21(250); *Бурега В. В.* Православная Церковь в Чешских землях в 1918–1938 гг.: Канд. дис. / МДА. Серг. П., 2004; *он же.* Еп. Вениамин (Федченков) и правосл. движение в Закарпатье 1-й пол. 1920-х гг. // ЦиВр, 2004. № 1. С. 214–271; *Marek P.* Pravoslavní v Československu v letech 1918–1942: Příspěvek k dějinám Pravoslavné církve v Českých zemích a na Slovensku. Brno, 2004.

*Иеродиак. Игнатий (Шестаков), В. В. Бурега*

**ДОСИФЕЙ**, почитается как архимандрит *Киево-Печерского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* (пам. во 2-ю Неделю Великого поста — в Соборе всех Киево-Печерских святых, 28 авг. — в Соборе Киево-Печерских отцов, в Дальних пещерах почивающих). Мн. агиографы причисляли Д. к настоятелям Киево-Печерского мон-ря и относили время его жизни к сер. XII или к нач. XIII в., считали даже, что в этот период было 2 настоятеля Киево-Печерского мон-ря с таким именем (*Леонид (Кавелин)*). Св. Русь. С. 10–11; *Барсуков.* Источники агиографии. С. 173–174; Описание о российских святых. С. 19; *Миней (МП)*. Май. Ч. 3. С. 365; *Макарий.* История РЦ. Кн. 2. С. 304, 501 и др.). Однако в исторически обоснованных перечнях киево-печерских архимандритов имя Д. отсутствует (см., напр.: *Самуил (Миславский), митр.* Краткое ист. описание Киево-Печерской лавры. К., 1817. С. 139), нет его и среди настоятелей обители, изображения к-рых имелись в росписях Успенской ц. (*Истомин М.* К вопросу о древней иконописи Киево-Печерской лавры. К., 1897. Прил. С. 6). Мощи Д. в Киево-Печерской лавре не обнаружены (*Дива пещер лаврских.* К., 1997. С. 71).

Появление в агиографической и исторической лит-ре киево-печерского архимандрита с именем Д. вызвано интерпретацией сведений из «Устава... как иноци дръжат правило в кельях своих» (*Никольский Н. К.* Мат-лы для истории древнерус. духовной письменности. СПб., 1912. № 19. С. 141–142) и «Чина, како подбае пети 12 псалмов особь...», составленных, по-видимому, в нач. XV в. *Досифеем*, архим. *нижегородского Печерского в честь Вознесения Господня мон-ря* («Досифеем, архимандритом печерским»), после возвращения с Афона. Автор этих сочи-





нений был причислен к киево-печерским архимандритам на том основании, что в послании Владимирского еп. св. Симона к черноризцу Поликарпу, входящем в *Киево-Печерский патерик*, упоминается келейное пение 12 псалмов киево-печерскими иноками (*Абрамович Д. Киево-Печерский патерик. К., 1930. С. 99*). Однако соответствующий текст в патерике не содержит сведений о «Чине...» пения, нет в нем указания на Д. и афонскую практику, к-рая могла внедряться в рус. монастырский обиход неоднократно.

**И. В. Жиленко**

**ДОСИФЕЙ**, упоминается как соловецкий затворник и пустынный в нек-рых агиографических трудах XIX в., а также в Минее (МП) (Май. Ч. 3. С. 370), включен в Собор Новгородских святых (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице), в Собор Соловецких святых (пам. 9 авг.) (см.: ПЦК, 2003. С. 89, 111; время жизни определено как XV–XVI вв.). Д. назван в агиографических справочниках архим. *Леонида (Кавелина)* (Св. Русь. С. 110–111) и Н. П. *Барсукова* (Источники агиографии. Стб. 17) без указания о времени жизни со ссылкой на «Повести о пустынножителех Соловецкого монастыря». Однако в «Повестях...», посвященных соловецким подвижникам XVII в. (*Петренко Н. А.* Соловецкий патерик и Повести о соловецких пустынножителех // КЦДР: Соловецкий мон-рь. СПб., 2001. С. 493–506), в Соловецком патерике (СПб., 1873), в составленном сщмч. *Никодимом (Кононовым)* Архангельском патерике (СПб., 1901) имя Д. как пустытника или затворника отсутствует. В «Описании о российских святых» (кон. XVII–XVIII в.) среди Соловецких святых Д. также не назван. Вероятно, Д. перепутали с соловецким пустынноником XVII в. прп. *Дамианом (Диодором)* Юрьевским, рассказ о к-ром содержится в «Повестях...». Отождествление Д. с соловецким игум. *Досифеем* († после 1514) не имеет оснований.

**ДОСИФЕЙ** [греч. Δοσίθεος] Иерусалимит, патриарх Иерусалимский (Досифей I; до 1187 – нач. 1189) и К-польский (февр. 1189; окт. 1189 – 10 сент. 1191). Отец Д. Витиклин был венецианцем. Д. подвизался в *Студийском мон-ре* в К-поле. О жизни Д. до сер. 80-х гг. XII в. ничего не

известно. Вероятно, он был избран Иерусалимским патриархом до захвата султаном *Салах-ад-Дин* Иерусалима (1187), сменив патриарха *Леонтия II*. После захвата Иерусалима султан заключил с визант. имп. *Исааком II Ангелом* соглашение, по к-рому правосл. Церкви была возвращена часть св. мест, а православный патриарх смог прибыть в Иерусалим.

В 1188 г. имп. Исаак Ангел решил сделать Д. К-польским патриархом. Согласно преданию, имп. Исаак стал тепло относиться к Д., после того как патриарх предрек Исааку, что он вскоре займет имп. престол, и это пророчество сбылось. К этому моменту Исаак уже успел возвести на престол и сместить 3 патриархов. Поскольку перемещение с Иерусалимского престола на К-польский нуждалось в каноническом обосновании, император обратился к «хитрейшему из тогдашних юристов», Антиохийскому патриарху *Феодору IV Вальсамону*. Тот в февр. 1189 г. представил Собору обширный томос («Трактат о перестановках»), к-рый был одобрен иерархами. Без промедления Д. был рукоположен во патриарха (престол Иерусалима занял *Марк II Катафлор*), однако его пребывание на К-польской кафедре продолжалось всего 9 дней. Под давлением политических противников император был вынужден сместить Д. и назначить на его место *Леонтия Феотокита*. Такое решение было объяснено вмешательством Пресв. Богородицы, указавшей императору на достойнейшего (*Ephraem Chronographus*. Col. 372). Однако уже в окт. 1189 г. имп. Исааку удалось снова поставить патриархом Д. При низложении Леонтия император сослался на видение, в к-ром Богородица повелела ему сместить патриарха.

Д. придерживался антилатинской позиции и активно участвовал во внешней политике Византии. При его участии в февр. 1190 г. был заключен мирный договор между Исааком II и герм. имп. *Фридрихом I Барбароссой*. В нач. сент. 1191 г. политическим противникам императора удалось добиться низложения Д., К-польский Собор объявил перемещение Д. в 1189 г. неканоническим, и Д. было предложено снова занять Иерусалимскую кафедру. Однако он не воспользовался этой возможностью и 10 сент. 1191 г. отрекся от обоих престолов.

Основным источником о Патриаршестве Д. является «История» Никиты Хониата и хроника *Ефрема* (XIII в.; Д. ошибочно назван Феодосием). Сохранились 6 печатей Д., находящихся в европ. (Афины, Бухарест, Будапешт) и российских собраниях (ГЭ. № М 142 и М 4546). По внешнему виду они практически идентичны: диаметр от 29 до 34 мм, на аверсе – изображение Пресв. Богородицы с младенцем, на реверсе – надпись: «Досифей, милостью Божией архиепископ Константинополя Нового Рима и вселенский патриарх».

Ист.: *Ephraem Chronographus*. Caesares // PG. 143. Col. 372.10200–373.10224; *Nicephorus Callistus Xanthopoulos*. Enarratio de Episcopis Byzantii et de Patriarchis omnibus Constantinopolitanis // PG. 147. Col. 449–467; *Παλαδόπουλος-Κεραμεύς*. Ἀνάλεκτα. Σ. 362–371; *Nicet. Chron. Hist.*; RegPatr, N 1176–1178; *Περὶ μεταθέσεων*: (Le Traité des Transfers) / Ed. et comment. J. Darrouzès // REB. 1984. T. 42. P. 147–214.

Лит.: *Μηλιτάκης* Ἀ. Μολυβδοβούλων Δοσιθέου πατριάρχου Ἱεροσολύμων // J. intern. d'archéologie numismatique. Athènes, 1899. Vol. 2. P. 213–218; *Κωνσταντόπουλος* Κ. Βυζαντιὰ καὶ μολυβδοβούλλα τοῦ ἐν Ἀθήναις ἐθνικοῦ νομισματικοῦ μουσείου. Ἀθήναι, 1917. Σ. 8. N 21; *Laurent V. Sceaux Byzantins* // EO. 1928. Vol. 27. P. 417–439; *idem*. Le Corpus des Sceaux de l'empire byzantin. P., 1963. Vol. 1. N 27–28; *Grumel V.* Le *Περὶ μεταθέσεων* et le patriarche de Jérusalem Dositheé // Études Byzantines. P., 1943. T. 1. P. 239–249; *idem*. Dositheé I, patr. de Jérusalem, puis de Constantinople // DHGE. T. 14. P. 699; *Σταυρίδης* Β. Δοσίθεος Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως // ΘΗΕ. T. 5. Σ. 189–190. *Brand C. M.* The Byzantines and Saladin, 1185–1192: Opponents of the 3<sup>rd</sup> Crusade // Speculum. 1962. T. 37. P. 167–181; *Darrouzès J.* Notes inédites de transferts épiscopaux // REB. 1982. Vol. 40. P. 157–170; *Oikonomidès N.* A Collection of Dated Byzantine Lead Seals. Wash., 1991. N 125; *Angold M.* Church and Society in Byzantium under the Comneni: 1081–1261. Camb., 1995.

**Т. А. Артюхова**

**ДОСИФЕЙ** (Филитти; румын. Dositei) (1734, с. Погониани, Эпир, Греция – 14.12.1826, Брашов), Митрополит Унгро-Влахийский. Род. в семье священника. В крещении Димитрий. Его отец был греком, мать – албанкой или валашкой. Д. принял постриг в мон-ре в родном селе, затем перешел в обитель прор. Илии в с. Зица. Получил образование в мон-ре и в близлежащей Янине. Переехал в Валашское княжество и стал игуменом, а затем архимандритом (ок. 1764) в мон-ре свт. Иоанна в Бухаресте (ныне не существует), приписанном к мон-рю в Зице. Во время русско-тур. войны 1768–1774 гг. исполнил ряд дипломатических миссий. В последние годы





жизни Митрополита Унгро-Влахийского Григория II был начальником канцелярии митрополии. 11 окт. 1787 г. был избран епископом Бузэуским. 25 сент. 1793 г. Государский совет по настоянию господя Александру Морузи избрал Д. Митрополитом Унгро-Влахийским. 11 окт. 1793 г., после получения согласия на избрание от К-польского Патриарха Неофита VII, состоялась интронизация нового Предстоятеля Валахской Церкви.

Д. проявлял постоянную заботу об улучшении материального положения приходских священнослужителей, одновременно предъявляя строгие требования к моральным качествам рукополагаемых священников, проверял при помощи инспекторов их подготовку и состояние церквей во всем княжестве, обязывал вести на приходах регистрацию рождений и смертей.

Развитие образовательных учреждений было одним из важных направлений деятельности Д. Он реорганизовал школы в Бухаресте при церквях вмч. Георгия Победоносца «Старого», куда назначил новых преподавателей, и Домница Бэлаша; разрешил учащимся использовать помещения ц. Мэгуриану, подворья митрополии. Оказывал материальную помощь преподавателям школы св. Саввы. В 1797 г. при мон-ре Всех святых (Антим) в Бухаресте была организована духовная школа для подготовки священников (действовала до 1847).

Являясь сторонником развития типографского дела в митрополии, Д. печатал на свои средства в Бухаресте богослужебные и учительные книги, малые катехизисы. Среди богослужебных изданий были Молитвенник (1794), Псалтирь (1796, 1806), Служебник (1797), Триодь Постная (1798), Триодь Цветная (1800), Служба св. Димитрию Басарабовскому (1801), Часослов (1801, 1806), Евхологий (1808), Чин освящения церкви (1809). Переводами с греч. языка занимались приглашенные Д. монахи Нямецкого мон-ря Геронтий и Григорий (впосл. Митрополит Унгро-Влахийский Григорий IV).

Д. проводил восстановительные работы в ряде мон-рей и церквей, в частности продолжил реставрацию кафедрального собора святых равноап. Константина и Елены в столице (в 1792–1799), начатую его предшественником Филаретом II,

и строений Старой Митрополии в Тырговиште.

После начала в 1806 г. русско-тур. войны и занятия рус. войсками Придунайских княжеств для управления Валахией в отсутствие господя был образован в февр. 1808 г. временный совет, в состав к-рого вошел Д. В марте того же года «экзархом Молдовы и Валахии» был поставлен митр. Гавриил (Банулеску-Бодони). 22 нояб. 1809 г. указом российского имп. Александра I, оглашенным в Государском совете страны 15 янв. 1810 г., Д. был низведен с кафедры. В марте Д. был отправлен в молдав. мон-рь Добровец, но в том же месяце ему было позволено перейти в мон-рь Аниноаса (совр. жудец Арджеш) и потом в скит Тыргшор в Прахове.

В кон. 1812 г. Д. разрешили поселиться в Брашове. Отказ вновь занять митрополичью кафедру владыка в ответе господарю Иоанну Карадже объяснил преклонным возрастом. Скончался и похоронен во дворе греч. церкви. Состояние Д. завещал церковным и филантропическим учреждениям и школам, в т. ч. Брашова и Бухареста, мон-рям в Греции (также ц. свт. Иоанна Богослова, где были похоронены родители архиерея) и на др. благотворительные цели.

Лит.: *Păcurariu*. IBOR. Vol. 2. P. 404–410.

**ДОСИФЕЙ** (2-я пол. XIV – 1-я четв. XV в.), архим. *нижегородского Печерского в честь Вознесения Господня муж. мон-ря*, книжник. Имя Д. не встречается в монастырских актах и др. датированных источниках. По совокупности косвенных свидетельств время его настоятельства в Печерском мон-ре определяется между настоятельствами *Евфросина*, осенью 1386 г. поехавшего в К-поль для поставления на Суздальскую кафедру (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 152; Т. 24. С. 156), и Иосифа, упоминаемого в жалованной грамоте митр. св. *Фотия* от 11 марта 1418 г. (*Антонов А. В., Маштафаров А. В.* Вотчинные архивы нижегородских духовных корпораций кон. XIV – нач. XVII в. // РД. 2001. Вып. 7. С. 420. № 1).

Не позднее нач. XV в. Д. ездил на Афон, где пробыл некоторое время, знакомясь с обычаями и келейной практикой святогорских иноков. Со Св. Горы он привез на Русь «Устав... как иноци дръжат правило в кельях своих», возможно зафиксировав



«Правило Святых горы»  
архим. Досифея. Сер. XV в.  
(РГБ. Собр. Юдина. № 1. Л. 139)

письменно устные правила (сколь-либо ранние (до XVIII в.) южнослав. списки этого устава неизв.). Митр. *Макарий (Булгаков)* предполагал, что текст представляет выписку из несохранившегося проскинитария Д., но для этого нет достаточных оснований. Древнейший список памятника, найденный и опубликованный Н. К. Никольским, сохранился в качестве предисловия к Псалтири Толковой с дополнениями из собрания Ярославского архиерейского дома (ныне Древлехранилище ЯМЗ. Инв. 15231. Л. 1 об. – 2 об.), датированной между 1409 и 1422 гг. (РФА. Вып. 3. С. 556–557. Примеч. 11); список, возможно, представляет собой не оригинал, а раннюю копию (др. древний список «Устава...» – РГБ. Собр. Юдина. № 1, сер. XV в.).

Предисловие «Устава...» адресовано писцом (?) «Феодоришском» (имя в списке исправлено по выскобленному на «Григорьшско») «господину Пахомию» (имя 1 раз исправлено на «Родиону»), в к-ром уместно видеть ученика и преемника прп. *Димитрия Прилуцкого* (в тексте упом. *Димитриев Прилуцкий в честь Всемилощивого Спаса, Происхождения Честных Древ Креста Господня муж. мон-рь*) еще при жизни последнего. Это, однако, не дает основания для ранней (рубеж 80-х и 90-х гг. XIV в.) датировки поездки Д. на Афон, поскольку встречающаяся в агиографических сочинениях дата кончины прп. Димитрия – 6900 (1392) г., по-видимому, дефектна: в ней недописано число десятков и единиц лет (последним обстоятельством, несомненно, объясняется чрез-





мерно большое число кончин рус. святых, приходящихся на 6900 (27) и 7000 (45) гг.; см.: *Турилов А. А.* К биографии и генеалогии Михаила Клопского // *Средневеков. Русь. М., 2006. Вып. 6. С. 189–190. Примеч. 38).* Кончину прп. Димитрия можно датировать ок. 1406 г. Описывая афонскую монашескую жизнь, Д. особо подчеркивает, что святогорцы «дрьжат молчание и бегают молвы, мятежа мирьского», отмечает послушание воле старцев и неизменность монашеского правила в течение всей жизни.

Д. является, как можно думать, также автором соч. «Чин, како подобает пети 12 псалмов особь, ихже пояху во дни и в нощи отцы пустыни, о нихже воспоминается в книгах отеческих и в житиях и мучениях многих» (см. *Двенадцати псалмов чин*), в к-ром сообщается: «Сей бо чин принесе от Святыя горы преподобный Досифей, архимандрит печерский». В послании Владимирского еп. св. Симона к черноризцу Поликарпу, входящем в *Киево-Печерский патерик*, упоминается келейное пение 12 псалмов киево-печерскими иноками (*Абрамович Д. Киево-Печерский патерик. К., 1930. С. 99*). На этом основании в историко-церковной лит-ре кон. XIX — нач. XX в. принято было считать Д. киево-печерским архимандритом (см. *Досифей*, архим. Киево-Печерского мон-ря) и относить его деятельность к сер. XII или 1-й четв. XIII в. (см.: *Макарий. С. 304, 379, 501; Барсуков. Источники агиографии. С. 173–174; Описание о российских святых. С. 19; Леонид (Кавелин). Св. Русь. С. 10–11*). Однако послание свт. Симона не содержит ни сведений о «чине» пения 12 псалмов, ни указаний на Д. и афонскую практику, к-рая могла внедряться в рус. монастырский обиход неоднократно. Данное отождествление неверно также и потому, что киево-печерский архимандрит с именем Досифей неизвестен.

Сочинения Д. (целиком и в выписках) активно копировались в XV–XVII вв. «Чин, како подобает пети 12 псалмов особь...» был широко распространен в старопечатной и позднейшей старообрядческой книжности.

Соч.: *Никольский Н. К.* Послание архим. печерского Досифея (священно)иноку Пахомию святогорскому об уставе иноческого келейного правила // *ИОРЯС. 1903. Т. 8. Кн. 2. С. 65–68.*

Лит.: *Горский А. В., прот.* О сношениях Русской Церкви со святогорскими обителями до

XVIII ст. // *ПрТСО. 1848. Т. 6. Кн. 1. С. 136–139; Казанский П. С.* История правосл. рус. монашества от основания Печерской обители прп. Антонием до основания лавры Св. Троицы прп. Сергием. М., 1855. С. 122; *Макарий. История РПЦ. Кн. 2. С. 304, 379–380, 501, 515, 615; Прохоров Г. М.* Досифей // *СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 198.*

*А. А. Турилов*

**ДОСИФЕЙ** († после 1514, Соловецкий мон-рь?), игум. *Соловецкого в честь Преображения Господня муж. мон-ря*, агиограф, заказчик и вкладчик рукописей. Д. стал насельником Соловецкой обители при жизни своего наставника прп. *Зосимы*. После кончины последнего (17 апр. 1478) Д. жил в одной келье с прп. *Германом* Соловецким († 1479 или 1484), к-рый вместе с прп. *Савватием* первым поселился на Соловках. О том, что Д. в течение нек-рого времени являлся игуменом Соловецкой обители, известно из монастырской



ОБЪЯВИШЕ ПРАВЕГО ЗОСИМА  
ПОВЪДАННО ИНОКУ ДОСИМЪ БЫ  
ВШОУМАНЪ КОГДА ИГУМЕНОМ  
В МОНАСТЫРЪ ПРЕПЫХЪ НАСОЛО

*Явление прп. Зосимы Досифею.  
Миниатура из «Жития преподобных  
Зосимы и Савватия Соловецких». Кон. XV в.  
(ГИМ. Вахр. № 71. Л. 83 об.)*

описи от янв. 1514 г. (бывш. игум. «Досифей» назван среди участников описания на 1-м месте, среди «лудчих старцев»), из записи бывш. митр. *Спиридона (Саввы)* в Житии преподобных *Зосимы* и *Савватия* (в записи Д. назван бывш. соловецким игуменом — *Минева*. Рукописная традиция Жития. Т. 2. С. 45) и из рассказа «О явлении преподобного *Зосимы*» в Житии преподобных *Зосимы* и *Савватия*, переданного со слов Д. («бывшу мне некогда игуменом на Соловках» — БЛДР. Т. 13. С. 110). Настоятельство Д., к-рое, по-видимому, было недолгим, не поддается точной датировке. Существует мнение, что Д. мог быть игу-

меном Соловецкого мон-ря между 1479 и 1484 гг. (*Досифей (Немчинов). С. 64; Дмитриева. Досифей. С. 198; Панченко О. В.* Комментар. // БЛДР. Т. 13. С. 770). В рассказе «О явлении преподобного *Зосимы*» сообщается о молитве игумена Д. перед образом прп. *Зосимы*, что могло иметь место не ранее 1508 г., когда были написаны первые иконы преподобных *Зосимы* и *Савватия* (в Житии преподобных сообщается, что соловецкие иноки 30 лет после кончины основателей Соловецкого мон-ря не решились написать их образы — Там же. Т. 13. С. 102; мнение архим. *Досифея (Немчинова)*, что Д. был автором 1-й иконы прп. *Зосимы* (*Досифей (Немчинов). С. 64*), лишено оснований). Сообщение об игуменстве Д. не ранее 1508 г. противоречит записи митр. *Спиридона (Саввы)*, свидетельствующей, что к 1502/03 г. Д. уже покинул этот пост. В качестве настоятеля Д., очевидно, почти не занимался хозяйственной деятельностью. Помимо упомянутых источников, его имя не представлено ни в одном монастырском документе ни в должности настоятеля, ни в качестве бывш. игумена.

**Агиографические труды.** По благословению Новгородского архиеп. св. *Геннадия (Гонзова)* Д., основываясь на собственных воспоминаниях



*Составление  
Жития преподобных Зосимы и Савватия.  
Миниатура из «Жития преподобных  
Зосимы и Савватия Соловецких». Кон. XV в.  
(ГИМ. Вахр. № 71. Л. 84)*

и восстановив по памяти утраченные к тому времени записи со слов прп. *Германа* об основателях обители, записал сведения о преподобных *Зосиме* и *Савватии* (это сочинение Д. не сохр.). Свой труд Д. не решился показать свт. *Геннадию*, считая себя неискусным писателем («истинну написах, но удобрити, яко же





бы сложно, недоумехся»). Направляясь в 1502/03 г. по монастырским делам в Москву, Д. захватил в *Ферапонтов Мартинианов Белозерский в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рь* и попросил жившего там на покое бывш. митр. Спиридона (Савву) написать Житие преподобных Зосимы и Савватия, что тот и сделал, использовав записи Д. и его рассказы. История создания Жития изложена в «Слове о сътворении Жития Зосимы и Савватия», написанном Д., по-видимому в 1502/03 г., и вошедшем в Житие. Новый текст Жития Д. представил на суд архиеп. Геннадия и получил его одобрение (это произошло ранее июня 1504, когда свт. Геннадий был лишен кафедры).

Для писательской манеры Д. характерны строгое следование фактам и отсутствие лит. украшений. Д. так характеризовал свои труды: «Како слышах, тако писах, не украшая писания словесы». Книжник отмечал, что среди братии имелись как сторонники его стиля («овии любяще писанная мною»), так и те, кто «глумящиеся о написанных и в смех сия полагаху». Впосл. в предисловии к Житию преподобных Зосимы и Савватия, приписываемом прп. *Максиму Греку*, была дана следующая оценка писательской манере Д.: «Дософий... ученик преподобнаго Зосимы, написах убо потонку и неухищрено, яко же бо возможно тамо живущим человеком глаголати же и прочитати... Того ради Досифей неухищрено, ниже добрословесием писаше, но яко воспоминания ради» (*Минева*. 2001. Т. 2. С. 342).

«Слово о сътворении Жития...» известно в 2 основных редакциях. Исследователи по-разному решают вопрос о том, какую из них можно считать первоначальной (решение данного вопроса связано с текстологией Жития преподобных Зосимы и Савватия, частью к-рого является «Слово о сътворении Жития...»). Наиболее убедительной представляется т. зр. В. О. *Ключевского*, поддержанная и дополнительно аргументированная Р. П. *Дмитриевой*. Согласно этой гипотезе, досифеевские версии «Слова о сътворении Жития...» и Жития преподобных Зосимы и Савватия содержатся в рукописи РГБ. Ф. 113. № 659 (Волоколамский сборник), составленной в 1536 г. по повелению *Нифонта (Кормилицына)* из статей, по преимуществу при-



Славословие Досифеем прп. Зосимы. Миниатюра из «Жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких». Кон. XV в. (ГИМ. Вахр. № 71. Л. 153 об.)

везенных из Новгорода и из Москвы. Др. списки «Слова о сътворении Жития...» и Жития в целом (в составе Великих Четых-Миней, в сб. РГБ. ОИДР. № 192 и др.) являются более поздними переделками текста.

Для доказательства принадлежности редакции Жития преподобных Зосимы и Савватия в Волоколамском сборнике перу Д. можно привести следующие факты: в тексте встречаются уничижительные самохарактеристики Д. (книжник называет себя «неразумный», «груб сый и невежда»), значительно смягченные или отсутствующие в др. вариантах текста; в редакции Волоколамского сборника содержится дополнительная по отношению к др. вариантам текста информация, доступная в первую очередь Д., в частности передается содержание беседы Д. со Спиридonom (Саввой); в Житии преподобных Зосимы и Савватия в Волоколамском списке приведены описания реалий Соловецких о-вов, указания на расстояния, на временные промежутки, на численность братии в обители в разное время, перечень Соловецких о-вов, переданных новгородцами во владение мон-рю, изложены дополнительные сведения о прп. Германе и о происхождении прп. Зосимы (местом его рождения названо поморское с. Шунга, говорится о том, что его родители были новгородцами, и т. д.). В редакциях, помещенных в Великих Четых-Миней и в сб. РГБ. ОИДР. № 192, «Слово о сътворении Жития...» завершается рассказом об исполнении Спиридonom (Саввой) просьбы Д. и о написании Жития; в редакции Волоколамского сборника повествование продолжено рассказом о поездке Д. в Новгород к архиеп. Геннадию с написанным Житием. Т. о., Житие преподобных Зосимы и

Савватия, в т. ч. «Слово о сътворении Жития...», в Волоколамском сборнике несет следы редактирования Д.

Д. можно атрибутировать 2 повествования, помещенные в Волоколамском сборнике перед Житием преподобных Зосимы и Савватия: «Пророчество отца нашего Зосимы, начальника монастырю нашему» и «Чудо Зосимы о иноци диакони», в к-рых излагается история нестроений в обители. Для стиля этих сочинений характерны отсутствие лит. украшений, внезапные переходы от повествования от 3-го лица к повествованию от 1-го лица. В рассказе «Пророчество отца нашего Зосимы...» сообщается, что он был написан 32 года спустя после смерти святого, т. е. в 1510 г. Этим же временем можно датировать всю работу Д. по редактированию Жития преподобных Зосимы и Савватия.

Согласно братскому синодику *Анзерского Елеазарова во имя Св. Троицы скита* (известен в рукописи 2-й пол. XIX — нач. XX в.), первые поминальные записи в нем были сделаны Д.: «...начало с 1449 г. ...писано учеником его (Зосимы) игуменом Досифеем» (КЦДР: Соловецкий мон-рь. СПб., 2001. С. 137).

**Д. — основатель библиотеки Соловецкого монастыря.** Д. вложил в Соловецкий мон-рь ок. 50 либо принадлежавших ему, либо специально переписанных, либо переплетенных по его заказу рукописей. Большинство книг было изготовлено по заказу Д. в Вел. Новгороде в 90-х гг. XV — нач. XVI в. (очевидно, Д. был состоятельным человеком, способным осуществить такое дорогостоящее предприятие). В значительной степени благодаря Д. Соловецкий мон-рь в кон. XV — нач. XVI в. стал обладателем одного из самых богатых книжных собраний. 32 сохранившиеся рукописи, связанные с Д., составляют ок. половины всех дошедших соловецких манускриптов XV в. Известно 3 перечня книг, заказанных Д. для Соловецкого мон-ря. 2 перечня помещены в приписках к рукописям из Соловецкого собрания РНБ: № 868/968. Л. 609 об., 1493 г., и № 1128/1237. Л. 440 об. — 441, 1494 г.; 3-й — в составе описи Соловецкого мон-ря 1514 г. с заглавием «А се Досефеева данья книг, игумена бывшаго».

В перечне 1493 г. названы 17 книг, посланных Д. «в дом Спасу на Со-





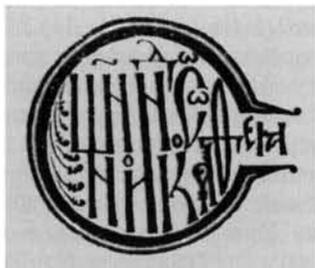
ловкы», из к-рых 10 сохранились в составе Соловецкого собрания и имеют экслибрис книжника: Маргарит, 1490/91 г. (РНБ. Солов. № 491/510, наиболее ранняя известная рукопись, переписанная по заказу Д.); Ареопагитики с толкованиями св. Максима Исповедника, 1492 г. (№ 115/115); 16 пророков с толкованиями, 1492 г. (№ 694/802); Кормчая, 1493 г. (№ 858/968); Апокалипсис с толкованиями еп. Андрея Кесарийского, 1493 г. (№ 1049/1158); Шестоднев Иоанна, экзарха Болгарского, не позднее 1493 г. (№ 318/338); Пouchения свт. Кирилла Иерусалимского, не позднее 1493 г. (№ 478/497); сборник полемических сочинений и житий, не позднее 1493 г. (№ 856/966); Шестоднев Севериана Габальского, не позднее 1493 г. (№ 873/983); Торжественник постный, четий, 1493 г. (РНБ. Солов. Анз. № 62/1428). В перечне 1493 г. также упомянуты «Селивестр», «Пчела», «Федор Студит», «Иван Дамаскин», «Палея», «Василий Кесарийский», «Анастасий», не отождествленные с известными рукописями.

В перечне 1494 г. названы 24 манускрипта: к перечню 1493 г. добавлены 3 книги из уже посланных на Соловки и 4 рукописи, заказанные, но еще не отосланные в мон-рь. Почти все они имеют экслибрис Д.: Миня «новым чудотворцам», 1494 г. (РНБ. Солов. № 518/537); Устав, 1494 г. (№ 1128/1238); Житие свт. Иоанна Златоуста, не позднее 1494 г. (№ 199/199); Житие блж. Андрея Юродивого с прибавлениями, не позднее 1494 г. (№ 216/216); сочинения и Житие свт. Афанасия Александрийского, не позднее 1494 г. (РГБ. Овчин. Ф. 209. № 791); Минейный сборник на сент., не позднее 1494 г. (РГБ. Гранков. Ф. 711. № 63); Миня-Четья на окт., не позднее 1494 г. (РНБ. Солов. № 503/522; отождествление предположительное).

В перечне 1514 г. помимо 24 книг, названных в перечнях 1493 и 1494 гг., перечислены 19 рукописей (итого 43 книги), но в конце утверждается, что «всех книг Дософеева данья пятьдесят без четырех», т. е. 46 рукописей. 8 из 19 книг, поступивших в мон-рь от Д. в 1495–1514 гг., могут быть предположительно отождествлены. Экслибрис Д. помещен в Торжественнике праздничном, кон. XV в. (РНБ. Солов. Анз. № 83/1448), и в Псалтири с толкованиями свт. Афанасия Александрийского, кон. XV в.

(РНБ. Солов. № 1044/1153). Остальные 6 книг отождествлены следующим образом: Миня служебная за дек., пергамен, XV в. (РНБ. Солов. № 519/538, отождествление М. В. Кукушкиной); Синаксарь триодный, кон. XV в. (№ 800/910, отождествление Кукушкиной); Пятикнижие Моисеево, кон. XV в. (№ 74/74); Измарагд, кон. XV в. (№ 270/270); Скитский патерик, XV в. (№ 635/643 либо № 647/705); Псалтирь, кон. XV в. (№ 708/816). Не отождествлены названные в перечне 1514 г. рукописи: 6 томов Октоихов, 2 толковых Евангелия, «Ефрем Сирий в десть», «Онтиох Семен Новый» и Патерик египетский.

Помимо книг, упомянутых в перечнях 1493, 1494 и 1514 гг., в составе Соловецкого собрания сохранились 7 рукописей, имеющих экслибрис Д., к-рые, по-видимому, входили в его келейную б-ку: Апостол, кон. XIV в. (№ 27/27); библейские книги Иисуса Навина, Судей, Руфь,



Экслибрис  
«священноинока Дософея»

Царств, Есфирь, кон. XV в. (№ 75/75); «Златая чепь», кон. XV в. (№ 258/258); Псалтирь, кон. XV в. (№ 754/864); «Книга Герьман», 2-я пол. XV в. (№ 802/912); Служебник, XV в. (№ 1024/1133); Номоканон в XIV титулах, 2-я пол. XV в. (№ 1056/1165).

В рукописях, переписанных для Д., имеется ряд указаний на происхождение их протографов из пригородных новгородских мон-рей. «Застенский игумен» Алексей (Смола) для переписанного им Жития блж. Андрея Юродивого «имал список с Лисьей горки» (из *Лисицкого в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря* под Новгородом; протограф — пергаменная рукопись кон. XIV — нач. XV в. — также сохр.); диак. Феодор переписал Ареопагитики «с островского Дионисия Ареопагита» (имеется в виду находившийся около Вел. Новгорода Николо-Островский муж. мон-рь). Книги брались

для переписывания и из окружения Новгородского архиеп. Геннадия. В сборнике, содержащем Беседы Космы Пресвитера «на богомилы», отмечено: «Книгу сию взял на список [у] владыкы». В др. книге существует запись: «А писана книга сиа с Герасимова Шестодневника»; по мнению Н. Н. Розова, имеется в виду член геннадиевского кружка *Герасим Поповка*. Очевидно, из окружения свт. Геннадия происходит также оригинал Апокалипсиса с толкованиями Андрея Кесарийского, поскольку в этой рукописи помещены глоссы на латыни. Необходимо отметить близость состава переписанных по заказу Д. манускриптов к «рекомендательному списку» книг архиеп. Геннадия из его послания 1489 г. Ростовскому архиеп. *Иоасафу* (*Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в рус. публицистике кон. XV — нач. XVI в. М.; Л., 1960. С. 187, 267). Еще одно географическое указание содержится в приписке к Минее «новым чудотворцам». На внутренней стороне верхней крышки переплета читалась до реставрации скорописная запись: «Миня новым чудотворцом, монастырская, старая, написана на Вологде в сборниках». Вероятно, запись скопирована из протографа, к-рый был написан в одном из книжных центров вологодских земель.

Д. принадлежит один из первых в древнерус. книжности экслибрисов. Эволюцию экслибриса Д. из владельческой или вкладной записи в самостоятельный книжный знак проследили Розов и Я. Н. *Щанов*. Изображения Д. встречаются в лицевых списках Жития преподобных Зосимы и Савватия кон. XVI — нач. XVII в. перед «Словом о сътворении Жития...» (напр., РНБ. Солов. № 175/175. Л. 109 об.; изд.: *Повесть о Зосиме и Савватии Соловецком*. М., 1987). Д. изображается диктующим Савве (Спиридону) или отдельно стоящим, со свитком в руке. Ист.: ВМЧ. Апр. Дни 8–21. Стб. 586–589; Б-ка Соловецкого мон-ря в XVI в. / Подгот.: М. В. Кукушкина // АЕ за 1970 г. М., 1971. С. 370; *Дмитриева Р. П.* Житие Зосимы и Савватия Соловецких в редакции Спиридона (Саввы) // КЦДР. XI–XVI вв.: Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 280–281; *Минеева С. В.* Рукописная традиция Жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII вв.). М., 2001. Т. 1. С. 114, 116, 149, 153, 200; Т. 2: Тексты. С. 45, 50, 147–149, 183, 199–201, 342; *Описи Соловецкого мон-ря XVI в.*: Коммент. изд. / Сост.: З. В. Дмитриева, Е. В. Крушельницкая, М. И. Мильчик. СПб.,





2003. С. 38, 203–206, 210–211, 290–292; БЛДР. Т. 13. С. 148–152, 756–773 [Жития Зосимы и Савватия Соловецких; коммент. О. В. Панченко].

Лит.: Досифей (Немчинов), архим. Георг., ист. и стат. описание ставропигиального 1-клас. Соловецкого мон-ря. М., 1853<sup>2</sup>. Ч. 1. С. 64, 288; Лилов А. И. Б-ка Соловецкого мон-ря // ПС. 1859. Янв. С. 33–34; Ключевский. Древнерусские жития. С. 202–203, 459–460; Яхонтов И. А. Жития св. севернорус. подвижников Поморского края как ист. источник. Каз., 1881. С. 14–23; Описание рукописей Соловецкого мон-ря, находящихся в б-ке КазДА. Каз., 1885. Ч. 2. С. 368, 379–380, 466; 1898. Ч. 3. Отд. 1. С. 143; Розов Н. Н. Соловецкая б-ка и ее основатель игум. Досифей // ТОДРЛ. 1962. Т. 18. С. 294–304; он же. Когда появилась в России книжный знак? // АЕ за 1962 г. М., 1963. С. 88–91; он же. Соловецкая б-ка // Архитектурно-худож. памятники Соловецких островов. М., 1980. С. 312–316; он же. Книга в России в XV в. Л., 1981. С. 120–122; Безунов Ю. К. Книгописная деятельность игум. Досифея // Die Welt der Slaven. Köln; W., 1972. Jg. 17. N 2. S. 255–264; он же. Козма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973 (по указ.); Шапов Я. Н. К истории рус. книжного знака кон. XV–XVII вв. // Рукописная и печатная книга. М., 1975. С. 87–90; Кукушкина М. В. Монастырские б-ки Рус. Севера: Очерки по истории книжной культуры XVI–XVII вв. Л., 1977 (по указ.); Дмитриева Р. П. Досифей // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 198–201 [Библиогр.]; она же. Житие Зосимы и Савватия Соловецких // Там же. С. 264–267 [Библиогр.]; Смирнова Э. С. Лицевые рукописи Вел. Новгорода: XV в. М., 1994. С. 114–118, 148, 156, 172; Бобров А. Г. Соловецкие «четьи» сборники кон. XV в. // Книжное наследие Соловецкого мон-ря XV–XVII вв.: Тез. докл. науч. конф. Соловки, 2005. С. 14–16; Поньрко Н. В. «Герван» или «Герман»? (Об одной рукописи, принадлежавшей соловецкому игум. Досифею) // Там же. С. 8–11.

А. Г. Бобров

**ДОСИФЕЙ** (нач. XVII в.— между 1688 и 1691, на р. Аграхани, на территории совр. Дагестана), один из основателей старообрядчества, бывш. игум. *Беседного во имя свт. Николая мон-ря* близ Тихвина. Основными местами его деятельности следует считать Поморье и юг России. Д. часто перемещался как между указанными регионами, так и внутри их, чем объясняются разногласия сведения о нем в ранних источниках. Это дало основание П. С. Смирнову говорить о возможности существования в XVII в. по крайней мере 2 старообрядческих деятелей с таким именем (Смирнов. 1898. С. XXIV).

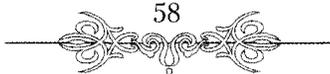
Предположительно в 1-й пол. XVII в. Д. принял священнический сан и монашеский постриг в пределах Новгородской епархии, возможно в Николо-Беседном мон-ре. В Житии инока Корнилия Выгов-

ского, написанном в 20-х гг. XVIII в. иноком Пахомием на основании устных рассказов, автор передал слова *Корнилия Выговского* о встрече его в Новгороде с Д. (с «Досифеем игуменом») в период, когда Новгородскую кафедру занимал митр. *Никон* (впосл. патриарх Московский и всея Руси), т. е. на рубеже 40-х и 50-х гг. XVII в. Согласно Житию, Д., к-рый, по-видимому, имел сан иеромонаха, уже тогда увидел в Никоне реформатора. После Собора 1654 г., одобренного проведение церковной реформы, Д. и Корнилий отправились на Дон, где пробыли 3 года. (3-летнее пребывание на Дону следует отнести к 50-м гг., а не к 1671–1674, как иногда указывается в лит-ре. Согласно Житию Корнилия, после возвращения с Дона Корнилий жил в Кирилловом мон-ре, затем в Ниловой пуст. (6 лет), на р. Водле (3 года), после построил келью на Кяткозере, где жил вместе с Епифанием Соловецким, ушедшим отсюда в Москву с челобитной в 1666 или 1667 (*Брецинский*. 1985. С. 74, 81–84).) С Дона Д. приехал в Москву, потом вернулся в Николо-Беседный мон-рь, где стал игуменом. Назначение, по всей вероятности, состоялось в 1657–1658 гг. Основание для такой датировки дает «История Выговской пустыни» Ивана Филиппова, в к-рой содержится рассказ об иноке Прокопии Нижегородском, к-рый пришел в Николо-Беседный мон-рь «при игумене Досифее во время Никонова патриаршества», т. е. ранее 1658 г. (*Филитов*. 1862. С. 129). Назначение Д. состоялось при Новгородском митр. *Макарии* (1652–1662), тайном стороннике старообрядчества.

В дек. 1669 г. Д. без ведома братии уехал из Николо-Беседного мон-ря в столицу. Братия Николо-Беседного мон-ря писали Новгородскому митр. Питириму, что игумен «обманно статью от них из монастыря поехал к Москве на монастырских лошадях с монастырским работником без их братцково ведома и скрал в сундук монастырския казенныя ризы, и приходные монастырские хлебныя и денежныя книги, и свою келейную рухлядь». Д. оставил свой сундук в *тихвинском в честь Введения во храм Пресв. Богородицы жен. мон-ре*, где также придерживались старообрядчества. Не случайно после бегства Д. Новгородский архиерей повелел следить за тем, чтобы насельницы Введенского мон-ря

«служили по новоисправленным Службеником», а 2 монастырских священника и диакон были наказаны (*Седов П. В.* Закат Московского царства: Царский двор кон. XVII в. СПб., 2006. С. 162–163. Примеч. 230). Приехав в нач. 1670 г. в столицу, Д. восстановил связи с московскими старообрядцами и сблизился с окружением боярыни Ф. П. *Морозовой*. По-видимому, в апр. 1670 г. Д. совершил постриг Морозовой в монашество с именем Феодора.

Затем Д. перебрался в Поморье. О его роли в укреплении старообрядчества в этом регионе известно из выговских источников: Жития инока Корнилия Выговского, «Слова надгробного Петру Прокопьеву» Андрея Денисова (см. *Денисовы*) (1719) и опирающейся на него (в данной части) «Истории Выговской пустыни» Ивана Филиппова. Андрей Денисов сообщал, что Д. часто посещал Курженскую пуст., расположенную на острове Курженского оз. в Пудожской вол. Олонецкого у. Здесь образовался влиятельный старообрядческий центр, где нашли приют недовольные новыми порядками иноки, выходцы из разных мон-рей, в т. ч. *Соловецкого в честь Преображения Господня*. В Курженской обители бывали инок Корнилий (живший в то время на Нигозере), Прокопий Нижегородский, соловецкий иеродиак. *Игнатий*, шунгский дячок Даниил *Викунин* (оба последних, по свидетельству Андрея Денисова, были духовными детьми Д.), а также ученик Д. инок *Евфросин*. Сюда приходили исповедоваться и причащаться «мнози от знаемых и от сродных» Петра Прокопьева, т. е., без сомнения, все оставившие след в истории старообрядчества представители семьи Евстафия Иванова Вторушина: его сыновья Дионисий (отец братьев Андрея и Семена Денисовых), организаторы восстания крестьян Шунгского погоста против приписки к *тихвинскому Большому в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рю* в 1672 г. Яков (дед Петра Прокопьева) и Иван, а также сын последнего Емельян Иванов (Повенецкий, один из организаторов Палеостровских «гарей» 1687–1688 гг.). Д. стоял у истоков старообрядческого общежития в этих краях. По свидетельству Андрея Денисова, он благословил раздельное проживание мужчин и женщин в поселении, сложившемся вокруг келий Игнатия





Соловецкого на Пурнозере в «Выговской пустыни». Это дало основание Андрею Денисову утверждать, что *Выголексинское общежителство* — «священноигумена Досифеа благословением насажденное» (Денисов. 2003. С. 272). Эти же сведения были повторены в «Истории Выговской пустыни». По сообщению Ивана Филиппова, Курженская пуст. была разгромлена при Новгородском митр. *Питириме* (Филиппов. 1862. С. 79–80), следов., до 10 дек. 1671 г., когда митр. Питирим был вызван в Москву (7 июля 1672 возведен в сан патриарха Московского и всея Руси). С разгромом пустыни следует связывать приезд Д. осенью 1671 г. в Москву, где он причастил Феодору (Морозову), ее сестру кнг. Е. П. *Урусову* и Марию Данилову.

В последующие годы Д. часто менял место пребывания, периодически посещал членов московской старообрядческой общины. В Олонецком у. он жил в основанной старообрядцем *Кириллом Сунарецким* Сунарецкой Троицкой пуст. на Виданском о-ве, близ впадения р. Суны в Кондопожскую губу Онежского оз. В 1675 г. Д. совершил здесь монашеский постриг С. И. Крашенинникова (см. *Сергий* (Крашенинников)), любимого ученика протопопа *Аввакума Петрова*. Вскоре между Д. и Сергием произошло столкновение из-за того, что Д. отказывался поминать за богослужением старообрядцев, погибших в «гарях». Сергей, вслед за Аввакумом высоко оценивавший подвиг самосожжения, упрекал за это Д. В наказание Д. отлучил Сергия на 2 суток от монастырской трапезы. Этот эпизод инок Евфросин описал в «Отрастительном писании о новоизобретенном пути самоубийственных смертей» в связи с событиями кон. 70-х — нач. 80-х гг. XVII в., когда он и его товарищ из г. Романова Поликарп Петров «со отцом (Досифеем. — *Авт.*) были у Троицы», т. е. в Сунарецкой обители. Получив тогда от новгородца Ивана Коломенского «писание» с просьбой дать «благословение на самосожжение», Д. поручил Евфросину и Поликарпу Петрову написать обличение этой практики, что они и сделали (Отрастительное писание. 1895. С. 12–14, 15) (впосл. Поликарп Петров стал активным защитником самосожжений).

На юге Д. подолгу жил в Жабынской пуст. в Белёвском у. (см. *Макариев Жабынский в честь Введения во*

*храм Пресв. Богородицы муж. мон-рь*). С белёвскими старообрядцами, прежде всего со старицей Меланией (Александрой Григорьевной), Д. близко сошелся в нач. 70-х гг. в доме боярыни Морозовой (*Барсков Я. Л.* Памятники первых лет рус. старообрядчества. СПб., 1912. С. 51–52, 310). В Жабынской пуст. жил ученик Д. Евфросин. Сюда из Сунарецкой пуст. через полгода после пострижения ушел, возможно вместе с Д., и Сергей (Крашенинников), в 1677 г. арестованный на посаде Белёва. Ок. 1676 г. Д. в Жабынской пуст. постриг в монашество с именем Урван крестьянина Ульяна Анкудинова, к-рый жил с ним 10 лет «в пустыни», до отъезда Д. на Дон. Смирнов отождествлял с Д. иером. Досифея, строителя старообрядческой Милеевской пуст. в карачевских лесах, южнее Белёва (*Смирнов*. 1898. С. XXVI). По-видимому, отождествление неверное и речь идет о разных людях.

В 1681 г., находясь в Москве, Д. и Сергей (Крашенинников) вместе с др. старообрядцами собирались «с челобитными по жребию стужати царю о исправлении веры». Протопоп Аввакум в одном из посланий благословил подготовку данной акции (Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и др. его сочинения. Иркутск, 1979. С. 219–220). Однако тогда это осуществить не удалось, и Д. с Сергием вернулись в Сунарецкую пуст. Обстановка для подачи челобитной стала более благоприятной после начала 15 мая 1682 г. восстания московских стрельцов, составной частью к-рого было движение старообрядцев. В июне 1682 г. Сергей «пришел... из тех пустынь в Москву по жребию и по посланию того Троицкого монастыря игумена Досифея для того, что велел он, игумен, бити челом великим государем» о «старой вере» (МДИР. 1878. Т. 4. С. 299–312). 5 июля Сергей вместе с Никитой *Добрыниным*, Саввой Романовым и др. вождями старообрядчества принял участие в диспуте о вере в Грановитой палате. Не позднее 1684 г. Сунарецкая пуст. была разгромлена. Д. ее покинул раньше и, очевидно, перебрался в Романов, «братия» к-рого была «отцу великому авве Досифею паче инех сынов духовных вернее и любезнее» (Отрастительное писание. 1895. С. 16).

В 1685 г. Д. переселился на Дон. Старообрядческий синодик поми-

нает его в числе «чад» иером. *Иова* (*Лихачёва*) Льговского (Сводный старообрядческий синодик / Публ., предисл.: А. Пыпин. СПб., 1883<sup>2</sup>. С. 26), построившего на р. Чир пустынь с часовней в честь Покрова Пресв. Богородицы. После смерти Иова Д. трижды в Черкасске спрашивал разрешения казаков освятить престол в часовне. Те дали согласие только тогда, когда удостоверились, что у Д. есть «благословенная грамота». Освящение церкви состоялось 21 марта 1686 г. на антиминос времен патриарха *Иоасафа I*, в чине приняли участие помимо Д. старообрядческие священники Пафнутий и Феодосий, а также чудесным образом прибывший из Льгова диак. Герасим (*Смирнов*. 1898. С. 160). В течение нек-рого времени церковь в Чирской пуст. оставалась единственным старообрядческим храмом в России. Опасаясь закрытия храма, Д. старался запастись Св. Дарами, чтобы в «тысячи лет не оскудело», и просфору для Агнца «запасал велию, яко куличу», он снабжал Св. Дарами беглых старообрядческих священников со всей страны. Среди последователей Евфросина, ученика Д., существовало представление, что «того таинства будет на 5000 лет 100 000 человекам без нужды». Старообрядцы называли Д. «великим аввою» и «апостольским мужем» (Там же. С. 161, XV). Почитание старообрядцами чирского храма и служившего в нем Д. отразилось, в частности, в «Слове о некоем мужи именем Тимофеи», в к-ром повествуется о том, как 10-летний мальчик Иоанн имел видение Страшного Суда и торжества праведников в раю, среди к-рых названы мн. основатели старообрядчества, в т. ч. Д. (Иоанн видел в чирском храме Д. «исповедающа, а Самого Господа прощающа и причащающа»). В «Слове о некоем муже Тимофее» также сообщается о том, что Д., живя в Чирской пуст., осудил пользовавшееся одно время широкой популярностью на Дону хилястическое учение Козмы Ларионова Косого, проповедовавшего скорое наступление «последнего дня и часа» и полное исчезновение в Московском государстве благочестия, церковью, священства и таинств (*Пигин*. 2004. С. 83–85, 92–93).

Когда в 1688 г. против донских старообрядцев был выслан правительственный отряд, часть их (в т. ч. Д.) ушла за границу, во владения





тарковского шамхала и поселилась на р. Аграхани, близ р. Кумы. «Жив лет некая», Д. скончался там, видимо, в преклонном возрасте; в 1691 г. Евфросин упоминает его как умершего. В сер. 90-х гг. XVII в. казаки — духовные дети Д. — переселились из Тарковского владения на Кубань, взяв с собой тело своего духовного отца. Однако они «неподобательно взяша оно» — под останки было положено много серебра, «коего отец, жив сый, отвращашеся». Обоз переселенцев был разграблен татарами, к-рые останки Д. «разсекоша и по полю на снедение зверем и птицам разметаша». Казаки их собрали и похоронили (Алексеев. 2005. С. 8–9).

Деятельность Д. пришлась на тот период, когда 2 основные ветви старообрядчества — поповская и беспоповская — еще не получили окончательного разделения (см. в статьях *Беглопоповцы*, *Беспоповцы*). Д. внес большой вклад в укрепление обоих направлений. Он являлся одним из авторитетных отцов старообрядчества, выступавших за обязательное перекрещивание присоединяющихся к «старой вере», что в посл. было характерно для беспоповских согласий. В Житии инока Корнилия Выговского говорится о состоявшемся в Москве «соборном» рассуждении «о никониянском крещении» с участием Д., *Стиридона (Потёмкина)*, протопопов Аввакума и *Даниила*, свящ. Лазаря, диака *Федора*, иноков Авраамия и Корнилия, постановивших крещение, совершенное по «новым книгам», «за крещение не вменяти... крещати второе» (*Бреждинский*. 1985. С. 95). В данном случае важен не столько факт проведения собора (возможно, в действительности не имевшего места), сколько то, что уже ранняя выговская традиция с именем Д. связывает практику перекрещивания. Не случайно с Курженской обителью, центром старообрядчества в Поморье, где жил Д., связано проведение легендарного собора 1656 г., в «постановлении» к-рого заложены основные принципы учения беспоповцев, в т. ч. требование перекрещивания (Смирнов. 1898. С. 050–051). Практики перекрещивания Д. вслед за Иовом Льговским придерживался и на Дону, где он, как и др. старообрядческие священники, крестил «много людей вдругорядь» (*Дружинин*. 1889. С. 296). *Федосеевцы* считали Д. одним из основоположников традиции

перекрещивания (эта т. зр. отразилась в «Пандекте» С. С. *Гнусина* (Ч. 4: О семи тайнах церковных и о приятии еретик — РГБ. Ф. 247. № 385. Л. 198–212 об.), в «Красном уставе» (Красный устав. М., б. г. Л. 294 об.—304), в исторической части, основанной на «Пандекте»). Поповцы это отрицали, считая, что в грамоте, переданной Д. Коломенским еп. *Павлом* на соборе в Курженской пуст., повелевалось присоединять к старообрядчеству через миропомазание.

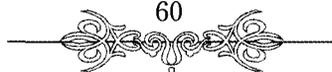
Беспоповцы порицали Д. за совершение литургий и привлечение народа к причащению (*Гнусин*. Пандекта. Ч. 4. Л. 202, комментарий). Однако Аввакум уверял, что «Тело Христова составляемо имать быти до скончания века», и писал, что хотел бы сам «литоргисать» с Д., у к-рого просил благословения и называл «отцом святым» (Смирнов. 1898. С. XV, 167). В вопросе о перешедших в раскол священниках нового поставления Д. занимал твердую позицию их неприятия. Лишь однажды, по свидетельству Ивана Алексеева, Д. пошел на компромисс в отношении Иоасафа, бывш. келейника Иова Льговского. По просьбе последнего Иоасаф был рукоположен во иерея по старым книгам «новообрядческим» Тверским епископом. Д. разрешил Иоасафу священнодействовать, бросив жребий (Алексеев. 2005. С. 13).

В полемике об отношении к самоистреблениям старообрядцев и к письмам Аввакума на эту тему Д. выступил одним из последовательных противников самосожжений. (В одном из антистарообрядческих сочинений, написанном при жизни Д., с его именем связывается организация массовых самосожжений — это должно было послужить его дискредитации; см.: *Бородкин А. В.* История одной фальсификации: Ранее неизвестный памятник информационной войны правительства против старообрядцев во 2-й пол. XVII в. // Старообрядчество: История, культура, современность. М., 2000. С. 285–289.) В полемике о титлах на кресте Д. стоял на позиции равночестности надписаний («ИИЦ») — «Исус Назарянин Царь Иудейский» и «Ц. С. I. Х. ника» — «Царь Славы Исус Христос ника»). Спор о титле вел диак. Игнатий Соловецкий, утверждавший, что принимающие надпись «ИИЦ» служат антихристу. Его проповедь имела успех в Поморье, но многие, в т. ч. Д., считали мнение Игнатия «лжи-

вым и зловредным» (Смирнов. 1898. С. 203–204).

В «Рукописи о древних отцах» уральского писателя-старообрядца М. И. Галанина, написанной между 1777 и 1783 гг., во время споров среди урало-сибир. беглопоповцев по вопросу о приеме священников, оказались перепутанными биографические сведения о Д. и о др. старообрядческом деятеле — иером. Феодосии Рьльском. По версии «Рукописи...», последние годы жизни Феодосия прошли не на *Ветке*, как это было на самом деле, а на Дону. И наоборот, Д. в последний период своей деятельности якобы «жил в Польше на Ветке» (Духовная лит-ра староверов востока России, XVIII–XX вв. Новосиб., 1999. [Т. 1]. С. 35–36; то же Галанин повторил в преамбуле к «Соборному уложению Кирсановского собора 6 января 1789 г.» — Там же. 2005. Т. 2. С. 70). Ошибочное мнение о том, что Д. жил перед смертью на Ветке, бытовало среди урало-сибир. старообрядцев уже в 1-й пол. XVIII в. Старообрядческий свящ. Симеон Ключарев утверждал в 1750 г. на допросе, что мир, к-рым он совершал миропомазание, «взято им, попом, от расколнического чернца Никифора, а он, Никифор, взял от такого ж расколнического чернца Софония, а Софоний взял от расколнического чернца Феодосия, а Феодосий взял от расколнического чернца Досифея з Ветки, из Польши, из-за границы» (*Покровский Н. Н.* Допрос в 1750 г. в Тобольской консистории старообрядческого свящ. о Симеона Ключарева о найденных у него письмах // Ист. и лит. памятники «высокой» и «низовой» культуры в России XVI–XX вв. Новосиб., 2003. С. 282–283).

Ист.: *Филиппов И.* История Выговской старообрядческой пуст. СПб., 1862; Острозительное писание о новозобретенном пути самоубийственных смертей: Вновь найденный старообрядческий трактат против самосожжения 1691 г. / Сообщ.: Хр. М. Лопарев. СПб., 1895; Повесть о боярыне Морозовой / Подгот. текстов и исслел.: А. И. Мазунин. Л., 1979. С. 132, 153–154; *Бреждинский Д. Н.* Житие Корнилия Выговского Пахомиевской редакции (тексты) // Древнерус. книжность. Л., 1985. С. 62–107; *Денисов А.* Слово надгробное Петру Прокופьеву / Публ.: Е. М. Юхименко // Выговская поморская пуст. и ее значение в истории России. СПб., 2003. С. 266, 270–272; *Пигин А. В.* «Слово о некоем мужи именем Тимофее» — памятник старообрядческой лит-ры XVII в. // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 2004. Вып. 3. С. 81–96; *Алексеев И.* История о бегствующем священстве. М., 2005. Лит.: *Дружинин В. Г.* Раскол на Дону в кон. XVII в. СПб., 1889. С. 239–240; *Смирнов П. С.*





Внутренние вопросы в расколе в XVII в. СПб., 1898. С. XV, XXIII—XXVII, 153, 160—161, 167; *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество: Духовные движения XVII в. М., 1995. С. 275, 280, 388—433 и др.; *Шапков А. Т.* Из истории ран. старообрядчества: Игумен Досифей: (Докл. на конференции «Интеллектуальная культура исторической эпохи». Екатеринбург, 26—27 апр. 2007) // <http://hist.usu.ru/rsih/text/shashkov.htm> [Электр. ресурс].

*Е. А. Агеева, А. Т. Шапков,  
Е. М. Юхименко*

**ДОСИФЕЙ** (Глебов Диомид; † 17.03.1718, Москва), бывш. еп. Ростовский и Ярославский. О его жизни до 1701 г. почти ничего не известно. Происходил из дворовых людей бояр Лопухиных. С юношеских лет дружил с И. *Игнатьевым* (впосл. духовник царевича *Алексея Петровича*), вместе они совершали паломничества по мон-рям. С 1701 г. Д. был игуменом Сновицкого Благовещенского муж. мон-ря Владимирского у. и губ., с 1709 г.— настоятелем *Евфимиева суздальского в честь Преображения Господня мон-ря* в сане архимандрита. В это время в *суздальском в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-ре* в ссылке находилась мон. Елена (Лопухина), в миру Евдокия, первая супруга царя *Петра I*. Считая ее законной царицей, Д. оказывал ей различные услуги и моральную поддержку.

17 июня 1711 г. состоялась хиротония Д. во епископа Ростовского и Ярославского. Кафедра к этому времени вдовствовала после преставления в 1709 г. Ростовского митр. св. *Димитрия (Туптало)*. Придерживаясь консервативных взглядов, Д. не стал поддерживать созданную свт. Димитрием архиерейскую школу в Ростове. П. В. *Знаменский* писал о том, что Д. получил печальную известность по «своему суеверию и религиозным обманам» (*Знаменский*. С. 23). При Д. в Ростовском архиерейском доме при крестовых палатах была устроена каменная теплая ц. во имя Всех святых, в к-рой установили золоченый иконостас, стены храма расписали (роспись частично сохр.). Д. пожертвовал в Успенский собор Ростова кипарисовую дощечку в серебряном окладе, в которую были вложены частицы мощей 100 святых.

Д. благоволил к кн. А. Д. Меншикову, в 1714 г. в Москве на Чистых прудах освятил фамильную церковь Меншиковых во имя арх. Гавриила. Продолжал поддерживать отноше-

ния с мон. Еленой (Лопухиной). Поминал ее на службах как царицу Евдокию, разрешил ей носить мирскую одежду, предсказывал ей скорую кончину Петра I, восшествие на престол ее сына Алексея Петровича, освобождение ее из монастырского заточения. О предсказаниях Д. было известно и Алексею Петровичу. В нач. 1718 г. по распоряжению Петра I началось следствие по делу царевича, затронувшее ряд духовных лиц. Среди арестованных был и Д., которого 19 февр. того же года взяли под стражу. 27 февр. в Москве состоялся Архиерейский Собор под председательством Рязанского митр. *Стефана (Яворского)*, в к-ром также приняли участие Воронежский митр. *Пахомий (Шпаковский)*, архиеп. бывш. Вятский *Дионисий (Ушаков)*, Сарский еп. *Алексий (Титов)*, Суздальский еп. *Игнатий (Смола)*, Тверской еп. *Варлаам (Косовский)* и 3 греч. иерарха. Д. были предъявлены обвинения в соучастии в заговоре в пользу Алексея Петровича, пособничестве бывш. царице Евдокии и сводничестве (Д. обвиняли в том, что знал о связи Евдокии с С. Б. Глебовым, однако отнесся к этому снисходительно). Д. на Соборе говорил о несправедливости суда над ним одним, поскольку, по его мнению, недовольство деятельностью Петра I было всеобщим. Не все архиереи поддерживали обвинение, позже митр. Стефан выступал против казни Д. Однако под давлением царя Д. лишили священного сана, затем пытали.

Д. подвергли казни через колесование в Москве на Красной пл. По преданию, Петр I наклонился к умирающему и что-то спросил у него. Тот плюнул в царя и скончался. Труп Д. был сожжен, а его голова была нанизана на пику и выставлена на Кремлевской стене.

Арх.: РГАДА. Ф. 6. Оп. 1. № 112. Л. 81—82 об. Лит.: *Устрялов Н. Г.* История царствования Петра Великого. СПб., 1859. Т. 6; *Погодин М. П.* Собр. док-тов по делу царевича Алексея Петровича. М., 1861; Иерархи Ростовско-Ярославской паствы в преемственном порядке, с 992 г. до нашего времени. Ярославль, 1864; *Розанов Н. П.* Ц. арх. Гавриила в Москве на Чистом пруду, или Меншикова башня // Рус. достопамятности. М., 1877. Т. 2. Ч. 5. С. 9—10; *Знаменский П. В.* Духовные школы в России до реформы 1808 г. Каз., 1881; Летописец о Ростовских архиереях / Примеч.: А. А. Титов. СПб., 1890; *Брикнер А. Г.* Иллюстрированная история Петра Великого. СПб., 1903, 1912. М., 2000; *Ключевский В. О.* Петр Великий среди своих сотрудников // *Он же*. Ист. портреты. М., 1990. С. 198—204; *Виденева А. Е.* К биограф. Ростовского еп. Досифея // «Когда

Россия молодая мужала с гением Петра»: Тр. всерос. науч. конф. Переславль-Залесский, 1992. Вып. 1. С. 116—121.

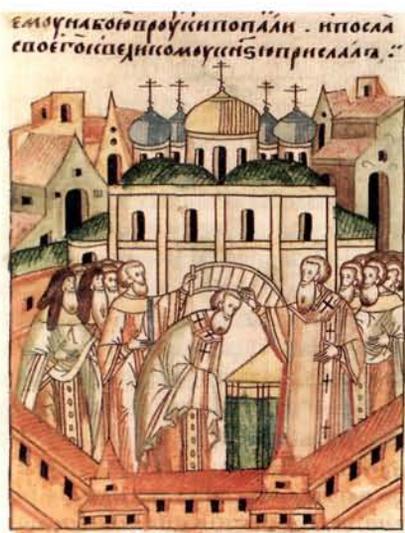
*Игумен Дамиан (Залетов),  
Г. Е. Колыванов*

**ДОСИФЕЙ** (Забела; † 2.02.1544), еп. Сарский и Подонский (Кругицкий). В синодике Успенского собора (XVII в.) записан род иерарха: «Родители владыки Досифея Сарского: Петра, Улиту скимницу, Феодосия скимника, Марфу скимницу, инока Ефрема, ерея Тимофея, Матрену, Иллариона скимника» (ГИМ. Усп. № 64. Л. 254 об.).

В перечне настоятелей *Троице-Сергиева* мон-ря, находящемся во вкладной книге обители, после игум. св. *Серапиона*, к-рый был в янв. 1506 г. хиротонисан на Новгородскую кафедру, назван Д., управлявший мон-рем «год и полнедели» (ВКТСМ. С. 15). Возвышение св. Серапиона и поставление Д., имевшие место после смерти вел. кн. *Иоанна III Васильевича* (27 окт. 1505), позволяют предположить, что Д. принадлежал к числу тех троицких старцев, к-рые поддерживали игум. Серапиона в его конфликте с вел. кн. Иоанном III (на Соборе 1503 г. троицкий игумен резко выступил против предложений вел. кн. Иоанна III о передаче гос-ву церковных земель). В Троице-Сергиев мон-рь при Д. давались жалованные грамоты и вклады (ААЭ. Т. 1. С. 118. № 145—146; С. 119. № 148; АРГ, 1505—1526 гг. С. 30. № 21; С. 30—31. № 22; С. 31—32. № 23; С. 33. № 25; С. 33. № 26; С. 38—39. № 32; С. 39. № 33; С. 40. № 34). Судя по датировке грамот, Д. являлся игуменом Троицкого мон-ря еще в апр. 1507 г., т. о., он был поставлен настоятелем не раньше апр. 1506 г. (Вопреки мнению свящ. Н. Соловьёва (*Соловьёв*. 1894. С. 47) нет достаточных оснований считать Д. постриженником *Иосифова Волоколамского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*. Невозможно также, как это делает А. А. *Зимин*, однозначно причислять архиерея к партии иосифлян. Будучи викарием Московских митрополитов (последовательно *Симона, Варлаама, Данила*, свт. *Иоасафа (Скрипицына)*, свт. *Макария*), Д., по видимому, разделял и их позицию, и их труды по управлению Церковью.)

23 янв. 1508 г. митр. Симон (постриженник Троицкого мон-ря и его настоятель в 1490—1495) возглавил хиротонию Д. во епископа Сарского





Хиротония Досифея (Забелы)  
во епископа Сарского. Миниатюра  
из Лицевого летописного свода.  
70-е гг. XVI в. (РНБ. Ф. IV.232. Л. 682)

и Подонского. Сразу за сообщением о поставлении Д. в летописях говорится о кончине в марте «на Москве» Суздальского еп. *Нифонта*, к-рый мог участвовать в этой хиротонии. Д. был на Соборе 1509 г., разбивавшем конфликт прип. *Иосифа* Волоцкого с его епархиальным архиереем Новгородским архиеп. *Серапионом*, недовольным совершившимся без его ведома переходом *Иосифова* Волоколамского мон-ря под покровительство вел. князя. Соборный суд вынес решение в пользу прип. *Иосифа*. С уверенностью можно говорить о присутствии Д. на отпевании митр. *Симона*, скончавшегося в 1511 г. и погребенного в Успенском соборе в Кремле. 3 авг. того же года Д. участвовал в хиротонии архим. *Симона* мон-ря *Варлаама* в митрополита Московского.

Пребывая в Москве, Д., несомненно, участвовал также в хиротонии др. иерархов (так, в 1515 был поставлен Смоленский еп. *Иосиф*), в торжественных погребениях: в июне 1518 г. собором высшего духовенства в Архангельском соборе был погребен брат вел. кн. *Василия III Иоанновича* калужский кн. *Семен Иванович* (в 1511 митрополит и владыки, в т. ч., по-видимому, Д., печаловались *Василию III* за кн. *Семена*, пытавшегося бежать в Литву). Д., несомненно, в числе др. архиереев и клириков вместе с митр. *Варлаамом* служил молебен у гробницы митр. св. *Алексия* в благодарность за совершившиеся в нояб. 1518 — июне 1519 г. в Чудовом мон-ре исцеления

от мощей святителя. 2 июня того же года Д. возглавил торжественную встречу за городом «на поле» доставленной в Москву *Владимирской иконы Божией Матери*. Крутицкий архиерей вместе с митрополитами *Варлаамом* (в 1521) и свт. *Иоасафом* (в 1540) молился об избавлении Москвы от нападения татар.

29 нояб. 1515 г. вместе с митр. *Варлаамом* в присутствии княжеской семьи Д. освятил ц. Благовещения в Воронцове. В том же году епископ заложил каменную ц. Успения Пресв. Богородицы на Крутицах. 8 сент. 1516 г. Д. участвовал в освящении митр. *Варлаамом* и собором архиереев храма в честь Рождества Пресв. Богородицы в Кремле, в 1521 г. — храма в честь Вознесения в московском Вознесенском мон-ре. 3 сент. 1532 г. Д. в числе др. иерархов сослужил митр. *Даниила* при освящении *Вознесения Господня церкви в Коломенском* — подмосковной великокняжеской резиденции. Сохранились сведения о хозяйственной деятельности архиерея. 1 авг. 1518 г. происходило межевание земель, принадлежавших Крутицкой епархии и Саввину Сторожевскому мон-рю. Д., очевидно, первоначально обращался для решения данного вопроса к митр. *Варлааму*, а последний — к дмитровскому кн. *Юрию (Георгию) Иоанновичу* (Саввин Сторожевский мон-рь в док-тах XVI в.: Из собр. ЦГАДА. М., 1992. С. 10–11. № 4; см. также: *Антонов А. В.* Вотчинный архив Саввина Сторожевского мон-ря кон. XIV — нач. XVII в. // РД. 2003. Вып. 9. С. 428. № 23).

Д. стал верным сподвижником митр. *Даниила*. Известно послание *Даниила Д.*, написанное «любви ради и спасения». Митрополит обращается к Крутицкому епископу со словами назидания, чтобы устранить возникшее недоразумение: «Мы же, враждующие и роптающие, како не соблазним многих» (см.: *Дружинин*. С. 66–67; *Макарий (Веретенников)*. С. 121–122). В 1522 г. Д. вместе с др. архиереями участвовал в составлении крестоцеловальных записей, где ручался в верной службе государю за кн. *В. В. Шуйского* (СГГД. Ч. 1. С. 414–415. № 149; ДРВ. М., 1788. Ч. 3. С. 26), в февр. 1525 г. — за кн. *И. М. Воротынского* (СГГД. Ч. 1. С. 425–427. № 154), 5 февр. 1531 г. — за кн. *Ф. М. Мстиславского* (Там же. С. 439–443. № 159; ДРВ. Ч. 3. С. 74–83).

Важной проблемой этого времени являлся вопрос о наследнике московского престола, поскольку вел. кн. *Василий III* был бездетен. События тех лет описаны в «Выписи о втором браке *Василия III*» (по мнению *Зимины*, составлена в нач. XVII в.: *Зимин А. А.* Выпись о втором браке *Василия III* // ТОДРЛ. 1976. Т. 30. С. 135). После отказа вост. патриархов разрешить *Василию III* вступление во 2-й брак при жизни вел. кн. *Соломонии* (см. *София Суздальская*, прип.) государь «для кручины своей» отправился в *Александрову слободу*, где велел быть «*Досифею*, епископу Сарскому и Подонскому, да с ним архимандриту *Ионе Михалова Чуда на согласие*» (Там же. С. 145). Перед вступлением государя в брак с *Еленой Васильевной Глинской* митр. *Даниил* собирал «преосвященный сонм», к-рый утвердил вел. князя в его намерении (*Бегунов Ю. К.* Повесть о втором браке *Василия III* // ТОДРЛ. 1970. Т. 25. С. 118; автор называет Д. в числе возможных авторов «Повести...»).

Д. принял участие в 2 Соборах, на к-рых был осужден прип. *Максим Грек*: в 1525 и 1531 гг. В 1525 г. вопросы прип. *Максиму* от имени митрополита задавал Крутицкий архиерей. На Соборе 1531 г. прип. *Максим* утверждал, что он исправлял рус. богослужебные книги с санкции митр. *Варлаама* и епископов, в т. ч. Д. Последний это категорически отрицал и выступил как главный обвинитель прип. *Максима* (задал вопросы о книжном исправлении, о сомнениях афонского инока в святости нек-рых рус. подвижников, о высказывавшемся прип. *Максимом* неодобрении поставления Рус. митрополитов без благословения К-польского патриарха). На Соборе 1531 г. рассматривалось также дело *Вассиана (Патрикеева)*. *Вассиан*, как и прип. *Максим*, ссылался на митр. *Варлаама* и «освященный собор» архиереев, включая Д., к-рые благословили *Вассиана* составить новую редакцию Кормчей книги (в ней отразились воззрения составителя, выступавшего, в частности, против монастырского вотчинного владения). Д. отрицал, что давал благословение *Вассиану* на эту работу.

21 нояб. 1533 г. Д. вместе с митр. *Даниилом* и Коломенским еп. *Вассианом* посетил смертельно больного вел. кн. *Василия III* в подмосковном с. *Воробьево*. Те же иерархи отпевали почившего государя 4 дек.



в Архангельском соборе. В 1535 г. Д. участвовал в переложении мощей Московских святителей *Петра* и *Алексия* в новые раки, торжества возглавил митр. Даниил. В 1537 г., во время мятежа кн. Андрея Старицкого, к нему из Москвы был послан Д., который, судя по наказу, данному ему митрополитом, должен был склонить князя к приезду в Москву с обещанием безопасности или же



Митр. Даниил, епископы Вассиан (Топорков) и Досифей (Забела) посещают больного вел. кн. Василия III в с. Воробьево. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (ГИМ. Син. № 149. Л. 25)

наложить на него церковное прещение в случае его намерения бежать.

6 февр. 1539 г. Д. участвовал во введении на митрополичий двор игум. Троице-Сергиева мон-ря Иоасафа (Скрипицына), 9 февр. — в его хиротонии во митрополита всея Руси в Успенском соборе Кремля. В том же году в Оковецкой вол. около Ржева было явление чудотворной *Ржевской Оковецкой иконы Божией Матери*. По этому поводу митр. Иоасаф совещался с 3 архимандритами и 2 епископами, видимо находившимися тогда в Москве, в т. ч. с Д. (*Леонид (Кавелин)*), а [архим.] Сказание о явлении иконы Пречистой Богородицы Оковецкая (Ржевская) // РА. 1881. Кн. 2. С. 10). Затем икона была принесена для поклонения в Москву, на месте ее встречи позднее был построен храм, куда 29 нояб. совершался крестный ход.

19 марта 1542 г. Д. участвовал в поставлении свт. Макария, архиеп. Новгородского, в митрополита Всероссийского (ПСРЛ. Т. 13. С. 142). (Как викарный архиерей Д., пребывая в Москве, мог участвовать в ар-

хиерейской хиротонии свт. Макария в 1526.) Последний по времени известный документ, связанный с Д., — отпускная грамота, к-рую архиерей дал 29 дек. 1543 г. свящ. Косме, «Фотееву сыну», с правом перехода в др. епархию (*Антонов А. В., Маишафаров А. В.* Об архиве Суздальского Покровского девичьего мон-ря XV — нач. XVII в. // РД. 2004. Вып. 10. С. 280).

О вкладыях Д. в храмы и мон-ри прямых сведений нет. Возможно, вкладом архиерея в Троице-Сергиев мон-рь является крюковая Стихирарь нач. XVI в. из собрания Троице-Сергиевой лавры с записью: «Сия книга, глаголемая Стихираль, владыки Дософея Сарьскаго и Подоньскаго» (*Арсений, иером., Иларий, иером.* Описание славянских рукописей Б-ки ТСЛ. М., 1879. Ч. 2. С. 137). Во вкладной книге Троице-Сергиева мон-ря отмечены вклады рода Забелиных, датируемые 1533, 1537 и 1564 гг. (ВКТСМ. С. 67); возможно, это были родственники архиерея.

Д. был погребен на Крутицах в крипте под храмом Воскресения Христова, в приделе Николая Чудотворца, как гласила об этом надпись на его несохранившейся надгробной плите (*Леонид (Кавелин), иером.*) Церковно-историческое исследование о древней области вятичей // ЧОИИДР. 1862. Кн. 2. Отд. 1. С. 68; *Ратишин А.* Полн. собр. ист. сведений о всех бывших в древности и ныне существующих мон-рях и примечательных церквах в России. М., 1852. С. 267). Изображения Д. имеются в миниатюрах Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в., в частности в Шумиловском томе, Царственной книге (РНБ, ГИМ, см.: Лицевой летописный свод XVI в.: Методика опис. и изуч. разрозненного летописного комплекса. М., 2003. С. 169). Ист.: АИ. Т. 1. С. 201, 530. № 290; ПСРЛ. Т. 8; Т. 13; Т. 30. С. 142; Т. 43 (по указ.); *Дружинин В. Г.* Несколько неизвестных лит. памятников из сб. XVI в. // ЛЗАК за 1908 г. СПб., 1909. Вып. 21. С. 66–67; *Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960. С. 286–287 [Судный список Вассиана (Патрикеева)]; Судные списки Максима Грека и Исаака Собака / Изд. подгот.: Н. Н. Покровский. М., 1971. С. 90, 106–114.

Лит.: ИРИ. Ч. 2. С. 176; *Ратишин А.* Историческое описание Крутицкого мон-ря (ныне упраздненного): с описанием погребенных в оном митрополитов и епископов Крутицких. М., 1859. С. 12; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 138, 1034; *Соловьев Н., свящ.* 1261–1788 гг.: Сарайская и Крутицкая епархии // ЧОИИДР. 1894. Кн. 3. С. 47–51; *Голубинский.* История РЦ.

Т. 2. Ч. 1. С. 718; *Смирнов И. И.* Очерки полит. истории Русского гос-ва 30–50-х гг. XVI в. М.; Л., 1958. С. 53–74; *Казакова Н. А.* Очерки по истории рус. обществ. мысли: 1-я треть XVI в. Л., 1970. С. 195–205; *Зимин А. А.* Россия на пороге нового времени: Очерки полит. истории России 1-й трети XVI в. М., 1972. С. 235; *он же.* Крупная феодалная вотчина и социально-полит. борьба в России (кон. XV–XVI в.). М., 1977. С. 282–283; *Назаров В. Д.* К истории церк. Соборов и идейно-полит. борьбы в России 1-й пол. XVI в. // Церковь, общество и государство в феодальной России: Сб. ст. М., 1990. С. 195; *Маханько М. А.* Привоз икон в Москву в XVI в. и его влияние на чин городских богослужений // Сакральная топография средневеков. города. М., 1998. С. 75, 80; *Плигузов А. И.* Полемика в Русской Церкви 1-й трети XVI ст. М., 2002 (по указ.); *Забелин И. Е.* История г. Москвы: Неизд. тр. М., 2004. С. 325–326; *Макарий (Веретенников), архим.* Свт. Макарий, митр. Московский, и архиереи его времени. М., 2007. С. 106–121.

*Архим. Макарий (Веретенников)*

**ДОСИФЕЙ** (Иванченко Михаил Иванович; 21.11.1884, Харьковская губ. — 1.06.1984, Пайн-Буш, шт. Нью-Йорк, США), архиеп. Бруклинский. В 1910–1914 гг. учился на математическом фак-те Харьковского ун-та. По окончании ун-та получил назначение на учительскую должность в муж. гимназию г. Уфы, где одновременно управлял церковным архиерейским хором. По некоторым сведениям, после 1917 г. принял священство от Уфимского еп. *Андрея (Ухтомского)*. В 1927 г. переехал в Харьков, где занимался научной работой при математической кафедре ун-та, а затем в звании профессора в течение 12 лет возглавлял кафедру математики в Харьковском электротехническом ин-те. За это время он написал ряд работ по специальности.

В 1941 г. во время нем. оккупации возвратился к пастырской деятельности. В 1942 г. получил приход в пос. Котельва в Полтавской епархии от «митрополита всея Левобережной Украины» неканоничной Украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ) *Ф. Булдовского*. В мае 1943 г., потеряв жену и 2 сыновей, погибших во время военных действий, принял монашество в Киеве с именем Досифей. Возведен в сан архимандрита. Служил в приходах Львова и Криницы. 17 нояб. 1944 г. участвовал в совещании епископов УАПЦ в г. Бреслау (ныне Вроцлав, Польша) как представитель Полтавской епархии.

Конец войны застал Д. в Германии, где в 1945 г. в Гейдельберге он основал правосл. приход. Вышел из состава





УАПЦ и вернулся в РПЦ (обстоятельства перехода неизвестны). С 1951 г. служил в приходах Экзархата РПЦ в США: в Лопезе (шт. Пенсильвания), в Балтиморе, в Филадельфии, в Сан-Франциско. В февр. 1955 г. был определен к епископскому служению, при этом, согласно указу, хиротония должна была быть совершена не раньше смерти архиеп. Адама (Филипповского-Филипенко). 25 дек. 1958 г. назначен настоятелем Свято-Николаевского кафедрального собора в г. Нью-Йорке. 9 мая 1959 г. в этом соборе хиротонисан Канадским архиеп. Пантелеимоном (Рудыком), Агафоникским еп. Орестом и еп. Румынской Православной Церкви в Америке Андреем во епископа Нью-Йоркского и Алеутского. Назначен управляющим приходами Московской Патриархии в США и Канаде. В 1962 г. Д. в Нью-Йорке принял в свою юрисдикцию группу старокаатоликов мон-ря Маунт-Ройал (настоятель еп. Уильям Генри Фрэнсис Бразерз), к-рые служили по зап. обряду (см. ст. *Западное Православие*), имея часовню, приписанную к Свято-Николаевскому кафедральному собору. 22 февр. 1963 г. назначен епископом Бруклинским, викарием Нью-Йоркской епархии. 15 окт. 1964 г. уволен на покой согласно прошению с определением ему пенсии, но 5 февр. 1965 г. решение об увольнении было отменено и Д. определено вновь быть еп. Бруклинским. 5 апр. 1970 г. возведен в сан архиепископа с правом ношения креста на клобуке. С 10 апр. 1970 г. находился на покое. Во время служения в приходах Экзархата Д. проявил себя как церковный композитор. 5 июня 1984 г. было совершено отпевание Д. в патриаршем приходе в честь Всех святых, в земле Российской просиявших, в Пайн-Буше. Погребен на кладбище в Пайн-Буше недалеко от храма.

Награжден орденами св. Владимира 2-й (1963) и 1-й (1969) степени. Соч.: Речь при наречении во еп. Нью-Йоркского // ЖМП. 1959. № 10. С. 11; Памяти прот. К. В. Попова // Там же. 1966. № 4. С. 18–19. Лит.: К назначению архим. Дионисия еп. Нью-Йоркским // ЖМП. 1959. № 6. С. 28; Наречение и хиротония архим. Досифея (Иванченко) // Там же. № 10. С. 11–14; Награждение архиереев // Там же. 1963. № 6. С. 10; Определения Свящ. Синода // Там же. 1964. № 11. С. 3; 1965. № 3. С. 6; Патриаршие награды // Там же. 1969. № 11. С. 4; Указы Свящ. Патриарха Московского и всея Руси Алексия // Там же. 1970. № 5. С. 6, 23; Ма-

нуш. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 96–97; Хроника [умер архим. Досифей (Иванченко)] // ЖМП. 1984. № 7. С. 4; Власовский И. Нарис історії Української Православної Церкви. К., 1998. Т. 4. С. 272; Киреев А., протодиак. Епархии и архиереи РПЦ в 1943–2002 гг. М., 2002. С. 245; Феодосий (Процюк), митр. Обособленческие движения в Православной Церкви на Украине (1917–1943). М., 2004. С. 502, 607.

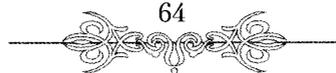
**ДОСИФЕЙ** (Немчинов; ок. 1780, Рига — 6.03.1845, Симонов Новый московский мон-рь), архим., настоятель *Соловецкого в честь Преображения Господня мон-ря и задонского в честь Рождества Пресвятой Богородицы мон-ря*. Род. в купеческой семье. Обучался в Рижской градской гимназии. В 1796 г. приехал в Соловецкий мон-рь, через год определен в трудники обители. Нес послушание в звероловной тоне на Сосновой губе, где познакомился с буд. старцем Наумом († 1853), к-рого обучил грамоте. В 1799 г. принял монашеский постриг, в сент. 1803 г. рукоположен во диакона, затем — во иерея. В янв. 1807 г. переведен в *ростовский Спасо-Иаковлевский Димитриев мон-рь* и назначен на должность казначея. В 1818–1819 гг. временно управлял мон-рем по смерти настоятеля архим. Аполлинария (Пуляшкина). В 1819 г. по собственному прошению переведен в *Александро-Невскую лавру*, служил помощником казначея по расчету и раздаче ежемесячного довольствия братии. В 1822 г. по ходатайству Адмиралтейств-коллегии исполнял обязанности благочинного над духовенством во время 4-месячного похода военной эскадры в Балтийском м. В апр. 1823 г. Д. был возведен в сан игумена Новгородским и С.-Петербургским митр. *Серафимом (Глаголевским)* и назначен настоятелем *новгородского в честь Покрова Пресв. Богородицы и свт. Кирилла Александрийского мон-ря*. С 1824 г. член Новгородской духовной консистории. Зимой 1826 г. по случаю перенесения тела имп. *Александра I* из Таганрога в С.-Петербург назначен духовным церемониймейстером (старшим распорядителем) при прохождении процессии через Новгородскую губ.

19 марта 1826 г. Д. был определен в настоятели Соловецкого мон-ря, 4 апр. того же года митр. Серафимом в Александро-Невской лавре возведен в сан архимандрита. Настоятельство Д. (известного в истории мон-ря как Досифей II) ознаменовалось масштабными строительными и хозяй-

ственными работами. В 1826–1833 гг. возобновлен *Анзерский Голгофо-Распятский скит*: стараниями настоятеля сооружена каменная ц. в честь Распятия Господня с приделом Успения Пресв. Богородицы, трапезной палатой, 2-этажными кельями и колокольней, перенесен к подножию горы деревянный храм в честь Воскресения Христова, возведены необходимые хозяйственные постройки и жилые помещения. В 1827 г. сооружена морская дамба между о-вами Б. и М. Муксалма, спущены на воду построенные в соловецком доке 2 трехмачтовых большегрузных морских судна: «Николай Чудотворец» и «Преподобный Савватий», предназначенные для перевозки богомольцев. В 1827–1829 гг. по воле имп. *Николая I* в целях улучшения содержания заключенных была произведена реконструкция острога, к-рый затем отделили от мон-ря каменной стеной. В 1827–1831 гг. было расширено и отремонтировано подворье мон-ря в Архангельске, куплены новые здания и участки, утвержден генеральный план. В 1832 г. перестроена старая ризница, над ней возведена новая каменная ц. во имя свт. Николая Чудотворца.

Особое внимание Д. уделял архивной и издательской деятельности, пожертвовал большое количество книг в монастырскую б-ку. По его указанию ссыльным учителем В. Воскресенским (впосл. принявшим постриг с именем Кассиан) был заново систематизирован архив обители и составлена его опись. Были сняты копии с мн. документов. В 1833 г. вышло в свет подготовленное Д. 3-е изд. «Летописца Соловецкого», текст к-рого был исправлен и дополнен по архивным делам мон-ря; описываемые события охватывали период с 1429 и до 1833 г. В 1836 г. было издано фундаментальное описание Соловецкого мон-ря в 3 ч., созданное под рук. Д., к-рому помогал Воскресенский. В работе был опубликован целый ряд архивных документов.

Указом Святейшего Синода от 8 марта 1836 г. Д. был переведен на должность настоятеля задонского Богородичного мон-ря. При нем в задонском мон-ре в 1837 г. было окончено строительство гостиницы, в 1838 г. в среднем этаже колокольни освящен главный престол ц. во имя свт. Николая Чудотворца. Любивший породистых лошадей настоятель завел для них особую конюшню.





Юродивый *Антоний* Алексеевич Монкин предсказал Д. новые испытания: сначала демонстративно скатился с амвона монастырской ц. Рождества Пресв. Богородицы, а затем заставил Д. целовать крест с панихидного стола. На недоуменный вопрос настоятеля: «Что это, Антоний Алексеевич, ты со мной делаешь?» — блаженный отвечал: «Не моя воля: так Бог велит!» Вскоре, 7 окт. 1840 г., Д. был уволен на покой по старости. Проживал в *Симоновом Новом московском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре*, в к-ром и похоронен. Награжден орденом св. Анны 2-й степени (1831).

Соч.: Топогр. и ист. описание ставропигиального 1-кл. Соловецкого мон-ря, с описанием подвешенных сей обители мон-рей и скитов. М., 1834; Геогр., ист. и стат. описание ставропигиального 1-кл. Соловецкого мон-ря и др. подвешенных сей обители мон-рей, скитов, приходских церквей и подворьев. М., 1836, 1853<sup>2</sup>. 3 ч.; Открытие богомерзкой и богопротивной скопческой ереси // ЧОИДР. 1872. Кн. 1. Отд. 5. С. 111–174.

Публ.: Летописец Соловецкий на 4 столетия, от основания Соловецкого мон-ря до наст. времени, т. е. с 1429 по 1833 г. М., 1833<sup>3</sup>.

Лит.: *Коркунов М. А.* Геогр., ист. и стат. описание Соловецкого мон-ря, сост. трудами Соловецкого мон-ря архим. Досифея // ЖМНП. 1837. № 10. С. 213–226; *Геронтий (Кургановский), иером.* Ист.-стат. описание 1-кл. Задонского Богородицкого мон-ря. М., 1871; *он же.* Восп. об Антонии Алексеевиче, Христа ради юродивом. Воронеж, 1887<sup>2</sup>. С. 28; *Мелетий, архим.* Ист. описание ставропигиального 1-кл. Соловецкого мон-ря. М., 1881; История 1-кл. ставропигиального Соловецкого мон-ря. СПб., 1899. М., 2004<sup>4</sup>; Соловецкий патерик. М., 1906<sup>2</sup>, 1991<sup>5</sup>; *Колчин М. А.* Ссылные и заточенные в острог Соловецкого мон-ря в XVI–XIX вв.: Ист. очерк. М., 1908; Соловецкие о-ва: Духовное, культурное и природное наследие / Ред.: П. В. Боярский, В. П. Столяров. М., 2006; *Морев Л. А.* История Задонского муж. мон-ря. Задонск, 2007. С. 37–38.

**В. П. Столяров**

**ДОСИФЕЙ** [серб. Доситеј] (Обрадович; ок. 1742, Чакова, совр. Румыния — 28.03.1811, Белград), иером., писатель, деятель серб. возрождения. Сын кожевника Георгия и Круны был крещен с именем Димитрий. Рано осиротел, был взят на попечение дядей. Самостоятельно выучил грамоту и наизусть Евангелие, прологи и проповеди. Будучи впечатлительным ребенком, после прочтения житий святых бежал из дома, чтобы, подобно святым, уйти в пустыню, но был возвращен родственниками и отдан на обучение кожевнику ремеслу. В 1757 г. тайно отправился в мон-рь *Хопово*. Весной следующего года принял постриг, в Страстной четверг того же года был рукополо-

жен во диакона митр. Карловацким *Павлом (Ненадовицем)*. Много читал, прославился духовными подвигами и даром молитвы о судьбе молодых людей (принципиально не молился о пожилых, считая, что уже поздно). Хотел стать юродивым, но после прочтения одного из сочинений Цезаря *Барония* увлекся историческими произведениями и усомнился в достоверности житий мн. святых. Мечтал получить образование в Киеве или Москве, но игумен не смог оплатить его поездку. После внезапного перевода игумена, покровителя Д., в мон-рь Шишатовца (с запретом взять келейника с собой) Д. тайно бежал с другом в Загреб, чтобы потом через Германию уехать в Россию. Из-за недостатка средств задержался в Загребе, где выучил латынь. По рекомендации еп. Горно-Карловацкого *Данила (Якшича)* отправился в Далмацию, чтобы, работая преподавателем, собрать нужные средства. 3 года был учителем при ц. св. Георгия в Книнско-Поле. Для изучения греч. языка поехал на Афон в школу иером. *Евгения (Булгариса)*; в посл. архиепископ Славянский и Херсонский), но по дороге заболел и был вынужден задержаться в Которе.

На Пасху 1764 (?) г. митр. Черногорский *Василий (Петрович-Неош)* рукоположил Д. во иерея. Вернулся в Далмацию, но вскоре из-за вспышки моровой язвы бежал в Косово. Здесь он перевел на народный серб. язык нек-рые толкования св. Иоанна Златоуста на Деяния святых апостолов и объединил их в сб. «Буквица» (1765), к-рый получил широкое распространение среди сербов. 2 месяца Д. прожил в мон-ре Драгович и через Корфу направился на Афон, но прибыл туда, когда иером. Евгений уже покинул Св. Гору. Святогорская атмосфера, борьба между болг. и серб. монахами за мон-рь Хиландар разочаровали Д. Через полгода он уехал через Патмос в Смирну, где стал учеником грека Иерофея. Из-за начала русско-тур. войны ему пришлось уйти, т. к. местные власти заподозрили в нем рус. монаха. Через острова Эгейского м., Грецию, Албанию, Венецию, Триест достиг Вены, где остался на 6 лет. Выучил нем., франц. и итал. языки, давал частные уроки. Посетил Италию, М. Азию, Молдавию и Львов. В 1782 г. в ун-те в Галле изучал философию, теологию и эстетику. Позднее переехал

в Лейпциг с целью издать книгу на серб. языке, т. к. считал, что, «пока какой-либо народ не имеет книг на родном языке, он вынужден пребывать в темноте и варварстве». В 1783 г. на собственные средства издал 300 экз. автобиографии «Жизнь и приключения Димитрия Обрадовича, нареченного в монашестве Досифеем» (Живот и приключенија Димитрија Обрадовића, нареченого у калуђерству Доситеја) и послание «Любезный Харлампий, здравствуй, Христос воскрес», в 1784 г. — «Советы здравого разума». Занимался распространением своих произведений в серб. общинах при помощи купцов. Неск. лет прожил в Англии, затем вернулся в Вену. С кон. 1787 г. полгода жил в Шклове (совр. Белорусия) у мецената С. Г. Зорича, где написал 2-ю часть Жития. Благодаря подаркам Зорича в 1788 г. в Лейпциге опубликовал выдержавшие множество переизданий «Басни» (Езопове и прочих разных баснотворцев, с различни језика на славеносербски језик преведени). Поддерживал реформы имп. Иосифа II и его политику по освобождению Балкан от османского владычества. Но в 1804 г., после начала 1-го восстания сербов против турок, разочаровался в венском дворе, выступившем против восставших. Д. поддерживал связь с серб. лидером Карагеоргием и возглавил серб. миссию при ставке рус. войск в Румынии. В 1807 г. переехал в Белград, где в 1808 г. организовал Высшую школу, на основе к-рой в посл. был создан Белградский ун-т, и богословскую семинарию. Занимал пост 1-го в истории Сербии министра просвещения, был членом Правительственного совета. Похоронен в соборной церкви Белграда.

Творчество Д., несмотря на нравоучительный характер, разнообразно и включает как прозу, стихи, переводы, публицистику, басни, так и научные трактаты. Издавал книги на серб. народном языке. Д. считается одним из родоначальников нового серб. лит. языка. В главном сочинении «Жизнь и приключения...» он пишет о необходимости просвещения соотечественников, пребывающих в тисках патриархальности, воспитания в молодежи активного отношения к жизни, уважения к труду и ответственности перед народом. Произведение было создано на пересечении традиций агиографической и проповеднической лит-ры и новаций



автобиографических сочинений, путевых заметок и воспитательного романа.

Послание к Харлампию и «Советы...», собрание переведенных с разных языков изречений, стали своеобразным манифестом рационалистического мироощущения Д. и его веры в возможность разумного переустройства серб. общества, утверждения светских концепций национальной культуры, лит-ры на серб. языке, реформирования образования и социальной жизни сербов в духе европ. современности.

Посвященные серб. молодежи «Басни» включают сделанные Д. переводы и переработки басен Эзопа, Ж. Лафонтена, Г. Э. Лессинга и др. авторов в сопровождении обширных, осуждавших состояние совр. серб. общества, в особенности духовенства, нравочений, написанных с живой разговорной интонацией, с использованием пословиц, поговорок, «случаев из жизни» и анекдотов. По мнению Д., благодаря науке и книжности в человеке можно развить добрый характер и любовь к людям, поэтому он считал, что для молодежи важно получить образование.

Начав с правосл. благочестия и аскетизма, визант. и греч. образованности, Д. стал поборником просвещенного абсолютизма и этического минимализма и морализма протестантов. Все правосл. вероучение он рассматривал через догму сотворенных в начале мироздания «здорового разума» и естества, к-рые являются границей и мерой Божественного присутствия в мире и главными источниками Богопознания. Д. не отвергал Бога как Творца мира, но не принимал Откровения и воплощения Бога Слова. Отрицал чудо, монашество, святость, пост, предполагающие благодатную победу над «действием естества», преодоление природы. Чудеса, засвидетельствованные в Свящ. Писании, были ему непонятны. Идеал христ. святителей заменил идеалом «разумных ученых людей». «Время святительства прошло, а вся святость наших дней — быть честным человеком». Из церковных праздников Д. признавал Пасху, Богородичные и Господские, утверждая, что почитание святых было придумано через 6–7 веков после Христа, а многочисленные праздники ведут к растлению духовенства и верующих. Отцы Церкви,

по его мнению, в силу их монашеского состояния были «заклятыми врагами брака и чадородия» и вводили «заплесневелые обычаи» — целибат, монашество, пост. Призывал обратить мон-ри в больницы и школы: «Книги, книги, а не колокола и колокольчики!» Д. отвергал Вселенские Соборы на основании того, что решения первых Соборов были отменены более поздними. Одобрил «Духовный регламент» имп. Петра I и «Эдикт о веротерпимости» (1781) имп. Иосифа II, ограничивавших деятельность Церкви. Идеи Д. и издание им книг на серб. языке, а не на господствовавшем в тот период в слав. книгоиздании церковнослав. языке вызвали критику со стороны духовенства, в неск. городах его произведения были сожжены.

Д. верил в торжество идей общественного договора, о к-ром писал Ж. Ж. Руссо. Из европ. философов ему были близки Г. В. Лейбниц, Х. Вольф, Т. Гоббс, Дж. Локк, Шефтсбери. Отстаивал интеллектуальную свободу и общие принципы светского обязательного образования не только для мужчин, но и для женщин, к-рые в большей степени влияют на детей. Проповедовал веротерпимость: «Закон и вера могут измениться, но род и язык — никогда. Босняк или герцеговинец-турок, он по религии турком зовется, а по роду и языку как были некогда его прадеды, так и будут последние его внуки босняки и герцеговинцы, пока Бог держит мир». Д. выступал против межнациональной розни и ратовал за объединение разобщенных османами и австрийцами юж. славян. Библиогр.: *Лазич К.* Библиографија Доситеја Обрадовића, 1783–1988. Београд, 1990.

Лит.: *Радиченко К. Ф.* Досифей Обрадович и его лит. деятельность. К., 1897; *он же.* Новотворенная «Буквица» Досифея Обрадовича. Нежин, 1902; *Остоич Т.* Доситеј Обрадовић у Хопову: Студија из културне и књижевне историје. Нови Сад, 1907; *Јагич И. В.* История слав. филологии. П., 1910. М., 2003<sup>3</sup>; Каталог дела Доситеја Обрадовића у Библиотеци Матице српске. Нови Сад, 1961; Доситеј Обрадовић: Сб. ст. Београд, 1962; *Лещилоская И. И.* Взгляды Досифея Обрадовича по национальному вопросу // Славяне и Россия. М., 1972. С. 89–98; *она же.* Сербский народ и Россия в XVIII в. СПб., 2006. С. 292–293; *Боева Л.* Софроний Врачански и Досифей Обрадович: Две автобиограф. повести в двух слав. литературах // Проблемы на сравнителното езикознание. София, 1978. С. 118–144; *Стојковић А.* Философски погледи Доситеја Обрадовића. Београд, 1980; *он же.* Животни пут Доситеја Обрадовића: От шегрта и калуђера до филозофа просветительства и Карађорђевог министра просвете. Београд, 1989; *Сарућ В.*

Доситејева трагања, 1739–1989. Београд, 1989; *Станковић М.* Прометеј са Балкана: Живот и дело Доситеја Обрадовића. Београд, 1989; *Ангелус М.* Младост Доситеја Обрадовића. Горњи Милановац, 1989; Доситеј Обрадовић — човек и дело међу народима: Научни састанак слависта у Вукове дане 1989 г.: Реферати и саопштења. Београд, 1990; *Ташић М.* Слово о Доситеју. Београд, 1990; *Амфилохије (Радовић), митр. Црногорско-Приморски.* Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића. Врњачка Бања, 1994; *Николај (Велимировић), еп. Жички.* Религија Његошева. Ваљево, 1996.

П. Э. П.

**ДОСИФЕЙ** (Протопопов Дмитрий Алексеевич; 16.10.1866, с. Мольгино Сычёвского у. Смоленской губ. — 12.03.1942, Саратов), архиеп. бывш. Саратовский и Петровский.



Досифей (Протопопов), еп. Вольский. Фотография. 1909 г. (РГИА)

Из семьи священника. По окончании Смоленской ДС (1887) поступил в МДА, к-рую окончил в 1891 г. со степенью канд. богословия. В сент. того же года определен преподавателем Смоленского жен. епархиального уч-ща. В 1894 г. рукоположен во иерея, назначен законоучителем муж. прогимназии г. Егорьевской Рязанской губ. С 1903 г. преподавал Закон Божий в Егорьевской жен. гимназии. Овдовел. В 1904 г. пострижен в монашество с именем Досифей. С июля того же года служил при Рязанском архиерейском доме. В окт. назначен смотрителем Раненбургского ДУ (Рязанская губ.). В марте 1905 г. переведен инспектором в Новгородскую ДС. В апр. 1906 г. возведен в сан архимандрита и назначен ректором Смоленской ДС.

18 янв. 1909 г. хиротонисан в саратовском кафедральном соборе во имя св. кн. Александра Невского во



епископа Вольского. Назначен викарием Саратовской епархии. В 1913 г. временно управлял Уфимской епархией. 14 авг. 1917 г. избран епархиальным собранием правящим архиереем Саратовской и Царицынской епархии (получил 248 из 277 голосов делегатов). 25 авг. его избрание было утверждено Синодом. С 4 окт. 1918 г. в связи с образованием Царицынской епархии именовался епископом Саратовским и Петровским.

Участвовал в Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. В 1919 г. был заключен на 4 месяца в саратовскую тюрьму в качестве заложника. В апр. 1922 г. арестован по групповому делу «саратовских церковников» за отказ подчиниться обновленческому *Высшему церковному управлению*. Первоначально находился под домашним арестом в архиерейском доме, в июне переведен в саратовскую тюрьму. В февр. 1923 г. привлекался в качестве свидетеля по делу Патриарха свт. Тихона. В том же году осужден Саратовским губ. ревтрибуналом на 5 лет лишения свободы. Отбывал срок в Бутырской тюрьме в Москве и в Томском окр. В заключении не терял силы духа. Он писал из Сибири саратовскому прот. Михаилу Сошественскому: «Со Господом и в тюрьме хорошо, и на этапе, и в ссылке... Около сотни епископов в ссылке или в тюрьме, но благодущны, а отступники на свободе мнутятся, внутренне мучаясь, переходят из града во град, ища себе чад, но не находят, ибо сами они перестали быть чадами Святой Православной Церкви».

Освобожден досрочно. 6 марта 1926 г. вернулся к управлению епархией. В нач. 1927 г. упоминается в сане архиепископа. В февр. того же года приговорен к 3 годам ссылки. 27 окт. уволен на покой. В янв. 1929 г. пребывал в Покровске (ныне Энгельс Саратовской обл.). Тогда же в связи с заявлениями сторонников *григорианского раскола* о присоединении Д. к ним он обратился к Саратовскому митр. *Серафиму (Александрову)* с письмом, в к-ром заявил, что «григорианство положило в основание ложь, обман, и из лжи и обмана ничего доброго не может произрасти» (Акты свт. Тихона. С. 621). Д. призвал отделившихся от Церкви по самолюбию или расчету, если им дорого спасение, одуматься и вернуться в лоно Православия.

В 1930 г. проживал в Саратове в доме митр. Серафима. Приходил на молитву в собор в честь Сошествия Св. Духа на апостолов. По воспоминаниям очевидцев, после захвата храма обновленцами призвал правосл. прихожан не ходить на службы, в результате чего собор простоял пустым до покаяния его клириков в расколе. В 1934 г. награжден правом ношения креста на клобуке. Пользовался большим уважением и любовью верующих. Последние годы жизни был лишен средств к существованию, оглох, собирал милостыню вместе с нищими на паперти Духосошестввенского собора. Похоронен на Воскресенском «Старом» кладбище Саратова. Известны случаи благодатной помощи Божией после молитвы на могиле Д.

Лит.: ЖМП, 1931–1935. С. 83, 235–236; Акты свт. Тихона. С. 265, 621; *Мануил*. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 98–99; *Яковлев А. А., Теплов В. В., Плякин М., диак.* Саратовские подвижники. Саратов, 2000; *Воробьев М., свящ.* Вольское викариатство в XIX и XX ст. Вольск, 2004.

*Диак. Максим Плякин, В. В. Теплов*

**ДОСИФЕЙ** [македон. Доситей] (Стойковский Димитрий; 7.12.1906, Смедерево, Сербия — 20.05.1981, Скопье), архиеп. Охридский и Македонский, Глава *Македонской Православной Церкви* (МПЦ), непризнанной Поместными Православными Церквями.

Окончил гимназию в Белграде и в 1922 г. поступил в семинарию в Сремски-Карловци. В 1924 г. ушел из семинарии и в мон-ре во имя Пресв. Богородицы близ г. Кичево (Македония) принял монашество. С сент. 1924 по 1932 г. проживал в мон-ре Хиландар на Афоне, затем вернулся в Македонию, поступил в Битоляскую семинарию, проживал в мон-рях Пресв. Богородицы близ Кичева и св. Наума в Охриде. 12 февр. 1934 г. в ц. Пресв. Богородицы в Битоле рукоположен во диакона, в Вербное воскресенье того же года в ц. Пресв. Богородицы Перивлепты в Охриде — во иерея еп. Охридским и Битоляским *Николаем (Велимировичем)*. Окончил Битоляскую семинарию (в 1937) и Белградский богословский фак-т (в 1942). С 1937 по 1947 г. исполнял послушания при Синоде Сербской Православной Церкви (СПЦ) в Белграде. В 1945 г. возведен в звание синкелла, в 1948 г. — в сан архимандрита. В 1947 г. назначен управляющим патриаршего дво-

ра в Сремски-Карловци и избран викарием Сербского Патриарха в сане епископа с титулом «Топличский». 22 июля 1951 г. хиротонисан во епископа Патриархом Сербским *Викентием (Продановым)* в соборном храме св. Марка в Белграде.

4 окт. 1958 г. на заседании 2-го Церковно-народного собрания Македонии было принято решение о восстановлении древней Охридской архиепископии как МПЦ. Д. был единогласно избран ее Главой с титулом «архиепископ Охридский и Скопский, митрополит Македонский». В 1959 г. Архиерейский Собор СПЦ признал МПЦ самостоятельной и управляющейся в соответствии с собственным уставом, но с условием, что МПЦ «остается в каноническом единстве с Сербской Православной Церковью через ее Предстоятеля».

Д. управлял церковными образованиями на территории Македонии, вошедшими в ее состав. В 1959 г. он благословил хиротонии еп. Злетовского и Струмицкого Наума (Димовского) и еп. Преспанского и Битоляского Климента (Трайковского). В 1959–1960 гг. по инициативе Д. было принято большое число положений и правил для урегулирования деятельности церковных органов, мон-рей и приходских священников. Помимо 3 существовавших епархий МПЦ (Скопская, Преспанская и Битоляская, Злетовская и Струмицкая) были учреждены еще 6: Дебарско-Кичевская (Охрид), Полошко-Кумановская (Скопье), Повардарская (Велес), Струмицкая (Струмица), Американско-Канадская (Торонто) и Австралийская (Мельбурн).

Для повышения уровня образования духовенства в 1967 г. в Скопье была открыта семинария, а в 1977 г. — Богословский фак-т им. св. Климента Охридского. Частыми богослужениями, посещением церквей и мон-рей по всей республике Д. старался оживить церковную жизнь Македонии в условиях атеистической пропаганды. Особое внимание уделял издательской деятельности, учредил неск. периодических изданий: «Православный календарь», газ. «Весник: Службен лист на Македонската православна Църква» (с 1958). Под патронатом Д. продолжалась работа над переводом Библии на македон. язык, издавались литургические и церковно-исторические книги, напр.: «Од светите брака Кирил и





Методиј до наши дни: Сборник од статии по повод 1100-годишнината на светите Кирил и Методиј (Скопје, 1963), «Свети Климент Охридски: 916–1966» (Скопје, 1966), *Димевски Славко, прот.* «Црковна историја на македонскиот народ» (Скопје, 1966).

Для улучшения материального положения МПЦ в 1958 г. в мон-ре св. Иоанна Предтечи в Скопье была устроена свечная мастерская. После землетрясения 1963 г. было построено новое здание архиепископской канцелярии, началось строительство кафедрального собора св. Климента Охридского в Скопье. Были построены церкви в ставропигиальном монастыре Пресв. Богородицы в с. Калиште, обновлены мон-ри св. Георгия в Скопье, Матка (в честь Успения Пресв. Богородицы) и др., построены церкви в новых районах Скопье и др. городах. Создано более 40 церквей и общин в США, Канаде, Австралии и др. странах, что послужило объединению македон. диаспоры.

Как Глава МПЦ Д. посетил мн. правосл. Церкви, вместе с Сербским Патриархом *Германом (Джоричем)* побывал в Греции, Болгарии, Румынии. В мае 1962 г. Д. вместе с Сербским Патриархом принимал в гостях Патриарха Московского и всея Руси *Алексия I*. В день памяти святых Кирилла и Мефодия в ц. Пресв. Богородицы Каменской в Охриде состоялось их совместное архиерейское богослужение (*Остапов А., Пителирм, архим.* Во имя единения и мира: Посещение Святейшим Патриархом Алексием Сербского, Болгарского и Румынского Патриархов // ЖМП. 1962. № 7. С. 7–10).

После отказа СПЦ даровать МПЦ автокефалию Д. созвал 3-е Церковно-народное собрание, на к-ром 17 июля 1967 г. была принята резолюция о возобновлении автокефалии Охридской архиепископии в рамках МПЦ. 18 и 19 июля в ц. Пресв. Богородицы Перивлепты в Охриде Д. провозгласил автокефалию Охридской архиепископии и получил титул «архиепископ Охридский и Македонский». Однако СПЦ и др. Поместные Православные Церкви не признали этого статуса, что привело к изоляции МПЦ и прекращению ее общения с правосл. сообществом (см. статьи *Македонская Православная Церковь, Сербская Православная Церковь*).

Как религ. руководитель большинства (более 70%) населения Маке-

донии Д. поддерживал отношения с представителями исламские общины, протестант. и евр. общин и др. религ. орг-ций Македонии. Особые отношения были с представителями Римско-католической Церкви. По благословению Д. в 1969 г. впервые делегация МПЦ посетила Рим для поклонения мощам равноап. Кирилла. В 1970 г. Д. посетил Рим во главе делегации по поводу открытия памятника св. Кириллу, установленно-го в знак благодарности македон. народа. Во время визита состоялась его встречи с Римским папой Павлом VI и рядом высокопоставленных кардиналов Римской курии.

Д. был похоронен 24 мая 1981 г. в ц. св. Димитрия в Скопье при огромном стечении верующих.

Лит.: Весник: Службен лист на Македонската правосл. Црква. Скопје, 1963. С. 134–138; 1965. С. 98–100; 1967. № 6. С. 1; 1981. № 3; *Илиевски Д.* Архиеп. Охридски и Македонски Доситеј. Скопје, 1995; *Петров П., Темелски Хр.* Црква и црковен живот в Македонија. София, 2003. С. 159–160, 163.

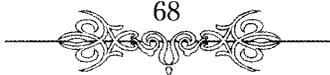
**ДОСИФЕЙ** (Стойчев Димитр; 8.01.1837, София — 14.06.1907, Самоков), митр. Самоковский Болгарской Православной Церкви. Начальное образование получил в Софии у даскала Захария Крушева. В 1852–1853 гг. учитель в г. Берковица. В 1853 г. уехал в Стамбул. С сент. 1855 по 1862 г. в богословской школе на о-ве Халки учился вместе с буд. Доростольско-Червенским митр. *Григорием (Немцовым)* и митр. Варненским и Преславским *Симеоном (Попниколовым)*. 27 марта 1863 г. в Стамбуле, в храме св. Георгия, патриархом К-польским *Иоакимом II* пострижен в монашество, на следующий день рукоположен во диакона и назначен помощником главного секретаря К-польской Патриархии. 30 нояб. 1870 г. К-польским патриархом *Григорием VI* рукоположен во иерея, возведен в сан архимандрита и назначен главным секретарем Патриархии. 1 мая 1872 г. отказался от должности и перешел в Болгарский Экзархат. 25 мая того же года в храме св. Стефана в Стамбуле хиротонисан во епископа и назначен на кафедру Самоковской митрополии — это была 1-я хиротония епископа болг. происхождения, к-рую совершили болг. архиереи экзарх Болгарский *Анфим I (Чалыков)*, еп. Макариопольский Иларион, митр. Пловдивский Панарет и Кюстендилский Иларион. Управляя митрополией, Д.

противодействовал протестантской пропаганде, в 1874 г. стал инициатором строительства здания для богословского уч-ща (открыто в 1876). В 1875–1878 гг. постоянный член Свящ. Синода Болгарского Экзархата в К-поле. В 1876–1877 гг. временно управлял Софийской митрополией. Основное внимание уделял церковным делам, воздерживался от конфликтов со светскими властями и от церковно-гос. споров, возникших в 1878 г. В 1879 г. представитель в Учредительном народном собрании. В 1883–1891 гг. управлял Пловдивской митрополией. С 1889 г. член Свящ. Синода, в 1892–1902 гг. председатель Свящ. Синода. В кон. 1902 г. ушел на покой, проживал в Самокове. Похоронен в храме во имя свт. Николая в Самокове. 13 дек. 1907 г. Самоковская митрополия была упразднена, ее церкви вошли в юрисдикцию Софийской митрополии. Лит.: Црковен вестник. София, 1908. № 3. С. 34–35; *Цанков С., прот.* Болгарската правосл. Црква от освобождението до настояще време. София, 1939. С. 43–44; *Цацов Б.* Архиереите на Болгарската правосл. Црква. София, 2003. С. 140–141.

*С. Илиевски*

**ДОСИФЕЙ** (Топорков (Вошечников); † после 1547), мон., младший брат *Вассиана (Топоркова)*, племянник, ученик и 1-й биограф прп. *Иосифа Волоцкого*, писатель, книгописец. Из дворянского рода крупных вотчинников, род известен связями с митрополичьим домом с сер. XV в. (*Веселовский С. Б.* Топонимика на службе у истории // ИЗ. 1945. Т. 17. С. 40–41). В записи на книге, вложенной Д. в Савватиев тверской Знаменский мон-рь, и в Кормовой книге *Иосифова Волоколамского в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря* названы монашеские имена родителей Д. — Евфимий и Иулия.

Д. был пострижен в монашество в Иосифовом Волоколамском мон-ре прп. Иосифом. Сведения об этом периоде жизни Д. содержатся в Кратком монастырском летописце, созданном в обители во 2-й пол. 20-х гг. XVI в., и в Житии прп. Иосифа (в редакции Крутицкого еп. *Саввы (Черного)*). Оба источника сообщают об участии Д. и его брата Вассиана в кон. 1485 г. в росписи монастырского Успенского собора, осуществлявшейся под рук. *Дионисия иконника*. Нек-рые исследователи полагают, что Д. и его брат Вассиан,





живя в Иосифовом Волоколамском мон-ре, учились у Дионисия иконописному мастерству. В рассказе о росписи Успенского собора в Волоколамском патерике, составленном Д., братья Топорковы не упомянуты (Древнерус. патерики. С. 323). В кон. XV — нач. XVI в. Д. в Волоколамской обители трудился над перепиской книг. В монастырских описях 1545, 1573 и 1591 гг. содержатся многочисленные упоминания о книгах (ок. 10), переписанных Д. (Псалтири, Октоих и Ирмологий, Лествица, к-рая «писана с святогорской», и др.). По-видимому, ранее 1515 г. Д. перешел в *Пафнутиево Боровский в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рь*. В сент. этого года Д. вместе с братом присутствовал на похоронах прп. Иосифа. Д. распорядился о распределении части книг, принадлежавших прп. Иосифу (см., напр.: ГИМ. Епарх. № 357. Л. 1).

В 1516–1522 гг., как установил Б. М. Клосс, подтвердивший гипотезу А. Д. Седельникова, в стенах Иосифова Волоколамского мон-ря был создан Русский Хронограф 1512 г. (редакция из 208 глав; в извлечениях и переработке сочинение сохранилось в списке 20-х гг. XVI в. — РГБ. Ф. 113. Вол. № 583), главная роль в этой работе принадлежала, по-видимому, Д. В выходной записи на начальных листах одного из древнейших списков (ГИМ. Увар. № 356, 1538 г.) обозначено, что рукопись создана «замышлением и повелением... старца Досифея». В переписке Хронографа 1512 г. участвовали и др. монахи Волоколамского мон-ря (напр., *Нил (Полев)* и *Фотий* были писцами части кодекса РГБ. Ф. 113. Вол. № 650). С деятельностью по составлению Русского Хронографа следует связывать упоминаемые в описи книг Иосифо-Волоколамского мон-ря 1545 г. списки Хронографа 1512 г. («Бытие в десть») и Хронику *Георгия Амартола* («Криница») «перевода» Д. (т. е., по-видимому, им отредактированные).

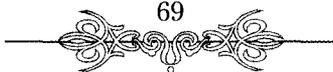
Из рус. летописных источников при составлении Хронографа были использованы Сокращенный летописный свод 1495 г. и не вполне определенный памятник, общий с Никоновской летописью. Исследование южнослав. и переводных источников Русского Хронографа показывает, что Д. был начитанным книжником и опытным редактором, способным вычленив необходимый

материал из текстов разных жанров. Так, из Стишного Пролога он заимствовал не только сюжеты, связанные с житиями болг. преподобных Иоанна Рильского и Параскевы (Петки) Тырновской, но и некалендарные повести, помещенные соответственно под 27 окт. и 24 дек., — «О Николае мнихе, иже от воин бысть» и статью, посвященную Крещению Грузии «О иверах, како придоша в богоразумие» (ПСРЛ. Т. 22. Ч. 1. С. 329. Гл. 160, 266; Гл. 266, Гл. 119). Из введения к Житию деспота св. Стефана Лазаревича (*Кувев К., Петков Г.* Сбрани съчинения на Константин Костенечки: Изследване и текст. София, 1986. С. 366. Гл. 13 «десятилетия») Д. заимствовал в начальную часть Хронографа обширный пассаж, содержащий ряд пророчеств античных мудрецов о рождении Иисуса Христа (ПСРЛ. Т. 22. Ч. 1. С. 164–165. Гл. 82), из феодосиевской редакции Жития св. Саввы Сербского им были почерпнуты сведения по истории XIII в. не только Сербии, но также и Болгарии (число и информативность оригинальных источников по истории к-рой весьма скудны) и Византии (доступные составителю переводные хроники завершались значительно более ранним временем). В работе над Русским Хронографом Д. показал себя умелым стилистом, который сумел достичь композиционного равновесия и стилистического единства для большого по объему текста, составленного из исходно разнородных памятников; с этой целью Д. умеренно использовал пышную риторику, характерную для повествования Хроники *Манассии*.

Созданный Д. хронографический свод определил историческое место Московской Руси в ряду правосл. держав и обосновал ее преемственность по отношению к ним, в первую очередь к Византии, т. о. став предтечей концепции «Москва — Третий Рим». В дальнейшем написанный Д. текст на протяжении более чем 100 лет служил основой для новых редакций *Хронографов*, а получивший окончательное оформление жанр оказал сильнейшее воздействие на летописание (напр., на «Новый летописец», на Патриарший свод 1652 г. и т. п.). Почти сразу после завершения памятник послужил одним из важных источников создававшейся в окружении митр. *Даниила* Никоновской летописи.

Исходя из времени и обстоятельств создания можно высказать предположение об авторстве Д. в отношении сокращенной редакции Жития деспота св. Стефана Лазаревича, пространная редакция к-рого явилась одним из главных источников Русского Хронографа по визант. и серб. истории кон. XIV–XV вв. Памятник представлен только великорус. списками 1-й трети — 3-й четв. XVI в. (перечень см.: *Кувев, Петков.* Сбрани съчинения на Константин Костенечки. С. 320, 321, 323–324, № 2, 4, 7; кроме того — РГБ. Ф. 113. Вол. № 620. Л. 320 об.–408), старший из которых (РГБ. Ф. 304/1. № 686) датируется не позднее рубежа 20-х и 30-х гг. XVI в. В текстологическом отношении сокращенная редакция восходит к старшему списку пространной редакции (Там же. Вол. № 655), послужившему, по всей очевидности, непосредственным источником Хронографа. Редакция четырежды издавалась: А. Н. Муравьевым (Жития святых: Месяц дек. СПб., 1856. С. 262–314, в переводе на рус. яз.), А. Н. Поповым в «Изборнике» (М., 1869. С. 92–130), П. Й. Шафариком (ГСУД. 1870. Кн. 28. С. 366–428), К. Куевым и Г. Петковым (Сбрани съчинения на Константин Костенечки. С. 472–515).

После поставления в февр. 1522 г. Московским митрополитом иосифо-волоколамского игум. *Даниила* Д. вместе с др. волоцким старцем, *Ионой Головой* (Пушечниковым), перешел в *Симонов Новый московский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь*, настоятелем к-рого в 1520–1526 гг. являлся их единомышленник *Герасим (Замыцкий)*. Между февр. 1522 и 1526 г. Д. здесь близко познакомился с кн.-иноком *Вассианом (Патрикеевым)*; последний на суде 1531 г. вспоминал, что Д., «старец великой, доброй», «у меня в кельи бывал многожды». До 1524 г. Д. мог также общаться в Симоновом мон-ре с прп. *Максимом Греком*, отношения с к-рым у него завязались в кон. 10-х — нач. 20-х гг., когда прп. Максим перевел для Д. статью из греч. лексикона *Свида (Плигузов)*. 2002. С. 167). В мае 1531 г. братья Топорковы не только поддержали на Соборе митр. *Даниила* против *Вассиана (Патрикеева)*, но и наряду с *Крутицким еп. Досифеем (Забелой)* выступили в качестве главных свидетелей по этому делу. Д. обвинял *Вассиана* преимущественно





в том, что при составлении своей редакции Кормчей книги Вассиан произвольно трактовал священные тексты (прежде всего Толковое Евангелие) и известие о *Вселенском I Соборе*, упоминаемом во «Временнике» Георгия Амартола. Д. составил для митр. Даниила список со своих выступлений на Соборе «слово в слово».

В 1528–1529 гг. по поручению Новгородского архиеп. св. *Макария Д.* трудился в Вел. Новгороде над исправлением *Синайского патерика*. Хотя ряд списков патерика имеет греч. приписку: «Досифеос Осифитис», исследователи установили, что Д. при работе не использовал греч. оригиналы. В предисловии Д. изложил стилистические принципы, к-рым он следовал: он «очистил» древнеслав. перевод патерика «от поселянских речей» и «старых и иностранских пословиц, иная же смешана небрежением и неисправлением преписующих» (ГИМ. Увар. № 960(883). Л. 294 об.), т. е. от непонятных архаизмов, грецизмов и жнославианизмов, и переложил тексты на «чистый» и «сладостный» книжный язык («ученая и искусная словеса»). Как установил В. В. Калугин, Д. в данном случае следовал установке архиеп. Макария, к-рая позднее нашла отражение не только в трудах святителя, но и в сочинениях др. книжников его круга: Новгородского архиеп. *Феодосия*, *Зиновия Отенского*, троичного инока *Нила (Курлятева)* (Калугин. 1998. С. 121, 127, 128, 238). Тексты патерика, отредактированные Д., были включены под 30 июня в Великие Минеи Четьи, позднее положены в основу 2 изданий «Лимонаря» (К., 1628 и 1632), выпущенных по благословению Киевского митр. *Иова (Борецкого)*.

Последние лит. труды Д. в Иосифовом Волоколамском мон-ре датируются 1545–1547 гг. Полученный ранее опыт Д. обобщил при написании Волоколамского патерика (его оригинал, изданный в 1915, утрачен в 1941). В этом произведении Д. не только дал агиографическую характеристику деятельности связанных с обителью подвижников, но и изложил историю мон-ря, написанную в контексте истории г. Волока Ламского и Новгородской земли, описал деятельность здесь прп. Иосифа и др. волоцких старцев («Сказание о русских пустынножителях»), при-

вел ряд уникальных сведений, заимствованных из предания – из бесед с прп. Иосифом и его братом Ростовским архиеп. *Вассианом II (Саниньм)*, сохранившимися в памяти слова их духовного наставника прп. *Пафнутия* Боровского, из разговоров с *Паисием (Ярославовым)*. Нек-рые уникальные известия Волоколамского патерика (напр., о вел. кн. *Иоанне I Даниловиче* Калите) имеют, по всей видимости, лит. происхождение (см.: *Турилов А. А.* «Гарун-ар-Рашидовский» сюжет в слав. лит-рах XV–XVI вв.: (Серб. деспот Стефан Лазаревич и вел. кн. Московский Иван Калита) // ДРВМ. 2004. № 2. С. 8–11). К последнему периоду творчества Д. относится «Надгробное слово» прп. Иосифу Волоцкому. Оно, как и Волоколамский патерик, содержит ряд уникальных известий: описание внешности преподобного, редкие биографические сведения о нем (напр., дату рождения – 12 нояб.) и о его ближайших родственниках (о выезде из *Литовского великого княжества* в Москву в 1408 деда прп. Иосифа – *Александра (Сани)*, о получении им за службу земель под Волоком Ламским, об уходе в конце жизни в мон-рь мн. родственников прп. Иосифа и др.).

Д. сделал вклад книгами в Иосифов Волоколамский мон-рь. В древнейшем списке синодика обители записано: «Написати Досифеа, Иосифова братанячя, в сенаник и в повседневное поминание на дватцать лет, коли преставиться. А он пришет по себе в манастырь Пречистой Псалтирь Асафова писма в полдесть, да Стихирал знаменной в полдесть, да Лествицу тльковую в полдесть» (Синодик. С. 163–164). Кроме того, Д., как и его брат Вассиан, поддерживал тесные отношения с тверским Савватиевым мон-рем. В конце жизни «по родителех по своих» он дал в эту обитель «две книги Бытейские в десть», переписанные по его заказу в 1538 г. (РНБ. Ф. IV. 178 и ОЛДП. Ф. 97), «три иконы Деисус», а также «Патерик Синайской да пять рублей денег».

Соч.: Русский хронограф 1512 г. // ПСРЛ. СПб., 1911. Т. 22. Ч. 1; Надгробное слово прп. Иосифу Волоцкому / Изд.: К. [И.] Невоструев. М., 1865; Волоколамский патерик: (По ркп. Моск. Синод. б-ки № 927). Серг. П., 1915; Древнерус. патерики: Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Изд. подгот.: Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999. С. 81–106.

Ист.: *Невоструев К. И.* Житие прп. Иосифа Волоколамского, сост. Саввою, еп. Крутиц-

ким. М., 1865; *Зимин А. А.* Краткие летописцы XV–XVI вв. // ИА. 1950. Т. 5. С. 15–16; Послания Иосифа Волоцкого / Подгот. текста: А. А. Зимин и Я. С. Лурье. М.; Л., 1959 (по указ.); *Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М., 1960. С. 296–297; КЦДР: Иосифо-Волоколамский мон-рь как центр книжности. Л., 1991 (по указ.); Синодик Иосифо-Волоколамского мон-ря (1479–1510-е гг.). СПб., 2004. С. 163–164.

Лит.: *Ключевский*. Древнерус. жития. С. 293–295; *Смирнов И. М.*, свящ. Материалы для характеристики книжной деятельности Всерос. митр. Макария // БВ. 1916. № 5. С. 163–189; № 6. С. 275–291; *Седельников А. Д.* Досифей Топорков и Хронограф // Изв. АН СССР. Л., 1929. Сер. 7: Отд-ние гуманитар. наук. № 9. С. 755–773; *Казакова Н. А.* «Пророчества еллинских мудрецов» и их изображения в рус. живописи XVI–XVII вв. // ТОДРЛ. 1961. Т. 17. С. 358–360; *Клюсс Б. М.* О времени создания Рус. Хронографа // ТОДРЛ. 1971. Т. 26. С. 244–255; *он же*. Иосифо-Волоколамский мон-рь и летописание кон. XV – 1-й пол. XVI в. // ВИД. 1974. Вып. 6. С. 120–122; *он же*. Никоповский свод и рус. летописи XVI–XVII вв. М., 1980. С. 110, 113, 117, 127, 168–169; *Творогов О. В.* К истории жанра Хронографа // ТОДРЛ. 1972. Т. 27. С. 203–220; *он же*. Древнерус. хронографы. Л., 1975. С. 31–43, 160–194, 205–207; *Питирим (Нечаев)*, архиеп. О Волоколамском патерике // БТ. 1973. Сб. 10. С. 175–222; *Зимин А. А.* Крупная феодальная вотчина и соц.-полит. борьба в России (кон. XV–XVI в.). М., 1977 (по указ.); *Турилов А. А.* Болг. и серб. источники по средневеков. истории Балкан в рус. книжности кон. XIV – 1-й четв. XVI в.: АКД. М., 1980. С. 18–19; *он же*. К вопросу о болг. источниках Рус. Хронографа // Летописи и хроники, 1984 г. М., 1984. С. 20–24; *он же*. К истории Стихного Пролога на Руси // ДРВМ. 2006. № 1. С. 71, 74; *Ольшевская Л. А.* Досифей Топорков: (Опыт реконструкции биографии писателя на основе док. и лит. источников XV–XVI вв.) // Факт, домысел, вымысел в лит-ре. Иваново, 1987. С. 38–52; *Дмитриева Р. П.* Досифей Топорков (Вошечников) // СКЦДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 201–203 [Библиогр.]; *Буладин Д. М.* Античные традиции в рус. лит-ре XI–XVI вв. Мюнхен, 1991. С. 55–56; *Макарий (Булаков)*. История РЦ. Кн. 4. Ч. 1. С. 443–444, 486. Примеч. 147; С. 508. Примеч. 185; Ч. 2. С. 15; *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный: (Теорет. взгляды и лит. техника древнерус. писателя). М., 1998. С. 120–121, 126–128, 238, 291; *Чернов С. З.* Волок Ламский в XIV – 1-й пол. XVI в.: Структуры землевладения и формирование военно-служилой корпорации. М., 1998. С. 73, 76, 194; *Ангхмюк Ю. В.* Новообретенные рукописные книги из б-ки Иосифо-Волоколамского мон-ря XVI в. // История Волоколамского края и перспективы «золотого наследия Руси»: Сб. докл. науч. конф. М., 1999. С. 73–82; *Кукушкина М. В.* Книга в России в XVI в. СПб., 1999. С. 23. Примеч. 48; С. 50, 101, 114; *Плигузов А. И.* Полемика в Рус. Церкви 1-й трети XVI ст. М., 2002 (по указ.); *Анисимова Т. В.* Криница «переводу» Досифея Топоркова? (В сб. МГА-МИД сер. – 3-й четв. XVI в.) // ТОДРЛ. 2006. Т. 57. С. 166–179.

А. В. Кузьмин, А. А. Турилов

**ДОСИФЕЙ** (Тутолмин; † ок. 1530?), строитель в *Варлаамиевом Хутыньском* в честь *Преображения*





*Господня муж. мон-ре.* Из боярского рода землевладельцев в Переславль-Залеском и Белозерском у., помещиков в Обонежской пятине Новгородской земли, связанных в кон. XV — нач. XVI в. с митрополичьим домом. Родственником Д. был Игнатий (Тутолмин), в 70–80-х гг. XV в. живший последовательно в *Троице-Сергиевом, Кирилловом Белозерском в честь Успения Пресв. Богородицы и Ферапонтовом Мартириановом Белозерском в честь Рождества Пресв. Богородицы* мон-рях. Сведения о Д. содержатся во 2-м варианте Распространенной редакции Жития прп. Варлаама Хутынского, составленном в сер.— 2-й пол. XVI в. Рассказы о Д. (чудеса 18 и 22) помещены среди повествований о чудесах, происшедших в мон-ре по молитвам к прп. Варлааму Хутынскому во время управления обителью выходцами из Москвы; все эти повествования имеют антимосковскую направленность.

Вел. кн. *Василий III Иоаннович* назначил Д. в Хутынский мон-рь строителем «в место... игумена», по всей видимости, между 1524 и 1526 гг. (до 1524 мон-рем управлял Никифор; назначение Д. состоялось в отсутствие в Новгороде архиепископа, т. е. ранее 4 марта 1526, когда Новгородским архиереем стал свт. *Макарий*). Д. был одним из мн. духовных лиц, посланных вел. князем из Москвы в мон-ри Новгородской епархии. (Прежде Д. Хутынским мон-рем с 1508 управляли также клирики, присланные из столицы: Сергей (1508–1516), Никифор (1517–1524). Житие прп. Варлаама содержит рассказ о явлении вел. кн. Василию III во сне прп. Варлаама, попросившего о присылке в неск. новгородских мон-рей достойных настоятелей.) Возможно, к 1531 г. Д. скончался, поскольку 21 нояб. этого года, также по повелению вел. князя, в Хутынский мон-рь игуменом был поставлен *Феодосий*, инок *Иосифова Волоколамского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*, в 1542 г. хиротонисанный во архиепископа Новгородского.

Посылая в Вел. Новгород Д. и др. клириков, вел. князь стремился установить контроль над местной церковной жизнью, что вызывало неприятие новгородцев, отразившееся в ряде произведений, в т. ч. во 2-м варианте Распространенной редакции Жития прп. Варлаама Хутынского, вобравшей мн. новгородские предания. В 18-м чуде «О житнице,

наченшей скудети» повествуется о том, что Д. во время голода в Новгородской земле отказался давать «ничим хлеба милостыня, ни кормити их в трапезе». За это он был наказан тем, что из монастырской житницы хлеб начал исчезать. Раскаявшись, Д. велел раздать монастырское зерно всем приходившим в обитель за помощью, после чего житница чудесным образом наполнилась. 22-е чудо «О Тарасии, иконописце и казначее» содержит рассказ о наказании прп. Варлаама иконописца Тарасия, при Д. исполнявшем обязанности казначея, за расхищение монастырского имущества.

Возможно, повествование новгородского автора о чудесах прп. Варлаама стало не только попыткой обличения Д. и др. москвичей, прибывших в Новгород, но и реакцией на утверждение псковского летописца о недейственности молитв прп. Варлаама: в Псковской летописи сообщалось о постройке в Пскове выходцами из Москвы в 1522 г., во время мора, деревянной ц. во имя прп. Варлаама Хутынского, что тем не менее не привело к прекращению эпидемии (ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1. С. 102; Вып. 2. С. 227).

Ист.: Житие Варлаама Хутынского: В 2 списках. СПб., 1881. (ОЛДП; Вып. 41).

Лит.: *Яхонтов И. А.* Жития святых севернорус. подвижников Поморского края как ист. источник. Каз., 1881; *Алексеев Ю. Г.* Аграрная и социальная история Сев.-Вост. Руси XV–XVI вв.: Переяславский у. М.; Л., 1966. С. 8–9, 93, 112; *Дмитриев Л. А.* Житийные повести Рус. Севера как памятники лит-ры XIII–XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биограф. сказаний. Л., 1973. С. 43, 50–53; *Веселовский С. Б.* Труды по источниковедению и истории России периода феодализма. М., 1978. С. 29.

**А. В. Кузьмин**

**ДОСИФЕЙ** (Черкезишвили), еп. Некресский Мцхетского Католикосата (Вост. Грузия) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (2-я пол. XVIII в.), церковный писатель, переводчик. Немногочисленные сведения о нем содержатся в колофонах рукописей *Ин-та рукописей Корнелия Кекелидзе* (Тбилиси). Известно, что, уже будучи знатоком древнегруз. духовной лит-ры, он поступил в открытую в 1758 г. царем Кахети Ираклием II Телавскую богословскую школу. По окончании читал в ней курсы богословия и философии не только начинающим служителям ГПЦ, но и поступившим слушателями епископам и священникам. По поручению царя он открыл бого-

словскую школу и в своей епархии. Совместно с ректором Телавской богословской школы Филиппом Каитмазашвили переводил с арм. языка мн. богословские и философские сочинения в основном как учебные пособия для учащихся: «Риторика» Мхитара Севастийского (Кекел. S 1137, 1761 г.), «Книгу определений» Давида Непобедимого Философа (S 2564, 1758 г.), «Периерминию» (О толкованиях) Аристотеля с арм. перевода Давида Непобедимого и сокращенное Толкование Давида Непобедимого на «Периерминию» (S 278, 1762 г.), «Малую Алогику» Антония Ковида (S 250, 1764 г. Л. 2–271). Ему же приписывают перевод апокрифа «Отрочество Господа», следы к-рого утеряны.

Д. был известен также как проповедник.

Арх.: Кекел. S 4739.

Ист.: *Жордания Ф.* Исторические док-ты Карталино-Кахетинских мон-рей и храмов. Потт, 1903. С. 258–259; *Пурцеладзе Д.* Груз. церк. гуджары. Тифлис, 1881. С. 40–43 (на груз. яз.); ПП. Т. 3. С. 842, 849, 929, 955, 1036.

Лит.: *Хаханов А.* Очерки по истории груз. словесности. М., 1901. Кн. 3. С. 409; *Кекелидзе.* Др.-груз. лит. Т. 1. С. 369–372.

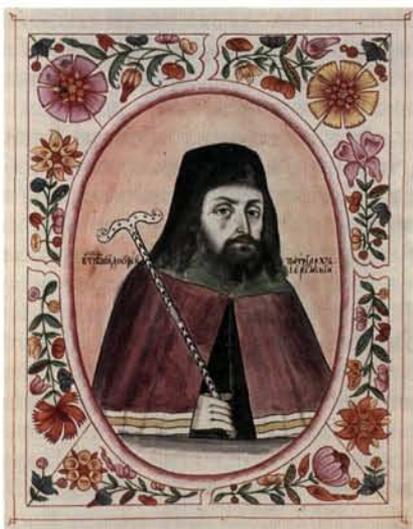
**Э. Габидзашвили**

**ДОСИФЕЙ П НОТАРА** [греч. Δοσίθεος Νοτάρης] (31.05.1641, сел. Арахова (совр. Эксохи, ном Ахея, Греция) — 7.02.1707, К-поль), патриарх Иерусалимский (1669–1707).

**Жизнь.** Род. в семье торговца Николая Скарпета, утверждавшего свое происхождение от к-польской фамилии Нотара. Имя Д. Н. в крещении неизвестно; его восприемником был Григорий Гулан, митр. Коринфский, в юрисдикцию к-рого, по сведениям самого Д. Н. (*Δοσίθεος, Ἱστορία*. XI 7. 2), в то время входило сел. Арахова. После смерти отца (24 июня 1649) до 1654 г. Д. Н. воспитывался своим дедом, монахом мон-ря св. Апостолов близ Араховы Германом (в миру Георгий), и крестным отцом, митр. Григорием. В 1652 г. митр. Григорием он был рукоположен во диакона, после 1654 г. жил в Коринфе.

16 нояб. 1656 г. Д. Н. покинул родину и 17 янв. 1657 г. прибыл в К-поль, где на него обратил внимание бывш. друг его родителей, пелопоннесец по происхождению, Иерусалимский патриарх *Паисий*. Он обеспечил Д. Н. возможность получить образование в К-польской Патриаршей школе, где главным учителем был Иоанн *Кариофил*, близкий





Досифей II Нотара,  
патриарх Иерусалимский.  
Миниатюра из «Титулярника». 1672 г.  
(РГАДА)

друг бывш. К-польского патриарха Кирилла I Лукариса, разделявший протестант. взгляды последнего. Как о своем учителе Д. Н. вспоминал также о философе и враче из Янины Николае Керамевсе. Во время обучения Д. Н. овладел лат., итал., тур., араб. и груз. языками, читал древнегреч. писателей (*Runciman*. 1968. P. 347–348). Патриарх Паисий взял его на службу в Иерусалимскую Церковь в метохию (подворье) Св. Гроба Господня в К-поле. Вместе с патриархом, к-рого по доносу армян-григориан обвинили в изготовлении имп. короны для рус. царя (в действительности патриарх просто переделал для себя пожалованную ему царем Алексеем Михайловичем митру) и приговорили к смертной казни, Д. Н. ненадолго был заключен под стражу. После того как благодаря вмешательству тур. султана Мехмеда IV патриарх Паисий был освобожден, Д. Н. в 1658 г. сопровождал его в поездке в Грузию и Понт для сбора пожертвований на погашение долгов Патриархата. В 1659–1660 гг. пребывал вместе с патриархом в пригороде К-поля Неохории, в Адрианополе и К-поле, осенью — зимой 1660 г. сопровождал его в поездке через острова юго-вост. части Эгейского м., во время к-рой, 2 дек., патриарх Паисий скончался (*Δοσίθεος. Ἱστορία*. XII 2. 6–21). Вернувшись в янв. 1661 г. в К-поль, Д. Н. проинформировал Синод Иерусалимской Церкви о кончине Паисия.

В февр. 1661 г. вместе с митр. Филиппопольским Гавриилом Д. Н.

впервые отправился в Св. землю, где новоизбранный патриарх Нектарий после интронизации назначил его своим протодиаконом (*Ibid.* XII 3. 1–2). Став доверенным лицом патриарха Нектария, Д. Н. в 1662–1665 гг. сопровождал его в поездках в К-поль, по Дунайским княжествам и Болгарии; весной 1665 г. он представлял заболевшего и остававшегося в Адрианополе патриарха в качестве его экзарха в Валахии и Молдавии, где Иерусалимскому Патриархату были дарованы большие имения. 23 окт. 1666 г. патриарх Нектарий рукоположил 25-летнего Д. Н. во епископа и поставил митрополитом Кесарии Палестинской, тем самым определив его как своего преемника (*Ibid.* XII 3. 5). В 1667–1668 гг. по поручению патриарха Д. Н. совершил поездку в Адрианополь к султану Мехмеду IV, тщетно пытаясь добиться фирмана (указа султана), ограничивавшего влияние *иезуитов* в Иерусалиме. В 1668 г. в К-поле он встретился с прибывшим туда для получения разрешения от великого везира на реставрацию храма Рождества Христова в Вифлееме патриархом Нектарием, к-рый сообщил ему о решении уйти на покой. По получении фирмана, предписывавшего избрание Д. Н. Иерусалимским патриархом, 13 янв. 1669 г. Синод Иерусалимской Церкви утвердил его избрание на патриарший престол (*Ibid.* XII 3. 5–6; 4. 1; *Δελικάνης*. 1904. Σ. 374–376).

После интронизации Д. Н. отправился в Болгарию и Дунайские княжества на поиски финансовых средств для погашения долгов Иерусалимского Патриархата. В Великий четверг 1670 г. он освящал в Бухаресте св. *миро*. В окт. 1670 и янв. 1671 г. принял участие в К-польских Соборах, на к-рых рассматривался вопрос юрисдикции над Синаем и синайским мон-рем вмц. Екатерины; в результате Синайский архиеп. Анания был отправлен на покой, над Синаем утверждена юрисдикция Иерусалимского Патриархата, Патриархату также был подчинен мон-рь Четвэцця (св. Апостолов) в Яссах (совр. Румыния) (*Δοσίθεος. Ἱστορία*. XII 4. 1–3; *Δελικάνης*. 1904. Σ. 377–389). Ввиду того что в последующие десятилетия синаиты не оставляли попыток получить еще большую автономию (в 1689 они добились того, что Синай был взят под попечительство России — см.: *Пятницкий* Ю. А. Жалованная грамота 1689 г. монастырю

св. Екатерины на Синае // Россия и христ. Восток. М., 2004. Вып. 2/3. С. 434–450), Д. Н., видевшему в этих попытках угрозу его юрисдикционной власти, не раз приходилось возвращаться к этой проблеме, прибегая к поддержке К-польских патриархов *Иакова* и *Каллиника II*. После того как проходивший летом 1690 г. в К-поле Собор был сорван архиеп. Ананией при помощи тур. властей и Д. Н. пришлось бежать в Адрианополь (*Legrand. Bibl. hell. XVII<sup>e</sup>. P. 34*), он с патриархом Каллиником II добился у великого везира решения о невмешательстве тур. властей во внутрицерковные противостояния. Синайский конфликт был исчерпан лишь со смертью архиеп. Анании 30 июля 1692 г. При посредничестве валашского господаря Константина Брынковяну в 1695 и 1696 гг. произошло примирение Д. Н. с Синайским архиеп. Иоанникием: синаиты признали юрисдикцию Иерусалимского Патриархата, а Д. Н. согласился с архиерейским титулом Иоанникия и подтвердил автономию Синая, утвержденную К-польским Собором 1575 г.

По прибытии в Иерусалим в качестве патриарха в марте 1671 г. Д. Н. энергично занялся реставрацией храма Рождества Христова в Вифлееме. Обновление отреставрированного храма послужило поводом для одной из важнейших церковно-политических инициатив Д. Н. — созыва Иерусалимского Собора 1672 г., в к-ром приняли участие митрополиты Петрский Дороеф, Назаретский Парфений, Птолемаидский и Сидонский Иосафат, Вифлеемский Неофит, архиепископы Лиддийский Антоний, Неапольский Христофор, архимандрит Св. Гроба, игумены мон-рей Иерусалима и Палестины, представители Трапезундской, Грузинской, Молдавской и Македонской Церквей, 61 клирик Иерусалимского Патриархата, а также представители из России.

Причиной созыва Собора послужила богословская полемика во Франции между католиками и протестантами. Протестант. пастор из Шарантона Ж. Клод (1619–1687), ссылаясь на «Восточное исповедание христианской веры» (1629) К-польского патриарха Кирилла Лукариса, в противовес католич. богословам-янсенистам (А. Арно, П. Николь и др.) выдвинул утверждение о том, что правосл. Церковь отрица-



ет пресуществление (transsubstantia-tio, μετασώσεως) хлеба и вина в Тело и Кровь Христа в Евхаристии, что учение о пресуществлении и о поклонении Св. Дарам нигде, кроме Римской Церкви, не известно. Янсенисты в свою очередь доказывали непрерывность веры Церкви в то, что в таинстве Причащения преподаются истинное Тело и истинная Кровь Господа Иисуса Христа, пытаясь также заручиться свидетельством этого учения у представителей правосл. Церкви. Франц. посол в К-поле Ш. Ф. Олье, маркиз де Нуантель, желая получить для поддержки католич. богословов авторитетные высказывания правосл. иерархов и синодов, лично обращался к иерархам, посещал греч. мон-ри и церкви, рассылал католич. монахов с программой вопросов. В связи с этими вопросами в янв. 1672 г. Собор в К-поле под председательством К-польского патриарха Дионисия IV Серогланиса выразил правосл. позицию в отношении не только таинства, но и в отношении др. аспектов церковного учения (первородный грех, оправдание благодатью, необходимость епископства, монашество, почитание святых, икон, соблюдение постов и т. д.). Однако, по мнению Д. Н., существовала необходимость в более полном изложении правосл. вероучения и доказательстве обоснованности суждения, поддерживаемого протестантами, что «Восточное исповедание...» патриарха Кирилла Лукариса есть истинное исповедание правосл. Церкви.

20 марта 1672 г. участники Иерусалимского Собора, а также бывш. Иерусалимский патриарх Нектарий и *штомниматограф* Иерусалимского Патриархата Нектарий подписали подготовленные Д. Н. акты Собора, составившие 6 глав (*Καμίρης*. 1968. Σ. 781–813). Собор подтвердил осуждение «Восточного исповедания...», но вместе с тем заявил, что патриарх Кирилл Лукарис не являлся его автором, сняв с него обвинения в *кальвинизме*. В 6-ю гл. актов было включено «Исповедание православной веры» Д. Н., получившее в посл. всеобщее церковное признание и статус офиц. вероучительного документа Восточной Церкви (подробнее об Иерусалимском Соборе 1672 г. и о противостоянии во Франции между кальвинистами и янсенистами см.: *Горский*. 1871; *Todt*. 2002. P. 662–663 [библиогр.]).

В 1673 г. посол Олье де Нуантель оказался противником Д. Н., поскольку предпринял попытку добиться от тур. правительства передачи палестинских святынь латинянам. Напряженная обстановка в Иерусалиме привела к столкновениям между членами *Святогробского братства* и иезуитами, в ходе к-рых был тяжело ранен и 3 марта 1674 г. скончался агиотафит Климент (*Καντερειν*. 1891. С. 286–289). Однако Д. Н. отстоял права Иерусалимской Церкви, и результатом требований Олье де Нуантеля стало лишь обновление мирного договора от 1604 г. между Францией и Турцией. После долгих тяжб великий везир Фазыл Ахмет Кёпрюлю подтвердил право владения палестинскими святынями за Иерусалимским Патриархатом, что было утверждено в окт. 1675 г. изданием фирмана (*Δοσίθεος*. *Ἱστορία*. XII 5. 6; 6. 4; 8. 2–6; *Todt*. 2002. P. 663–664).

3 покушения на жизнь Д. Н. побудили его покинуть Иерусалим и 20 мая 1676 г. отправиться в К-поль. В последующие десятилетия он пребывал преимущественно в Валахии и Молдавии (1677–1678, 1680, 1686–1687, 1689(?))–1692, 1697–1698, 1702, 1704–1705), большую часть 1681 г. провел в Грузии, с кон. 1681 до сент. 1684 г. жил в К-поле и Адрианополе (подробный обзор поездок см.: *Δοσίθεος*. *Ἱστορία*. XIII 6). За счет многочисленных дарений молдав. господарей и церковных иерархов — мон-ри Кэлуй и Кирию-Унгурени в Валахии (1673), св. Апостолов в Бухаресте, Мэрджинени, Хлинча (1670), Кашин (1676), *Пробота* (1678), *Бистрица* в Молдавии, приходская церковь в Калинешти в Валахии — Д. Н. приумножил земельные владения Иерусалимского Патриархата (*Todt*. 2002. P. 664).

Понимая, что для успешной полемики с католиками и протестантами православным необходимо повышение уровня образования, Д. Н. всячески способствовал созданию и реформированию школ и академий. После уничтожения стараниями иезуитов типографии патриарха Кирилла Лукариса в К-поле (1628) грекам приходилось печатать книги либо на Западе (Венеция, Женева и др.), либо в укр. землях. В 1680 г., опираясь на поддержку господаря Молдавии Иоанна Дуки, Д. Н. основал в Яссах, в мон-ре Четэцуя, греч. типографию (*Δοσίθεος*. *Ἱστορία*. XII

12. 1; *Фонкич*. 2004. С. 467–468), в к-рой были изданы антилат. полемические сочинения визант. и поствизант. богословов: «О главенстве папы» Иерусалимского патриарха Нектария, предшественника Д. Н., сочинения св. *Симеона*, архиеп. Фессалоникийского, и «Изъяснение церковного последования» св. *Марка Евгеника*, митр. Эфесского. Однако вскоре, во время войны австро-польско-венцианского альянса с Османской империей, типография погибла (*Яламас*. 1996. С. 232, 237). Только в 1690 г. уже в Бухаресте при поддержке валашского господаря Константина Брынковяну Д. Н. издал трактат *Максима Пелопоннесского* «Против схизмы» и направленный против кальвинистов сборник, состоящий из сочинения *Мелетия Сирига* «Опровержение кальвинских глав Кирилла Лукариса» и актов Иерусалимского Собора 1672 г. В 90-х гг. Д. Н. возобновил издание книг в Яссах.

За годы после отъезда из Иерусалима Д. Н. возвращался туда лишь 2 раза, пребывал там с сент. 1678 по весну 1679 г. и с весны по авг. 1685 г. Во время последнего посещения Иерусалима он смог погасить долг иерусалимских груз. мон-рей и т. о. воспрепятствовать их переходу к армянам-григорианам и католикам; кроме того, он инициировал реставрацию прп. *Саввы Освященного лавры в Иерусалиме* (*Δοσίθεος*. *Ἱστορία*. XII 11. 1–3). Тот факт, что свой кафедральный город Д. Н. посетил в последний раз за 22 года до кончины, был обусловлен изменившейся политической ситуацией в Палестине. Османская империя, теснимая с 1683 г. военными действиями альянса австрийцев и венецианцев, пошла на уступку своей союзнице Франции, требовавшей передачи всех палестинских святынь католикам. Несмотря на то что стараниями Д. Н. православным удалось удержать часть св. мест, в апр. 1689 г. фирманом султана Сулеймана III и великого везира Фазыла Мустафы Кёпрюлю *францисканцам* были переданы 2 свода и апсида *Гроба Господня храма*, половина Голгофы. Францисканцы получили также право первоочередного служения литургии на Гробе Господнем и совершения литургии в пещерном храме Рождества Христова в Вифлееме (*Δοσίθεος*. *Ἱστορία*. XIII 3; *Καντερειν*. 1891. С. 293–299; *Todt*. 2002. P. 665). 10 нояб. 1690 г.





Д. Н. из К-поля написал письмо архиеп. Газскому Христодулу и окружное послание Святогробскому братству, иерархам, клиру и мирянам Иерусалимской Церкви, в к-рых давал указания относительно утверждения Православия на Св. земле в связи с изменившейся ситуацией (*Παπαδόπουλος-Κεραμέυς*. Ἀνάλεκτα. Т. 2. Σ. 295–305).

Влияние французов в Палестине Д. Н. пытался ограничить с помощью политического могущества России. В нояб. 1690 г. он послал грамоту о состоянии св. мест рус. царям Иоанну V и Петру I, а осенью 1692 г. отправил в Москву своего племянника (сына одной из сестер) архим. *Хрисанфа Нотару* (впосл. Иерусалимский патриарх) с целью подвигнуть рус. правительство на вмешательство в политическую ситуацию на Св. земле (*Καντζερβ*. 1891. С. 300–318). В 1699 г. Турция была вынуждена начать переговоры о мире с австрийцами. При помощи австр. дипломатов францисканцы попытались не только обеспечить себе владение святынями в Палестине, но и лишить Д. Н. патриаршества. Однако парламентар султана фанариот Александр Маврокордат (1642–1709) сумел добиться того, что проблема св. мест не была упомянута в Карловицком мирном договоре (1699). Тем не менее это имело негативные последствия для православных, поскольку в 1700 г., во время османо-российских переговоров, тот же Маврокордат убедил стороны в отсутствии принципиальной важности этого вопроса, хотя Россия выдвигала требование возвратить св. места грекам. 2 авг. 1700, 5 янв. 1702 и 5 сент. 1704 г. Д. Н. в посланиях к Петру I вновь обращал его внимание на проблему св. мест Палестины, в 1701–1702 гг. он еще раз посылал в Россию Хрисанфа Нотару. Однако по причине занятости Северной войной царь Петр не смог вмешаться в ситуацию на Св. земле (Там же. С. 300–359. Прил.).

Помимо непрекращающейся борьбы с латинянами Д. Н. активно противостоял кальвинист. течениям в правосл. Церкви. Летом 1689 г. он вступил в богословский спор со своим бывш. учителем, великим *логофетом* И. Кариофилом, разделявшим кальвинист. воззрения, в частности отвергавшим в учении о Евхаристии термин «пресуществление» как якобы чуждое св. отцам лат. новообра-

зование. Напряжение в отношениях между Д. Н. и Кариофилом усиливалось также то, что последний поддерживал в свое время архиеп. Ананию и синаитов в их борьбе за автономию. Поскольку воззрения Кариофила получили большое распространение в народе, К-польский патриарх Каллиник II и Д. Н. создали в 1691 г. в К-поле Собор. В томосе Собора (*Καριόφιης*. 1968. Σ. 859–863), составленном на основе «Исповедания православной веры» Д. Н. и подписанном К-польским и Иерусалимским патриархами, было исповедано правосл. учение о сущностном преложении хлеба и вина в Тело и Кровь Господа Иисуса Христа и признана равнозначность термина «пресуществление» др. святоотеческим терминам (*μεταβολή, μεταποίησις, μεταστοιχείωσις* и др.): «Но так как временами являлись многие еретики и отрицали существенное и реальное преложение в таинстве [Евхаристии] хлеба и вина в Тело и Кровь Господа... и пользовались многозначными словами и софизмами для уловления простейших, Церковь, в конце концов, с целью более ясного изложения сокрытой в таинстве истины, в силу собственной власти и обычая, призвав Пресвятого Духа, воспользовалась словом «пресуществление», ничего другого через него не обозначая, нежели то самое, что и [слово] «преложение» означает в таинстве». Собором были провозглашены анафемы отрицающим слово «пресуществление», «собственное и подлинное [слово] нашего священного учения, которое благочестивыми учителями Церкви православно было записано и произнесено». Вскоре соборное определение было переведено на слав. язык и процитировано в догматическом послании, т. н. изъяснении, Московского патриарха *Адриана* (см.: *Бернацкий*. 2007). Хотя Кариофил и подписал соборный томос, однако не изменил своих воззрений (как это следует, напр., из письма (июль 1692) к К-польскому патриарху Дионисию IV, в к-ром он снова отверг термин «пресуществление») и в конце концов вынужден был покинуть К-поль и эмигрировать в Валахию, где и скончался после 1693 г.

По возвращении в апр. 1702 г. архим. Хрисанфа из 2-й миссии в Россию Д. Н. рукоположил его во епископа и поставил митрополитом Кесарии Палестинской, определив его

т. о. своим преемником. В конце жизни Д. Н. посетил родину, на что указывает надпись на табличке в ц. свт. Николая в Эксохи. Надпись сообщает, что храм был отреставрирован и благоукрашен на средства Д. Н.

Патриарх скончался в метохии Св. Гроба Господня в К-поле и был похоронен в пригородном мон-ре св. Параскевы. В кон. лета — осень 1715 г. останки Д. Н. его преемником патриархом Хрисанфом были перенесены в Палестину, в мон-рь св. Сорока мучеников Севастийских — традиц. место упокоения Иерусалимских патриархов (*Δελήδημος*. 1982. Σ. XLII–XLIII).

**Отношения с Россией.** Как и мн. его современники, Д. Н. разделял надежду на то, что могущественная Россия принесет освобождение правосл. населению Османской империи. В отличие от предшественников по Иерусалимской кафедре *Феофана III* и Паисия Д. Н. никогда не посещал Москву. Первые контакты с рус. правительством относятся ко времени его архидиаконства при патриархе Нектарии и связаны с «делом» Московского патриарха *Никона*. По свидетельству самого Д. Н., он был не только писцом, но и автором грамот патриарха Нектария к царю Алексею Михайловичу касательно этого дела. Д. Н. выступал сторонником примирения патриарха Никона с царем и его возвращения на кафедру. Такая позиция привела к столкновению с главным противником патриарха Никона, проживавшим в России митр. Газским *Паисием Лигаридом*, к-рый ратовал за соборное осуждение Никона с участием вост. патриархов, что и произошло на *Большом Московском Соборе 1666–1667 гг.* 29 июля 1668 г. в Москве была получена грамота патриарха Нектария, написанная Д. Н., сообщавшая, что митр. Паисий Лигарид был отлучен и проклят еще Иерусалимским патриархом Паисием. Однако в 1669 г. царь Алексей Михайлович и патриарх Московский *Иоасаф II* отправили Иерусалимскому патриарху грамоты, в к-рых оправдывали Паисия Лигарида и просили даровать ему прощение; одновременно царь послал 800 рублей соболями на «искупление» Св. Гроба Господня и 300 рублей соболями «по челобитью Газскаго митрополита Паисия» с просьбой прислать полное разрешение. Получивший эти грамоты уже после вступления на





патриаршую кафедру Д. Н. дал согласие простить Паисия Лигарида только потому, что об этом просили царь и Московский патриарх; вместе с разрешительной грамотой он отправил Паисию Лигариду обличительное послание с выговором за службу Римскому папе и 15-летнее оставление своей паствы. По неизвестным причинам в апр. 1671 г. Д. Н. вновь запретил Паисия Лигарида в служении и, несмотря на просьбы царя, отказался разрешить его. Восшедший на престол царь Федор Алексеевич, несмотря на сопротивление патриарха Московского *Иоакима*, предпринял усилия, чтобы добиться разрешения Никона, рассчитывая на содействие Иерусалимского патриарха. В июле 1681 г. в К-поль для заключения мира с турками прибыл посол дьяк Прокопий Возницын (др. посол окольный И. И. Чириков умер по дороге), ему также было поручено получить у вост. патриархов разрешение для Никона, не жалея на это царской казны. Д. Н. охотно согласился помочь, и 7 февр. 1682 г. Возницын отослал ему с переводчиком К. Христовым царские грамоты к вост. патриархам. Д. Н. составил образец для разрешительной грамоты, провел предварительные переговоры с К-польским патриархом Иаковом и списался с Антиохийским патриархом *Неофитом* и Александрийским патриархом *Парфением I*. Несмотря на явное несочувствие последних, Д. Н. все же удалось добиться от них разрешительных грамот, к-рые были переданы рус. послу в К-поле (*Кантерева*. 1891. С. 59–72).

В июле 1669 г. Д. Н. дал согласие на повторный брак царя Алексея Михайловича с Натальей Нарышкиной. В 1679 г. Д. Н. и К-польский патриарх Дионисий IV призывали русских к продолжению начавшейся в 1676 г. войны с турками. Позднее Д. Н. регулярно снабжал Россию информацией об османской политике (Там же. С. 191–282). Он пытался влиять не только на внешнюю политику России, но и на дела Русской Церкви, убеждая царя и Московского патриарха основывать новые епископские кафедры и образовывать из них митрополии. В посланиях патриарху Иоакиму от 1679 г. Д. Н. призывал уберечь паству от католич. влияния, сжечь лат. книги, заменив их греческими, к-рые он регулярно присылал в Москву (Там же. С. 94).

В 1685–1686 гг. Д. Н. оказался вовлечен в дело о подчинении Киевской митрополии Московскому патриарху. После поставления Московским патриархом Иоакимом 8 нояб. 1685 г. в Москве *Гедеоном* (*Святополка-Четвертинского*) митрополитом Киевским, Галицким и всея России Киевская митрополия de facto стала подчинена Московскому патриарху, оставалось получить отпускную грамоту от К-польского патриарха. Послам из Москвы и от укр. гетмана И. Самойловича было приказано по прибытии в Адрианополь обратиться к Д. Н. как к человеку, преданному России и имеющему большое влияние, дабы он «с Константинопольским патриархом советовал» и в отпускной грамоте поставил свою подпись. В случае получения послами от Д. Н. грамоты ему полагалась милостыня в 200 золотых. Однако Д. Н. сначала отказал послам, т. к. счел переход Киевской митрополии в юрисдикцию Московского патриарха неканоничным. Только после одобрения этого перехода великим везиром, стремившимся в тот период сохранить хорошие отношения с Москвой, Д. Н. неохотно согласился, но отказался подписать под отпускной грамотой вместе с К-польским патриархом Дионисием IV. Вместо этого 14 апр. 1686 г. он направил с рус. посольством собственные грамоты к царям Иоанну V и Петру I, Московскому патриарху, гетману и митр. Гедеоноу. Из содержания грамоты к царям следует, что Д. Н. не изменил своего отрицательного отношения к подчинению Киевской митрополии Московскому патриарху: кроме высказывания, что такое подчинение противоречит канонам и может стать причиной схизмы на правосл. землях Речи Посполитой, он осуждал метод, к-рым цари и патриарх Иоаким хотели получить утверждение; по мнению Д. Н., разрешение нужно было просить не только у К-польского патриарха, но и у всех остальных вост. патриархов. Он был также огорчен тем, что послы пытались получить отпускную грамоту в обмен на милостыню, и считал, что делать это стоило «просто ради веры и пользы верных». В стремлении добиться перехода Киевской митрополии в юрисдикцию Московского патриарха Д. Н. усматривал «самолюбие церковников», т. е. патриарха Иоакима, отношения с к-рым после 1686 г. у Д. Н.

испортились окончательно (до смерти патриарха Иоакима они больше не обменялись ни одной грамотой). В послании к нему Д. Н. откровенно писал: «Некий верх злых нас сокрушает и нас сушат церковныя смущения и бури самолюбное же и зарватное, и несытость славы, и желание чуждых, которое зло нетокмо ныне зде преизлишествует, но достигло также и до вас». Отрицательное отношение Д. Н. к этому делу определялось беспокойством более общего характера, что рост политического могущества России, к-рого он несомненно желал, т. к. видел в нем залог освобождения греков, приведет к росту влияния Московского патриарха в ущерб др. вост. патриархам (Там же. С. 72–86; История РЦ. Т. 7. С. 536–540).

Д. Н. принадлежит важнейшая роль в создании в России 2 греко-слав. школ: средней — Типографского уч-ща и высшей — Эллино-греч. академии (буд. *Славяно-греко-латинская академия*). Так, в нач. 1681 г. при активной поддержке Д. Н. иером. московского Чудова мон-ря Тимофей, бывший на Иерусалимском Соборе 1672 г. и подписавший его акты, организовал при московской типографии преподавание греч. языка, а в сер. 80-х гг. в ответ на постоянные запросы рус. правительства прислать греч. учителей Д. Н. направил в Москву иеромонахов братьев Иоанникия и Софрония *Лихудов*. Лихуды основали в рус. столице академию, преподавали в ней и сыграли важную роль в споре с латинофонами во главе с *Сильвестром* (*Медведевым*) о времени пресуществления Св. Даров в Евхаристии, отстояв правосл. учение о преложении во время *эпиклезы*.

В нач. 90-х гг. Д. Н. предполагал создать в Москве греч. типографию, где должна была издаваться преимущественно антикатолич. полемическая лит-ра, как продолжение деятельности, начатой им в Яссах. Прибывший в 1692 г. в Москву архим. Хрисанф Нотара с 18 греч. рукописными полемическими сборниками от имени Д. Н. просил издать их в Москве на греч. языке (об этих рукописях см.: *Фонкич*. 1968). 3 апр. 1693 г. вышел указ рус. правительства об устройении типографии, но практического осуществления этого решения не последовало. Одновременно выяснилось, что братья Лихуды не расположены к Д. Н., в частности они отказались помочь





в деле открытия греч. типографии и sprawy привезенных рукописей. Решив наказать Лихудов, Д. Н. послал грамоты Московскому патриарху и царю, в к-рых выдвинул ряд обвинений против братьев (одним из обвинений было преподавание латыни). В результате интриг Лихуды были отстранены от преподавательской деятельности (*Καντρεβ.* 1891. С. 113–173). Увидев тщетность попыток открыть типографию, Д. Н. потерял интерес к этому делу: в нач. 1694 г. архим. Хрисанф был отозван из Москвы. Когда в 1697 г. Московский патриарх Адриан сообщил Д. Н., что для типографии получено оборудование, тот не ответил. Обещав в 1698 г. прислать в Москву справщика, Д. Н. так и не сделал этого (Там же. С. 97–113; *Фонкич.* 2004). Возможно, его охлаждение было связано с возобновлением в 1694 г. книгопечатания в Яссах.

С целью сохранения чистоты Православия в России, опасаясь, что выходцы с юга России могут служить проводниками лат. воззрений и новшеств, Д. Н. всячески старался воспрепятствовать им занимать в Москве высокие церковные должности. Он с большим подозрением отнесся к назначению в 1700 г., после смерти патриарха Адриана, местоблюстителем патриаршего престола митр. *Стефана (Яворского)*, нек-рое время находившегося в унииатстве (см. *Униаты*), испытывавшего сильное влияние католич. богословия. Д. Н. настоятельно просил вмешаться в эту ситуацию К-польского патриарха. В 1704 г. в одном из посланий он резко критически отзывался о митр. Стефане, выступая против его зап. воззрений и образовательной политики, обвиняя митрополита в том, что он не защищает догматы Православия. По мнению Д. Н., Московским патриархом мог быть только русский, т. к. украинцы находились под сильным влиянием лат. мысли. В письме к царю Петру I от 28 янв. 1705 г. Д. Н. просил отправить митр. Стефана в отставку, но предложение осталось без внимания (*Καντρεβ.* 1891. С. 89–93; *Todt.* 2002. P. 668).

**Издательская деятельность.** Д. Н. организовал издание антилат. полемических произведений: 1. «О главенстве папы» (*Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα*) Нектария, патриарха Иерусалимского; 1-е изд.: Яссы, 1682 (*Legrand.* Bibl. hell. XVII<sup>e</sup>. Т. 2. P. 401–408. N 568). Слав. перевод вступи-

тельных статей и указателя этого издания содержится в рукописи ГИМ. Син. № 528, перевод самого сочинения включен в состав полемического сборника «Щит веры» (ГИМ. Син. № 346. Л. 875–1133; см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 2. Ч. 3. С. 495–496, 524–525).

2. «Против ересей» (*Κατὰ αἱρέσεων*) св. Симеона, архиеп. Фессалоникийского, и др. литургико-экзегетические сочинения; «Изъяснение церковного последования» (*Ἐξήγησις τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἀκολουθίας*) свт. Марка Эфесского; 1-е изд.: Яссы, 1683 (*Legrand.* Bibl. hell. XVII<sup>e</sup>. Т. 2. P. 414–416. N 578). Издание в 1685 г. было прислано Московскому патриарху Иоакиму, переведено на слав. язык *Евфимием Чудовским* (ГИМ. Син. № 654, 283, 273 и др.; см.: *Strakhova O. B.* The Reception of Byzantine and Post-Byzantine Culture and Literature in Muscovite Rus': The Case of Evfimii Chudovskii (1620s – 1705): Diss. / Brown Univ. Providence (Rhode Island), 1996. P. 192–200).

3. «Против схизмы» (*Κατὰ τοῦ σχίσματος*) Максима Пелопоннеского; 1-е изд.: Бухарест, 1690 (*Legrand.* Bibl. hell. XVII<sup>e</sup>. Т. 2. P. 475–478. N 635). Прислано в Москву вместе с «Томосом примирения» после 1694 г., переведено на слав. (ГИМ. Син. № 490; см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 2. Ч. 3. С. 483–489).

4. «Опровержение кальвинских глав Кирилла Лукариса» (*Κατὰ τῶν καλβινικῶν κεφαλαίων καὶ ἐρωτήσεων Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως, ἀντιρρήσις*) Мелетия Сирига; 1-е изд.: Бухарест, 1690 (*Legrand.* Bibl. hell. XVII<sup>e</sup>. Т. 2. P. 458–473. N 632), вместе с актами Иерусалимского Собора 1672 г. Сочинению Сирига предпослано его небольшое житие, написанное Д. Н. (Fol. 7r – 7v). Прислано в Москву в 1691 г., слав. перевод: ГИМ. Син. № 158.

5. «Томос примирения» (*Τόμος καταλλαγῆς*); 1-е изд.: Яссы, 1694 (*Legrand.* Bibl. hell. XVII<sup>e</sup>. Т. 3. P. 28–29. N 658), представляет собой сборник трактатов против Filioque и лат. пневматологии (состав см.: *Δελήδημος.* 1982. Σ. LVII–LVIII; *Todt.* 2002. P. 673–674. Werk 5). Томос прислан в Москву вместе с сочинением Максима Пелопоннеского после 1694 г., частично (вступительные статьи и сочинение *Иоанна Евгеника* «Возражение против Флорентийского Собора») переведен на слав. язык *Евфимием Чудовским* (ГИМ. Син.

№ 57; см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 2. Ч. 3. С. 481–483).

Эти 5 изданий были в разное время присланы Д. Н. в Россию наряду с др. греч. печатными книгами с просьбой перевести на слав. язык и издать типографским способом (см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 2. Ч. 2. С. 486–489).

6. «Томос любви» (*Τόμος ἀγάπης*); 1-е изд.: Яссы, 1698 (*Legrand.* Bibl. hell. XVII<sup>e</sup>. Т. 3. P. 54–59. N 681); антилат. сборник документов и трактатов, преимущественно относящихся к *паламитским спорам* XIV в. и к вопросу об исхождении Св. Духа. Мн. тексты были опубликованы впервые. Издавая сборник, Д. Н. имел целью прежде всего защитить учение свт. *Григория Паламы*, к-рое начиная с XIV в. стало одной из главных тем полемики латинян против Православия. В начале сборника Д. Н. напечатал поданное в сент. 1346 г. визант. имп. Анне Палеологине прошение 6 митрополитов и архиепископа с требованием суда над патриархом *Иоанном XIV Калеккой* (RegPatr, N 2263; PG. 151. Col. 767–770) и указ (*πρόσταγμα*) имп. Иоанна VI Кантакузина, утвердивший низложение Иоанна XIV, а также осуждение его и *Григория Акиндина* (PG. 151. Col. 769–774). Затем следует написанное Д. Н. большое вступление к сборнику с отдельной пагинацией (Σ. 1–114). В нем Иерусалимский патриарх дает обзор истории исихастских споров, сопровождаемая его публикацией важнейших документов и соборных постановлений: Святогорский томос (изд.: *Φλοκαλία.* Σ. 1009–1013 (= PG. 150. Col. 1225–1236); ГПС. Т. 2. Σ. 567–578), томосы К-польских Соборов 1341 г. (RegPatr, N 2213; изд.: PG. 151. Col. 679–692; *Καρμίρης.* 1968. Т. 1. Σ. 354–366; *Hunger.* Register. 132. S. 206–256) и 1351 г. (RegPatr, N 2324; Д. Н. воспроизводит текст по изд.: *Combefis F.* Bibliothecae graecorum patrum auctarium novissimum. P., 1672. Т. 2. P. 135–172 (= *Mansi.* Т. 26. Col. 127–199; PG. 151. Col. 717–763); *Καρμίρης.* 1968. Т. 2. Σ. 374–410), «Исповедание веры» свт. Григория Паламы (по изд.: *Combefis.* Bibliothecae... Т. 2. P. 172–176 (= PG. 151. Col. 763–768); ГПС. Т. 2. Σ. 494–499), томос Собора 1368 г. против *Кидониса Прохора* (RegPatr, N 2541; изд.: PG. 151. Col. 693–716; Gregorio Palamas e oltre: Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV sec. bizan-





tino / A cura di A. Rigo. Firenze, 2004. P. 98–134). В собственно сборник вошли:

Свт. *Филофей Коккин*, 12 слов против Никифора Григоры (Σ. 1–196; изд.: PG. 151. Col. 773–1138; Φιλοθέου Κοκκίνου Δογματικά ἔργα I / Ἔκδ. Δ. Β. Καϊμάκη. Θεσσαλονίκη, 1983. Σ. 25–51. (ΘΒΣ; 3)), 3 слова к Иоанну VI Кантакузину («О некой выдержке из Василия Великого: [Adv. Eunom. II 23]» и 2 слова «О том, каким образом был созерцаем свет апостолами на горе Фавор») (Σ. 197–239; изд.: PG. 151. Col. 1139–1186; Φιλοθέου Κοκκίνου Δογματικά ἔργα I. Σ. 519–595).

*Геннадий Схоларий*, патриарх Константинопольский, «Против акинднистов об изречении Феодора Грапта и об исхождении Св. Духа» (Σ. 239–252; изд.: PG. 160. Col. 649–664; Œuvres complètes de Gennade Scholarios / Ed. L. Petit, X. A. Sideridès, M. Jugie. P., 1930. Vol. 3. P. 204–228), «Изложение православного учения об ипостаси Св. Духа» (Σ. 252–272; изд.: PG. 160. Col. 665–691; Œuvres complètes. 1929. Vol. 2. P. 458–495), «Об изречениях западных святых» (Σ. 272–282; изд.: PG. 160. Col. 691–702; Œuvres complètes. Vol. 3. P. 49–63), «О невозможности исхождения Св. Духа «ab utroque»» (Σ. 282–291; изд.: PG. 160. Col. 702–713; Œuvres complètes. Vol. 3. P. 63–76), «Против прибавки к Символу веры, сделанной латинянам» (Σ. 291–307; изд.: PG. 160. Col. 713–732; Œuvres complètes. Vol. 3. P. 77–100), «Против симонии» (Σ. 307–313; изд.: PG. 160. Col. 731–738; Œuvres complètes. Vol. 3. P. 239–251), «Против субботнего поста латинян» (Σ. 312–315; изд.: PG. 160. Col. 737–744; на самом деле Геннадия Схолария не принадлежит, см.: ТВуз. Vol. 2. P. 520).

*Плифон Георгий Гемист*, «Против книги, [написанной] в защиту латинского учения» (Σ. 316–320; изд.: PG. 160. Col. 975–980).

«Изложение (λιβελλος) веры гуситского посла иерея Константина Платра, прибывшего в Константинополь в 1452, и предоставленное Константину изложение православной веры» (Σ. 320–332; см.: *Salač A. Constantinople et Prague en 1452. Praha, 1958. P. 25–61*).

*Феодор Агаллиан*, «Опровержение книги Иоанна Аргиропула в защиту учения латинян» (Σ. 333–367; изд.: PG. 158. Col. 1011–1052).

«Опровержение православных посланного папой Григорием IX (1227–1241) Константинопольскому патриарху Герману II (1222–1240) изложения латинской веры» (Σ. 367–378), представляет собой выдержки из 3 сочинений *Варлаама Калабрийского* (изд.: *Barlaam Calabr. Oper. contr. Lat. T. 2. P. 495–526, 528–538, 482–491*).

Анонимный трактат против латинян об исхождении Св. Духа (Σ. 380–387), на самом деле принадлежит Варлааму Калабрийскому (см.: *Fyri-gos A. Per l'identificazione di alcune opere ignoti auctoris contenute nel «Tómos Agapès» di Dositeo, Patriarca di Gerusalemme (e recupero di un opuscolo antilatino di Barlaam Calabro) // RSBN. N. S. 1983/1984. Vol. 20/21. P. 171–190*).

Св. *Григорий II Кипрский*, патриарх К-польский, «Слово об исхождении Св. Духа» (Σ. 387–404; изд.: PG. 142. Col. 269–290). Полный заголовок сочинения согласно ркп. Vindob. Theol. gr. N 245: «Антирритик против кощунственных догматов Векка, изданное прежде, чем по повелению Божию он [Григорий Кипрский] взшел на патриарший трон».

Анонимный трактат «О богословии, или Изъяснение символа [веры], который мы разделили на 13 глав» (Σ. 419–490).

*Михаил Пселл*, § 1–9, 10/11, 13 «Всестороннего учения» (Σ. 490–493; изд.: *Michael Psellus. De omnifaria doctrina / Crit. Text, Introd. by L. G. Westerink. Nijmegen, 1948. P. 9, 17–21, 23*).

*Никифор Влеммид*, «Слово к монахам основанного им монастыря» (Σ. 494–502; изд.: PG. 142. Col. 585–606), с дополнением Д. Н. (Σ. 501–502).

*Иоанн VIII*, патриарх Иерусалимский, 3 слова об опресноках против латинян (Σ. 504–538). В качестве вступления к сочинению Иоанна VIII опубликована заметка (σημείωμα) Д. Н. «О том, сколько Иерусалимских патриархов носили имя Иоанн» (Σ. 502–504).

*Иеремия II*, патриарх К-польский, послания «О нововведенном латинянами календаре» и деяние К-польского Собора 1583 г. (Σ. 538–547).

Кирилл Лукарис, 2 антилат. письма (Σ. 547–554).

Анонимный трактат «Против латинян» (Σ. 554–568).

Последование, составленное на К-польском Соборе 1484 г., для принятия латинян в Православие (Σ. 568–570).

Письмо Д. Н. к Дорофею, митр. Петры Аравийской (Σ. 571).

Свт. Марк Эфесский, «Окружное послание ко всем православным христианам» (Σ. 581–586; изд.: Неизданные сочинения Марка Ефесского / Изд. и пер. с ркп. Парижской б-ки: А. Норов. СПб., 1860. С. 10–31 (см.: ИАБ, № 6. 2018); РО. Т. 17. Fasc. 2. P. 449–459), «Исповедание веры, прочитанное на Ферраро-Флорентийском Соборе» (Σ. 586–589; изд.: РО. Т. 17. Fasc. 2. P. 435–442).

7. «Православное исповедание веры Восточной Кафолической и Апостольской Церкви» (Ὁρθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως τῆς Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀνατολικῆς) св. *Петра (Могилы)*, митр. Киевского, исправленное и переведенное на греч. язык в 1642 г. Мелетием Сиригом; изд.: Снагов мон-рь, 1699 (*Legrand. Bibl. hell. XVII<sup>e</sup>. T. 3. P. 61–75. N 684*). Вместе с «Православным исповеданием...» издан трактат «О 3 добродетелях: вере, надежде и любви» (Εἰσαγωγικὴ ἔκθεσις περὶ τῶν μεγίστων ἀρετῶν, Πίστεις, Ἐλπίδος καὶ Ἀγάπης) иером. Виссариона Макриса (1635–1699) из Янины. В предисловии, обращенном к правосл. читателям, Д. Н. резко полемизирует с ересями кальвинистов и лютеран, с иезуитами, повествует об истории появления и исправления «Православного исповедания...» митр. Петра (Могилы).

8. «Томос радости» (Τόμος χαρᾶς); 1-е изд.: Рамнику Валса, 1705 (*Legrand. Bibl. hell. XVII<sup>e</sup>. T. 1. P. 43–45. N 37*); Δοσιθέου πατριάρχου Ἱεροσολύμων Τόμος χαρᾶς // Ἔκδ. Κ. Σιαμάκη. Θεσσαλονίκη, 1985. Сборник трактатов против примата Римского папы (состав см.: *Todt. 2002. P. 677. Werk 8*).

**Сочинения.** 1. «Ὁμολογία ὀρθόδοξου πίστεως» (Исповедание православной веры), главное богословское сочинение Д. Н. Вместе с актами Иерусалимского Собора 1672 г. оно было составлено им накануне открытия заседаний. В соборных актах Д. Н. опровергает утверждение неких протестант. богословов о близости Православия к учению Реформации. На основании цитат из проповедей патриарха Кирилла Лукариса он попытался доказать, что тот учил православно и не мог быть составителем приписываемого ему «Восточного исповедания...»; единственная вина Кирилла Лукариса состоит в том, что он не выразил





однозначного отношения к этому документу. Соч. «Исповедание православной веры» Д. Н. предложил взамен псевдоправосл. «Восточного исповедания...». В его сочинении, имеющем ту же структуру, что и «Восточное исповедание...» (18 глав и 4 вопросаответа), даны определения основных догматов (в частности, исповедуется вера в изменение сущности Св. Даров в Евхаристии) и обозначены основные отличия Православия от протестантизма и католичества.

Существует 2 редакции «Исповедания...». 1-я редакция, 1672 г., впервые изданная вместе с актами Иерусалимского Собора в Париже в 1676 г., а в 1678 г. с лат. переводом, стала наиболее распространенной: она претерпела 11 переизданий. 2-я редакция, исправленная и дополненная противокатолич. полемикой, была издана самим Д. Н. в Бухаресте в 1690 г. вместе с актами Иерусалимского Собора под названием «*Εὐχερίδιον κατὰ τῆς καλβινικῆς φρενοβλαβείας*» (Меч на кальвинское безумие) и сочинением Мелетия Сирига; переиздана лишь в 1949 и 1968 гг. Иоанном Кармирисом.

В 1691 г. бухарестское издание было послано Д. Н. Московскому патриарху Адриану с просьбой перевести «Исповедание...» и сочинение Сирига на слав. язык. Выполненный по благословию патриарха учениками Лихудов перевод сохранился с правкой Евфимия Чудовского в ркп. ГИМ. Син. № 158 (*Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 3. С. 489–495).

В 1723 г. 1-я редакция греч. оригинала «Исповедания...» в составе «Послания патриархов восточно-кафолической Церкви о православной вере» была прислана в Россию для отправки в Великобританию через Святейший Синод Русской Церкви. Послание предназначалось англикан. епископам из партии «неприсягающих» (non-jurors), отказавшимся в 1690 г. присягнуть англ. кор. Вильгельму III, образовавшим особую конгрегацию и искавшим объединения с православными. «Исповедание...» было направлено «неприсягающим» как авторитетный документ, содержащий истинное изложение правосл. вероучения; необходимым условием достижения единства с англикан. епископами патриархи (Иерусалимский Хрисанф, К-польский *Иеремия III* и Ан-

тиохийский *Афанасий III*) выдвинули их согласие с этим документом (подробно о переписке и сами тексты см.: *Williams G. The Orthodox Church of the East in the 18<sup>th</sup> Cent., being the Correspondence between the Eastern Patriarchs and the Nonjuring Bishops. L., 1868; Mansi. T. 37. Col. 369–624; Καριρίης. 1968. Σ. 863–900*).

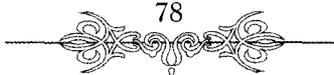
Еще в 1716 г. «неприсягающие» отправили в Россию послание с проектом соглашения и списком разногласий в вероучении с Православием по следующим вопросам: обязательность определений Вселенских Соборов наряду со Свящ. Писанием, почитание Божией Матери и святых, иконопочитание, а также решительное отрицание англиканами пресуществления. Подробный ответ был подготовлен Иерусалимским патриархом Хрисанфом и одобрен К-польским Собором в апр. 1718 г., К-польским патриархом Иеремией III и Александрийским патриархом *Самуилом* Капасулисом. К ответу прилагались тексты томосов К-польских Соборов 1672 и 1691 гг. В июне 1721 г. вост. патриархи, а также бывш. К-польский патриарх Кирилл и архиеп. Охридский *Иоасаф II* утвердили томос Иерусалимского Собора 1672 г., включающего «Исповедание...» Д. Н., и томосы К-польских Соборов 1672 и 1691 гг. как авторитетные документы, содержащие истинное и ясное изложение правосл. вероучения, ибо «так от начала мудрствовала и мудствует Святая апостольская и кафолическая восточная Церковь Христова» (S. Sepulcri. N 425; см.: *Καριρίης. 1968. Σ. 857–858*). После получения в 1722 г. ответа вост. патриархов «неприсягающие» составили новое послание, отстаивающее т. зр. англикан и содержащее большое количество святоотеческих цитат. В ответ на это послание в 1723 г. вост. патриархами и была отправлена 1-я редакция «Исповедания...».

В 1728 г. акты Иерусалимского Собора 1672 г. и «Исповедание...» (1-я редакция) по поручению Святейшего Синода Русской Церкви были переведены с греч. справщиком Московской Синодальной типографии и преподавателем греч. языка Славяно-латинской академии А. К. *Барсовым*. Перевод не был издан и сохранился в рукописи (РНБ. Q. I. № 238; *Калайдович К. [Ф.], Строев П. [М.]* Обстоятельное описание славяно-русских рукописей, хранящихся в Москве, в 6-ке

гр. Ф. А. Толстого. М., 1825. С. 287–288). В 1838 г. текст «Исповедания...» в той же редакции был переведен на рус. язык митр. Московским св. *Филаретом (Дроздовым)* и издан в С.-Петербурге, а также в Москве в 1846 и 1853 гг. (см., напр.: *Догматические послания православных иерархов XVII–XIX вв. о Православной вере. Серг. П., 1995. С. 142–197*). Перевод свт. Филарета содержит ряд исправлений и купюр по сравнению с греч. оригиналом. В 1840 г. в С.-Петербурге увидел свет греч. текст «Исповедания...», в к-ром также имелись пропуски и исправления по сравнению с полным греч. текстом, особенно в тех местах, к-рые, по мнению издателей, несли на себе следы лат. влияния (см.: *Καριρίης. 1949. Σ. 72–74*). В 1846 г. архим. Тарасий (Алексимесхишвили) осуществил перевод «Исповедания...» на груз. с рус. перевода свт. Филарета, груз. перевод был издан в 1847 г. в С.-Петербурге изд-вом Имп. АН.

2. «*Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων*» (История Иерусалимских патриархов), крупное сочинение, представляющее собой не столько историю Иерусалимской Церкви от ап. Иакова до времени автора, сколько историю всей правосл. Церкви в контексте полемики, направленной прежде всего против католиков и армяно-григориан. В «Истории...» содержатся многочисленные богословские отступления, привлекаются сведения политической истории, церковной географии. Главным богословским содержанием сочинения является полемика, к-рую в 9-й и 10-й книгах Д. Н. ведет с защитниками папства. Он демонстрирует хорошее знание католич. богословия, истории Зап. Церкви, цитирует *Фому Аквинского, Александра Гэльского, кардиналов Цезаря Барония, Казтана* (Фома де Вио), *Роберта Беллармина*. В «Истории...» Д. Н. использовал комментированный перевод на греч. язык соч. *Платины* «*Liber de vita Christi ac omnium summorum pontificum*» (Книга о жизни Христа и всех понтификов), выполненный в 1687 г. критским иером. Иеремией Какавелой по поручению валашского господаря Константина Брынковяну.

«История...» была издана после смерти Д. Н., согласно титульному листу, Иерусалимским патриархом Хрисанфом в 1715 г. в Бухаресте (*Legrand. Bibl. hell. XVIII<sup>e</sup>. T. 1. P. 120–*





122. N 97), но на самом деле — в 1723 г., как это явствует из переписки между патриархом Хрисанфом и Митрофаном Григорой, к-рому было поручено издание (*Κουρνούτος*. 1953). Публикации предпосланы написанные патриархом Хрисанфом 2 больших вступления, обращенные к иерархам и чадам всей правосл. Церкви, и краткое Житие Д. Н. Издание 1723 г., воспроизведенное в 1982–1983 гг., нетождественно оригиналу: оно содержит как языковую, так и структурную правку текста, включая изъятия многочисленных мест, показавшихся патриарху Хрисанфу проблематичными (*Todt*. 2002. P. 682–683). В 1891 г. А. И. Пападопуло-Керамевс издал наиболее важные и интересные из неизданных глав по одному из 4 сохранившихся списков «Истории...», включая полностью опущенную Хрисанфом 13-ю кн.

В РГБ хранится рукопись XIX в., содержащая перевод на рус. язык 1-й кн. «Истории...» (РГБ. № 136).

3. «Νομικὴ συναγωγή» (Собрание законов), не издано (*S. Sepulcri*. N 2; *Todt*. 2002. P. 679. Werk 11), представляет собой объемный канонический сборник, большую часть к-рого составляют 850 документов К-польских патриархов с 1538 г. Составление сборника было завершено Д. Н. в 1680 г. Его основным источником был канонический сборник К-польского Патриархата «Μέγα Νόμιον» («Апостолоπούλος, Μιχαηλάρης. 1987; Апостолоπούλος. 1996»). Похожий рукописный сборник, большей частью написанный самим Д. Н. и состоящий из 161 документа и канонических текстов визант. и поствизант. времени (среди них — документы, относящиеся ко времени Патриаршества Д. Н.), хранится в Иерусалимской патриаршей б-ке (Hieros. Patr. N 276; Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. 1891. Т. 1. Σ. 333–353).

4. «Ἐγχειρίδιον κατὰ Ἰωάννου τοῦ Καρυοφύλλη» (Меч на Иоанна Кариофила), явилось итогом полемики с Кариофилом; впервые издано в 1694 г. (*Legrand*. Bibl. hell. XVII<sup>e</sup>. Т. 3. P. 30–37. N 661).

5. «Κεφάλαια κατὰ Λατίνων» (Главы против латинян), направлено против католич. учения об исхождении Св. Духа; не издано (*Todt*. 2002. P. 679. Werk 13).

6. «Ἱστορία περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ» (История епископии святой горы Синай; 8 кн.). Изд.: Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. 1908.

7. Письма, грамоты, проповеди, опубликованы как в составе сборников, так и в виде отдельных изданий; многие остаются неопубликованными (*Todt*. 2002. P. 678. Werk 9).

Библиогр.: TByz. Vol. 2. P. 670–683 [соч. и изд.], 708–711 [библиогр.].

Соч.: **δογματικὴ καὶ ἱστορικὴ**: Ἡ Ὁμολογία ἐν τῇ ὀρθόδοξῳ πίστει τοῦ Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Δοσιθέου / Καρυίρης Ἰ. Ν. Ἀθήνα, 1949 [2-я ред.]; *Idem* // Καρυίρης Ἰ. Ν. Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθόδοξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 1968. Т. 2. Σ. 814–853; Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων. Βουκουρεστίου, 1715; Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων διηρημένη ἐν δώδεκα βιβλίοις, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου I–VI (Βιβλία α'–ϛ'). Θεσσαλονίκη, 1982–1983 [Кн. I–XII]; Δοσιθέου Νοτара, πατριάρχου Ἱεροσολύμων Παραλειπόμενα ἐκ τῆς Ἱστορίας περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων // Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ἀνάλεκτα. 1891. Т. 1. Σ. 231–307 (рус. пер. 10-й гл. 9-й кн.: Фаворский Д., свящ. Досифея Ногара, Патриарха Иерусалимского, неизданная глава истории Иерусалимских патриархов (XVII в.—1705 г.); К характеристике церк. жизни в России в XVII в. по вновь изданному церк. источнику // ЧОЛДП. 1894. Февр. С. 175–191); Ἱστορία περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ // Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς Ἀρχιεπισκοπῆς τοῦ ὄρους Σινᾶ // ΠПС. 1908. Вып. 58(1). С. 1–167 (рус. пер.: Латышев В. В. «История епископии св. горы Синай» Иерусалимского патриарха Досифея // ППС. 1909. Вып. 58(2). С. 1–209); **πισμᾶ, грамоты, проповеди**: Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ἀνάλεκτα. 1894. Т. 2. Σ. 285–309; Кантевер Н. Ф. Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с рус. правительством: (1669–1707). М., 1891. Прил. С. 3–91; СГГД. Т. 4; АрхЮЗР. Т. 5; Δελικάνης К. Патриархικὸν ἔγγραφο τὸ τρίτον ἴτοι τὰ ἐν τοῖς κἀδίξι τοῦ πατριαρχικοῦ ἀρχειοφυλακείου σωζόμενα ἐπίσημα ἔκκλησιαστικά ἔγγραφα τὰ ἀφορῶντα εἰς τὰς σχέσεις τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου πρὸς τὰς Ἐκκλησίας Ῥωσσίας, Βλαχίας καὶ Μολδαβίας, Σερβίας, Ἀχρίδων καὶ Πεκίας (1574–1863). Κωνσταντινούπολις, 1905. Σ. 191–197, 205–225, 678–681; Iorga N., ed. Documente grecești privitoare la istoria Românilor. Bucur., 1915. (Documente privitoare la istoria Românilor; 14); Послания Иерусалимского патриарха Досифея в Грузию / Изд.: П. Иоселиани, пер. с греч. еп. Порфирий (Успенский). Тифлис, 1866; Яламас Д. А. Грамота Иерусалимского патриарха Досифея об издании греч. книг в Москве // Славяне и их соседи. М., 1996. Вып. 6. С. 228–238; он же. Иерусалимский патриарх Досифей и Россия: 1700–1706 гг.: По мат-лам РГАДА. Ч. 1 (1700) // Московия: Вопросы визант. и новогреч. филологии. Вып. 2. М. (в печати); он же. Иерусалимский патриарх Досифей и Россия: 1700–1706 гг.: По мат-лам РГАДА. Ч. 2 (1701) // Россия и христ. Восток. М., 2004. Вып. 2/3. С. 472–493. Лит.: Горский А. В., *прот.* О соборе Иерусалимском 1672 г. // ПрТСО. 1871. Ч. 24. С. 568–620; Кантевер Н. Ф. Характер отношений России к правосл. Востоку в XVI и XVII ст. М., 1885; он же. Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с рус. правительством: (1669–1707). М., 1891; он же. Господство греков в Иерусалимском патриархате с 1-й пол. XVI до пол. XVIII в. Серг. П., 1897; Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ἱεροσολυμίτικὴ Βιβλιοθήκη

ἴτοι κατάλογοι τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἀγιωτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθόδοξου πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἑλληνικῶν κωδικῶν. СПб., 1891–1915, 1963'. Т. 1–5; Δελικάνης К. Τὰ ἐν τοῖς κἀδίξι τοῦ πατριαρχικοῦ ἀρχειοφυλακείου σωζόμενα ἐπίσημα ἔκκλησιαστικά ἔγγραφα τὰ ἀφορῶντα εἰς τὰς σχέσεις τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου πρὸς τὰς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, Ἀντιοχείας, Ἱεροσολύμων καὶ Κύπρου (1574–1863). Κωνσταντινούπολις, 1904. Σ. 375–465; *idem*. Πατριαρχικὸν ἔγγραφο τὸ τρίτον ἴτοι τὰ ἐν τοῖς κἀδίξι τοῦ πατριαρχικοῦ ἀρχειοφυλακείου σωζόμενα ἐπίσημα ἔκκλησιαστικά ἔγγραφα τὰ ἀφορῶντα εἰς τὰς σχέσεις Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου πρὸς τὰς Ἐκκλησίας Ῥωσσίας, Βλαχίας καὶ Μολδαβίας, Σερβίας, Ἀχρίδων καὶ Πεκίας (1574–1863). Κωνσταντινούπολις, 1905. Σ. 183–197, 205–210, 215–225, 678–684; Palmieri A. Dositheo, patriarcha greco di Gerusalemme (1641–1707): Contributo alla storia della teologia greco-ortodossa nel secolo XVII. Firenze, 1909; Καρυίρης Ἰ. Ν. Ἡ Ὁμολογία τῆς ὀρθόδοξου πίστεως τοῦ Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Δοσιθέου. Ἀθήνα, 1949; *idem*. Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθόδοξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 1968; Κορνούτος Γ. Ἡ Δωδεκάβιβλος τοῦ Δοσιθέου εἰς τὴν τυπογραφίαν τοῦ Βουκουρεστίου // Θεολογία. 1953. Τ. 24. Σ. 250–273; Runciman S. The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence. L., 1968; Φονкич Б. Л. Иерусалимский патриарх Досифей и его рукописи в Москве // ВВ. 1968. Т. 29. С. 275–299 (То же // Он же. Греч. рукописи и док-ты в России в XIV — нач. XVIII в. М., 2003. С. 240–274); он же. Попытка создания греч. типографии в Москве в кон. XVII в. // Россия и христ. Восток. М., 2004. Вып. 2/3. С. 465–471; Δελήδημος Ε. Εἰσαγωγή // Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων διηρημένη ἐν δώδεκα βιβλίοις, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου I–VI (Βιβλία α'–ϛ'). Θεσσαλονίκη, 1982. Σ. V–LIII; Апостолоπούλος Δ., Μιχαηλάρης Π. Ἡ Νομικὴ Συναγωγή τοῦ Δοσιθέου. Μία πηγὴ καὶ ἓνα τεκμήριον. Ἀθήνα, 1987. Т. 1; Podskalsky G. Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821): Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens. Münch., 1988. S. 282–295; Апостолоπούλος Δ. Τὸ «Μέγα Νόμιον» καὶ ὁ Δοσιθέος Ἱεροσολύμων // MNE. 1996. Т. 5. Σ. 283–293; Todt K. P. Dositheos II. von Jerusalem // TByz. 2002. Vol. 2. P. 659–720; Бернацки М. М. Константинопольский Собор 1691 г. и его рецепция в Русской Православной Церкви: К вопросу о каноническом статусе термина «пресущствление» // БТ. 2007. Сб. 41. С. 133–145.

М. М. Бернацки

**ДОСИФЕЙ КИТАЕВСКИЙ (КИЕВСКИЙ)** (+ 25/26.09.1777, Киев), прп. (пам. 25 сент.), мон., насельник *Киево-Печерской в честь Успения Пресв. Богородицы лавры*. Прославился как затворник и прозорливец, долгое время подвизался в пещерах на Китай-горе (см.: *Китаевская киевская во имя Св. Троицы пуст.*), многим указал монашеский путь спасения, благословил на постриг Прохора Мошнаина (см. прп. *Серафим Саровский*).



Биографические сведения о Д. крайне скудны и противоречивы. Первоначальное Житие Д. было составлено, вероятно, в кон. XVIII в., вскоре после его кончины. Анонимное рукописное жизнеописание Д. кон. XVIII в. на полулисте синей бумаги было обнаружено в семейном архиве А. Лашкевича и опубликовано им в ж. «Киевская старина» (1884. № 7. С. 541–543). Согласно этому повествованию, насельник Киево-Печерской лавры рясофорный монах Д. происходил из «великороссийских крестьян», бежал от боярина, желая принять постриг. Пришел в Киев, но, как «беглый раб», не смог поступить ни в один мон-рь. Тогда он выкопал для себя небольшую пещеру за пределами Киева — на Китай-горе, близ лаврской Китаевской пуст., и долгое время подвизался «в великом воздержании».

В документах сведения о подвижничестве Д. впервые встречаются в запросе 1744 г. киевского ген.-губернатора М. И. Леонтьева «о жительствующих при Китаевской пустыни в ямах Досифею и Гавриилу, в кого они исповедуются и причащаются» (ЦГИАК. Ф. 128. Оп. 3 общ. Д. 1-а). Хронологически запрос совпадает с посещением Киева имп. *Елизаветой Петровной*. Государыня жила в доме архимандрита Киево-Печерской обители, где, вероятно, могла слышать о пещерниках. Согласно рукописи, опубликованной Лашкевичем, во время визита имп. Елизаветы состоялась ее беседа с Д. После этой встречи государыня распорядилась постричь пещерника в рясофор. На следующий же день состоялся постриг, но Д. продолжал жить в пещере.

Вероятно, после указа о запрете отшельничества (сер. 60-х гг. XVIII в.) Д. оставил китаевскую пещеру и получил келью возле Дальних пещер Киево-Печерской лавры. В 1766 г. Д., к-рый уже был в монашеском чине, вновь перевели из Дальних пещер в Китаевскую пуст. Документы свидетельствуют о широкой известности старца, к-рый к 1766 г. «не только в Киеве, но везде, чуть не по всей России, разглашен затворником и немалым святым». Причиной перевода в пустынь стала жалоба на Д. бунчукового товарища Федора Савича, к-рый утверждал, что его жена в результате бесед со старцем решила принять монашество, оставила дом и поселилась в *киевском в честь Вознесения Господня и св. Флора и Лав-*

*ра мон-ре*. После разбора жалобы Савича духовный собор Киево-Печерской обители постановил перевести Д. снова в Китаевскую пуст. «с тем, чтоб он там жил не затворнически, но в келии... дабы ж он не с кем и разговоров никаких уединенно без присутствия другого брата не имел, о том, как и о всем выше писанном, в надлежащих обстоятельствах накрепко предложить тамошнему отцу начальнику иметь непрестанное наблюдательство и, что происходить будет, рапортовать»



Прп. Досифей Китаевский.  
Гравюра. XIX в.

(Там же. Оп. 2 мон. Д. 57. Л. 1–10). Датировка этого документа (1766) не совпадает с данными рукописи из архива Лашкевичей. В последней говорится, что после указа о запрете отшельничества Д. по распоряжению лаврского начальника поселился как затворник в Дальних пещерах лавры, а в 1774 г. «по совету» Киевского митр. *Гавриила (Кременецкого)* архим. Зосимой (Валкевичем) был переведен в Китаевскую пуст., где жил в уединенной келье у пруда.

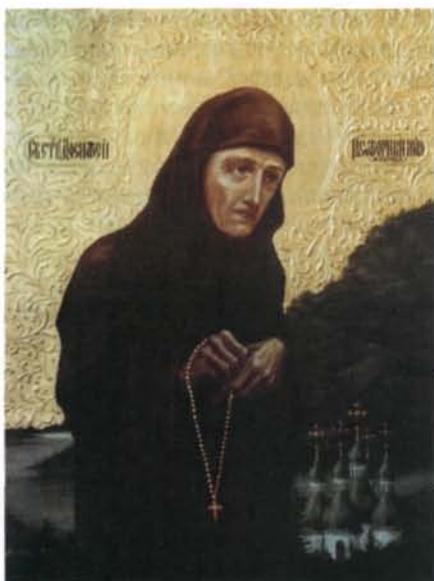
В источниках существуют разночтения и в указании года кончины Д. — от 1775 (по рукописи из архива Лашкевичей, преподобный умер в возрасте ок. 100 лет) до 1778 г. (Соловецкий патерик. СПб., 1873. С. 137–154). Киевский митр. *Евгений (Болховитинов)* впервые привел надпись на могиле Д. в Китаевской пуст.: «На... гипсовом гробе написано словами: 1776 года сентября 25 умре Досифей М.» (*Евгений (Болховитинов)*). Описание. 1826. С. 190). В книге записи погребений лавры за 1890 г. зафиксирована др. надпись на могиле: «Здесь покоится тело почившаго схимонаха Досифея, скончавшагося в 1776 [или 1778] году Сен-

тября 25» (ЦГИАК. Ф. 128. Оп. 3. Д. 506. № 92).

Наиболее достоверной датой кончины Д. следует считать 1777 г., на к-рый указывает дело из лаврского архива. 26 сент. 1777 г. послушник Григорий Черневский сообщил лаврскому архим. Зосиме о смерти Д. В резолюции предлагалось «монаха Досифея тело вносить в церковь и, отправив обыкновенное монашеское погребение, погребсти его по левую сторону каменной [Троицкой] церкви» и составить опись оставшемуся по умершему имуществу, что и было исполнено (Там же. Оп. 1 общемон. Д. 1130. Л. 4–6).

Биографические сведения о Д., изложенные в лит-ре 2-й пол. XIX — нач. XX в., легендарны и запутанны. В 1873 г. в Соловецком патерике впервые была опубликована информация, перекликавшаяся с популярными в народной лит-ре сюжетами, что Д. на самом деле являлся девицей. Согласно приведенному в патерике Житию пустытника Феофана (СПб., 1873. С. 137–154), к-рый являлся келейником Д., последний скончался после 30-летнего затворничества в Китаевской пуст. в 1778 г., на 53-м году жизни. Затем, без к.-л. аргументации, автор патерика рассказывает: «После сделалось известным, что затворник Досифей была девица Дария из рязанских дворян Тяпкиных» (Там же. С. 140). Согласно патерику, с 2 до 9 лет Дарья жила в келье своей бабушки, насельницы *московского в честь Вознесения Господня мон-ря* мон. Порфирии. За это время она настолько привыкла к монашескому образу жизни, что не смогла приспособиться к мирскому по возвращении домой. В 15-летнем возрасте Дарья «скрылась» во время прогулки с сестрами в роще. Спустя 3 года одна из сестер с матерью, посетив Троице-Сергиеву лавру, увидела некоего юного монаха, похожего на Дарью, и просила знакомого иеромонаха привести его к себе. Но инок, после того как ему передали просьбу, исчез. Спустя 20 лет сестра Дарьи посетила Китаевскую пуст. и беседовала со старцем, к-рый посоветовал «не допытываться, если кто из родных скрылся ради Господа». Лица монаха она не увидела. Приехав спустя нек-рое время в Китаево, она не застала старца в живых.

Вероятно, история из Соловецкого патерика, объединенная со сведениями, почерпнутыми из опублико-



Прп. Досифей Китаевский.  
Икона. XX в.

ванной в «Киевской старине» рукописи, легла в основу позднейшего жизнеописания Д., составленного послушником Киево-Печерской лавры Владимиром Зноско, — «Рясофорный монах (девица) Досифей, затворник Киево-Печерской лавры и первый руководитель-наставник прп. Серафима Саровского» (К., 1906). Книга была издана типографией Киево-Печерской лавры вскоре после прославления прп. Серафима Саровского. Именно это Житие Д. получило наибольшее распространение и известность, в XX — нач. XXI в. вышло неск. брошюр с пересказами этого предания с искажениями исходного варианта. В 2003 г. в Киеве издано Житие с акафистом и молитвой Д. (Новая редакция выполнена по переизданию 1911 книги тогда уже свящ. В. Зноско с некоторыми изменениями и дополнениями.)



Предполагаемое место захоронения прп. Досифея в Китаевской пуст. Фотография. 2006 г.

лагаемом месте захоронения старца установлен памятник с надписью: «Рясофорный монах Досифей. Ск. 25.IX.1776 г. Господи, упокой душу

Работая над жизнеописанием старца, Зноско, по-видимому, осознавал отсутствие убедительных доказательств в предании о Дарье Тяпкиной, в результате чего в конце составленного им жизнеописания появился рассказ об узнавании старца-девицы его сестрой: «И только по смерти Досифея, когда сестра его во второй раз приехала в Киев и, не застав старца в живых, стала осведомляться о его жизни и взглянула на его портрет, всем стало известно, что затворник Киево-Печерской лавры Досифей был не мужчина-монах, а девица Дарья из рода рязанских дворян Тяпкиных». Косвенным доказательством такого отождествления послужила и якобы имевшаяся посмертная записка Д., к-рая приводится Зноско, но не упоминается ни в других жизнеописаниях старца, ни в сохранившихся документах: «Тело мое приготовлено к напутствованию вечной жизни; молю вас, братия, не касаясь, предать его обычному погребению» (Зноско. 1906. С. 72). После издания книги Зноско существование этой записки не вызывало сомнений у почитателей старца. Более того, данный «факт» повлек за собой новые вымыслы. Так, в 1999 г. была переиздана вышедшая впервые в 60-х гг. XX в. в Мюнхене книга И. Н. Никодимова «Воспоминание о Киево-Печерской лавре», в к-рой к неверно пересказанному повествованию о «Досифей-девице» добавлено то, что братия вопреки завету старца переоблачили его, с удивлением обнаружив, «что старец Досифей был женщиной». В «Воспоминаниях» приведен также никогда не существовавший текст с надгробной плиты старца: «Здесь покоится прах Досифей-девицы», несмотря на то

что надпись с реально существовавшего памятника процитирована Зноско: «1776 года сентября 25 умре Досифей». В нач. 90-х гг. XX в. на предпо-

раба Твоего в селениях праведных. Вечная память».

В 1993 г. Д. был канонизирован Собором УПЦ. Память отмечена под 25 сент. В 1994 г. издательский отдел УПЦ МП переиздал книгу Зноско (на основе публикации: Киев, 1911<sup>3</sup>), дополнив портретом Д., на к-ром преподобный изображен безбородым старцем. Вероятно, портрет перепечатан из 1-го издания книги Зноско 1906 г., возможно, выполнен специально для него или в период подготовки к канонизации прп. Серафима Саровского (Зноско не уточнил происхождение портрета). Упоминания о более ранних изображениях Д. неизвестны. Нет подтверждений и словам Зноско о том, что среди почитателей Д. имел хождение список с его более раннего портрета.

Арх.: ЦГИАК. Ф.128. Оп. 3 общ. Д. 1-а; Оп. 2 мон. Д. 57. Л. 1–10; Оп.1 общемон. Д. 1130. Л. 1–8; Оп. 3. Д. 506. № 92; Оп. 3 тип. Д. 281. Лит.: Болховитинов Е. Описание Киево-Печерской лавры. К., 1826. С. 190; Соловецкий патерик. СПб., 1873. С. 137–141; Лашкевич А. С. Киевский пещерник XVIII ст. // Киев. старина. 1884. № 7. С. 541–543; Зноско В., свящ. Рясофорный мон. (девица) Досифей, затворник Киево-Печерской лавры и первый руководитель-наставник прп. Серафима Саровского. К., 1906; ЖПовд. Сент. С. 255–270; Титов Ф. И. Рус. царствующий дом Романовых в отношении его к Киево-Печерской лавре: 1613–1913. К., 1913. С. 100; Никодимов И. Н. Восп. о Киево-Печерской Лавре: 1918–1943 гг. К., 1999. С. 99–100; Степовик Д. В. История Киево-Печерской лавры. К., 2001. С. 244–245; Прп. Досифей, затворника Киевская: Житие с акафистом / Под ред. пером. Сисоя (Савченко) и др. К., 2003; Крайняя О. А. Св.-Троицкий Китаевский мон-рь. К., 2004. С. 86–92; она же. Джерела з історії Китаївської пустині XVIII ст.: Нове прочитання деяких ключових моментів // Православ'я — наука — суспільство: Питання взаємодії: Мат-ли 3 Всеукр. наук. конф. (20–21 жовтня 2005 р.). К., 2006. С. 39–42; она же. К биографии прп. Досифея Китаевского (Киевского): Обзор архивных источников и историографии // ВЦИ. 2007. № 2. С. 235–250; Кагамлик С. Р. Киево-Печерська лавра: Світ правосл. духовності і культури (XVII–XVIII ст.). К., 2005. С. 342.

О. А. Крайняя

**ДОСИФЕЙ ТБИЛЕЛИ** [груз. დოსიფეოს თბილელი], сцмч. Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (пам. груз. 12 сент.), митр. Тбилисский Мцхетского (Восточногрузинского) Католикосата ГПЦ († 1795).

По сведениям Католикоса-Патриарха всей Грузии сцмч. Кириона III (Садзagliшвили), Д. Т. был духовником царицы Дареджан, супруги царя Ираклия II (царь Кахети в 1744–1762, Картли-Кахети в 1762–1798). Гибель Д. Т. связана с трагическими



для Грузии событиями, когда 12 сент. 1795 г. 35-тысячная персид. армия шаха Аги Мохаммед-хана Каджара, опустошившая страну, вошла в Тбилиси. Духовенство города обвинили в поддержке Ираклия II, не признавшего верховенства шаха: персы связывали священникам и монахам руки и, получив отказ отречься от Христа, сбрасывали их в р. Мтквари (Кура). Последним был Д. Т.: П. *Иоселиани* пишет, что митрополит не отходил от своей кафедры — собора *Тбилисский Сиони*, палачи застали его молящимся на коленях перед иконой Божией Матери, схватили и с террасы виноградника (по др. версии, с балкона дома) сбросили в реку. По свидетельству историков, Д. Т. находился в преклонном возрасте.

Лит.: *Иоселиани П. И.* Краткая история Груз. Церкви. СПб., 1843. С. 139–140; *Кирион (Садзгалишвили), еп.* Двенадцативековая религ. борьба Правосл. Грузии с исламом. Тифлис, 1899. С. 91; *Жития груз. святых / Сост.: прот. З. Мачиталзе и др.* Тбилиси, 2002. С. 143.

Э. Габидзашвили

**ДОСИФЕЯ** (Пивоварова Домника Трофимовна; 1861, Екатеринодар (с дек. 1920 Краснодар) — май (?) 1933, Краснодар), мон. В 1881 г. поступила в мон-рь Марии Магдалины в ст-це Роговской Кубанской обл. После закрытия мон-ря в 1921 г. была доверенным лицом благочинного Краснодарского округа прот. Иакова Гаевского. По поручениям Краснодарского архиеп. сщмч. *Феофила (Богоявленского)* и прот. Иакова неоднократно вела миссионерские беседы в ст-цах Кореновской (ныне г. Кореновск) и Платнировской Кубанского округа Северо-Кавказского края. 24 февр. 1933 г. арестована, проходила по делу «церковно-монархической организации» вместе с архиеп. Феофилом (Богоявленским). 8 апр. Особой тройкой при ОГПУ по Северо-Кавказскому краю и Дагестанской АССР приговорена к расстрелу.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Краснодарскому краю. Д. № П–45980.

Лит.: За Христа пострадавшие. С. 391; Православный голос Кубани. 2002. № 2–4.

**ДОСОКРАТИКИ**, условное наименование ранних греч. философов (VI–V вв. до Р. Х.), развивавших свое учение до или во время жизни *Сократа*. Термин введен в научный обиход нем. ученым Г. Дильсом (1848–1922). В традиц. совр. употреблении понятие «досократовская

традиция» указывает не столько на хронологические границы (поскольку нек-рые т. н. Д. были младшими современниками Сократа), сколько на содержательные особенности учения относимых к ней философов (независимость по отношению к учению Сократа и *софистов*, приверженность натурфилософской традиции).

**Обзор источников.** Поскольку полные тексты работ ранних греч. философов утрачены, знание об их содержании полностью зависит от немногочисленных дословных цитат, парафразов и косвенных сведений, сообщаемых античными авторами, начиная с *Платона* (см., напр.: *Plat. Phaed.* 96–99). У истоков античной историографии философии стоял *Аристотель*, который часто предварял изложение собственных взглядов обзором мнений предшествующих философов (*Arist. Met.* I; *Idem. De anima.* I; et al.), а также его ученик *Теофраст*, автор первого специального сочинения, излагавшего историю ранних натурфилософских учений, — «Мнения физиков» (*Φυσικῶν δόξαι*), от к-рого до наст. времени сохранилась лишь небольшая часть. В основополагающем для совр. исследований труде Дильса «Греческие доксографы» (*Doxographi Graeci*) был предложен термин «доксография» (от греч. *δόξα* — мнение, *γράφω* — описываю) и представлена реконструкция доксографической традиции на основании 2 сочинений: «Собрание мнений физиков», ошибочно приписывавшееся *Плутарху* (I–II вв.), и «Физические извлечения» Иоанна Стобея (V в.). Общим их источником, как предполагается, был труд доксографа Аэция (предположительно II в.), в свою очередь представлявший звено в цепочке доксографических сочинений, восходивших к труду Теофраста «Мнения физиков». Сокращенную редакцию сочинения Аэция представляет собой сохранившаяся «История философии», ошибочно приписывавшаяся Галену (II в.).

Среди образцов греч. историко-философской лит-ры выделяют неск. видов: «доксографию» (изложение мнений), «биографию» (описание жизни), «преемства» (*διαδοχαί*, посвященные изложению философских учений согласно схеме учитель—ученик), «о школах» (изложение взглядов отдельных философских школ), однако строгих гра-

ниц между ними не существовало. К наиболее известным образцам биографического жанра относится соч. *Диогена Лаэртского* (нач. III в.) «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», один из важнейших источников сведений о Д., историческая и доксографическая точность к-рого, однако, подвергалась серьезным сомнениям со стороны мн. исследователей. В книге Диогена обнаруживается разделение древнегреч. философов на «ионийскую» и «сицилийскую» традиции, характерное для историко-философской лит-ры, к-рую он использовал при составлении своего труда.

В совр. научной лит-ре термин «доксография» применим к более широкому кругу источников, чем первоначально предполагал автор термина Дильс. В широком смысле слова доксографическими называются все те источники или их части, в к-рых представлены философские взгляды того или иного философа или школы во всей полноте или по к.-л. отдельной теме с изложением аргументации или без такового. Так, к доксографам причисляется *Секст Эмпирик*, автор соч. «Против ученых», одного из основных источников по истории античной философии, хотя он не был в собственном смысле доксографом, поскольку подбирал мнения философов с целью показать необходимость отказа от положительной философии и практики «воздержания от суждения».

Среди христ. авторов также нет в собственном смысле доксографов, поскольку подборка мнений древних языческих философов, в т. ч. Д., гл. обр. приводилась ими с целью показать разногласия философов по важнейшим вопросам, из чего делался вывод о том, что язычники не могли достигнуть полноты истины, открываемой человеку христианством. Тем не менее многие из высказываний Д. сохранились благодаря упоминаниям о них в трудах христ. авторов. О Д. и их учении писали в соответствующих разделах своих сочинений *Климент Александрийский* («Строматы» и др.), сщмч. *Ипполит Римский* («Опровержение всех ересей»), *Евсевий*, еп. Кесарийский («Приготовление к Евангелию»), блж. *Феодорит*, еп. Кирский («Врачевание эллинских недугов»). Для науки об античности исключительную важность имеют присутствующие у Ипполита и Климента сведе-



ния о *Гераклите* (в общей сложности ок. 50 фрагментов в изд. «Фрагменты досократиков» Дильса).

Разработка последовательной и стройной концепции доксграфических свидетельств, проведенная Дильсом, позволила ему представить хронологически выверенное и обладающее должной научной строгостью изложение всех сохранившихся свидетельств о жизни и учении Д., представленное в фундаментальном и до наст. времени остающемся научно значимым труде «Фрагменты досократиков» (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1903). Всего в собрании Дильса упомянуто неск. сот имен, в т. ч. греч. софистов, к-рых, однако, в совр. научной лит-ре не принято называть Д. Кроме того, Дильс включил в свой сборник фрагменты предфилософских теокосмогоний, а также свидетельства о древних математиках и медиках. Дильс трижды пересматривал, исправлял и дополнял текст «Фрагментов» в течение жизни; после его смерти дальнейшие исправления и дополнения в работу вносились В. Кранцем, к-рый также добавил особый (3-й) том, содержащий указатели. Значимость работы Дильса и Кранца очевидна уже из того, что вплоть до наст. времени подавляющее большинство отсылок на учение Д. дается по данному изданию в следующем виде: аббревиатура DK (*Diels—Kranz*), порядковый номер философа в собрании Дильса, буквенный код раздела и порядковый номер соответствующего фрагмента. Дильс придерживался убеждения, что дословные цитаты из Д. у древних авторов могут и должны рассматриваться отдельно от косвенных свидетельств об их учении. В связи с этим в каждой части собрания Дильса, посвященной тому или иному из Д., проводится деление на 2 раздела: А и В, в 1-м из к-рых приводятся все косвенные свидетельства о жизни и учении данного философа, а во 2-м — те фрагменты, к-рые Дильс рассматривал как дословные цитаты из несохранившихся сочинений философа. В ряде случаев Дильс добавлял и 3-й раздел (С), где помещал спорные и сомнительные фрагменты, имевшие важное историко-философское значение, а также позднейшие стилизации и имитации оригинальных высказываний Д. Подобный подход Дильса, несмотря на его научную плодотворность, привел к возникновению центральной

проблемы изучения философского наследия Д., остающейся до наст. времени дискуссионной в историко-философской науке: могут ли некие фрагменты, рассматриваемые вне контекстуально, быть адекватно поняты и сложены в аутентичную картину учения конкретного философа, либо исследователи обречены иметь дело лишь с собственными «додумываниями» и конструкциями?

На рус. язык «Фрагменты досократиков» впервые были переведены А. О. Маковельским, чье изд. «Досократики» в 3 ч. (1914–1919) в основном содержании следует изданию Дильса. Однако в это издание не вошел ряд материалов, содержащихся в труде Дильса, в т. ч. раздел, посвященный атомистике, опубликованный позднее в составе книги Маковельского «Древнегреческие атомисты». Кроме того, в рус. издании были опущены комментарии и весь справочный аппарат. Тем не менее оно остается наиболее полным и популярным на наст. день, что объясняется среди проч. и удобной подачей материала: каждому сколь угодно значительному философу в данном издании предшествует статья, содержащая краткое изложение соответствующего учения вместе с обзором его важнейших интерпретаций. В наст. время как эти статьи, так и мн. переводческие ходы и методы Маковельского представляются в значительной мере устаревшими (*Рожанский*. 1989. С. 6–7). Следующая попытка перевода издания Дильса на рус. язык была предпринята А. В. Лебедевым в оставшемся незавершенным изд. «Фрагменты ранних греческих философов» (1989), где был представлен новый рус. перевод фрагментов и учтены последние достижения науки об античности (фрагменты атомистов и том с комментариями к переводу не были опубликованы). Это издание по сути явилось не просто переводом, но также и переработкой издания Дильса: в частности, фрагменты Гераклита получили иной порядок, соответствующий совр. критическому изданию Марковича (*Markovich M., ed. Etacrito: Frammenti. Firenze, 1978*), по-новому были расположены и фрагменты *Эмпедокла*, были добавлены нек-рые фрагменты, не учтенные Дильсом в связи с его приверженностью доксграфической традиции Теофраста и сверхкритическому подходу к античным

свидетельствам, а также фрагменты, найденные в недавнее время (см., напр.: ФРГФ. 22В118bis).

**Школы и концепции досократовской философии.** Ранний период развития греч. философии географически был связан с Ионией, Юж. Италией и Сицилией, поэтому античная историография разделяла древнюю философию на «ионийскую» (милетская школа, Гераклит и др.) и «италийскую» (пифагореизм, элейская школа). В центре внимания Д. — космос и природа, потому в античных источниках по отношению к ним применяется термин «физиологи» (*φυσιοῦργοι*), т. е. исследователи природы. Для ионийской (восточногреч.) традиции характерны интерес к чувственному многообразию космоса, наблюдение и описание прежде всего физических явлений; для италийской (западногреч.) — интерес к рационально-логическим построениям, формально-числовому описанию, первая постановка онтологических и гносеологических проблем.

По преданию, первым из греч. мыслителей к целенаправленному изучению природы и осмыслению природного мира обратился *Фалес*, живший в Милете в нач. VI в. до Р. Х., считающийся основателем милетской школы. С ним связана традиционно принимавшаяся многими дата «начала древнегреческой философии» — 28 мая 585 г. до Р. Х., когда случилось солнечное затмение, по некоторым данным, предсказанное Фалесом (DK. 11A5; ср.: *Греческая философия*. 2006. Т. 1. С. 10). Согласно Аристотелю (*Arist. Met. I 3. 983b*), Фалес был родоначальником исследования причин природных явлений (и в этом смысле — философии). Тот же Фалес традиционно включался в число т. н. 7 мудрецов (наряду с Солоном, Питтаком, Хилоном, Периандром и др. авторами популярных нравственных изречений), из чего видно, что уже античной традицией он осмыслялся как переходная фигура между мифопоэтическим и научно-философским мышлением.

Становление древнегреч. философии было связано со становлением прозы как лит. формы. Доксграфы приписывали практически всем Д. авторство соч. «О природе», но, как в действительности называли свои сочинения их древние авторы, установить невозможно. Однако



не подлежит сомнению, что у Д. были как прозаические, так и поэтические произведения, причем в последнем случае форма указывала на сознательное подражание традиц. мифо-поэтическому языку богословия (напр., в гекзаметрических поэмах *Парменида* и *Эмпедокла*).

Одно из первых греч. философских сочинений было написано следующим представителем милетской школы — Анаксимандром, к-рый, по древнему преданию, был учеником Фалеса. Согласно Аристотелю, это сочинение было полно поэтических метафор и не вполне ясно излагало свой предмет. В своих философских занятиях Анаксимандр «пытался охватить весь спектр физики... он живо интересовался этим предметом — от самых отвлеченных и общих вопросов до конкретных проблем частных областей знания» (Греческая философия. Т. 1. С. 13). Анаксимандру приписывается построение оригинальной астрономической модели: по его учению, Земля пребывает в центре мироздания, она обвита наполненными огнем трубками, в к-рых есть отверстия. Огонь внутри этих трубок виден сквозь отдушину; звезды, Луна, Солнце на самом деле суть не что иное, как огонь в небесных трубках (Там же. С. 14; DK. 12A11). Важнейшей чертой такой астрономической системы совр. исследователи признают ее симметричность, к-рая проистекает из осознания того, что за внешне беспорядочными небесными явлениями скрывается строгая закономерность. По преданию, именно Анаксимандр первым ввел ключевое философское понятие «начала», к-рое он рассматривал как своего рода материальную субстанцию, но не отождествлял его ни с одним из известных веществ, заявляя, что начало «бесконечно» (*ἄπειρον*) и «вечно» (DK. 12A1–2). Традиционно это первоначало толковалось как бескачественное и неопределенное первовещество или же как смесь всех элементов, однако в ряде совр. работ эта т. зр. подвергается сомнению: в обзоре Л. Суини указывается на 23 различных интерпретации понятия «бесконечное» (Sweeney L. *Infinity in Presocratics: A Bibliogr. and Phil. Study*. The Hague, 1972). Возникновение и развитие мира Анаксимандр считал периодически повторяющимся процессом: через определенные промежутки времени мир снова поглоща-

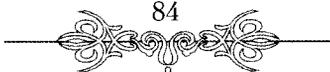
ется окружающим его беспредельным началом. По-видимому, именно о такой направленности мыслей Анаксимандра свидетельствует единственный сохранившийся фрагмент его сочинения: «А из чего вещам рождение, в то же они и разрешаются по необходимости, ибо они воздают друг другу справедливость и возмещают содеянную ими неправду в назначенный срок» (DK. 12B1), к-рый совр. исследователи склонны понимать в смысле взаимного перехода базовых элементов мироздания, «круговорота вещества», задающего «регулярный цикл событий» (Греческая философия. Т. 1. С. 17–18).

Сохранившиеся свидетельства об учении третьего видного представителя милетской школы, ученика Анаксимандра Анаксимена, представляют его как менее оригинального мыслителя, озабоченного в основном развитием и уточнением концепций своего учителя. Возможно, Анаксимен пытался более доходчиво объяснить то содержание, к-рое было с трудом доступно пониманию в витиеватых высказываниях его предшественника. Достоверно известно, что Анаксимандр также учил об одном начале, приписываял ему бесконечность, однако отождествлял это начало с конкретным материальным элементом — воздухом: «Дыхание и воздух объемлют весь космос» (DK. 13B2); «Сгущаясь и разрежаясь, воздух принимает различный вид» (DK. 13A7). Тем самым уточняется важное для Анаксимандра понятие мирового движения и изменения: движение «видоизменяет начало, делая его более плотным или более тонким» (Греческая философия. Т. 1. С. 19). Популяризаторская цель работы Анаксимена видна также из того, что он весьма часто прибегает к методу аналогии: образование Земли из воздуха сравнивается у него с валянием шерсти; небосвод движется вокруг Земли наподобие шапочки, поворачивающейся вокруг нашей головы (DK. 13A7), и т. п.

Возникновение идеи естественного «начала» у мыслителей милетской школы убедительно показывает, что ранние космологии Д. представляли собой попытку рационального истолкования природных процессов. Слово «космос» (*κόσμος*), означавшее «порядок», «строй», «украшение», в качестве термина, соотносимого с мирозданием в целом, возник-

кает примерно в это же время, напр. в философских построениях Гераклита: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий» (DK. 22B30). Приведенный фрагмент хорошо демонстрирует и то, что Д. в большинстве своем считали космос не творением богов (как повествовалось в мифо-поэтической традиции), а возникшим (либо состоящим) из некоего материального начала (одного или многих) и имеющим предел своего существования. В древнейших системах источник природного движения предполагался в самой природе материи, поэтому по отношению к ним иногда применяется термин «гилозоизм», т. е. концепция «живой материи» (от греч. *ὕλη* — материя и *ζωή* — жизнь). Исходя из этого, представители милетской школы учили о едином начале космоса: воде (Фалес) или воздухе (Анаксимен); Гераклит говорил об огненном автономном *логосе*, порождающем мироздание. Для ранних учений, объяснявших возникновение космоса, был характерен циклизм: из чего мир возник, в то он и возвратится и потом из этого возникнет вновь. По-видимому, уже самые первые представители греч. мысли исходили из постулата — «из ничего ничего не возникает» (т. н. закона сохранения бытия), впервые четко сформулированного чуть позже Парменидом.

Пифагореизм, одно из самых влиятельных направлений греч. философской мысли, возник в VI в. до Р. Х., но получил систематическую разработку к V в. до Р. Х. благодаря трудам Алкмеона, *Филолая* и Гиппаса. Легендарный родоначальник традиции *Пифагор* Самосский основал в Кротоне (Юж. Италия) пифагорейское сообщество, в к-ром усматривают черты как политического объединения, так и философской школы. Само слово «философия» (греч. *φιλοσοφία*, букв. — любовь к мудрости) возникает, по-видимому, у пифагорейцев. Пифагор не оставил письменных сочинений, но, по преданию, его последователи именно ему как высочайшему авторитету приписывали все значимые интеллектуальные открытия, прежде всего в математике. Пифагорейцы учили о возникновении космоса, используя образы и идеи орфической





космогонии; устройство космоса и его познание они связывали с числовыми характеристиками. Чёт и нечет, будучи порождающими принципами числа, в качестве предела и беспредельного выступают как начала мироздания, сохраняющего в своих основах принципы числовой гармонии (см.: DK. 58B4).

Элеаты (Парменид, *Зенон Элейский*, Мелисс) подвергли критике ранние ионийские космологии и тем самым подвели итог первому этапу греч. философии природы. Полагая, что множество невыводимо из единства без противоречия, отрицая понятие пустоты и в связи с этим полагая недоказуемым понятие движения, Парменид и его последователи выдвинули учение о едином неподвижном бытии, постижимом чистой мыслью. Продумывая смысл понятий «бытие» и «небытие», Парменид утверждает в своей гекзаметрической поэме «О природе», что бытие не может возникнуть, поскольку небытия, из которого оно могло бы возникнуть, нет. Согласно Пармениду, бытие вечно, единственно, целостно, совершенно, неизменно и подобно круглой сфере в своей уравновешенной простоте (DK. 28B8). От такого понимания, изложенного в поэме от лица богини Правды (Δίκη), отличны «мнения смертных», изложению к-рых была посвящена вторая часть поэмы; здесь Парменид говорит о разделении сущего «на две формы» — свет (огонь, эфир) и тьму (ночь), соответствующие также разделению на тяжелое и легкое, тонкое и плотное и т. д. Исходя из этих противоположных начал, восходящих к пифагорейскому учению, Парменид допускает использование понятий «движение» и «множество» в рассуждениях о чувственном космосе, но оставляет за ними исключительно гносеологический статус «заблуждения».

Зенон Элейский в защиту учения Парменида о бытии выдвинул ряд аргументов (т. н. апорий), в к-рых с большим логическим мастерством доказывал, пользуясь формой доказательства «от противного», что движение и множество немислимы, а следов., не существуют. Наибольшую известность получили 4 апории о движении: «Ахиллес» (DK. 29A26), «Стрела» (DK. 29A27), «Дихотомия» (DK. 29A25), «Стадий» (DK. 29A28).

В последующих космологиях V в. до Р. Х. множество и движение стали исходными постулатами. Эмпедокл учил о 4 материальных началах, или «корнях» (ρίζματα), вещей — земле, воде, воздухе, огне (DK. 31B12) и 2 движущих космогонических силах — объединяющей «любви», или «дружбе» (φιλία), и разъединяющей «вражде» (νεῖκος) (DK. 31B17). Анаксагор рассуждал о бесконечном множестве «семян» (σπέρματα), содержащих в себе все качественное многообразие материального мира; эти «семена», в перипатетической доксграфии названные «гомеомериями» (ὁμομέρεα — подобочастные), находившиеся все вместе в неподвижном состоянии, были приведены в движение Умом (νοῦς) (DK. 59B4, B13). Атомисты постулировали существование бесконечного множества неделимых мельчайших тел — атомов (Материалисты Древней Греции. 1955. С. 60–61. Фрагм. 10). Движущее начало в одних системах представлялось отделенным от материальных элементов (Эмпедокл, Анаксагор), в др., как в атомизме Демокрита и Левкиппа, самим первоэлементам (атомам) приписывалось вечное движение. У нек-рых Д. (Анаксимандр, Демокрит) существовало учение о космогоническом «вихре» (δίνη), явившемся причиной формирования сложного космоса из первоэлементов (Там же. С. 67. Фрагм. 31). У Эмпедокла одна из функций «вихря» (разделение элементов) закреплена за «враждой», у Анаксагора аналогичную функцию выполняет «ни с чем не смешанный Ум» (DK. 59B12).

Учение Анаксагора об Уме, по мнению последующих авторов, является одним из наиболее значимых достижений досократовской философии. Согласно Анаксагору, существующее в мире движение, создающее упорядоченный космос, может быть делом лишь такого существа, знание и могущество к-рого распространяется на все, т. е. существа мыслящего, разумного и всемогущего. Эта мощь и разумность может быть присуща Уму только в том случае, если он не смешивается ни с чем иным, материальным и вещественным (DK. 59B12). В совр. научной лит-ре остается дискуссионным вопрос о том, считал ли Анаксагор Ум тончайшей и чистой материальной субстанцией, или же он первым ввел в философию через учение об

Уме идею нематериальной сущности. Вместе с тем, как заметил уже Платон, учение об Уме остается у Анаксагора плохо связанным с др. частями его философско-натуралистических исследований: рассуждая о природных явлениях, Анаксагор в целом довольствуется механистической причинностью. В своем учении о материи Анаксагор полагал, что части традиц. оппозиций вещей и состояний (горячее-холодное и т. п.) никогда не обнаруживаются по отдельности, в нек-ром смысле существует доля всего во всем (DK. 59B6, 8). Действующий Ум, при творении космоса разделяющий первоначальное смешение всех первоэлементов, никогда не доводит этого разделения до конца, поэтому все вещи внутренне сродны друг другу. В своих астрономических воззрениях Анаксагор следовал древним ионийцам: Землю он представлял как витающую в воздухе плоскую плиту, точно так же выглядит и Луна, к-рую он считал обитаемой (DK. 59A77).

С идеей о множестве одновременно существующих миров выступали только атомисты, остальные Д. полагали, что мир, в к-ром человек живет и к-рый познает, — единственный. Все Д. были сторонниками геоцентризма, доводом в пользу к-рого была наибольшая тяжесть элемента земли по сравнению с др. Астрономия и метеорология (наблюдение за различными небесными и атмосферными явлениями) были неперемненными составляющими трудов древних философов. Достаточно рано были установлены причины солнечных затмений, из чего мн. Д. был сделан вывод о шарообразной форме Земли.

Д. были сторонниками теории естественного происхождения жизни, допуская различные гипотезы в ее обосновании. Большинство философских концепций предполагало рождение человека из земли или от живых существ др. вида. Напр., согласно Анаксимандру, первые живые существа зародились на дне моря и были покрыты колючей кожей; первые люди зародились в животных др. вида (неких рыбоподобных существах), ибо беспомощный и слабый человеческий детеныш требует вскармливания и не может выжить сам (DK. 12A30). Более влиятельна была идея о зарождении первых живых существ, в т. ч. людей, в нагретой влажной земле, после того как





с нее сошла покрывавшая ее вода под воздействием солнца (Эмпедокл — DK. 31B62, Анаксагор — DK. 59B112, Архелай — DK. 60A4). Возникшие животные сначала были неполноценны и не могли размножаться. Эмпедокл выделяет неск. стадий зоогенеза, последовательно сменяющих друг друга: сначала рождаются разрозненные члены тел, после их гибели земля порождает монстров с неудачным сочетанием членов; затем рождаются бисексуальные существа, неспособные к размножению, и только после этого — полноценные животные (DK. 31B61–62). По Демокриту, различные виды животных зародились в полужидкой земле внутри гнилых пузырей, похожих на болотные. Рожденные из жизнотворных бугров и имевшие больше тепла унеслись вверх и стали птицами; те, в ком преобладала земля, стали пресмыкающимися и др. сухопутными, а те, в ком преобладала вода, стали водоплавающими. Со временем солнечный жар иссушил землю, и проч. животные в посл. образовались путем порождения друг от друга (Материалисты Древней Греции. С. 148–149. Фрагм. 264). Архелай, по-видимому, впервые выдвинул идею о развитии человечества от состояния дикости к цивилизации (DK. 60A4), положив начало разработке вопроса о причинах и движущих факторах развития цивилизации, в т. ч. и возникновения языка, в последующей философии (Протагор, Платон).

Представления о человеке и человеческой цивилизации у поздних Д. входят в сочинения по космологии как дополнительный раздел. Космос, общество и индивид подчинены действию одних универсальных законов и рассматриваются как макро- и микрокосмос (по-видимому, таков был смысл сочинений Демокрита «Большой Мирострой» и «Малый Мирострой»). Время возникновения человечества стало предметом интереса в достаточно поздний период, по-видимому уже у софистов. События, описанные в эпической традиции (Гомер) рассматривались как наиболее ранние в истории; предположительно человечество и мироздание в целом возникли незадолго до описанной у Гомера Троянской войны (по расчетам современника софистов Демокрита, Троянская эра датировалась ок. 1150 до Р. Х.). Вероятно, в сер. V в. до Р. Х. были

написаны первые сочинения, специально посвященные проектам социально-политического устройства (Фалей Халкидонский, Гипподам Милетский). Однако преимущественное внимание вопросы жизни полиса, законодательства и обоснования судебной практики получили уже на следующем этапе развития греч. философии, в учении софистов.

Д. разделяли представление о душе ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ) как некоей отдельной сущности, источнике жизни и движения. Фалес, по свидетельству Аристотеля, приписывал магниту наличие души на том основании, что магнит двигает железо (DK. 11A22). Распространенной была материальная трактовка природы души: по Фалесу, душа влажна (Там же), по Анаксимену — воздушна (DK. 13A23), по Гераклиту — «рождается из воды» (ФРГФ. 22B66), но несет в себе начало огня-логоса, поэтому чем душа суше, тем разумнее (DK. 22B118); по Демокриту, душа состоит из атомов (Материалисты Древней Греции. С. 137. Фрагм. 227–228), к-рые после ее смерти рассеиваются (Там же. С. 138–139. Фрагм. 232). Идея о переселении душ была широко распространена в среде пифагорейцев, к-рым также приписывают разработку учения о душе как гармонии, а затем была воспринята Эмпедоклом. Начиная с Гераклита и Парменида говорится о смутном познании — посредством чувств и более надежном — посредством разума, однако строгого различия между душой и разумом Д. не проводили. Первая в истории греч. мысли постановка вопроса о различении достоверного знания как принадлежащего богу и вероятного (мнимого), к-рым обладают люди, принадлежала Ксенофану.

**Религиозные представления Д.** В патристической лит-ре Д. часто характеризуются как атеисты на том основании, что они не учили о сотворении мира Богом; у сщмч. Иринея Лионского Фалес, Анаксимандр и Анаксимен названы атеистами, потому что они вовсе «не знали Бога» (*Iren. Adv. haer.* II 14. 2). Несомненно, что единство космоса и закономерный характер происходящих в нем процессов и событий древние мыслители старались объяснить не действием богов, а причинами естественного порядка (напр., причину молний и грома видели не в гневе Зевса, а в природных факторах). Ге-

раклит утверждал, что «космос не создан никем из богов» (DK. 22B30), однако называл божественным огонь, порождающий мир, правящий им и судящий его в конце (DK. 22B64, 66). Мн. досократики-материалисты подвергались преследованиям за атеизм: Гиппон, Анаксагор, Диоген Аполлонийский осуждены в Афинах по декрету жреца Диопифа в 432 г., что было связано в основном с их естественнонаучными теориями, касавшимися небесных тел. Так, Анаксагор был осужден за учение о том, что Солнце на самом деле раскаленный камень, а не божество (ср.: DK. 59A72).

Вместе с тем однозначная оценка Д. как материалистов, практически общепринятая в историко-философской науке кон. XIX — нач. XX в., в наст. время подвергается сомнению (см.: *Vlastos*. 1952). Исследователи прежде всего обращают внимание на моральный и нравственный пафос, присущий большинству Д., к-рый у многих из них оказывается связанным с реформированием представления о действующем в мире божественном начале (*Ibid.* P. 100). Нравнодушие Д. к религ. проблемам очевидно уже из того, что многие из них выдвигали собственное понимание божественной сущности и критиковали олимпийскую мифологию за ложность. Большое значение имела критика традиц. религии для Ксенофана, странствующего рапсода, автора «Сатир». Ксенофан отвергал богословие Гомера и Гесиода, характерной чертой к-рого был антропоморфизм и политеизм (DK. 21B11). Мифологическому политеизму Ксенофан противопоставляет учение о едином боге: «Один бог, наивеличайший среди богов и людей, не похожий на смертных ни телом, ни разумом»; «он весь целиком видит, весь целиком мыслит, весь целиком слышит», правит миром «силою ума» и вечно пребывает неподвижным (DK. 21A28). Согласно интерпретации, предложенной в перипатетической традиции (Аристотель, Теофраст), Ксенофан отождествлял единого бога с космосом, тем самым обосновывая пантеизм. Однако сама идея отказа от традиц. политеизма и мистериально-мифологической религ. культуры несомненно оказала положительное влияние в деле подготовки греч. религ. сознания к последующему принятию важнейших идей христ. богословия.





Поэмы Парменида и Эмпедокла также свидетельствуют о религ. умонастроении их авторов. Согласно Пармениду, вечное бытие тождественно уму (DK. 28B3); по мнению мн. платоников, это было сказано им о едином боге. Все изложение у Парменида ведется от лица богини, тем самым претендуя на то, чтобы быть богооткровенным знанием (DK. 28B1). Эмпедокл в поэме «О природе» обращается к Музе из страны Благочестие (DK. 31B3) и говорит читателю: «Слово, услышанное тобой, — от бога» (DK. 31B23); а в поэме «Очищения», повествуя о переселении душ, сам объявляет себя божеством, т. е. бессмертной душой (DK. 31B112).

У Демокрита встречается как признание существования богов, к-рые, по его мнению, являются тонкими атомарными образами (Материалисты Древней Греции. С. 146. Фрагм. 255), так и критика традиц. культа. Однако он не отвергал пользу молитвенного обращения к богам, полагая т. о. благоразумно оберечься от божеств злых и снискать благоволение добрых. Возникновение традиц. религии и веру в существование богов Демокрит связывал с незнанием истинных причин природных, в первую очередь небесных явлений, таких как гром, молния, кометы, соединения светил, затмения Луны и Солнца (Там же. С. 143. Фрагм. 248).

То, что Д. признавали существование богов, но отрицали божественный промысел о мире, всегда являлось для христиан очевидным свидетельством отсутствия истинного богопознания у Д. Однако при общей оценке роли их философии в деле подготовки язычников к принятию Христа мн. христ. авторы указывали на положительное значение отхода от мифов и антропоморфических представлений о богах, осуществленного Д. в их размежевании с греч. религией. Эта позиция с наибольшей четкостью выражена в «Строматах» Климента Александрийского: утверждая, что греч. философы «не постигли ничего, кроме этого мира» (*Clem. Rom. Strom. VI 56*), он вместе с тем подчеркивает: «...даже если эллинская философия и не содержит истины во всем ее величии и слишком слаба, чтобы в полной мере исполнить заповеди Господа, тем не менее она подготавливает путь, ведущий к истине и к усвоению учения подлинно царст-

венного, ибо она до известной степени исправляет и улучшает нравы и готовит к принятию истины того, кто верит в Промысел» (*Ibid. I 80*). Ист.: *Doxographi Graeci* / Hrsg. H. Diels. В. 1879; *Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch u. deutsch v. H. Diels, hrsg. W. Kranz. Bd. 1–3. В., 1951–1952* [DK]; Досократики / Пер. и подгот. изд.: А. О. Маковельский. Ч. 1–3. Каз., 1914–1919; *Маковельский А. О. Софисты. Вып. 1–2. Баку, 1940–1941; он же. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946; Материалисты Древней Греции: Собр. текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / Ред.: М. А. Дынник. М., 1955; The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts / Ed. G. S. Kirk et al. Camb., 1957, 1983<sup>2</sup>; Фрагменты ранних греческих философов / Пер. и подгот. изд.: А. В. Лебедев. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989 [ФРГФ].*

Лит.: *Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М., 1890, 2003*; *Burnet J. Early Greek Philosophy. L., 1892; Maunders M. И. Элеаты. Ол., 1911; Jaeger W. The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxf., 1947; Vlastos G. Theology and Philosophy in Early Greek Thought // The Philosophical Quarterly. 1952. Vol. 2. N 7. P. 97–123; Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Camb., 1962. Vol. 1: The Earlier Presocratics and Pythagoreans; 1965. Vol. 2: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus; *Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1963; Лосев А. Ф. История античной эстетики: Ранняя классика. М., 1963; Studies in Presocratic Philosophy / Ed. D. J. Furley, R. E. Allen. L., 1970–1975. 2 vol.; Cherniss H. Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy. N. Y., 1971; *Fritz K., von. Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft. B.; N. Y., 1971; West M. L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxf., 1971; Hussey E. The Presocratics. L., 1972; Кессиди Ф. X. От мифа к логосу. М., 1972; The Presocratics: A Coll. of Crit. Essays / Ed. A. P. D. Mourelatos. Garden City (N. Y.), 1974. Princeton, 1993<sup>2</sup>; *Чаньшев А. Н. Итальянская философия. М., 1975; Varnes J. The Presocratic Philosophers. L., 1978–1979. 2 vol.; Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979; он же. Анаксагор. М., 1983; он же. Ранняя греческая философия // ФРГФ. 1989. С. 5–32; *Доброхотов А. Л. Учение досократиков о бытии. М., 1980; Богомолов А. С. Диалектический логос. М., 1982; The Presocratic Philosophers: An Annot. Bibliogr. / Ed. L. E. Navia. N. Y.; L., 1993; Михайлова Э. Н., Чаньшев А. Н. Ионийская философия. М., 1996; *Трубецкой С. Н. История древней философии. М., 1997. 2 ч.; The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy / Ed. A. A. Long. Camb., 1999; Греческая философия / Ред.: М. Канто-Спербер и др. М., 2006. Т. 1.******

С. Д. В.

**ДОСПЕВСКИЕ**, династия болг. иконописцев, сыновья и ученики Димитра Зографа; представители самоковской художественной школы.

**Захарий Димитров** (9.10.1834, Самоков — 1889, Пловдив) был связан творческой деятельностью с Вост. Македонией. Его работы: иконостас в ц. Успения Богородицы (1858–1861) в Штите, куда ок. 1862 г. он

переехал с семьей, а также икона «Св. Иоанн Креститель» (Кратово, 1868). Между 1870–1872 гг. работал в церквах св. Прохора в Пчинском мон-ре и вмч. Пантелеимона в с. Пантелей близ г. Кочани. В 1873 г. им были написаны иконы для ц. Вознесения в с. Бели, в 1874 г. — для ц. Св. Духа в с. Нивичани (обе — близ г. Кочани). За участие в Апрельском восстании 1876 г. был арестован и осужден. По пути к месту заключения в М. Азии сбежал в Иерусалим, где работал в мон-рях. После 1882 г. вернулся в Болгарию и обосновался в Пловдиве.

**Иван Димитров** (14.02.1840, Самоков — 15.08.1889, Ихтиман), ученик и последователь брата Станислава, создал в Самокове собственную мастерскую. Сохранился ряд написанных им икон (1862, в ц. св. Илии в с. Граница близ Кюстендила; 1867, в ц. арх. Михаила в с. Косача близ Перника; 1867–1869, в ц. вмч. Димитрия в Кюстендиле; «Успение Богородицы», 1870, в ц. Успения Богородицы в Пироте (Сербия); 1873, в ц. вмч. Георгия в с. Долно-Село близ Кюстендила; «Пресв. Богородица», «Вмч. Феодор Тирон», обе 1874, в ц. вмч. Феодора Тирона в с. Конопница (Сербия); «Святые Кирилл и Мефодий», 1880, в ц. Успения Пресв. Богородицы в с. Новосело близ Видина; для ц. свт. Николая в с. Негован близ Софии; для Германовского мон-ря и Пловдивской семинарии). Творческое наследие включает портреты. Д. увлекался фотографией (открыл фотоателье в родном городе), был политическим, лит. и театральным деятелем.

**Никола Димитров** (9.08.1828, Самоков — 1888) работал совместно с братьями Захарием и Иваном. Писал иконы для храма в Горна-Джумая (ныне Благоевград) (1854 и 1856), для церквей во имя вмч. Димитрия в Радомире (1861), свт. Николая в Самокове (1862), св. Иоанна Предтечи в Лопушанском мон-ре, вмч. Георгия в Панагюриште (1879–1888), для ц. св. Недели в Софии, для ц. иконы Божией Матери «Живоносный Источник» в Софии (1883). Им также были созданы 10 икон для Рильского мон-ря, 3 для ц. арх. Михаила в с. Копиловци близ Монтаны и образ Божией Матери «Достоинно есть» (в наст. время находится в одной из болг. келий на Афоне).





**Станислав (Зафир) Димитров** (3.12.1823, Самоков — 6.01.1878, Стамбул) учился иконописанию в Самокове и Пловдиве. С 20 лет работал вместе с отцом в ц. св. Недели в Пловдиве и в Рильском мон-ре, где провел 3 года. В 1851 г. переехал в Киев, позже поступил в Московское уч-ще живописи, ваяния и зодчества, откуда по настоянию преподавателей перешел в АХ (С.-Петербург), обучался в мастерских К. П. Брюллова, Ф. А. Бруни и П. В. Басина, окончил АХ с серебряной медалью. Сохранились его ученические альбомы эскизов и зарисовок, студии обнаженной натуры.

Принял российское подданство. По возвращении на родину (1860) поселился в Пазарджике в собственном доме (в наст. время дом-музей), к-рый украсил росписями с видами С.-Петербурга, Одессы и Стамбула. Автор обширной галереи портретов, отличающихся лирической трактовкой образов, психологизмом и тонким колоритом.

В церквах и мон-рях Болгарии находится много икон работы Д.: Божией Матери, Иисуса Христа, св. Иоанна Крестителя и вмч. Димитрия (1859, ц. вмч. Димитрия в с. Паталеница близ Пазарджика), Иисуса Христа и Божией Матери (1863, Лопушанский мон-рь и ц. св. Недели в Софии), св. Иоакима (1865, Осоговский мон-рь), святых Кирилла и Мефодия (1860, ц. Богородицы в Пазарджике), а также «Собор архангелов» (1859, Архангельская ц. в с. Паталеница), «Благовещение» (1864, Преображенский мон-рь) и др.

Принимал участие в Апрельском восстании 1876 г., после разгрома к-рого организовал помощь сиротским приютам и пострадавшим от тур. репрессий. Был арестован османским правительством и заключен в тюрьму в Пазарджике, оттуда переправлен в Пловдив и далее в Стамбул, где скончался от тифа в тюрьме «Мехтерхане».

Лит.: *Мавродинов Н.* Изкуство то на Българското възрождение. София, 1957; *Василев А. (Петров).* Български възрожденски майстори. София, 1965; *Захариев В.* Станислав Доспевски: Възрожденски живописец, 1823–1877. София, 1971; *Рошковска А.* Станислав Доспевски: Творчески портрет. Ст. Загора, 1994.

**ДОСТОЕВСКИЙ Федор Михайлович** (30.10.1821, Москва — 28.01.1881, С.-Петербург), писатель.

Отец Д., Михаил Андреевич, происходил из многодетной семьи свя-

щенника Подольской губ., учился в ДС при *Шаргородском во имя свт. Николая Чудотворца мон-ре*, затем в московском отд-нии Медико-хирургической академии, в янв. 1821 г. занял должность «лекаря» в московской Мариинской больнице для бедных, в 1828 г. получил звание потомственного дворянина. В браке с дочерью московского купца 3-й гильдии Марией Федоровной Нечаевой имел 7 детей. «Я,— писал Д.,— происходил из семейства русского и благочестивого. С тех пор как я себя помню... помню любовь ко мне родителей. Мы... знали Евангелие чуть ли не с первого детства. Мне было лишь десять лет, когда я уже знал почти все главные эпизоды русской истории из Карамзина, которые вслух по вечерам читал нам отец» (ПСС: В 30 т. (здесь и далее) Т. 21. С. 134). По свидетельству жены писателя Анны Григорьевны, он вспоминал, как в 2-летнем возрасте причащался с матерью в храме, и «голубок пролетел из одного окна в другое» (цит. по: *Гроссман.* 1922. С. 66). Одним из самых ранних воспоминаний детства Д. было также коленопреклоненное чтение вечерней молитвы перед образами (*Миллер О.* Материалы для жизнеописания Ф. М. Достоевского // Биография, письма и заметки из записной книжки. СПб., 1883. С. 5–6). Каждое воскресенье и в большие праздники вся семья ходила в большую церковь. Летом мать с детьми ездила в Троице-Сергиеву лавру, где они «проводили два дня, посещали все службы...» (*Достоевский А. М.* 1930. С. 49). Д. всегда благоговейно отзывался о матери. Под ее рук. он обучался чтению. Его 1-я книга — «Сто четыре священные истории Ветхого и Нового Завета, выбранные из Священного Писания и изряднейшими нравоучениями снабженные...» — упоминается в романе «Братья Карамазовы», в рассказе старца Зосимы как книга, по к-рой старец в детстве учился читать (ПСС. Т. 14. С. 264). Найдя в 70-х гг. экземпляр этого сочинения, Д. берег его как святыню (*Достоевский А. М.* 1930. С. 63). Он вспоминал, что одной из первых книг, поразивших его в жизни, когда он был «еще младенцем», была библейская Книга Иова (ПСС. Т. 29. Кн. 2. С. 43; ср.: *Гроссман.* 1922. С. 68). Ряд упоминаний об этой книге и многочисленные выписки из нее встречаются в подготовительных материалах к роману

«Подросток» (ПСС. Т. 16. С. 140–141; см. также: Т. 13. С. 330; Т. 16. С. 346; Т. 17. С. 423).

В 1833 г. Д. был отдан в пансион Н. И. Драшусова, в 1834–1837 гг. он посещал пансион Л. И. Чермака в Москве; после смерти матери поступил в Главное инженерное уч-ще в С.-Петербурге. Обучение в военном уч-ще (1838–1843) Д. считал ошибкой и все свободное время отдавал чтению и лит. занятиям. До нач. 40-х гг. Д. нередко упоминает в письмах имя Божие, Провидение и благодать, рассуждает о христ. предназначении художественного творчества. В переписке с братом Михаилом он просит сообщить «главную мысль Шатобрианова сочинения «Гений христианства»» (ПСС. Т. 28. Кн. 1. С. 55), хвалит В. Гюго как лирика «чисто с ангельским характером, с христианским младенческим направлением поэзии» (Там же. С. 70–71), полагает, что «в «Илиаде» Гомер дал всему древнему миру организацию и духовной и земной жизни, совершенно в такой же силе, как Христос новому» (Там же. С. 69). В кон. 30-х гг. Д. сформулировал важные положения христ. познания, к-рые отразились в его позднем творчестве. «Что ты хочешь сказать словом «знать»? — спрашивал он брата в одном из писем. — Познать природу, душу, Бога, любовь... Это познается сердцем, а не умом... Заметь, что поэт в порыве вдохновения разгадывает Бога, следовательно, исполняет назначение философии» (Там же. С. 53–54). В др. письме он касается христ. антропологии и намечает программу всего последующего творчества: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» (Там же. С. 63).

Вскоре после окончания уч-ща Д., решив посвятить себя писательскому труду, вышел в отставку и остался в С.-Петербурге. В мае 1845 г. он закончил свой 1-й роман «Бедные люди», воспринятый критикой (В. Г. Белинский, Д. В. Григорович, Н. А. Некрасов) в духе «натуральной школы» 40-х гг. и гоголевской традиции сочувственного изображения бедного чиновника, «маленького человека» на фоне «физиологической» повседневности столичного города. По выработке М. М. Бахтина, предметом





изображения здесь стала «не действительность героя, а его самосознание как действительность второго порядка» (Бахтин. 1972. С. 82). Намеченная в «Двойнике» (1846) тема душевного «подполья» получила углубленную метафизическую и художественную интерпретацию не только в «Записках из подполья», но и во всех крупных романах Д., а «раздвоенные» герои, борющиеся за подлинность и целостность своей личности (Ставрогин, Версилов, Иван Карамазов), заняли в них заметное место. И др. произведения Д. 1847–1849 гг. («Хозяйка», «Слабое сердце», «Белые ночи», «Неточка Незванова») затрагивают «странные» темы петербургского «мечтательства», тайного властолюбия и т. п., к-рые читателями и критиками воспринимались скорее как социально-психологические, нежели как духовно-метафизические.

В 1847–1848 гг. Д. увлекся социалистическими идеями, посещал «пятницы» М. В. Петрашевского, участвовал в революционных кружках Н. А. Спешнева и С. Ф. Дурова. На одном из собраний у Петрашевского он познакомил присутствовавших с распространявшимся нелегально атеистическим письмом Белинского к Н. В. Гоголю. Д. оценивал учение социалиста Ш. Фурье как вредный и утопический проект, но социалистические идеи считал «святыми и нравственными и, главное, общечеловеческими, будущим законом всего без исключения человечества» (цит. по: Лосский. 1994. С. 44). В 40-х гг. он, по его собственным словам, чуть было не утратил Христа, преобразившись в европ. либерала. Тем не менее в это время Д. обдумывал статью о назначении христианства в искусстве. С. Д. Яновский, мемуарист Д., свидетельствовал, что в 1847 и 1849 гг. Д. причащался с ним в храме Вознесения, и характеризовал Д. как неудовлетворенного «нравственного химика-аналитика», «патриота из патриотов и верующего», к-рый считал, что в основании общества должны быть «только истины Евангелия». «Вернейшим лекарством» для Д. «всегда была молитва» (Яновский С. Д. Воспоминания // РВ. 1885. № 4. С. 749, 812). По мнению Н. О. Лосского, в 40-х гг. Д. испытал кратковременный период утраты веры в божественность Христа, хотя личность Христа «всегда оставалась для него идеалом и путеводной звездой»,



Ф. М. Достоевский.  
Фотография К. А. Шапиро. 1879 г.

и его «возврат к Церкви был в 1847 г. присоединением главным образом ко Христу как к Богочеловеку, а не к Русской Православной Церкви. Любовь к русскому православию и к Церкви появилась у него впоследствии и развивалась медленно и постепенно» (Лосский. 1994. С. 45).

В апр. 1849 г. Д. в числе др. петрашевцев был арестован. Во время 8-месячного пребывания в Алексеевском равелине Петропавловской крепости он читал христ. лит-ру: описания паломничеств в св. места и сочинения свт. Димитрия Ростовского (ПСС. Т. 28. Кн. 1. С. 157). 27 авг. того же года он просил брата прислать ему Библию (Там же. С. 158–159). Через много лет Д. рассказывал, что после получения Библии началось его «духовное перерождение» (Тимофеева В. В. [Починковская]. Год работы со знаменитым писателем // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников: В 2 т. М., 1964. Т. 2. С. 174).

Вынесенный петрашевцам смертный приговор через расстрел высочайшим рескриптом перед самым исполнением был неожиданно заменен 4-летней каторгой с последующей службой в солдатах. Испытание казнью 22 дек. 1849 г. на Семёновском плацу стало решающим моментом в жизни Д. Через неск. часов после этого он писал брату Михаилу о прожитых годах и значении как бы 2-го рождения: «Как оглянусь на прошедшее да подумаю, сколько даром потрачено времени, сколько его прошло в заблуждениях, в ошибках, в праздности, в неуменье жить, как не дорожил я им, сколько раз я грешил против сердца моего и

духа,— так кровью обливается сердце мое. Жизнь — дар, жизнь — счастье, каждая минута могла быть веком счастья... Теперь, переменяя жизнь, перерождаюсь в новую форму... Я перерожусь к лучшему. Вот вся надежда моя, все утешение мое» (ПСС. Т. 28. Кн. 1. С. 164). Эти переживания Д. передает герой романа «Идиот» кн. Мышкин в рассказе человека, 20 минут ожидавшего расстрела и затем помилованного.

По дороге в Омский острог, где Д. пребывал в 1850–1854 гг., в Тобольске произошла важная для него встреча с женами декабристов П. Е. Анненковой, А. Г. Муравьевой, Н. Д. Фонвизиной («...что за чудные души, испытанные 25-летним горем и самоотвержением» — Там же. С. 169). Они подарили ему Евангелие (Новый Завет) в рус. переводе, изданное под началом буд. святителя, а тогда архимандрита и ректора СПбДА Филарета (Дроздова). Чтение Свящ. Писания, единственное, дозволенное заключенным чтение в остроге, сыграло огромную роль в «перерождении убеждений» Д., в углублении понимания им смысла христианства. В подаренном Евангелии, с к-рым Д. впосл. не расставался, имеются его многочисленные пометы, сделанные ногтем, карандашом, чернилами, с помощью загибания страниц, позволяющие раскрыть новозаветные источники его художественно-философской мысли и соотнесенность проблематики его произведений с библейскими темами. Научное описание помет представлено в кн. Г. Хьетсо «Достоевский и его Новый Завет» (Kjetsaa. 1984). Наибольшее количество помет встречается в Евангелии от Иоанна. Они касаются единосутия Бога Отца и Бога Сына, божественности Христа, говорят о размышлениях по поводу потери и обретения веры, невинного и искупительного страдания, воскресения, любви (см.: Кириллова. 1996. С. 48–59). Евангельские цитаты, мотивы, «реминисценции», «подтексты» или «закадровое», «архетипическое», «апофатическое» присутствие Свящ. Писания как невидимого смыслообразующего центра организуют художественное пространство и время всех крупных произведений Д.— от «Преступления и наказания» до «Братьев Карамазовых».

Каторжный опыт («был похоронен живой и закрыт в гробу» — ПСС. Т. 28. Кн. 1. С. 181; «между





разбойниками... отличил наконец людей... есть характеры глубокие, сильные, прекрасные» — Там же. С. 172) способствовал религ. самоуглублению Д. и его более последовательному приобщению к церковной жизни. «Неделя говенья мне очень понравилась,— писал Д.— Говевшие освобождались от работ. Мы ходили в церковь, которая была неподалеку от острога, раза по два и по три в день... Причащались мы за ранней обедней. Когда священник с чашей в руках читал слова: «...но яко разбойника мя приими»,— почти все повалились в землю, звуча кандалами, кажется приняв эти слова буквально на свой счет» (ПСС. Т. 4. С. 176–177). Большое впечатление производила на Д. подача арестантам милостыни. Первый раз он получил подавание от 10-летней девочки, догнавшей его на дороге и сказавшей: «На, «несчастный», возьми Христа ради копеечку!» (Там же. С. 19). Этот эпизод отражен в романе «Преступление и наказание». Внимание Д. к христ. милосердию рус. народа проявилось в «Бедных людях», где Макар Девушкин говорит о родном звучании слов «Христа ради».

После отбывания каторги, в ожидании отправки в Семипалатинск для службы рядовым, Д. в письме к Фонвизиной, подарившей ему Евангелие, в февр. 1854 г. раскрывал свои сокровенные религ. переживания: «...я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже... до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И, однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил в себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (ПСС. Т. 28. Кн. 1. С. 176). Он просил брата Михаила прислать ему

среди проч. книг «отцов Церкви и историю Церкви» (Там же. С. 173). После долгих хлопот сибир. и с.-петербургских знакомых Д. был пожалован офицерский чин, возвращено потомственное дворянство и право печататься, однако полицейский надзор за ним сохранялся до 1875 г. В 1857 г. Д. женился на Марии Дмитриевне Исаевой.

Значение испытаний, пережитых в Сибири, Д. видел в «непосредственном соприкосновении с народом, братском соединении с ним в общем несчастье», в укреплении веры, к-рая «была сильна, несокрушима», в глубоком искреннем покаянии и надежде, не оставившей его «во все времена» (Ф. М. Достоевский: Статьи и мат.-лы. Л., 1924. Сб. 2. С. 379). В письмах Д. сибир. периода часто встречаются выражения «всё от Бога и у Бога», «всё в руках Божиих, а я, надеясь на Бога, не задремлю и сам» и т. п. Перерождение своих убеждений на каторге он характеризовал как «возврат к народному корню, к uznанию русской души, к признанию духа народного».

Возвращение из ссылки в 1859 г. Д. воспринимал провиденциально. На границе Европы и Азии он «вышел из тарантаса и перекрестился, что привел наконец Господь увидеть обетованную землю», по пути посетил Троице-Сергиеву лавру: «Сергиев монастырь вознаградил нас вполне. 23 года я в нем не был. Что за архитектура, какие памятники, византийские залы, церкви!» (ПСС. Т. 28. Кн. 1. С. 362).

В годы неволи Д. не оставлял писательского труда: в Петропавловской крепости, ожидая приговора, он написал рассказ «Маленький герой», в остроге вел записи тюремного фольклора, составившие «Сибирскую тетрадь», в Семипалатинске написал повесть «Село Степанчиково и его обитатели» и «Дядюшкин сон». Однако качественно новый этап его творчества начался в 60-х гг., когда он приступил к созданию произведений, принесших ему всемирную славу как одному из глубочайших христ. писателей-мыслителей.

По возвращении из ссылки Д. вместе с братом Михаилом издавал журналы «Время» (1861–1863) и «Эпоха» (1864–1865), в к-рых в полемике с революционными демократами формировалась идеология *почвенничества*. В статьях для ж. «Время» («Объявления об издании «Време-

ни»», «Ряд статей о русской литературе», «Два лагеря теоретиков» и др.) писатель утверждал, что органическое развитие рус. культуры и народного самосознания нарушилось петровскими реформами, к-рые были исторически необходимы, но проводились не естественным путем, а революционными, противоречившими народному духу средствами. В результате образовалась огромная пропасть, к-рая разделила «наше цивилизованное «по-европейски» общество с народом» и далеко развела интересы разных сословий. Главным следствием удаления высшего слоя общества от «земли» Д. считал потерю живых связей с традициями и преданиями. Возвышение над народом и атеизм дворянской интеллигенции создали благоприятные условия для смещения иерархии духовных ценностей, развития болезненной гордыни ума, вызревания наивной и безграничной уверенности в непогрешимости «науки» и в незаменимости внешних социальных преобразований в деле нравственного благоустройства человечества. Почвенничество по-разному отразилось в художественных и публицистических произведениях Д. Так, в «Записках из Мертвого дома» (1861–1862) картины каторжного ада сочетаются с осмыслением возвращения «к народному корню», в сюжете использованы образы Рождества Христова и Пасхи (см.: *Захаров В. Н.* Символика христианского календаря в произведениях Достоевского // Новые аспекты в изучении Достоевского. Петрозаводск, 1994. С. 43).

В 1861 г. Д. опубликовал роман «Униженные и оскорбленные», в котором присущее писателю в 40-х гг. «гуманистическое» изображение «маленького человека» обогащается элементами буд. романов-трагедий — анализом бессилия «естественной морали» перед господствующим злом в душе самообожествляющегося индивидуума. Социальная неполноценность или значительность героев Д. от романа к роману все более перекрываются величием или ничтожностью их души, способностью или неспособностью осознавать и преодолевать собственное «подполье» на пути к святости. Смысловая структура «Униженных и оскорбленных» обусловлена соединением евангельских притч о блудном сыне и о прощенной грешнице. Завязка





действия романа — в сцене ухода героини из родительского дома, а развязка — в «зеркальной» сцене возвращения и прощения, причем возвращение героини в конце Страстной недели, перед Пасхой, обуславливает мотив воскресения.

В июне 1862 г. Д. впервые выехал за границу и посетил Германию, Францию, Швейцарию, Италию. В написанных по следам европ. путешествий «Зимних заметках о летних впечатлениях» (1863) он обнаруживает в природе европейца «начало особняка, усиленного самосохранения, самопромышления», которое не совместимо ни с христ. идеалом, ни с социалистическими идеями. Отныне в сознании Д. существуют как бы 2 Европы: на смену «первой» Европе «святых чудес», высоких идеалов, мощной культуры, которая, угасая, превращается в музей, в «камни» и «могилы», приходит «вторая» Европа корыстных побуждений, усредненных стандартов, мельчающего вкуса. Писатель с горечью констатирует, что «высшее место в Европе отведено миллиону», что в «самый главный кодекс нравственности» входят лицемерно прикрытые заботы о самообеспечении и самообогащении, а господствующий индивидуализм отодвигает в сторону всякое помышление об общем благе. В натуре же рус. человека, по убеждению Д., живет «потребность братской общины», сохраненная народом, «несмотря на вековое рабство, на нашествия иноплеменников». Именно поэтому Д. полагал, что в России возможен «русский социализм», т. е. устройство общества на христ. основаниях.

1864 год принес Д. тяжелые утраты: в апр. умерла его жена, в июне — брат Михаил. В 1867 г. женой Д. стала его стенографистка Анна Григорьевна Сниткина, брак с к-рой оказался счастливым. У супругов родилось 4 детей.

Повесть «Записки из подполья» (1864) представляет собой своеобразное художественно-философское введение к последующим произведениям писателя. Эту повесть В. В. Розанов считал «краеугольным камнем в литературной деятельности» Д. (Розанов. 1991. С. 99). По убеждению Л. Шестова, художественная диалектика «подпольного» героя «может быть свободно поставлена наряду с диалектикой какого угодно из признанных европейских фило-

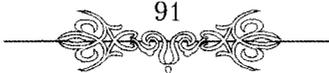
софов, а по сложности мысли... едва ли многие из избранных человечества сравнятся с ним» (Шестов Л. На весах Иова. П., 1929. С. 43). «Только я один, — писал Д., — вывел трагизм подполья, состоящий в страдании, в самоказни, в сознании лучшего и в невозможности достичь его и, главное, в ярком убеждении этих несчастных, что и все таковы, а стало быть, не стоит и исправляться! ...Еще шаг отсюда, и вот крайний разврат, преступление (убийство)» (ПСС. Т. 16. С. 329). Убеждение в невозможности «исправления» и совершенствования человека демонстрируют вслед за героем повести, «подпольным парадоксалистом», Свидригайлов из «Преступления и наказания», Лебедев и Ипполит Терентьев из «Идиота», Ставрогин и Кириллов из «Бесов», Версилов и младший кн. Сокольский из «Подростка», Великий Инквизитор и Иван Карамазов из «Братьев Карамазовых».

Д. пришел к выводу, что причина «подполья» заключается в «уничтожении веры в общие правила» — «нет ничего святого». Оторванный от «почвы» и от «святого», т. е. от христ. идеала, герой «Записок из подполья» оказывается заложником непреобразженной человеческой природы и свободы. Д. подверг глубокому философско-эстетическому анализу не только противоречия и типики в межличностных отношениях, но и ограниченность идей социализма, капитализма, цивилизации, гуманизма, позитивизма, науки, прогресса. Он последовательно раскрывал, что «лекаря социалисты», проповедники «разумного эгоизма» и др. подобных идей оказывались в положении слепых поводящей, неспособных увидеть скрытое иррациональное содержание рассудочных теорий, подспудные болезни здравого смысла, утопичность любых социальных преобразований при опоре на безумно-эгоистические начала деятельности человека. Вл. С. Соловьёв в брошюре «Три речи в память Достоевского» сформулировал принципиальный итог раздумий Д. над неизбывными условиями и коренными особенностями пребывания человека в мире: «Пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм... не обращена — и этот первородный грех не сокрушен, до тех

пор невозможно для нас никакое настоящее дело, и вопрос «что делать» не имеет разумного смысла. Представьте себе толпу людей слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления» (Соловьёв. 1988. Т. 2. С. 311).

Автор «Записок из подполья» устами своего героя утверждает свободу как основную ценность и одновременно самый крупный камень преткновения в жизнедеятельности людей. Изошренной диалектикой и практическими действиями герой как бы демонстрирует универсальные качества человеческого сознания, не просветленного Богом, и «фантастичность» волеизъявлений «самостоятельного хотения». Его причудливые «капризы» способны разламывать изнутри упорядоченность всяких рационалистических схем и рассудочных выгод, регламентированность социалистического муравейника или комфорт капиталистического дворца. По Д., «глупые» и «злые» страсти «гордого человека», доходящие в предельном выражении до «любовного» культивирования своего «подполья», богоборчества и сатанинских дерзаний («все позволено»), излечиваются лишь благодатной Божией помощью на пути свободной любви к Богу и ближнему и сознательного преодоления «подполья». Поэтому в художественном мире писателя нет, как в традиц. реализме, промежуточных «средних типов», почти все его герои, сложные и противоречивые, проявляют либо причастность, либо непричастность к противоположным началам в трагедии человеческой свободы. Человекобог или Богочеловек, Аполлон Бельведерский или Христос, царство дьявола или Царство Божие, самообожествление или богоутверждение — таковы полюсы, к-рые образуют силовые линии 5 основных романов Д. и скрепляют в них разнообразный материал одной центральной мыслью: без Бога нет человеческой личности, а в любом гуманизме, маскируясь, торжествует «натура» с ее нигилистической гордыней, эгоцентрическими импульсами, властными притязаниями.

Тщательное исследование тонкостей и неожиданных поворотов





человеческой души, соединения в ней нередко диаметрально противоположных склонностей и побуждений позволяло Д. видеть общие и глубокие духовно-нравственные конфликты: нравственный дуализм человека, срастание элементов величия и ничтожества его существования. «Атмосфера души состоит из слиянья неба с землею; какое же противозаконное дитя человек; закон духовной природы нарушен... Мне кажется, что мир наш — чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслию. Мне кажется, мир принял значение отрицательное и из высокой, изящной духовности вышла сатира» (ПСС. Т. 28. Кн. 1. С. 50). «Шеф земли» оказывается «пробным существом», способным даже благородство и героизм оборачивать подлостью и пошлостью. Провозглашенный в христианстве «закон любви» встречает препятствие в «законе я», проистекающем из первородного греха и определяющем «темную основу нашей природы». По мысли Д., Адам, «возжелавший» соперничать с Творцом и стать «как боги», стал первым «фантатическим» человеком, стремившимся, говоря словами подпольного парадоксалиста, «по своей глупой воле пожить». Анализ следствий и пределов развития гордости, берущей начало в глубинах человеческой воли и питающей различные типы эгоистического сознания, стал важной темой произведений Д. В его представлении гордость есть существенное духовно-психологическое свойство, которое входит в живую конкретность человеческого бытия, бессознательно-органически сказывается в складе восприятия и жизненных установок личности и тем самым оказывается «дальней» причиной неожиданных противоречий и многообразных недоумений в человеческих взаимоотношениях. В произведениях Д. наблюдается закономерность: чем отделеннее самодовлеющий мир героя и выше его претензия, тем настоятельнее его потребность стать над людьми, превратив их в материал и средство для самоутверждения — или в форме прямого господства над ними, или в форме обманной любви к ним.

Углубленное исследование корней подобных закономерностей стало главной писательской задачей Д. Когда его называли психологом, он, уточняя, говорил о себе как о реа-

листе в высшем смысле, проникающем в глубины и законы человеческого духа. Художественно-философская методология Д. состоит в том, что истинное значение психологических, политических, идеологических и иных проблем раскрывается в сопоставлении с представлениями о подлинной природе человека, об истоках, целях и смысле бытия.

Кто есть человек — продукт стихийной игры слепых сил природы, «свинья естественная», как утверждает, напр., Ракитин в «Братьях Карамазовых», или образ и подобие Божие? Если человек, со всеми своими духовными устремлениями и нравственными страданиями, опираясь на материалистическое мировоззрение, принимает себя лишь за мышь, пусть и «усиленно сознающую мышь» (по выражению героя «Записок из подполья»), тогда нелепо и нелогично надеяться на какое-то братство и любовь среди людей. В этом случае естественно ощущать или осознавать свою жизнь в категориях самосохранения и борьбы за существование, тайной вражды и скрытого взаимовытеснения, конкуренции и соперничества — в тех категориях, к-рые вытесняют собственно человеческие свойства, выделяющие человека из природного мира, напр. милосердие, сострадание, совесть и т. п. Если же человек воспринимает себя как образ и подобие Божие, тогда он удовлетворяет глубинную, более или менее осознанную потребность в не теряемом со смертью смысле своего существования, а все специфически человеческие свойства, слитые с действительной памятью о Первообразе и заповедях Божиих, становятся, по Д., не внешней условностью, а внутренней силой в «законе любви».

Альтернатива жизни с Богом или без Бога экзистенциально связана с выстраданным обретением писателем веры в черед мучительных колебаний и сомнений и неразрывно соединяет в художественно-философском подходе Д. элементы антропологии, историософии, эсхатологии и обыденной жизни. «Вопрос о необходимости понятия бессмертия души для прогресса» — «роковой и вековечный», — заключает он в результате раздумий о «тайне человека». «Представьте себе, что нет Бога и бессмертия души (бессмертие души и Бог — это все одно, одна и та же идея). Скажите, для чего мне надо

жить хорошо, делать добро, если я умру на земле совсем? Без бессмертия-то ведь все дело в том, чтоб только достигнуть мой срок, и там хоть всё гори. А если так, то почему мне (если я только надеюсь на мою ленькость и ум, чтоб не попасться закону) и не зарезать другого, не ограбить, не обворовать, или почему мне если уж не резать, так прямо не жить за счет других, в одну свою утробу?» (ПСС. Т. 30. Кн. 1. С. 10).

В историческом процессе вообще и на каждом его этапе в частности Д. обнаруживает тот же фундаментальный парадокс, что и в душе отдельного человека: бессознательное или даже воинственное, насильственное забвение идеального измерения бытия и божественного происхождения человека при одновременно необходимой опоре на т. н. реалистические основания, здравый смысл или разумный эгоизм умаляют высшие цели существования людей. Тогда место абсолютного идеала как гаранта цели и смысла занимают его суррогаты и идолы, появляется обманчивая вера в науку, в деньги, в гражданское общество, в собственные силы, в прогресс, в построение очередной Вавилонской башни.

Любой «естественный», изобретенный эмансипированным разумом идеал всегда оказывается поверхностным, грубым и не только не просветляет «темную основу» природы человека, но зачастую маскирует, утончает и усиливает ее разрушительные свойства. Поэтому попытки его реализации не прерывают, а нередко и разветвляют цепочки господствующих в мире зла и безумия. И в бытовых, служебных, любовных взаимоотношениях людей, и во всеохватных принципах и идеях по видимости не похожих друг на друга «учредителей и законодателей человечества» естественные свойства человеческой природы ведут к самопревозношению и уединению личности, исканию и приумножению «своего права». Такую закономерность писатель относил не только к индивидуумам, но и к общественным классам, нациям, историческим эпохам, познавательным методам. Когда «темные я» становятся единственной твердой опорой и призмой, сквозь к-рую люди смотрят на окружающий мир, тогда они, не замечая, увлекают этот мир к апокалиптическому концу. Д. заключал, что общество в этом смысле имеет предел



своей деятельности. Согласно Д., от-  
вратить отдельную личность, целый  
народ или все человечество от по-  
добной перспективы может лишь  
жизнь с Богом.

Личность Христа с Его совершен-  
ной любовью представляла для Д.  
идеал. Именно любовь является вы-  
ражением предельной свободы и од-  
новременно величайшим «самостес-  
нением», жертвой, победой над «на-  
турой» Адама. По убеждению Д.,  
только подобная любовь способна  
преобразить «темную основу нашей  
природы», восстановить в человеке  
первоначальный образ, восполнить  
«укороченное» эгоистической гор-  
достью его сознание. Одна из самых  
главных и заветных мыслей Д., дове-  
ренная его герою, звучит так: «На  
земле же воистину мы как бы блуж-  
даем, и не было бы драгоценного  
Христового образа пред нами, то по-  
гибли бы мы и заблудились совсем,  
как род человеческий пред потопом»  
(ПСС. Т. 14. С. 290). Потому-то так  
важно, заключал писатель, беречь  
«знамя Христово», ибо только оно  
помогает ясно различать добро и  
зло, не позволяет «слепотствующе-  
му» уму увлекаться ложными цен-  
ностями, оживляет в очищающемся  
сердце подлинную любовь.

Для изображения всего комплекса  
идей, связанных с «тайной челове-  
ка», пронизывающих все эстетичес-  
кое пространство в романах Д., тре-  
бовался особый художественный  
метод, к-рый он называл «реализмом  
в высшем смысле» или «фантасти-  
ческим реализмом». «У меня, — от-  
мечал писатель, — свой особенный  
взгляд на действительность (в ис-  
кусстве), и то, что большинство на-  
зывает почти фантастическим и ис-  
ключительным, то для меня иногда  
составляет самую сущность дейст-  
вительного. Обыденность явлений и  
казенный взгляд на них, по-моему,  
не есть еще реализм, а даже напро-  
тив» (Ф. М. Достоевский об искус-  
стве. М., 1973. С. 47). Событийная  
исключительность, сгущающая в се-  
бе жизненные закономерности, для  
Д. намного реальнее обыденности,  
потому что она незримо слита с бо-  
лее полным, глубоким и целостным  
объемом действительности. «Нам  
знакомо, — писал он, — одно лишь на-  
сущное видимо-текущее, да и то по  
наглядке, а концы и начала — это все  
еще пока для человека фантасти-  
ческое» (Неизданный Достоевский:  
Записные книжки и тетради 1860—

1881 г. // Лит. наследство. М., 1971.  
Т. 83. С. 81). «Фантастичность» его  
«реализма в высшем смысле» заклю-  
чается в том, что он не столько по-  
казывает знакомую по «наглядке»  
«видимо-текущую» жизнь челове-  
ческой души, сколько раскрывает ее  
корни. Эти онтологические глубины  
фантастичны постольку, поскольку  
они, как «концы» и «начала» соци-  
альной действительности, невидимы,  
подобно корням дерева. И. С. Тургенев  
считал, что писатель должен  
быть психологом, но тайным: он дол-  
жен знать и чувствовать корни явле-  
ний, но представлять только сами  
явления — в их расцвете и увядании.  
Д. же поступает противоположным  
образом и становится «явным» пси-  
хологом («пневматологом»), снима-  
ет оболочку обыденности со своих  
героев и воплощает их сущностные  
духовные свойства. Так, «фантасти-  
ческий», «высший» реализм соотно-  
сится в творчестве Д. с целостным  
изучением границ и пределов при-  
роды человека, фундаментальных про-  
тиворечий его свободы, идеалов, воз-  
можностей и перспектив. Отсюда  
проистекает пророческий характер  
творческого метода Д.: «Совершен-  
но другие я понятия имею о дейст-  
вительности и реализме, чем наши  
реалисты и критики... Ихним ре-  
ализмом — сотой доли реальных, дей-  
ствительно случившихся фактов не  
объяснишь. А мы нашим идеализ-  
мом пророчили даже факты» (ПСС.  
Т. 28. Кн. 2. С. 329). Д. предсказывал  
за мн. десятилетия результаты опре-  
деленных общественно-историчес-  
ких процессов, предупреждал о тупи-  
ках грядущего мирового развития.

Внутренняя логика «реализма в  
высшем смысле», основанного на  
единстве христ. онтологии, антропо-  
логии и историософии, по-своему  
«прорастает» в каждом крупном ро-  
мане писателя. Свойства «закона я»  
и закономерности проявления эго-  
истической гордости, скрепляющие  
единство волевых импульсов, харак-  
теров, используемых идей и теорий  
целого ряда ведущих персонажей Д.,  
рельефно выражаются в романе  
«Преступление и наказание» (1866).  
Крайняя бедность, превращающая  
честных и добрых людей в «тварей  
дрожащих», несправедное богатство,  
делающее хозяином жизни злую,  
кровососущую «вошь», показаны в  
романе в «прогрессивном» контек-  
сте лишенных твердых духовных ос-  
нований и отчетливого нравствен-

ного содержания идей и шатких по-  
нятий «капитализма» и «социализ-  
ма», воинствующего экономизма и  
утилитарной этики — идей и поня-  
тий, либо упрочивающих социаль-  
ное неравенство, либо предполагаю-  
щих насильственную перемену мест  
и декораций в извечном иерархичес-  
ком порядке. «Гармонию» индиви-  
дуальных и общественных выгод в  
утилитарно-потребительском жиз-  
неустройении пропагандирует в ро-  
мане преуспевающий делец Лужин,  
довольный тем, что «мы безвозврат-  
но отрезали себя от прошедшего»  
и вместо вредных предубеждений  
занялись новыми мыслями и полез-  
ными сочинениями во имя науки и  
экономической правды. Принимая  
евангельскую заповедь о любви к Бо-  
гу и ближнему за устаревший пред-  
рассудок, он противопоставляет ей  
принцип личной наживы как основ-  
ной двигатель материального про-  
цветания и прогресса в целом.

В этой атмосфере зарождается ло-  
гически простой замысел Родиона  
Раскольников восстановить попра-  
нное человеческое достоинство путем  
справедливого перераспределения  
неправедно нажитого капитала. При-  
чем, по его расчету, удар топора, ли-  
шающий жизни старуху-процент-  
щицу, должен оказаться матема-  
тически ничтожной величиной по  
сравнению с гуманной целью и при-  
несенной угнетенным людям поль-  
зой. Теория Раскольника, питае-  
мая атмосферой эгоцентрических  
ценностей, выражала протест лично-  
сти, на к-рую давила «экономика» и  
«физиология», против ее превраще-  
ния в органический «штифтик». Реали-  
зация этой теории открывает неведо-  
мые глубины сложной души героя, в  
к-рой любовь к людям и желание  
помочь им парадоксальным образом  
соседствуют с презрением к ним и  
желанием властвовать над ними.

Не описывая в романе процесс ду-  
ховного возрождения Раскольника  
столь же подробно, как его нрав-  
ственные мытарства, Д. ясно очер-  
тил контуры такого возрождения.  
Осознав сущность и гибельность  
своей теории, Раскольников испы-  
тывает спасительные мучения сове-  
сти и готовность к покаянию. На ка-  
торге под его подушкой «лежало  
Евангелие», с помощью к-рого толь-  
ко и можно преодолеть влияние бе-  
совских сил в «законе я». В чер-  
новых записях к «Преступлению и  
наказанию» сострадание, страдание

вообще — единственный путь к обретению любящего сознания, высшей полноты и гармонии жизни: «Нет счастья в комфорте, покупается счастье страданием... Человек не родится для счастья. Человек заслуживает свое счастье, и всегда страданиями. Тут нет никакой несправедливости, ибо жизненное знание и сознание (то есть непосредственно чувствуемое телом и духом, то есть жизненным всем процессом) приобретается опытом pro и contra, которое нужно перетаскать на себе» (ПСС. Т. 7. С. 154–155). Надежду на восстановление личности преступника Д. видел в том, что для человека всегда открыт путь к «непосредственному сознанию» и «великой радости», что в нем нельзя окончательно растоптать совесть и любовь, так же органично присущие человеческой природе, как и противоположные им свойства. На этой органичности основано «наказание» Раскольникова — чувство разомкнутости и разъединенности с человечеством, к-рое он ощутил тотчас же по совершении преступления, замучило его.

Перспектива духовного возрождения главного героя романа обусловлена страдательной любовью между ним и Соней Мармеладовой: «Их воскресила любовь, сердце одного заключало бесконечные источники жизни для сердца другого» (ПСС. Т. 6. С. 421). Глубокое и искреннее сопереживание Сони растопило твердую «наполеоновскую» душу Раскольникова. Ключевой для понимания романа является сцена чтения Раскольниковым и Соней евангельского повествования о воскрешении Христом Лазаря, символизирующая грядущее воскресение героя «в новую жизнь»: «...он воскрес, и он знал это, чувствовал вполне всем обновившимся существом своим...» (Там же). Чтение Евангелия происходит в «одиннадцать часов», накануне «скорбного шествия» Раскольникова, и соотносится с Крестным путем Христа и с евангельской притчей о работах в винограднике Господнем с 11-го часа и получивших за труд столько же, сколько работавшие с 1-го часа (Мф 20. 1–16). В образах Сони Мармеладовой и Дуни Раскольниковой аккумулируются евангельские повествования о прощенной грешнице (Ин 8. 3–11; Лк 7. 36–50).

Работая над романом «Идиот» (1868), Д. писал своей племяннице

С. А. Ивановой: «Идея романа — моя старинная и любимая, но до того трудная, что я долго не смел братья за нее... Главная мысль романа — изобразить положительно прекрасного человека. Труднее этого нет ничего на свете, а особенно теперь... На свете есть одно только положительно прекрасное лицо — Христос, так что явление этого безмерно, бесконечно прекрасного лица уж, конечно, есть бесконечное чудо» (ПСС. Т. 28. Кн. 2. С. 251). «Светом Христовым» (часто употребляемое Д. словосочетание) освещаются несовершенные проявления всего «чисто человеческого», в т. ч. и в его наилучших образцах. «Из прекрасных лиц в литературе христианской, — писал он далее племяннице, — стоит всего законченнее Дон Кихот. Но он прекрасен единственно потому, что смешон» (Там же).

Главный герой романа, «Князь Христос», как иногда называет его автор в черновиках, прекрасен потому, что идиотичен. «Идиотизм» кн. Мышкина, т. е. его «нелепость», «непрактичность», «безумное» пренебрежение собственными интересами, непосредственность и искренность, незащищенность и доверчивость при остром и глубоком уме, провоцирует выход на поверхность всех скрытых намерений др. персонажей (эгоцентрических мотивов поведения в «законе я»), вскрывает несостоятельность «естественного порядка вещей», иллюзорность «нормальности» жизни. Образ кн. Мышкина раскрывается через детали, смысл к-рых восходит к Евангелию («не берите с собою ни золота, ни серебра, ни меди... ни сумы на дорогу, ни двух одежд, ни обуви, ни посоха...» — Мф 10. 9–10; «...Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову» — Мф 8. 20 и т. п.). «Неотмирная логика» главного героя соотносится с евангельскими словами: «...Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное» (1 Кор 1. 27).

Апокалиптическое состояние мира, к к-рому в конечном счете ведет «темная основа» привычного хода жизни, неоднократно подчеркивается в романе образами из Откровения Иоанна Богослова (Откр 6. 5–6; 8. 10–11). Безбожность мира символизирует находящаяся в доме Рогожина картина Х. Хольбейна Младшего «Мертвый Христос», изображающая Спасителя глеющим трупом. Эта

картина связана с исповедью умирающего от чахотки Ипполита Терентьева, означая для него подтверждение его неверия в божественность Христа и реальное бессмертие, а следов. — торжество смерти. Если смерть есть закон природы, если «немой зверь» пожирает бесчисленные поколения людей, то все обесмысливается, уравнивается — добро и зло, подвиг и злодеяние, самоубийство и убийство. Ипполит убивает себя (это его предельный вывод и «последнее убеждение»), Рогожин — Настасью Филипповну. Оба они — дети безверия, слуги смерти, и при определенных обстоятельствах убийца и самоубийца могут поменяться местами.

Д. показывает в «Идиоте», что совр. состояние мира с его банками, биржами, акционерными компаниями и железными дорогами принижает все возвышенное и духовное, разлагает ценностно-духовное отношение человека к действительности и способствует развитию в нем лишь чувственных и корыстных стимулов деятельности. Сравнивая «звезду польнь» в Апокалипсисе (Откр 8. 10–11) с развернувшейся по Европе сетью железных дорог и рассуждая о «веке пороков и железных дорог», один из персонажей романа выражает мысль Д., что «собственно... железные дороги не замутят источников жизни», но «всё это настроение наших последних веков, в его общем целом научном и практическом, может быть, и действительно проклято-с» (ПСС. Т. 8. С. 310).

Кн. Мышкин оказывается изгоем, «выкидышем» в «проклятом» мире, поскольку предстает его своеобразным антиподом, не принимающим правил игры и бессильно им противостоящим. «Дитя совершенное», «младенец» — так называют кн. Мышкина «взрослые» люди, занятые своими «практическими» интересами. Перекликающийся с евангельским образ ребенка (ср.: «... если не обратитесь и не будете как дети...» — Мф 18. 3) был близок Д. и при изображении «положительно прекрасного человека», к-рый рассудочному сознанию кажется идиотом, т. е. сошедшим с колеи «нормального» для «темной основы... природы» ума и в результате непростительно «опустившимся» до чистоты и наивности детского восприятия. Однако с «высшей точки» зр. «идиот» обладает «главным умом». Дар понимания

др. людей естественно соединен в нем со способностью нравственного влияния на них, с отношением к ним не как к материалу и средству для искомой пользы и выгоды, а как к самоценным личностям. Все это не обостряет, а, напротив, ограничивает и смягчает проявления их корыстных притензий и создает условия для обнаружения скрытых в каждом человеке добрых начал.

В конце работы над «Идиотом» у Д. возник замысел «огромного романа» под названием «Атеизм» о потере рус. человеком веры в Бога. Герой «шныряет по новым поколениям, по атеистам, по славянам и европейцам, по русским изуверам и пустынножителям, по священникам» и «под конец обретает Христа и русскую землю» (ПСС. Т. 28. Кн. 2. С. 329). Писатель характеризовал этот замысел как синтез художественной идеи и намерения высказаться «по возможности вполне». Своеобразным развитием замысла стал составлявшийся с кон. 1869 г. за границей план «Жития великого грешника», задуманного в 5 книгах. «Этот роман, — заключал Д. в одном из писем, — все упование мое и вся надежда моей жизни... чтоб писать этот роман — мне надо бы быть в России. Например, вторая половина моей первой повести происходит в монастыре. Мне надобно не только видеть (видел много), но и пожить в монастыре» (ПСС. Т. 29. Кн. 1. С. 93–94). Детство «великого грешника» характеризуется «зарождающимися сильными страстями» и постепенно пробуждающимися наклонностью к «безграничному владычеству» и желанием «испытывать свою мощь». Д. определяет героя как «тип из коренника, бессознательно беспокойный собственной типической своею силою, совершенно непосредственно и не знающею, на чем основаться... Он уставляется наконец на Христе, но вся жизнь — буря и беспорядок» (ПСС. Т. 9. С. 128). Общую идею «Жития...» Д. выразил так: «Главный вопрос... тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь, — существование Божие. Герой в продолжение жизни — то атеист, то верующий, то фанатик и сектатор, то опять атеист...» (ПСС. Т. 29. Кн. 1. С. 117). Особое значение Д. придавал намерению описать сближение «великого грешника» в мон-ре со старцем наподобие свт. Тихона Задонского

(«Авось выведу величавую, положительную, святую фигуру» — Там же. С. 118).

Замыслы «Атеизма» и «Жития великого грешника» не были осуществлены, но своеобразно «распределились» по 3 последним романам Д.

Толчком для создания романа «Бесы» (1871–1872) послужило т. н. нечаевское дело — убийство слушателя Петровской земледельческой академии И. П. Иванова членами тайного об-ва «Народная расправа» во главе с С. Г. Нечаевым. Обстоятельства идеологического убийства, политические предпосылки и организационные принципы террористов составили фактологическую основу романа. Д. важно было не только высветить содержание и смысл события, но и выявить его происхождение. Он проводит границу между нигилистами и революционными демократами и западниками, к-рые не признали бы в террористической практике эволюцию своих благородных целей и отреклись бы от нее, как в романе Верховенский-отец отрешивается от родного сына. Однако, по убеждению автора, субъективное неприятие не отменяет объективных законов, по к-рым замутняются и снижаются «великодушные идеи» (вслед их «короткости», невнимания к фундаментальным проблемам человеческой природы и свободы). Благородство и чистота помыслов тех, кто взыскуют равенства и братства, могут искажаться уже одной только торопливостью в мечтательных обобщениях, принятием не продуманных до конца гипотез за несокрушимые аксиомы, безоглядным воплощением основанных на атеизме идей, сопровождающихся огульным отрицанием тысячелетних традиций, исторических ценностей, народных идеалов. Когда «великодушные идеи» «попадают на улицу», то к ним в соответствии с «законом я» примазываются «плуты, торгующие либерализмом», или интриганы, намеревающиеся грабить, но придающие своим намерениям «вид высшей справедливости». И в конце концов «смерды направления» доходят до убеждения, что «денежки лучше великодушия» и что «если нет ничего святого, то можно делать всякую пакость».

Роман начинается с эпиграфа, взятого из Евангелия, об исцелении гадаринского бесноватого (Лк 8. 32–

36), к-рый повторяется в финальной сцене чтения Евангелия книгоношей Софьей Матвеевной Степану Трофимовичу Верховенскому. Тот сравнивает исцелившегося с Россией. «Эти бесы, выходящие из больного и входящие в свиней, — это все язвы, все миазмы, вся нечистота, все бесы и все бесенята, накопившиеся в великом и милом нашем больном, в нашей России, за века...» — так истолковывал эпиграф и автор, связывая свой диагноз болезни страны с надеждой на ее исцеление (ПСС. Т. 10. С. 499). Внутреннее движение евангельского эпизода (выход бесов из человека и вселение их в свиней) «обнажает» невидимые закономерности исторического процесса, связанные с духовным миром человека, раскрываемые в сюжетной линии Степана Трофимовича Верховенского. В то же время оно выявляет «теплохладность» в образе Ставрогина. В изъятой из основного текста главе «У Тихона» Ставрогин просит архиерея, как и Верховенский-отец Софью Матвеевну, прочитать отрывок из Апокалипсиса (выделенный и Д. в подаренном ему Новом Завете): «И Ангелу Лаодикийской церкви напиши: так говорит Аминь, свидетель верный и истинный, начало создания Божия: знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден или горяч! Но, как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих. Ибо ты говоришь: «я богат, разбогател и ни в чем не имею нужды»; а не знаешь, что ты несчастен, и жалок, и нищ, и слеп, и наг» (Откр 3. 14–17). Глубина «теплохладности» Ставрогина, входящего в действие романа в день Воздвижения Креста Господня, измеряется невозможностью обретения отыскиваемого им для себя креста («ставрос» в переводе с греч. означает «крест»).

Говоря о работе над «Бесами», Д. отмечал: «Но не все будут мрачные лица; будут и светлые. Вообще боюсь, что многое не по моим силам. В первый раз, например, хочу прикоснуться к одному разряду лиц, еще мало тронутых литературой. Идеалом такого лица беру Тихона Задонского... С ним сопоставляю и свою на время героя романа» (ПСС. Т. 29. Кн. 1. С. 142). В неудавшемся покаянии Ставрогина архиерей обнаруживает новые глубины «теплохладности» и предсказывает ему еще более страшные преступления.



В образе Петра Верховенского и его сообщников, в их мыслях и действиях концентрированно и выпукло проявляется истинный облик и реальные мотивы поведения борцов за справедливое переустройство общества. Деспотический догматизм, политическое честолюбие, уголовное мошенничество предводителя террористической «пятерки», хлестаковский энтузиазм к-рого постепенно осложняется зловещей демоничностью, являются в представлении автора следствием своеобразного развития посредственной и самолюбивой личности, лишенной в воспитании и образовании «высшего, основного», т. е. опоры на духовные ценности, высокие нравственные идеалы. Отец Петра Степан Трофимович Верховенский наиболее ярко выражает собирательные черты рус. западников и особенности мировоззрения и психического склада «либералов-идеалистов» 40-х гг. XIX в. Внешнему и внутреннему облику, мыслям и чувствам Степана Трофимовича свойственны, с одной стороны, возвышенность, благородство, «что-то вообще прекрасное», с др. — какая-то невнятность, половинчатость. Такое расплывчатое, теряющее границы раздвоение («всежизненная беспредметность и нетвердость во взглядах и в чувствах») соответствует неконкретности содержания тех высоких задач, к-рые проповедует «учитель» представителям молодого поколения. По замыслу Д., непонимание России, ее исторических достижений и духовных ценностей, безусловное подражание зап. традициям без анализа всех (не только положительных, но и отрицательных) вытекающих отсюда последствий создавали благоприятные условия как для заимствования «коротких» и туманных идей, так и для их последующих нигилистических метаморфоз. И «отцы» и «дети», несмотря на очевидное непонимание и разрыв между поколениями, ощущают общую зыбкую почву, не только отталкиваются друг от друга, но и взаимно притягиваются. «Ученики» снисходительно относятся к «высшему либерализму» Степана Трофимовича, т. е. «русской либеральной болтовне» «без всякой цели», и с жаром аплодируют «милому» и «умному» вздору. Со своей стороны «учитель» с опаской внимает требованиям «новых людей» об уничтожении собственности, семьи,

священства, но не может не соблазниться их общим «прогрессивным» пафосом, благородной стойкостью их отдельных представителей.

Иронический подход к образу Верховенского-старшего осложняется драматическими интонациями, когда тот выходит в «последнее странствование», осознает трагическую оторванность своего поколения от народа и его духовных ценностей, стремится проникнуть в сокровенную суть Евангелия. В самой возможности такого «странствования» писатель видит залог подлинного возрождения героя, доверяет ему авторское истолкование эпиграфа романа, вкладывает в его уста слова апостольского послания о любви как о могущественной силе и венце бытия.

В романе «Подросток» (1875) Д. показывает разложение родовых, семейных и общественных связей в капитализирующейся России, дает свою версию взаимоотношений «отцов и детей», противопоставляя традиц. «литературным» семействам (И. С. Тургенева, Л. Н. Толстого) «случайное семейство» Версилова. Неготовность или, как часто выражался Д., недоделанность целомудренной в своей основе, но уже испорченной общей жизненной атмосферой души Подростка, ищущего справедливости на неправедных путях, становится предметом художественного анализа. В образе Аркадия Долгорукова, как и в образе Родиона Раскольникова, воплощены черты «темной основы нашей природы», в границах к-рой направленность воли, особенности характера и своеобразные навязчивой идеи находятся в неразрывном единстве. В подготовительных материалах к произведению автор подчеркивал: «Подросток во весь роман не покидает своей идеи о Ротшильде окончательно... Она основана на чувстве гордости, формирующейся в идее уединения...» Этой идее автор намерен придать главное значение (ПСС. Т. 16. С. 105). В черновиках Д. характеризует «идею Ротшильда», развращающую силу денег как новое явление и «неожиданное следствие нигилизма» в обществе без «оснований» и «преданий», теряющем религ. убеждения и нравственные устои. Общее поветрие захватывает и Подростка, противоречиво и парадоксально сочетаясь в его юношеской душе с жадой высшего порядка и духовного благообразия. Автор под-

черкивает, что его герой «ищет руководящую нить поведения, добра и зла, чего нет в нашем обществе».

Выведенный Д. образ странника Макара Ивановича Долгорукого внутренне возвышается над «беспорядком» совр. общества и воплощает духовное «благообразие», взыскуемое Подростком. Основой возвышенных свойств, проявляющихся в облике, характере, поступках этого персонажа, является «стояние пред Богом». Макар Иванович обладает полнотой сердечной убежденности в том, что «жить без Бога — одна лишь мука». Руководимый этой истиной «странник» преодолел неизбежную для эмансипированного сознания мучительную раздвоенность, справился с мощными эгоистическими силами «натуры», обрел подлинное смирение и «веселие сердца», выработал мудрость «главного ума», к-рая при отсутствии внешних знаний позволяет верно оценивать происходящее, не терять чувства меры в суждениях о людях и событиях, оказывать благотворное нравственное влияние на окружающих. «Твердое в жизни» — так называется эту мудрость Подросток. Она становится для него столп же притягательной, как атеистическая «великая мысль» Версилова, и также способствует ослаблению «идеи Ротшильда». Проблемы, поставленные в «Подростке», нашли углубленное религиозно-философское осмысление в последнем романе писателя.

Роман «Братья Карамазовы» (1879–1880) собирает воедино фундаментальные проблемы предшествующих 4 романов. Идеино-художественный план «Братьев Карамазовых» требовал такого изображения единичной судьбы, чтобы в ней преломились характерные явления, оттенки «живой жизни», ее явные и подспудные причинно-следственные связи. Отсюда особая многосоставность романа, где на первый взгляд обыкновенное уголовное происшествие и любовное соперничество в канве детективного сюжета вписываются в общую картину духовно-мировоззренческих и социально-психологических связей совр. общества, к-рые в свою очередь соотносятся с вечными законами бытия и глубокими философско-историческими обобщениями. В результате художественное произведение становится повествованием не только о перипетиях семейства Карам-





зовых, но и о судьбах страны («совокупите все эти 4 характера, — подчеркивал автор, — и вы получите, хоть уменьшенное в тысячную долю, изображение нашей современной действительности, нашей современной интеллигентной России» — ПСС. Т. 15. С. 435) и даже всего человечества, к-рые всецело зависят от качественного содержания духовной жизни людей, соответствия ее евангельским заповедям.

Братья Карамазовы заняты разрешением вопросов о первопричинах и конечных целях бытия, отношение к к-рым составляет основу разных вариантов идейного выбора и поведения героев и к-рые автор романа как бы переводит из иррациональной сферы в область активного и напряженного диалога. «Како веруеши, али вовсе не веруеши» — вот главное, что интересует Алешу Карамазова в брате Иване. В ответ Иван Карамазов рассуждает об отличительной черте «русских мальчиков»: сойдясь на минутку, они начинают толковать не иначе как о вековечных проблемах: «Есть ли Бог, есть ли бессмертие? А которые в Бога не веруют, ну те о социализме и об анархизме заговорят, о переломе всего человечества по новому штату, так ведь это один же черт выйдет, все те же вопросы, только с другого конца» (ПСС. Т. 14. С. 213). Иван и сам является таким глубокомысленным «мальчиком»: ему не нужны миллионы, а необходимо понять, где находятся источники добродетели и порока; он страдает от «рациональной тоски», от невозможности «оправдать Бога», когда в мире царит зло. В отличие от Ивана «мальчик» Алеша убежден в существовании Бога и бессмертия души и решает для себя: «Хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю». Эти мысли овладевают и сознанием Дмитрия Карамазова, к-рый, ощущая невидимое участие в жизни людей мистических сил и говоря о красоте как об одной из мучительных загадок бытия, подчеркивает: «Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей». Среди вопросов, затрагивающих начала и концы человеческого бытия, Дмитрия особенно терзает самый главный: «А меня Бог мучит. Одно только это и мучит. А что как Его нет? Что, если прав Ракитин, что это идея искусственная в человечестве? Тогда, если Его нет, то человек шеф

земли, мироздания. Великолепно! Только как он будет добродетелен без Бога-то? Вопрос! Я все про это. Ибо кого же он будет тогда любить, человек-то? Кому благодарен-то будет, кому гимн-то воспоет?» (ПСС. Т. 15. С. 32).

Вопрос о существовании Бога и посмертной судьбе человека, от очевидного или подспудного решения к-рого зависят оценка и восприятие действительности, по-своему занимает и отца братьев Карамазовых, иронически интересующегося, есть ли в аду потолок и крючья для грешников. Он небезразличен и второстепенным персонажам, напр. Коле Красоткину, чей искренний мальчишеский нигилизм соотносится с незрелым увлечением социализмом, или госпоже Хохлаковой, ищущей ясного ответа на вопрос, заканчивается ли жизнь лопухом на могиле. Д. показывает в романе, что от ответа на этот вопрос (независимо от степени его осознанности) зависят поступки и действия людей. Если нет Бога и бессмертия души, если жизнь заканчивается «химией», элементарным разложением тела, тогда теряет всякий смысл происходящего на земле, тогда все безразлично и все позволено. Эти выводы, вложенные автором в уста атеиста Ивана Карамазова и подхваченные лакеем Смердяковым, составляют невидимую основу того жизненного и исторического поля, в котором свойственное душе искание абсолютного смысла восполняется увеличением собственных прав, власти, материального преизбытка. Искажение, уничтожение «идеи о Боге» ради торжества «шефа земли» означало для Д. постепенное самоуничтожение атеистического гуманизма, ибо построение нового порядка без религии и Христа зиждется на греховной воле человека.

Символическое обобщение драматизма пребывания человека в мире дано Д. в поэме о Великом Инквизиторе. Поэма становится своеобразным философским средоточием романа, концентрируя его проблематику и соотнося ее с ходом мировой истории. Великий Инквизитор обвиняет Христа в отказе от дьявольских искушений побороть свободу чудом, тайной и авторитетом, обратив камни в хлебы, овладеть совестью людей и мечом кесаря объединить их в «согласный муравейник», устроить им окончательный

всемирный покой. Он становится религ. самозванцем, берет на себя смелость «исправить» подвиг Христа, последовать советам дьявола и освободить человека от «мук решения личного и свободного» и трагизма жизни (о Великом Инквизиторе как образе антихриста см. в ст. *Антихрист*). Великий Инквизитор предстает не только выразителем негативных сторон католичества, его идеи и логика вмещают и типизируют различные варианты безбожного жизнеустроения на непретворенной земле в прошлом, настоящем и будущем — в форме теократического гос-ва, социалистической утопии или т. н. цивилизованного общества. Высшая претензия Великого Инквизитора подразумевает замену свободного решения людей слепым повиновением «мимо их совести» царям земным, «царям единым», к каковым он причисляет себя. А для этого, полагает он, необходимо, выступая от имени Христа, добра и истины, «принять ложь и обман и вести людей уже сознательно к смерти и разрушению и притом обманывать их всю дорогу, чтоб они как-нибудь не заметили, куда их ведут, для того чтобы хоть в дороге-то жалкие эти слепцы считали себя счастливыми». Основная тайна Великого Инквизитора заключается в том, что он не верит в Бога, а значит, принижает человека как образ Божий, поощряя человеческие пороки и слабости.

По мнению Д., перерождение от рабства к свободе происходит в человеке лишь тогда, когда поколеблены основы своекорыстного сознания. «Христос же знал, — отмечает писатель, — что одним хлебом не оживить человека. Если притом не будет жизни духовной, идеала Красоты, то затоскует человек, умрет, с ума сойдет, убьет себя или пустится в языческие фантазии» (ПСС. Т. 29. Кн. 2. С. 85). Высшая красота и непреложная правда Христа, «аксиома о духовном происхождении человека», если она открывается людям, освобождает их из плена языческих фантазий и самоубийственных пристрастий и устремляет волю в русло бескорыстно-жертвенной любви, преображающей ветхого человека. Любовь, являющаяся главной движущей силой абсолютного идеала и венцом развития личности, есть, согласно Д., одновременно и совершенно свободная жертва, чудо воскрешения умирающего зерна, обновления



души. Только бескорыстная любовь к ближнему, к-рая свободна от к.-л. частного интереса, способна возвысить и облагородить приниженную душу человека. Эти мысли в романе выражает старец Зосима.

В июне 1878 г. вместе с философом Вл. Соловьёвым Д. посетил *Оптину Макариеву в честь Введения во храм Пресв. Богородицы муж. пуст.*, где встречался и имел беседы со старцем прп. Амвросием (Гренковым). Д. поехал в пустынь после смерти сына; по воспоминаниям жены, вернулся «умиротворенный и значительно успокоившийся и много рассказывал... про обычаи Пустыни», из бесед с о. Амвросием «вынес глубокое и проникновенное впечатление» (*Достоевская А. Г. Воспоминания. М., 1981. С. 328*). Первые главы «Братьев Карамазовых» были написаны под живым впечатлением от этой поездки. Старец Амвросий занял место в ряду преподобных и святителей (Иоанн Дамаскин, Феодосий Печерский, Нил Сорский, Исаак Сирий, Сергей Радонежский, Тихон Задонский), к-рые привлекали неизменный интерес Д. и повлияли на образ старца Зосимы — следующий после Макара Долгорукого образ подвижника и христ. учителя, созданный Д. «Взял я лицо и фигуру из древле-русских иноков и святителей: при глубоком смирении надежды беспредельные, наивные о будущем России, о нравственном и даже политическом ее предназначении», — писал Д. Особое внимание он обращал на главку «О Священном Писании в жизни отца Зосимы», источником для к-рой послужили нек-рые поучения свт. Тихона Задонского, а «наивность изложения» соответствовала стилю книги странствий инока *Парфения (Агеева)* (ПСС. Т. 30. Кн. 1. С. 102).

Рус. народ, по словам Зосимы, хотя и отягощен, подобно др. народам, своим и мировым грехом, все равно знает, что «где-то есть святой и высший, у того зато правда, тот знает правду, значит не умирает она на земле». И пока «русский иннок» несет в себе образ Христов и «чистоту Божией правды», пока сохраняется это «тысячелетнее орудие для нравственного перерождения от рабства к свободе и к нравственному совершенствованию», до тех пор живет и надежда на спасение человека, на изменение его отношений с другими через осознание онтологической вины и взаимное служение. «Всякий

пред всеми за всех виноват, не знают только этого люди, а если б узнали — сейчас был бы рай». Это откровение умирающего брата Маркела, усиленное затем «таинственным посетителем», Зосима вспоминает в критический момент своей жизни. Оно подвигает и Дмитрия Карамазова к внутреннему перевороту, определяя его стремление к всепрощению. Еще одна важная особенность проповеди старца заключается в учении о «деятельной любви» к ближнему, опыт к-рой убеждает в бытии Бога и бессмертия души; любовью «все покупается, все спасается». Деятельную любовь или конкретное добро, не содержащее внутренней противоречивости, старец Зосима считает великой силой, способной неисповедимыми путями «на другом конце мира» отдаваться, ибо «все связано со всем». Такая любовь свойственна Алеше Карамазову, ученику старца. «Идея неизбирательной, неисключительной любви, любви ко всем как к родным, которую при жизни проповедовал старец, выводит Алешу из мрачного уединения и обособленности... связывает Алешу с Алексием, человеком Божиим, героем не столько жития, сколько духовного стиха, в свое время чрезвычайно популярного и распространенного в многочисленных вариантах. Народная трактовка жития Алексия, человека Божия, согласно которой святой и является выразителем идеи неизбирательной любви, привлекла внимание Достоевского» (ПСС. Т. 15. С. 475–476. Примеч.).

В 1873 г. и с 1876 по 1881 г. Д. выпускал «Дневник писателя». На его страницах он вел пристрастный разговор, перемежающийся с личными воспоминаниями, о вещах, внешне вроде бы не соприкасающихся: о значении «восточного вопроса» и исторической необходимости объединения славян, о Православии и католицизме, протестантизме и атеизме, о внешней и внутренней политике, аграрных отношениях и земельной собственности, о развитии промышленности и торговли, о научных открытиях и военных действиях, о мужестве и стойкости воинов (напр., о Ф. Н. Данилове). Будучи принципиальным противником скороспелых и прямолинейных решений, Д. тщательно изучал явления совр. жизни. Характеризуя свою публицистическую методологию, он говорил о необходимости давать «отчет о со-

бытии не столько как о новости, сколько о том, что из него (события) останется нам более постоянного, более связанного с общей, с цельной идеей». Мысль Д. всегда обогащает текущие факты глубинными ассоциациями и аналогиями, включает их с позиции христ. осмысления в главные направления развития культуры, истории, идеологии.

В последние годы жизни Д. выросла его общественная и писательская популярность. Он участвовал в литературно-муз. вечерах с чтением отрывков из собственных сочинений и стихотворений А. С. Пушкина, посещал различные лит. кружки и салоны, общался и переписывался с К. П. Победоносцевым, благодаря посредничеству к-рого был принят наследником престола вел. кн. Александром Александровичем (впосл. имп. Александр III) и его женой вел. кн. Марией Феодоровной, а также вел. кн. Константином Константиновичем. В 1877 г. Д. был избран членом-корреспондентом С.-Петербургской АН, в 1879 г. — почетным членом Международной лит. ассоциации. В июне 1880 г. он как депутат от Славянского благотворительного об-ва принял участие в церемонии открытия памятника Пушкину в Москве и произнес знаменитую речь о поэте как о гениальном выразителе «правильного самосознания нашего», высказав заветные мысли о жизни и лит-ре, об органической склонности «народа русского ко всемирной отзывчивости, к всеединию человечества» (ПСС. Т. 26. С. 134). В творческие планы Д. входила работа над продолжением «Братьев Карамазовых», однако этому не суждено было сбыться.

26 янв. 1881 г. у Д. внезапно открылось горловое кровотечение. По совету врачей жена пригласила священника Владимирской ц., прихожанином к-рой в последние годы жизни был Д.; больной исповедовался и причастился. Утром 28 янв. он сказал жене, что ясно осознал, что сегодня умрет. Открыв наугад Евангелие, он попросил ее прочесть, что «выпало»: «...Иисус сказал ему в ответ: не удерживай, ибо так надлежит нам исполнить великую правду» (ср.: Мф 3. 15). «Ты слышишь — «не удерживай» — значит я умру», — сказал Д. (*Достоевская А. Г. Воспоминания. С. 375*). Позвав детей, он передал свое Евангелие сыну Федору и попросил прочитать детям притчу



о блудном сыне, затем благословил их. Вечером того же дня, в момент, когда были произнесены последние слова отходной молитвы, Д. скончался (Биография, письма и заметки из записной книжки. СПб., 1883. Паг. 1. С. 324).

Похороны писателя собрали множество людей. После отпевания в храме Св. Духа Александро-Невской лавры ректор СПбДА прот. Иоанн Янышев произнес слово о покойном, в к-ром назвал творчество Д. «отголоском» (т. е. соприкасающим с идеями) Нагорной проповеди Христа. Писатель был погребен на Тихвинском кладбище Александро-Невской лавры рядом с могилой В. А. Жуковского. На надгробии высечены евангельские слова (эпиграф к «Братьям Карамазовым»): «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин 12. 24).

Своеобразие религиозно-философской проблематики и художественной методологии Д. при его жизни встречало непонимание со стороны критиков и читателей. «Преступление и наказание», «Бесы» нередко оценивали как тенденциозные произведения, направленные против разночинной молодежи и передовых идей, а в «Братьях Карамазовых» находили чрезмерное обилие «лампадного масла» и «психиатрической истерики», «эпилептически судорожное» восприятие действительности. Многим казалась безрассудной и неприемлемой критика Д. всего «прогрессивного» (права, социализма, товарно-денежных отношений, технических «чудес» и т. п.). «Жестокый талант» (Н. К. Михайловский), «больные люди» (П. Н. Ткачѳв) — подобные определения писателя и его персонажей встречались на страницах журналов и газет. После кончины Д. наметилось стремление к адекватному и систематическому изложению основ его мировоззрения и творчества, прежде всего в «Трех речах в память Достоевского» (1881–1883) Вл. Соловьѳва. В кон. XIX и нач. XX в. философская, историософская и нравственная проблематика романов Д. вызвала интерес у крупных рус. мыслителей (Розанов, Д. С. Мережковский, С. Н. Булгаков и др.), для многих из них его творчество стало важной вехой на пути «от марксизма к идеализму» и создало методологическую основу

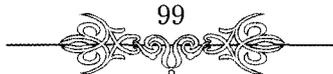
для собственных построений. В трудах представителей религиозно-философского ренессанса отражались присущие произведениям Д. духовное измерение и метафизическая глубина, но вместе с тем они подвергались субъективным интерпретациям с т. зр. «нового религиозного сознания» (Н. А. Бердяев), «третьего завета» (Мережковский), «второго измерения мышления» (Шестов) и т. п. Значительную роль в постижении творчества Д. сыграла опубликованная в 1929 г. кн. Бахтина «Проблемы поэтики Достоевского», в к-рой подчеркивалась принципиальная незавершенность и диалогическая открытость художественного мира писателя, множественность неслиянных «голосов» и т. зр. в его произведениях. Именно христ. модель мира и понимание человека обуславливают особую, не совпадающую с сюжетно-композиционной завершенностью и целостностью произведений Д., своеобразие неповторимого сочетания авторской «монологичности» с романной «полифонией».

Христ. характер мирозерцания и творчества Д. по-разному раскрывался в работах представителей рус. религиозно-философской мысли XX в. Прот. Василий Зеньковский отмечал, что у Д. «все проблемы человеческого духа становятся проблемами религиозного порядка», у него «больше, чем в лице кого-либо другого, мы имеем дело с философским творчеством, выросшим в лоне религиозного сознания» (Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 226, 244). Эту мысль прот. В. Зеньковского В. В. Вейдле выразил термин «четвертое измерение», в к-ром все выходит за свои границы, прорастает из себя, не переставая быть самим собой, и указывает на связь Бога и человека (Вейдле В. В. Четвертое измерение: Из тетради о Достоевском // Русские эмигранты о Достоевском. СПб., 1994. С. 193). Стремление Д. обнаружить сокровенный образ Божий в человеке подчеркивал в исследованиях «Достоевский как проповедник возрождения» и «Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф. М. Достоевского» митр. Антоний (Храповицкий): «...решимость отбросить служение себялюбию и страстям... крест благоразумного разбойника или, напротив, разбойника-хулите-

ля, — вот что описывал Достоевский, а читатель уже сам выводит отсюда, если не желает противиться разуму и совести, что между двумя... крестами непременно должен быть третий, на который один разбойник уповает и спасается, а другой изрыгает хулы и погибает... Если свести к общим понятиям... все повести автора... то мы получим совершенно ясную и в высшей степени убедительную теорию, в которой почти и нет слов «благодать», «Искупитель», но где эти понятия постоянно требуются самой логикой вещей» (Антоний (Храповицкий), митр. Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф. М. Достоевского // Ф. М. Достоевский и Православие. М., 1997. С. 74–75). Прот. Георгий Флоровский отмечал, что «последним синтезом» Д. «было свидетельство о Церкви. Влад. Соловьѳв верно определил основную мысль Достоевского — Церковь как общественный идеал... Свобода вполне осуществима только через любовь и братство, в этом тайна соборности, тайна Церкви, как братства и любви во Христе» (Флоровский. 1988. С. 297).

Вл. Соловьѳв, отвечая на обвинения Пушкинской речи Д. в эвдемонизме и «розовом христианстве» со стороны К. Н. Леонтьева, подчеркивал, что «проповедь или творчество о всеобщем примирении, всемирной гармонии или торжествующей Церкви произойдет вовсе не путем мирного прогресса, а в муках и болезнях нового рождения, как это описывается в Апокалипсисе — любимой книге Достоевского в его последние годы» (Соловьѳв. 1988. Т. 2. С. 322). Розанов отмечал, что «вся Россия прочла его «Братьев Карамазовых», и изображению старца Зосимы поверила... «Русский инок» (термин Достоевского) появился, как родной и обаятельный образ, в глазах всей России, даже неверующих ее частей» (Розанов В. В. Примечания к письмам К. Н. Леонтьева В. В. Розанову // О Великом инквизиторе: Достоевский и последующие. М., 1991. С. 186–187). «Достоевский во многих пробудил эту тягу к монастырю. И под его влиянием, и в самом типе современного монашества обозначился сдвиг «в сторону любви и оживления» (Флоровский. 1988. С. 301).

Особо притягательной для религ. философов стала поэма о Великом Инквизиторе в «Братьях Карамазовых». Подробный ее анализ содержится





в пространном «опыте критического комментария» Розанова, в лекции Булгакова «Иван Карамазов в романе «Братья Карамазовы» как философский тип», у Бердяева, С. Л. Франка и др. (см.: О Великом инквизиторе: Достоевский и последующие). По заключению прот. Г. Флоровского, история открывалась писателю «как непрерывный Апокалипсис, и в ней решался вопрос о Христе» (Флоровский. 1988. С. 300).

Д. оказал огромное влияние на мировую культуру прежде всего глубинным анализом многообразных проявлений зла, проистекающих из «закона я». При этом он нередко и неправомерно провозглашался на Западе престоившим модернизма, глашатаем всеволия и бунта, апологетом индивидуализма и сильной личности. Экзистенциалисты считали Д. наряду с С. Киркегором и Ф. Ницше своим родоначальником, фрейдисты подвергали его творчество произвольным интерпретациям. Так, одни герои Д. («подпольный» человек, Раскольников, Ставрогин, Иван Карамазов) укрупнялись и выдвигались на передний план за счет игнорирования др. (Мышкин, Маркар Иванович Долгорукий, Зосима, Алеша Карамазов), как раз показывавших в «законе любви» пути выхода из тупиков «темной основы нашей природы». Односторонних оценок творчества Д. не избежали и крупные писатели: Т. Манн, Г. Гессе, А. Камю, С. Моэм и др.

Серб. богослов архим. прп. *Иустин (Попович)* справедливо заключал: «В решении человеческих проблем никто не может ни превзойти, ни сравниться с Достоевским. Во всех своих произведениях он неустанно ищет человека в самом человеке, исследует его суть, размышляет о его предназначении. Он подвергает человека невиданному психоанализу, подвергает его страшным испытаниям с тем, чтобы психологически и экспериментально решить «проклятые» вечные проблемы человека. И если результатом этих исследований будет убеждение: человек смертен до конца, то тогда решение другой вечной проблемы должно гласить: нет Бога. Но если же немилосердный психологический анализ покажет, что человек бессмертен, то тогда решение первой проблемы будет гласить: есть бессмертие, есть Бог» (*Иустин (Попович)*. 1998. С. 25).

Соч.: ПСС. Т. 1–22. СПб., 1911–1918; Полн. собр. худож. произв. Т. 1–13. Л., 1926–1930; Письма: 1832–1881. Т. 1–4. М., Л., 1928–1959; Собр. соч. Т. 1–10. М., 1956–1958; ПСС: В 30 т. Л., 1972–1990.

Лит.: *Леонтьев К. Н.* Наши новые христиане: Ф. М. Достоевский и граф Лев Толстой. М., 1882; *Антоний (Храповицкий)*, митр. Словарь к творениям Достоевского. София, 1921; *он же*. Ф. М. Достоевский как проповедник возрождения. Монреаль, 1965; *Аскольдов С.* Религиозно-этическое значение Достоевского // Достоевский: Статьи и мат.-лы. Пг., 1922. С. 1–32; *Гроссман Л. П.* Семинарий по Достоевскому: Мат.-лы, библиогр. и коммент. М.; СПб., 1922; *Бем А. Л.* Тайна личности Достоевского // Православие и культура: Сб. религ.-филос. ст. / Ред.: В. Зеньковский. Берлин, 1923. С. 181–196; То же. Прага, 1928; *Достоевский А. М.* Воспоминания. Л., 1930; *Плетнев Р. В.* Достоевский и Евангелие // Путь. 1930. № 23. С. 48–68; № 24. С. 58–86; *он же*. Достоевский и Библия // Путь. 1938/1939. № 58. С. 49–58; *Арсеьев Н. С.* Внутренний смысл творчества Достоевского. Варшава, 1932; *Guardini R.* L'univers religieux de Dostoevski. P., 1947; *Лосский Н. О.* Достоевский и его христианское миропонимание. Н.-Й., 1953; То же // *он же*. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 6–248; *Lubac H., de.* Le grame de l'humaniste athée. P., 1959; *Зандер Л. А.* Тайна добра: (Проблема добра в творчестве Достоевского). Франкфурт-на-Майне, 1960; Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. М., 1964. Т. 1–2; *Мейер Г. А.* Свет в ночи: О «Преступлении и наказании»: Опыт медленного чтения. Франкфурт-на-Майне, 1967; *Pascal P.* Dostoievski. P., 1969; *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972; *Gibson A.* The Religion of Dostoevski. L., 1973; *Ветловская В. Е.* Поэтика романа «Братья Карамазовы». Л., 1977; *Мочульская К.* Достоевский: Жизнь и творчество. П., 1980; *Kjetsaa G.* Dostoevsky and His New Testament. Oslo, 1984; *Соловьев Вл. С.* Три речи в память Достоевского // *он же*. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 289–323; *Флоровский Г. В., прот.* Пути русского богословия. П., 1988. С. 295–303; *он же*. Религиозные темы Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в рус. мысли 1881–1931 гг. М., 1990. С. 386–390; *Франк С. Л.* Достоевский и кризис гуманизма // Там же. С. 391–397; *он же*. Легенда о Великом Инквизиторе // О Великом инквизиторе: Достоевский и последующие. М., 1991. С. 243–250; *Беловолов (Украинский) Г. В.* Старец Зосима и еп. Игнатий Брянчанинов // Достоевский: Мат.-лы и исслед. Л., 1991. Вып. 9. С. 167–178; *Бердяев Н. А.* Мирозерцание Достоевского // Н. А. Бердяев о рус. философии. Свердловск, 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 26–148; То же. М., 2001; *Булгаков С. Н.* Иван Карамазов в романе Достоевского «Братья Карамазовы» как философский тип // О Великом инквизиторе: Достоевский и последующие. С. 193–217; *Пономарева Г. Б.* Житийный круг Ивана Карамазова // Достоевский: Мат.-лы и исслед. Л., 1991. Вып. 9. С. 144–166; *Розанов В. В.* О легенде «Великий инквизитор» // О Великом инквизиторе: Достоевский и последующие. С. 73–183; *Пачини Дж.* О философии Достоевского: Пер. с итал. М., 1992; *Степун Ф. А.* Мирозерцание Достоевского // *он же*. Встречи и размышления. Л., 1992. С. 70–98; *Аллен Л.* Достоевский и Бог. СПб., 1993; *Буланов А. М.* Святоотеческая традиция понимания «сердца» в творчестве Ф. М. Достоевского // Христианство и рус. лит-ра.

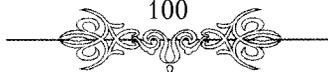
СПб., 1994. С. 270–306; *Гуардини Р.* Человек и вера. Брюссель, 1994. М., 1995; *Зеньковский В. В.* Проблема красоты в мирозерцании Достоевского // Русские эмигранты о Достоевском: Сб. ст. СПб., 1994. С. 222–236; *Зернов Н. М.* Три русских пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев: Пер. с англ. СПб., 1994; *Иванов В. И.* Достоевский и роман-трагедия // *он же*. Родное и вселенское. М., 1994. С. 282–311; *Струве П. Б.* Пророк русского духовного возрождения // Русские эмигранты о Достоевском. СПб., 1994. С. 25–29; *Мережковский Д. С.* Толстой и Достоевский: Вечные спутники. М., 1995; *Захаров В. Н.* О христианском значении основной идеи творчества Достоевского // Достоевский в кон. XX в.: Сб. ст. М., 1996. С. 137–146; *Кириллова И.* Отметки Достоевского на тексте Евангелия от Иоанна // Там же. С. 48–59; *Лаут Р.* Философия Достоевского в сист. изложении. М., 1996; *Тарасов Ф. Б.* Евангельские мотивы в «Братьях Карамазовых» // Достоевский в кон. XX в.: Сб. ст. М., 1996. С. 330–342; *Дунаев М. М.* Православие и русская литература. М., 1997. Т. 3. С. 404–747; *Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве: Пер. с серб. СПб., 1998; *Тарасов Б. Н.* Непрочитанный Чаадаев, неслышанный Достоевский: (Христ. мысль и совр. сознание). М., 1999; Христианство и новая русская литература XVIII–XX веков: (Библиогр. указатель). СПб., 2002. С. 175–235; Достоевский и православие: Сб. ст. М., 2003.

Б. Н. Тарасов

«ДОСТОЙНО ЕСТЬ» [греч. ἄξιόν ἐστιν; слав. *Достойно ёсть*], одно из наиболее известных правосл. песнопений во имя Пресв. Богородицы.

Текст «Д. е.» представляет собой развернутую похвалу Богородице и состоит из 2 частей, приписываемых разным гимнографам: припева-величания *Достойно ёсть, ѿкъ воистиннѣ, вѣжкити тѣ вѣѣ, приснобѣжнѣннѣ и прене. порочнѣннѣ, и мѣтрѣ вѣга нашегѣ* и ирмоса *Чтнѣйшюу херувимѣ, и славнѣйшюу без сравненѣа серафимѣ, без истлѣнѣа вѣга слѣва рѣждшюу, сѣщюу вѣѣ тѣ величѣемѣ* (рус. пер.: «По истине достойно ублажать Тебя, Богородицу, присноблаженную, и пренепорочную, и Матерь Бога нашего. Достопочтимую более Херувимов и славную несравненно более Серафимов, без истления родившую Бога Слова, Тебя, истинную Богородицу, мы величаем» (СДЛ. Вып. 1. С. 181–182); дониконовский текст песнопения отличается одной строкой: вместо *без сравненѣа серафимѣ* полагалось *петь во истиннѣ серафимѣ*).

Автором гимна «Честнейшую херувим», являющегося ирмосом 9-й песни трипеснца *Великой пятницы* 2-го плагального (т. е. 6-го) гласа, традиционно считается прп. *Косма Маюмский*. Согласно *Иерусалимскому уставу*, это песнопение также служит припевом к евангельской





песни Богородицы «*Величит душа Моя Господа*», которая исполняется в начале 9-й песни канона *утрени* в большинство из дней церковного года. Помимо этого «Честнейшую херувим» широко используется в богослужении и как самостоятельное молитвословие.

О создании величания *Достойно... нашегw* повествует предание, записанное ок. 1548 г. протом Афона Серафимом Фииполом (см.: Νέον μαρτυρολόγιον... Ἀθήναι, 1856<sup>2</sup>. Σ. 294–296). В посл. четв. X в. на Св. Горе, в небольшой келлии у ц. Успения близ Кареи, подвизались старец и его послушник. Однажды старец ушел на воскресное всенощное бдение в кафоликон Протата в Карее. Пока он отсутствовал, келлию посетил некий монах. В предрасветный час, когда инок и монах-странник совершали утреню и пришло время воспеть, по обычаю, «Честнейшую херувим», монах предварил песнопение величанием «Д. е.». Красота песнопения удивила инока. По его просьбе монах чудесным образом запечатлел слова на каменной плите и повелел всегда петь именно так. Затем он исчез (по преданию, это был арх. Гавриил), а инок продолжил петь, когда вернулся старец. О чуде было сообщено старцам Протата, те передали известие патриарху и императору, а песнопение «Д. е.» перешло во всеобщее богослужебное употребление. Место чудесного явления получило название ἐν τῷ ᾄδειν, т. е. «[место] пения»; в рукописях Минеи иногда встречается указание на службу во имя арх. Гавриила в ц. ἐν τῷ ᾄδειν 11 июня (см.: *Филарет (Гумилевский)*. Песнопевцы. С. 317–318), т. е. в день празднования иконы Божией Матери «*Достойно есть*» — по преданию, того самого образа, перед к-рым и произошло чудо (икона была перенесена в кафоликон Протата в Карее, где хранится в наст. время). В 1838 г. по просьбе Протата иеродиак. афонского Русского Пантелеимонова мон-ря Венедикт составил гимнографическое последование в честь иконы «Достойно есть» (изд. в 1854, также см.: *Petit*. Bibliogr. d. acolouthies grecques. P. 151–152).

Известен ряд визант. песнопений, подобных величанию *Достойно... нашегw* (см.: *Follieri*. Initia hymnorum. T. 1. P. 135–136; см. также: АНГ. Т. 2. P. 72; Т. 6. P. 219); особенно часто они встречаются в числе припевов

к 17-й кафизме на различные праздники (см. ст. *Величание*; среди используемых в совр. практике подобных припевов — тропарь *Достойно есть величати тѧ жизнедаѧца, на кртѧ рѧциѧ простѧршаго, и сокрѧвшишаго держѧвѧ вражѧю*, открывающий 2-ю стацию непорочных в *Великую субботу* и следующий за ним аналогичный тропарь; сходные тропари присутствуют и среди припевов на 2-й стации непорочных в праздник Успения Пресв. Богородицы как в дониконовской рус. традиции, так и в позднейшей греч. и рус. редакции чина погребения Божией Матери). Песнопение, начинающееся со слов *Достойно есть ѧкw воистиннѧ, славити тѧ вѧ слова*, открывает ряд троичных (приписываемых прп. *Григорию Синаиту*), исполняемых после канона на воскресной полунощнице согласно Иерусалимскому уставу; эти троичны сопоставимы с припевами-мегалинариями (μεγαλινάρια), исполняемыми после молебного канона. И в малом, и в великом молебных канонах Божией Матери эти припевы начинаются с «Д. е.».

**В богослужении** «Д. е.» употребляется весьма широко — его могут петь в конце 9-й песни канона утрени, повечерия и молебна; «Д. е.» или заменяющий его текст входит в Божественную литургию — в один из разделов *анафоры*; согласно чину о *панагии*, оно заключает обеденную трапезу; наконец, оно предваряет отпуст в чине изобразительных (в будние дни Великого поста, когда не совершается литургия Преждеосвященных Даров, «Д. е.» поется на вечерне, объединяемой с изобразительными) и нередко звучит при чтении различных келейных правил.

**В конце 9-й песни канона утрени** «Д. е.» появляется в Иерусалимском уставе и соответствующих ему богослужебных книгах (в древнейших сохранившихся рукописях этого устава XII в. предписаний относительно «Д. е.» не содержится). В более ранних уставах студийской традиции указание о пении «Д. е.» после 9-й песни канона отсутствует, также как и указание о пении «Величит душа Моя Господа» в начале 9-й песни. Поскольку песнь «Величит душа Моя Господа» и «Д. е.» объединяют общий припев (ирмос «Честнейшую херувим»), место в чине утрени (9-я песнь канона), время появления в службе (ок. XII–XIII вв.) и использование одного

гласа (по нек-рым уставам эти песнопения поются на 6-й глас), можно с большой долей вероятности утверждать, что «Величит душа Моя Господа» и «Д. е.» были включены в чинопоследование утрени одновременно. Возможно существование связи между практикой, отмеченной в Мессинском Типиконе 1131 г., принадлежащем к зап. ветви студийской традиции, петь в конце 9-й песни канона (утрени, повечерия, службы *προεβεία* — см.: *Arranz*. Turicon. P. 56, 198, 207, 211, 213, 252, 296) «7 обычных ирмосов Божией Матери» и введением «Величит душа Моя Господа» и «Д. е.» в чин утрени. 6 стихов «Величит душа Моя Господа» вместе с величанием *Достойно... нашегw* образуют 7 стихов, а в нек-рых рукописях (напр., славянских РГАДА. Ф. 381 (Син. тип.). № 46 и 48, 2-я пол. XIV в. — см.: *Шугаев И., свящ.* Древнерусские богослужебные сборники XIV в.: Ист.-литург. анализ: Дис. / МДА. Серг. П., 1999. С. 96) сохранился цикл из различных припевов к «Величит душа Моя Господа», каждый из к-рых начинается со слов «Честнейшую херувим» и заканчивается словами «Тя величаем». Очевидно, что эти припевы написаны по подобию ирмоса «Честнейшую херувим», используемого как припев к величанию *Достойно... нашегw*.

В совр. греч. и рус. богослужебной практике «Д. е.» поется на утрене только вне пред- и попразднств и лишь в тех случаях, когда канон утрени не имеет *катавасии* по каждой песни (*Розанов*. Устав. С. 120, 140; впрочем, в изложении службы Троицкой родительской субботы в совр. изданиях Цветной Троицы на каноне утрени указаны и катавасия, и «Д. е.»); то же происходит и в совр. греч. практике (см.: *Ρήγας Γ. Τυπικόν Θεσσαλονίκης*, 1994. Σ. 98–99. (Λειτουργικά Βλατάδων; 1)). Однако, в соборно-приходском Типиконе Георгия Виолакиса в изложении чина праздничной и воскресной утрени (*Βιολάκης. Τυπικόν*. Σ. 24–25, 56) и в описании чина вседневной утрени (*Ibid.* Σ. 46) о пении «Д. е.» нет указаний, но говорится о нем только в главе о великопостной утрене (*Ibid.* Σ. 328).

В слав. рукописях Иерусалимского устава XVI — 1-й пол. XVII в. наиболее распространенным является указание петь «Д. е.» по 9-й песни канона в седмичные дни: «...велегласно вкупе на глас 6-й и творим вкупе вси поклон до земли»; в главе





о чине воскресного всенощного бдения указания о «Д. е.» отсутствуют (см.: РГБ. Троиц. осн. № 244. Л. 29, 2-я пол. XVI в.; ср.: ГИМ. Син. № 335. Л. 22, 35 об., нач. XVII в.; то же и в печатных дониконовских Уставах 1610 г. (Л. 17, 39 об.), 1633 г. (Л. 11 об., 22 об.) и 1641 г. (Л. 26, 45)). В нек-рых слав. рукописях (включая ранние: ГИМ. Син. № 329. Л. 20 об., 32 об., 2-я пол. XIV в.), однако, предписывается петь «Д. е.» по 9-й песни канона как на седмичной, так и на воскресной утрени (что больше соответствует предположению о связи между «Д. е.» и «Величит душа Моя Господа»). Указания о пении «Д. е.» и в воскресные, и в седмичные дни содержат Соловецкий и Скитский уставы XVII в. (РНБ. Арх. собр. № 229. Л. 19; Сол. № 1129/1239. Л. 17), а также старообрядческие уставы (ГИМ. Хлуд. № 271. Л. 43 об., нач. XIX в.; Выговский устав. Саратов, 1911. Л. 11, XVIII в.; Устав [Преображенской общины]. 1915. Л. 11; Устав еп. Арсения Уральского. М., 2001<sup>Р</sup>. Л. 73 об.—74 и др.). В совр. старообрядческой традиции «Д. е.» поется всегда, когда исполняется песнь «Величит душа моя Господа», включая пред- и по-праздства.

По аналогии с утреней «Д. е.» поется по окончании канона на молебне, повечерии (как великом, так и малом; «Д. е.» отменяется в тех случаях, когда устав указывает катавасии после каждой или только после 9-й песни канона повечерия — на 1-й и Страстной седмицах Великого поста; в предпраздства Рождества Христова, Богоявления и Преображения и др.), в различных келейных правилах (напр., в последовании к Св. Причащению). В отличие от утрени во всех этих случаях «Д. е.» поется не после покрывающего ирмоса 9-й песни канона (как на утрени), а сразу после тропарей и само служит покрывающим ирмосом.

**На Божественной литургии** «Д. е.» поется во время *intercessio* (раздел, содержащий поминовения) анафоры, сразу после возгласа предстоятеля *Издѣднѣ ѡ пресѣтѣй, пречѣтѣй, пребѣгословѣнѣй, славноѣй вѣщѣй нашей вѣщѣ и приснодѣѣ мѣри*. В дни важнейших праздников и их поспраздств «Д. е.» анафоры заменяется *зодостойником* (а в дни совершения литургии свт. Василия Великого — песнью «*О Тебе радуется*» или *зодостойником*). Совр. греч. практика

отличается от русской тем, что в дни поспраздств, когда на утрени есть «Величит душа Моя Господа», на литургии поется не *зодостойник*, а «Д. е.» (см.: *Βιολάκης*. Τυπικόν. Σ. 38).

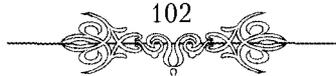
По положению в службе и муз. оформлению литургийное пение «Д. е.» заметно выделяется среди проч. случаев употребления песнопения, однако включение его в чин Божественной литургии произошло значительно позднее включения «Д. е.» в состав утрени и ряда др. служб — лишь к XVI в. окончательно сформировалась традиция пения «Д. е.» и *зодостойников* в соответствующем месте анафоры (см.: *Taft*. 1991. Р. 118). Даже в *Диатаксице* К-польского патриарха Филофея Коккина, кодифицирующем афонские богослужебные традиции XIV в. и отражающем окончательную стадию развития визант. чина Божественной литургии, «Д. е.» в чине отсутствует, в соответствующем месте анафоры хору предписывается петь богородичен: *Ὡς ἀληθῶς ἄξιον καὶ δίκαιόν ἐστι τὸ δοξάζειν* (Яко воистину достойно и праведно славить...), а священнику — читать: *Χαῖρε κεχαρισμένη* (Радуйся, Благодатная...) (см.: *Goar*. Euchologion. Р. 93). Как показала Г. Винклер (*Winkler*. 1970. Р. 323–336; *eadem*. 1971. Р. 351–354), появление богородичного песнопения в составе *intercessio* анафор к-польских литургий святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста было связано с влиянием палестинской и александрийской традиций. Первоначально это песнопение (в рукописях указываются различные конкретные тексты; чаще всего — *Χαῖρε κεχαρισμένη* (Радуйся, благодатная... — Лк 1. 28b, c) или «*Богородице Дево, радуйся*») читалось священником тайно и до возгласа *Издѣднѣ*; со временем оно переместилось на место после возгласа и стало петься хором. К XVI в. сформировалась совр. практика, когда литургийное «Д. е.» или *зодостойник* поются вместо древних диаконских *диптихов* усопших, от к-рых в совр. чине сохранились лишь диаконское каждение во время этого раздела анафоры и напоминание в Служебнике о негласном поминовении диаконом тех, кого он желает; диптихи живых доныне сохраняются при архиерейском богослужении (см.: *Taft*. 1991. Р. 118–119).

**В других случаях.** По аналогии с литургией «Д. е.» поется в чине

о панагии — после священнодействия возвышения панагии и тропаря *Блжннмъ тѣ всѣ роди вѣе дѣо*: (Часослов. С. 131). В нек-рых службах «Д. е.» предваряет *отпуст* (вероятно, по аналогии с использованием песнопения «Честнейшую херувим» в качестве одного из заключительных молитвословий) — на изобразительных и на великопостной седмичной вечерне (кроме праздников и случаев совершения литургии Преждеосвященных Даров). В том же качестве «Д. е.» используется при чтении принятых ныне в РПЦ келейных вечернем и утреннем правила. В старообрядческой традиции «Д. е.» входит в т. н. семипоклонный начал и читается перед заключительными молитвословиями (Молитвенник. М.: Изд. старообр. митрополии, 2001. С. 22). Вероятно, как завершающую молитву это песнопение или *зодостойник* исполняют в чине *встречи архиерея* — пение «Д. е.», возможно, является здесь следом дониконовской практики, когда шестие архиерея в храм сопровождалось соответствующими молитвами и завершалось отпусом при входе в церковь (см. также ст. *Входные молитвы*).

Величание *Достойно... нашегѡ* может также исполняться как самостоятельное песнопение, напр. в качестве праздничного величания на утрени праздника Казанской иконы Божией Матери (см.: Великий сборник. 1993. Ч. 2. С. 121; в др. изданиях может указываться иное величание; ср. также величание Божией Матери в Неделю Всех святых, в земле Российской просиявших, основанное на тексте величания *Достойно... нашегѡ*).

**В певческой традиции.** С сер. XVI в. «Д. е.» выписывалось в певч. рукописях среди песнопений утрени с указанием петь его на 6-й глас столпового знаменного распева (РГБ. Ф. 379. № 28; ГИМ. Син. певч. № 1354), соответствующий гласу ирмоса Великой пятницы, с к-рым песнопение связано по происхождению (на 6-й глас также должен исполняться возглас перед песнью Богородицы: «Богородицу и Матерь света в песнях возвеличим»). О значении этого песнопения свидетельствует тот факт, что в Скитском уставе, согласно к-рому поется лишь ограниченное количество песнопений, наряду с ирмосами и песнью Богородицы «Величит душа Моя Господа» следует петь (РНБ. Солов. № 1129/1239. Л. 17) «Д. е.».





Впосл. возникает множество вариантов мелизматических распевов «Д. е.» для литургии, в т. ч. демественного распева (РГБ. Больш. № 153. Л. 107 об.), «многогласные» варианты, такие, напр., как «осмогласное», «творение и роспев Лва Царя премудраго деспота» и «четверогласное опекаловское» (ГИМ. Син. певч. № 1280. Л. 90–91 об., 92 об., нач. XVIII в.; см.: *Перелешина В. Ю.* Знаменные многогласники в Обиходах XVII в. (в печати)), а также в виде троестрочия (РНБ. Q. I. № 875. Л. 65–66).

В XVIII–XIX вв. распространяются «Д. е.» киевского, болгарского, греческого, различных монастырских распевов. Так, в синодальном издании Обихода зафиксированы варианты сокращенного греческого распева 4-го гласа, греческого распева под названием «жуковская малая» 5-го гласа, киевского распева 8-го гласа, «ин роспев царя Феодора», болгарский распев 1-го гласа (Обиход нотного пения. М., 1902. Ч. 2. С. 26 об. – 28).

Существует множество гармонизаций традиц. напевов: И. А. *Гарднера* (распева царя Феодора), Н. М. Осоргина и Н. Н. Кедрова-сына, А. Д. *Кастальского* (афонское, на подобен «Объятия отча»), Н. Н. *Черепнина* (болгарского распева, 1-го гласа, на подобен «Объятия отча»), Е. С. *Азеева* (киевское), А. Ф. *Львова* (сокращенного греческого распева, 4-го гласа, «входное»), П. Г. *Чеснокова* (сокращенного греческого распева), свящ. Иоанна *Соломина* (сербское), а также авторские варианты Д. С. *Бортнянского*, А. А. *Архангельского*, А. И. *Красностовского*, П. И. *Чайковского* (см.: Нотный сб. православного рус. пения. Лондон, 1962. Т. 1. С. 213–233; Свод напевов. С. 146–154).

В старообрядческой беспоповской письменной традиции зафиксированы «Д. е.» для утрени: «малое», силлабического стиля (согласуется с указанием в Выговском уставе петь на вседневной утрени «Д. е.» «малую» (Л. 17)), 6-го гласа столпового знаменного распева, путевого распева (согласно анализу мелодики; в ркп. указано: «6-го гласа»), «тихвинской перевод», «кирилов перевод большой», «ин перевод кирилов» (Обиход поморский. М., 1911. Л. 128–129 об.; 176 об. – 180 об.). В книгах попковского согласия письменно зафиксирован только развод для ли-

тургии: в «Обеднице» помещены распевы на 8 гласов и «путевое» (К.: Калашников]. Л. 28 об. – 34 об.). В практике на литургии в праздничные дни, как правило, поется путевым распевом, а в седмичные – на глас недели.

В совр. многоголосной практике РПЦ «Д. е.» на утрени поется обычно на глас катавасии обиходным напевом или на подобен напева «Величит душа Моя Господа»; на Божественной литургии используются обиходные напевы (киевский 8-го гласа, подобны различных гласов и др.) или авторские гармонизации.

В греч. традиции, вероятно, певч. исполнение не практиковалось, поскольку старец *Арсений (Суханов)* в записях о греч. богослужбной традиции сер. XVII в. с удивлением отмечал, что ««Достойно» по девятой песни по ирмосе ни в неделю, ни в прочие дни, ни в полиелеосные отнюдь не поют нигде» (Проскинитарий Арсения Суханова 1649–1653 // ППС. 1889. Т. 7. Вып. 3(21). С. 234), хотя в др. разделах писал о «Д. е.», исполнявшемся в соответствующих местах службы. В совр. традиции на литургии «Д. е.» часто поется на 2-й глас (надписывается как «обиходное» (συνηθισμένον) – Lesb. Leim. 230. Fol. 263–263v, 1700 г. и др.).

Вероятно, с XVIII в. распространились различные авторские напевы на все гласы. Так, в певч. книгах встречаются «Д. е.» протопсалта *Григория* на 1-й глас (Athen. O. et M. Merlier. 20. Fol. 1γ, 1825–1830), *Феодора Папапарасху Фокейского* на 3-й глас энгармоническое (ἐναρμόνιος), на 4-й глас λέγετος, на 2-й плагальный глас (Athen. O. et M. Merlier. 12. Fol. 245v – 246, 1730–1750 гг.), 2 варианта на глас βαρύς (см.: Ταμείον Ἀνθολογίας. Κωνσταντινούπολις, 1869. Σ. 338–341), *Андрея Дзигнопулоса* на 1-й глас, *Мелетия Сисания* на 1, 2 и 3-й гласы, *Нектария Влахоса* на 1-й глас, *Петра Филанфидиса* на глас δευτερόπρωτος, *Харалампия Папаниколаоса* на 2-й глас, протопсалта *Григория* на 3-й глас, на 3-й глас ἀτζεμ ἀσράν (аджем аширан – название одного из тур. макамов (ладов)), на 4-й глас, на 1-й плагальный глас на ке, *Анфима Месолонгита* на 1-й плагальный энгармонический, ἐκ τοῦ Βλαχικοῦ на 1-й плагальный глас, мон. *Нектария* на 1-й плагальный глас, протопсалта *Николая Смирнского* на 2-й пла-

гальный глас, на глас βαρύς, на 4-й плагальный глас и др. (см.: Μουσικὸς θησαυρὸς τῆς λειτουργίας. Ἁγίου Ὁρος, 1931. Σ. 447–522).

Лит.: *Скабалланович*. Типикон. Вып. 2. С. 288–293; Вып. 3. С. 46–47; *Κατῆχητικὴ Μουσικὴ χειρὸς τοῦ Τούρκοκρατοῦς*; *Winkler G.* Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung // ОСР. 1970. Vol. 36. P. 301–336; 1971. Vol. 37. P. 333–383; *Taft R. F.* The Diptychs: (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 4). R., 1991. (ОСА; 238); *Пожидаева Г. А.* Певч. традиции Др. Руси. М., 2007. С. 654–659.

И. В. Старикова

**«ДОСТОЙНО ЕСТЬ»** (Милующая), **ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ** (празд. 11 июня), чудотворный образ на Св. Горе Афон, перед к-рым, по преданию, в X в. явился арх. Гавриил.

После чудесного события (см. ст. «Достойно есть», песнопение в честь Пресв. Богородицы) «Д. е.» и привезли в Протат и поставили в алтаре Успенского храма на горнем месте, где образ находится и в наст. время.

По существующей издавна на Афоне традиции на 2-й день Пасхи, после литургии, совершается крестный ход с чудотворным образом вокруг Кареи. В 1488 г. 4 монаха, жившие на подворье мон-ря прп. Дионисия в Карее, не вышли на крестный ход; назвав его противозаконным, они смеялись над его участниками. В тот же вечер от сильного дождя с градом погибли все растения в огородах и виноградники этого подворья. Пребывавший в обители прп. Дионисия патриарх К-польский Нифонт наложил на монахов строгую епитимию за презрение св. иконы. Др. подобный случай произошел с монахами близлежащей обители Кутлумуш, к-рые решили совершать крестный ход в своем мон-ре, не участвуя в общем празднике. Внезапно на монастырскую пристань напали разбойники и сожгли ее. Спустя нек-рое время при аналогичных обстоятельствах разрушились здания и стены Кутлумуша. Насельники мон-ря раскаялись и последовали установленному древнему чину почитания св. иконы.

Иконография «Д. е.» и принадлежит к изводу *Киккской иконы Божией Матери*. Это отмечено Н. П. *Кондаковым*, к-рый отнес первообраз к числу афонских памятников, по его мнению не являвшихся подлинными древностями (*Кондаков*. 1902. С. 176, 178). Младенец восседает слева на руке Богородицы, Которая





держит Его за правую руку с развернутым свитком. В наст. время образ закрыт окладом с чеканными изображениями ангелов в среднике и святых на полях.

Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. множество списков чудотворного образа было написано и освящено в рус. мон-рях на Афоне, а затем прислано в Россию, напр. в 1858 г. в Оренбург для жен. обители, к-рую предполагали построить. В нач. XX в. прославленный чудесами список образа находился в храме с. Юрьева Котельничского у. Вятской губ. (*Поселянин Е.*



Икона Божией Матери «Достойно есть». Ок. X в. (?) (храм Успения Богородицы в Протате)

Богоматерь. С. 346). Для одной из таких икон, привезенной ок. 1887 г. миссионером иером. Арсением с Афона, был построен храм в Галерной гавани в С.-Петербурге с одноименным посвящением главного престола (*Антонов В. В., Кобак А. В.* Святыни С.-Петербурга: Христ. ист.-церк. энцикл. СПб., 2003. С. 114). В 1950 г. по благословению митр. Григория (*Чукова*) образ был передан в ц. Смоленской иконы Божией Матери на Смоленском кладбище в С.-Петербурге, где в его честь освящен сев. придел.

Списки «Д. е.» и. находятся в домово́й ц. во имя мц. Александры царицы в здании Русской духовной миссии в Иерусалиме (1910, работа афонского иером. Серафима (Титова)), в Троицком соборе в Иерусалиме, над входом в гробницу праведных Иоакима и Анны в ц. в честь Успения Пресв. Богородицы в Геф-



Икона Божией Матери «Достойно есть». Кон. XIX в. Афон (Троицкий собор Серафимо-Дивеевского мон-ря)

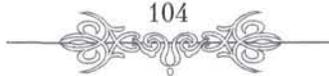
симании, в ц. во имя прп. Сергия Радонежского в Т.С.Л, в Троицком соборе Данилова мон-ря в Москве, в церквях во имя прор. Илии во 2-м Обыденском пер. в Москве, в честь Казанской иконы Божией Матери в Рыбинске (с частицами мощей, из ц. Св. Троицы с. Верхне-Никольского Ярославской обл.), в честь Успения Богородицы в Чухломе (мироточивый образ), в нижегородской Троицкой ц. в Высокове (написана в афонском Пантелеимоновом мон-ре), в Покровском соборе Самары (в шитом окладе) и др., в частных собраниях (напр., своеобразная по стилю икона нач. XIX в. с текстом песнопения «Достойно есть» вверху на свитке, руки ангелов сложены на груди).

За редким исключением это иконы большого размера, написанные в академической манере в традициях поздней святогорской иконописи на голубом или золотом фоне (на иконе из Троицкого собора Серафимо-Дивеевского мон-ря, с частицами мощей святых, вверху — голубой фон, под облаками — золотой), с текстом на свитке на рус. или греч. языке: «Дух Господень на Мне, Егоже ради помаза Мя...» (Ис 61. 1; Лк 4. 18). Младенец одет в белую рубашку с препоясанием, Богородица — в мафорий красного оттенка и светлый (розовый) плат, у Обоих на головах венцы (как правило, у Иисуса Христа — закрытый венец, у Богородицы — корона); левая рука Иисуса Христа спрятана под плат. Корону

или нимб Божией Матери поддерживают 2 ангела на облаках, вверху — Господь Саваоф, Св. Дух в виде голубя и херувимы (рисунок фигур и цвета одеяний ангелов, расположение надписей варьируются). Иногда на обороте иконы врезаны афонские сургучные печати, сделаны вкладные надписи.

Во 2-й пол. XIX в. в Нижегородской губ. получили распространение списки с прославившегося исцелениями образа, присланного в 1853 г. с Афона в *арзамасский во имя Алексия, человека Божия, мон-рь*, с соответствующей подписью внизу на развернутом свитке (чтимый фрагмент иконы — в арзамасском Никольском жен. мон-ре; неск. списков, в т. ч. в окладе, — в Воскресенском соборе Арзамаса). В России писались живописные изображения на холсте с более темным колоритом (посл. треть XIX в., частное собрание). Сызранские иконы 2-й пол. XIX в. (частное собрание; Сызранская икона: Кат. выст. / Самарский епарх. церк.-ист. музей. Самара, 2007. С. 72–73. Кат. 31) с различными цветами одеяний, в редких случаях с правым поворотом фигур выполнены в традиц. стиле. Существовали хромолитографии образа, к-рые наклеивались на доску и бытовали в качестве икон, напр. изданная в 1893 г. в мастерской Е. И. Фесенко в Одессе (частное собрание; *Тарасов О. Ю.* Икона и благочестие: Очерки икононого дела в имп. России. М., 1995. С. 255. Ил. 93). Афонская святыня воспроизводилась и в XX в. (чудотворный образ 1941 г. из мон-ря во имя святых Марфы и Марии (мон-рь Встречи) близ Иерусалима).

Греч. списки афонской святыни XIX–XX вв., к-рые близки к русским по художественному исполнению, нередко сопровождаются авторскими или вкладными подписями на лицевой стороне (икона 1966 г. — «Моление архимандрита Гавриила и Христула монаха» в ц. прав. Захехя в Иерихоне — на светлом фоне в сиянии, Богородица в мафории, без плата). Икона 2-й трети XIX в. (частное собрание), судя по рус. надписи на обороте, вложенная в один из храмов России, содержит греч. подпись: «Рукою Иоасафа монаха из Керасиа на Афоне», т. е. мастер жил в одном из монашеских поселений (кафизм), состоящих из отдельных отшельнических келлий, при *Великой Лавре* прп. Афанасия





Афонского. Раскрашенная гравюра 1866 г. (из мон-ря Симонопетра) близка по иконографии к живописным произведениям, но отличается в деталях (у ангелов в руках длинные свитки, на правом — слав. надпись), отсутствует образ Бога Отца (Treasures of Mount Athos. Thessal., 1997. P. 214–215. N 4.8). Возможно, такие гравюры служили образцами для мастеров, не имевших возможности видеть и копировать оригинал.

Прорись «Д. е.» и. визант. типа (без венцов и ангелов, рука Младенца поверх плата) помещена под 11 июня в числе рисунков для Миной МП работы прот. Вячеслава Савиных и Н. Шелягиной (Изображения Божией Матери и святых Православной Церкви. М., 2001. С. 255). Один из совр. списков, выполненный ок. 1999 г. иконописцами Никольского скита («Белозерки») на Афоне, находится в ц. Св. Троицы в Троицкой слободе в Москве (по двору ТСЛ).

Лит.: *Снегирева*. Земная жизнь Пресв. Богородицы. С. 177–178; *Филарет (Гумилевский)*. Песнопевцы. С. 317–318; *Кондаков Н. П.* Памятники христ. искусства на Афоне. СПб., 1902. М., 2004. С. 176, 178; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 342–346, 467; Вышний покров над Афоном, или Сказания о св. чудотворных на Афоне прославленных иконах. М., 1902. Серг. П., 1997. С. 13–23; *Θεοφύλακτος (Μαρινάκης), ἀρχιμ. Θεαματούργες εἰκόνες τῆς Παναγίας στό Ἁγίον Ὄρος Θεσσαλονίκης*, 2001. Σ. 21–39.

Я. Э. Зеленина

**ДОХИ́** [греч. δοχή, мн. ч. δοχές, букв. — прием, праздник], мелодия прокимнов греч. калофонического стиля (см. *Калофоническое пение*) для вечерни и утрени; различают малые и большие Д. В визант. период этот термин обозначал торжественную встречу императора и его семьи в дни великих церковных праздников: во время шествия императора с придворными из дворца в собор Св. Софии на определенных значимых остановках *димы* и их хоры (*доместик*, глашатаи и народ дим) приветствовали его радостными возгласами, к-рые соответствовали празднику. Вероятно, в посл. тот же термин стал употребляться в певч. традиции для обозначения поющих согласно теме дня псалмовых стихов (прокимнов), предваряющих чтения из ВЗ и НЗ: прокимны выполняли функцию «встречи», «приема» слова Божия, к-рое должно быть прочитано.

До появления в 1336 г. *Пападики*, нового типа рукописи, содержащей

мелос основных служб суточного круга и литургии, нотированные прокимны помещались в *Псалтироне* (певч. книге протопсалтов) и *Асматиконе* (певч. книге псалтов), состав к-рых сформировался к сер. XII в. Мелизматический стиль последований прокимнов в этих 2 книгах, весьма искусный, приводит к новой тенденции и новому стилю певч. искусства. Обзор изменений в певч. искусстве XIV в. показывает, что с распространением мелизматического пения, основного в Пападики, изменяются и способы пения и псалмодирования прокимнов. В рукописях прокимны фиксировались в соответствии с порядком исполнения: стих-прокимен (обычно его полустушие, напр.: «Се ныне благословите Господа»), исполняемый нек-рым мелодическим способом, затем 2 распетых стиха («Стоящие во храме Господни» и «В ношех воздежите»), после каждого из к-рых снова поется стих-прокимен, к-рый называется малое Д.; в конце следует тот же стих-прокимен целиком, исполняемый доместиком, с мелодическим расширением после слова *λέγε*, многосложными промежуточными попевами или фразами (на слогах α-να-νε, νε-α-νε, να-να), т. е. большое и «искусное» Д.

Мелос Д. чаще всего не имеет надписания автора. В рукописях фиксируются 2 ряда визант. прокимнов, отражающие 2 певч. традиции: анонимную, обиходную, и фессалоникийскую. Это подтверждается содержанием подзаголовков рукописей, напр.: «Прокимны всей седмицы: В неделю вечера: [глас] 1: Се ныне благословите Господа» (Athen. Bibl. Nat. 2406. Fol. 86v, 1453 г.) и «Прокимны вечерни всей седмицы и эти фессалоникийские: В неделю вечера: глас 1: Се ныне благословите Господа» (Idem. Fol. 59v). Кроме того, здесь зафиксированы Д. «Господь воцарися в лепоту облечесе» Фардивукиса и *Мануила Хрисафа* и «Величит душа Моя Господа» «честных иеромонахов Марка и Гавриила» (Idem. Fol. 28v). Воскресный прокимен утрени дается обычно без подписи и, как следует из анализа мелодики, представляет краткий певч. стиль. В нач. XIX в. хартофилак *Хурмузий* перевел в нотацию нового метода прокимны всей седмицы с указанием: «Прокимны всей седмицы, называемые дохи, весьма сложные» (Athen. Bibl. Nat. S. Se-

pulcri. 703. Fol. 410v, 1818 г.). В пост-визант. период ряд Д. в калофоническом стиле сочинили 2 святогорских монаха Феодул и Даниил (1-я пол. XVIII в.). Тенденцию к сокращению продолжительности службы отражают мелодические версии прокимнов Великого поста и Господских праздников, написанные в кратком певч. стиле *Петром Пелопоннесским* и немного позднее протопсалтом *Григорием*.

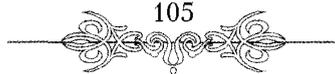
К прокимнам принадлежат и т. н. эпифонимы (*ἐπιφωνήματα*), которые представляют собой фразу из стиха прокимна, повторяющуюся 4 или 5 раз почти с идентичным мелосом. Эпифонимы — украшенный мелос больших Д. — предназначены для пения на праздничных вечернях и утрнях, последованиях Господских праздников или воскресений («Облечесе Господь в силу», «Воскресни Господи, Боже мой» и др.); это сочинения сложной структуры: с развитами ихимами, *кратимами*, *аниграмматизмами*, вставками слова *λέγε*, мелодическими скачками, сменами гласов. Эпифонимы выделены в рукописях красными чернилами, что указывает на исполнение одним певчим. В рукописной традиции сохранились эпифонимы прп. *Иоанна Кукузеля*, *Ксена Корониса*, *Григория Буниса Алиата* (см. также: *Στάθης. Ἀναγραμματισμοὶ καὶ μαθήματα*. Σ. 79, 92–93, 104, 136).

Лит.: *Adsuara* C. Asmatic, Psaltic and «Kalophononic» Fragments in Palaeobyzantine Notation // Acta of the Congress held at Hernen Castle (The Netherlands) in Oct. 1996 / Ed. C. Troelsgård, G. Wolfram. Hernen, 1999. P. 47–61. (Palaeobyzantine Notations; 2); *Troelsgård C.* 13<sup>th</sup>-Cent. Byzantine Melismatic Chant and the Development of the Kalophononic Style // Acta of the Congress held at Hernen Castle, The Netherlands, in March 2001 / Ed. G. Wolfram. Leuven; Dudley (Mass.), 2004. P. 67–90. (Ibid.; 3); *Χατζηγιακουμής Μ.* Ἡ ἐκκλησιαστικὴ μουσικὴ τοῦ Ἑλληνισμοῦ μετὰ τὴν Ἄλωση (1453–1820): Σχεδίασμα ἱστορίας. Ἀθήνα, 1999. Σ. 181; *Μπαλαγεώργος Δ. Κ.* Ἡ ψαλτικὴ παράδοση τῶν Ἀκολουθιῶν τοῦ Βυζαντινοῦ Κοσμικοῦ Ὑπτικοῦ. Ἀθήνα, 2001. Σ. 113, 126, 147, 245 et passim.

Д. Балагеоргос

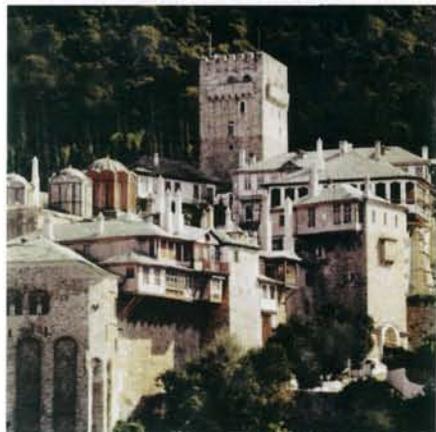
**ДОХИАР**, монастырская должность — см. *Келарь*.

**ДОХИАР** [греч. τὸν Μονῆ Δοχειαρίου], муж. общежительный мон-рь, посвященный св. архангелам Михаилу и Гавриилу. Расположен на юж. побережье п-ова Афон (Айон-Орос), на склоне горы, в неск. десятках метров от моря.





В иерархии 20 афонских мон-рей Д. занимает 10-е место, представитель Д. каждый 5-й год участвует в работе Свящ. Эпистасии вместе с представителями Великой Лавры, Ксенофонта и Эсфигмена. Игумен — архим. Григорий (Зумис) (с 1980). Общее число братии: 20 монахов и 2 монаха в зависимой от Д. келлии. Главные праздники: Собор св. архангелов Михаила и Гавриила и Всех небесных сил бесплотных (8 нояб.); память свт. Николая Чудотворца (6 дек.); празднование иконе Бо-



Мон-рь Дохиар

жией Матери «Скоропослушница» (1 окт.). Во вторник Светлой седмицы проводится также крестный ход с этой иконой.

**История монастыря. Византийский период.** Монастырское предание об основании обители записано в позднейшей «Повести о чудесах великих чиновачальников Михаила и Гавриила в святой великой обители Дохиар на Святой Горе». Согласно «Повести...», основателем Д. был мон. Евфимий, современник и друг прп. Афанасия Афонского († ок. 1000), с к-рым он познакомился во время пребывания того в К-поле. Евфимий выполнял в основанной прп. Афанасием Великой Лавре послушание дохиара (келаря). По благословению Афанасия Евфимий вместе с др. монахами основал рядом с совр. пристанью Дафни небольшой мон-рь, названный по прежней должности своего основателя Дохиаром. Эта обитель была вскоре разорена сарацинскими пиратами, и Евфимий воздвиг новый мон-рь, во имя свт. Николая Чудотворца, на месте совр. Д. с одобрения и благословения прота и Свящ. Кинота.

Если отождествить основателя с «Евфимием монахом и игуменом»,



Преподобные Евфимий и Неофит, основатели мон-ря Дохиар. Икона. Кон. XX в.

подписавшим в 972 г. Типикон имп. Иоанна I Цимисхия (Meyer. P. 150), то получается, что мон-рь возник между 963 (время основания Великой Лавры, где он был дохиаром) и 972 г. (Παλαδόπουλος. Σ. 214). Др. исследователи, ссылаясь на отсутствие письменных упоминаний о Д. в X в., относят его основание к кон. X — нач. XI в. (Παρουσία. Σ. 39). По мнению Н. Иконоmidиса, 1-м игуменом Д. был Иоанн, дохиар мон-ря Ксиропотам (Actes de Docheiariou. P. 5, 23), подпись к-рого стоит на актах Великой Лавры 1016 и 1018 гг. (Actes de Lavra. Pt. 1. P., 1970. N 19. (ArAth; 5)). По мнению мон. Дорофея, Иоанн был игуменом после Евфимия (Δορόθεος, μον. Σ. 179–180).

Так или иначе, 1-е письменное упоминание о первоначальной обители Д. относится к 1013 г., когда мон. Феодул поставил подпись под 2 документами Соборания в Карее; в 1015 г. он подписывался как «монах Дохиара», в 1020 г. — как «монах и игумен Дафни». Его же подпись как игумена Д. стоит под Типиконим имп. Константина IX Мономаха (1045/46), и, вероятно, он и был преемником игум. прп. Евфимия.

В документе N 1 архива Д. от 1037/38 г. отмечено, что «во имя свт. Николая воздвигнутая обитель, Дафни [называемая] и Дохиаром прозванная» (Actes de Docheiariou. N 1). Название Дафни (греч. — лавр), видимо, было дано обители по при-

чине изобилия в том месте этих деревьев и перешло к совр. афонской пристани. На древность основания мон-ря, а также на раннее владение им собственностью за пределами Св. Горы указывает сообщение в документе от 1037 г. о том, что Д. «с незапамятных времен» принадлежит крупный надел в Перигардикии.

Сведения «Повести...» содержат некие хронологические противоречия: Евфимий представлен современником прп. Афанасия Афонского и имп. Никифора III (1078–1081), а также дядей и предшественником игум. Неофита, управлявшего обителью в кон. XI — нач. XII в. Акты свидетельствуют о том, что перемещение мон-ря на совр. местоположение произошло при преемниках прп. Евфимия: разрешение прота Св. Горы на строительство новой укрепленной обители к западу от мон-ря Ксенофонт было получено между 1037 и 1089 гт. (Actes de Xénophon / Ed. D. Papachryssanthou. P., 1986. (ArAth; 15). N 1). Прот Павел, защищая интересы Д., говорит о том, что ранее по желанию прота Иосифа ксенофонтский игум. Дионисий добровольно передал мон-рю «святителя Николая, или Дохиару» территориальные владения. Вероятно, эта земля была куплена Д. в 1-й пол. XI в., о чем свидетельствует др. документ, от 1344 г., где монахи Д. сообщают, что уже 300 лет эта земля, приобретенная ктитором, принадлежит им (Actes de Docheiariou. N 23). Владения Д. были небольшими и ограничивались пределами Ксенофонта и 2 др., в посл. исчезнувших мон-рей. Обитель Дафни служила подворьем Д. до 1880 г., когда по неизвестным причинам эта собственность была утеряна. Ее развалины южнее совр. построек Дафни, справа от дороги к мон-рю Симонопетра, сохранились до наст. времени.

Новым ктитором мон-ря считается прп. Неофит, сын великого дуки Иоанна. Согласно «Повести...», он занимал должность 1-го секретаря имп. Никифора III Вотаниата, а затем великого патрикия. После смерти родителей с разрешения императора он в возрасте 29 лет удалился на Афон к своему дяде, игумену Д., к-рого позднее сменил в должности игумена, употребив все отцовское и личное состояние на благоустройство обители. На эти деньги, а также на средства, полученные им от императора, он построил большую



башню, кафоликон (соборный храм мон-ря) во имя арх. Михаила, пареклисион (придел или отдельный малый храм) во имя свт. Николая Чудотворца, келлии и проч., а также приобрел для обители подворья за пределами Св. Горы. Неофит сообщает, что он, «разобрав прежнюю церковь, от оснований воздвиг в честь архистратига Небесных Сил Михаила» прекрасный храм и всячески его украсил (Actes de Docheiariou. N 6).

В «Повести...» говорится, что, когда на роспись и украшение храма не хватало денег, произошло чудесное событие. На подворье мон-ря Лонгос (п-ов Ситония) стоял древний столп с бюстом некоего мужа наверху и надписью: «Кто ударит меня в голову, обретет множество золота». Местные жители, понимая эти слова буквально, безуспешно бросали в статую камнями. Послушник мон-ря Д. по имени Василий стал копать там, куда на восходе падает тень от головы статуи, и нашел клад золотых монет. Когда он сообщил об этом игум. Неофиту, тот дал ему 3 монахов для перевозки золота в обитель. Монахи погрузили сокровища в лодку, но по дороге поддались соблазну, привязали юноше камень на шею и бросили в море, а золото разделили между собой и спрятали недалеко от мон-ря. Василий, призвав св. архангелов, был чудесным образом перенесен ими в монастырский храм, где его нашел экклисиарх спящим с камнем на шее. Монахи сказали игумену, что послушник скрылся с кладом, но прп. Неофит обличил их в присутствии послушника и выслал из мон-ря. Василий принял постриг с именем Варнава и впосл. стал пре-

емником прп. Неофита на игуменстве. Исследователи не отрицают исторической достоверности этого рассказа в силу не только множества произведенных в те годы дорогостоящих работ и приобретений, но и покупки весьма внушительных владений в зап. части п-ова Халкидики в 1112 и 1117 гг., причем 1-я сделка оплачивалась старинными золотыми монетами не менее 2-вековой давности (Actes de Docheiariou. N 3).

Согласно «Повести...», это чудо, явившее новых небесных покровителей Д., имело следствием посвящение кафоликона, ранее освященного во имя свт. Николая Чудотворца, св. архангелам. В «Распоряжении» прп. Неофита (после 1118) обитель названа мон-рем св. арх. Михаила. Упоминание архангелов Михаила и Гавриила встречается в документах с 1273 г. (Παρουσία. Σ. 46).

Г. Смирнакисом было высказано предположение, что после разорения 1-й обители монахи в поисках нового пристанища построили ц. свт. Николая Чудотворца выше совр. Д., а неск. позднее переселились на побережье в небольшой мон-рь св. Архистратига, игумен к-рого поставил свою подпись на 24-м месте под Типиконом имп. Константина IX Мономаха (1045/46) (Σμυρνάκης. Σ. 566). Однако наиболее вероятно, что это был не мон-рь, а ц. арх. Михаила (Παρουσία. Σ. 41).

На деньги из клада игум. Неофит расписал кафоликон, снабдил его великолепными сосудами, иконами, ценными тканями покрывами, рукописными книгами и приобрел для обители много движимого и недвижимого имущества. Известность игум. Неофита и его добродетели побудили отцов сделать его протом Св. Горы, и в этой должности, оставаясь игуменом Д., он долгое время служил афонским обителям. Память преподобных ктиторов Евфимия

Д. обладает одним из первых вариантов афонского монастырского устава в его простейшей форме. Прп. Неофит составил устав и назвал его «Распоряжение» (Διάταξις). Время составления точно неизвестно, видимо значительно позднее 1118 г.—завершения строительства собора, к-рое представлено в уставе как событие давно прошедшее. Зная о приближении смерти, прп. Неофит хотел назначить себе преемника (имя его в документе не указывается, для него оставлено свободное место, но в числе подписавшихся был и мон. Варнава, буд. преемник прп. Неофита) и оставить распоряжения-заповеди для будущих игуменов (12 пунктов) и монахов (5 пунктов). Игумену он завещал славить Господа и арх. Михаила, соблюдать заповеди, быть добродетельным, хранить заветы отцов и уставы Св. Горы, наставлять монахов примером своей жизни, а также разумно распоряжаться имением мон-ря, напр. не продавать его без крайней нужды и без согласия прота и братии и т. д. Братия обязана слушаться игумена, как Самого Христа, утверждаться в добродетелях воздержания, веры и любви друг к другу, подражать бывшим прежде отцам и быть первыми в добрых делах, а также почитать прп. Неофита за то, что он сделал для обители. Здесь приводятся лишь общие принципы и пожелания ктитора в отношении обязанностей игумена и братии, за подробностями он отсылает их к Свящ. Писанию, канонам Церкви и уставам Св. Горы.

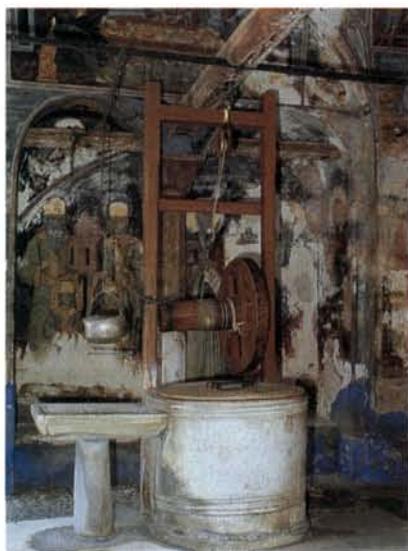
Первоначально Д. владел небольшим наделом земли, с 1037 г. он владел обширными угодьями на побережье зал. Сингитикос (подворье в Перигардикии), в 1089 г. приобрел владение в Сатувле близ г. Иерисс. При прп. Неофите Д. владел 3 подворьями со мн. землями на п-ове Ситония (где было найдено сокровище), фессалоникийским предместьем Исонос, а также целым кварталом в городе с 7 мастерскими, двором и проч. постройками. В 1117 г. прп. Неофит продал мастерские и с доплатой купил еще одно предместье (Росеон) со мн. землями и приписанными крестьянами.

Значительные вклады в Д. были сделаны имп. Андроником II Палеологом (1282–1328), о к-ром в «Повести...» говорится, что он передал Д. крупные владения в Перигардикии и сделал др. «многие дарения»



*Прп. Неофиту  
приносят сокровища.  
Роспись кафоликона  
мон-ря Дохиар. 1568 г.*

и Неофита, точная дата кончины которых неизвестна, в Д. празднуется 9 нояб., на следующий день после Собора св. архангелов.



Колодец со св. водой в мон-ре Дохиар

(*Κύριλλος Δοχειαρίτης*. Σ. 18). Хотя указанным подворьем Д. владел и до 1037 г., благодеяния могли заключаться в возвращении утерянного и в защите прав обители. Имп. Андроник III (1328–1341) в особом хрисовуле подтвердил ктиторскую деятельность в отношении Д. своего деда, называемого в нек-рых документах «великий ктитор» (*Actes de Docheiariou*. N 16).

В кон. XIII в., при имп. Андронике II, разрешилась многолетняя проблема Д. с питьевой водой. До этого времени вода доставлялась из удаленных источников (ок. 5 км) по открытому наземному каналу, в результате чего она загрязнялась и вызывала у монахов разные болезни, гл. обр. распухание ног. Поэтому было решено проложить глубоко в земле керамические трубы, но чудесным вмешательством св. архангелов от обители не потребовалось столько затрат. Согласно «Повести...», назначенному ответственным за строительство мон. Феодулу по указанию св. архангелов было открыто о существовании источника воды слева от кафоликона. Монахи стали копать в указанном месте и, обнаружив обильный источник хорошей питьевой воды, построили колодец. Этот колодец стал святыней Д., от его воды происходили мн. исцеления (*Κύριλλος Δοχειαρίτης*. Σ. 16–18).

Д. также принадлежали различные угодья в Каламарии (Калокампус и позже огромные площади подворья Мариана), на п-ове Кассандра, 2 больших села с землями на о-ве Лемнос, плодородная земля в Амигдалеях и др.

Постепенно, отчасти благодаря своему влиянию в Протате, Д. приобрел владения соседних небольших опустевших мон-рей Неврокопу, Каллиграфу и Скамандрину. Это было непросто, потому что на освобожденные земли претендовали и др. афонские обители. Так, по поводу владений Каллиграфу была тяжба с мон-рем Кастамонит, к-рый раньше начал прилагать усилия к их приобретению, так что потребовалось даже офиц. подтверждение прав Д. К-польским патриархом Каллистом I. Земля, перешедшая в ведение Протата, была продана им Д. в 1345 г. (*Actes de Docheiariou*. N 24), когда потребовалась немалая сумма денег для выкупа первых лиц Протата, взятых в плен пиратами. Буд. патриарх оказался тогда в числе пленников и в документе 1355 г., утверждавшем законность продажи, сообщал, что пираты обратились сначала за выкупом в Д., где монахи по собственной инициативе выплатили им более 300 из требуемых 500 золотых монет. И уже после этого Свящ. Кинот в качестве возмещения убытков Д. продал ему опустевшую обитель (*Actes de Docheiariou*. N 30). Серб. царь Стефан Душан подарил Д. 2 села в Македонии с землями и крестьянами, затем забрал их, а в 1349 г. в качестве возмещения передал крепость в Равеникее со всеми угодьями и жителями. Осенью 1350 г., во время гражданской войны в Византии, имп. Иоанн VI Кантакузин отобрал половину владений Д. в Диволокампосе, Каламарии и Эрмилии и передал их одному из прониаров, о чем известно из грамоты имп. Иоанна V Палеолога 1355 г., возвращающей их мон-рю.

**Период после османского завоевания (1423–1912). XV–XVI вв.** С началом тур. господства на Афоне (1423) Д. обезлюдел и находился в упадке примерно в течение столетия. В «Повествовании...» говорится о 72-летнем запустении Д. вплоть до 1500 или 1505 г. Об этом свидетельствует, в частности, полное отсутствие архивных документов с 1424 по 1496 г. В это время в Д. число монахов было небольшим или даже в какой-то момент их не было в мон-ре. Сохранилось известие, относящееся к 1527 г., об опустошении мон-ря агарянами (турками) и захвате его монахами Ксенофонта, похитившими архивы (*Οικονομίδης*. 1979. N 76). Однако совр. исследования показы-

вают, что хотя Д. находился в тяжелом положении, но его запустение в этот период не было длительным и непрерывным: в 1436 г. кафоликон был покрыт листовым свинцом, монахи Д. упоминаются в документах в качестве свидетелей (1452, 1471 и 1489), а по румын. источникам правители Дунайских княжеств с кон. XV по 20-е гг. XVI в. оказывали Д. материальную помощь. В рассказе инокса Исаии об Афоне, записанном в 1489 г. в Москве, Д. назван в числе серб. мон-рей, что представляется маловероятным (*Φοτην.* С. 101). В документах 1481–1496 гг. излагается спор Д., Дионисиата и Ксиропотама о подворье в Дафни (*Actes de Docheiariou*. N 61). Имение Д. в Дафни какое-то время являлось подворьем для выращивания плодов, но вскоре обработка этой земли за ненадобностью или по недостатку сил прекратилась, и ее стали использовать соседние мон-ри. В 1424 г. иноки мон-ря Дионисиат просили у Д. позволения обрабатывать эту землю, был заключен договор о передаче ими Д. ежегодно, начиная с 4-го года, 5-й части урожая как платы за землю (*Actes de Docheiariou*. N 59). Во 2-й пол. XV в. Д. разрешил мон-рю Ксиропотам насадить там цитрусовые, а в конце столетия даже потребовалось совместное совещание представителей 3 мон-рей, поскольку возникли разногласия по поводу воды для полива (*Actes de Docheiariou*. N 61). В 1553 г. Зограф получил от Д. разрешение построить в Дафни мельницу за определенную ежегодную плату воском с условием возможности ее использования дохиарскими монахами. В 1588 г. права Д. на Дафни были подтверждены указом султана, в 1643 г. мон-рь Симонопетра при помощи тур. чиновников и Великого Соборания добился отчуждения этой земли в свою собственность (небольшая часть перешла к др. мон-рям), в то время как во владении Д. остались только старые масличные деревья, к-рыми Д. пользовался до 1880 г. (*Χριστόφορος Κτενῶς, ἄρχι.* 1926. Σ. 49).

Д. владел представительством в Карее до XV в. В 1496 г. в результате прошения игумена Д. о возвращении этой келлии прот признал незаконность ее передачи его предшественником монахам Иоанникию и Малахии и распорядился после их смерти вернуть ее Д. Однако это распоряжение не было выполнено. В 1514 г.,



когда келлия не только разрушилась, но даже было забыто место, где она находилась, Д. снова обратился с просьбой вернуть эту собственность и после ее удовлетворения заложил основание новой келлии.

В 1470–1500 гг. в принадлежавшей Д. келлии Таксиархов (Чиноначальников), называвшейся Кофу, подвизался прп. Нектарий Карейский († 1500). Прмч. Иаков Касторийский († 1519 или 1520), принявший постриг в Д., был аскетом и непрестанно творил Иисусову молитву, сподобился дара откровения, рассуждения и прозорливости.

Когда после очередного опустошения Д. в результате пиратского набега в обители оставался единственный монах, назначенный Протатом для возжигания лампад, от св. воды из дохиарского источника получил исцеление иерей Георгий, церковный эконо́м из Адрианополя. Продав свое значительное имущество, он принял постриг с именем Герман, стал игуменом Д. и посвятил жизнь возрождению обители. Время его игуменства, вероятно, приходилось на 20–40-е гг. XVI в. Им были отстроены стены, здания, восстановлены монашеские келлии. В «Повести...» говорится, что игум. Герман отправился в Россию для сбора денег на строительство храма, но достиг только Молдавии, где господарь Петру Рареш (1527–1538; 1541–1546), услышав о мн. чудесах св. архангелов и бедствиях обители, дал ему достаточное количество средств для этой цели. Из др. документов известно, что в 1536 г. он пожертвовал на Д. 3 тыс. аспров и 400 аспров на доставку монахов (Παροῦσία. Σ. 119) в мон-рь.

Возведение нового кафоликона вместо обрушившегося (1554) состоялось позднее, уже после смерти игум. Германа, при молдав. господаре Александру Лэпушняну. Об этом кроме исторических источников свидетельствуют ктиторская надпись кафоликона: «Сей божественный храм... воздвигнут от основания и расписан иждивением благовернейшего господина Иоанна Александра, воеводы всей Молдовлахии, при игумене Феофиле в 1568 г.» — и фреска, где он изображен с супругой и 3 сыновьями. За ходом работ следил Молдавский митрополит Феофан, на покое поселившийся в келлии Д. в Карее и числившийся в братии; его гробница находится в левой части кафоликона Д. Соглас-



Молдав. господарь Александру Лэпушняну с семьей. Роспись лити кафоликона мон-ря Дохиар. 1568 г.

но монастырскому преданию, господарь Александру позднее принял постриг с именем Пахомий и был погребен в Д. (*Κύριλλος Δοχειαρίτης*. Σ. 21–26), впрочем, др. источники приписывают постриг с тем же именем Петру Рарешу (*Lambros*. 1895. Vol. 1. P. 256). Еще одним ктитором Д. был Прохор, архиеп. Охридский (1528–1550), о чем свидетельствуют рукописи, помянники Д., ктиторские и дарственные надписи. Крупнейшим его вкладом помимо передачи многочисленных богослужебных книг является строительство монастырского крыла, где в наст. время располагается трапезная.

В 1568 г., сразу после окончания строительства храма, монахи Д. были вынуждены вновь обратиться за помощью к молдав. правителям, когда тур. султан Селим II конфисковал всю движимую и недвижимую собственность Д. и продал ее светским лицам. Господарь Богдан и его мать Роксандра выделили 165 тыс. аспров на выкуп имущества Д. В 1570 г. был составлен торжественный договор при условии, что монахи ежегодно на праздник свт. Николая Чудотворца будут совершать всенощное бдение в память ктиторов и устраивать трапезу для всех оказавшихся в этот день в обители (*Χριστόφορος (Κτενάς), ἀρχιμ.* 1928. Т. 5. Σ. 108–111).

В 1560–1567 гг. игуменом Д. был прп. Феофан. Когда турки взяли в плен и вынудили принять ислам его племянника, прп. Феофан поехал в К-поль, освободил его, привез в мон-рь и постриг в монахи. По законам Османской империи за обращение мусульман в христианство полагалась смертная казнь, и потому братья, убоявшись угроз турок, просила прп. Феофана удалиться из обители. Вместе с племянником он отправился в скит св. Иоанна Предтечи близ Веррии (после 1570), построил там храм во имя Пресв. Богородицы и собрал большую братию.



Прп. Феофан, игум. мон-ря Дохиар. Роспись парекклисиона в честь иконы Божией Матери «Скоропослушница». 1744 г.

В 1593 г. он, оставив там игуменом племянника, основал недалеко от г. Науса мон-рь во имя арх. Михаила.

**XVII–XIX вв.** В 1-й пол. XVII в. благосостояние Д. улучшилось: в 1617 г. в башне возвели 4 новых этажа, в 1636 г. был построен парекклисион во имя 40 мучеников Севастийских. Д. получил в Валахии в качестве подворий мон-ри Слобозия (1626) и Апостолаке (1652) с огромными земельными наделами и проч. имуществом. Валашский господарь Константин Шербан (1654–1658) вместе с постельником Евстратием подарил Д. треть с. Слатина с угодьями. Тогда же Д. получил конак в Карее и законное место среди представителей



мон-рей в Собрании. Из-за того что прежняя келлия по какой-то причине была утрачена, в 1643 г. Д. вынужден был снова просить себе келлию для представительства, и Протат выделил ему келлию Кохлиара (во имя свт. Николая Чудотворца) с садом, виноградником и мельницей (*Οίκονομίδης*, 1979. № 91). В наст. время представительством Д. в Карее служит келлия Всех святых, к-рую Д. получил от Хиландара в обмен на Кохлиару.

В окт. 1629 г. архим. Климент из Д. приехал в Москву за «милостыней» (*Бантыш-Каменский Н. Н.* «Рестры Греческим делам» Московского архива Коллегии иностранных дел (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1). М., 2001. С. 59).

Расцвет обители был следствием ее причисления к ставропигиальным мон-рям (1660) при патриархе Парфении IV. Монахи обязывались жить по общежительному уставу и подчиняться выбираемому игумену, а также выплачивать Патриархии 1 золотую монету в год.

В 1664 г. монахи были вынуждены просить правительство об уменьшении налогов. Их просьба была удовлетворена: налог был снижен с 55 до 30%, а все прошлые долги прощены. Это позволило обители произвести ряд работ: расписать трапезную (1676 и 1700), изготовить храмовые принадлежности — бронзовое паникадило (1681), игуменский трон (1685) и др., соорудить парекклисионы в честь Благовещения Пресв. Богородицы (1715), в честь иконы Божией Матери «Скоропослушница» (1723), Преображения Господня (1727). В 1736 г. было завершено начатое в 1723 г. строительство сев.-вост. крыла обители и воздвигнута колокольня. К этому времени в Д. фактически был особножительный (идиоритмический) устав. Власть игумена постепенно потеряла силу, а главенствующую роль в хозяйственных и адм. делах Д. со 2-й пол. XVII в. стал играть дикей или скевофилакс.

По подсчетам серб. исследователей, выполненным на основании различных источников (преимущественно свидетельств паломников и монастырских посольств), число братии Д. на протяжении XVI — 2-й пол. XVIII в. заметно колебалось. В 1530/31 г. в Д. было 20 иноков, в 1561 г. — 36 (в т. ч. 6 в скитах и келлиях), в 1582/83 г. — 82 (из них 22 вне стен обители), в 1634/35 г. —

175, в 1661 г. — 60, в 1709 г. — 30 и в 1765 г. — 120 иноков (*Фотух*. С. 99).

Афонский инок прмч. Роман († 1694), пострадавший за Христа в К-поле, нек-рое время пребывал в Д.

Сбор милостыни в период тур. господства являлся для афонских мон-рей основным источником доходов и выплаты долгов. Назначенные монахи, имея с собой мощи святых, иконы и др. святыни, объезжали правосл. епархии, служили молебны, проповедовали и исповедовали, включали имена усопших в списки для поминовения на Афоне и собирали пожертвования на свой мон-рь. Сборщиками была охвачена огромная территория — от Крита до Дуная и Чёрного м. Наиболее активные сборы пожертвований проходили в 1739–1821 и 1831–1857 гг. Опись недвижимого имущества Д. приводится в вакуф-наме 1588 г., она включает 55 пунктов (*Παρουσία*.



Парекклисион  
в честь иконы Божией Матери  
«Скоропослушница»

Σ. 68–70). Большое количество подворий, домов и имений принадлежало Д. на Балканском п-ове, островах Эгейского м. и на зап. побережье М. Азии.

Доход Д. от сборов дополнялся поступлениями от подворий, а также от денежных ссуд под проценты монахам, как Д., так и др. мон-рей. Впрочем, множество долговых обязательств, необходимость поддерживать строения обители и подворий и содержать монахов, а также неумелое хозяйствование нек-рых экономов не раз приводили Д. к экономическому кризису, так что

становилось необходимым вмешательство экзархов Патриархии. Так, в 1799 г. по просьбе монахов Патриархия создала комиссию из 5 святогорских отцов для переписи доходов и расходов за время служения скевофилакса Кирилла Хиосского с целью передачи этой должности др. лицу. Однако произведенные перемены не принесли желаемого результата, и в 1810 г. для исправления ситуации были назначены 3 патриарших экзарха-святогорца.

В годы национально-освободительной революции 1821–1829 гг. монахи Д. приняли участие в вооруженном сопротивлении, войдя в состав тысячного святогорского отряда. После поражения восстания в Сев. Греции для получения амнистии Д. был вынужден отправить в К-поль в качестве заложника мон. Гавриила, уплатить двойные налоги за время восстания и на свои средства содержать размещенный в обители тур. гарнизон. Поскольку Д. был не в состоянии платить жалованье начальнику гарнизона (2,5 тыс. грошей), тот отправился на подворье в Эрмилии и побоями и истязаниями заставил его эконома мон. Мефодия продать подворье в 1832 г. (позднее оно было возвращено Д. через суд). Начальствующая братия с казной и святынями временно покинула мон-рь. Из 150 монахов, проживавших в обители до восстания, осталось 38. За время тур. оккупации Афона Д. лишился всех невывезенных ценностей, в т. ч. серебряных рак и мощевиков, подворья были разграблены, а скот отобран.

Для укрепления дисциплины в обители было решено письменно просить Патриархию о замене идиоритмического устава киновиальным. Прошение это, подкрепленное личным присутствием в столице игум. Феоны, было удовлетворено на Синоде в 1834 г. Патриарх Константин I, зная трудности подобного перехода, прислал монахам письмо, в к-ром оговаривал правила и назначал на год временного игумена — Стефана из Дионисиата. Однако это начинание не увенчалось успехом из-за сопротивления ряда должностных лиц мон-ря.

В 30-х гг. XIX в. началось возрождение Д., связанное с хозяйственной реорганизацией и возобновлением сборов по епархиям Турции и новообразованной Греции. В архиве Д. хранится большое количество писем



митрополитов, где они благодарят обитель за труды ее миссионеров и просят посылать духовников в свои епархии. В результате прошения Д. о смягчении налогов султан Абдул-Меджид в 1841 г. издал фирман, строго запрещающий взимать с мон-ря любые виды налогов, кроме десятины.

Есть свидетельства, что в 1837–1861 гг. Д. был местом ссылки осужденных клириков и мирян. Позднее бывший в числе сосланных епископ Траянопольский Анфим (1837) стал монахом Д. и выполнял нек-рые ответственные поручения.

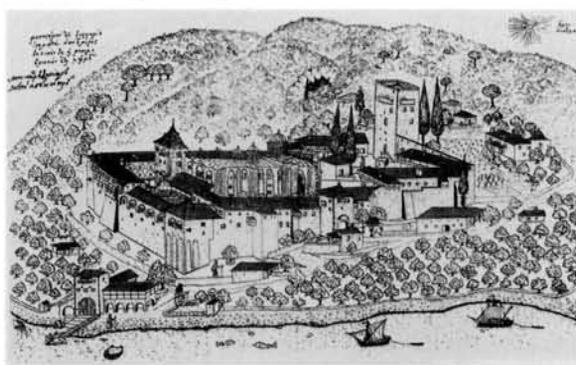
Стефан, иером. дохиарского подворья в Сливене, укреплял на мученический подвиг находившегося в тюрьме нем. Димитрия Сливенского († 1841), а перед казнью исповедал его и причастил Св. Таин.

В 1843 г. на румын. подворье Д. Слобозия был издан «Проскинитарий» (описание святынь Д.), составленный Кириллом Дохиаритом, еп. Смирнским.

Свидетельством экономического преуспевания Д. явилось строительство ныне не существующих пареклисионов св. Димитрия (1841), Св. Троицы (1843), а также свт. Николая Чудотворца на кладбище (1894), нового архондарика, последнего этажа башни и входа в обитель, а также хозяйственных построек (стойл для скота, дома для рабочих, жилья для виноградарей, кузницы, конной мельницы, зернохранилища и проч.).

В этот период начинается постепенное лишение Д. его недвижимости: в 1863 г. господарь Александру Куза отобрал у него владения в Румынии (мон-рь Слобозию и др.); с присоединением к Болгарии Вост. Румелии Д. утратил владения в этом регионе; Балканские войны (1912–1913), первая мировая война и греко-тур. война лишили Д. имений в Вост. Фракии и М. Азии; были утрачены мн. подворья даже в греч. землях. В 1910 г. мон-рь потерпел значительный урон от мощного наводнения, разрушившего большую часть сада и кладбище.

В кон. XIX — нач. XX в. братья мон-ря принимали прямое и косвенное участие в национальной борьбе Греческого гос-ва. Так, в 1897 г. в греко-тур. 30-дневной войне в качестве добровольцев воевали 3 монаха-дохиарита, причем один из них продолжил борьбу вместе с партизанами на тур. территории. Во время



тогорских обителю. В 1975 г. рассматривался вопрос о заселении Д. путем приема иноков из

*Мон-рь Дохиар.*

*Рис. В. Г. Григоровича-Барского.*  
1744 г.

мон-ря Филофей с условием, что при переходе обители на общежительный устав образ жизни

старых монахов не изменится. Однако у этого проекта нашлись противники, и он не был осуществлен. Попытки начальствующих Д. решить проблему нехватки людей путем приема сомнительных братьев (зилотов из мон-ря Эсфигмен и др.) привели руководство мон-ря к противостоянию с правлением Св. Горы.

В ответ на это и нек-рые др. действия, противоречащие внутреннему уставу Д., Свящ. Кинот в сент. 1979 г. назначил комиссию из 3 членов для принятия участия в собраниях старцев Д. с целью решить вопрос заселения обители. После достижения согласия среди членов собрания был назначен 15-дневный срок для переговоров с различными обителями, и в сент. 1980 г. с благословения игумена мон-ря Кутлумуш архим. Христула в Д. перешли 6 монахов и 2 послушника. Затем был поднят и положительно решен вопрос о переходе на кинобийный устав, к-рый был официально утвержден патриаршим сигиллием от 26 февр. 1980 г. с назначением наместником Д. иером. Кирилла.

Однако братии в Д. по-прежнему не хватало, поэтому было решено просить к.-н. обитель о дополнительном заселении Д. Готовность переселиться в Д. изъявили иноки мон-ря Прусу (Эвритания). Игумен этого мон-ря архим. Григорий, посетив Д., убедил начальствующих в благонамеренности братии и гарантировал уважительное отношение к отцам и заведенным порядкам. В апр. 1980 г. вся братия мон-ря Прусу в составе архимандрита, иеромонаха, 6 монахов и 3 послушников была принята в Д. Во 2-й пол. того же года был утвержден в Свящ. Киноте новый внутренний устав Д. В авг. состоялись выборы нового игумена, где из 2 кандидатов — иером. Кирилла из Кутлумуша и архим. Григория из Прусу — был избран последний, а 15 сент. 1980 г. состоялась торжественная

Балканских войн монахи Д. представляли греч. повстанцам подворья на п-ове Халкидики, за что нередко подвергались преследованиям.

**1912–2007 гг.** Когда в 1922 г. греч. правительству было необходимо разместить на территории Греции 1,3 млн беженцев из М. Азии и оно обратилось с просьбой предоставить во временную аренду монастырские подворья, отцы Д. оставили для своих нужд 2 подворья, а остальное передали в аренду (22 сент. 1923). Процесс оформления «аренды» продлился 10 лет, в результате чего Д. почти полностью лишился крупнейших подворий, не удержав даже того, что собирался оставить. Постепенно были проданы по низким ценам и др., более мелкие владения, средства от их продажи Д. не смог выгодно вложить (как правило, в строительство зданий в Фессалонике, к-рые в наст. время не приносят Д. заметного дохода).

В 1926 г., вскоре после принятия «Уставной хартии» (1924), Свящ. Кинот обратился ко всем афонским мон-рям с требованием составить устав внутренней жизни и самоуправления, согласовав его с общими правилами. Этим уставом, утвержденным Свящ. Кинотом в 1927 г., Д. руководствовался в течение 53 лет. Новый внутренний устав Д. из 64 пунктов, составленный в 1944 г. в конце периода нем. оккупации и во время захвата Афона отрядами коммунистической оппозиции, просуществовал лишь неск. месяцев, затем стал действовать прежний устав.

В посл. трети XX в. в связи с сокращением числа приходящих в мон-рь для пострига, постепенным уходом из жизни старых насельников, уменьшением доходов и продолжением процесса продажи монастырской собственности возникла необходимость введения в Д. общежительного устава — преобразования, давшего результат в др. свя-





интронизация 1-го игумена киновии. Монахи, пришедшие из Кутлумуша, возвратились в свою обитель.

Одновременно с возрождением киновии началось активное восстановление изрядно к тому времени обветшавшей обители. Были заменены кровли трапезной, парекклисионов иконы Божией Матери «Скоропослушница» и во имя 40 мучеников Севастийских, юж. крыла, отреставрированы фрески трапезной, отремонтирована колокольня, надвратная башня, восстановлены мн. др. помещения и здания как внутри, так и вне мон-ря.

Д. ведет издательскую деятельность. Наиболее примечательными из книг являются «Житие и чудеса новоявленного исихаста Ромила Пустынника» (1998) (новогреч. перевод с комментариями ркп. Жития, хранящейся в монастырской б-ке, — Ath. Doch. 73) и 2-томное изд. «Икона Божией Матери «Скоропослушница»» (Св. Гора, 1999), содержащее все исторические сведения, иконографию и литургические тексты, посвященные чудотворной иконе. Наиболее фундаментальным и исчерпывающим трудом стало изд. *Παρουσία Ἱερῶς Μονῆς Δοχειαρίου* (Представление священной обители Дохиар) (2001) — иллюстрированный альбом-сборник научных статей по истории, по искусству и архитектуре и о реликвиях Д. (25 авторов).

**Святыни.** На внешней стороне вост. стены трапезной, справа от входа, находится чудотворная икона Божией Матери «Скоропослушница», представляющая собой фреску, датируемую 1563 г. Слева от лика Пресв. Богородицы есть надпись: «Скороуслышительница, Врефократуса (Держащая Младенца), Страшное Предстательство». В 1664 г. в мон-ре произошло чудо с иконой Пресв. Богородицы «Скоропослушница». Повар мон. Нил был наказан слепотой за то, что и после предуречения Владычицы закоптил Ее икону. Раскаявшись, он получил от Нее исцеление. При этом услышал голос от иконы: «Объяви остальным отцам и братьям, подвигающимся в монастыре, что Я — Мать Бога Слова и сей обители святых архангелов после Бога Покров и сильная Заступница, предопределенная для нее как непобедимая Правительница. И отныне пусть прибегают ко Мне монахи при любой нужде, Я быстро услышу их и всех с благо-



Образ Божией Матери «Скоропослушница». Фреска на внешней стене трапезной мон-ря Дохиар. 1563 г.

говением прибегающих ко Мне православных христиан, потому что Скоропослушницей именуюсь». В 1723 г. в честь иконы, прославившейся множеством чудес, монахи построили парекклисион. В 1919 г. по решению собора старцев Д. празднование иконе было перенесено с 9 нояб., когда оно отмечалось с Собором дохиарских святых, на 1 окт. В парекклисионе иконы Божией Матери «Скоропослушница» дважды в неделю служат Божественную литургию, а также совершают монашеские постриги. В июле 1996 г. древняя фреска была помещена в парекклисионе «Скоропослушница» в особом киоте, а на ее месте сделана копия иконописцем и реставратором Антоном Глиносом († 1998).

В наст. время в Д. хранятся мощи 75 святых, не считая анонимных частиц мощей в крестах, употребляемых для водосвятия.

В отдельных мощевиках находятся главы сщмч. Дионисия Ареопагита, вмч. Феодора Тирона, свт. Митрофана, патриарха К-польского, св. бессребренника Космы; мч. Евпла; прп. Феодора Начертанного и нмч. Георгия Нового († 1801).

Самый большой мощевик в форме ковчега содержит крест с Животворящим Древом, украшенный драгоценными камнями, — дар имп. Андроника II Палеолога, а также барельефные изображения святых, держащих в объятиях частицы мощей: свт. Иоанна Милостивого, мч.

Елевферия, вмч. Феодора Тирона, равноап. Марии Магдалины, свт. Модеста, вмч. Марины, свт. Василия Амасийского, мч. Параскевы, вмч. Пантелеимона, мч. Трифона, вмч. Евстафия Плакиды и вмч. Артемия (мастер Иоанн Смирнский, 1806). Им же выполнен и кивот с мощами прмч. Стефана Нового, вмч. Феодора Тирона, прп. Герасима, мч. Иулиты, сщмч. Антипы, вмч. Пантелеимона, свт. Иоанна Златоуста, вмч. Никиты и сщмч. Власия. Золотой крест с частью Животворящего Древа, вклад молдав. господаря Александру Лэпушняну, украшенный рубинами, хранится в ковчеге с мощами вмч. Феодора Стратилата, сщмч. Харалампия, мч. Ермолая, вмч. Пантелеимона, мч. Трифона, вмч. Артемия и мч. Параскевы. Подобных мощевиков с крестами и частицами мощей еще 6, форму ковчега имеет мощевик с большей частью кожи прмч. Стефана Нового. В Д. хранится плат, обогранный кровью вмч. Димитрия Солунского, подаренный господарем Александру Лэпушняну в 1560 г., упоминаемый в неск. источниках. Однако после того как мн. святыни Д. остались без драгоценных мощевиков, произошло их смешение, и в наст. время считается, что этот плат имеет отношение



Крест с частицей Животворящего Древа, дар молдав. господаря Александру Лэпушняну

к мч. Роману, но в переписях 1921–1977 гг. присутствует приписка о том, что под платом была «найдена бумажка, где написано, что этот плат омочен в крови великомученика Димитрия».





В мощевиках в форме руки хранятся десница с кожей мц. Параскевы и кость руки вмц. Марины, имя к-рой выгравировано по-гречески и по-славянски. В деревянном ковчеге, украшенном перламутровой инкрустацией, находится часть мраморной плиты, имеющей отношение к 1-му чуду св. архангелов: ей был прикрыт клад и ее же привязали на шею спасенному чудесным образом послушнику. В алтаре хранятся также мощи новомучеников Иакова Дохиарского, Иоанна и Герасима, часть главы равноап. Космы Этолийского и прп. Арсения Паросского. Часть мощей прп. Феофана, игум. Д., была получена от Веррийского еп. Софрония в 1927 г.

**Монастырский комплекс.** Д.— один из самых живописных мон-рей Афона. Вытянутый с запада на восток, он имеет близкие к прямоугольным очертания. Из-за сильного повышения рельефа сразу за алтарем кафоликона линия сев. и юж. стен имеет заметный излом. Стены Д. восходят к 1-й пол. XVI в., в наст. время полностью включены в состав монастырских построек. В центре комплекса находится кафоликон, в юго-зап. углу мон-ря — трапезная. Главный вход с надвратной башней расположен в центре юж. стены, главная башня выступает за линию вост. стены.

**Кафоликон,** освященный во имя св. архангелов Михаила и Гавриила, сооружен к 1568 г. на основаниях храма кон. XI в. От последнего сохранились 4 рельефные мраморные плиты, в т. ч. со сценой «Вознесение Александра Македонского», вделанные в сев. и юж. внешние стены кафоликона.

Размеры нового кафоликона (39×18,5 м, высота 21,5 м) делают его самым высоким на Афоне; по длине он уступает только кафоликону мон-ря *Хиландар*. Он, как и большинство кафоликонов Афона, является в основе крестово-купольным триконхом; в центральной апсиде расположен алтарь, в сев. и юж.— хоры. С запада к основному пространству храма примыкает лити — просторное помещение, заменяющее во всех афонских кафоликонах, кроме самых ранних, нартекс. В отличие от всех предшествующих афонских храмов пространство лити не 2-, а 4-столпное; подобные обширные лити стали характерными для Св. Горы только в XVIII–XIX вв.



Иакова и прор. Исани; под окном — «Раздробленные Агнца» (Младенец

*Сошествие во ад.  
Роспись в сев. конхе  
кафоликона мон-ря Дохиар.  
1568 г.*

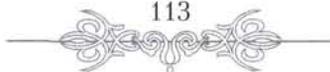
Христос на дискосе), образы иерархов. В куполе диаконника — Богородица типа «Платитера» и

ангелы в рост, в конхе — «Гостеприимство Авраама», под окном, как и в жертвеннике, — «Раздробление Агнца», образы иерархов и святых. В пределах алтаря располагаются также др. сюжеты, связанные с Евхаристией: «Три отрока в печи», «Видение свт. Петра Александрийского», «Прор. Даниил во рву львином», «Жертвоприношение Авраама» (жертвенник), «Христос — Виноградная Лоза», «Жертвоприношение Авеля и Каина» (диаконник) и др.

В наосе в центральном куполе — Господь Вседержитель, окруженный ангельскими силами во главе с Богородицей и св. Иоанном Предтечей, в барабане — 12 пророков в рост, в парусах — символы евангелистов. На стенах наоса представлены сцены из ВЗ, пророки; цикл земной жизни Христа; поясные и ростовые изображения святых. В хорах наоса в верхних зонах помещен цикл двенадцатых праздников, ниже — чудеса и притчи Христа, затем — поясные и ростовые изображения святых. Сев. конху занимает композиция «Сошествие Христа во ад», юж.— «Преображение». Во 2-м сверху поясе зап. части сев. и юж. стен помещены циклы Богородицы и св. Иоанна Предтечи, соответственно имеющие продолжение на зап. стене.

Искусно выполненный резной позолоченный иконостас датируется 1783 г.

Лити был расписан теми же мастерами одновременно с основным объемом кафоликона. На вост. стене, по обе стороны от центрального входа, размещен Деисус, где образу св. Иоанна Предтечи парным является изображение свт. Николая Чудотворца, в арке над входом — Собор небесных сил бесплотных. Над сев. и юж. дверями — «Благовещение» и апостолы Петр и Павел. Верхние зоны стен и своды расписаны многочисленными сценами из житий





его жену Роксандру (*Huber P. Athos: Leben. Glaube. Kunst. Zürich, 1982<sup>3</sup>. S. 367–382; см. также в ст. Дионисия преподобного*

*Собор небесных сил бесплотных. Роспись лити собора мон-ря Дохиар. 1568 г.*

*монастырь*). Здесь же — 5 сцен, иллюстрирующих чудо архангелов с обретением клада. В центре зап. стены расположена композиция «Что Тебе приносим, Христе», на сев. стене — «Успение прп. Ефрема Сирина», на юж. — житие прп. Герасима Иорданского.

С севера к кафоликону примыкает низкая пристройка с парекклисионом 40 мучеников Севастийских, с северо-запада — колокольня (1736). Крытая галерея перед экзонартексом соединяет кафоликон со входом в трапезную.

**Трапезная** построена предположительно в 1547 г., когда она явля-



*Трапезная мон-ря Дохиар*

лась частью оборонительной системы, и потому ее форма не совсем обычна — юж. часть с местом игумена имеет форму трапеции. Совр. трапезная, расположенная над старой, расписана в 2 этапа — в 1676 и 1700 гг. (от первоначальной росписи уцелели незначительные фрагменты фигур). Роспись 1676 г. была выполнена в юж., трапециевидной части трапезной и состоит из 2 параллельных циклов — Акафиста Богородицы (верхний ряд) и Откровения Иоанна Богослова (нижний). Между основными рядами помещен поясный ряд мучеников (50 изображений). Продольная часть трапезной расписана в 1700 г. и состоит из 2 ос-

новных тем: «Житие свт. Николая Чудотворца» (зап. стена) и «Чудеса архангелов» (вост. стена), под которыми по периметру расположены ростовые фигуры преподобного

**Фиал** (надкладная часовня) был построен в 1765 г. на месте обретения в 1300 г. чудотворного источника св. архангелов. Он представляет собой осеняющее колодец и мраморную водосвятную чашу строение с купольным сводом, примыкающее к сев. стене. Внутренние поверхности покрыты живописью, выполненной худож. Митрофаном в 1773–1774 гг. На одной части свода изображена Богоматерь «Живоносный Источник» с чудесами вокруг, центром др. части является «Крещение Христово» с соответствующими пророчествами. Ниже по периметру — чудеса архангелов в истории мон-ря: случай с сокровищем, обретение источника, исцеление от воды иерея, а также чудеса архангелов в Свящ. истории, отдельные святые.

**Парекклисионы.** На территории мон-ря находится 9 парекклисионов. Парекклисион во имя св. Иоанна Предтечи помещается на 2-м этаже экзонартекса кафоликона с юж. стороны. Парекклисион во имя 40 мучеников Севастийских сооружен в 1636 г. и примыкает к лити с северо-востока, являясь вост. частью сев. пристройки кафоликона. Он перекрыт купольным сводом, имеет небольшой нартекс и 3-апсидный алтарь. Парекклисион в честь иконы Божией Матери «Скоропослушница» (1723) расположен в комплексе построек зап. части мон-ря, слева от коридора, ведущего в трапезную. Это небольшой купольный храм, единственный из парекклисионов Д., имеющий росписи (1744); резной иконостас относится к 1760 г. С правой стороны от того же коридора расположены парекклисионы во имя св. Бессребренников (перекрыт купольным сводом) и под ним во имя Трех святителей. Парекклисион во имя св. Георгия (1792) расположен в юго-зап. углу двора, образованном стенами трапезной и др. построек. В юж. надвратной башне расположен парекклисион в честь Благовещения (1715), в примыкающем к ней с востока корпусе — в честь Успения; на последнем этаже главной вост. башни — во имя св. Архангелов. К юго-востоку от главного входа в мон-рь расположено здание парекклисиона во имя преподобных

мучеников. Активное обращение к теме мученичества характерно для эпохи тур. владычества на Балканах. В росписи представлены также циклы земной жизни Христа, Богородицы, истории Адама и Евы и иллюстрации 24 иконов Акафиста Богородицы. Примерно половину сев. стены занимает композиция «Корень Иессеев». На зап. стене выделяются композиции «Христос — Виноградная Лоза» и «Лестница св. Иоанна», на юж. — «Крещение Христа» и «Этимасия» над ним. В проемах центрального сводчатого окна юж. стены помещены изображения ктитора и его семьи — молдавского господя Александру Лэпушняну с супругой Роксандрой и 3 детьми, в т. ч. наследником престола Богданом. Лики выписаны тщательно, переданы индивидуальные черты.

В экзонартексе помещен цикл из 21 композиции на тему Откровения ап. Иоанна Богослова по 21 гравюре Х. Хольбейна Младшего. Созданный в 1676 г., он является 3-м по времени создания из 10 аналогичных циклов, сохранившихся на Св. Горе. Первые 2 — в кафоликоне мон-ря прп. Дионисия (1563–1568) и написанный по его образцу цикл в старом кафоликоне мон-ря Ксенофонт (1637) — совмещают детали серии гравюр Л. Кранаха Старшего, подготовленной в 1522 г. для 1-го издания нем. перевода НЗ М. Лютера («Сентябрьский Новый Завет»), с деталями созданной на ее основе (с незначительными изменениями) в 1523 г. серии Хольбейна. Цикл в Д. опирается исключительно на гравюры Хольбейна, что говорит о независимом от 2 предыдущих циклов обращении к первоисточнику, попавшему на Афон через ктиторов Д. — валашского господя Александру и





Онуфрия, Макария и Петра Афонского — купольный храм с небольшим нартексом. Близкое по архитектуре сооружение представляет собой парекклисион во имя св. Николая Чудотворца, возведенный в 1894 г. на кладбище к северо-западу от мон-ря. Наконец, в келлии к юго-востоку от мон-ря устроен парекклисион в честь Преображения Господня (1727), перекрытый купольным сводом.

**Библиотека и архив.** Б-ка Д. насчитывает 620 рукописей, из к-рых 395 описаны в каталоге С. Лампроса и 87 певч. только упомянуты. Эти и др. певч. рукописи (всего 119) описал Г. Статис. Ок. 190 рукописей Д. не входит ни в один из каталогов. Большинство книг Д. представляет собой бумажные кодексы, но есть 63 пергаменные и даже 2 шелковых. Древнейшая из рукописей относится к IX в., 7 манускриптов — к XI в., 21 — к XII в., 20 — к XIII в., 36 — к XIV в., 20 — к XV в., 30 — к XVI в., 96 — к XVII в., 63 — к XVIII в., 10 манускриптов — к XIX в. По содержанию это гл. обр. используемые в богослужении книги, а также святоотеческая и житийная лит-ра. Из наиболее примечательных книг можно назвать украшенный миниатюрами Минологий XII в. (Cod. 5), Евангелие XIII в. (Cod. 7) с толкованиями на полях, бумажный кодекс XIV в. (Cod. 268), включающий творения свт. Василия Великого, отрывки из «Этики» Плутарха, уникальные произведения древнегреч. писа-



Отрывок из Евангелия.  
IX в. (Ath. Doch. 13)

теля Лукиана и др. Из старопечатных изданий стоит отметить 5 книг 1498–1499 гг. и, в частности, «Этимологический словарь» — 1-ю книгу, напечатанную греками на Западе.

85 книг изданы в XVI в., 120 — в XVII в., 320 — в XVIII в.

Систематизация богатейшего хранилища архивных документов Д. проходила в неск. этапов: составление в 1920 г. Кодекса, состоящего из текстов 75 древних рукописей; систематизация в 1924 г. более чем 6 тыс. позднейших документов (XVIII — нач. XX в.) и, наконец, окончательный ее этап в 1960 г., после чего документы N 1–145 (1037–1496) были изданы Н. Икономидисом в серии «Archives de l'Athos» (Actes de Do-



Евангелист Марк.  
Миниатюра из Евангелия. XIII в.  
(Ath. Doch. 56)

cheiarion. P., 1984. T. 13. P. 3–29). Одну из ранних попыток сохранения архива по просьбе отцов Д. предпринял в 1791 г. прп. Никодим Святогорец, точно переписавший 10 визант. документов, касающихся привилегий и владений обители.

Наиболее древним визант. документом является грамота имп. нотариуса Иоанна Каматира 1037 г., определяющая границы Д. и подтверждающая его владения за пределами Афона. Есть и др. подлинные исторические документы, по большей части указы императоров, напр. Алексея I Комнина (1089), хрисовулы Михаила VIII Палеолога (1267 и 1280), Андроника III Палеолога (между 1325 и 1332), Иоанна V Палеолога (1343, 1351 и 1355), Иоанна VI Кантакузина (1349), Мануила II Палеолога (1409), серб. кор. Стефана Душана (1349) и др., а также 2 поддельных хрисовулы Иоанна Палеолога (1355). Имеется небольшое количество патриарших грамот, 4 из к-рых относятся к визант. эпохе (3 патриарха

Каллиста I (1355) и 1 — Филофея Коккина (1375)). Кроме множества более поздних патриарших документов, среди к-рых можно отметить сигиллий патриарха Парфения IV об учреждении ставропигии (1660) и не имевшее результата синодальное послание Константина I о введении киновии (1834), в архиве хранится большое число распоряжений митрополитов, епископов и Протата, монастырские акты. Архив оттоманских документов насчитывает более 1,2 тыс. единиц на тур. языке, охватывающих период с кон. XV до кон. XIX в. Имеется также ок. 10 слав. рукописей: серб. Четвероевангелие сер. XIV в.; болг. Четвероевангелие 1489–1503 гг., перевод на слав. язык «Повести о чудесах великих чиновачальников Михаила и Гавриила в святой великой обители Дохиар на Святой Горе», выполненный, как ранее считалось, протом болг. происхождения Серафимом ок. 1505 г., и др. серб. и болг. тексты. Румын. отдел архива объемов — 933 документа, охватывающие период с нач. XVII в. по 2-ю треть XIX в., причем только 11 из них выполнено на пергамене, а остальные — на бумаге. Наиболее древние рукописи (14) по большей части написаны на слав. языке, 11 — на греческом, а остальные — на румынском. Самый древний документ датируется 1579 г. и принадлежит валахскому господарю Александру II Мирче, другой — Михнею Потурченному (1579), наиболее поздний датируется 1863 г. Ист.: *Kύριλλος Δοχειαρίτης*. Προσκυνητάριον τοῦ βασιλικοῦ, πατριαρχικοῦ, σταυροπηγιακοῦ τε, καὶ σεβασμίου ἱεροῦ μοναστηρίου τοῦ Δοχειαρίου. Βουκουρέστιον, 1843. Σ. 1–38; *Γριουροβич-Барский В. Г.* Первое посещение Св. Афонской Горы. СПб., 1884. С. 31–33; *он же*. Второе посещение св. Афонской горы. СПб., 1887. С. 273–287; *Γεδεών Μ. Ι.* Ὁ Ἅθος. Ἀναμνήσεις: ἔγγραφα: σημειώσεις. Κωνσταντινούπολις, 1885. Σ. 185–186; *Meyer Ph.* Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster. Lpz., 1894; *Χριστόφορος (Κτενᾶς), ἀρχιμ.* Σιγίλλωδη καὶ ἄλλα πατριαρχικὰ ἔγγραφα τῆς ἐν Ἄθῳ ἱερᾶ βασιλικῆς πατριαρχικῆς καὶ σταυροπηγιακῆς Μονῆς τοῦ Δοχειαρίου // ΕΕΒΣ. 1928. T. 5. Σ. 557–563; Ὑπόμνημα ὑποβληθὲν τῇ ἱερᾷ Κοινότητι Ἁγίου Ὄρους Ἄθῳ καὶ ἐπίσημοι τίτλοι καὶ ἔγγραφα κατεχόμενα ὑπὸ τῆς ἐν Ἄγιῳ Ὄρει ἱερᾶς καὶ σεβασμίας Μονῆς τοῦ Ξενοφάντος περὶ τῆς ὀριακῆς διαφορᾶς μεταξὺ αὐτῆς καὶ τῆς ἱερᾶς Μονῆς τοῦ Δοχειαρίου. Ἀθήναι, 1930; Ὑπόμνημα πρὸς τὴν ἱερᾶν Κοινότητα [τὸ ὑποβάλλει ἡ] ἱερᾶ Μονὴ Δοχειαρίου. Ἅγιον Ὄρος 24.6.1932. Πολύγυρος, 1932; *Οἰκονομίδης Ν.* ἱερᾶ Μονῆς Δοχειαρίου: Κατάλογος τοῦ ἀρχείου // Σύμμεκτα. 1979. T. 3. Σ. 197–263; *Κομνηνός Ι.* Προσκυνητάριον τοῦ Ἁγίου Ὄρους τοῦ Ἄθου. Καρυές, 1984<sup>2</sup>. Σ. 88–91; *Actes de Docheiarion / Ed. N. Oikonomidēs.* P., 1984. (ArAth; 13).





Лит.: Порфирий (Успенский), *en*. История Афона. К., 1877. Ч. 3/1. С. 198–204; Григорович В. И. Очерк путешествия по Европейской Турции. М., 1877. С. 64; Riley A. Athos or the Mountain of the Monks. L., 1887. P. 336–340; Lambros S. P. Catalogue of the Greek Manuscripts on the Mount Athos. Camb., 1895. Vol. 1; Σμυρνάκης Γ. Τὸ Ἅγιον Ὄρος. Ἀθήνα, 1903. Καρναί, 1988. Σ. 565–572; Κοσμάς Ἀγιορείτης (Βλάχος), διάκονος. Ἡ χερσόνησος τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἄθω καὶ αἱ ἐν αὐτῇ μοναὶ καὶ οἱ μοναχοὶ πάλαι τε καὶ νῦν. Μελέτη ἱστορικὴ καὶ κριτικὴ. Βόλος, 1903. Σ. 248–252; Hasluck F. W. Athos and Its Monasteries. L., 1924. P. 130–134; Χριστόφορος (Κτενάς), ἀρχιμ. Ἡ ἐν Ἁγίῳ Ὄρει Ἄθω ἱερὰ βασιλικὴ πατριαρχικὴ καὶ σταυροπηγιακὴ Μονὴ τοῦ Δοχειαρίου καὶ αἱ πρὸς τὸ δούλον ἔθνος ὑπηρεσίαι αὐτῆς (1963–1921). Ἀθήνα, 1926; *idem*. Ἄπαντα τὰ ἐν Ἁγίῳ Ὄρει ἱερὰ καθιδρύματα. Ἀθήνα, 1935. Σ. 557–563; Perilla F. Le Mont Athos: son histoire, ses monastères, ses œuvres d'art, ses bibliothèques. Salonique, 1927. P. 177; Ἱερόθεος Δοχειαρίτης. Τὸ μονῆριον τοῦ Καλλιγράφου. Ἀθήνα, 1929; Συμεὼν (Κούτσας), ἀρχιμ. καθηγ. Κωνσταντινίου. Ἱστορικὴ ἀλήθεια ἥτοι ἔλεγχος τῶν ὑπὸ τὸν Γέροντος Ἱεροθέου Δοχειαρίου δημοσιευθέντων ἐν βιβλίῳ ὑπὸ τὸν τίτλον Μονῆριον τοῦ Καλλιγράφου πραγματευομένου περὶ τῆς ὑψισταμένης ὀρατικῆς διαφορᾶς μεταξὺ τῶν ἱερῶν μονῶν Κωνσταντινίου καὶ Δοχειαρίου. Ἀθήνα, 1932; Τσιοράν Γ. Σχέσεις τῶν Ρουμανικῶν χωρῶν μετὰ τοῦ Ἄθω, καὶ δὴ τῶν μονῶν Κοντλουμουσίου, Λαύρας, Δοχειαρίου καὶ Ἁγίου Παντελεήμονος ἢ τῶν Ρώσων. Ἀθήνα, 1938; Dölger F. Mönchslaud Athos. Münch., 1943. S. 76, 130–137; Παπαδόπουλος Σ. Γ. Δοχειαρίου, Μονῆ // ΘΗΕ. Τ. 5. Σ. 213–218; Ἀνδρέας Σιμωνοπετρίτης. Προτύριον Ὀρθοδοξίας καὶ Ἐθνους. Ἀθήνα, 1969. Σ. 95–98; Μαυλάκης Ι. Π. Τὸ Ἅγιον Ὄρος διὰ μέσου τῶν αἰώνων. Θεσσαλονίκη, 1971; Στάθης. Χειρόγραφα. Τ. 1. Σ. 325–648, πίνακες 13–24; Burridge P. J. The Development of Monastic Architecture on Mount Athos with Special Reference to the Monasteries of Pantokrator and Chilandari. Diss. Helsingfors, 1976. P. 249–253; Οἱ θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Εἰκονογραφημένα χειρόγραφα. Ἀθήνα, 1979. Τ. 3. Σ. 158–175; Καδᾶς Σ. Τὸ Ἅγιον Ὄρος. Τὰ μοναστήρια καὶ οἱ θησαυροὶ τους. Ἀθήνα, 1979. Σ. 91–93; Χρήστου Π. Τὸ Ἅγιον Ὄρος. Ἀθωνικὴ πολιτεία – ἱστορία, τέχνη, ζωὴ. Ἀθήνα, 1987. Σ. 88–89, 227; *idem*. Ὀδοιπορικὸ στὸ Ἅγιον Ὄρος. Ἡ μοναχικὴ πολιτεία. Ἡ ἱστορία, ἡ ζωὴ καὶ οἱ θησαυροὶ τῆς Θεσσαλονίκης. 1989. Σ. 163–168; Δαρόθεος, μον. Τὸ Ἅγιον Ὄρος: Μύσησιν ἱστορία του καὶ τῆ ζωῆ του. Κατερίνη, 1986. Τ. 1. Σ. 347–354, 401–405; Τ. 2. Σ. 179–181; Billetta R. Der Heilige Berg Athos in Zeugnissen aus 7. Jh. W.; N. Y., 1992–1994. Bd. 1–5; Παναγία Γοργοπήκοος. Ι. Μ. Δοχειαρίου, Ἅγιον Ὄρος, 1999. Τ. 1–2; Фотий А. Света Гора и Хиландар у Османском царству XV–XVII вв. Београд, 2000; Παρουσία Ἱερᾶς Μονῆς Δοχειαρίου. Ἅγιον Ὄρος, 2001; Πεντζίκης Ν. Γ. Ἅγιον Ὄρος: Ἐνας πλήρης ταξιδιωτικὸς οδηγός. Ἀθήνα, 2003. Τ. 2. Σ. 25–37.

Иером. Леонтий (Козлов)

**Славянские переводы «Повести о монастыре Дохиар».** Повесть о Д. получила широкое распространение в средневек. слав. письменности, в особенности – в рус. книжности XV–XVII вв. и в позднейшей старообрядческой традиции. Вероятно, это древнейшее из сказаний об афонских мон-рях, дважды переведенное

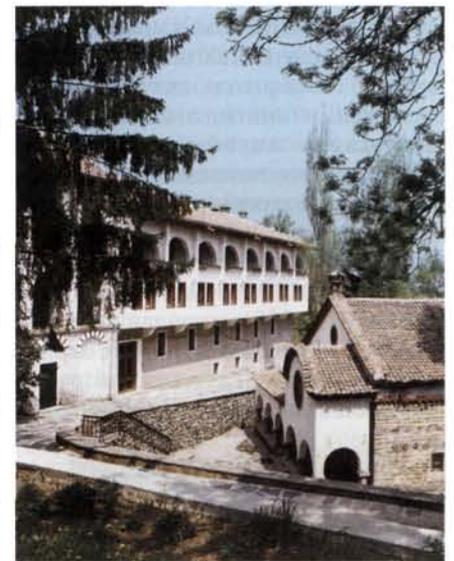
на слав. язык не позднее сер. XV в. Старшие южнослав. (ресавские по орфографии) списки (подробнее о них см.: *Pavlikianov*. P. 61–85) содержатся в минейном Торжественнике 3-й четв. XV в., частично переписанном *Владиславом Грамматиком* (Бухарест. БАН Румынии. Слав. № 152 – см.: *Христова*. С. 111–112) и в рильском сборнике того же писца 1479 г. (Болгария. Б-ка Рильского мон-ря. № 4/8 – Там же. С. 103), старший рус. список находится в сборнике 3-й четв. XV в. ГИМ. Чуд. № 263. Южнослав. и рус. версии представляют разные переводы отличных друг от друга версий Повести (в научной лит-ре они не сопоставлялись). Южнослав. вариант озаглавлен «Повесть бывшего чудесе чиноначальника Михаила и Гавриила... в обители, нарицаемой Дохиарь», с инципитом: «В царство Никифора Вотаниата преподобньи некий инок Еуфимие нарицаем...» (*Христова*. С. 103); древнерус. вариант назван «Чудо архистратига Михаила, бывшее во Святей горе» и начинается словами: «Елма убо извыче божественная благодать, мужи достоверными похвалятися...» (ВМЧ. Сент. Дни 1–13. СПб., 1868. Стб. 295). При общей сюжетной канве версии имеют целый ряд отличий. Так, в рус. версии полностью отсутствуют к.-л. имена, анонимный дохиар, в честь к-рого мон-рь получил свое имя, назван сановником болг. царя, и т. п. В то же время вызывает сильное сомнение бытующая в лит-ре версия о переводе памятника (даже повторном) в нач. XVI в. болгаринем протом Серафимом (*Христова*. С. 110–113, 123–126, 131; *Pavlikianov*. P. 91–92). Сравнение дефектного дохиарского слав. списка Повести с более ранним рильским (*Pavlikianov*. P. 93–94) показывает, что речь может идти не более чем о незначительном редактировании выполненного ранее перевода. В качестве чтения на праздник Чуда архистратига Михаила в Хонех (6 сент.) рус. версия Повести включена в Великие Минеи-Четьи митр. Макария (см.: ВМЧ. Сент. Дни 1–13. Стб. 295–299). Свт. Димитрий Ростовский поместил пересказ Повести в числе Чудес архангела Михаила в 1-м т. «Книги жития святых» (К., 1689). В 1640–1641 гг. артелью московских, костромских, нижегородских и ярославских мастеров под рук. Иоакима (Любима) Агтева Елепенкова в приделе Благо-

вещения ц. Николы Надеина в Ярославле был выполнен фресковый цикл из 15 композиций на сюжет древнерус. версии Повести (см.: *Брюсова*. С. 35, 37–41).

Лит.: *Брюсова В. Г.* Фрески Ярославля XVII – нач. XVIII в. М., 1969; *Христова Б.* Опис на ръкописите на Владислав Граматик. Велико Търново, 1996; *Χρυσοχοΐδης Κ.* Παραδόσεις καὶ πραγματικότητες στὸ Ἅγιον Ὄρος στὰ τέλη τοῦ ΙΕ' καὶ στὶς ἀρχὲς τοῦ ΙΣ' αἰῶνα // Ὁ Ἄθως στὸς ΙΔ'–ΙΣ' αἰῶνες. Ἀθήνα, 1997. (Ἀθωνικὰ Σύμμεκτα; 4); *Pavlikianov C.* The Miracles of the Archangels in the Athonite Monastery of Docheiariou: A Diplomatic Edition of the Greek and Slavic Text // *Palaeobulgarica*. 2001. N 3.

А. А. Турилов

**ДРАГАЛЕВСКИЙ МОНАСТЫРЬ** («Св. Богородица Витошская»), жен., в честь Успения Пресв. Богородицы Софийской епархии Болгарской Православной Церкви. Входит в т. н. группу болг. мон-рей «Софийская Малая Св. гора». Находится в бывш. с. Драгалевци (ныне в черте Софии). По преданию, основан ок. 1345 г. при



Драгалевский мон-рь

болг. царе *Иоанне Александре*. Впервые письменно упоминается в т. н. «Витошкой златопечатной грамоте» болг. царя Иоанна Шишмана (1371–1393). Вскоре после основания стал большой обителью и назывался «царским монастырем». При завоевании Софии в 1382 г. османами мон-рь не пострадал, но монахи покинули его. Надпись над входом в притвор сообщает, что мон-рь был обновлен; в 1476 г. церковь была расписана на средства софийского боярина Радослава Мавра. В XVII в. повторно расписали центральную часть храма. В обители действовал скрипторий: поп Никола в 1469 г.



переписал Евангелие; в 1534 г. неизвестный мастер переписал т. н. Драгалевское Евангелие, украшенное в 1648 г. серебряным окладом; в 1598 г. братья Даниил, Стоян и Владко переписали и иллюминировали Псалтирь, к-рая позднее была перенесена в Иверский мон-рь на Афоне. В период османского владычества при мон-ре действовало кейлейное уч-ще.

Во 2-й пол. XIX в. братия мон-ря принимала активное участие в освободительной борьбе: игум. Геннадий был близким другом болг. революционера В. Левского, часто представлял ему убежище в обители и помогал в организации комитетов в Софийском окр. Из-за преследований османскими властями игум. Геннадий был вынужден бежать в Сербию, его преемник о. Игнатий (с 1873) возобновил работу освободительного комитета в Софии. При игум. Игнатии были построены жилые здания, мон-рь имел ок. 20 дка пашни, ок. 10 дка лугов, 60 голов крупного рогатого скота и ок. 500 коз.

В наст. время в мон-ре расположена резиденция Болгарского Патриарха. В обители проживают 2 насельницы.

Церковь мон-ря – бескупольное однефное одноапсидное строение (5×12 м) с небольшим притвором. В 1932 г. к ней был пристроен с юж. стороны полностью идентичный объем, имитирующий средневек. кладку, и открытая галерея. В наст. время обе части составляют единое целое и перекрыты общей 2-скатной кровлей.

От первоначальных росписей в наосе сохранились лишь фрагменты сцен «Суд Пилата», «Иуда возвращает сребреники», «Отречение Петра», образы св. Романа Сладкопевца, св. Петра и др.; на зап. стене притвора – «Гостеприимство Авраама», «Жертвоприношение Авраама», «Прор. Илия, питаемый вороном», уникальная сцена «Возвращение монаха из стен монастыря в грешный мир для борьбы с искушениями»; портреты ктиторов Мавра и Вида (на сев. стене), Стахна и Николая Грамматика (на зап. стене). На своде, вост., сев. и юж. стенах находится композиция «Страшный Суд». В изображении ликов праведников художник акцентировал черты болг. народных типов. Зап. фасад церкви позднее был украшен образом

Пресв. Богородицы, покровительницы мон-ря, и изображениями наиболее почитаемых святых воинов – вмч. Георгия, Димитрия и Меркурия. В XVII в. на сев. стене церкви



151; № 32) и месту хранения основной части – афонскому мон-рю Зограф. Писец Д. М. принадлежал к кругу восточноболг. каллиграфов (вероятно, столичных тырновских, работавших и на Афоне), писавших изящным, мелким и достаточно округлым уставом (см. ст.

Св. Троица.  
Роспись нартекса  
ц. Успения Богородицы  
Драгалевского мон-ря. 1476 г.

Добриан Многогрешный), на основе которого в 1-й пол. XIV в. сформировался тырновский литургический полуустав.

появились образы святых правосл. Востока, среди к-рых болг. святые Иоанн Рильский и Параскева (Петка) Тырновская.

Лит.: Ковачев М. Драгалевский монастырь «Св. Богородица Витошка» и неговите старини. София, 1940; Флорева-Димитрова Е. Старата църква на Драгалевския манастир. София, 1968; Николов Б. Манастирска летопис. София, 1994. С. 73–75; Янков Н. Драгалевският витошки манастир Пресв. Богородица. София, 2000.

Х. Темелски, С. Илчевски

**ДРАГАНОВА МИНЕЯ** [Зографский трефологий] (кон. XIII в.), праздничная, с месяцесловом и избранными проложными Житиями; памятник болг. языка и лит-ры, муз. культуры, книгописания и книжной иллюминации. Пергаменный кодекс среднеболг. извода (19,5–20,3×13–14 см), по орфографическим особенностям относится к рукописям восточноболг. происхождения. На-

Заголовки выполнены киноварью, декоративным письмом с элементами вязи, в нижних строках буквы нередко украшены длинными декоративными «хвостами». Кодикологической особенностью Д. М., не получившей до сих пор объяснения, является нумерация тетрадей буквами арм. алфавита, имеющими числовое значение (Иванов. 1931. С. 468).

В наст. время рукопись разделена на 3 части: 1-я – 219 листов (Zogr. 54; старые шифры: I.e.9; 85); 2-я – 2 листа (РГБ. Григор. № 42 / М. 1725; СКСРК, XI–XIII. № 356); 3-я – 3 листа (РНБ. Q.n.1.40; СКСРК, XI–XIII. № 357).

По свидетельству А. И. Александрова (впосл. еп. Ямбургский Анастасий), в 1891 г. 6 листов кодекса хранились в б-ке Русского мон-ря во имя вмч. Пантелеимона на Афоне. В наст. время их судьба и местонахождение неизвестны: в сент. – окт. 1983 г. Н. Б. Тихомиров и А. А. Турилов описали значительное число отрывков пер-



Фрагмент текста  
Драгановой Минеи.  
2-я пол. XIII в.  
(Zogr. 85. Fol. 121)

звания получил по записи писца – «окаянный Драган» – на л. 218 об. (Христова Б., Караджова Д., Узункова Е. Бележки на былг. книжовници X–XVIII вв. София, 2003. Т. 1. С. 35,

гаменных южнославянских рукописей XIII–XIV вв. из монастырской б-ки (см.: Славянские рукописи афонских обителей / Сост.: А. А. Турилов, Л. В. Мошкова; ред.: А.-Э. Н. Тахиаос. Фессалоники, 1999. № 133, 134, 139, 358, 390, 1007), но фрагмента из Д. М. среди них не оказалось.



Д. М. отличается богатством гимнографического состава и включает службы равноапостольным Константином (Кириллу) и Мефодию (последнюю — с каноном *Константина*, еп. Преславского), сокращенные службы перенесению мощей Климента, папы Римского, и болг. царю Петру (эти службы, кроме 1-й, представлены в южнослав. традиции единичными списками), прп. Иоанну Рильскому (с переводным каноном Георгия *Скилицы* и особой редакцией проложного Жития святого (*Иванов*. 1931. С. 365)), прп. *Параскеве (Петке)* Тырновской, а также песнопения мч. *Михаилу воину*. Службы слав. первоучителям находились на листах из б-ки Пантелеимонова мон-ря (*Александров А. И.* Служба святым славянским апостолам Кириллу и Мефодию в болг. списке XIV в. // РФВ. 1893. Т. 29. № 2. С. 193–207).

Мнение, что Д. М. восходит к восточнослав. оригиналу (*Мошин В. А.* О периодизации русско-южнослав. лит. связей X–XV вв. // ТОДРЛ. 1963. Т. 19. С. 79; *Miklas H.* Kyrillo-methodianisches und nachkyrillo-methodianisches Erbe im ersten ostslavischen Einfluss auf die südslavische Literatur // Symposium Methodianum: Beitr. der Intern. Tagung in Regensburg zum Gedanken an den 1100. Todestag des hl. Method. Neuried, 1988. S. 458), не имеет достаточных оснований, хотя ряд включенных в нее служб содержит краткие Жития в редакции Пролога *Константина*, еп. Мокийского, входящего в число древнерус. переводов домонг. времени.

Месяцеслов Д. М. под 26 нояб. содержит память освящения ц. св. Георгия (без указания места события), но это не может считаться надежным признаком «1-го восточнославянского влияния» XII–XIII вв. (см. ст.: *Древнерусские (восточнославянские) влияния* на южнославянскую книжность, а также: *Йовчева М.* «Руските» памети Евангелие и Охридски Апостол // Нѣсть оученикъ надъ оучителемъ своимъ: Сб. в чест на И. Добрев. София, 2005. С. 220–237; *Лосева О. В.* Рус. месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 95–98). Месяцеслов Д. М., расположенный частями между службами, отличается сложностью состава и, судя по неоднократным повторам памятей, восходит к неск. источникам, один из к-рых по крайней мере близок

зап. мартирологам (*Сергий (Спаский)*). Месяцеслов. Т. 1. С. 131; *Лосева*. Рус. месяцесловы. С. 69–75).

Д. М. очень богато, что нетипично для литургической рукописи, украшена полихромными заставками в начале месяцев, преимущественно плетеными, в визант. стиле, в т. ч. с изображениями херувимов, а также животных и птиц, инициалами тератологического стиля (выполненными в технической манере) в начале паремийных чтений (см.: *Джурова*. 1981. Табл. 126–133). Благодаря этому кодекс является исключительным по значению памятником болг. книжной иллюминации XIII в.

Зографская часть рукописи поражена плесенью и нуждается в консервации и реставрации, а кодекс целиком — в факсимильном и наборном издании.

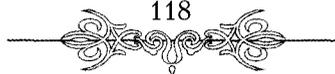
А. А. Турилов

**Певческая нотация.** Д. М. — один из самых значительных памятников староболг. музыки, отражающий практику использования фитной нотации (краткого способа записи мелизматических фрагментов песнопений) в южнослав. ареале. Знаки *фиты*, изображенные отдельно или в комбинации с др. невмами, стоят над определенными словами (или слогами), обозначая место мелизматического распева соответствующих гласных. В Д. М. в текстах самогласных стихир черными чернилами проставлено ок. 20 фитных знаков (см.: *Димитрова*. 2007). Сравнительное исследование фитной нотации в Д. М. и в параллельных текстах греч. и рус. Стихирарей выявило очень небольшое число совпадений в расстановке фит, что говорит о др. мелодической редакции данного памятника (см.: *Димитрова*. 1984). Такие же особенности нотации прослеживаются лишь в единичных источниках кон. XIII — нач. XIV в., в частности в *Sinait. gr. 592*. Знак фиты проставлен в Д. М. в точно определенных местах текста — рядом с точкой, обозначающей структурное деление в стихире при переходе от основной к заключительной части; обычно он ставится над союзом *тъмже*; также мелизматически распевается междометие *ш*. Знаки фиты в Д. М. чаще всего сопровождаются 2 др. невменными знаками — *пиазмой* и *дипли* (согласно номенклатуре *византийской нотации*) или соответственно сложитиями и статьей (согласно номенклатуре древнерус. *знаменной*

*нотации*). Прибавление этих знаков к фите имеет параллели в греч. источниках, но для Д. М. характерно их стилизованное симметричное расположение по обеим сторонам от знака фиты. В Д. М. встречаются и др. невменные комбинации с фитой, в нек-рых из них невмы написаны киноварью, это дает основание предполагать, что они были внесены позднее. Одной из причин отсутствия параллелей фитной нотации Д. М. в др. памятниках является оригинальность ряда включенных в нее вновь созданных образцов староболг. гимнографии. Из этих текстов с фитной нотацией только 2 — стихиры *Надежде хвож* и *Въспещате нови празноубци* из службы прп. Параскеве (Петке) Тырновской (14 окт.) — обнаружены в древнерус. рукописях XVII в. со знаменной нотацией. В этих редакциях песнопений фита помещена над словом *тъмже* (в рус. редакции использована фита светлая). Соотношение между этими 2 распевами с трудом поддается определению, но следует отметить, что писец выбирал определенный раздел, требующий мелизматического расширения (см.: *Димитрова*. 1984).

Д. М. — единственный староболг. источник до XIII в., к-рый содержит (помимо песнопений с фитной нотацией) полностью нотированные песнопения (7 текстов). Судя по особенностям написания словесных текстов (сокращения, акценты), этот экземпляр Минеи не предполагал строки нотации. Невменные знаки проставлены над отдельными словами киноварью довольно небрежно. Нотированные т. о. песнопения относятся к различным жанрам; это 3 припева на 9-й песни канона Сретения Господня (2 февр.; Л. 153 об.; см.: *Петров, Кодов*. 1973. Обр. 76, 77) и 4 стихиры: 1-я стихира на литии на вечеря Сретения Господня (Л. 151; см. там же. Обр. 78, 176), 1-я стихира на стиховне службы сщмч. Анфима, еп. Никомидийского (3 сент.; Л. 3; см. там же. Обр. 79, 80), славник на стиховне вечерни в день памяти мч. Захарии (5 сент.; Л. 3 об. — 4), славник на стиховне на вечерне Обрезания Господня (1 янв.; Л. 121; см. там же. Обр. 82, 83).

Впервые знаки муз. нотации в Д. М. были идентифицированы 4 рус. славистами, посветившими рукописи отдельное издание (см.: Зографский трифологий. 1913). Первым в болг. научной лит-ре обратил внимание





на певч. знак фиты Й. Иванов (*Иванов*. 1931). Начало сравнительному исследованию нотации Д. М. было положено франц. ученым болг. происхождения Р. Паликаровой-Вердей (*Palikarova-Verdeil*. 1953), отметившей в сравнении с парами ранневи-зант. и древнерус. нотаций — соответственно куаленской и шартрской, *кондакарной* и знаменной — наличие в староболг. памятник характерных для визант. невменной системы 2 видов знаков — малых и больших, расположенных в одном невменном ряду. В качестве характерной особенности она выделила отсутствие полных *мартирий* визант. типа и обозначение гласов слав. буквами с цифровым значением. По ее мнению, малые невменные знаки (исон, апостроф, элафрон, олигон, клазма, петаста, дипли, пиазма) и большие невменные знаки — больших *ипостасей* относятся к разным типам нотации (*Ibid.* P. 228). В Д. М. оба вида знаков выписаны не в 2, а в 1 ряд. Проведя сопоставление с греч. и рус. источниками, Паликарова-Вердей обнаружила необычные невменные комбинации, в т. ч. комбинации с фитой (*Ibid.* P. 229). Ею были опубликованы фотокопии листов 151 и 486 (*Ibid.* Pl. XX, XXI).

К похожим выводам пришли также болг. исследователи С. Петров и Х. Кодов (1973). Работая с рукописью, Кодов идентифицировал 7 нотированных песнопений, опубликовал их фотокопии и изготовленные ручным способом факсимиле (вслед. трудности прочтения знаков), а также отдельные комбинации с фитой (*Петров, Кодов*. 1973. Обр. 18а, 84, 85). В этом издании приводится также список знаков нотации Д. М. (Обр. 18б; пунктирной линией показаны невмы, написанные киноварью), с рассмотрением их в контексте др. староболг. нотированных рукописей (*Битольская Триодь*, 2-я пол. XI в., Аргирова Триодь (НБКМ. № 933), кон. XII в., *Болонская Псалтирь*, 1-я пол. XIII в. — см.: *Петров, Кодов*. 1973. С. 121–148).

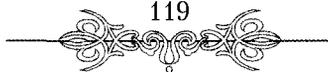
Рассмотрение невменной нотации Д. М. в более широком контексте правосл. певч. систем привело Й. Ростеда к гипотезе о параллельном существовании фитной системы нотации и 2 ранневи-зант. нотаций еще с X в. По его мнению, до XIV–XV вв. визант. нотация в Болгарии не использовалась, однако фитная нотация из-за преобладания устной певч.

традиции имела значительное распространение (в наст. время обнаружены 15 источников с этой нотацией, созданные староболг. книжниками — см.: *Кожухаров*. 1974, 1978, 1980). Использование фитной нотации было обнаружено Ростедом и в источниках, относящихся к др. периферийным областям Византийской империи, в частности в сиро-мелкитских рукописях XIII–XVI вв. (напр., *Verolin*. SB. 35, 37, XV в. — см.: *Raasted*. 1979). Особая нотация, состоящая из неаккуратно выписанных невм, использовалась и в копт. рукописях X–XI вв. На основании этих наблюдений Ростед выдвинул гипотезу, что в Византии существовали особые виды муз. и квазимуз. нотаций, реликты к-рых сохранялись вплоть до более позднего времени в регионах, относительно удаленных от К-поля, где преобладала устная традиция. Эти нотации основываются на системе просодии, однако систематизированы иным образом. Исследование нотации Д. М. в сравнении со знаковым фондом греч. просодийной системы показывает, что малые невменные знаки немногочисленны и делятся на простые и составные. Простых знаков 4, они соответствуют просодийным и экфонетическим знакам — варию, оксии, синемве, апострофу. Они подчиняются свойственным визант. нотации принципам знаковой систематизации — удвоению (двойная оксия — дипли, двойная варию — пиазма) и графическому зеркальному «отражению», особенно характерному для кондакарной нотации (синемва — элафрон, апостроф — исон). Этому же принципу подчиняются и 2 больших знака в нотации Д. М. (принцип графической экономии) — знак сирматики и его зеркальное «отражение» — хоревма (согласно поздневи-зант. нотации). Возможно, что и написанные киноварью подобно экфонетическим знакам невмы Д. М. предназначены для певч. исполнения, поскольку располагаются над слогами словесного текста. Они оказываются связанными с фитной нотацией — знак фиты является 3-м большим знаком нотации Д. М. Согласно Ростеду, фитная нотация происходит из Иерусалима и, возможно, отражает певч. традицию, отличную от записанной с помощью ранневи-зант. нотаций. В исследованиях Е. Тончевой (1992, 1993, 2001, 2003) показано существование в

славяноязычной певч. традиции устойчивой практики, в к-рой композиционная структура основывалась на периодическом повторении определенной мелодической модели псалмодического стиля. Эту стилистику можно проследить в славяноязычных балканских песнопениях, записанных в поздневи-зант. нотации в источниках XV в. (греко-слав. Анфология — *Athen. Bibl. Nat.* 928), в славяноязычном репертуаре рукописей XVI в. из собрания молдав. мон-ря *Путна* (ркп. 1511 г. протопсалта *Евстафия* — ГИМ. Щук. № 350; БАН. № 13.3.16), в репертуаре укр., белорус. (с кон. XVI в.) и великорус. (с сер. XVII в.) рукописей, устойчиво связанном с этнонимом «болгарский»: «болгарский напел», «болгарский роспев», «болгарское пение стародавнее» (*Тончева*. 1981; см. ст. *Болгарский распев*).

**Е. Тончева**

Лит.: *Срезневский*. Трефологий. № 68; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 131; Т. 2 (особенности месяцеслова по числам); Зографский трифологий: Со ст. А. И. Соболевского, прот. М. Лисицына, прот. В. Металлова и А. В. Преображенского. СПб., 1913. (Изд.ОЛДРП; 131); *Лавров П. А.* Палеографическое обозрение кирилловского письма. Пг., 1915. С. 93–94; *Иванов Й.* Болгарски старини из Македония. София, 1931<sup>2</sup>, 1970<sup>р</sup>. С. 296–305, 359–367, 387–390, 424–431, 468–474; *Palikarova-Verdeil R.* La musique byzantine chez les bulgares et les russes du IX au XIV siècles. Copenhagen, 1953. P. 76, 222, 227–230; *Петров С., Кодов Х.* Старобългарски музикални паметници. София, 1973. С. 57–61, 149–157; *Floros C.* Die Entzifferung der Kondakarier-Notation // *Musik des Ostens*. Kassel, 1965. Bd. 3. S. 7–71; 1967. Bd. 4. S. 12–44; *Кожухаров С.* Нотни начертания в Орбелската триод — среднобългарски книжовен паметник от XIII в. // Бълг. език. 1974. № 4. С. 324–343; *он же.* Новости в музикалната медиевистика: дванадесет новооткрити паметника на старобългарската музика от XII и XIII в. // *Антени*. 1978. № 49/213. 6 декември. С. 13; *он же.* Палеографски проблеми на тита-нотацията в средновековните ръкописи от XII–XIII в. // *Славянска палеография и дипломатика*. София, 1980. С. 228–246; *Raasted J.* Musical Notation and Quasi-Notation in Syro-Melkite Liturgical Manuscripts // *CIMAGL*. 1979. Vol. 31a. P. 11–37; Vol. 31b. P. 53–77; *idem.* Theta Notation and Some Related Notational Types // *Palaeobyzantine Notations & Reconsideration of the Source Material* / Ed. J. Raasted, C. Troelsgård. Hernen, 1995. P. 60–62; *Джурова А.* 1000 години бълг. ръкописна книга: Орнамент и миниатюра. София, 1981. С. 36, 37. Табл. 126–133; *Димитрова М.* Проникване на старобългарската химнография в руските певч. сборници (XVI–XVII в.) // *Лит. история*. 1984. № 12. С. 45–55; *она же.* Богослужебната книга миней като музикален извор: гръцки и слав. нотирани миней от XI–XII в. // *Пети достоитъ: Сб. в памет на С. Кожухаров*. София, 2003. С. 601–623; *она же.*





Богослужебната книга миней като музикален извор: Нотиране песнопения в гръцки и слав. потиранни миней от XII–XIII в. 2007: Ркп. (Б-ка Ин-та искусствознания Болг. АН); *она же*. Тита-потацията във визант. и слав. ръкописи (XI–XIII в.) // Българско музико-знание. 2007. № 3/4 (в печати); *Кюев К.* Съдбата на старобългар. ръкописна книга през вековете. София, 1986<sup>2</sup>. С. 67 (№ 9), 212–214; *Tontscheva E.* Über die Formelhaftigkeit in der mündlichen Kirchengesangspraxis auf dem Balkan: (Das Automela-Prosomoia-Singen der Südslaven im 15. Jh. nach Ms. Athens N 928) // Cantus Planus: Papers Read at the 4<sup>th</sup> Meeting. Pécs, Hungary, 1990. Bd. 1., 1992. S. 251–266; *она же*. За устния църковнопевчески професионализъм в южнослав. ареал – подобно песне по извори от XV–XIX/XX в. // Музикални хоризонти. 1993. Извънреден брой. С. 87–103; *она же*. Нотацията в Драгановия миней в контекста на византийско-славянската невмена практика през XIII в. // Светогорска обител Зограф. София, 1996. Т. 2. С. 243 и др.; *она же*. За стилистиката на славяноезичното църковно пеене на Балканите (по музикално-писмени извори от XIV–XVIII в.) // В памет на П. Динев: Традиция. Приемственост. Новаторство. София, 2001. С. 432–447; *она же*. «Привежда в благоритъм душата си»: (Псалмодиране в балканската славяноезична песенност през Средновековието) // Българско музико-знание. 2003. № 4. С. 22–44; *Райков Б., Кожухаров С., Миклас Х., Кодов Х.* Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора. София, 1994. № 52; *Куюнджиева С.* Нотиранни песнопения за св. Петка Търновска // Пети Достойнъ: Сб. в памет на С. Кожухаров. София, 2003. С. 591–600.

**ДРАГИЯ** [болг. Драгъя], мирское имя 3 болг. книгописцев XIII в., особенности почерка и орфографии крых вопреки мнению ряда исследователей (см.: *Христова и др.* 2003. С. 151) полностью исключают возможность их отождествления.

1) Д., пресв., в 1273 г. переписал «тщанием и ценою» *Търновское Евангелие*-тетр, принадлежавшее иером. Максиму (Архив ХАЗУ. III. а.20).

2) «Поп» Д., «Братолинов сын», писец пергаменного Евангелия-тетр 2-й пол. XIII в. (218–226×171 мм), получившего название по его имени. Поминальная запись на л. 6 об. сообщает, что Д. скончался 11 дек. (без указания года), был женат на Голене (или Голяке), умершей 17 окт. В наст. время кодекс (за исключением утраченной части Евангелия от Матфея) разделен на 3 части: в 1-й – 128 листов (Ath. Pantel. Slav. 7); во 2-й – 4 листа (мон-рь Прусос в Эвритании, Греция; см.: *Темчин С. Ю.* Еще четыре листа из среднеболг. Драгина четвероевангелия // Языковая система и ее развитие в пространстве и времени: Сб. к 80-летию К. В. Горшковой. М., 2001. С. 195–198; *Trifunović D.* Les feuillets de parchemin de l'évangélaire du monastère de

Proussos // *Ἐλετήρις στερεοελλαδικῶν μελετῶν. Ἀθήνα, 1969. Т. 2. Σ. 325–334*); в 3-й – 2 листа (РГБ. Григор. № 12.1/М. 1694, 1; см.: СКСРК, XI–XIII. № 348). Рукопись была найдена и введена в научный оборот В. И. Григоровичем. «Драгина Евангелие» представляет образец обиходного, непарадного литургического кодекса, хотя писец был явно способен на большее. Каллиграфия письма памятника колеблется от уставного практически до полуустава. Писец нередко использует декоративные варианты букв («Ж», «очные» «о» и «ук» и др.), но частота их употребления и каллиграфичность сильно меняются на отдельных листах. Д. пользовался одноюсовой («юс большой») и одноеровой («ь», «ы») орфографией, вместо «а-йотированного» употреблял «ять» или «а». На листах 7, 34, 74, 109, 117, 119, 125 и 126 кодекс украшен плетеными заставками южнослав. или раннего балканского стиля, выполненными, возможно, писцом. В месяцеслове Евангелия содержатся памяти прп. Феодосия Печерского и князей Бориса и Глеба (*Лосева*. 2001. С. 94, 101), поэтому можно говорить о том, что рукопись восходит, вероятно опосредованно, к древнерус. оригиналу и является достаточно ранним памятником «первого восточнославянского влияния».

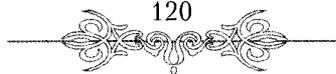
3) «Грешный» Д., 2-й (начиная с л. 19 об., где он оставил запись о начале работы) писец пергаменной Триоди Постной XIII в., погибшей в составе собрания НБС (№ 463) во время фашистской бомбардировки Белграда в апр. 1941 г. Сильно поврежденные 65 листов кодекса форматом in folio, без начала и конца, поступили в Белград из Ст. Сербии (совр. Косово) (*Стојановић Љ.* Каталог Народне б-ке у Београду. Београд, 1903, 1982<sup>2</sup>. Т. 4: Рукописи и старе штампане књиге. С. 81. № 268). Особенности правописания указывают, что оба писца имели восточноболг. происхождение (*Лавров*. 1914. С. 96–98). Судя по почерку, Д. был профессиональным книгописцем и специализировался на написании обиходных (непарадных) книг. Рукопись была украшена выполненными, вероятно, др. мастером инициалами тератологического стиля (в манере технической тератологии), имеющими аналогии в орнаментике *Болонской Псалтири* 1230–1241 гг. и ряда рус. рукописей XIII в.

Лит.: *Лавров П. А.* Палеографическое обозрение кирилловского письма. Пг., 1914. С. 82–83, 96, 98, 125. (ЭСФ; Вып. 4. Ч. 1); *Георгиев Е.* Литература на Втората българска държава. София, 1977. С. 93, 102–103; *Tachiaos A.-E. N.* The Slavonic Manuscripts of S. Panteleimon Monastery (Rossikon) on Mount Athos. Thessal.; Los Ang., 1981. P. 33–34; *Кюев К.* Съдбата на старобългар. ръкописна книга през вековете. София, 1986<sup>2</sup>. С. 223–224; *Лосева О. В.* Рус. месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 94, 101; *Христова Б., Караджова Д., Узунова Е.* Бележки на българските книжовници: X–XVIII в. София, 2003. Т. 1. С. 30–31, 33–34, 36, 144–145 (№ 15), 149 (№ 25), 151 (№ 33); Табл. 5.

А. А. Турилов

**ДРАГОВИЧ** [серб. Драговић], мон-рь в честь Рождества Пресв. Богородицы Далматинской епархии Сербской Православной Церкви (на территории Хорватии). Основан ок. 1395 г., после Косовской битвы, бежавшими от турок сербами из Боснии. Дважды менял местоположение. Первоначально церковь Д., окруженная стенами, находилась близ Врлики, при впадении в р. Цетина ручья Драгович, по к-рому мон-рь получил название. Ок. 1480 г. турки опустошили обитель. Через 20 лет был обновлен, но в 1537 г. вновь был осквернен турками. 5 насельников Д. ушли на север и основали мон-рь *Грабоваци* (ныне на территории Венгрии). В 1590 г. к ним присоединились монахи, покинувшие Д. из-за голода. Ок. 1619 г. монахи взяли имущество обители и переселились в Грабоваци. Долгое время мон-рь пустовал, в 1694 г. его обновил еп. Далматинский *Никодим (Бусович)*. Но через 4 года Д. опять опустел после нашествия турок. Венецианские власти предоставили братии землю для строительства нового мон-ря в с. Брибир и ок. 25 га земли близ Кистане. После Карловицкого мира 1699 г. Цетинская Краина перешла под венецианскую власть, поэтому монахи вернулись в Д., а поставленная ими ц. во имя Иоанна и мон-рь в Брибуре (до наст. времени место называется Никодимова Кула) после смерти еп. Никодима перешли католикам. При еп. Далматинском *Стефане (Любибратиче)* мон-рь получил некоторые земельные угодья.

Неустойчивая почва и высокая влажность в месте, где стоял мон-рь, вынудили братию перенести обитель. С разрешения венецианских властей в 1777 г. иером. Викентий (Стоисавлевич) избрал для мон-ря место, называемое Виногради, на возвышенности, недалеко от прежнего. Его на-





чинание завершил игум. Иерофей (Ковачевич). Освящение новой церкви состоялось 20 авг. 1867 г. В 1950–1958 г. из-за строительства гидроэлектростанции на р. Цегина мон-рь был во 2-й раз перенесен на более высокое место. В 1959 г. из тесаного камня предыдущей постройки был возведен новый комплекс: скромная однефная церковь, окруженная стенами. Когда в озере понижается уровень воды, то видны развалины предыдущей церкви.

В 1993–1995 гг., в ходе гражданского межнационального конфликта, Д. был осквернен и частично разрушен. По благословению еп. Далматинского Фотия началось возобновление мон-ря под рук. протоиерея иером. Георгия (Кнежевича). Часть помещений была приспособлена для проживания насельников. В престольный праздник 2004 г. 1-ю Божественную литургию после перерыва отслужили еп. Фотий и еп. Горнокарловацкий Герасим. В наст. время настоятель мон-ря — игум. Варсонофий (Рашкович).

Несмотря на превратности судьбы, в 1995 г. в б-ке и ризнице мон-ря хранились ценные книги и предметы: рукописный Октоих XIV в., написанный в мон-ре Студеница в 1531 г. Минея на май, напечатанная в г. Остроге (совр. Ровенская обл., Украина) в 1594 г., Кормчая, напечатанная в Москве в 1653 г., антиминс 1692 г. Печского патриарха Арсения III (Черновеича), 2 антиминса 1701 г. Иерусалимского патриарха Досифея и др. На книгах б-ки можно найти заметки гостивших в обители иером. Досифея (Обрадовича), поэта Л. Костица и писателя С. Матавуля. Мон-рь всегда был важным духовным и культурным центром правосл. Далмации.

Лит.: *Никодим (Милаш), еп.* Православна Далмација: Ист. преглед. Нови Сад, 1901. С. 149–150; *Милеуснић С.* Манастир Драговић. Београд, 1986; *Чоловић Б.* Како је изгледао стари манастир Драговић // 36. Народнoг музеја: Археологија. Београд, 1997. Књ. 16. Св. 2. С. 143–158.

**ДРАГОЛЯ ПОПА СБОРНИК** [«Сборник пресвитера Василия», в ранней лит-ре «Сборник П. Сречковича»] (НБС. Рс 651), серб. пергаменный кодекс (272 л., 140×100 мм) смешанного содержания 2-й пол. XIII в. (не ранее 1259). Д. п. с. датируют от нач. XIII до раннего XIV в. (см.: *Штавьанин-Ђорђевић и др.* 1986. С. 355).

Надпись на л. 45 сообщает о том, что кодекс написал «пресвитер Василия, а зовом поп Драголь». Письмо Д. п. с. является уникальным некаллиграфическим уставом, тяготеющим к серб. памятникам сер. XIII в. Начертания нек-рых букв неустойчивы и имеют значительное количество вариантов. В отношении правописания сборник является памятником старшей рашской орфографии, в отдельных текстах сохраняются следы более ранних зетохумских норм, македонизмы и (или) русизмы (по поводу объема последних у исследователей нет единого мнения, см.: *Штавьанин-Ђорђевић.* 1977; *Штавьанин-Ђорђевић и др.* 1986. С. 355–356; ср.: *Райнхарт Й.-М.* Восточнославянское влияние в древне-серб. Кормчей: Венские доклады к IX Междунар. съезду славистов в Киеве. Вена, 1983. С. 13). Наличие в Д. п. с. русизмов отражает присутствие в нем ряда текстов восточнослав. происхождения. Содержание Д. п. с. и его «карманный» формат свидетельствуют, что рукопись скорее всего создавалась для личного пользования.

Д. п. с. был найден в 1875 г. в албан. селе близ г. Шкодер и представлен для широкого изучения исследователям П. *Сречковичем.* В 1902 г. Д. п. с. был приобретен у владельца для НБС (№ 632). В 1915 г., во время первой мировой войны и австро-венг. оккупации Сербии, рукопись пропала, но была обнаружена в 1969 г. в ФРГ и вновь приобретена для НБС.

Состав Д. п. с. отличается большой пестротой и характеризует, с одной стороны, личные вкусы составителя и переписчика, с другой — репертуар южнослав. «низовой» книжности и интересы низшего духовенства, а также грамотных мирян XIII в. В сборнике преобладают неканонические памятники: апокрифы (в основном пророчества: «Видение пророка Даниила» и «Слово Ишполита Римского на толкование Даниила», «Слово Оупатиа (!) Ефесского о скончании века сего», «Пророческое сказание Пандеха», «Откровение Мефодия Патарского», «Откровение Варуха», цикл сказаний о крестном древе, сказание о 12 пятницах, «Видение пророка Исаии», «Беседа трех святителей»), различного рода прогностики и гадательные тексты (неск. вариантов «Колядника», «Громника», «Лунника», «Зодейник» и «Число

псалтырное» — собрание ответов для гадания по Псалтири с указанием номеров псалмов), молитвы-обереги от диавола и злого духа (в т. ч. приписанные святым Сисинию и архиеп. Николаю Мирликийскому), от сердечной болезни и укуса бешеного пса. Наряду с этим в Д. п. с. представлены произведения против еретиков (анонимная переделка антибогумильской «Беседы» Козьмы Пресвитера), отдельные главы из «Златоструя», «Лествицы» Иоанна Синайского, сочинений прп. Максима Исповедника, Житие св. Нифонта, еп. Констанцкого, «Чудо св. вмч. Георгия о змие», анонимные поучения духовно-нравственного характера, подборки епитимийно-канонических правил, вопросы-ответы и др. Наиболее поздний текст в Д. п. с., определяющий *terminus ante quem* в его датировке, — «Сказание Пандеха», относится исследователями к 1259 г. (*Радойчић.* 1960).

Д. п. с. содержит ряд текстов (переводных и оригинальных) либо древнерус. происхождения, либо испытавших древнерус. влияние (в большинстве случаев представляющие древнейшие списки памятников), что делает этот кодекс своеобразной антологией текстов «первого восточнославянского влияния». К их числу относятся «Притча о белорице» св. Кирилла, еп. Туровского, моностихи («разумы») Менандра, «Откровение Мефодия Патарского», апокрифический цикл сказаний о крестном древе.

Большинство текстов Д. п. с. было исследовано и опубликовано до пропажи рукописи в 1915 г.

Лит.: *Каџановскиј В.* Nekoliko spomenika za srpsku i bugarsku povijest // *Starine.* Zagreb, 1880. Књ. 12. С. 69–70, 239–255; *Соколов М. И.* Материалы и заметки по старинной слав. лит-ре. М., 1888. Вып. 1; *Срећисовић П.* Сборник попа Драгоља: Садржина и пророштва. Београд, 1890; ССКА. Књ. 5; *Мочульский В.* Следы нар. Библии в слав. и древнерус. письменности. Од., 1893. С. 261–269; *Сперанский М. Н.* Из истории отреченных книг. СПб., 1899. [Вып.] 1: Гадания по Псалтыри; *он же.* К истории взаимоотношений рус. и югослав. лит-р: (Рус. памятники письменности на юге славянства) // *Он же.* Из истории русско-слав. лит. связей. М., 1960. С. 25–26, 44–45; *Стојановић Љ.* Каталог Нар. б-ке у Београду. Београд, 1903, 1982<sup>р</sup>. Књ. 4: Рукописи и старе штампане књиге. С. 290–294. № 466; *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. София, 1925, 1970<sup>р</sup>. С. 191–200; *Белић А.* Учесће св. Саве и његове школе у стварању нове редакције српских ћирилских споменика // *Светосавски зборник.* Београд, 1936. Књ. 1. С. 245–276; *Радойчић Г. С.* Пандехово сказание 1259 г.: О Византии, татарах, куманах, русских, венграх, сербах, болгарях // *ТОДРЛ.* 1960. Т. 16.





С. 161–166; *Бегунов Ю. К.* Козма Пресвитер в слав. лит.-рах. София, 1973. С. 132–143, 401–408; *Јовановић Т.* Пандехово пророчанско сказаније // Књижевна историја. Београд, 1974. Књ. 25. С. 139–149; *Богдановић Д.* Српска предаја Козмине беседе у Зборнику попа Драгоља // *Balkanica*. Београд, 1976. Књ. 7. С. 61–90; *Георгиев Е. И.* Литература на Втората българска държава. София, 1977. Т. 1: Литература на XIII в. С. 254–281; *Штавланин-Борђевић Љ.* «Русизми» у Зборнику попа Драгоља // Зборник В. Мошина. Београд, 1977. С. 129–132; *Јовановић-Стичевић Б.* О зимама и коледама у Зборнику попа Драгоља // АрхПр. Београд, 1980. Бр. 2. С. 153–165; *Штавланин-Борђевић Љ., Гроздановић-Пајић М., Цернић Л.* Опис хирилских рукописа Народне библиотеке Србије. Београд, 1986. Књ. 1. С. 355–361. № 167; *Miklas H.* Cyrillomethodianisches und nachkyrillomethodianisches Erbe im ersten ostslavischen Einfluss auf die südslavische Literatur // Symposium Methodianum: Beitr. d. Intern. Tagung in Regensburg. Neurid, 1988. S. 446, 460; *Тълкова-Займова В., Милтенова А.* Историко-апкалиптичната книжнина във Византия и в средновеков. България. София, 1996.

А. А. Турилов

**ДРАГОМИРНА** [румун. Dragomirna], муж. мон-рь в честь Сошествия Св. Духа на апостолов в Сучавской и Рэдэуцкой архиепископии, принадлежащей Митрополии Молдовы и Буковины Румынской Православной Церкви. Расположен в 12 км к северо-востоку от г. Сучава, близ с. Митоку-Драгомирней (историческая обл. Буковина).

В 1602 г. поблизости от деревянных строений мон-ря была возведена небольшая, с открытым притвором ц. во имя патриарха Еноха, прор. Или и свт. Иоанна Богослова (ныне кладбищенская церковь мон-ря), ктиторами к-рой были буд. митр. Молдавский *Анастасий (Кримка)*, вел. логофет Лупу Стройчи и его брат Симеон.

В 1608–1609 гг. тщанием митр. Анастасия был построен большой монастырский храм в честь Сошествия Св. Духа на апостолов. Этот традиц. для Молдовы одноглавый триконх с нартексом и притвором отличается своими пропорциями.

При небольшой ширине (9,60 м) он имеет высоту 42 м и является самым высоким среди молдав. храмов. Стены разделены на прясла широкими лопатками, к к-рым на уровне цоко-



Церковь в честь Сошествия Св. Духа на апостолов мон-ря Драгомирна. 1608–1609 гг.

ля примыкают низкие контрфорсы. Каменный витой пояс, проходящий вокруг всего храма, подчеркивает верхнюю и нижнюю части стены. В нижней части прорезаны небольшие оконные проемы, напоминающие амбразуры. Под карнизом проходит двойной аркатурный пояс. 8-гранный узкий и высокий барабан, поставленный на двойную звездчатую базу и квадратное основание, богато декорирован растительным и геометрическим орнаментом. Вход в притвор храма с сев. и юж. сторон. Притвор перекрыт купольным сводом с радиально расходящимися нервюрами. Вход в нартекс оформлен готическим порталом. Поперечная арка делит нартекс на 2 части; от наоса его отделяют 2 массивных столпа. Наос увенчан световым барабаном, переход к которому осуществляется через подпружные арки и тромпы. Боковые экседры утоплены в толще сте-

Мон-рь Драгомирна

ны и снаружи не выявлены. Алтарь перекрыт подобно притвору. Уровень пола постепенно повышается от притвора к алтарю.

Интерьер храма отличается исключительным богатством и разнообразием резного архитектурного декора (оформленные перевитыми жгутами лопатки, нервюры и др.). Роспись была осуществлена вскоре после окончания строительства, однако нартекс и притвор расписаны не были. Иконографические сюжеты повторяют роспись церкви в Сучевице. В куполе барабана помещено изображение Христа Пантократора, в конхе алтаря — «Вознесение Христово», в конхах боковых апсид — композиции «Едиnorodный Сыне» и «Прославление Богородицы». Росписи выполнены в теплых тонах, в красной и золотисто-желтой гамме; в них присутствуют декоративные элементы, заимствованные из молдав. иллюминированных рукописей. Создатели росписи — представители традиц. молдав. школы живописи поп Крэчун, Мэтиеш, поп Игнат и Глигорие.

В 1627 г. молдав. господарь Мирон Барновский возвел мощные крепостные стены с 4 угловыми башнями и въездной башней-колокольней для защиты мон-ря от набегов татар и турок. Справа от колокольни расположена тесно примыкающая к стене одностолпная трапезная со стрельчатыми сводами.

Д. была важным центром духовной и книжной культуры Молдавского княжества. В 1-й пол. XVII в. в основном митр. Анастасием скриптории переписывались богослужебные книги, развивалось искусство книжной миниатюры. В 1763–1775 гг. в Д. вместе со своими учениками пребывал прп. *Паусий (Величковский)*. При мон-ре существует музей средневеков. искусства, где хранятся многочисленные рукописи, украшенные миниатюрами, шитье, предметы мелкой серебряной пластики, печатные издания. Большую историческую и художественную ценность имеют покровец 1559 г., шитая золотыми и серебряными нитями по шелку плащаница — дар 1598 г. митр. Ростовского Варлаама (Рогова) митр. Анастасию, Служебник 1542 г. в окладе из мон-ря Воронеж, Четвероевангелие 1614 г., переписанное и украшенное миниатюрами и заставками митр. Анастасием.

Храм в честь Сошествия Св. Духа на апостолов является одним из выдающихся произведений церковной архитектуры Румынии.





Лит.: *Ipolit (Vorobchievici), ep. Istoria Sfintei Mănăstiri Dragomirna. Cernăuți, 1925; Șesan M. Mănăstirea Dragomirna. Cernăuți, 1943; Comanescu P. Indreptar artistic al monumentelor din nordul Moldovei. Suceava, 1961; Theodorescu R., Voinescu T. Mănăstirea Dragomirna. Bucur., 1965; Horbach O. Slavische Handschriften in den Klosterbibliotheken zu Putna und Dragomirna in Rumänien. R., 1968; Popescu-Vilcea G. Anastasie Crimca. Bucur., 1972; Porcescu S. Mănăstirea Dragomirna // Monumente istorice bisericesti din Mitropolia Moldovei și Sucevei. Iași, 1974. P. 258–264; Drăguț V. Dicționar enciclopedic de artă medievală românească. Bucur., 1976. P. 131; Moclea I., Florescu R. Dragomirna. Bucur., 1976; Florea V. Istoria artei românești. Chișinău, 1991. Vol. 1. P. 379–384, 434–436.*

**ДРАГОМІРОВ** [Драгомиров-Толстяков, настоящая фамилия Толстяков] Павел Нилович (16.12.1880, Москва – 25.05.1938, Одесса?), хоровой дирижер, регент, композитор, педагог. В 1899 г. окончил московское *Синодальное училище церковного пения* с занесением на «Золотую доску», в 1902 г. – С.-Петербургскую консерваторию, занимался в музыкально-драматическом уч-ще Филармонического об-ва. С 1901 г. преподавал теорию музыки в регентском классе в *Придворной певческой капелле*. «Указом от 5 февраля 1902 г. П. Н. Толстяков и А. Г. Чесноков были определены помощниками учителя пения в Капеллу» (РДМДМ. Т. 4. С. 553). До 1904 г. по приглашению С. В. Смоленского, в годы учебы видевшего в нем «умного, способного, отлично занимающегося ученика» (РНБ. Ф. 1141. Ед. хр. 465. Л. 1), работал учителем пения в капелле, затем в учебных заведениях Тамбова. С 1907 по 1917 г. вел сольфеджио и чтение хоровых партитур в Регентском уч-ще в С.-Петербурге, созданном Смоленским. С 1910 г. был хормейстером Мариинского оперного театра, с 1916 г. – главным хормейстером. В 1911 г. преподавал на летних регентско-учительских курсах в С.-Петербурге. В 1915 г. состоял в комиссии по присуждению премий за духовно-муз. сочинения при редакции ж. «Хоровое и регентское дело».

С хором Мариинского театра Д. занимался подготовкой оперных сцен в спектаклях «Борис Годунов», «Хованщина» М. П. Мусоргского, «Руслан и Людмила» М. И. Глинки, «Капитанская дочка» Ц. А. Кюи, «Кольцо Нибелунга» Р. Вагнера, «Электра» Р. Штрауса и др. Хор театра ежегодно давал концерт под его управлением, а также участвовал по приглашению в концертах А. И. Зи-

лоти, напр., были исполнены: Литургия С. В. Рахманинова под упр. Е. С. Азеева (см.: Хроника // РМГ. 1911. № 2. Стб. 62), под упр. Рахманинова (см.: Прокофьев Г. Хроника: Концерты в С.-Петербурге // Там же. № 14. Стб. 366–367), песнопения «Страстной седмицы» А. Т. Гречанинова (см. там же. 1913. № 15/16. Стб. 414–416), симфоническая поэма «Колокола», кантата «Весна» Рахманинова (см.: Хроника: Колокола С. Рахманинова // Там же. № 49. Стб. 1140–1142; Прокофьев Г. [А. Зилоти и др.] // Там же. № 3. Стб. 89–91), «Magnificat», хорал из кантаты № 140 и «Траурная ода» И. С. Баха (см.: Хроника: Концерты в С.-Петербурге // Там же. № 3. Стб. 89–91; Т-в Б. Хроника: Оперы и концерты в С.-Петербурге // Там же. № 51–52. Стб. 1198–1199) и др. Выступления этого хора пользовались успехом.

Д. известен как автор духовно-муз. сочинений, написанных в основном для средних и малых составов хоров. Современники признавали «талантливость и техническое мастерство» Д., его называли продолжателем традиций П. И. Чайковского (ХРД. 1915. № 1. С. 22). Духовно-муз. сочинения Д. исполнялись в разных городах хором тамбовской Знаменской ц. (26 марта 1907), певчими Егерского лейб-гвардии полка в Петрограде (29 апр. 1916), муж. соборным хором и архиерейскими певчими в Выборге (6 дек. 1909), соединенными с.-петербургскими хорами (6 марта 1911), соединенными хорами Братства любителей древнего пения и архиерейского, Покровской ц. в Новгороде (11 марта 1912), хором Иоанно-Дамаскинского братства и любителей пения в Новгороде (4 дек. 1913) и др.

С 1919 по 1925 г. Д. преподавал в муз. уч-ще в Лохвице (ныне Полтавская обл.). В 1919 г. Д. организовал Лохвицкий хор, который вначале включал 32 участника, позже пополнился народными учителями до 100 чел. В течение 1924–1926 гг. Д. работал в Харьковском оперном театре (при его участии состоялась постановка оперы М. П. Мусоргского «Сорочинская ярмарка»). В 1926 г. при открытии Гос. укр. оперного театра в Киеве был хормейстером-постановщиком премьеры оперы Дж. Верди «Аида». С 1929 г. до конца жизни работал главным хормейстером Одесского оперного театра.

Д. принадлежит ряд светских сочинений для хора: «Урожай» (на

слова А. В. Кольцова), «Весенняя песня» (на слова Н. А. Некрасова), «Зима» (на слова И. С. Никитина), «Посылала Ваню мать», «Май» (на слова А. К. Толстого); романсов и песен для среднего голоса и фортепиано: «Где ты, моя доля?», «Уж я сяду молоденька» и др. (см. также: Муз. хрестоматия на стихотворения рус. поэтов [Некрасова, А. С. Пушкина, А. А. Фета, Ф. И. Тютчева, М. Ю. Лермонтова и др.] (для 2-гол. школьного хора и ф.-п. или скрипки). Пг., [б. г.]. Вып. 1; Перелож. для смеш. хора а capella романсов Ф. Шуберта из цикла «Зимнее утро»: «Бурное утро», «Разлив» (1915, 1916) // Произведения для смеш., жен., муж. хора. М., 1978. С. 26–29). Д. – автор популярного «Учебника сольфеджио» (1-е изд. в 1910), к-рый широко используется в совр. практике обучения и выдержал более 15 изданий.

Арх.: РНБ. Ф. 1141. Ед. хр. 465. Л. 1. Муз. соч.: «От юности моея» (для смеш. хора) // Духовно-муз. сочинения. М. [Юргенсон], 1914; «Приидите поклонимся» (для смеш. хора) // ХРД. 1912. № 9. Нот. прил.; «Приидите поклонимся», Трисвятое // Духовно-муз. сочинения. Пг., 1914; Херувимская, Символ веры, «Милость мира», «Ныне силы небесныя» // Духовно-муз. сочинения (для смеш. хора а capella). М.; Пг., 1914; «Благослови, душе моя, Господа» (для альта соло), «Отче наш» (для смеш. хора), «Да исправится» (для трио с хором) // Духовно-муз. сочинения. Пг., 1916; «Хвалите, отроцы, Господа», «Кто взыдет на гору Господню» (для смеш. хора) // Духовно-муз. сочинения. Пг., 1917; Великая ектения, «Приидите поклонимся», «Милость мира», «Отче наш», «Хвалите отроцы, Господа», «Кто взыдет на гору Господню» (для однород. хора) // Духовно-муз. сочинения. Пг., 1916.

Лит.: Тамбов (корреспонденция) // РМГ. 1907. № 14. Стб. 410–411; Нам сообщают... Из Выборга // ХРД. 1910. № 1. С. 20; Петров А. Летние регентско-учительские курсы в Петербурге в 1911 г. // Там же. 1911. № 1. С. 21–22; Корреспонденции: Н. Новг. // Там же. 1913. № 1. С. 19; Новые книги и муз. соч. Драгомирова // Там же. 1915. № 12. С. 235; 1916. № 1. С. 24; Концерт хора Имп. Оперного театра // Музыка и пение. 1914. № 4. С. 7–8; По петроградским хорам // ХРД. 1916. № 7/8. С. 170–171; Театры: «Синодалы» в Имп. театрах // Утро России. 1916. № 98. С. 7; РДМДМ. Т. 2. Кн. 1. С. 145, 196, 920; Коноплева Е. А. Страницы из муз. жизни автора. К., 1990. С. 35–36.

Т. М. Зацепина

**ДРАГУМИС** [греч. Δραγουμης] Маркос (род. 18.12.1934, Афины), греч. музыковед. Учился по классу фортепиано в Афинской и в Греческой (окончил в 1962) консерваториях. Изучал визант. пение частным образом у С. Караса и в консерватории Одион в Пирее (окончил в 1961), в 1962–1964 гг. – под рук. Э. Веллеса





М. Драгумис.  
Фотография. Кон. XX в.

в Линкольн-колледже (Оксфорд). В 1964–1988 гг. преподаватель музыки в Афинском колледже. В 1970–2003 гг. профессор истории музыки Афинской консерватории. С 1976 г. руководит Центром по изучению греч. народной музыки им. Мельпо Мерлье (Афины). Член Международного музыковедческого об-ва (IMS). В 1991 г. был удостоен премии Афинской академии за вклад в муз. жизнь Греции.

Д. гл. обр. занимается визант. и поствизант. церковным пением и греч. муз. фольклором, в т. ч. городским песенным жанром ребетико (ρεμπέτικο). Изучая формы *византийской нотации*, использовавшиеся до реформы XIX в., он ищет компромисс между противоречиями друг другу теориями Веллеса и К. Псахоса, исследует влияние др. традиций, в частности оттоманской к-польской, на поствизант. церковное пение.

Д. интересуют различные аспекты греч. народной музыки, ее региональные варианты. Совместно с Т. Мораитисом он был редактором серии компакт-дисков с записями народной музыки различных областей Греции, а также греч. беженцев из М. Азии. Д. изучает вост. элементы в зап. средневек. музыке. Автор курсов лекций о кантатах Г. Берлиоза и о творчестве малоизвестных нем. композиторов XIX в. — Н. Бургмюллера, Ф. Дрезеке, Й. Раффа и Р. Фолькманна.

Соч.: The Survival of Byzantine Chant in the Monophonic Music of the Modern Greek Church // *Studies in Eastern Chant*. L., 1966. Vol. 1. P. 9–36; Some Remarks on the Traditional Music of the Greeks of Corsica // *Ibid*. 1971. Vol. 2. P. 28–34; A Contribution to the Study of the Interpretation of Late Byzantine Notation // *Rep. of the 11<sup>th</sup> Congress / Intern. Musico-*

*logical Society, Copenhagen*, 1972. Copenhagen, 1974. Vol. 2. P. 751–757; The Music of the Rebets // *Rebetica: Songs from the Old Greek Underworld* / Ed. K. Butteworth, S. Schneider. Athens, 1975. P. 16–25, 149–157; Δείγματα δημοτικής μουσικής από την Ιωνία σε δίσκους του 1930 // *Δελτίο Κέντρου Μικρασιαστικών Σπουδών*. Αθήνα, 1977. Τ. 1. Σ. 267–287; Το ισλαμικό στοιχείο στη μουσική μας παράδοση // *Άμνησος*. Στη μνήμη Φ. Αποστολοπούλου. Αθήνα, 1984. Σ. 310–314; Markos Vasileiou, a Pioneer of Byzantine Musicology // *Rhythm in Byzantine Chant: Acta of Congress Held at Hernen Castle in Nov. 1986* / Ed. Chr. Hannick. Hernen, 1991. P. 45–54; A Musical Expedition to Samothrace in 1961 // *Proc. of the 6<sup>th</sup> Congress of the Society for the Study of the Folklore of Northern Greece*. Salonica, 1991. P. 37–76; Ουδόντα Πέντε Δημοτικές Μελοδίες από τα κατάλοιπα του Νικολάου Φαρδύ (1853–1901). Αθήνα, 1991; An Unknown Melody for the «Anarchos Theos» in a 17<sup>th</sup> Cent. Hirmologion from Mount Athos // *Actas del XV Congr. de la Sociedad Intern. de Musicologia*. Madrid, 1993. T. 3. P. 12–22; *Historical Dictionary of Greece*. Lanham, 1995. (European Hist. Dictionaries; 5) (совм. с Т. М. Veremis); Ο Μπερλιόζ και οι Καντάτες του για το Μεγάλο Βραβείο Ρώμης // *Απόψεις*. Αθήνα, 1995. Τ. 7. Σ. 562–567; Η μουσική παράδοση της Ζακυνθινής Εκκλησίας. Αθήνα, 2000; Η παραδοσιακή μας μουσική δάσκαλοι — Ερευνητές — Δημιουργοί. Αθήνα, 2003; Μια δημοτική μελωδία που πέρασε στο ρεπερτόριο του ρεμπέτικου // *Μακρής Ε. (επιμ.)*. Οι δύο όψεις της ελληνικής μουσικής κληρονομιάς. Αθήνα, 2003. Σ. 223–228.

Э. П. М.

**ДРАГУТИН**, серб. кор. — см. *Феокист*, прп.

**ДРАЙВЕР** [англ. Driver] Самуэль Роллес (2.10.1846, Саутгемптон — 26.02.1914, Оксфорд), англ. библист. Образование получил в Уинчестер-колледже и в Нью-колледже в Оксфорде; работы Д. по евр., сир. языкам и Септуагинте были отмечены премиями. В 1870 г. Д. стал членом совета, а в 1875 г. — тьютором Нью-колледжа, в 1876 г., после публикации работы по евр. грамматике (*A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew*. Oxf., 1874, 1998<sup>r</sup>), вошел в состав комиссии по подготовке пересмотренного перевода англ. Библии (Revised Version; см. раздел об англ. переводах в ст. *Библия*). В дек. 1881 г. ординирован в диакона Церкви Англии; в сент. 1882 г. стал профессором на кафедре евр. языка в Оксфорде, где работал до конца жизни. В 1888 г. посетил Палестину, в 1908 г. впервые прочитал доклад в Британской академии на тему «Современные исследования, иллюстрирующие Библию» (*Modern Research as Illustrating the Bible*. L., 1909). Д. являлся почетным доктором ун-тов Абердина, Кембриджа, Дублина и Глазго, членом совета Британской академии (с 1902), чле-

ном-корреспондентом Королевской Прусской АН.

21 окт. 1883 г. в проповеди на тему «Эволюция совместима с верой», прочитанной в ун-те, Д. говорил, что необходимо согласовать естественнонаучную методологию с верой в Библию как в божественное Откровение. Во «Введении в ветхозаветную литературу» (*Introduction to the Literature of the OT*. Edinb., 1891, 1913<sup>9</sup>) Д. позитивно оценил основные положения ветхозаветной науки, к-рые нашли классическое выражение в работах Ю. *Вельгаузена*. Возникновение критической христ. библейской науки Д. относит к «тому же духу критической школы и исследований, который дал новую жизнь многим другим отраслям знания» (*Kirkpatrick A. F., Driver S. R. The Higher Criticism: Three Paper*. L., 1912. P. 39).

Историю Израиля, по Д., нужно рассматривать как историю этноса в контексте развития др. народов Др. Востока, «поэтому по аналогии возможно, что они (евреи. — К. Н.) прошли те же стадии ментального роста и те же стадии культуры; их повествования... могут... включать элементы, близкие к повествованиям других народов» (*Critical Study of the OT*. L., [1890.] P. 35). Д. считал, что Свящ. Писание создавалось как богодухновенное творение, которое «побудило священных авторов древности воспринять и различным образом возвестить замысел и цель Бога... в согласии с нуждами и обстоятельствами конкретного времени или повода; Библия подобна фонарю со многими стеклами, ясными и менее прозрачными, и горящее в нем пламя не светит через них одинаково чисто и ясно» (*Introduction*. 1891. P. 54).

Попытки Д. сочетать веру и библейскую критику отчасти обусловлены философией идеализма, доминирующей в то время в Оксфорде. Д. проводит различие между формой и содержанием Откровения и считает, что библейская критика и естественные науки имеют дело только с его формой. По его мнению, Бог участвует не только в биологической эволюции, но и в изменениях, затрагивающих этические и религ. нормы. Д. считает, что такое понимание дано в ВЗ, где изображено Откровение свойств Божиих и этических норм. Хотя библейская критика показала, что нек-рые тексты, традиционно



понимаемые как мессианские пророчества, не могут по причине их исторического контекста быть истолкованы в этом смысле, это ничего не меняет в том, что ВЗ в целом пророчествует о пришествии Христа.

Все выводы библейской критики, по мнению Д., результат определенных допущений, в свою очередь также зависящих от предпосылок, на к-рых строится любое критическое суждение. Так, анализирует *Пятикнижие*, Д. рассматривает выводы о священническом кодексе Р «более, чем достаточно установленными», в то время как анализ JE (слияние кодексов Яхвиста и Элохиста) часто оставляет мн. вопросы без ответов (Ibid. P. XII).

В своем методе Д. выделяет 2 рабочих принципа: за каждой дошедшей до нас книгой лежит долгая традиция, в рамках к-рой первоначальный текст претерпел различные модификации, включал более поздние добавления, особенно в период, когда предание окончательно фиксировалось в письменной форме; древние евр. авторы, как и их современники в др. странах, пользовались нек-рой свободой в композиции речей, вкладываемых в уста великих людей, «часто они удлиняли повествование, развизали его стиль, манеру того, что изначально было передано лишь как краткое сообщение, если это считалось созвучным с характером и целью данного персонажа» (Ibid. P. XVII). Методологически вывод о лит. источниках библейских книг, выделяемых на основании отличий стиля, лексики, богословия фрагментов одной книги, Д. обосновывает тем, что именно такая работа с источниками была проведена в книгах Паралипоменон, автор к-рых был компилятором, использовавшим в сущности методы, к-рые критики приписывают авторам Пятикнижия.

В случае с новозаветной лит-рой критическая методология лишается своих оснований, ибо «по элементарным принципам исторического анализа» документы НЗ более близки по времени к событиям, о к-рых они повествуют, чем документы ВЗ, и поэтому обладают иммунитетом перед скептическим взглядом исследователя (*Kirkpatrick, Driver. The Higher Criticism. P. 52*). Это исключает «предположение, что события жизни нашего Господа, от которых зависят фундаментальные истины хри-

стианства, могли вырасти из традиции или являются чем-то еще, а не достоверной историей» (Ibid. P. XVII).

Д. составил комментарии на книги Бытие, Исход, Левит, Второзаконие, книги Иова, Иоила и Амоса, на 6 малых пророков и на Книгу прор. Даниила. В большинстве случаев комментарии ограничивались лит., филологическими и историческими данными, только в комментариях на кн. Бытие отдается предпочтение богословским и нравственным вопросам. Д. работал также над псалмами и нек-рыми книгами пророков. Его текстологические и филологические знания библейской традиции отражены в словарях и комментариях (*Hebrew and English Lexicon of the OT. Oxf., 1895–1907; Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel. Oxf., 1890, 1913<sup>2</sup>*). Он помогал Францу *Деличу* при составлении евр. НЗ и работал над «*Biblia Hebraica*» Р. *Куммеля*. Соч.: *The Fifty-Third Chapter of Jesaiah according to the Jewish Interpreters. Oxf., 1877. Vol. 2; Sermons on Subjects Connected with the OT. L., 1892; The Ideals of the Prophets. Edinb., 1915; A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job. Edinb., 1921.* Лит.: *Cheyne Th. K. Founders of OT Criticism. L., 1893. P. 248–294; Cooke G. A. Driver and Wellhausen // HarvTR. 1916. Vol. 9. P. 249–257; Cameron N. M. S., de. Biblical Higher Criticism and the Defense of Infallibilism in 19<sup>th</sup> Cent. Britain. Lewistone, 1987.*

К. В. Неклюдов

**ДРАКОНА** [греч. Δρακωνός, Δράκωνος] († нач. IV в.), мч. (пам. греч. 11 нояб.). Житие Д. содержится в визант. синаксарях семейства С по классификации И. Делеэ (напр., в *Mess. 76, XI в.*). Д. пострадал в правление имп. *Диоклетиана*. Род. в богатой семье в сел. Араврака близ г. Никея. С детства отличался благочестием. Во время гонений, видя страдания христиан, Д. решил принять мученический подвиг. Он раздал свое имущество нищим и открыто исповедовал себя христианином в Никее перед игемоном Декием. Его подвергли пыткам, но ангел Господень исцелил Д. Видя это чудо, 3 тыс. язычников уверовали во Христа. Затем святого привели к Диоклетиану и снова предали мучениям, но он остался непреклонен. Император отослал его к Декию и велел продолжать пытки. Когда во время мучений Д. с небес сошел огонь и сжег палачей, а израненное тело святого стало невредимым, еще 5 тыс. чел. обратились ко Христу. Тогда мученик был обезглавлен.

Ист.: SynCP. Col. 216.

Лит.: *Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 352; Δράκωνος // ОНЕ. Т. 5. Σ. 220; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 121.*

О. В. Л.

**ДРАКОНТИЙ** [лат. Dracontius] Блосий Эмилий († после 496), христ. писатель, представитель позднеантичной лат. поэзии. Происходил из Карфагена (Сев. Африка).

Сведения о жизни Д. содержатся в его сочинениях: в «Оправдании» (*Satisfactio*), обращенном к кор. вандалов-ариан Гунтамунду (484–496), в колофоне одной из средневек. рукописей его «Спора о статуе храброго мужа», где сообщается полное имя поэта, также он назван *vir clarissimus* (титул, указывающий на принадлежность к сенаторскому сословию), «удостоенным тоги проконсульского суда родного Карфагена». Вероятно, Д. был юристом при проконсуле Африки; по словам Д., «добивался оправдания виновных в суде, возвращал неимущим собственность» (*De laudibus Dei. 654 sqq.*). Классическое образование получил в Карфагене в школе грамматика Фелициана. О резкой перемене в судьбе Д. известно из «Оправдания» — поэт вызвал гнев Гунтамунда панегириком в честь др. властителя, за что был отправлен в тюрьму, где, по видимому, написал «Оправдание», надеясь получить свободу. Скорее всего панегирик был обращен к визант. имп. Зинону, однако, по мнению нек-рых исследователей (Мифологические поэмы. 2001. С. 9), им мог быть и остгот. кор. Теодорих Великий, что маловероятно, т. к. последний, захватив в 493 г. Италию, был врагом Гунтамунда, и в этом случае Д. был бы наказан более сурово. Свободу Д. принесла смерть Гунтамунда и приход в 496 г. к власти кор. Трасамунда, к-рый вернул ему конфискованное имущество.

Творчество Д. можно разделить на сочинения, связанные с античным наследием, и христ. поэзию. Светские и мифологические стихи представлены сб. «*Romulea*» («Римские» — этим названием Д., вероятно, хотел подчеркнуть связь своего творчества с традициями древнерим. дохрист. лит-ры), куда вошли поэма «Слова Геркулеса», 2 эпиграммы, посвященные Фелициану. «Трагедия Ореста», не вошедшая в сборник, является новой интерпретацией общеизвестного античного мифа: Д. устраняет богов из истории, лишь





в конце поэмы внезапно появляется Афина, чтобы оправдать Ореста; в качестве сверхъестественных сил действуют только души умерших героев. В «Оправдании», адресованном королю вандалов-ариан, Д. намеренно избегал античных сюжетов и обратился к библейской идее милосердия Божия, к-рое проявляется в акте творения мира и далее во всей истории ВЗ и НЗ. Д. указывает, что милосердие не останется без награды — Бог по природе Своей милосерден и вознаграждает всех, кто следуют этой добродетели. Тема милосердия Божия — центральная и для главного соч. Д. из 4 книг — поэмы «Хвалы Господу». 1-я кн. посвящена проявлениям милости Божией в ВЗ, 2-я — в НЗ. В 3-й кн. Д. противопоставляет ряд библейских праведников героям античности, как мифологическим, так и историческим. В 4-й кн., написанной, по-видимому, под влиянием блж. Августина, помимо основной темы рассматривается проблема греховности человечества, развращенности мира и человеколюбия Бога.

Часть «Хвалы Господу», посвященная творению мира (шестодневу), в VII в. сохранилась в рукописях как самостоятельное произведение; о нем упоминает *Исидор*, еп. Севильский (*Isid. Hisp. De vir. illustr.* 37), оно содержится в ряде стихотворных сборников каролингской эпохи. Младший современник Исидора св. *Евгений III*, еп. г. Толет (совр. Толедо), сделал переработку этой части для вестгот. кор. Хиндасвинта. Соч.: *Opera* // PL. 60. Col. 595–932; *Satisfactio* / Ed. S. Gennaro. Catania, 1952; *De laudibus Dei* / Ed. F. Corsaro. Catania, 1962; *Œuvres*. P. 1988–1996. 4 т. (СМФ); Мифологические поэмы / Ввод. ст., прил. и коммент.: В. Н. Ярхо. М., 2001; *Гаспаров М. Л.* Драконтий // ПСЛД, IV–VII вв. С. 326–331 [Отрывок из «Хвалы Господу» и «Эпиталямий Иоанну и Витуле»]. Лит.: *Quartiroli A. M.* Gli epilli di Draconzio // *Athenaeum*. 1946. Vol. 24. P. 160–187; 1947. Vol. 25. P. 17–34; *Rapisarda E.* Il poeta della misericordia divina // *Orpheus*. 1955. N 2. P. 1–9; *Romano D.* Studi Draconziani. Palermo, 1959; *Blomgren S.* In Dracontii carmina adnotationes criticae // *Eranos*. 1966. Vol. 64. P. 46–66; *Bertini F.* Autori latini in Africa solto la dominazione vandolica. Genova, 1974. P. 81–97; *Marino R.* Concordanze della Orestis tragoedia di Draconzio. Pisa, 1981; *Bright O. E.* The Miniature Epic in Vandal Africa. Norman (Oklahoma), 1987; *Costanza S.* Dracontius // *EEC*. Vol. 1. P. 252.

**Д. В. Зайцев**

**ДРА́МА** [греч. *Δράμα*], г. в Вост. Македонии, центр Драмской митрополии Элладской Православной Цер-

кви. Следы первых поселений в окрестностях Д. относятся к раннему железному веку. В классическую эпоху, в V в. до Р. Х., на месте Д. существовал небольшой город, жители к-рого занимались виноградарством и почитали бога Диониса. В рим. период через город проходил важнейший торговый путь — Эгнатиева дорога (*Via Egnatia*). Однако росту значения Д. препятствовало соседство с таким крупным центром, как г. Филиппы.

Точное время основания Драмской епископии, подчиненной Филиппийской митрополии, остается неизвестным. Нотиции N 15 и 17–18 свидетельствуют, что нек-рое время в средневизант. период Д. являлась архиепископией.

В ранг митрополии Драмская епархия была возведена ранее Патриаршества Иоанна XIII Глики (1315–1319), в 1317 г. она была подчинена митрополиту Христополю (совр. Кавала), в 1395 г. — митрополиту Эноса.

В 1345 г. Д. была захвачена серб. царем Стефаном Душаном. Его наместник кесарь Воихна в 1357 г. нанес поражение в окрестностях Д. Матфею Кантакузину, сыну имп. Иоанна VI Кантакузина. Зять и преемник кесаря Воихны деспот Иоанн Углеша († 1371) фактически был правителем независимого княжества со столицей в Д. После 1365 г. столицей становятся Серры (*Μιχαήλ P.* Крај Српског царства. Београд, 2001. С. 76). В болг. лит-ре высказывалось мнение, что в правление Иоанна Углеши Драмская митрополия подчинялась Охридскому архиепископу (*Снегаров И.* История за Охридската архиепископия. София, 1924, 1995<sup>р</sup>. Т. 1. С. 335). Основанием для этого явилось неверно истолкованное исследователем упоминание архиеп. Григория в хрисовуле Иоанна Углеши (1369), посвященном решению имущественного спора между епископом Иерисса и Зографским мон-рем (*Острогорски Г.* Византија и Словени. Београд, 1970. С. 536–537). В 1371 г. К-польский патриарх Филофей Коккин издал грамоту, согласно к-рой он доверял Драмскому митрополиту управление Филиппийской митрополией и назначал его экзархом во владениях Иоанна Углеши с передачей ему всех патриарших прав в этой области (Там же. С. 602–603).

В 1373 г. Д. была взята турками. В период османского господства

Драмский митрополит был вынужден перенести кафедру в Алистрати (до 1821). В кон. XV в. Драмская митрополия занимала 60-е место среди 72 епархий К-польского Патриархата, в 1715 и 1855 гг. — 29-е, в 1900 г. — 25-е из 79. В 1498 г. К-польским патриархом был избран митрополит Д. Иоаким I.

В 1619 г. в состав Драмской митрополии вошла Филиппийская митрополия, в 1663 г. — Зихнийская, в 1674 г. — Неврокопская. В 1882 г. Зихнийская митрополия была выделена из Драмской, а Филиппийская и Неврокопская остались в ее составе.

В 1902–1912 гг. митрополю возглавлял национальный герой мч. Хризостом (Калафатис; вполн. митрополит Смирнский), сделавший много для духовного просвещения паствы. В окт. 1912 г. Д. была освобождена от турок болг. армией, в июле 1913 г. в город вошли греч. войска. С мая 1916 по сент. 1918 г. Д. снова была занята болгарскими. Окончательно перешла к грекам в 1918 г. В нач. 20-х гг. ном Д. вместо покинувшего его значительного числа болг. и тур. жителей был заселен беженцами из М. Азии.

Во время второй мировой войны Д. была оккупирована германо-болг. войсками (апр. 1941 — март 1945). В это время осуществлялись попытки насильственной болгаризации, проводились массовые репрессии.

Из памятников визант. периода в Д. сохранились церкви Св. Софии IX–X вв. (фрески в алтарной части) и св. Таксиархов (Чиноначальников) сер. XIV в. (однонефная базилика, фрагменты фресок). На месте совр. кафедрального собора в честь Введения во храм Пресв. Богородицы находился раннехрист. храм. Под ц. мц. Параскевы существовали раннехрист. катакомбы.

В наст. время в Драмской митрополии насчитывается 103 приходских и 4 монастырских храма, 3 действующих мон-ря муж. Неа-Сумела в честь Преображения Господня, женские Пресв. Богородицы *Икосифиниссы* и Вознесения Господня, основанный старцем *Георгием (Карлидисом)*.

Лит.: *Janin R.* Drama // *DHGE*. Vol. 14. Col. 784–786; *Ἀναστασίου Ἰ. Ε. Δράμας, Μητρόπολις* // *ΘΗΕ*. Т. 5. Σ. 220–222; *Darroutzès.* *Notitiae*. P. 489; *Fedalto.* *Hierarchia*. Vol. 1. P. 437–438; *Δίπτυχα*. 2007. Σ. 454–458; <http://www.imdramas.gr> (Электр. ресурс).

**Э. П. А.**





**ДРАММОНД** [англ. Drummond] Генри (17.08.1851, Стерлинг, Шотландия — 11.03.1897, Танбридж-Уэлс, Кент, Англия), шотл. ученый-естествоиспытатель, теолог и миссионер.

Семья Д. принадлежала к Свободной церкви Шотландии (Free Church of Scotland) и принимала активное участие в ее деятельности. Отец, коммерсант, был старейшиной общины и преподавал в воскресной школе. В 1866 г., по окончании Академии Моррисона в Крифф с наградами за успехи в греч. и лат. языках, Д. поступил в Эдинбургский ун-т, где изучал как гуманитарные (древние и совр. языки, философию и «ментальную философию»), так и естественные науки, специализируясь на геологии. В 1878 г. вместе с проф. А. Гейки принял участие в геологической экспедиции в Скалистые горы; исследовал в 1883–1884 гг. тропическую Африку, написал об этом книгу (Тропическая Африка. 1888). В 1873 г. Д. изучал теологию и готовился к пасторскому служению в Нью-колледже (Эдинбург), вместе с группой студентов-шотландцев провел летний семестр в Тюбингенском ун-те. Осенью того же года Д. отправился в миссионерскую поездку по Великобритании с амер. методистами Д. Муди и А. Санки. 2 года Д. изучал методы работы Муди и проповедовал; кроме публичных выступлений он практиковал индивидуальные собеседования в специальной «комнате для вопросов». По окончании поездки Д. вернулся в колледж, а затем стал преподавать естественные науки в колледже Свободной церкви Шотландии (Глазго). В 1877 г. получил должность доцента, в 1884 г. стал профессором теологии и был рукоположен во пресвитера. Д. не прекращал миссионерской деятельности: проповедовал в Поссилпарке, рабочем районе Глазго, и среди студентов. В 1886 г. премьер-министр Великобритании У. Гладстон, оценивший ораторский талант Д. и его высокие личные качества, предложил ему баллотироваться в парламент, но тот отказался. В 1890–1893 гг. Д. посетил с лекциями города Австралии, Нов. Гейбриды, Токио, Шанхай и Сингапур и, по приглашению ген.-губернатора Канады лорда Абердина, Канаду, США. Ок. 1895 г. у Д. обнаружили тяжелое заболевание костей;

последний год жизни он был прикован к постели.

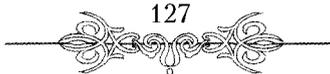
В первых работах — «Естественный закон в духовном мире» и «Родословная человека» (1883) — Д. стремился примирить христ. и научный дискурсы. Так, он доказывал, что природные и духовные процессы во многом схожи; не утверждая, что духовный мир полностью подлежит естественным законам, он хотел показать «естественность сверхъестественного». В ст. «Мир с вами» (1891) Д. объясняет, что в духовном мире существуют такие же «причинно-следственные связи», как и в физическом. Мир в сердце, «разум, свободный от себя самого», приходят к тем, кто отказываются от эгоизма, становятся кроткими и смиренными сердцем и все скорби принимают как посланные Богом. В проповеди «Как преобразить нашу жизнь» Д. сравнивает духовный рост с ростом цветка, замечая, что «при правильных условиях для души так же естественно стать прекрасной, как и для цветка». Однако никто не может измениться благодаря только собственным усилиям. Задача человека — сохранить себя в состоянии готовности воспринять Божественное вмешательство и Божественную волю. Д. описывает роль человека и роль Бога в этом процессе на примере астронома, фотграфирующего звезду: он должен поместить камеру в правильном месте, иначе звезда не отпечатается на негативе; так же и человек должен соответствовать условиям, при которых Св. Дух сможет «отпечататься» в его душе. В ст. «Естественный закон в духовном мире» Д. называл этот процесс «ботаникой Нагорной проповеди»: помещенный на благодатную почву Духа Божия, человек естественным образом начинает осуществлять свои потенциальные возможности.

В речи перед студентами Эдинбургского ун-та, получившей название «Искушение», Д. говорит о духовном мире языком науки. Так, объясняя различия понятий «искушение» и «грех», он называет искушение индикатором, показывающим место, где возможен и необходим дальнейший рост; вовремя распознанное и побежденное, оно открывает новые пути для человеческого духа и поэтому «имеет высокую эволюционную ценность» (Евангельские проповеди. М., 2002. С. 133).

Решение обратиться ко Христу может прийти мгновенно, но осуществлять его придется долго, преодолевая множество сомнений и искушений. В ст. «Раскаяние» Д. рассматривает тот момент жизни ап. Петра, когда он раскаялся, после того как предал Иисуса Христа (Лк 22. 61, 62). Грех Петра, пишет Д., может увидеть каждый, но его раскаяние — событие «более великое, чем его грех» (Евангельские проповеди. С. 112). Д. различает 2 вида раскаяния: «...когда Бог оборачивается и смотрит на человека и когда человек оборачивается и смотрит на себя». Первое глубже, т. к. человек ощущает страдания Бога, видящего его грех, а не просто сожалеет об ошибке, утешая оскорбленное тщеславие. Д. считает, что величие ап. Петра состоит в том, что он быстро обратился к Богу, не откладывая раскаяния до того времени, когда исчезнет горечь от совершения греха.

Д. неоднократно писал о рационалистическом характере проповеди в евангелических общинах. С т. зр. Д., проповедник должен стремиться не доказать, а показать истинность своей веры. Необходимо обращаться к воображению совр. слушателей, подобно тому как Христос в Своих речах использовал притчи и наглядные образы. Но Д. не одобрял слишком эмоциональных проповедей и с подозрением относился к тем, кто, охотно выступая перед большими аудиториями, избегали личного общения. Он считал, что самая действенная миссионерская работа совершается один на один. Проповедник обязан знать психологические основы религ. опыта, «должен знать каждую фазу человеческой души в здоровье и болезни, в полноте радости и тьме отчаяния... План спасения, как мы привыкли называть его, должен быть ясно определен в его сознании. Низшие ступени, одиночество, отчаяние, едва заметный свет, растущая вера — христианская жизнь началась. Кропотливый труд в страхе и трепете, рабская тщательность, страх падения, угрызения совести, все больше веры, больше надежды — переходный период. Наконец, высшая ступень: исчезает рабская выдантность, наступает свобода, вся жизнь проникнута Богом» (Там же. С. 18).

Работа «Самое великое в мире», сделавшая Д. знаменитым, посвящена анализу Первого послания





к Коринфянам (1 Кор 13). Любовь, с т. зр. Д., является высшей целью человеческой жизни, ибо только в любви человек может уподобиться Христу: «Бог возлюбил нас, поэтому мы любим Его и всех людей... Сердце наше постепенно преобразуется, потому что Он любит нас. Посмотрите на Христа, и вы полюбите. Встаньте перед Ним, отразите Его как зеркало, и вы изменитесь по Его образу, возрастая в любви... Любить не прикажешь. Можно одно: смотреть на достойное любви, полюбить его и ему уподобиться... Любовь порождает любовь» (Евангельские проповеди. С. 33). Буд. миссионером Д. советует: «Отправляясь к язычникам, вы можете принести только отпечаток на вас самих любви Божьей... Проповедь — сам человек, а не его слова... В сердце Африки... я встречал туземцев, которые помнили одного белого человека из всех — Дэвида Ливингстона... Они не понимали его слов, но чувствовали его любовь... Может быть, вы даровиты; может быть, готовы к жертвам; но даже если вы отдадите тело на сожжение, а любви в вас нет, то ни вам, ни делу Христа не будет никакой пользы» (Там же. С. 25).

Соч.: Natural Law in the Spiritual World. L., 1883; Tropical Africa. L., 1888; The Greatest Thing in the World. L., 1890<sup>2</sup>; Pax vobiscum. Lpz., 1891; The Lowell Lectures on the Ascent of Man. L., 1894; Addresses. Phil., 1898; The New Evangelism and Other Papers. L., 1899; Евангельские проповеди / Пер.: Л. Лахути. М., 2002.

**И. Р. Л.**

**ДРАНДА** [груз. დრანდა], в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь (9 мая 1883–1928) Сухумской епархии *Грузинского Экзархата РПЦ* (с 1917 Кавказского Экзархата РПЦ, с сент. 1919 Грузинской Православной Церкви), общежительный. Основан при древней, находившейся в запустении церкви в с. *Дранда*, к-рая в XIX в. привлекла внимание ученых. По свидетельству С. Саблина, «окрестные жители-абхазцы, не только христиане и магометане, но даже не исповедующие никакой религии (а в Абхазии весьма много таких), имеют особенное уважение к этому храму и во всех важных случаях прибегают к нему» (*Саблин*. 1846. С. 4). В 1860 г. мон-рь обследовал груз. историк Д. *Бакрадзе* (*Бакрадзе*. 1875. С. 65).

20 мая 1868 г. церковь осмотрел обозревавший Абхазскую епархию

еп. Имеретинский св. *Гавриил* (*Кикодзе*), поставивший перед *Обществом восстановления православного христианства на Кавказе* вопрос о возобновлении храма. Усилиями святителя восстановительные работы были завершены в 1871 г., 21 окт. еп. Гавриил освятил храм (*Гавриил* (*Кикодзе*). 1872. С. 12–14). Известны имена первых священнослужителей в храме — это Иоанн (Гегенава), Иоанн (Кереселидзе), причетник Петр Пилия, миссионерствовавшие среди местных мусульман и язычников. Во время русско-тур. войны 1877–1878 гг. выступившие на стороне турок абхазы-мусульмане разорили церковь.

В 1880 г. рус. насельники афонского мон-ря *Ивирион* иеромонахи Модест и Варлаам обратились к рос-



XIX в. На иконе была изображена Богоматерь в окружении облаков, без Младенца и страждущих (*Боярский*. 1894. С. 15). Восстановительные работы в Д. были завершены в 1886 г. При еп. Агафодоре в Москве был заказан и изготовлен иконостас.

Освящение храма 27 сент. 1886 г. совершил свт. Гавриил (*Джугели*. 1886. № 28. С. 3; № 30. С. 7–9). Богослужение в обители, где в разное время числилось от 50 до 150 насельников, совершалось ежедневно по уставу Афонской Горы (*Агафодор* (*Преображенский*). 1894. С. 54–56).

1-м настоятелем Д. стал игум. Варлаам, пожертвовавший на восстановление храма 24 тыс. р. (Св. архирей Александр (Окропиридзе) и Абхазия. 2006. С. 188). Позднее он уехал в Армавир, через нек-рое время был назначен настоятелем основанного грузинами в 1737 г. *кизляр-*

*Мон-рь Дранда.*  
Фотография. 80-е гг. XIX в.  
(Архив Грузинской Патриархии)

*ского в честь Воздвижения Креста Господня муж. мон-ря.* 31 янв.

сийскому правительству с просьбой об устройстве мон-ря на развалинах церкви. Просьбу поддержал главноуправляющий Кавказом кн. А. М. Дондуков-Корсаков, лично разработавший порядок устройства общежительного мон-ря. Руководствуясь Высочайшим повелением от 9 мая 1881 г., Святейший Синод определил учредить Д. с условием основания при нем учебного и благотворительного заведения. 9 мая 1883 г. доклад Синода получил Высочайшее утверждение (*Агафодор* (*Преображенский*). 1894. С. 23–25). В том же году с Афона прибыли иеромонахи Модест и Варлаам и 10 чел. братии и приступили к восстановительным работам. Из Иверского мон-ря они привезли копию чудотворной *Иверской иконы Божией Матери*, часть Древа Животворящего Креста Господня, частицы мощей вмч. Пантелеимона, сщмч. Харалампия, мучениц Веры, Надежды, Любви, св. равноап. Марии Магдалины. Согласно местному монастырскому преданию, в 1885 г. при расчистке храма в земле был обретен список иконы Божией Матери «*Всех скорбящих Радость*», к-рую датируют 80-ми гг.

1888 г. Д. возглавил также бывш. афонский насельник игум. Харалампий, утвержденный в должности настоятеля Святейшим Синодом 21 марта 1890 г.

С 4 сент. 1891 г. Д. управляли Сухумские епископы: *Агафодор* (*Преображенский*), Петр (Другов; с 19 сент. 1893), Арсений (Изотов; со 2 февр. 1895), *Серафим* (*Чичагов*; с 10 апр. 1905), сщмч. *Кирион III* (*Садзаглишвили*; с 3 февр. 1906, в посл. Католикос-Патриарх Грузии), *Димитрий* (*Сперовский*; с 25 янв. 1907), *Андрей* (*Ухтомский*; с 25 июля 1911), *Сергий* (*Петров*; 22 дек. 1913 — 1 сент. 1919) (*И. Н.* 1898. С. 88; Св. исповедник Амвросий (Хелая) и Абхазия. 2006. С. 398, 399, 402).

Мон-рь постепенно обзавелся обширным хозяйством: в указе Святейшего Синода (№ 1919 от 7 мая 1886) говорилось об окончательном утверждении за Д. земельного надела в размере 219 дес., 19 из к-рых располагались непосредственно вокруг мон-ря, 200 — в 3 верстах от него (ЦГИАГ. Ф. 489. Оп. 1. Ед. хр. 40793. Л. 341). В нач. 90-х гг. XIX в. Д. были отведены еще 50 дес. земли в Цебельде. Участки обрабатывались





Колокольня мон-ря Дранда.  
Фотография. 80-е гг. XIX в.  
(Архив Грузинской Патриархии)

братией и сдавались в аренду, на них мон-рь устроил хутор, пасеку, огород, виноградник, сеял хлеб, на цельбдинском участке косили траву и пасли скот.

К Д. были приписаны 2 скита. В 1892 г. в 2 верстах от мон-ря, в с. Эстонка, житель Екатеринодара (ныне Краснодар) Ф. И. Даниленко возобновил каменную церковь XIII в., к-рую 4 авг. 1893 г. еп. Ставропольский и Екатеринодарский Агафодор (Преображенский) освятил во имя великомучеников Пантелеимона и Феодора Стратилата и при к-рой учредил скит. В нач. XX в. здесь проживало до 20 чел. братии (Св. сщмч. Кирион III (Садзаглишвили) и Абхазия: 2006. С. 189). В 1889 г. в 8 верстах от Д. был освящен храм во имя Всех святых, построенный в XIII–XIV вв. (первоначальное посвящение храма неизвестно); при нем также был учрежден скит.

Д. имел подворья в Сухуме и пос. Дубинка на окраине Екатеринодара.

С 1889 г. при Д. было открыто уч-ще, где на содержании мон-ря 40–50 детей получали общее и духовное образование, обучались ремеслу, садоводству, пчеловодству и др. Мон-рь имел библиотеку, больницу, аптеку; здесь же была расположена и епархиальная типография.

Согласно декрету Комиссариата автономной Абхазии от 1 сент. 1919 г., объявившего Сухумскую кафедру, вошедшую в состав восстановленной автокефальной Грузинской Православной Церкви, вакантной, право на управление Д. предоставлялось временно управляющему епархией: с 3 по 11 сент. 1919 г. эту должность занимал архим. Иоанн (Маргишвили), затем — исп. Амвросий (Хелая),

с 7 окт. 1919 г. митрополит Сухумско-Абхазский (Св. исповедник Амвросий (Хелая) и Абхазия. 2006. С. 292).

Среди известных насельников Д. — глинский старец схиархим. *Серафим (Романцев)*, подвизавшийся в Д. с 1922 г., после закрытия *Глинской пустыни*, принявший здесь постриг и рукоположенный во иерея (1926).

После установления советской власти в Грузии (25 февр. 1921) Д. постепенно пришел в упадок и был закрыт в 1928 г.

Ист.: Св. сщмч. Кирион III (Садзаглишвили) и Абхазия: Сб. / Сост., исслед., коммент.: Дж. Гамахария. Тбилиси, 2006 (на груз. яз.); Св. архирей Александр (Окропиридзе) и Абхазия: Сб. / Сост., исслед., коммент.: Дж. Гамахария. Тбилиси, 2006; Св. исповедник Амвросий (Хелая) и Абхазия: Сб. / Сост., исслед., коммент.: Дж. Гамахария. Тбилиси, 2006.

Лит.: *Саблин С.* Древний гнуэзский храм в укреплении Дранды // *Кавказ*. 1846. № 8. 25 февр.; *Гавриил (Кикодзе), еп.* Обзорение Абхазских приходов в 1871 г. М., 1872; *Бакрадзе Д.* Кавказ в древних памятниках христианства. Тифлис, 1875; *Джугели А.* Из Абхазии // *Мцкеми (Пастыр)*. Кутаис, 1886. № 28. 10 окт. 1886 г. (на груз. яз.); Освящение древнего храма Дранда в Абхазии еп. Имеретинским Гавриилом и его последнее обращение к абхазской пастве // Там же. 1886. № 30. 30 окт. (на груз. яз.); *Уварова П. С.* Кавказ: Путевые заметки. М., 1891. Ч. 2: Абхазия. Аджария. Шавшетия. Посховский участок; *Агафодор (Преображенский), еп.* Успенско-Драндский общежительный мон-рь в Абхазии: Ист.-археол. описание. Ставрополь, 1894; *Боярский А.* Драндский Успенский мон-рь на Кавказе. Од., 1894; *И. Н.* Абхазия и в ней Новоафонский Симоно-Кананитский мон-рь. М., 1898.

*Дж. Гамахария*

**ДРА́НДА** [груз. დრანდა; абх. Дранда], с. в Гульришском р-не Абхазии, в 23 км к юго-востоку от Сухуми, на дороге в Очамчиру, с древним храмом (ныне Успенский собор, богослужение возобновлено в 2002), расположенным на холме в центре села. Изначальное посвящение храма в Д. неизвестно. Во все время существования *Драндской епархии* (не позднее 2-й пол. X в. — не ранее 2-й пол. XVII в.) он был ее кафедральным собором. Под 1630 г. итал. путе-

шественник Джованни да Лука упоминает его как ц. Пресв. Богородицы. В 1637 г. храм был разорен. В сер. XIX в. заброшенное здание, по свидетельству С. Саблина, имело прочные стены и своды, хотя на них «выросли и состарились figовые и другие деревья» (*Саблин*. 1846. С. 4).

Совместными усилиями еп. Имеретинского свт. *Гавриила (Кикодзе)*, управлявшего Абхазской епархией, и Об-ва восстановления правосл. христианства на Кавказе храм был восстановлен и освящен 21 окт. 1871 г. в честь Успения Пресв. Богородицы. Однако во время русско-тур. войны 1877–1878 гг. выступившие на стороне турок абхазы-мусульмане сожгли Сухум и разорили церковь. После решения об устройстве в Д. мон-ря в 1883 г. силами прибывших с Афона монахов начались восстановительные работы. Архитектурный облик храма был изменен: разобраны часть свода притвора и стена, отделявшая притвор от основной части храма, устроены хоры. На графиню П. С. *Уварову* восстановленный храм произвел «самое ужасное впечатление»: «Все зачищено, заштукатурено и замазано так, что сердце сжимается» (*Уварова*. 1891. С. 111–112). В Москве был заказан и изготовлен иконостас. Освящение храма после восстановительных работ совершил 27 сент. 1886 г. свт. Гавриил; был также освящен придел во имя свт. Николая Мирликийского.

Архитектура храма в Д. отражает традиции ранневизант. периода. Это ротонда, совмещенная с подкупольным крестом и вписанная в прямоугольник (27,3×19,5 м), с 3 гранеными апсидами. Квадратные притворы, примыкавшие к сев. и юж. рукавам, утрачены; (неизвестно, были ли они построены одновременно с храмом).

Ротонда увенчана куполом (в плане — слабо выраженный эллипс диаметром 10,3 м) с 16 окнами. Купол имеет типичную ранневизант. структуру — на ребрах-нервюрах без бара-

рабана; низкий 16-гранный барабан выражен только снаружи. К ротон-

Церковь Успения Богородицы  
в Дранде. VIII–IX вв.  
Фотография. Нач. XXI в.



де по сторонам света примыкают прямоугольные рукава, перекрытые цилиндрическими сводами.



дает Хрушкова (Там же. С. 269). С запада к основному объему пристроен вперевязь вытянутый по

*Купол ц. Успения Богородицы в Дранде. Фотография.*

*Нач. XXI в.*

оси «север—юг» нартекс, из которого 2 прохода ведут в зап. угловые компартименты; проход в зап. рукав прорублен в XIX в. С запада нартекс имеет 2 входа (по оси входов из нартекса в боковые компартименты), фланкированные парами окон; в торцевых стенах размещено по окну. Эта уникальная особенность храма Д.— наличие с запада боковых входов и отсутствие центрального — не находит пока убедительного объяснения ни в контексте визант., ни в контексте закавказ. архитектуры.

Стены храма сложены из прямоугольной плинфы на толстом слое раствора, в нижних рядах иногда с добавлением булыжников (крупной гальки). Поздние реставрационные вставки выполнены др. плинфой, квадратной формы. На купол для облегчения конструкции положены вмурованные в бетон амфоры. Крыша была покрыта черепицей оранжевого цвета. В ходе реставрации в 1978 г. были удалены многочисленные переделки различно-

*Интерьер ц. Успения Богородицы в Дранде. Фотография.*

*Нач. XXI в.*

го времени, в т. ч. луковичный купол и центральный зап. вход. Рукава креста получили

2-скатное покрытие, хотя первоначально оно, вероятно, было позаконмарным. Стены храма оштукатурили, оставив для обозрения неск. фрагментов кладки. В нач. 90-х гг. XX в. в нартексе проводились чинки современным стандартным кирпичом. На первоначальной штукатурке интерьера сохранились врезанные линии, имитирующие квадраты кладки. Поверх них был нанесен 2-й штукатурный слой, покрытый плохо сохранившимися росписями, которые по расположению композиции «Преображения» можно датировать средне- или поздневизант. временем.

В сев. и юж. рукавах находятся дверные проемы, над которыми помещены отделенные деревянными балками высокие окна. Зап. стена зап. рукава была разобрана в XIX в., к вост. рукаву примыкает алтарная апсида. В углах между рукавами креста расположены 4 помещения. Западные — круглые в плане, перекрытые низкими купольными сводами, с дверными проемами по сторонам света и полукруглыми нишами между ними (кроме углов со стороны ротонды); дверные проемы фланкированы парами окон, открывающимися в ниши, над дверями также имеется по окну. Вост. помещения — прямоугольные, перекрытые купольными сводами; по сторонам света устроены проходы, восточнее внешних дверных проемов — окна (позднее



часть проемов всех помещений была заложена). С востока рукав и боковые помещения открываются в апсиду: центральную, 5-гранную снаружи, с 3 окнами, и боковые, 3-гранные, с 1 окном. С внешней стороны между апсидами выложены небольшие арочки-перемычки из черепицы (по мнению Л. Г. Хрушковой, они могут быть позднего происхождения — Хрушкова. 2002. С. 263). Боковые вост. апсиды и расположенные перед ними компартименты были скорее всего отдельными приделами, а не протесисом (жертвенником) и диаконником, как утверж-

В 1846 г. Саблин определил сюжеты росписей следующим образом: Спаситель в куполе, арх. Михаил возле зап. дверей, св. Нил на сев. стене, Композиция «Благовещение» (с иконографически редкой фигурой коленопреклоненной Богородицы) на юж. стене. В 1860 г. груз. историк Д. Бакрадзе «видел фресковые изображения Спасителя, в своде (вероятно, одного из рукавов креста. — А. В.) — Преображение Господне и нескольких святых во весь рост» (Бакрадзе. 1875. С. 65).

К нач. XIX в. темплон из 6 беломраморных (?) колонок и антаблемента из известняковых плит был разбит. От него остались плита с изображением благословляющего Христа на троне с Евангелием (?) между идущими к Нему ангелами (сохр. 2 с правой стороны) и др. плита (вероятно, эпистилия) с изображением Деисуса в богатом обрамлении (сохр. стоящая фигура, благословляющий Спаситель с Евангелием в руке и Богоматерь в молении типа Агиосоритисса), а также фрагменты архитрава и столбика (Уварова. 1894. С. 30. Табл. XII). По свидетельству Ф. Дюбуа де Монперё (Dubois de Montpéroux. 1839. С. 318), части темплона соединялись металлическими стяжками. Стиль рельефов одинаков (на 1-м фигуры выглядят более грузными из-за сидящей фигуры Христа): сходны проработка складок, тип головы и нимба Христа, орнаментация с характерным килевидным завершением. Рельефы выполнены, вероятно, местным мастером по визант. образцам и могут быть датированы IX—XI вв. Хрушкова вслед за П. С. Уваровой считает 2-ю плиту более поздней и датирует их соответственно V и X вв. (Хрушкова. 2002. С. 270—273). Тому же мастеру принадлежат 3 плиты из Цебельдинской долины (Уварова. 1894. Рис. 10, 11, 16).

Синтрон находился в центральной апсиде, в юго-вост. углу нартекса была размещена крещальня глубиной 25 см, в форме креста, совмещенного с кругом, раскрытая в 1978 г. Ее первоначальная высота неизвестна, т. к. она оказалась под полом нартекса, который был настелен позднее. Если крещальня была сооружена одновременно с храмом, то это может означать, что он был основан как кафедральный собор; тогда, как считает Хрушкова (Хрушкова. 2002. С. 264), юго-зап.



угловой компартимент может рассматриваться как помещение, где происходило миропомазание после крещения (консигнаторий). Однако крещальня частично перекрывала вход угловой компартимент и поэтому не являлась первоначальной постройкой. По описаниям XIX в. (Brosset. 1851) известны престол в центральной апсиде и стол (престол или протесис) в северной (датировка всех неясна). В 1846 г. Саблин видел 2 мраморные гробницы: под престолом (рака для мощей?) и у зап. дверей. Подземный ход из алтаря ведет к склону холма и пещерам.

Тип и датировка храма спорны из-за отсутствия подобных строений не только в Абхазии, но и во всем Закавказье. (Возможная аналогия – это неопубликованный и недатированный купольный (диаметр купола 10,70 м) храм в с. Ахштырь близ Адлера, к-рый, впрочем, может относиться и к XIX в.) В XIX в. церковь в Д. датировали предположительно XI в. (Толстой, Кондаков. 1891. С. 67) или VIII–X вв. (Павлинов. 1893). Г. Н. Чубинашвили считал его вариантом храма «типа Джвари» и датировал VIII в. (Чубинашвили. 1948. С. 62, 67, 99); эту т. зр. разделяли Л. Д. Рчеулишвили (Рчеулишвили. 1978), Р. Меписашвили и В. Цинцадзе (Mepisashvili, Tsintsadze. 1977. 64–65). Хрушкова посредством анализа купольных амфор пыталась доказать возможность датировки церкви не только кон. V–VI в., но и VII в. (Хрушкова. 2002. С. 270). К последней датировке она склоняется по историческим причинам, однако они не дают оснований для отказа от традиц. отнесения храма к VI в., когда (до 548) была учреждена кафедра в Абхазии (Alpago-Novello, Beridze, Lafontaine-Dosogne. 1980. P. 489; Хотелашвили, Якобсон. 1984; Леквинадзе. 1985).

Основанием для отнесения церкви в Д. к «типу Джвари» (сходство планов отметил еще Павлинов) служили следующие черты: купольное центрическое здание с большим крестом в плане и изолированными помещениями между его углами, схожесть угловых помещений в храме в Д. с планом Джвари. Впрочем, это сопоставление даже для его сторонников не являлось непреодолимым аргументом. Так, Меписашвили позднее отказалась от него (Mepisashvili. 1983), Э. Нойбауэр (Neu-

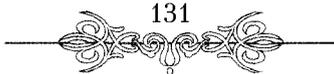
bauer. 1978), М. К. Хотелашвили и А. Л. Якобсон (Хотелашвили, Якобсон. 1984), В. А. Леквинадзе (Леквинадзе. 1985) критиковали эту концепцию и справедливо указали на существенные отличия храма в Д. от Джвари, выраженные в отсутствии черт тетраконха, в наличии прямоугольного внешнего абриса, нартекса и 3 апсид, визант. кладки из плинфы, в отсутствии скульптурной декорации и применении амфор в конструкции купола, в низких пропорциях здания и купола. К этому можно добавить устройство купола на ребрах без подпружных арок, множество крупных окон и широкий нартекс с 3 (если центральный существовал изначально) проходами в наос. Не могут считаться признаком груз. происхождения церкви и арочки-перемычки между апсидами: если они поздние (см. выше), то свидетельствуют лишь о груз. влиянии на одном из этапов существования храма. Т. о., невозможно принять датировку храма VIII в., опирающуюся на эволюцию груз. зодчества.

Основную архитектурную проблему храма в Д. сформулировали Меписашвили (Mepisashvili. 1983), Хотелашвили и Якобсон (Хотелашвили, Якобсон. 1984): большой купол покоится не на опорах, а непосредственно на стенах ротонды. Данный прием не позволяет отнести храм к визант. церквям типа вписанного креста VIII–IX вв., таким как Атик-Мустафа-паша-джами в К-поле, и датировать его IX в. (Neubauer. 1978). Актуальная для визант. архитектуры V–VI вв. проблема совмещения круга купола с крестом рукавов и прямоугольником стен решалась в Д. своеобразно, но с т. зр. классической ранневизант. архитектуры решение ее имело существенный недостаток: в местах примыкания рукавов к ротонде арки отклонялись от вертикали, приобретая слишком сложную (в т. ч. и для создания их мраморно-обрамления) криватуру. Единственная аналогия такой конструкции обнаружена на др. окраине визант. мира – это ц. Сан-Сальваторе в Рометте близ Мессины, на о-ве Сицилия (кон. IX – нач. X в. (?); Nicklies. 1994). Сходным образом решено центральное пространство церкви мон-ря Патлейна близ Велики-Преслава в Болгарии (кон. X – 1-я пол. XI в.; Хотелашвили, Якобсон. 1984. С. 202). Различия в устройстве угловых компартиментов и вост. частей

этих 3 храмов не позволяют утверждать, что они копируют один образец. Лит.: Dubois de Montpéroux F. Voyage autour du Caucase. P., 1839. Т. 1. P. 318; Саблин С. Древний генуэзский храм в укреплении Дранды // Кавказ. 1846. № 8. 25 февр.; Brosset M. Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie, exécuté en 1847–1848. St.-Pb., 1851. Vol. 2/3. P. 11. Pl. XXXI. Rapports 4–12; Бакрадзе Д. З. Сванетия // Зап. Кавк. отд-ния РГО. Тифлис, 1864. Кн. 6; он же. Кавказ в древних памятниках христианства. Тифлис, 1875; Толстой И., Кондаков Н. П. Рус. древности в памятниках искусства. СПб., 1891. [Вып. 4]: Христ. древности Крыма, Кавказа и Киева. С. 67. Рис. 59–60; Уварова П. С. Кавказ: Путевые заметки. М., 1891. Ч. 2: Абхазия. Аджария. Шавштия. Посховский участок; она же. Христианские памятники // МАК. 1894. Вып. 4; Павлинов А. М. Дранда // МАК. 1893. Вып. 3. С. 8–13; Павловский А. А. Всеобщий иллюстр. путеводитель по мон-рям и св. местам России и Афону. Н. Новг., 1907. С. 779–780; Чубинашвили Г. Н. Памятники типа Джвари. Тбилиси, 1948; Mepisashvili R., Tsintsadze V. Die Kunst des alten Georgiens. Lpz., 1977; Neubauer E. Abchazische Architektur im Spannungsfeld zwischen Georgien und Byzanz (6. bis 11. Jh.) // Byzantinische Kunstexponat. Halle, 1978. S. 70–79; Рчеулишвили Л. Д. Некоторые аспекты груз. архитектуры Черноморского побережья // Средневеков. искусство: Русь, Грузия. М., 1978. С. 27; Цинцадзе В. Дранда: Предварительные результаты науч. исслед. памятника... // Дзеглис мегобари (Друзья памятников культуры). 1979. № 50. С. 35–42, 71 (на груз. яз.); Alpago-Novello A., Beridze V., Lafontaine-Dosogne J. Art and Architecture in Medieval Georgia. Louvaine-la-Neuve, 1980; Меписашвили Р. Дранда: Памятник архитектуры VIII в. // IV Междунар. симп. по груз. искусству. Тбилиси, 1983. С. 515–535; Хотелашвили М. К., Якобсон А. Л. Визант. храм в селе Дранда (Абхазия) // ВВ. 1984. Вып. 45. С. 192–206; Леквинадзе В. А. О Драндском храме // Кавказ и Византия. Ереван, 1985. Т. 5. С. 211; Джованни да Лука. Сведения об Абхазии и Мерелии // Табагуа И. Грузия в архивах и книгохранилищах Европы. Тбилиси, 1987. Т. 3. С. 160–161 (на груз. яз.); Nicklies S. E. The Church of the Cuba near Castiglione di Sicilia and Its Cultural Context // Muqarnas. Leiden, 1994. Vol. 11. P. 12–30; Хрушкова Л. Г. Раннехрист. памятники Вост. Причерноморья. М., 2002.

А. Ю. Виноградов

**ДРАНДСКАЯ ЕПАРХИЯ** [груз. დრანდის ეპარქია], одна из древнейших епархий Грузинской Православной Церкви (ГПЦ). Была сформирована в процессе выделения в IX–X вв. церковных кафедр Зап. Грузии (Фасис, Севастополь, Родополь, Петра, Зиганей, Никопсия) из юрисдикции К-польского Патриархата и их преобразования в грузинские (Моквская, Бедийская, Цагерская, Кутаисская, Д. е.) в составе *Абхазского* (Западногрузинского) *Католикосата* ГПЦ. Д. е. была образована предположительно во 2-й пол. X в. вместо упраздненной К-польской епархии Севастополя (*Кудава*.





2002. С. 25–30). Кафедральным собором Д. е. стал древний крестово-купольный храм в с. *Дранда*. Груз. историк VIII в. *Вахушти Багратиони* описывает границы Д. е. как «местность между Кодори и Анакопией» (*Вахушти Багратиони*. 1973. Т. 4. С. 781).

1-й известный по имени еп. Драндский (Драндели) Савва (Саба) упоминается на окладе чеканной иконы св. Иоанна Богослова, изготовленной по его заказу в 1-й пол. XI в. В XVII в. в результате заселения территории Д. е. горскими языческими племенами икона была перенесена в Сванети (в наст. время хранится в краеведческом музее в Местии) (*Бакрадзе*. 1864. С. 92; *Чубинашвили*. 1959. С. 309).

Прп. *Георгий Святогорец* в Месяцеслове XI в. (*Sinait. Iber.* 7–96 – Описание груз. рукописей. 1979. Т. 2. С. 170. № 7/2) упоминает Драндели еп. Арсения (сер. XI в.) как одного из его составителей. Периодом кон. XI – XIII вв. определяется деятельность еп. Григория, чье имя известно из синодика иерусалимского *Крестового мон-ря* (*Метревели*. 1962. С. 72, 109). Е. *Метревели* отождествляет его с заказавшим роспись в храме Крестового мон-ря еп. Гавриилом, изображенным на одной из фресок: по ее мнению, при восстановлении фресковой росписи в более позднее время вместо имени Григол было ошибочно написано Габриел (Там же. С. 53–54).

Ок. 2-й пол. XIV в. датируется деятельность еп. Николая, его имя вписано в помянник мон-ря вмц. Екатерины на Синае (*Джавахишвили*. 1947. С. 244). Из «кровной» грамоты, принадлежащей периоду правления царя Имерети Александра II и данной некоему Топуридзе (*Какабадзе*. 1924. С. 65–66), известно о деятельности еп. Феодора в кон. XV – нач. XVI в.

В 1-й трети XVI в. Драндскую и Моквскую кафедры занимал еп. Илия, его имя помещено на вышитом в это время в мон-ре *Мокви* омофоре (*Жордания*. 1902. С. 3; *Хорава*. 2001. С. 18–27). Митр. Филипп представлял Д. е. на Церковном Соборе (между 1543–1549), созванном царем Имерети Багратам III. Этот Собор принял «Законы католикосов» ГПЦ (*Вахушти Багратиони*. 1973. Т. 4. С. 824; ПГП. 1963. Т. 1. С. 393–397).

В 1630 г. некий Драндский архиепископ – по описанию итал. миссионера доминиканца Джованни

да Лука, «замечательная личность в одеянии священнослужителя» – встречал путешественника у устья р. Кодори, когда тот прибыл на судне из Цхуми (Сухуми) в мегрельский порт Скурча. Драндели пригласил его в храм св. Андрея Первозванного (храм не идентифицирован), «довольно красивый, даже прекрасный, старой формы, украшенный цинковыми канделябрами. В колокольне есть украшенные золотом капеллы» (*Джованни да Лука*. 1987. С. 160–161). Архиепископ присутствовал при встрече итал. миссионера с одишским кн. Леваном II Дадяни. 29 июня миссионер был на литургии в соборе Дранды (Там же. С. 166). Правящим архиереем в этот период мог быть архиеп. Евдемон (Джаиани), упомянутый в памятной записи (составленной между 1643–1649) Крестового мон-ря, позднее перешедший на Цаленджихскую кафедру (*Метревели*. 1962. С. 87).

В 1639 г. послы рус. царя *Михаила Феодоровича* свящ. Павел Захарьев и дьяк Федот Ельчин побывали почти во всех храмах Одишского княжества, в т. ч. и в с. Дранда (*Белокуров*. 1888. С. 324, 351–352). В 60-х гг. XVII в. в Одиши начался приток горских языческих племен, активизировались турки, княжество потеряло почти всю северо-зап. часть своих территорий – от р. Анакопия (совр. Псырцха) до р. Келасури. Мн. церкви и мон-ри были опустошены и разорены. В нач. 80-х гг. XVII в. Абхазское княжество полностью овладело сев.-зап. частью Мегрелии до р. Эгрисцкали (совр. Галидзга), местное христ. население переселялось на юг; по словам Вахушти Багратиони, «и в Дранде, и в Мокви более не было епископов» (*Вахушти Багратиони*. 1973. Т. 4. С. 845).

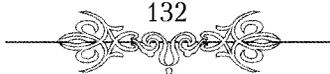
В нач. XIX в. территории Д. е. наряду с территориями Бичвинтской (Пицундской) и *Моквской епархий*, входивших до тур. господства в состав Абхазского княжества, были присоединены сначала к *Цагерской*, затем к *Чкондидской* епархиям ГПЦ. В 1851 г. с вхождением Абхазии в состав России была образована *Абхазская* (с 1885 *Сухумская*) епархия *Грузинского Экзархата РПЦ* (*Кирион* (*Садзаглишвили*). 1901. С. 79). Заброшенный кафедральный храм в Дранде в 1885 г. был восстановлен рус. монахами, основавшими здесь мон-рь (*Агафодор* (*Преображенский*). 1894. С. 21–27).

В 1917 г. была восстановлена автокефалия ГПЦ и территории Д. е. вошли в состав новообразованной Сухумско-Чкондидской (с окт. 1919 Сухумско-Бедийской, с сер. 20-х гг. XX в. Сухумско-Абхазской) епархии ГПЦ. Ист.: *Вахушти Багратиони*. Описание царства Грузинского // КЦ. 1973. Т. 4. С. 781, 845; Описание груз. рукописей: Синайская коллекция / Сост.: Ц. Чанкиева, Л. Джамаиш. Тбилиси, 1979. Т. 2. С. 170 (на груз. яз.); *Джованни да Лука*. Сведения об Абхазии и Мегрелии // *Табуга И*. Грузия в архивах и книгохранилищах Европы. Тбилиси, 1987. Т. 3. С. 160–161 (на груз. яз.).

Лит.: *Бакрадзе Д. З.* Сванетия // Зап. Кавк. отд-ния РГО. Тифлис, 1864. Кн. 6. С. 92; *Белокуров С.* Мат-лы для рус. истории. М., 1888. С. 324, 351–352; *Агафодор* (*Преображенский*), еп. Успенско-Драндский общежительный мон-рь в Абхазии на Кавказе близ г. Сухуми: Ист.-археол. описание. Ставрополь, 1894. С. 21–27; *Кирион* (*Садзаглишвили*), еп. Краткий очерк истории Груз. Церкви и Экзархата за XIX ст. Тифлис, 1901. С. 79; *Жордания Ф.* Омофор Моквской церкви (в Абхазии) с ист. приписками // Иверия. Тифлис, 1902. № 92 (на груз. яз.); *Какабадзе С.* О кровных грамотах // Саисторио моамбе (Ист. вестник). Тифлис, 1924. Вып. 2. С. 65–66 (на груз. яз.); *Джавахишвили И. А.* Описание груз. рукописей Синайской горы. Тбилиси, 1947. С. 244 (на груз. яз.); *Чубинашвили Г.* Груз. чеканное искусство. Тбилиси, 1959. С. 309; *Метревели Е.* Мат-лы к истории иерусалимской груз. колонии, XI–XVII вв. Тбилиси, 1962. С. 15–22, 53–54, 72, 107, 109, 174 (на груз. яз.); *Хотелашвили М., Якобсон А.* Визант. храм в с. Дранда (Абхазия) // ВВ. 1984. Т. 45. С. 192–200; *Табуга И.* Грузия в архивах и книгохранилищах Европы. Тбилиси, 1987. Т. 3. С. 160–166 (на груз. яз.); *Меписашвили Р.* Дранда: Памятник архитектуры VIII в. // IV Междунар. симпозиум по груз. искусству. Тбилиси, 1989. С. 1–2 (на груз. яз.); *Хорава Б.* К датировке Моквского омофора // Ист. разыскания. Тбилиси, 2001. Вып. 4. С. 18–27 (на груз. яз.); *он же.* Драндское епископство // Вопр. гуманитарных наук. М., 2006. № 4. С. 17–22; *Кудава Б.* Церковь Зап. Грузии, IX–XI вв.: Канд. дис. Тбилиси, 2002. С. 25–40, 47–49, 63–64. Ркп. (на груз. яз.).

**Б. Хорава**

**ДРАУСИЙ** [лат. Drausius, Drauscius; франц. Drausin] († 5.03.674), свт. (пам. зап. 5 и 7 марта, перенесение мощей – 2 июня), еп. г. Свессииона (совр. Суасон, Франция). Житие Д., составленное в IX в., содержит рассказ о жизни святителя и описание его посмертных чудес. Составителю Жития удалось собрать немного достоверных сведений о Д., поэтому скудость содержания памятника восполнена введением риторических похвал святителю. Согласно Житию, Д. род. в окрестностях Свессиионы в семье знатных франков Леутальда и Рахильды (Рихильды). В детстве родители передали его на воспитание Свессиионскому еп. Ансериху (ок. 624 – ок.





652). Преемник Ансериха еп. Беттолен возвел Д. в сан архидиакона и поручил ему управление доходами еп-ства, а также передал ряд церковно-адм. полномочий. Вскоре еп. Беттолен был обвинен в симонии и удален в затвор (ок. 654). После этого Д. был избран на епископскую кафедру. Святитель уделял особое внимание устройению монашеской жизни, при помощи майордома Нейстрии Эброина († 680/1) и его жены Леутруды основал в Свессиие мон-рь Пресв. Богородицы (впосл. Нотр-Дам-де-Суасон). Сохранилась грамота Д. об устройении мон-ря, датированная 14-м годом правления кор. Нейстрии и Бургундии Хлотаря III, т. е. 672 г. Подпись Д. значится под грамотой Амбианского (Амьенского) еп. Бертефрида в пользу мон-ря Ст. Корбей (совр. Корби), датированной 664 г., а также под 2 грамотами кор. Хлотаря III (659/60 и 662/3) в пользу того же мон-ря и дипломами 60-х гг. VII в. Д. также принял участие в основании мон-ря Ротунда (на месте совр. сел. Ретонд близ г. Компьень). Несмотря на слабое здоровье, Д. вел подвижническую жизнь и усердно проповедовал, за что сподобился славы святого. Святитель скончался в Свессиие и похоронен в мон-ре Пресв. Богородицы. В 680 г. мощи Д. были перенесены в кафедральный собор, где от них совершалось множество чудес. А. дю Соссей в Галльском Мартирологе (1630) упоминает о поклонении мощам Д. изгнанного из Англии Кентерберийского архиеп. Фомы Бекета. Эти сведения основаны на сообщении Шартрского еп. Иоанна Солсберийского († 1180) (*Joannes Saresberiensis. Epistolae. 145 // PL. 199. Col. 136–137*), в к-ром подчеркивалось особое почитание Д. в Суасоне. Мощи святителя были осквернены и исчезли во время Французской революции 1789–1799 гг. Память Д. значится в средневек. дополнениях к Мартирологам свт. Адона Вьеннского и Узуарда.

Ист.: BHL, N 2335; ActaSS. Mart. T. 1. P. 404–411. Лит.: *Germain M. Histoire de l'Abbaye royale de Notre-Dame de Soissons. P., 1675; Duchesne. Fastes. T. 3. P. 89–90; Aubert R. Drausin // DHGE. Vol. 14. Col. 789–790; Codagheng A. Drausio di Soissons // BiblSS. Vol. 4. Col. 834–835.*

**Д. В. Зайцев**

**ДРАЧА**, жен. мон-рь в честь перенесения мощей свт. Николая, архиеп. Мир Ликийских, Шумадиийской епархии Сербской Православной

Церкви. Находится в одноименном селе, в 9 км от г. Крагуевац (Сербия). В наст. время в мон-ре проживает ок. 10 насельниц.

Основан в XV в. на фундаменте древней церкви, по преданию, там, где остановилась повозка с телом прп. *Иова Синаита*, к-рую не смогли сдвинуть с места. Поэтому святого похоронили здесь, а не на Св. Горе, как он завещал. По др. версии, прп. Иов подвизался и почил в Д. Согласно 3-й версии, в нач. XVIII в. мощи прп. Иова обрел обер-капитан Станиша Маркович-Млатишума и решил построить церковь близ Крагуеваца для их хранения. При перенесении мощей у мон-ря была остановка, и люди убедили капитана оставить мощи в Д.

Впервые Д. упоминается в тур. документах в 1572–1573 гг. и в Врдникском помяннике кон. XVI в. В 1627 г. в мон-ре по заказу митр. Венчацкого и Рудникского Серафима была переписана Псалтирь (*Стојановић. Записи. Књ. 1. № 921*). При великом переселении сербов в 1690 г. насельники покинули Д., взяв ценную церковную утварь, и обосновались в мон-ре Ново-Хопово. В 1731 г. игум. Леонтий был делегатом от Крагуеваца и его окрестностей на Церковно-народном Соборе в Сремски-Карловци. В 1726 и 1731 гг. упоминается игум. Д. иером. Герасим. В февр.—сент. 1788 г. нек-рые монахи участвовали в антитур. восстании Кочи Анджековича. После подавления восстания братия мон-ря во главе с игум. Исаией (Ивановичем) бежала в мон-рь Ново-Хопово, Д. была сожжена турками. В 1793 г. братия вернулась и обновила мон-рь, к-рый вскоре стал духовным центром Крагуеваца и окрестностей. В сер. XIX в. серб. политический деятель Тома Вучич Першичи и кн. Милош Обренович построили 2 корпуса для братии.

Видимо, до 1734 г. в мон-ре была деревянная церковь. Надпись в люнете над входом в храм сообщает, что с мая по окт. 1734 г. обер-капитан Маркович-Млатишума, обновивший мон-рь Каленич, возвел каменную церковь, но, возможно, церковь была лишь обновлена за такой короткий срок. Кубический объем храма, сложенного из крупных блоков тесаного камня, увенчан 8-гранным барабаном с прорезанными узкими окнами и перекрыт 8-скатной кровлей. С востока храм имеет полуциркулярную алтарную апсиду, с сев.

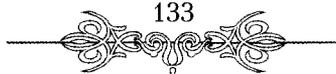
и юж. сторон к нему примыкают 2 полуциркулярных в плане придела, в юж. приделе находится гробница прп. Иова Синаита; с зап. стороны пристроен обширный наос с 3 арочными входами, над ним — звонница (сер. XIX в.) с граненым куполом барочных форм.

В 1735–1737 гг. церковь была расписана, вероятно, Константином и Христом из Мосхополя (совр. Воскопоя, Албания), последователями мастера Давида Селеницы. Программа и стиль росписей, следующих визант. образцам, традиционны. В наосе представлены сцены из Жития свт. Николая Мирликийского. Роспись храма включает 8 сюжетов «Мученичеств праведников», сцены из ВЗ, связанные с праотцом Ноем и Иосифом Прекрасным, обширную композицию «Избиение младенцев». 4-ярусный иконостас (1839) увенчан Распятием и состоит из 36 икон, выполненных Яном Молером и Йованом Стриевицем.

Лит.: *Костић М. С. Марковић-Млатишума // ГСКА. 1938. Књ. 19. С. 181–182; Петковић В. Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа. Београд, 1950. С. 107; Бошковић Ђ., Љубинковић Р. Манастир Драча // Археолошки споменици и налазишта у Србији. Београд, 1956. Књ. 2: Централна Србија. С. 134–139; Петровић П. Манастир Драча код Крагујевца // Богословље. Београд, 1967. Бр. 1/2. С. 59–77; Зиројевић О. Цркве и ман-ри на подручју Пећке патријаршије до 1683 г. Београд, 1984. С. 95; Вујковић Б. Уметност обновљене Србије (1791–1848). Београд, 1986. С. 186–187; Шелмић Ј. Српско зидно сликарство XVIII в. Нови Сад, 1987. С. 22; Милосављевић Д. Драча: Цртежи фресака. Нови Сад, 1993. С. 1–59; Милеуснић С. Водич кроз ман-ре у Србији. Београд, 1995. С. 147–150; Српска правосл. епархија Шумадијска, 1947–1997: Шематизам. Крагујевац, 1997. С. 182–191; Стојић Љ. Српска уметност: 1690–1740 гг. Београд, 2006. С. 90–91, 99–104.*

**С. Петковић**

**ДРЕВИНСКИЙ** Лаврентий († после 1639), волынский шляхтич, борец за права православных в *Речи Посполитой* в 1-й трети XVII в. По сведениям Д., он провел молодость при дворе крупного правосл. магната кн. Константина Константиновича *Острожского*. В 1596 г. был одним из 2 послов, отправленных к кор. *Сигизмунду III Вазе* с изложением условий, на к-рых правосл. волынская шляхта могла бы согласиться на созыв совместного Собора с епископами — сторонниками унии. В том же году Д. участвовал в работе Собора, созданного в Бресте православными (см. ст. *Брестская уния*





1596 г.). В 1599 г., когда было заключено соглашение о совместной борьбе православных и протестантов за свои права и за соблюдение норм по сохранению религ. мира в Речи Посполитой, установленных Варшавской конфедерацией в 1573 г. (см. в ст. *Диссиденты*), Д. вошел вместе с кн. Константином Острожским в состав «провизоров» — защитников этого общего дела, выбранных правосл. стороной. В 1601 г. вместе с кн. Константином Острожским и др. волынскими шляхтичами Д. подписал обязательство защищать правосл. *Люблинское братство*. Не позднее 1607 г. стал чашником Волынской земли, занимал также должность королевского секретаря.

С 1615 г. волынская шляхта неоднократно избирала Д. послом на сеймы, где он стал одним из главных защитников православных. Об авторитете, к-рым Д. пользовался среди православных в эти годы, свидетельствует посвящение ему Кириллом (*Транквилионом-Ставровецким*) написанного в 1618 г. «Зерцала богословия». В 1615 г. Д. подписал протест против того, что на сейме ничего не было сделано «для удовлетворения людей греческой религии». На Варшавском сейме 1620 г. он произнес речь, в к-рой резко выступил против преследований православных (закрытия церквей, запретов на профессию, стеснений в совершении богослужения) и требовал, чтобы епископы, как и ранее, подчинялись К-польскому патриарху, а отобранные у православных владения были возвращены. Д. защищал права православных и правосл. иерархию и на сейме 1623 г., когда король выдвинул план созыва Собора для примирения униатов и православных.

В кон. 20-х гг. XVII в. Д. принял участие в переговорах на сейме между послами разных исповеданий о способах урегулирования конфликта между православными и униатами. Итогом этих переговоров стал подготовленный при участии Д. во время работы сейма 1629 г. проект решения о созыве во Львове Собора, чтобы «успокоить разделенных людей греческой религии». Этому Собору должны были предшествовать отдельные Соборы православных и униатов, предполагалось, что принятые во Львове решения будут затем представлены сейму и им утверждены. Однако сейм не принял такое

постановление (конституцию). После окончания сейма неск. послов (в т. ч. Д.) договорились с униатом архимандритом *Жидичинского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря* о том, что он будет ходатайствовать перед королем о созыве Соборов универсалами, составленными на основе проекта сеймовой конституции. Универсалы были написаны, но целью созыва Соборов в них объявлялся вопрос о присоединении православных к католич. Церкви, принятые на них решения должны были быть представлены не сейму, а королю. Д. подвергся резкой критике за участие в подготовке этих универсалов. На Соборе православных, созванном в июле 1629 г. в Киеве, где Д. избрали маршалком «светского кола» (т. е. главой представителей от мирян), он вынужден был давать объяснения, и 12 июля в киевские гродские книги была внесена составленная при участии Д. протестация, в к-рой объяснялось подлинное положение дел. В дальнейшем, как маршалок, он огласил вместе с Лаврентием Зизанием (см. *Зизанин*, Стефан и Лаврентий) заявление, что в связи с отсутствием правосл. шляхты, к-рая не прибыла на Собор и протестовала против его созыва, Собор вынужден прекратить работу. Д. был в числе немногих православных, к-рые, выполняя королевский универсал, прибыли на общий Собор православных и униатов во Львов в окт. 1629 г., но при этом отказались вести к.-л. споры по вопросам веры без участия К-польского патриарха.

Д. сыграл значительную роль в борьбе за легализацию правосл. Церкви во время бескоролья в Речи Посполитой в 1632 г. Избранный послом волынской шляхты на конвояционный сейм, Д. принял участие в выступлении послов, к-рые заявили, что не приступят к обсуждению к.-л. вопросов, пока православным не будут возвращены церковные должности и имения, отобранные униатами. На сейме Д. участвовал в работе комиссии, созданной для обсуждения требований православных. Еще более значительную роль Д. сыграл во время работы элекционного сейма в окт. 1632 г. Вместе с А. Г. *Киселём* Д. выступал как один из главных ораторов от правосл. стороны. Им было зачитано заявление, что православные не приступят к обсуждению к.-л. дел, пока не будет «успокоена» их религия,

а позднее он произнес речь, в к-рой доказывал, что все права, предоставленные некогда «русской Церкви», были предоставлены именно правосл. Православным. Когда соответствующее соглашение («Статьи успокоения») было выработано, Д. принял участие в состоявшемся 3 нояб. 1632 г. выборе кандидатов на митрополичью кафедру (*Петра (Могила)* и Михаила (Лозки)). Позднее Д. не принимал активного участия в политической жизни, в защиту православных на сеймах выступали уже др. лица. В инструкциях на сейм 1639 г. правосл. волынская шляхта ходатайствовала о вознаграждении заслуг Д., — очевидно, в это время он был еще жив. Возможно, Д. был автором напечатанного в 1632 г. в Вильно в братской типографии соч. «*Synopsis, albo Krotkie opisanie praw, swiebod y wolności, przeznacznemu starowiecznemu narodowi ruskemu... nadanych y porzysięzonych*», в к-ром изложены привилегии, данные польским правительством «русскому народу», и описаны притеснения православных униатами.

Источники говорят о связях Д. с рядом правосл. братств. В 1603 г. Д. вступил во *Львовское братство*, в 1624 г. именно Д. уговорил Касиана *Саковича* стать проповедником Люблинского братства. Особенно тесными были связи Д. с *Луцким* и *Виленским братствами*. В Луцкое братство Д. вступил при его основании в 1617 г., позднее он принял участие в решении волынской шляхтичей — членов братства о строительстве братской церкви. В 1632 г. Д. был старостой братства, а в 1636 г. дал в него вкладом книги — сочинения свт. Василия Великого и «Апокрисис» М. Броневского. В 1629 г. Д. как один из старост Виленского братства выступал в защиту виленского Свято-Духова мон-ря (см. *Вильнюсский в честь Сошествия Св. Духа на апостолов муж. мон-рь*), подвергавшегося гонениям со стороны униатов. В дек. 1635 г. в эту обитель он дал вкладом имение недалеко от Вильно и дом в городе. В 1633 г. Д. добился у кор. *Владислава IV Вазы* разрешения устроить правосл. братство на купленной им в г. Кременце земле. В 1636 г. здесь был основан *кремонецкий в честь Богоявления мон-рь*, при к-ром существовало братство, устроившее школу, богадельню и типографию. Основателем мон-ря вместе с Д. был Д. Малиновский.





Ист.: АрхЮЗР. 1861. Ч. 2. Т. 1; Памятники, изд. Временной комиссией для разбора древних актов. К., 1845. Т. 1; Жукович П. Н. Мат-лы для истории Киевского и Львовского Соборов 1629 г. // ЗИАН. Ист.-филол. отд. 1911. Т. 8. № 15; АВАК. Т. 8–9; Бантыш-Каменский Н. Н. Ист. известие о возникшей в Польше унии. Вильна, 1864. С. 64–69 [изданы речь Д. на сейме в 1620 и «Протестация» 1630 г.]; Максимович М. А. Собр. соч. К., 1876. Т. 1. С. 390. Лит.: Голубев С. Т. Киевский митр. Петр (Могилы) и его сподвижники: Опыт ист. исслед. К., 1883. Т. 1; Лаврентий Древинский — защитник Православия в первые времена унии. Вильна, 1901; Жукович П. Н. Сеймовая борьба православного западнорус. дворянства с церк. унией (до 1609 г.). СПб., 1903–1912. 6 т.; Макарий. История РЦ. Кн. 6 (по указ.); Грушевский М. С. История Украины-Руси. К., 1995. Т. 7, 8 (по указ.).

Б. Н. Флоря

**ДРЕВЛЕПРАВОСЛАВНАЯ ПОМОРСКАЯ ЦЕРКОВЬ** (ДПЦ), с 1989 г. офиц. название наиболее значительного и организованного согласия *беспоповцев* — поморского, вероучение к-рого, как и вероучение др. беспоповских согласий, опирается на представления о воцарении духовного антихриста (см. разд. «Антихрист в представлениях старообрядцев» в ст. *Антихрист*) и оскудении благодати священства. В отличие от большинства др. течений в беспоповщине ДПЦ допускает возможность мирянам (наставникам) благословлять браки (бессвященнословные браки; см. разд. «Брак у старообрядцев» в ст. *Брак*). ДПЦ развивается, изменяя отдельные элементы своего вероучения, инкорпорируя в себя нек-рые малочисленные беспоповские согласия и постепенно осознавая себя «церковью, не имеющей духовной иерархии».

Собор (съезд) является высшим органом управления ДПЦ. Согласно постановлению 2-го Всероссийского собора поморцев (1912), «верховное руководство, суд и управление Церкви Христовой, с падением священных чинов Ее, лежит на обязанности составляющих тело Церкви христианских приходов, избранные которых составляют собор Церкви» (Деяния 2-го Всероссийского собора христианского поморского церковного общества. М., 1912. С. VII). В отличие от др. беспоповских течений ДПЦ имеет региональные органы управления (духовные центры): Российский совет (РС) ДПЦ (Москва, учрежден в 1989), опекает поморцев в России и в странах, не имеющих духовных центров, — на Украине, в Молдавии, в Казахстане и в Киргизии; Центральный совет

(ЦС) ДПЦ Латвии (Рига, учрежден в 1989), объединяет 51 из 67 поморских общин, зарегистрированных в Мин-ве юстиции Латвии; Высший совет (ВС) ДПЦ Литвы (Вильнюс, в 1922–1940 и 1942–1943 назывался Центральным старообрядческим советом (ЦСС) Литвы, в 1943–2002 — Высшим старообрядческим советом (ВСС) Литвы); Высший совет (ВС) Восточной старообрядческой церкви, не имеющей духовной иерархии, в Польше (Суwalkи, действовал в 1925–1939, возобновил работу в 1983, до 1993 назывался Высшим старообрядческим советом (ВСС) Польши); Союз старообрядческих общин Эстонии (Таллин, учрежден в 1928, восстановлен в 1995); Центральный совет (ЦС) ДПЦ Белоруссии (Полоцк, учрежден в окт. 1998); Конференция поморских общин в США. При духовных центрах ДПЦ работают духовные комиссии или духовно-канонические отделы, в компетенцию к-рых входит разбор канонических и богослужебных вопросов.

С кон. 80-х гг. XX в. предпринимались попытки создать единый центр ДПЦ. В кон. 1992 г. был учрежден международный совет ДПЦ, имевший регулярные связи с поморскими общинами в США. В 1996 г. в Риге по инициативе *рижской Гребенщиковской старообрядческой общины* (РГСО) был создан международный координационный совет духовных центров ДПЦ в странах Балтии и Польши, но осуществить объединение ему также не удалось. В июне 2001 г. в С.-Петербурге начал работу Единый совет (ЕС) ДПЦ, в наст. время предпринимающий усилия по объединению духовных центров и общин поморцев в различных гос-вах.

Богослужение в общинах ДПЦ совершается «мирским чином» в молитвенных домах (моленных, фактически представляющих собой часовни, иногда весьма значительных размеров). Церковные таинства поморцы, как и др. беспоповцы, делят на «нужно-потребные» (абсолютно необходимые для спасения), к-рые после воцарения антихриста совершаются «духовно» (Причащение), или их совершают избранные миряне (Крещение, Покаяние), и «потребные» (все остальные таинства), к-рые более на земле не совершаются. Духовной жизнью общин руководят наставники (духовные наставники, духовные отцы; если в общине

имеется неск. наставников, то один из них может быть избран на должность старшего наставника), считающиеся «нерукоположенными пастырями Церкви». В ДПЦ существует неск. разновидностей чина благословения наставника, совершаемого, как правило, неск. наставниками над избираемым общиной кандидатом. Обязанностью причетников является чтение за богослужением, пение на клиросе.

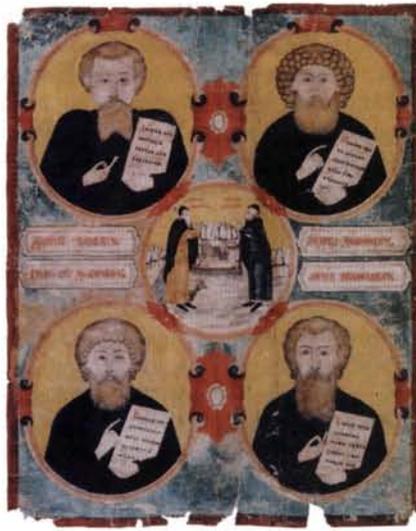
Наиболее близкими к поморцам в вероучении и богослужебной практике являются *федосеевцы* (общины к-рых зачастую подчиняются региональным органам управления ДПЦ), главный пункт расхождения между этими согласиями — отношение к браку (федосеевцы отрицают возможность брака в отсутствие священства). Так же как и федосеевцы, поморцы мн. общин не пользуются посудой, предназначенной для людей, к-рые не принадлежат к согласию, хотя это практически уже не встречается у беспоповцев Прибалтики. Однако строгое деление на «молящихся» (имеющих право во время богослужения петь, читать, осеять себя крестным знамением) и «немолящихся» (такого права не имеющих, обычно вследствие «обмирщения»), важное для федосеевцев, в большинстве общин ДПЦ отсутствует (встречается в сибир. общинах). Епитимей за «обмирщение» у поморцев является молитвенное «прощенное начало» и нек-рое число земных поклонов. В отличие от федосеевцев поморские наставники в нек-рых общинах произносят проповеди. Присоединяющиеся к ДПЦ христиане, в т. ч. старообрядцы, кроме федосеевцев и филипповцев (см. *Филипповское согласие*), подвергаются переkreщиванию; на федосеевцев и филипповцев, переходящих в ДПЦ, могут налагать епитимью. В ДПЦ, как и в др. старообрядческих течениях, запрещено моление со старообрядцами др. течений как молитвенное общение с еретиками.

К нач. XXI в. насчитывалось ок. 400 тыс. последователей ДПЦ, в т. ч. в России — ок. 150 тыс., в Белоруссии — до 50 тыс., в Латвии — 60–70 тыс., в Литве, по данным переписи, — 27 тыс., в Эстонии — 5 тыс., в Польше — до 2 тыс., на Украине — до 10 тыс. чел.; общины и группы поморцев есть в Молдавии, Казахстане, Киргизии, Германии, США, Румынии.



**Поморское согласие в Российском государстве: 1694–2006 гг.** Название согласия связано с Поморьем, где находилось основанное в 1694 г. Д. Викулиным, А. Денисовым (см. в ст. *Денисовы*) и иноком Корнилием Выговским *Выголексинское общежительство* — главный центр старообрядцев-поморцев в XVIII в. В 1-й пол. этого столетия в результате деятельности выговских проповедников поморское согласие широко распространилось на всей территории России — крупные общины существовали в Москве, С.-Петербурге, Поволжье (в Ярославле, Саратове, на Керженце), Стародубье; очень рано поморцы появились в Верхокамье, на Урале и в Зап. Сибири. Региональные центры были тесно связаны с Выгом. Одним из влиятельных ранних центров был Великопоженский скит, устроенный выходцами из Мезени в 1730 г. близ Усть-Цильмы. Его настоятелем являлся словесецкий старец Феофан, после смерти к-рого в 1733 г. его дело продолжил наставник Иван Акиндинович, согласовавший устав скита с Выговской киногией, учредивший общежительство, наладивший литье икон и переписку книг. В дек. 1743 г., при приближении к скиту правительственной комиссии, большинство насельников сожгли себя; впосл. скит был восстановлен и существовал до 1854 г. Во 2-й четв. XIX в. значение центра согласия перешло к с.-петербургской общине, в нач. XX в. — к московской.

Вероучение поморского согласия формировалось в постоянной полемике с др. беспоповцами, прежде всего с федосеевцами, к-рые сходились с поморцами в основных пунктах учения: о воцарении «духовного антихриста» и прекращении истинного священства, о признании «никониан» еретиками, присоединение к-рых должно совершаться 1-м чином, о строгом соблюдении запрета на совместную молитву и трапезу с «инославными». Среди разногласий одним из основных был вопрос о надписании на кресте (титле): I.H.C.I., как считали федосеевцы, или I.X.C.C., которого придерживались поморцы. Разногласия существовали и в вопросе о браке. Соглашаясь относительно недопустимости заключения браков в «антихристово время», 2 беспоповских согласия различались в отношении к староженам (людям, вступившим



*Выгорецкие старцы: Даниил Викулин, Семен Денисов, Андрей Денисов, Петр Прокопьев, иноки Корнилий и Виталий. Настенный лист. Кон. XVIII — нач. XIX в. (ГМИР)*

в брак до принятия старообрядчества). Федосеевцы считали брак старожен законным и принимали их в свое согласие без развода. Выговцы же первоначально проповедовали полное безбрачие. В 1739 г. Выголексинское общежительство покинул старец Филипп, вместе со своими последователями не принявший введенное в этом году на Выге моление за императрицу. Т. о., от поморского согласия отделилось филипповское согласие, последователи к-рого стали именовать оставшихся на Выге новопоморским согласием или тропарщиками (за то, что те поминали царствующую особу в тропарях, кондаках и стихирах). К нач. 60-х гг. XVIII в. филипповское согласие значительно увеличилось за счет присоединения к нему мн. поморских общин.

Окончательное размежевание различных течений в беспоповщине, завершение формирования учения и одновременно значительный рост последователей поморского согласия связаны с постепенным признанием поморцами возможности заключать браки. Тенденция к оправданию новоженских браков (новоженами старообрядцы называли супругов, вступивших в брак после присоединения к старообрядчеству) была характерна в первую очередь для старообрядцев Москвы. В. Е. Емельянов, руководитель общины при московской *Монинской моленной часовне*, в посл. трети XVIII в. активно добивался согласия выгов-

цев на заключение браков. Такое разрешение с Выга было привезено в 1798 г. Г. И. Скачковым (настоятель моленной в 1808–1821), получившим разрешение вести утвержденную Сенатом «брачную книгу» для московских поморцев. Это дело продолжил его зять А. С. Озерский, в 1836 г. «брачные книги» были запрещены. Наиболее решительно «самобрачные новожены» заявили о себе, вступив в 1816 г. в борьбу за места попечителей общины при богаделенном доме на *Преображенском кладбище*, принадлежавшем федосеевцам. Потерпев неудачу (поморцам было отказано в открытии моленной на Преображенском кладбище), поморцы стали направлять в гос. инстанции письма, порочащие федосеевцев. Конфликт 1816–1818 гг. привел к установлению строгого надзора за федосеевским согласием и способствовал росту влияния московских поморцев (ЦГИАМ. Ф. 16. Оп. 31. Д. 47. Л. 6 об.). К 1826 г. их численность в Москве приблизилась к 6 тыс. чел.

Важным центром согласия являлся С.-Петербург. В 1768 г. на Моховой ул. купцы Ф. К. и И. Ф. Долговы, поддерживавшие тесную связь с Выговской обителью, во дворе своего дома устроили обширный каменный храм в честь Знамения Пресв. Богородицы с общежительством для клира, где был установлен поморский порядок богослужения. Согласно завещанию, И. Ф. Долгова, все эти постройки в 1798 г. были переданы Выголексинскому общежительству и стали его подворьем. В 1800–1830 гг. подворьем управлял Ф. П. Бабушкин, в 1830 г. избранный выговским киновиархом. В 1837 г. повелением имп. Николая I завещание И. Ф. Долгова было объявлено не имеющим силы, подворье отобрано, в 1862 г. храм был закрыт, а иконы, книги и утварь переданы Александро-Невской лавре. При моленной на Охтинском кладбище, известной с 1740 г. и просуществовавшей до 1919 г., с 1813 г. в течение почти 30 лет жил и трудился *Павел Любопытный*, составивший в 1828–1829 гг. «Исторический словарь и каталог, или Библиотеку, староверческой церкви», а также чины обручения и венчания.

Последователи поморского согласия были наиболее многочисленны на севере и северо-западе России. В 20-х гг. XIX в. начался переход



в поморское согласие мн. федосеевских общин в Псковской и Новгородской губерниях, на территории совр. Балтии, Зап. Белоруссии, Польши. В 1805 г. было известно о 8 купеческих старообрядческих семьях в Пскове, в 1-й четв. XIX в. действовали 2 поморские моленные в Запсковье, 2 воскресные школы, закрытые в 1843 г. В кон. 50-х гг. XIX в. на ул. Конной купец В. Н. Хмелинский устроил моленную и школу, в 1875 г. возродилась моленная в Запсковье. Разной степенью признания новоженских браков отличались многочисленные поморские общины Новгородчины, сосредоточенные вокруг Ст. Руссы, Сольцов и Пестова.

Влиятельным поморским центром в Западном крае была дегуцкая община (1756–1851, до нач. 20-х гг. XIX в. федосеевская) (совр. пос. Дягучий Утенского у. Литвы), где в 1823 г. состоялся съезд духовных отцов, иконописцев и прихожан (14 чел.), считающийся 1-м поморским собором в Балтии. В общине был создан «Дегуцкий летописец», в к-ром излагается история старообрядчества в Литве, Латвии и Зап. Белоруссии до сер. XIX в. Крупнейшим совр. сообществом поморцев является РГСО. Ее 1-й храм был освящен в 1760 г., к 1830 г. число членов общины возросло до 7904 чел. Первоначально община принадлежала к федосеевскому согласию, но после принятия молитвы за царя (1813) и чина бракосочетания (в нач. 30-х гг. XIX в.) она составила отдельное согласие «рижских федосеевцев», близкое к поморскому. Значительным влиянием и известностью пользовалась виленская (вильнюсская) община, основанная в 1830 г. (по др. сведениям, в 1825), изначально принадлежавшая к поморскому согласию и к 80-м гг. XIX в. насчитывавшая более 3,5 тыс. прихожан. В кон. XIX — нач. XX в. мн. поморцы из Виленской и Сувальской губерний переселились в США.

Присоединение федосеевских общин к поморскому согласию в XIX в. шло также на Урале, в Сибири, в Поволжье и в Центр. России. С 1825 г. ведет начало влиятельная поморская община в г. Златоусте на Юж. Урале, основанная С. К. Тельминовым, не признававшим браков. Его преемник Т. В. Байдосов обсуждал с поморцами Москвы и С.-Петербурга возможность признания браков, в результате в Златоусте и в



Варковский съезд беспоповцев (преимущественно федосеевцев) близ Двинска (совр. Даугав-

*Притч поморского Успенского храма в Самаре. Фотография. Ок. 1913 г.*

с. Гагарьем Таловской вол. прошли соборы поморцев, на к-рых были утверждены бессвященнословные браки, после чего полемика по данному вопросу в регионе обострилась. Значительным центром беспоповства было Ср. Поволжье, в т. ч. села Золотое («корень поморства на Волге»), где моленная известна с сер. XVIII в., Воскресенское (старообрядцы здесь известны со 2-й пол. XVII в.), Самодуровка, Суворовское, Ключи, Базарный Карабулак и др., города Вольск, Саратов. В нач. XIX в. в Саратове действовали 4 моленные, в т. ч. волковская моленная,

пильс, Латвия), состоявшийся 2–7 окт. 1832 г. (иногда указывается 1831), допустил бессвященнословные браки, установил правила избрания и отрешения наставников, избрал духовный совет — центральный орган управления беспоповцами Латвии. Нижегородский съезд поморцев 1867 г. решал вопрос о *самокрещенцах* (самокрестах). На Урале значительный резонанс имели решения 1-го собора в дер. Озёрской Челябинского у. Оренбургской губ. (1875) о запрещении бессвященнословных браков. Реакцией на эти постановления стали 5 вопросов собору видного поморского деятеля Д. В. *Батова*. На поморское сообщество оказали влияние решения галишёвского (1886), гилёвского и малочаусовского (1898), обуховского (1899), саратовских (1887, 1896), са-



*Участники самарского собора поморского согласия. Фотография. 1887 г.*

где заключались браки (основана ок. 1812 саратовским купцом И. В. Волковым, запечатана 2 июня 1854; с 1847 ее настоятелем был Д. И. Волков, заказавший в 1830 выговским переписчикам списки сочинений А. Денисова, см.: РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 1. № 424. Л. 11). Более тысячи поморцев числилось в Мелекесе (совр. Димитровград Ульяновской обл.). Часть их была близка к федосеевцам (последователи «Марковой веры», моленная к-рых размещалась в доме К. Г. Маркова); главой брачных поморцев, в доме к-рого располагалась моленная, был купец А. П. Жирнов.

Деятельность поморских общин регулировалась региональными соборами, или съездами, регулярно проходившими во 2-й пол. XIX в.

марских (1887, 1896, 1897, 1898) соборов, виленского съезда наставников (1–3 окт. 1901). На самарских съездах 1897, 1898 гг.,

имевших значение для всего согласия, обсуждались вопросы богослужебного пения, толкования прихода пророков Илии и Еноха перед воцарением антихриста, возможности повторных браков для старообрядцев, отношения с самокрестами, отношения с федосеевцами, причины разделения среди беспоповцев.

После издания манифеста «Об укреплении начал веротерпимости» (1905) и указа «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин» (1906) жизнь поморских общин, как и большинства старообрядческих сообществ, значительно активизировалась. 25–27 нояб. 1906 г. прошел съезд старообрядцев Северо-Западного, Привислинского и Прибалтийского краев





под председательством А. М. Пимонова с участием 450 чел., на котором наряду с вопросами о гражданских правах наставников, о благоустройстве храмов особо обсуждалась проблема необходимости создания в этих регионах рус. школ, о чем было послано прошение председателю Совета министров гр. С. Ю. Витте. 14–17 сент. 1905 г. состоялся 3-й самарский собор с участием 200 делегатов из 17 губерний, председателем был избран И. И. Зыков. На съезде обсуждались следующие основные вопросы: о чиноприеме федосеевцев, о самокрестах, о почитании образа Бога Отца, о пении «хомовом» и «на речь», о духовных отцах. Было решено федосеевцев и филипповцев принимать в согласие 3-м чином (через покаяние), самокрестов крестить, не делать различия в пении и не допускать споров по этому вопросу, был запрещен самовольный переход духовных отцов из прихода в приход. Уральские соборы — 2-й озёрский (1905) и коробейниковский (1906) — обсуждали разделение общин в вопросе о браке.

К нач. XX в. всероссийским центром старообрядцев-поморцев стала Москва. В храме Покрова и Воскресения 2-й поморской общины в



*Поморский храм в честь Знамени Богородицы на Тверской ул. в С.-Петербурге (1906). Фотография. 1912 г.*

Токмаковом пер. прошли в 1909 и 1912 гг. 1-й и 2-й всероссийские соборы поморцев, приемлющих брак, избравшие для руководства согласием Всероссийский совет соборов и съездов и духовный совет. На 1-м соборе под председательством Л. Ф. Пичугина с участием 553 делегатов из 47 губерний обсуждалось более 200 вопросов, в т. ч. вопросы «о Церкви Христовой», о таинствах, о крестном знамении, о «замирщении», о брадобритии, об употреблении чая и табака, об устройстве типографии и издании журнала. Было решено развивать старообряд-

ческое просвещение, создать уч-ще для начетчиков, ежегодно проводить в Москве соборы. Собор утвердил главные положения вероучения, выработанные на историческом пути согласия: духовное понимание антихриста, неприятие послераскольного российского священства, сохранение в согласии таинств Крещения и Покаяния, признание брака; собор дал определение статуса наставника. В рамках собора прошло собеседование со старообрядцами, приемлющими Белокриницкую иерархию. В 1911 г. в Двинске состоялся всероссийский съезд поморцев по народному образованию, признавший желательным повсеместное открытие старообрядческих уч-щ, создание постоянного учебного заведения для наставников и ежегодных курсов для учителей и начетчиков, одобренный проект старообрядческого учебника по Закону Божию и издание ж. «Щит веры», 1-й номер которого вышел в 1912 г. (журнал изд. до 1916).

2-й всероссийский собор прошел в Москве под председательством Т. А. Худошина. На соборе обсуждались значение поморских соборов, законность браков, заключаемых вне поморского согласия, были уточнены статус и положение наставников. Большое внимание было уделено увековечению памяти

деятели поморского согласия и памятных мест, особенно Выголексинского общежития.

В авг. 1917 г. в Москве собралось всероссийское совещание христиан-поморцев, на котором было разработано и одобрено «Положение о Церкви поморцев в России», предусматривавшее учреждение высших и поместных (краевых, обл., республиканских) духовных советов. Советы (в т. ч. Высший духовный совет) были образованы на заседании Совета соборов и съездов под председательством Худошина в марте 1923 г. в Москве и действовали до 1930 г. В 1917–1919 гг. под ред. В. Н. Хвальковского (см. в ст. *Хвальковские*) выходил «Вестник Всерос-



*Храм Покрова и Воскресения Христова в Токмаковом пер. в Москве. 1908 г. Фотография. 10-е гг. XX в.*

сийского союза христиан поморского согласия». К нач. XX в. число последователей поморского согласия составляло, по мнению некоторых исследователей, ок. 1 млн чел.

В 20-х гг. XX в. большую роль в жизни согласия, стремившегося сохранить свое духовное наследие и оградить себя от натиска безбожия, играли соборные заседания, проходившие в разных регионах. На Урале были проведены малодубровский (1923), курганский (южноуральский областной, 24–27 нояб. 1924, участвовали 420 делегатов) и верхокамский (1924) соборы. В авг. 1926 г. в Барнауле состоялся сибирский старообрядческий съезд. На представительном верхокамском соборе обсуждались «беззаконные» и смешанные браки, распространение среди старообрядцев брадобрития и табакокурения, «мирщение» в старообрядчестве, необходимость ведения метрических книг, собор осудил неверное, с т. зр. поморцев, понимание антихриста. В Поволжье прошли саратовский губ. съезд поморцев законнобрачного согласия (14–16 мая 1923) под председательством Худошина с повесткой, аналогичной повестке верхокамского собора, нижегородский областной (1924), саратовский (нижеволжский областной, 25–30 мая 1925) соборы. На саратовском съезде вновь поднимались вопросы о самокрестах, о церковном пении, о выборах в духовный совет, об объединении с федосеевцами, в докладе В. З. Яксанова «О современ-



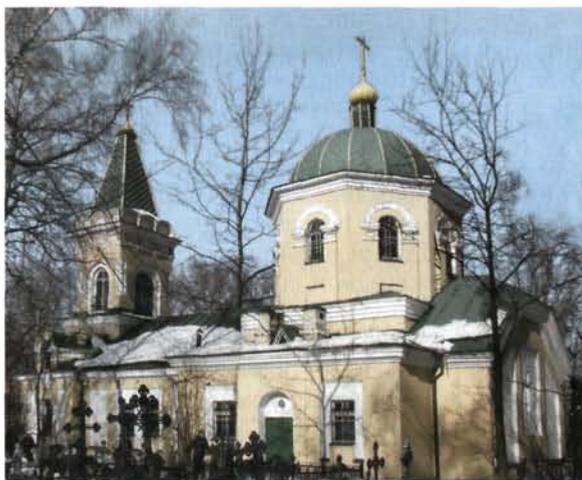


ных задачах христианского общества» особо отмечались важность развития образования, прежде всего подготовки наставников, и необходимость сохранения старообрядческих традиций.

В 20-х гг. XX в. состоялся ряд северокавказских соборов: 1-й (1925), 2-й — в ст-це Гиагинской (в совр. Адыгее) (22 мая — 4 июня 1926) с участием 151 представителя из разных регионов, в т. ч. из Пскова, Сибири, Н. Новгорода, на съезде был избран Духовный совет Сев. Кавказа с центром в Ставрополе. Проходили соборы и в Центр. России. 25–27 марта 1927 г. в Орехово-Зуеве 1-й съезд представителей духовных советов поморского согласия Центрального округа с участием 82 делегатов выработал определение статуса помощника настоятеля и порядок его избрания и поставления. В соборе в с. Кошлакове (совр. Белгородская обл.) приняли участие 200 делегатов, в т. ч. настоятельницы Кошлаковского и Чугуевского поморских жен. мон-рей.

Массовые репрессии против старообрядцев начались в кон. 20-х гг., в ходе коллективизации: власти закрывали храмы и моленные, из-за отказов объединяться в колхозы мн. старообрядцы были арестованы и сосланы, большинство наставников расстреляно. В марте 1930 г. был закрыт храм Покрова и Воскресения в Токмаковом пер. (возвращен ДППЦ в 1993). Общины, к к-рой в 1921 г. присоединились прихожане 1-й московской, или Переведеновской, моленной, а также переселившиеся в Москву поморцы из Рязани, Орехова-Зуева, Ликино-Дулёва, передали центральную часть Успенского храма на Преображенском кладбище, где находится московский поморский центр и в наст. время.

В РСФСР поморцы получили легальный статус в послевоенные годы. 1-м соборным заседанием поморцев после многолетнего перерыва можно считать состоявшееся 23 июня 1948 г. в Верхокамье собрание 6 территориальных обществ («соборов»), принявшее «Воззвание дорогим нашим по вере братьям святой Христовой Церкви» с призывом преодолеть местное разделение на деминцев и максимовцев (Рукописи Верхокамья XV–XX вв. М., 1994. С. 243–245). Совещание поморских наставников (2–5 авг. 1973, Куйбышев) было посвящено проблеме



обл. совет ДППЦ (сформирован на совещании представителей общин Житомирской обл. 25 мая 2003), Северо-Кавказ-

*Храм в честь  
Знамени Богородицы  
в Рыбацком в С.-Петербурге  
(1987). Фотография.  
Нач. XXI в.*

ский региональный совет ДППЦ (сформирован на совещании общин Сев. Кавказа 10 авг. 2003 в Лабинске Краснодарского

присоединения самокрестов. С 40-х до кон. 80-х гг. в РСФСР не существовало единой организации поморцев, в 60–80-х гг. роль координационного и информационного центра играл ВСС в Литовской ССР. РС ДППЦ, являющийся преемником Совета всероссийских соборов и съездов поморцев и Высшего духовного совета (упразднены в 1930), был образован на учредительном съезде, состоявшемся в московской поморской общине 21–22 нояб. 1989 г. Основными задачами РС являются оказание всесторонней помощи поморским общинам России, координация их деятельности, контакты с зарубежными общинами, защита интересов ДППЦ в структурах гос. власти.

В ведении РС ДППЦ состоит более 200 общин и организованных групп поморцев в России (зарегистрировано ок. 50), общины на Украине (в 1996 — 18 общин), в Казахстане (в 1996 — 10 общин), в Киргизии (3 общины) и в Молдавии (1 община). РС включает: Поволжский региональный совет ДППЦ (организован 3–5 нояб. 1997 в Самаре на совещании представителей поморских общин Поволжья — Самары, Сызрани, Саратова, Петровска), Житомирский

края); Сибирско-Алтайский совет (образован 21 мая 2006 на съезде общин из городов Новосибирска, Красноярска, Бийска, Таштагола, Тёмиртау, Новокузнецка, Белова, Бердска, Минусинска). РС ДППЦ включает в себя совет старейшин, дирекцию, секретариат, канцелярию, духовно-канонический, учебно-издательский, хозяйственно-экономический, историко-архивный и рассылочный отделы. Заседания РС ДППЦ проходят дважды в год. С 1989 г. РС ДППЦ издает «Извещение Российского совета Древлеправославной поморской Церкви», с 1995 г. — Календарь ДППЦ, с 2004 г. — ж. «Христианская семья». Издательскую деятельность ведут также самарская и саратовская общины. При невской общине в С.-Петербурге с 1995 г. периодически проводятся 2-недельные курсы для церковнослужителей.

4–5 мая 2006 г. в С.-Петербурге состоялся 3-й всероссийский собор, собравший 153 участника, в т. ч. 109 делегатов, представлявших 74 (41 зарегистрированную и 33 незарегистрированные) общины России, Казахстана, Украины, а также гостей из духовных центров ДППЦ в Белоруссии, Латвии, Литве. Обсуждались вопросы соборности управления ДППЦ и изменения устава, жизни общин в условиях секуляризации, а также ок. 20 вопросов,

*Участники 3-го всероссийского  
собора ДППЦ в Невской  
обители в С.-Петербурге  
(4–5 мая 2006 г.)*



присланных из регионов; состоялось избрание руководства РС ДППЦ. Собор выразил протест





в связи с попытками поиска священства, к-рые предпринимались нек-рыми общинами ДПЦ (см. ниже), и утвердил мнение об исчерпанности поисков «благочестивого священства». Итоги собора обсуждались 28 июня того же года в Москве в соборном храме Воскресения Христова и Покрова в Токмаковом пер., где состоялось 1-е заседание новоизбранного РС. На заседании было утверждено Положение об отделах РС, принято решение об организации курсов подготовки наставников,



*Поморский храм в честь Покрова Богородицы в Белгороде. 2006 г.*

уставщиков и головщиков, избрана комиссия по доработке устава ДПЦ. На заседании совета старейшин был принят ряд решений, в т. ч. об организации духовного суда, об осуществлении контроля над издательской деятельностью, о начале подготовки к проведению всеобщего поморского собора в 2009 г. в Москве, о соблюдении христ. правил жизни. 29 июня там же прошло очередное заседание ЕС ДПЦ с участием руководителей региональных центров ДПЦ, на к-ром была выбрана комиссия для подготовки собора 2009 г., обсуждалось издание календарей. В 2006 г. в России было открыто неск. поморских храмов: в Уфе, в дер. Кувшиновка (ныне в черте Ульяновска), в Белгороде; были заложены поморские храмы в Екатеринбурге и в Таштагольском р-не Кемеровской обл. РС ДПЦ предпринимает попытки возрождения в согласии монашества и издания журнала.

**Зарубежные общины ДПЦ в XX — нач. XXI в.** В результате первой мировой войны и Октябрьской революции 1917 г. значительное по численности поморское сообщество оказалось за пределами России:

в Латвии — ок. 90 тыс. чел., в Литве — 35 тыс., в Эстонии — до 10 тыс., в Польше — 40–50 тыс. чел.

**В Латвии,** в Резекне, 4 нояб. 1920 г. прошел 1-й организационный вселатвийский съезд поморцев, на к-ром был избран Центральный комитет по делам старообрядчества Латвии и принято постановление о ежегодном созыве соборов. Для решения вопросов религ. характера на съезде старообрядческих наставников и начетчиков (1922) была создана духовная комиссия, одной из ее задач являлось объединение поморцев и федосеевцев в Латвии. Старообрядцы участвовали в выборах в латв. сейм и органы местного самоуправления. В сейм избирались поморцы М. А. Каллистратов (депутат всех 4 созывов), С. Р. Кириллов и др. В ходе выборов в 1-й сейм в старообрядческой среде появились разногласия, к-рые в дальнейшем привели



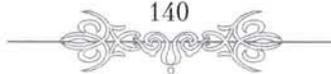
*Внутренний вид храма Гребеницкой общины. Фотография В. М. Дегтерёва. 2004 г.*

к разделению старообрядческих лидеров на «правых» во главе с Кирилловым и «левых» во главе с Каллистратовым. На 11-м съезде произошел окончательный раскол, и Кириллов создал совет старообрядческих соборов и съездов (1929), претендовавший на роль центрального органа старообрядчества Латвии. После гос. переворота 15 мая 1934 г. сейм, политические партии и общественные орг-ции, в т. ч. старообрядческие руководящие органы, были распущены. В февр. 1935 г. был принят закон о старообрядческих общинах, сменивший закон Российской империи от 17 окт. 1906 г. и предоставивший религ. и хозяйственную самостоятельность старообрядческим сообществам. С 1927 г. в Даугавпилсе, затем в Риге выходили поморский церковный календарь ж. «Наставник» под ред. И. У. *Ваконьы*, учебники по Закону Божию, в 1928–1933 гг. под ред. И. Н. *Заволоко* издавался ж. «Родная старина».

5 авг. 1940 г. Латвия была присоединена к СССР. Прокатившаяся волна репрессий затронула и старообрядческие сообщества. Был арестован и в июне 1941 г. расстрелян Каллистратов, Заволоко провел в заключении и ссылке 18 лет. В послевоенное время ведущим центром согласия в Латвии являлась РГСО, к-рая поддерживала тесные связи с общинами Эстонии, Литвы, Польши. Гребеницковская община совместно с ВСС в Литовской ССР, московской поморской и московской Преображенской общинами с 1954 г. издавала «Старообрядческий поморский церковный календарь». Конец 80-х гг. XX в. ознаменовался активизацией старообрядческих общин. В февр. 1989 г. состоялся съезд старообрядцев Латвии, на к-ром был создан ЦС ДПЦ Латвии (до 2001 его председателем являлся наставник РГСО И. И. Мирослюбов, позднее присоединившийся к РПЦ и в 2007 рукоположенный во иерея). По решению

съезда в окт. 1989 г. в Риге было открыто 1-е в СССР старообрядческое ДУ с 2-летним сроком обучения. Кроме латв. старообрядцев в нем обучались старообрядцы из Москвы, Ленинграда, а также из Белоруссии, Украины и Литвы. В 1991 г. начал издаваться ж. «Златоструй».

В 1992 г. новообразованная Латвийская Республика приняла закон, согласно которому были восстановлены права церковных орг-ций на землю, строения, имущество, принадлежавшие им до 21 июля 1940 г. Этот закон стимулировал развитие хозяйственной жизни общин, а также традиц. для старообрядчества благотворительности. Ремонтировались и строились храмы: в дер. Войтишки (1996), в городах Преиля (1996), Дагда (1999), Илуксте (1999), пос. Калнциемс (2000). Обратной стороной этого процесса стали имущественные противоречия внутри общин. Наиболее крупный конфликт связан с РГСО, к-рой в 90-х гг. было возвращено значительное имущество, после чего община стала круп-





нейшим в стране землевладельцем; конфликт стал причиной раскола также в ЦС ДПЦ Латвии.

Новое противостояние, уже на догматической основе, возникло в РГСО в связи со стремлением старшего наставника Миролюбова ввести в согласии священство. 3 июня 1999 г. Смоленский и Калининградский митр. *Кирилл (Гундяев)* и Миролюбов подписали совместный меморандум. В нем говорилось о необходимости «впредь категорически избегать по отношению друг к другу и к обычаям и обрядам оскорбительных и неодобренных выражений... не допускать порицательных выражений по отношению к придерживающимся старого обряда в лоне РПЦ... создать при ОВЦС комиссию по рассмотрению возникающих вопросов и координации действий РПЦ и ДПЦ Латвии с возможностью вхождения в нее представителей от других течений беспоповства». Тогда же состоялась совместная молитва группы поморцев во главе с Миролюбовым и единоверцев в Успенском соборе Московского Кремля. В 1999, 2000 и 2002 гг. Ригу посещал единоверческий иером. Петр (Васильев), совершавший богослужения, за к-рыми десятки прихожан РГСО приняли св. Причастие. Миролюбов был не единственным поморским наставником, осознавшим необходимость священства. В 1983 г. большая часть поморской общины г. Эри (шт. Пенсильвания, США) во главе с наставником Пименом Саймоном присоединилась к *Русской православной Церкви за границей*. В 2000 г. к Русской православной старообрядческой церкви (РПСЦ, см. *Белокриницкая иерархия*) присоединился И. Карпов, наставник браславской общины в Белоруссии; в нач. 2006 г. к Браиловской митрополии РПСЦ присоединился и. о. наставника поморской общины в Екабпилсе (Латвия) В. Волков, затем рукоположенный во иерея. В 2006 г. часть минской общины (Белоруссия), возглавляемая В. Е. Клементьевым, объединившись со старообрядцами др. согласий, создала старообрядную общину в юрисдикции Белорусского Экзархата РПЦ.

Руководящие структуры ДПЦ активно противодействовали попыткам обретения священства. 17–18 июля 1995 г. в гривской общине Даугавпилса прошел 1-й вселатвийский собор с участием 15 наставников из

Латвии, 9 наставников из Литвы, Эстонии и России и 155 делегатов, на к-ром Миролюбов за контакты с Русской Православной Церковью, Русской православной Церковью за границей и с РПСЦ был отлучен от молитвенного общения. В 2001 г. гайковский собор в Даугавпилсе вновь резко осудил действия Миролюбова и его сторонников. Совещание руководителей центральных органов и общин ДПЦ России, Белоруссии, Латвии и Литвы 8 июня 2001 г. приняло постановление, согласно к-рому следует считать «поиски благочестивого священства... исчерпанными» (Календарь ДПЦ на 2002. М., 2002. С. 3), что придало ранее существовавшему у поморцев тезису о возможности спасения без полноты церковных таинств значение вероучительной доктрины. В июле 2002 г. собрание членов РГСО – оппонентов Миролюбова исключило его и его сторонников из общины как якобы перешедших в др. вероисповедание. Собрание избрало новый ЦС, к-рый был зарегистрирован гос. органами. Меры противодействия попыткам обрести священство обсуждались на ряде совещаний поморцев, в частности на совещании духовных центров ДПЦ 7 июля 2002 г. в С.-Петербурге, на предсоборном совещании ЦС, духовной комиссии и ревизионной комиссии ДПЦ Латвии 11 авг. 2003 г. в Екабпилсе. 2 апр. 2006 г. Духовный совет ДПЦ Латвии отлучил от молитвенного общения Волкова. 3-й всероссийский собор ДПЦ, состоявшийся 4–5 мая 2006 г. в С.-Петербурге, подтвердил постановления об отлучении от ДПЦ Миролюбова и Клементьева и составил обращение к латв. поморцам в связи с «отпадением в ересь» Волкова. Было принято заявление и выражен протест в связи с попытками внедрения «лжесвященства» в Латвии, на Украине и на Урале.

24–25 июля 2006 г. в Даугавпилсе прошел собор ДПЦ Латвии, принявший новую редакцию устава. В ней особо оговаривается ведущая роль духовного наставника в общине, усилены дисциплинарные требования к причетникам и значение духовной комиссии ДПЦ. 3 места в комиссии из 9 закреплены за крупнейшими поморскими общинами Латвии: РГСО, резекненской кладбищенской и 1-й даугавпилсской. Продолжением собора стала международная конфе-

ренция «История и культура старообрядцев Балтии и Польши», прошедшая 30–31 июля в Резекне и Даугавпилсе. В наст. время ЦС ДПЦ Латвии объединяет 51 из 67 поморских общин, зарегистрированных в Мин-ве юстиции Латвии. Активной остается просветительская деятельность поморцев в Латвии. С 1999 г. издается ж. «Поморский вестник», 1-я даугавпилсская (новостроенская) община с июля 2000 г. выпускает газ. «Щит веры», культурно-просветительное общество им. И. Заволоко в Риге издает газ. «Меч духовный». 29–30 апр. 2004 г. была проведена международная конференция «Староверие Латвии: исторический опыт, культура и современные процессы в обществе», 26 мая 2006 г. в Даугавпилсе состоялась международная научно-просветительная конференция, посвященная 110-летию со дня рождения Каллистратова. В 2007 г. латв. сейм принял закон «О Древлеправославной поморской церкви Латвии», в к-ром записана значительная роль ЦС ДПЦ Латвии в религиозной и хозяйственной деятельности старообрядцев страны.

**В Лутаве**, в храме каунасской поморской общины 14 янв. 1922 г. состоялся съезд старообрядцев Ковенского (Каунасского) у. с участием 284 чел. Съезд постановил учредить совет старообрядческих общин Ковенского у., к-рый должен был в ближайшее время созвать вселитовский съезд старообрядцев. Было решено открывать школы при старообрядческих общинах, а также обратиться к литов. властям с просьбой признать права старообрядческих наставников наравне с пастырями др. вероисповеданий. Для улучшения экономического положения местных старообрядцев было рекомендовано создавать кооперативы. В мае 1922 г. в Каунасе прошел 1-й вселитовский съезд старообрядцев, избравший высший орган управления между съездами – ЦСС Литвы, к-рый играл до 1940 г. важную роль в объединении 54 поморских общин Литвы, окормлявшихся 50 наставниками, в упорчении их юридического положения и внутреннего устройства. В 1931–1933 гг. ЦСС организовал старообрядческие духовные курсы в Каунасе, к-рые издавали ж. «Китеж-град». В 1929–1940 гг. при содействии ЦСС в Каунасе работало старообрядческое жен. благотворительное об-во. На 2-м межгос. совещании поморцев





Прибалтики (12–14 апр. 1939, Вильнюс) с участием представителей общин Латвии, Литвы, Эстонии и Польши было решено готовиться к объединительному собору. Эти планы не осуществились из-за начала второй мировой войны и установления в Прибалтике советской власти. Летом 1940 г. ЦСС Литвы прекратил существование, 21 авг. того же года был отменен временный закон о положении старообрядческих орг-ций в Литве (принят в 1923). Советская антирелиг. пропаганда быстро переросла в репрессии. Председатель ЦСС И. Прозоров и др. бывш. члены совета и десятки вернувшихся были арестованы и сосланы.

В состав новообразованной Литовской ССР вошло бывш. Виленское воеводство Польши, на территории к-рого находились 42 поморские общины. Весной 1941 г. состоялось перемещение в Литву из захваченного нем. войсками Сувалкского региона Польши ок. 9 тыс. старообрядцев. 5 марта 1942 г., после оккупации Литвы нем. войсками, был восстановлен ЦСС в Литовской генеральной обл., действовавший до нояб. 1943 г. (официально до янв. 1944). 28 янв. 1944 г. ЦСС был переименован в ВСС в Литовской генеральной обл. В янв. 1945 г. Литва была освобождена от нем. войск. ВСС в Литовской ССР с местопребыванием в Вильнюсе являлся до кон. 80-х гг. XX в. единственным духовным центром старообрядцев-поморцев в СССР, опекавшим ок. 300 поморских общин. 21–23 окт. 1944 г. по инициативе ВСС в Вильнюсе прошел съезд наставников и представителей старообрядческих общин Литвы, Латвии, Белоруссии и Москвы, утвердивший новый состав ВСС и духовного суда. Стремясь к единению поморцев в СССР, ВСС на 2-м пленуме, прошедшем 11 апр. 1945 г. в Вильнюсе, принял решение распространить свою деятельность на всех старообрядцев Прибалтики и Белоруссии, пополнить состав ВСС представителями этих регионов, а также постановил просить Совет по делам религ. культов при СНК СССР восстановить в правах Всероссийскую старообрядческую церковь, не имеющую духовной иерархии, утвердить ее устав и руководство. Надежды на объединение поморцев в СССР во главе с ВСС не оправдались. Власти воспрепятствовали объединению беспоповцев, запрети-

ли председателю ВСС И. Романову посещать старообрядческие общины за пределами Литвы, вскоре руководство ВСС и свыше 10 наставников были арестованы и отправлены в лагерь и ссылку. По закону от 19 июня 1948 г. имущество старообрядческих орг-ций было национализировано, здания храмов переданы общинам в долгосрочную аренду.

В кон. 40-х гг. в ведении ВСС в Литовской ССР состояли 74 общины с 66,72 тыс. верующих (по др. сведениям, до 88 тыс. чел.), к 1953 г. осталось 58 общин, окормлявших 51 наставником. 14 окт. 1966 г. в Вильнюсе прошел собор, посвященный 300-летию старообрядчества, в к-ром участвовали поморские общины из Латвии, Эстонии, Белоруссии, с Украины и из России. Решения о незыблемости устоев «древлеправославия» были приняты на поморском соборе 14 июля 1974 г. в Вильнюсе, на к-ром присутствовали 116 наставников и ок. 400 представителей поморских общин СССР. В одном из постановлений этого собора выражалась признательность Русской Церкви за снятие на Поместном Соборе в 1971 г. клятв на старые обряды. В 70-х гг. остро встала проблема подготовки наставников для поморских общин. Несмотря на попытки ВСС получить разрешение властей на открытие духовной школы, этот вопрос тогда не был решен. 31 июля 1988 г. в Вильнюсе прошел собор поморцев, посвященный 1000-летию Крещения Руси, в нем участвовали 40 наставников и большое число делегатов из разных регионов СССР, на соборе было избрано руководство ВСС. В 1968–1993 гг. председателем ВСС был И. И. Егоров, неизменно выступавший за поддержание братских отношений с РПЦ.

После провозглашения 11 марта 1990 г. независимости Литвы начался новый период в истории ДПЦ в этом регионе. По закону, принятому в нояб. 1989 г., ДПЦ получила статус юридической лица. Конституция Литовской Республики (1992), законы о религ. общинах и сообществах (1995), о порядке восстановления права религ. общин на сохранившееся недвижимое имущество (1995) и др. законодательные акты урегулировали отношения между религ. орг-циями и гос-вом, предоставили ДПЦ автономию, позволили вернуть имущество и пользоваться им. 22 нояб. 1990 г. на общем заседании

ВСС и духовной комиссии в Вильнюсе был утвержден устав ДПЦ. В то же время религ. подъем сопровождался конфликтами из-за финансовых и адм. причин в отдельных общинах и в руководстве согласия.

28 июля 1996 г. ВСС созвал в Вильнюсе собор ДПЦ, в к-ром приняли участие наставники и делегаты от поморских общин Литвы (36 из 57 общин страны), а также Латвии, Польши и Эстонии, на соборе было избрано руководство ВСС. Мн. влиятельные общины не признали этот собор. В 1997–1999 гг. в Вильнюсе прошли 3 внеочередных вселитовских собора ДПЦ. Жизнь согласия в Литве в 90-х гг. XX в. — нач. 2000-х гг. осложнилась из-за образования в июле 1995 г. на собрании группы поморцев в Клайпедо 2-го ВСС, получившего гос. регистрацию, однако не признанного частью общин. С февр. 2002 г. духовным центром поморцев Литвы является ВС ДПЦ, при нем действует духовный суд. ВС ДПЦ объединяет 59 старообрядческих общин Литвы (по данным его регистра на 2002). Согласно переписи 2001 г., в стране проживало более 27 тыс. старообрядцев, по данным ВС ДПЦ — 40–45 тыс. В 1990–1995 гг. в Литве было возобновлено 8 храмов, зарегистрированы 4 новые общины, в 1996–2006 гг. был открыт 1 храм, зарегистрированы 2 общины.

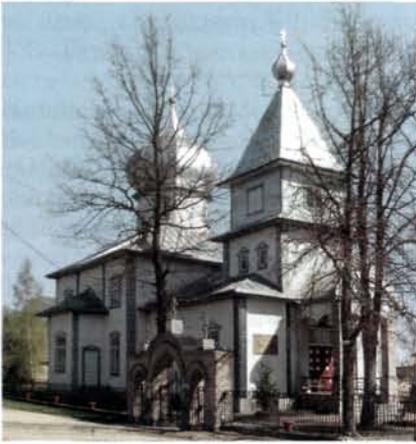
После провозглашения в 1918 г. независимости *Эстонии* и подписания в 1920 г. Тартуского мира возникла необходимость создания руководящего органа для поморских общин в новообразованном гос-ве, где, по переписи 1922 г., насчитывалось ок. 10 тыс. старообрядцев. Начало объединению было положено на общем собрании старообрядцев Причудья, состоявшемся 21 нояб. 1923 г. в молельне дер. Казапель (совр. Казея) Причудской вол., процесс получил продолжение на 3-м съезде в 1924 г. 24 апр. 1925 г. собрался съезд наставников и начетчиков с участием 100 представителей от 5 общин. Обсуждались проблемы брака, возможность допущения на клирос состоящих в браке, бранобритие и курение, вопросы церковного пения, статуса наставников, дискутировалась возможность создания Союза общин. В 1924–1926 гг. в Эстонии оформилось 12 старообрядческих приходов (из них 2 федосеевских). В 1928 г. прошли 2 съезда, определившие принципы объедине-





ния старообрядческих общин Эстонии. 10 февр. на 4-м съезде в Муствезе была создана комиссия для разработки устава и основ работы Союза общин.

17–19 июля 1928 г. в Калласте на 5-м всеэстонском съезде поморские общины соединились в Союз старообрядческих общин Эстонии, высшей властью в к-ром по принятому уставу являлся старообрядческий съезд (общее собрание). Съезд должен был созываться ежегодно ЦСС Эстонии. До 1936 г. съезды прохо-



Поморский Троицкий храм в Муствезе. 1930 г. Фотография. 2006 г.

дили регулярно: 3–4 нояб. 1929 г. в Тарту (6-й), 19–20 окт. 1930 г. в дер. Воронья (Вранья) (7-й), 11–12 июля 1931 г. на о-ве Пийриссаар (8-й), 11–12 июля 1933 г. там же (9-й), 15–16 авг. 1934 г. в дер. Б. Кольки (Сур-ур-Колкья) (10-й), 12 февр. 1935 г. в Тарту (11-й), 23–24 июня 1936 г. в Таллине (12-й), 13-й съезд состоялся в дек. 1938 г. в дер. Кикита (Кюкита), 14-й съезд прошел 5 июля 1939 г. в г. Муствезе. В 1940–1994 гг. Союз старообрядческих общин Эстонии не действовал, съезды не собирались. По данным уполномоченного Совета по делам религ. культов по Эстонской ССР И. Киви, председатель правления Таллинской общины П. П. Баранин в сер. 40-х гг. стремился объединить старообрядческие общины Эстонской ССР со всесоюзным центром, для чего намеревался в 1945 г. посетить в Москве старообрядческого Московского архиеп. *Иринарха (Парфёнова) (Одицов М. И.* Религ. орг-ции в СССР накануне и в годы Великой Отечественной войны: 1941–1945 гг. М., 1995. С. 193–194).

Союз старообрядческих общин Эстонии был восстановлен в 1995 г., в Союз вошли 11 зарегистрирован-

ных общин (из них 2 федосеевские). 29 авг. 1998 г. в Калласте состоялся собор представителей общин Эстонии, сформировавший Союз старообрядческих общин Эстонии, председателем к-рого в нояб. того же года стал П. Г. *Варуниш*. Собор восстановил традицию проведения всеэст. съездов на о-ве Пийриссаар. На 1 янв. 2000 г. в Эстонии насчитывалось ок. 5 тыс. старообрядцев-беспоповцев, к-рых окормляли 3 наставника. В дек. 2006 г. в академической б-ке Таллинского ун-та прошла выставка «Староверы Эстонии: вера, традиционный уклад, культура».

**В Польше** в 20-х гг. XX в. поморцы систематизировали вероучение и религ. практику, была сформирована структура Восточной старообрядческой Церкви, не имеющей духовной иерархии (Восточная СЦ), руководящим органом к-рой между соборами является ВСС. 29 авг. 1928 г. был утвержден гос. властью устав Восточной старообрядческой Церкви, не имеющей духовной иерархии, в Польше. (В Польше поморцы впервые официально стали называть систему своих приходов «Церковью» и были в этом качестве зарегистрированы гос. властью; к этой практике обратились в 1989 в Латвии, где поморское согласие было зарегистрировано гос. властью с названием ДПЦ, а затем практически повсеместно, кроме Эстонии, где зарегистрирован духовный центр, а не «Церковь».) В 1925–1939 гг. центром поморского согласия в Польше был Вильнюс, с кон. 80-х гг. — Сувалки.

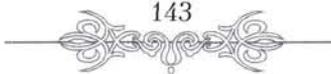
В 20–30-х гг. XX в. поморцы в Польше были наиболее организованным и успешно развивающимся сообществом среди беспоповцев за пределами СССР. В 1930 г. к ВСС в Польше присоединились старообрядцы (ок. 700 чел., исторически федосеевцы; в годы второй мировой войны численность местной старообрядческой общины сократилась до 458 чел.), жившие на Мазурском поозерье в Вост. Пруссии, к-рое в 1918–1945 гг. находилось под властью Германии. Их центром была община в дер. Войново (Эккертсдорф), неподалеку от к-рой располагался старообрядческий Войновский мон-рь (в 1925 в нем жили 12 инокинь и столько же послушниц, в 1939 — 7 инокинь и 10 послушниц). 20 июля 1930 г. в Войново праздновалось 100-летие поселения старообрядцев

на Мазурском поозерье. В 1932 и 1936 гг. в Войновском мон-ре побывал Заволоко.

Восточная СЦ в Польше в 20-х гг. XX в. объединяла 48 поморских общин (позже 53), имевших 48 храмов. В 1925, 1930 и 1936 гг. в Вильнюсе прошли 3 всепольских собора старообрядцев. В 1930, 1932, 1936 гг. проводились педагогические курсы для подготовки начетчиков. Был издан ряд учебных пособий: «Основы понятия о вере Христовой» (1928), «Краткий катехизис» (1928), опубликованы 12 выпусков «Вестника Высшего старообрядческого совета в Польше» (1929–1934), 4 выпуска «Календаря Высшего старообрядческого совета в Польше» (1936–1939). Крупным событием стал съезд духовных отцов и представителей старообрядческих общин Сувальской обл. (в Сувальском повяте Белостокского воеводства Польши насчитывалось 8 поморских общин), состоявшийся 20 апр. 1933 г. в храме сувальской общины. На нем были приняты решения по ряду вопросов канонического и богослужебного характера.

В 1940 г., после создания Литовской ССР, к к-рой было присоединено бывш. Виленское воеводство Польши, на территории новообразованной социалистической республики оказались почти все поморские общины, ранее находившиеся в Польше (42 из 53). Весной 1941 г. состоялось перемещение в Литву из захваченного немцами Сувальско-Сейненского региона Польши ок. 9 тыс. старообрядцев. Если в 1938 г. в Сувальском и Августовском повятах действовали 8 общин, насчитывавших не менее 10 тыс. поморцев, то в 1947 г. здесь было 3 общины и ок. 1,5 тыс. верующих. После 1945 г. к Польше присоединилась часть Вост. Пруссии с Мазурским поозерьем. Войновский мон-рь прекратил существование в 1972 г., в 80-х гг. основная часть икон и книг была передана в музей в Ольштыне.

До нач. 80-х гг. XX в. поморцы в Польской Народной Республике не имели центрального органа управления. Однако разрушение по решению местной администрации в 1982 г. храма в дер. Погорелец Сейненского повята способствовало сплочению старообрядцев Польши. В 1983 г. был воссоздан ВСС в Польше, выборы в к-рый состоялись на соборе Восточной СЦ 28 июля 1984 г.





в дер. Габове-Гронды Сувальского воеводства. В кон. 80-х гг. центром поморцев в Польше стали Сувалки (поморский храм в Сувалках построен в 1909). В наст. время ВСС в Польше объединяет 4 поморские общины с общим числом верующих до 2,6 тыс. чел. Важными событиями были созывы в Сувалках всепольских соборов поморцев в 1988, 1993, 1997 и 2002 гг.

**В Белоруссии** в 20–80-х гг. XX в. часть поморских общин состояла в ведении ВСС в Литовской ССР, в 1989–1998 гг. нек-рые общины находились под опекой Российского совета ДПЦ. ЦС ДПЦ Белоруссии был образован на съезде наставников и делегатов от 15 общин, состоявшемся 11 окт. 1998 г. в Свято-Троицком храме в дер. Кублицине Миорского р-на Витебской обл. 1-й всебелорусский собор ДПЦ проходил в дек. 1998 г. в Полоцке, в новом каменном храме Успения Пресв. Богородицы. На соборе представители более 20 общин утвердили решения учредительного собрания и съезда наставников о формировании ЦС ДПЦ Белоруссии, была намечена работа по активизации жизни общин, местом пребывания канцелярии ЦС временно был определен Полоцк. 28 дек. 1999 г. на 2-м всебелорусском соборе ДПЦ в Полоцке был принят устав ДПЦ. 27 нояб. 2006 г. прошел 6-й собор ДПЦ в Белоруссии, в работе к-рого приняли участие 30 представителей от 28 зарегистрированных общин, на соборе состоялись выборы в ЦС, духовную и ревизионную комиссии. 24 янв. 2007 г. в Минске прошло послесоборное заседание ЦС ДПЦ, принявшее решения о разработке положения о церковнослужителях, о введении должности зам. председателя ЦС, о создании комиссии для разработки дополнений к уставу, об издании «Вестника Центрального совета Древлеправославной поморской Церкви в Республике Беларусь» и др.

В наст. время в Белоруссии живет ок. 50 тыс. поморцев, действуют 37 общин, располагающихся во всех областях, кроме Брестской. 28 общин имеют молитвенные помещения. В 90-х гг. XX в. — нач. 2000-х гг. 7 храмов были перестроены, появились новые каменные храмы в Полоцке и Бобруйске. Образованы общины в Минске, Браславе, Гродно. Полоцкая и Борисовская общины ведут издательскую деятельность.

Ист.: Degučiu metraštis: Chronografas, arba Kuršo ir Lietuvos metraštis = [Хронограф, сиречь Летописец, Курляндско-литовский]. Vilnius, 2004. С. 27–170.

Лит.: Егоров И. И., Миролобов И. И. Современное положение Древлеправославной поморской церкви // Старообрядческий церк. календарь на 1985. Рига, 1985. С. 33–35; Шамарин В. В. 275 лет староверию в Петербурге: (Кр. ист. очерк) // Календарь ДПЦ на 1998 г. М., 1997. С. 54–61; он же. Староверие в Новгородской обл. // Там же на 1999 г. М., 1998. С. 68–73; Р. О. И. 10 лет новгородской общине // Там же. С. 67–68; Хвальновский А. В., Юхименко Е. М. Поморское староверие в Москве // Старообрядчество в России. М., 1999. Вып. 2. С. 314–343; Мангилаев П. И., прот. К истории поморского согласия на Урале в XVIII–XX вв. // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 4–42; Соколин И. В. Староверие в Удорском р-не Республики Коми // Календарь ДПЦ на 2001 г. М., 2001. С. 72; Агеева Е. А., Мальцев А. И., Юхименко Е. М. Беспововцы // ПЭ. Т. 4. С. 702–724; Барановский В. С. Очерк истории Вильнюсской старообрядческой общины // Старообрядческий поморский церк. календарь на 2002 г. Рига, 2002. С. 95–99; Половинкин П. В. Очерк о староверах Юж. Урала // Календарь ДПЦ на 2002 г. М., 2002. С. 73–80; он же. Самарские соборы: (К истории поморского староверия в Самарском крае) // Там же, на 2004 г. М., 2004. С. 75–79; он же. «Маркова вера» // Там же, на 2006 г. М., 2005. С. 66–70; Носов А. Усть-Цилемской старообрядческой общине 10 лет // Там же, на 2003 г. М., 2002. С. 79–83; Ефимов А. Н. Псковские старообрядцы // Там же. С. 56–61; Поморское согласие в Саратовском крае // Старая вера. Саратов, 2004. Дек. С. 5; Барановский В. С., Потапенко Г. В. Староверие Балтии и Польши: Краткий ист. и биогр. словарь. Вильнюс, 2005. С. 141–153, 359–392, 442–443; Староверы Эстонии. Тарту, 2006. С. 11–133.

Е. А. Агеева

**ДРЕВЛЕХРАНИЛИЩЕ ПУШКИНСКОГО ДОМА** им. В. И. Малышева, собрание рукописей, в основном русских, хранящихся при Ин-те рус. лит-ры РАН (Пушкинском Доме) в С.-Петербурге, одно из крупнейших архивохранилищ России; насчитывает более 12 тыс. манускриптов, древнейший из к-рых датируется XII в. (фрагмент греч. Евангелия от Иоанна). Д. П. Д. было создано В. И. Малышевым, к-рый положил основание коллекции 32 рукописями XVI–XIX вв., привезенными в 1949 г. из археографической поездки в с. Усть-Цильма на Печоре. Археографические экспедиции, чаще всего в сев. районы с преобладанием в прошлом старообрядческого населения, стали основой собирательской работы Д. П. Д. и определили специфику коллекции, главную часть которой составляют старообрядческие рукописи XVIII — нач. XX в. («большая крестьянская библиоте-



В. И. Малышев.  
Фотография. Нач. 70-х гг. XX в.

ка»). Под рук. Малышева были проведены 72 археографические экспедиции, часто предпринимались совместные поездки сотрудников Пушкинского Дома и студентов Ленинградского ун-та, вполн. общее число экспедиций превысило 100. С 1976 г. зав. Д. П. Д. и руководителем археографических экспедиций является В. П. Бударягин, ученик Малышева.

Все поступающие рукописи помещаются в соответствующие территориальные собрания Д. П. Д.: Белорусское, Вологодское, Гуслицкое, Карельское, Керженское, Красноборское, Латгальское, Ленинградское областное, Мезенское, Новгородско-Псковское, Печорское (включает Верхнепечорское, Усть-Цилемское и Усть-Цилемское новое собрания), Пинежское, Причудское, Северодвинское. Наряду с тем, что в территориальных собраниях Д. П. Д. представлены мн. редкие памятники древнерус. письменности, важным оказалось и то, что эти собрания позволили аргументированно говорить о существовании местных книгописных традиций в России в XVIII–XX вв.

Значительную часть фондов Д. П. Д. составляют личные коллекции, крупнейшая из к-рых — коллекция акад. В. Н. Перетца — насчитывает 672 рукописи XII–XX вв. В коллекцию вошли и 2 уникальные старообрядческие б-ки: В. М. Амосова — А. Ф. Богдановой (из дер. Борок Архангельской обл.) и М. С. Бурмагиной (из дер. Топса Архангельской обл.), к-рые по характеру материалов примыкают к Северодвинскому и Красноборскому собраниям. Дополняет Латгальское и Причудское собрания коллекция И. Н. Заволоко,





певческие рукописи составили основу коллекции М. В. Бражникова, преимущественно ярославские по происхождению материалы отложились в коллекции В. В. Лукьянова (в Д. П. Д. хранится часть собрания, др. часть – в БАН), алтайского происхождения рукописи из коллекции Н. Н. Губанкова, у казаков-некрасовцев приобретал рукописи Ф. В. Тумилевич. Наряду с коллекциями, имеющими географическую отнесенность, в Д. П. Д. есть собрания, приобретающиеся у букинистов или др. коллекционеров (в их числе, напр., коллекции А. Г. Боброва, В. В. Величко (часть собрания, др. часть – в НБ МГУ), В. Ф. Груздева (часть собрания, др. часть – в собр. М. Н. Тихомирова в ГПНТБ СО РАН (Новосибирск), там же находится и часть собрания Заволоко), М. С. Лесмана).

Фонд отдельных поступлений Д. П. Д. подразделяется на 4 описи и включает сочинения лит., исторического и естественнонаучного содержания (оп. 23), рукописные сборники (оп. 24), церковно-служебные рукописи (оп. 25) и деловые бумаги (оп. 26). География рукописей, хранящихся в этом фонде, обширна: от Праги до Хабаровского края, от Мурманска до Симферополя; их хронологические границы также широки: начиная с пергаменного Евангелия-апракос галицко-волынского письма XIV в. до рукописи, переписанной полууставом в нач. 2000-х гг. Основу фонда составили материалы, собранные Малышевым, к-рый вел обширную переписку с потенциальными держателями рукописей. Небольшое собрание старопечатных и старообрядческих изданий Д. П. Д. насчитывает ок. 500 книг XVI–XX вв. Имеется коллекция польск. материалов.

В числе особо примечательных рукописей, находящихся в Д. П. Д., – древнейший (3-я четв. XV в.) список седмичных поучений *Григория Философа*, синодик Иосифова Волоколамского мон-ря 1479 г., «Слово о гибели Русской земли» в списке XVI в., кн. «Рай», переписанная в 1511 г. в окрестностях *Ферапонтова Мартинианова Белозерского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря*, списки сочинений «роspěвщика» XVI в. *Феодора Христианина*, Архангелогородский и Пинежский летописцы, Повесть о Сухане, гадабельная «Книга, глаголемая Звери-

нец», лицевой сборник житий Новгородских святых XVII в., Евангелие, переписанное царевной *Софией Алексеевной* и украшенное мастерами Оружейной палаты. В Д. П. Д. хранятся автографы старообрядческих первоучителей: «Пустозерский сборник Заволоко» содержит автографы жизнеописаний протопопа *Аввакума* и его «соузника» и духовного отца *Епифания* с единственным известным полемическим рисунком *Аввакума*, отдельно сохранившийся автограф 2-й ч. Жития *Епифания*, Сборник уставных статей с автографами основателей *Выголексинского общежития* братьев *Андрея* и *Семена Денисовых*, *Даниила Викулина*, *Петра Прокотьева*, *Мануила Петрова*. Отдельного внимания заслуживает половина листа в составе Евангелия-апракос XVI в. с «водяным знаком», воспроизводящим титулатуру *Иоанна Грозного* (полный вариант знака представлен только на царской грамоте, хранящейся в Датском королевском архиве), а также обнаруженные в составе рукописной *Цветной Триоди XVI в.* 11 листов «безвыходного» издания *Цветной Триоди* – данное издание известно только по этим листам.

С 1976 г. Д. П. Д. носит имя своего основателя, с 1977 г. проводит ежегодные *Малышевские чтения*, посвященные главным образом проблемам источниковедения.

Лит.: *Малышев В. И.* Древнерусские рукописи Пушкинского Дома: Обзор фондов. М.; Л., 1965; *он же.* Древлехранилище Пушкинского Дома: Лит-ра, 1965–1974. Л., 1978; *Рукописное наследие Древней Руси: По мат-лам Пушкинского Дома: Сб. ст. / Отв. ред.: А. М. Панченко. Л., 1972; Древнерусская книжность: По мат-лам Пушкинского Дома: Сб. науч. тр. Л., 1985; Древлехранилище Пушкинского Дома: Мат-лы и исслед. Л., 1990; *Маркелов Г. В.* Прориси и переводы с икон из собрания Пушкинского Дома. СПб., 1998. (Святые Др. Руси; Т. 3); *он же.* Писания выговцев: Каталог-инципитарий, тексты: По мат-лам Древлехранилища Пушкинского Дома. СПб., 2004; *Савельев А. А., Савельева Н. В.* Пинежская книжно-рукописная традиция XVI – нач. XX в.: Опыт исслед. Источники. СПб., 2003, 2005. Т. 1–2; *Бударагин В. П.* «Ищите – да обратитесь...»: (В. И. Малышев и его Древлехранилище) // *Иванова Т. Г.* Рукописный отдел Пушкинского Дома: Ист. очерк. СПб., 2006. Прил. С. 401–419.*

**В. П. Бударагин**

**ДРЕВНЕЙ РУСИ АРХЕОЛОГИЯ**, одно из главных направлений отечественной истории и археологии, в задачи к-рой входит способствовать решению вопросов формирования и развития гос-ва вост. славян в IX–XI вв., их христианизации,

культурной идентификации и дальнейшего (до кон. XIII в.) развития. Д. Р. а. доказала земледельческий производительный характер экономики ранних славян Вост. Европы, дала материалы для определения уровня развития ремесленных технологий, внутренних и внешних связей Др. Руси. На совр. этапе Д. Р. а. занимается проблемами, связанными с определением природной среды Др. Руси и ее взаимодействия с человеком, рассматривает формы и этапы освоения земель Европейской России от Русского Севера и Северо-Запада до Суздальского ополья и Ср. Поднепровья, возможные варианты сельского расселения, демографию и антропологию Др. Руси, причины возникновения Др. Руси, ее социокультурную среду и развитие исторической топографии, процесс сложения правосл. Церкви на территории Др. Руси.

Археология увеличивает фонд источников для исследования развития Др. Руси как за счет совершенствования традиц. методов, так и благодаря использованию разнообразных естественнонаучных подходов, показывает генетическую связь культуры Др. Руси с культурой Северо-Зап. и Московской Руси XIV–XVII вв., проявляющуюся в прямом наследовании, сохранении ее элементов в жизни народа России до наст. времени. Найденные в процессе археологических раскопок материалы дают представление о физическом облике, природной среде и быте человека Др. Руси (артефакты, технологии и обмен ими), знакомят с его духовной жизнью. Опираясь на обширный материал *этиграфии* (см. статьи *Берестяные грамоты, Граффити, Надгробие, Письменность*), появляется возможность получить разносторонние сведения о жизни Церкви, об искусстве и архитектуре, *церковной археологии* (см. также статьи *Археология, Археология христианская; Беляев Л. А.* Церковная наука // ПЭ. Т. РПЦ. С. 451–463).

**Историография.** Целенаправленное изучение археологических памятников Др. Руси началось во 2-й пол. XIX в. Одним из первых стал собирать сведения о древних городищах и курганах З. Я. Доленга-Ходаковский, считавший их языческими святилищами славян. После находки в 1822 г. на городище *Рязань Старая* клада золотых вещей («рязанские бармы») памятник





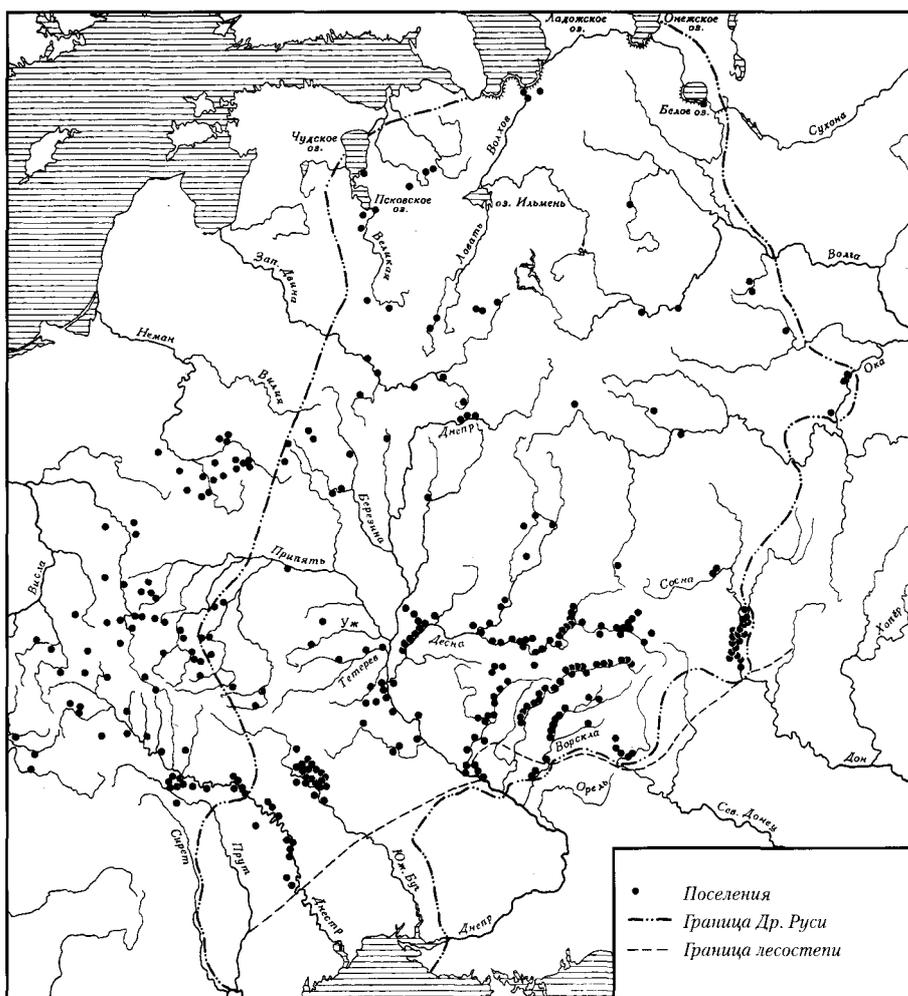
обмерили, в результате раскопок (1836, Д. Тихомиров) открыли руины Борисоглебского собора. В 1-й пол. XIX в. руины древних храмов исследовали в Киеве (Н. Е. Ефимов, К. А. Лохвицкий; см. ст. *Десятинная церковь*) и на городище *Вищж*.

В 1859 г. был учрежден орган гос. контроля над древними памятниками и их исследованиями, централизованным распределением археологического материала и хранением отчетной документации — *Археологическая комиссия* при Кабинете Его Имп. Величества, тесно связанная с Эрмитажем, во главе с С. Г. Строгановым, В. Г. Тизенгаузеном и И. Е. Забелиным. «Отчеты» комиссии (1859–1912) и «Материалы по археологии России» (МАР. 1866–1918) содержат важнейшую информацию по археологии Др. Руси (см. статьи *Археологические общества*, *Археологические съезды*).

С 60-х гг. XIX в., после создания земских учреждений, возрос интерес к памятникам старины на местах, обширный фактический материал был опубликован в губ. и епархиальных ведомостях, трудах губ. статистических комитетов, земских изданиях, губ. журналах и сборниках. Итог дискуссии о назначении городищ подвел фундаментальный труд Д. Я. Самоквасова «Древние города России» (СПб., 1873), где приведены убедительные доводы в пользу военно-оборонительного и жилого характера городищ. Но раскопки городищ и селищ почти не велись (небольшие работы в Киеве и на городище Князя Гора близ Канева привлекли внимание кладами предметов боярско-княжеского убора), их методический уровень был низким.

2-я пол. XIX — нач. XX в. ознаменованы раскопками тысяч могильных курганов, произведенными гр. А. С. Уваровым и др. На базе найденного материала, характеризовавшего быт и погребальные обряды вост. славян и их ближайших соседей, А. А. Спицын составил очерк этнической истории Вост. Европы. Находки сканд. вещей в слав. могильниках убедили его в реальности пребывания на Руси варяжских дружин.

Со 2-й пол. XIX в. активно исследовали руины и домонг. храмы в Киеве (соборы Св. Софии, Дмитриевского, Ирининского, Феодоровского мон-рей; А. С. Анненков, А. И. Ставровский, П. А. Лашкарёв, И. В. Моргилевский), Чернигове и



Поселения IX — нач. XI в.

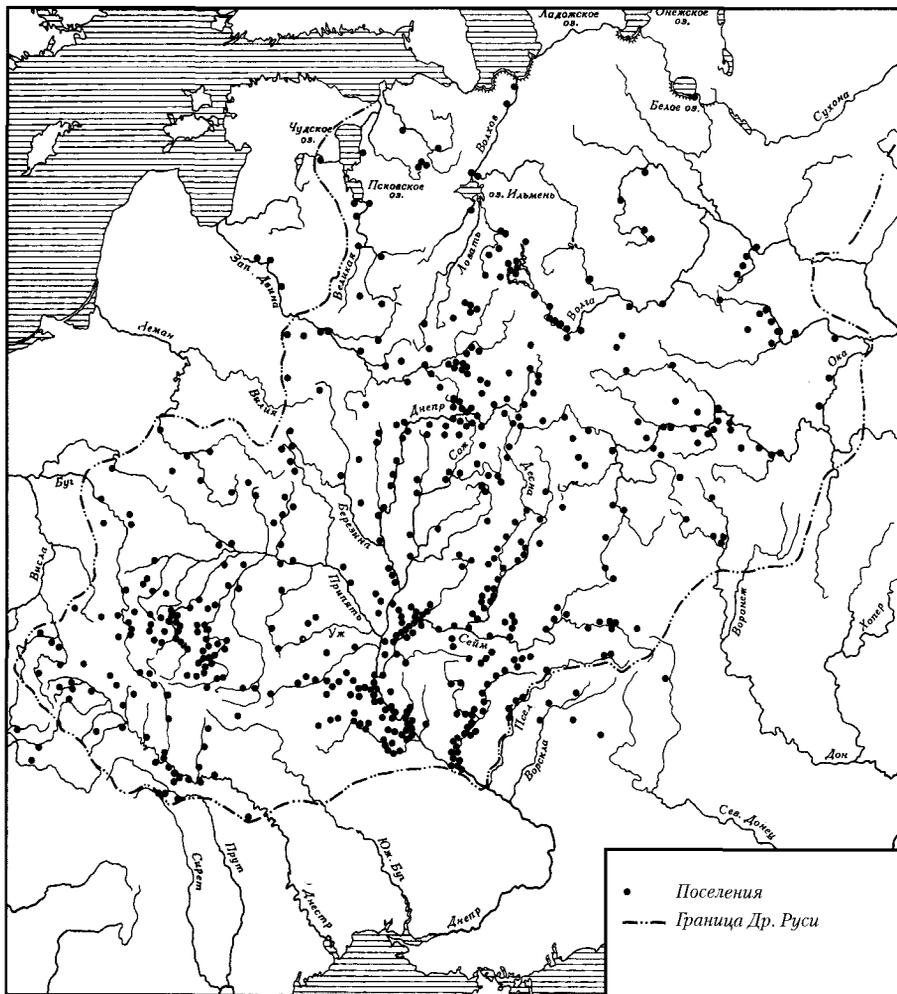
Витебске (А. М. Павлинов), Смоленске (М. П. Полесский-Щепило, С. П. Писарев), Галиче (Л. Лаврентий, И. И. Шараневич), Ст. Ладого (Н. Е. Бранденбург, В. В. Сулов), Ст. Рязани (80-е гг. XIX в., руины Спасского собора; А. В. Селиванов).

С 80-х гг. XIX в. основанное Уваровым Московское археологическое об-во стало инициатором систематических Всероссийских Археологических съездов. В 1869–1911 гг. в работе 15 съездов приняли участие археологи-славяноведы В. Б. Антонович, Д. Н. Анучин, Д. И. Багалея, К. Н. Бестужев-Рюмин, Бранденбург, В. А. Гордицов, Забелин, В. О. Ключевский, Н. П. Кондаков, Н. И. Костомаров, А. С. Лаппо-Данилевский, Г. Ф. Миллер, П. Н. Милоков, С. Ф. Платонов, М. П. Погодин, Е. К. Редин, Самоквасов, П. П. Семёнов-Тян-Шанский, Спицын, Тизенгаузен, В. К. Трутовский, В. В. Хвойка, Л. Нидерле и др.

При подготовке III Археологического съезда в Киеве (70–80-е гг. XIX в.) начались раскопки кургана

Чёрная Могила в Чернигове и курганов *Гнёздово* под Смоленском; их итоги опубликованы в трудах В. И. Сизова (Курганы Смоленской губ. 1902), Самоквасова (Могилы рус. земли. СПб., 1908). В 70–80-х гг. земли Сев.-Зап. Руси обследовали Бранденбург и Л. К. Ивановский. В исследовании «Расселение древнерусских племен по археологическим данным» (ЖМНП. 1899. № 8. С. 301–340) Спицын установил принадлежность территорий племенным объединениям славян, известным по летописям. Свод Б. И. и В. И. Ханенко «Древности Приднепровья и побережья Чёрного моря» (К., 1898–1907. 6 вып.), обзор И. И. Толстого и Кондакова «Русские древности в памятниках искусства» (СПб., 1889–1899. 6 вып.) представляли славяно-рус. памятники как итог многотысячелетнего развития культуры на территории Вост. Европы. Обширные материалы по археологии Др. Руси, собранные в посл. трети XIX — нач. XX в., актуальны и в наст. время.





Поселения XI – нач. XII в.

Советская историография сознательно исключала дореволюционное наследие из культурного фонда. Археологические исследования возглавила созданная в 1919 г. Российская академия истории материальной культуры (позже ГАИМК и ИИМК). Наибольший интерес офиц. исторической науки вызывали основы экономики, общественный строй и становление древнерус. гос-ва. Исследование памятников приобрело целенаправленный характер, началась работа по социально-исторической и типологической классификации городищ. Для решения вопроса этнической принадлежности погребальных памятников привлекался анализ обряда погребений, а не отдельных вещей. Археологи (А. В. Арциховский и др.) искали факты, позволявшие судить о социальной структуре древних обществ (см.: Равдоникас [В. И.]. О возникновении феодализма в лесной полосе Вост. Европы // Основные проблемы генезиса и развития феодального об-ва. М.; Л., 1934. С. 102–109.

(ИзвГАИМК; 103)). На левобережье Днепра Н. Е. Макаренко продолжил раскопки и обследования славяно-рус. поселений, Д. Н. Эдинг возобновил изучение *Сарского городища* (под Ростовом), Городцов предпринял раскопки Старорязанского городища.

Обширные обследования могильников, селищ, стоянок и сотен городищ на Смоленщине и в Белоруссии провела группа А. Н. Лявданского. В 1920 г. он систематизировал данные о планировке 347 городищ, выделил 4 их типа, установил хронологию каждого и доказал, что слав. городища — древние поселения, а не места проведения обрядов.

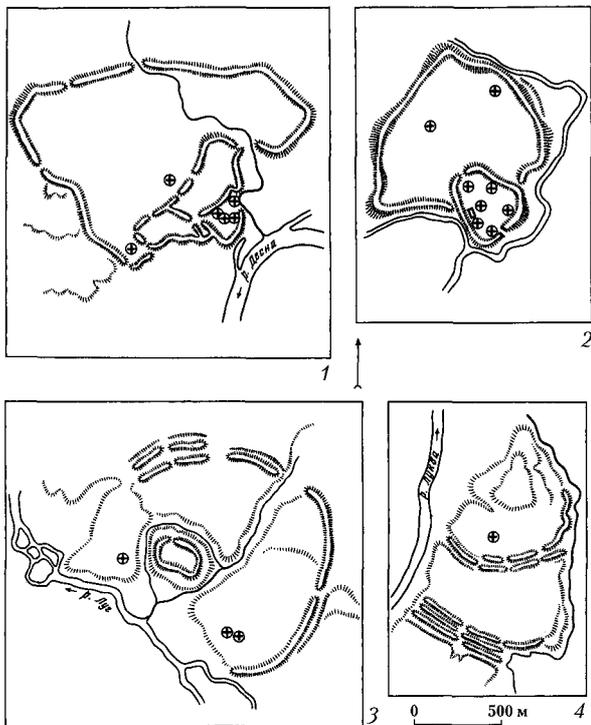
К сер. 30-х гг. XX в. этап выработки методических основ полевых и лабораторных изысканий завершился: отныне курганы копали целиком, поселения — широкими площадями; повышенное внимание уделяли стратиграфии и массовому материалу (особенно керамике), орудиям труда, производственным сооружениям. Началось планомерное

обследование по территориям, углубленное изучение экономики, быта, культуры, возникновения и развития городов. Данные археологических раскопок в Вел. Новгороде (Арциховский, В. А. Богусевич и др.), в Ст. Ладоге (В. И. Равдоникас), во Владимире-на-Клязьме и в Боголюбове (Н. Н. Воронин), в Киеве (М. К. Каргер) позволили установить земледельческий, производительный характер экономики Др. Руси.

В первые годы после Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. были опубликованы обобщающие работы по истории Др. Руси. В «Истории культуры Др. Руси» (М., 1948), в «Очерках истории СССР» (М., 1958), а также в работах Б. А. Рыбакова археологические исследования были учтены и использован метод исторического картографирования. Разведки и раскопки происходили на берегах среднего течения Днепра и его притоков (В. И. Довженко, П. Н. Третьяков, Т. С. Пассек, М. Ю. Брайтчевский, П. А. Раппопорт); созданы археологические карты окрестностей Киева. И. И. Ляпушкин полностью раскопал Новотроицкое городище, давшее картину быта и гибели слав. поселения эпохи образования Древнерусского гос-ва. Событием для археологии и истории Др. Руси стало возобновление работ в Вел. Новгороде и открытие там в 1951 г. берестяных грамот. Итоги работ публиковались в томах специально созданной серии «Материалы и исследования по археологии СССР».

Д. Р. а. изменила представление о городах Др. Руси и ведущих отраслях экономики, особенно ремесел. В книге Рыбакова «Ремесло Др. Руси» (1948) были собраны данные о специальностях, видах продукции и районах ее сбыта, было аргументировано представление о расцвете древнерус. ремесла в сер. XII — нач. XIII в., прерванном нашествием Бат-тыя. Б. А. Колчин (1953, 1959) на основе металлографического анализа сотен изделий из черного металла определил круг орудий труда из высококачественной стали, изготовлявшихся в городах, реконструировал технологию кузнечного ремесла в Новгороде и представил историю металлургии и металлообработки в Др. Руси. Г. Ф. Корзухина (1954), продолжив труд Кондакова, предложила схему эволюции ювелирного убора, основанную на детальном





Рыбаков подтвердил, что со 2-й пол. X в. до настоящего времени Батые степные границы ограждали от кочевников южнорусские города-крепости. В серии фундаментальных трудов

*Столицы древнерусских земель-княжеств:*

- 1 — Чернигов (по Б. А. Рыбакову);
- 2 — Переяславль (по П. А. Раппопорту);
- 3 — Владимир-Волынский (по П. А. Раппопорту);
- 4 — Галич (по П. А. Раппопорту)

(1956, 1961, 1967) Раппопорт рассмотрел особенности укреплений на сотнях городищ X–XV вв., разработал типологическую классификацию для разных историко-географических областей и да-

изучении украшений из кладов IX–XIII вв. Интерес археологов к ювелирному делу и прикладному искусству Др. Руси отражен в работах М. В. Седовой (1981), Т. И. Макаровой (1975), Т. В. Николаевой (1976). Значительны были успехи в изучении стеклodelия (Ю. Л. Щапова), гончарного производства (Р. Л. Розенфельдт, А. А. Бобринский), каменного и кирпичного строительства (Воронин, Раппопорт, Г. К. Вагнер).

Активно изучались внешние связи Др. Руси. На основе находок монет проведен анализ денежного обращения в Вост. Европе I тыс. до Р. Х. и на Руси (Янин. 1956; Кропоткин. 1962; Потин. 1968; Спасский. 1970). Клейма на клинках мечей позволили А. Н. Кирпичникову (1966 и др.) выделить импортные образцы (гл. обр. из Германии). Анализируя художественные изделия из стран Зап. Европы, Востока и из Византии, В. П. Даркевич (1966, 1975, 1976) установил общие направления обмена товарами и их ассортимент. Исключительное значение для изучения внешних контактов, истории политической и церковной жизни Др. Руси имели труды В. Л. Янина по сфрагистике (1970, 1998).

Раскопки 60–80-х гг. охватили большинство древних столиц и крупных городов, они велись на сотнях поселений X–XIV вв. Системно исследовалась фортификация Др. Руси.

тировал десятки крепостей. Картографирование позволило приступить к реконструкции истории земель Др. Руси: проникновения славян в среду мордов. и мещерских племен в бассейне среднего течения Оки и образования здесь Рязанского княжества (Монгайт. 1961); выявления границ волостей и степени заселенности Полоцкой и Смоленской земель (Алексеев. 1966, 1980); хода слав. колонизации земель веси и ассимиляции этносов на Белоозере (Голубева. 1973) и в Волго-Окском междуречье (Никольская. 1981).

Началось археологическое изучение «пути из варяг в греки» в зап. и сев. областях: Гнёздово, Городок на Ловати, Городец под Лугой, Рюриково городище под Новгородом, Изборск, Крутик у Белоозера, Тимерёво и Сарское городище вдоль верхнего течения р. Волги, Чаадаевское на р. Оке под Муромом. Особенности культуры и быта этих поселений IX — нач. X в. доказали этническую неоднородность местного населения, определяемую их положением на пересечении международных торговых путей.

Изучали и рядовые сельские поселения, особенно интенсивно на территории Сев.-Зап. и Сев.-Вост. Руси. Коллектив сотрудников ГИМ, работавший историю древнерус. деревни, опубликовал 4 вып. «Очерков по истории русской деревни X–XIII вв.» (М., 1950, 1956, 1959, 1967).

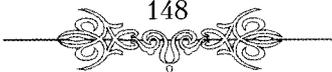
Была составлена карта селищ, дана их характеристика, рассмотрены сельское хозяйство, промыслы, быт.

В 60–70-х гг. были изданы сводки по истории стрел, луков, колчанов (Медведев. 1966) и др. видов наступательного и оборонительного оружия; Кирпичников в неск. выпусках «Свода археологических источников» представил по категориям большинство известных находок мечей, сабель, доспехов, шлемов, щитов, стремян, удила и т. д. (Кирпичников. 1966, 1971, 1973, 1975), дав четкую типологию, хронологию и общую картину развития военного дела на Руси.

Д. Р. а. позволила изучить домостроительство на массовом материале, реконструировать отдельные постройки и проследить их эволюцию в Сев.-Зап. Руси (Снегальский. 1972). Раппопорт (1975) составил общую сводку жилищ на территории Руси, изучив связь их плановой схемы с изменением типа печей. Огромный материал дал Вел. Новгород. В 1980–2000-х гг. новые данные о домостроительстве IX–XI вв. принесли раскопки на Подоле в Киеве (М. А. Сагайдак).

Раскопки *Новгородской археологической экспедиции* в Вел. Новгороде (Арциховский, Янин и др.) открыли деревянные изделия, к-рые плохо сохранились в др. городах, и новый вид письменных источников — берестяные грамоты. Благодаря сохранившимся настилам деревянных мостовых была создана надежная хроно-стратиграфическая шкала новгородских и общих для Др. Руси типов вещей.

Достижения археологии в изучении древнерус. зодчества отражены в исследованиях по архитектуре древнего Киева (Каргер. 1958, 1961), Сев.-Вост. Руси XII–XV вв. (Воронин. 1961–1962), Смоленска (Раппопорт. 1979), в корпусе сведений по памятникам всей Др. Руси, в истории ее строительной техники (Раппопорт. 1982, 1994). Большой вклад в изучение древнерус. архитектуры и ее белокаменной скульптуры внесли работы Вагнера (1964, 1969), восстановившего архитектурные формы и убранство Георгиевского собора в Юрьеве-Польском, храмов Владимира и Суздаля. Существенное значение для иконографического анализа архитектуры имели труды А. И. Комеча и Т. А. Чуковой. В наст. время изучение архитек-





турной археологии Др. Руси продолжается в С.-Петербурге (В. А. Булкин, группа археологов под рук. О. М. Иоаннисяна в ГЭ), в Киеве (Г. Ю. Ивакин, Е. А. Архипова), в Москве (Л. А. Беляев) и в др. городах.

В советский период как итог многолетней работы были изданы серии сводов-монографий, входивших в многотомное издание «Археология СССР», древнерус. периоду посвящены тома «Древняя Русь: Город, замок, село» (М., 1985) и «Древняя Русь: Быт и культура» (М., 1997), особое значение в этой серии имела монография В. В. Седова «Восточные славяне в VI–XIII вв.» (М., 1982), позднее получившая развитие в серии его трудов.

На совр. этапе исследования археологии Др. Руси в РФ ведутся в научных ин-тах, ун-тах и музеях Москвы (П. Г. Гайдуков, С. Д. Захаров, Н. А. Макаров, В. Я. Петрухин, Е. А. Рыбина, Т. А. Пушкина, А. В. Чернецов, С. З. Чернов, Янин, и др.), С.-Петербурга (Кирпичников, Е. Н. Носов, А. Н. Мусин, Е. А. Рябинин и др.), Новгорода, Пскова, Ростова, Липецка и др. городов. Изучение продолжается на Украине (Киев, Чернигов) и в Белоруссии. Актуальные проблемы науки освещаются в археологических изданиях и неперриодической серии Ин-та археологии РАН (Русь в XIII в.: Древности темного времени. М., 2003; Русь в IX–XIV вв.: Взаимодействие Севера и Юга. М., 2005, и др.).

**Поселения.** В наст. время накоплены сведения о более чем 1,4 тыс. поселений Др. Руси, к-рые по виду делятся на укрепленные и неукрепленные. Сохранившиеся их остатки содержат обширную археологическую информацию. Среди укрепленных поселений известны маленькие (менее 0,1 га) городища и крупные центры площадью свыше 100 га (Киев, Новгород). Неукрепленные поселения (селища) по численности значительно превосходят городища, но менее изучены; их размеры колеблются от 1–2 дворов до занимавших неск. десятков гектаров. Письменные источники называют городами ок. 400 поселений, часть их надежно отождествляется с конкретными городищами. 70% археологически выявленных укрепленных поселений не упомянуты в письменных источниках; другие, попавшие на страницы летописей, известны только по названиям.

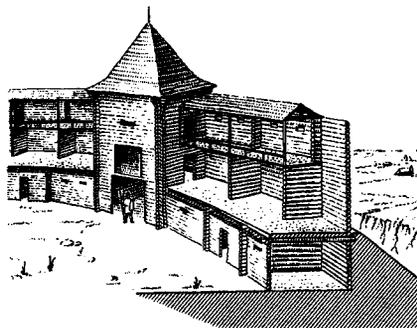
**Укрепленные поселения.** К 2000 г. археологами было учтено 758 городищ, датированных до сер. XIII в.; из них укрепленную площадь до 1 га имели 542 городища; 1–2,5 га — 101; свыше 2,5 га — 115 городищ. В 1-й пол. XI–XII в. число небольших укрепленных поселений постоянно увеличивалось в Ср. Поднепровье, в сер. XII–XIII вв. этот процесс охватил юго-зап. земли, бассейн Оки, верховья Днепра и Зап. Двины, Понеманье. Росло и число крупных поселений: 8 из них были оставлены к нач. XII в., но прибавились новые 37, а к сер. XIII в. еще 45. В X–XI вв. запустели 10 из городищ среднего размера (с укрепленной площадью 1–2,5 га), но к нач. XII в. были основаны 35 новых, в XII–XIII вв. — еще 59 городищ.

Типология укреплений Др. Руси разработана Раппопортом на основе плановой схемы оборонительных сооружений. Выделяют 4 типа древнерус. укрепленных поселений, появившихся в X в. и существовавших позднее: городища, план к-рых полностью следует рельефу (крепости на мысах, останцах, холмах, островах);

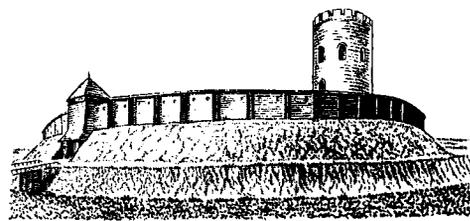
заны), противопоставляются «младшим». Княжества имели по одной столице, окруженной пригородами; более мелкие волостные центры и укрепленные усадьбы. Картину дополняли пограничные сторожевые крепости, исполнявшие и административно-хозяйственные функции.

Города Др. Руси возникали в густонаселенных местах, формируясь из племенных или межплеменных центров с укрепленным ядром, из мест сбора дани (станов, погостов, центров волостей), из порубежных крепостей и из первоначально неукрепленных мест обмена (эмпориев). Их рассматривают в первую очередь как центры сбора и перераспределения продуктов производства, как полифункциональные торгово-ремесленные поселения.

Ранней формой города стали именно точки торговли, известные в период ранней урбанизации в Скандинавии и западнослав. странах. Первые из них возникли в VIII в., спустя полстолетия их названия появляются в летописях. Их структура не изменялась (со 2-й пол. IX в. фиксируется регулярная застройка), на пло-



а



б

Древнерусские оборонительные сооружения (по П. А. Раппопрту):

а) Деревянная стена и воротная башня XII–XIII вв.;

б) Крепость XIII в. (Чарторыйск)

поселения, использующие особенности рельефа, к-рые искусственно подправлены; укрепления правильной геометрической формы, не зависящей от рельефа; поселения с неск. линиями укреплений и сложным планом. Треть городищ имеет обширный (до 50 га) открытый посад.

В письменных источниках городами называются укрепленные поселения и временные полевые укрепления. Со 2-й пол. XII в. в них отражена политико-экономическая и адм. иерархия поселений. «Старшие» города, столицы княжеств (Киев, Чернигов, Переяславль, Полоцк, Новгород, Галич, Суздаль, Смоленск, Ря-

щади ок. 10 га могли жить постоянно до 1 тыс. чел., что говорит о большой плотности населения для того времени. Со 2-й пол. X в. город начинает совмещать функции рынка с функциями защиты торговли и контроля над сельскохозяйственным районом. Такой центр, имевший политическую, церковную и административную власть, мог располагаться на краю раннего торгового поселения или вблизи него. Так, ранее Киева, уже в кон. IX в. (дата древнейшей постройки ок. 887), возникло приречное поселение на Подоле; неоднократно разрушавшееся при оползнях и паводках, оно упорно





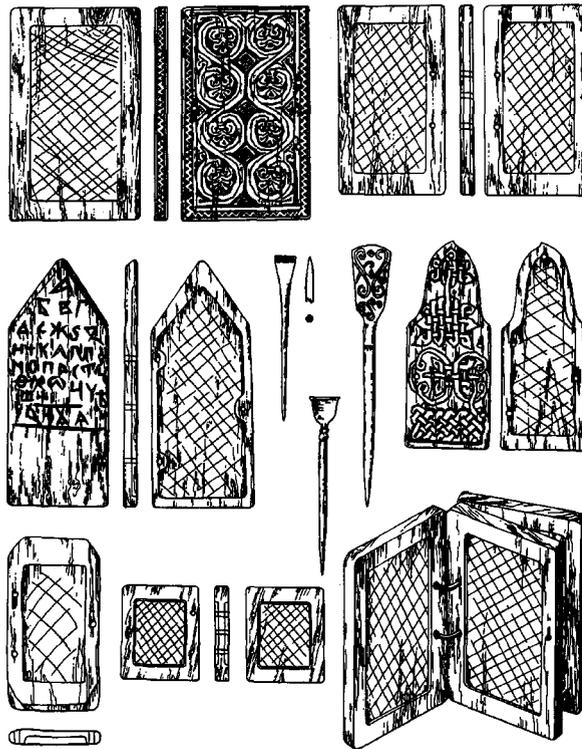
восстанавливалось до 1100-х гг., причем границы владений-дворов не изменялись; также Смоленску предшествовало Гнёздово, а Чернигову — Шестовицы. Новые княжеские центры могли развиваться на торговых путях из укрепленных форпостов (Новгород и Рюриково городище) и племенных центров (Сарское городище уступило место Ростову). Причины и механизм ослабления старых и формирования новых центров до конца не выяснены и составляют важную проблему в Д. Р. а.

Торговые функции раннего города Др. Руси подтверждают находки редких привозных вещей, особенно монет и денежных кладов. Т. С. Нунан считает, что 125 триллионов (!) серебряных монет (дирхемов) было перевезено из исламских стран в Сев. Европу через территорию Руси.

Города являлись центрами распространения христианства, в них размещались кафедры епархий, церкви и мон-ри, здесь составлялись летописи, развивались искусства и письменность.

Материалы раскопок и летописи позволили составить представление о признаках городского поселения. Сопоставление данных археологии и письменных источников позволяет определить функции города, особенно проявлявшиеся на примерах столиц. Важным признаком сформировавшегося города считается двойственное деление, включающее детинец и «окольный город» (торгово-ремесленный посад). Тексты XII—XIII вв. упоминают о княжеских резиденциях и дворах горожан. В Киеве, Чернигове, Галиче обнаружены дворы феодалов площадью ок. 0,1–0,2 га. Площадь дворов простых горожан в Новгороде, Киеве, Рязани, Смоленске составляла до 0,06 га. В городах было от 3 (Рязань) до неск. десятков (Киев, Смоленск, Новгород) каменных церквей. Повсеместно обнаружены производственные комплексы, ремесленная деятельность представлена множеством узкоспециализированных профессий.

Активное градообразование отмечено на Руси во 2-й пол. X в. Особенно интенсивно этот процесс протекал в Ср. Поднепровье, на юго-западе и северо-западе страны. Систематизация по шкале социально-экономических укрепленных поселений позволяет определять как городские многие из тех поселений, к-рые известны только археологически. Аб-



окрыты кварталами с усадебной застройкой, улицами и переулками. В кон. X в. в Киеве была возведена Десятинная ц., а в Новгороде — деревянный (дубовый) Софийский собор. Находки денежных кладов, отдельных монет и привозных вещей свидетельствуют

*Черы и писала  
(сост. А. А. Медынцева)*

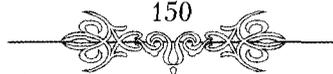
об обширных торговых связях; есть следы ювелирного, кузнечного, гончарного, косторезного и др. ремесел. Во 2-й пол. X — нач. XI в. наблюдается имущественная дифференциация жителей. На рубеже X и XI вв. в Полоцке, на новом месте, был отстроен детинец

сolutное большинство имело площадь не менее 2,5 га, защищенную стенами и рвами с примыкающими к ним открытыми селищами-посадами. X — нач. XI в. датируют следующие поселения, обладавшие городскими признаками (указаны дата 1-го упоминания и площадь на это время): в Киевской земле — Киев (до X в., 11 га), Вышгород (946, ок. 7 га), Белгород (991,52 га), Витичев (949, ок. 10 га); в Переяславской земле — Переяславль (907, ок. 80 га), городища Гочевское (ок. 10 га) и Б. Горнальское (ок. 5 га); в Черниговской земле — Чернигов (907, ок. 8 га), Любеч (907, 4,5 га), Новгород-Северский (1079, 3 га); в Галицко-Волынской земле — Перемышль (981, 3 га), Червен (981, 4 га), Волынь (1018, 0,5 га), городища: Листвин (11 га), Ступница (14 га), Ревное I (4,5 га), Ревное II (ок. 10 га), Грозницы (ок. 6 га); в Полоцкой земле — Полоцк (862, 10 га), Витебск (1021, 4 га); в Новгородской земле — Новгород (859, 7 га), Псков (903, 2,5 га), Ладога (862, 1 га); в Ростово-Суздальской земле — Суздаль (1024, ок. 50 га), Белоозеро (862, ок. 30 га); в Рязанской земле — Рязань (1096, 4,5 га), городища Белогорское (4 га) и Титчиха (7,5 га). 14 из этих поселений упомянуты в письменных источниках в связи с событиями IX—X вв., 5 — в текстах XI в.

Уверенно можно говорить о городском характере Киева и Новгорода, где первые укрепления были

с улично-усадебной планировкой, в сер. XI в. заложен Софийский собор. Этим временем датируется расширение укрепленной площади древнего Витебска. В кон. X — нач. XI в. сложилась застройка древнейшего поселения в Белоозере. О древнем Чернигове как городе говорит материал обширного курганного некрополя и факт строительства в 1-й пол. XI в. Спасского собора. Укрепления детинца XI в. характерны для раннего этапа истории Суздаля. В Вышгороде, в Перемышле, в Червене, на Волыни и в Рязани есть находки X в., но об их социально-экономической принадлежности можно судить лишь по размерам поселений, по следам торговли и ремесел, по имущественной дифференциации. Судя по материалам археологических раскопок, другие укрепленные поселения X — нач. XI в. не достигли городского уровня развития.

К XI — 1-й пол. XII в. список городов расширился еще на 20, при стремительном росте уже существовавших городов, особенно Киева, укрепленная площадь к-рого в сер. XI в. увеличилась в 8 раз. Чернигов и Переяславль, ставшие во 2-й пол. XI в. столицами самостоятельных княжений, выросли в 4 раза; в обоих были возведены крупные культовые и гражданские постройки (в Переяславле — храмы, дворец князя, резиденция епископа, жи-





лые кварталы). То же наблюдается в Новгороде, Полоцке, позднее Смоленске и Суздале.

В сер. XII — сер. XIII в. города обрзовывались в Черниговском Подесенье, в бассейне р. Оки, в Поволжье, на северо-востоке Руси, в районе Смоленска, в Н. Подвинье, на зап. и юго-зап. территориях. Общее число городов увеличилось с 44 до 74 (из них 15 были построены на свободных местах), выросла укрепленная площадь столиц: в Киеве и Чернигове она увеличилась почти в 3 раза, в Галиче — в 2,5, в Полоцке — в 2, в Смоленске и Рязани — в 10, в Белгороде и Вышгороде в 2 раза. В Новгороде был построен обширный околный город, в Суздале его площадь увеличилась в 3 раза. Во мн. центрах появились крепости и (или) каменные церкви: в Брянске, во Вщиже, в Волковыске, Городце-на-Волге, Гродно, Зарубе, Каневе, на Ладоге, в Луцке, Москве, Мстиславле, Новгороде-Северском, Новгородке, Переяславле Залесском, Пскове, Путивле, Пронске, Ростиславле, Русе, Торопце, Трубчевске, Ярославле.

Планировка древнерус. города зависела от его размера и характера местности; она могла объединять неск. укрепленных частей с открытыми посадами. Определяющим фактором была река, вдоль к-рой развивалась застройка. Судя по истории Новгорода, наличие неск. общественно-политических и административно-хозяйственных центров города (концов) стимулировало развитие линейно-поперечной схемы планировки, характерной для городов Др. Руси. Уличную сеть Киева, Новгорода, Смоленска, Владимира-на-Клязьме образовывали магистрали, расположенные вдоль и перпендикулярно к берегам рек.

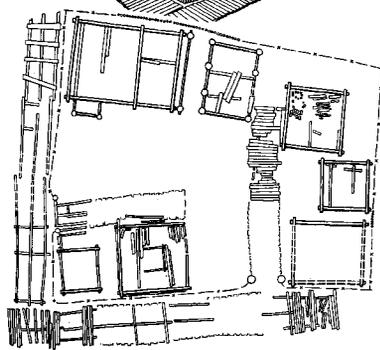
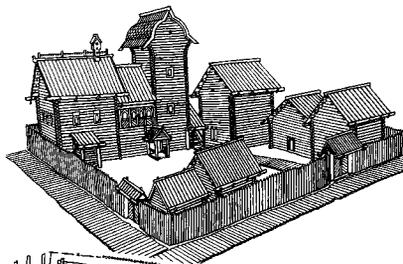
План малых городов (Минск, Торопец, Ярополч Залесский) включал улицу по внутреннему периметру оборонительных стен и 1–2 улицы к воротам; их дополняли ответвления-переулки.

Естественным центром малых городов, образованных при слиянии 2 рек, был треугольный детинец (кремль) с княжеским двором, кафедральным собором и торгом. Городская территория росла по плато, укрепления строили расширяющимися полукружиями, а связь с центром осуществлялась по улицам, лучами расходившимися от кремля. Такой план (радиально-кольцевой)

отличает крупные центры позднего средневековья (Псков, Москва).

Застройка города была дворово-усадебной. Летописи упоминают княжеские, боярские и епископские дворы, а также дворы простых горожан. Частные усадьбы с жилыми и хозяйственными постройками, огороженные частоколом, были главной составной единицей города. Следы внешних оград, не менявшихся веками, — археологический признак усадебной застройки. Так, в Новгороде границы усадеб, сложившись в сер. X в., сохранились до 2-й пол. XV в., усадьбы на Подоле в Киеве находились в одних и тех же границах неск. столетий с кон. IX — нач. X в.

Наиболее полно городские усадьбы изучены в Новгороде, где обнаружено 2 типа дворов. 1-й имел участок правильных очертаний площадью 0,12–0,2 га, сплошной бревенчатый частокол ограждал 1 или 2 стороны, обращенные к улицам. На дворе могло быть до 15 построек. Дом владельца выделялся разме-



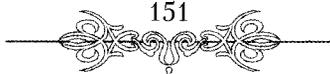
Усадьба Олисея Гречина в Новгороде. Кон. XII в. Реконструкция и план

рами и конструкцией. 2-й тип дворов с 2–3 постройками имел прямоугольную форму и был, как правило, площадью ок. 450 кв. м. Стандартные размеры и единообразие застройки указывают на одновременность нарезки участков. Хозяевами усадеб 1-го типа были крупные землевладельцы (новгородские бояре), 2-го типа — свободные простые горожане (подробнее см. в ст. *Новгород Великий*). Боярские дворы обнару-

жены в зонах древнейших культурных напластований: границы их усадеб в кон. X — нач. XI в. определили направление городских улиц. Возможно, боярское землевладение в Новгороде уходит корнями в протогородской период, сотенные же дворы появились позднее; их заселяли по инициативе княжеской власти. Подобные боярские усадьбы были обнаружены в Суздале, Рязани, Ярополче Залесском. Вопрос о численности населения городов Др. Руси остается открытым, т. к. неизвестна точная площадь поселений. По приблизительным расчетам, в пределах городских укреплений Киева перед нашествием Батыя могло жить 37–45 тыс. чел.; в Новгороде — не более 30–35 тыс., в др. столицах княжений — 20–30 тыс. чел.

**Неукрепленные сельские поселения**, где проживала основная масса населения, составляли большинство в Др. Руси. В источниках XI–XIV вв. упоминаются поселения лично свободных крестьян-общинников (весь); с XIII в. известны слободы, жители к-рых были освобождены от несения гос. повинностей (обычно их населяли люди одной профессии: рыболовы, кузнецы и т. п.); уже в X в. известны *погосты* — центры управления и сбора дани вне зоны полюдья; с XIV в. упоминаются села с прилежавшими деревнями и починками.

Сельские поселения Др. Руси лишены внешних признаков, поэтому их труднее обнаружить, чем городские, единственным археологическим источником по истории деревни долго были курганные могильники. Основной тип селищ — приречный, что объясняется естественной потребностью человека в воде, наличием плодородных почв речных долин, заливных лугов, удобством ловли рыбы, связью по воде между поселениями. Приречные селища вытянуты узкой (50–150 м) полосой на 500–800 м по кромке коренного берега или одной из террас реки, ручья, оврага, озера. Размеры поселений указывают на оптимальную численность населения, способного прокормиться земледельческим трудом, и позволяют предположить, что социальная организация населения и способы хозяйствования по всей Руси были схожи. Площадь селищ от 0,1 га до неск. гектаров; среднее сельское поселение сев.-зап. и сев.-вост. Др. Руси равнялось 1,5 га;





селища площадью менее 1 га составляют 45,3% от общего числа поселений. Южнорус. сельские поселения (Украина) занимали 0,8–1,5 га (реже 0,3–0,5 га).

Дворы на селищах стояли вдоль берега, в 1–2 ряда; встречается обычно от 3 до 8 или более (до 10–12) крестьянских хозяйств. По мере развития княжества наблюдается рост числа селищ (для Смоленской земли: 30 селищ в IX–X вв. и 99 – в XI–XIII вв.) при уменьшении средней площади, а в годы упадка их число сокращается (во 2-й пол. XIII – нач. XIV в. ок. половины поселений оказалось заброшено).

Крестьянское домостроительство не отличалось от городского: на селищах найдены остатки жилищ, углубленных в землю, и наземных срубных построек. Среди хозяйственных сооружений – ямы и погреба, наземные амбары, клетки, хлевы. Улицы в деревнях не мостили; не было дренажных систем и постоянных оград вокруг дворов, окна не стеклили.

Деревня домонг. периода была включена в торговый обмен: она обеспечивала город основными пищевыми продуктами, товарами для экспорта и сырьем для ремесла. Поэтому на селищах и в сельских могильниках (особенно северных) постоянно находят импортные и т. н. городские вещи: стеклянные и каменные бусы, изделия с зернью и сканью, особые типы гривен, браслетов, перстней, застёжек-фибул, подвесок, предметов, декорированных эмалью. Памятники эпиграфики и орудия письма, стеклянная и металлическая посуда, произведения мелкой пластики и дорогое оружие редки для этого вида поселений Др. Руси.

Существование деревни не зависело от торгового обмена: жизненно необходимое производили сами крестьяне и сельские ремесленники. Об этом говорят находки деревообрабатывающих инструментов, орудий по металлу, пряслиц от веретен, шильев, игл и проколов, кузниц, мастерских литейщиков-ювелиров, гончарных горнов. Деревенские кузнецы умели получать сталь и ковали орудия труда (сошники, наральники, косы, серпы, ножи, топоры, гвозди, молоты); ювелиры делали украшения из цветных металлов (височные кольца, браслеты, перстни, подвески).

**Хозяйство. Сельское хозяйство.** Ведущей отраслью сельского хозяй-



ствах или ручных жерновах; крупы готовили в

*Возведение стен и распашка земель. Миниатюра из Радзивилловской летописи. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 7)*

ства было земледелие, о чем говорит расположение селищ в пригодных для пахоты местах и увеличение плотности заселения в районах с плодородными почвами. Оно сложилось на базе земледелия вост. славян сер.– 2-й пол. I тыс. по Р. Х. и имело региональные различия в лесостепи, на юж. окраинах лесной зоны, в таежно-лесной зоне. Землю обрабатывали с помощью упряжных пахотных орудий. Основой были зерновые культуры, широко представленные более чем на 70 памятниках, особенно рожь, к-рая в XI в. (в связи с переходом к паровой системе земледелия) появилась на Русском Севере и с XII в. преобладала там. Пшеница была яровой и ценилась высоко, пшеничный хлеб упоминается только на боярских дворах. Чаше других отмечен овес, на ряде памятников XI–XII вв. есть пленки гречихи, бобовые культуры, лен и конопля попадались во всех почвенно-климатических зонах. В письменных источниках упоминаются также репа, капуста, свекла, морковь, лук, укроп. Выращивались яблони, сливы, вишни и др.

Древнерус. орудия обработки почвы были меньше размером, чем известные по этнографическим данным. Основные из них – рало (до X в. единственное орудие пахоты у вост. славян), соха (с кон. IX – нач. X в.; в XIII в. почти вытеснило рало), плуг (с XI – нач. XII в. в Поднепровье, в XII–XIII вв. на юге рус. земель, в лесной зоне) и борона. Огороды и сады копали лопатами и мотыгами (деревянными с железной оковкой лезвия и целиком железными). Урожай убирали серпами с гладким лезвием; косой убирали траву на сено.

Срезанный хлеб сушили в овинах, молотили в основном цепом. На юге обмолоченное зерно хранили в ямах, обмазанных глиной и обожженных, а в лесной зоне – в срубных амбарах. Зерна мололи на жерновых по-

каменных и деревянных ступах. Археологически известны льномялки, гребни для расчесывания волокон льна, жомы для отжима льняного масла и др. орудия.

Применялись подсеčno-огневая, лесопольная (лесной перелог), переложная (с краткосрочными перелогами) и паровая системы земледелия. В XI–XII вв. могли применять двуполье или трехполье в лесостепи и на юж. окраинах лесной зоны, а с ростом массива старопашотных земель оно распространилось в лесной зоне, вполне сформировавшись в XIV–XVI вв. Роль иных систем существенно уменьшилась, но полностью они не исчезли.

Скотоводство в Др. Руси обеспечивало население большей частью мясной пищи (о чем говорит остеология) и молочными продуктами. Разводили крупный рогатый скот, лошадей, свиней, овец и коз. Лошади и волы служили тягловой силой; шкуры и кости животных давали сырье для кожевенного и косторезного дела. Наиболее часто встречаются кости крупного рогатого скота; 2-е место в питании населения занимала свинина; мелкий рогатый скот был не так многочислен. Кости домашних животных, как правило, принадлежат молодняку: из-за трудностей зимнего содержания его забивали к зиме. Разводили и домашнюю птицу (куры, утки, гуси).

В зонах с бедными почвами (лесная зона) было развито рыболовство. Рыбу добывали древнейшими способами: кололи острогами, гарпунами, стрелами и баграми; ловили на крючки и в сети, ставили ловушки (ёзы, заколы, плетеные корзины). Острогой с железными зубьями (10–20 см, на древке до 4 м) добывали крупную рыбу с лодки (их детали есть в слоях Новгорода с X в.) или через прорубь, ночью привлекая ее огнем. Крючки для ужения (разных форм, от 2 до 25 см) делали из железа и меди; лесу – из конского волоса, жил, растительных волокон.





Грузила делали из керамики, камня и свинца, поплавки из коры; были известны блесны. Огромное количество рыбы ловили сетями. Рыбу солили, сушили в специальных печах, вялили на солнце, обрабатывали горячим копчением или замораживали. В сер. XII в. в городах возникло профессиональное рыболовство для поставки на рынок.

Роль охоты как источника мясной пищи была незначительной, но как промысел она была важной отраслью хозяйства. Пушнина входила в состав дани и занимала ведущее положение в международном обмене, иногда составляя главную часть натурального оброка и повинностей (бобровое, соколыштина, подгнездное). Добывали не только пушных зверей (бобры, куницы, соболи, белки, горностаи, лисицы), больших хищников (медведи, волки, рыси) и морских животных (тюлени, моржи), но и копытных (лоси, туры, олени) и птицу (тетерева, утки, лебеди, журавли, соколы). Лосиный рог, шкуры, кожа, моржовый клык (рыбий зуб), сало, пух и т. п. использовали в ремесле. Охота была постоянным и социально значимым занятием знати.

Важным промыслом был сбор меда диких пчел, бортничество: за состоянием сот следили, подрезая их время от времени; борти помечали знаками собственности. Мед и воск были предметом международного обмена, и потребность в воске особенно возросла с распространением христианства, т. к. при совершении



Печь для обжига кирпича.  
Нач. XIII в. Смоленск

церковных обрядов использовали восковые свечи.

Археологические находки позволяют представить сбалансированный набор продуктов питания растительного и животного происхождения, который способствовал увеличению продолжительности жизни человека. Средняя продолжительность жизни

в Др. Руси — 32–44 года, в сев. районах — 40–45 лет, что сравнимо с показателями в те же века в Зап. Европе или даже превосходит их.

**Ремесла.** Археологически изучены мн. ремесленные производства Др. Руси. В сер. XX в. Рыбаков выделил десятки специальностей, среди них — кузнецы, различавшиеся по материалу («кузнец железу, кузнец меди, кузнец злату, кузнец серебру») и по предметам производства; оружейники — бронники, щитники, мастера по изготовлению шлемов, кольчужники, стрелники; металлурги — домники, кричники, литейщики; древоделы — плотники, столяры, огородники (т. е. строители крепостей), мостники, токари, бочары, лодейники (кораблестроители); каменщики — резчики по камню и жерносеки — резчики жерновов; кожевники — усмари, усмошвецы — сапожники и шорники, скорняки, тульщики, делавшие колчаны, и седельщики; ткачи; опонники; красильщики; портные; гончары; корчажники; кирпичники; эмальеры; гранильщики; косторезы; гребенщики; мозаичники; стеклодувы; переписчики; художники-иконники.

Металлургия и металлообработка представлены остатками каменных и глинобитных горнов, сырьем (руда, уголь), шлаками, инструментами (наковальни, молот, клещи, зубила, бородки, пробойники, точильные камни, напильники и др.). Основные виды кузнечной обработки — ковка, штамповка и пайка (особенно у ювелиров, замочников, слесарей). При ковке оружия и орудий труда стальную рабочую часть приваривали к железной основе, получая топоры, ножи, ножницы, бритвы.

Трудоемким было изготовление каленых стальных игл с обязательным элементом — тонким желобком для нити в ушке.

Массово производились гвозди (сапожные, подковные, строительные), заклепки, скобы, подковы. Среди сложных предметов выделялись замки, нередко состоявшие из 40 деталей, каждая из которых требовала особой технологии изготовления.

Оружейники XII–XIII вв. обеспечивали войско Др. Руси первокласс-

ным оружием европ. типа, включая защитное вооружение, сложную экипировку для воина-всадника и его коня, мечи, ножи, кинжалы, копья, боевые топоры, булавы для ближнего боя, наконечники стрел для дальнего.

Не менее активно работали ювелиры, изготавливая украшения, дорогую посуду, предметы личного благочестия и церковную утварь. Цветные и драгоценные металлы привозили из Зап. Европы и с Востока: золото в виде монет, серебро в виде монет и в слитках, цветные металлы в пру-



Шлем.  
X в. Чёрная Могила.  
Раскопки Д. Я. Самохвалова  
(ГИМ)

тах, полосах и проволоке. Рус. мастера делали высокохудожественные браслеты, колты, шейные цепи, венчики и др., украшенные сложнейшими с т. зр. технологии приемами (зернь, скань, чернь, эмаль и др.).

Ведущей отраслью цветной металлообработки было литейное дело. В XI–XII вв. распространилась техника литья в глиняные, а затем в каменные формы, что обеспечило массовость производства. Процесс требовал емкостей для расплава металла (глиняные тигли, клещи, формы из камня, глины, дерева); большинство каменных форм были 2-сторонними, с плотно прилежавшими половинками. Металл обрабатывали чеканкой, прокаткой, гравировкой, тиснением, штамповкой, предварительно изготовив набор инструментов (чеканы, клещи, кусачки, пинцеты, зубила, ножницы по металлу, штампы).

Основным поделочным материалом было дерево, хорошо сохранившееся в насыщенной влагой земле Новгорода. Новгородские мастера применяли древесину 27 пород (19 местных и 8 импортных, в т. ч. пихту, кедр, тис, каштан), но наиболее распространенными были сосна и ель.





Из них строили жилища, укрепления, мостовые улиц, делали орудия труда, бондарные изделия. Древесина лиственных пород шла на бытовые вещи. Деревообрабатывающий инструментарий, основные виды и формы к-рого сложились уже в IX–X вв., включал стальные топоры, пилы, долота, сверла, стамески, молотки-гвоздомеры (их формы столь функциональны, что они сохранились до наст. времени). В основе операций лежали рубка, теска, раскалывание, долбление, сверление, пиление, строгание, приемы художественной резьбы, широко использовался токарный станок.

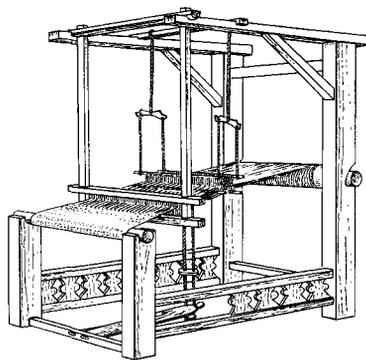
Массовое распространение имело ткачество из шерсти, льна и конопли. Среди льняных тканей популярными были полотно и вотола (грубая ткань), из шерстяных — попява и власняница (грубые ткани — ярига и сермяга). Ткачи применяли основные системы переплетения (полотняное, саржевое, сложное и др.). Деревянные инструменты и приспособления для прядильного и ткацкого дела имелись в каждом доме: прялки стационарные и переносные; ткацкий станок (до XIII в. вертикальный, позже горизонтальный, повысивший производительность, но сокративший ассортимент) мало отличался от рус. станка XVIII–XIX вв.

Ремесленной обработке подвергалась кожа, из нее делали обувь, ремни, конскую сбрую, колчаны и щиты, вещи хозяйственного и бытового назначения. Кожевники и сапожники еще в X–XI вв. разделились на 2 самостоятельные профессии; тогда же сложились технологические приемы выделки кожи, сохранившиеся почти без изменений до XIX в. Шкуры коней, крупного и мелкого рогатого скота вымачивали, очищали и для удаления шерсти засыпали золой и известью; затем дубили при помощи коры различных деревьев; дубленую кожу выравнивали, вытягивали, жировали, разминали и окрашивали. Изготавливали также крепкую и эластичную сыромятную кожу. Основная масса кожи шла на пошив обуви сапожниками, применявшими набор колодок, шаблоны кроя и штампы для тиснения, специальные ножи, шилья и иглы.

В быту было много костяных изделий (ложки, иглы, ручки ножей, резные накладки, гребни, булавки, пуговицы, поясные пряжки, шашки,

шахматы, печати). Косторезы использовали кость крупных домашних животных, рога лосей и оленей (но не слонок кость, как в Европе и на Востоке). Кости обезжиривали, вываривали и с помощью пресса расправляли в пластины. Косторез пользовался набором ножей, пил, резцов, сверл, напильников, а также точил вещи на токарном станке.

Исключительно важное для археологии гончарство было хорошо развито в Др. Руси. Технологический процесс включал 4 операции: подготовку глиняной массы, формовку изделия, обработку его поверхности и обжиг. Главным изделием была



Ткацкий станок.  
Реконструкция

посуда: прежде всего горшки, но также миски, сковородки, светильники. Большинство посуды делали на ручном гончарном круге. В IX — нач. X в. произошел переход от лепной керамики к гончарной; древнейшие гончарные горны — стационарные глинобитные печи с 2 камерами, верхней наземной для изделий и нижней для топки, — относятся к X–XI вв. В X в. на Руси появилась плинфа (квадратный визант. кирпич толщиной 2,5–3,5 см со стороной ок. 30 см) и яркие поливные плитки, к-рыми украшали полы. В Киеве производили глиняные яйца-писанки с поливой, отдаленно напоминающей мрамор.

Стеклоделие, зародившееся в XI в., достигло развития в XII–XIII вв.: изготавливались бусы, браслеты, перстни, широко распространенные в быту рядовых граждан, возможно оконное стекло и сосуды. Технология была 2-ступенчатой: смесь сырья спекали, затем массу варили в специальном горне при высокой температуре до получения расплава, из к-рого выдували, вытягивали или накручивали изделия. Стекло варили разного состава: для

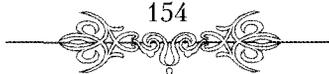
посуды, окон и украшений; калиево-свинцово-кремнеземное, слабо окрашенное или цветное.

**Различия в экономике Севера и Юга.** В Др. Руси географически и археологически фиксируются 2 больших района — Ср. Поднепровье на Юге и Приильмень на Севере, различные по природным особенностям, хозяйственным и бытовым традициям и направлениям внешних связей, ориентированных соответственно на Причерноморье и Прибалтику.

Ср. Поднепровье отличала плодородная лесостепная почва и благоприятный для земледелия климат, высокая плотность населения, обилие городов, высокий уровень развития ремесел. На мн. поселениях, упомянутых в летописях, проводились раскопки. Часть их быстро выросла в городские центры, прикрывавшие Киев со стороны степи (крепости Белгород, Вышгород, Василёв, Канев), другие процветали недолго (Витичев, Родня в устье р. Рось) или вообще не стали городами (Юрьев, Торческ).

На Севере не позднее чем с IX в. возникла сеть поселений (Ладога, Рюриково городище и др.), контролировавших водные пути Приильменья, к-рые вместе с Волгой и Зап. Двиной входили в систему, объединявшую Русь и связывавшую ее со странами Европы. Из нее вырос один из 2 главных центров Др. Руси — Новгород. К сев. зоне относятся и верхневолжские, ростово-суздальские земли. Экономический потенциал Севера, несмотря на менее удобную для сельского хозяйства природную среду, судя по данным археологии, не уступал юж. областям Руси.

Отличия сев. и юж. областей заметны в конструкции жилья и отопительных сооружений, в типах пахотных орудий и видах сельскохозяйственных культур, в денежно-весовых системах и монетном обращении, в методах производства изделий из черного металла. В Новгородской, Псковской, Ростово-Суздальской землях X–XII вв. было значительно меньше городищ, основные местные центры здесь — селища. Есть разница и в плотности сельского расселения, динамике освоения сельских территорий, обширности лесных расчисток. На Юге население жило более плотно, чем в др. местах, открытый аграрный ландшафт формировался быстрее,



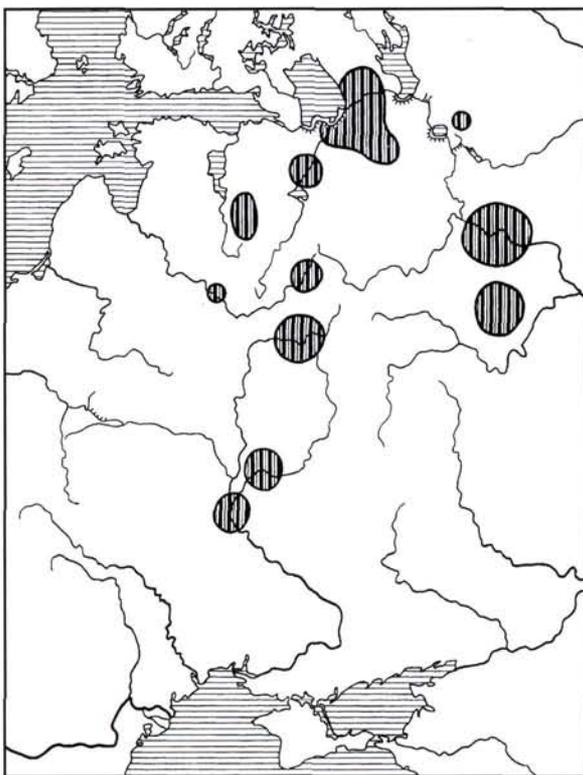


раньше перешли к освоению водоразделов и возникли крупные сельскохозяйственные угодья, сменившие сведенные леса. На Севере выше концентрация монет, вещей из цветного металла, импортных товаров, доступных широкому кругу жителей: культурный слой и погребения изобилуют металлическими украшениями, стеклянными бусами, дорогими бытовыми вещами. Монеты и импортные предметы в культурном слое городов и селищ доказывают товарный характер экономики Севера, более высокую покупательную способность населения, его широкое участие в торговле. Памятники Юга X–XIII вв. дают больше примеров накопления сокровищ, что говорит о формировании элиты, стремившейся подчеркнуть свой социальный статус. Привлекательность Киевской земли как главного проводника визант. культуры сохранялась для северян и после утраты Киевом политического влияния: в XII в. на Севере широко бытовали вещи из Ср. Поднепровья, особенно украшения и христ. культовая пластика (кресты, образки, энколпионы). На рубеже X и XI вв. в экономических связях Новгорода возрос удельный вес торговли с Прибалтикой, в многочисленныхкладах были обнаружены денариусы.

Экономической и политической интеграции страны способствовал товарообмен Вост. Европы и Византии. В кон. IX–X в. он был основан на вывозе собранных в Др. Руси мехов в К-поль, обратно везли предметы роскоши и драгоценные металлы.

**Международные связи.** В Киевской Руси X–XI вв. при господстве натурального хозяйства объем внутренней торговли и денежное обращение были незначительны, монеты служили формой накопления сокровищ; только бурный рост городов и ремесленного производства в XII–1-й пол. XIII в. привели к расширению обмена между городом и деревней.

Обмен в Др. Руси начался с дальней торговли. Ценности сосредотачивались в местах пересечения транзитных путей, в пунктах сбора и переработки дани (меха, мед, воск, лен, кожи), ремесленного производства. Привозимые из-за рубежа монетное серебро, оружие, драгоценности, шелка, пряности здесь обменивали на рабов и продукты промыслов, поэтому «торговые люди» обычно вели дела с князем и его окружением, дру-



жие, ледоходные шипы, ладейные заклепки, жен. украшения) и иногда в ладе. Со 2-й пол. X в. в обряде и в инвентарях сочетались сканд. и местные элементы. Такие же курганные могильники IX–X вв. найдены в Рос-

*Археологические памятники Вост. Европы, в которых найдены скандинавские комплексы X–XI вв. и вещи в культурном слое поселений X–XI вв. (по Г. С. Лебедеву и В. А. Назаренко)*

товской земле, где основная часть погребений (Тимерёвский археологический комплекс и соседние могильники, Михайловский и Петровский) датируется X в. Здесь практиковался обряд сожжения с обильными сопровождающими

жми. Торговлей занимались предводители дружин, богатые землевладельцы. Для IX–X вв. характерна фигура купца – воина, о чем свидетельствуют курганные погребения Руси и Скандинавии, содержащие как орудия обмена (миниатюрные складные весы с гирьками для взвешивания серебра), так и оружие (меч, боевой топор, копье).

Эту торгово-военную активность показывают т. н. дружинные древности нач. IX – нач. XI в., отличающиеся от материальной культуры земледельческого населения Руси и имеющие признаки этнических компонентов разного происхождения, включая финское, тюркское, скандинавское. Основные памятники этого круга – курганные могильники и торгово-ремесленные поселения, связанные с ключевыми пунктами международных торговых путей: Шестовицы у Чернигова, Тимерёво и Михайловское под Ярославлем, Гнёздово близ Смоленска. В Суздальском ополье и юго-вост. Приладожье дружинные курганы разбросаны по могильникам местного, в основном земледельческого, населения.

Крупнейший дружинный комплекс Др. Руси – Гнёздово на р. Днепр под Смоленском 2-й пол. IX – нач. XI в., где сохранилось ок. 4 тыс. насыпей и поселения того же периода. Здесь дружинные погребения совершены по обряду кремации с вещами (ору-

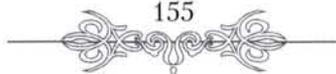
ми дарами, но с кон. X – нач. XI в. отмечено сокращение числа кремаций и упрощение набора вещей. На ранней стадии в ярославских могильниках были обнаружены гл. обр. остатки кремации (в основном слав.



*Рукоятка меча. 60-е гг. X в. Гнёздово. Раскопки Д. А. Авдусина. 1950 г. (ГИМ)*

и местное фин. население, отчасти скандинавское).

Из южнорус. дружинных некрополей IX–X вв. наиболее интересны курганы Чернигова и его окрестностей,





образующие неск. отдаленных друг от друга групп. В каждом могильнике множество невысоких и неск. крупных насыпей. В их числе особенно большие курганы с богатым инвентарем. Самый известный из них — Чёрная Могила, где по обряду кремации (возможно, в ладье) погребены 2 воина (взрослый и юноша) и женщина. Вероятно, здесь был похоронен князь, к-рый был воином и жрецом. Определить этническую принадлежность погребенных трудно: в X в. в дружинах могли быть слав. и сканд. воины, представители степных кочевых народов. В черниговском кургане Гульбище нач. X в. погребен военачальник, вместе с ним была сожжена женщина. Крупное дружинное кладбище и поселение Шестовицы (X — нач. XI в.), ниже Чернигова на р. Десне, включают небогатые захоронения, на их фоне выделяются курганы с оружием и богатым инвентарем, в т. ч. погребения в камерных (срубных) гробницах с вещами сканд. типов и с конем. Дружинная культура, судя по материалам Шестовицкого некрополя, нивелировала этническое разнообразие Др. Руси.

Курганные погребения дружинного типа есть в некрополях Киева, Пскова и др. ранних древнерус. городов. Известны такие захоронения и на малых курганных могильниках, обычно привязанных к магистральным водным путям X—XI вв.

Погребения в курганах совершены по языческому обряду, но с сер. X в. появляются христ. погребения выходцев из Скандинавии — камерные гробницы, где найдены нательные кресты. В нач. XI в. по мере христианизации Руси и прекращения погребений в крупнейших языческих некрополях (Гнёздово, Ярославщина и Черниговщина) норманские древности исчезают.

В связи с ростом городов в XII — 1-й трети XIII в. внешняя торговля превратилась в мирную профессию. Оставив ранние торговые поселения, купцы сосредоточились в неск. десятках крупных рыночных центров. В Новгороде возникли корпоративные объединения купцов, торговавших за границей; гостинные двory (места пребывания торговых людей и хранения товаров с церквями при них) были в К-поле, Сигтуне, Ревеле, Любеке, Висбю на о-ве Готланд. Киевские князья пытались организовать охрану кара-

ванов, пливших по Днепру через половецкие земли.

Различаются 2 категории импорта: собственно товары (предметы массового ввоза) и предметы роскоши (т. н. дары). Монетное серебро, некоторые ткани, стеклянные и каменные бусы, раковины каури имели широкий рынок сбыта; они говорят об интенсивности и устойчивости внешних связей, о развитости региона и внутреннего обмена. Предметы из дорогих материалов или сделанные с применением сложных технологий (утварь из золота, серебра и бронзы, перегородчатые эмали, резная кость, драгоценные и полудрагоценные камни, поливная и стеклянная посуда, шелковые ткани) поступали как посольские дары, цер-



*Ожерелье из бус и медальонов.  
2-я пол. XII — 1-я треть XIII в.  
Ст. Рязань. Раскопки  
А. Л. Монгайт. 1970 г.  
(РИАМЗ)*

ковные вклады, военная добыча и оседали в кладовых знати или церковных ризницах как «сокровища», на столетия выпадая из оборота.

Картография пунктов отправки и получения товаров позволяет установить главные узлы, пути и методы связи (прямой обмен, транзитная торговля, обмен через страны-посредники), хронологию контактов. Так, для народов Вост. Европы неск. веков особо важными были контакты с Центр. Азией, Ираном, Вост. Средиземноморьем, надежность которых обеспечил Халифат. В орбиту араб. торговли входили огромные территории, населенные финно-угорскими, вост. и западнослав. племенами, Прибалтика и Скандинавия. Сухопутные и водные торговые пути из Зап. Европы в страны Азии, пролежавшие через земли вост. славян, сыгнали роль катализатора их развития.

История связей Др. Руси с Ближ. и Ср. Востоком делится на 2 периода: VIII—X вв. (т. н. арабский период) и XI—1-я пол. XIII в. Магистральями 1-го периода служили реки Волга, Дон и Донец (позднее особое значение приобрел путь по Днепру, возросла посредническая роль К-поля и гаваней М. Азии). Основным предметом ввоза было араб. монетное серебро. Вначале товарообмен был эпизодическим, но на рубеже VIII и IX вв. приток дирхемов с кufическими надписями стал регулярным, что доказывает тесная связь их поступлений с динамикой чеканки в Халифате (дирхемы, как позже западноевроп. денарии, принимались купцами разных стран). Т. о., начало вост. торговли в Др. Руси совпадает с 1-м столетием господства династии Аббасидов (750—1258).

В IX — 1-й пол. X в. купцы стремились к сев. землям, богатым соболем, черно-бурой лисой, костью мамонта и моржовым клыком. Обмен вели на основе эквивалента в монетном серебре и ювелирных изделиях. Поступление дирхемов увеличивалось: их клады обнаружены от Дании и Швеции до р. Камы (в пределах Вост. Европы известно ок. 300 комплексов). В IX в. стал наиболее употребительным дирхем ирак. (аббасидской) чеканки, в X в. — монеты гос-ва Саманидов (обосновавшиеся в Бухаре саманидские эмиры установили контроль над караванными путями Ср. Азии и сбывали излишки серебра на европ. рынках).

Основная часть импорта предметов художественного производства из стран Востока проникла на Урал, на Оку и в верховья Днепра, на В. Поволжье и в Скандинавию не ранее IX в. К IX—X вв. относятся находки серебряной посуды (ок. 110 предметов) на Урале, где ее использовали как жертвенную утварь (изображения на художественных сосудах легли в основу местной мифологии). Вост. художественный металл достигал Новгорода, Готланда, Аландских о-вов, материковой Швеции (обнаружение в Волжской Булгарии и на Руси лишь бронзовой утвари объясняют переплавкой серебра). На Русь приходило огромное количество украшений: серебряные поясные наборы, стеклянные и каменные (из сердолика, горного хрусталя, аметиста) бусы, раковины каури с берегов Персидского зал., художественный металл и наборные пояса из Хорасана и Ср. Азии.





В 1-й пол. X в. экономика Саманидов зависела от торговли с Европой, и волжская навигация активно работала. Вост. торговля была необходима и Др. Руси: ее знать нуждалась для личного пользования и для одаривания дружины в монетном серебре и редких товарах (чеканные накладки для поясов и конской сбруи, оружие, драгоценности, шелк, пряности, благовония). Церкви нужны были дорогие ткани, благородные металлы, драгоценные камни, араб. ладан, сырье для красок и т. д. Шелковые ткани даже реэкспортировали в Польшу, Чехию, Германию, Францию.

Зонами-посредниками транзитной торговли в Евразии были земли Юж. Прикаспия, Хазарский каганат и исламизированная Волжская Булгария, к-рая, установив прямые сношения с Багдадом, обеспечила расцвет волжско-каспийской навигации. От Булгара был проложен путь в Киев; др. дорога, из Киева на Восток, вела через Причерноморье и Крым. За пределы Др. Руси вост. товары (сердоликовые, хрустальные, аметистовые и золотостеклянные бусы, бронзовые и стеклянные сосуды, шелковые и шерстяные ткани) могли уходить по Зап. Двине через Ладожское оз., а также — по Неве и Финскому зал. на о-в Готланд, на Аландские о-ва, в Швецию и в Данию (но не исключен по крайней мере для части товаров и обратный путь движения вост. товаров, из Сев. Европы на Русь).

Волга была главной артерией азиатской торговли для Волжской Булгарии, Владимиро-Суздальской Руси и Новгорода. Существовал и морской путь, связывавший страны араб. Средиземноморья и Др. Русь по Чёрному м., затем по Днепру и далее на север («путь из варяг в греки»). Когда в кон. XI в. было создано Иерусалимское королевство, позволившее рус. паломникам посещать Палестину, путь по Днепру обрел новый смысл. С крестовыми походами оживилась торговля через Сугдею (Сурож), Херсонес (Корсунь), Тмутаракань и Синоп (Трапезундская империя), т. о. арм. купцы были вовлечены в восточноевроп. торговлю. Их колонии появились в Крыму, Киеве, Волжской Булгарии. Богатое арм. купечество Киликии имело тесные связи с Закавказьем и араб. странами, Зап. Европой и Причерноморьем, что подтверждают находки серебряных и бронзовых изделий из Армении и Киликии в Хер-



Св. Прокопий.  
Резная иконка. X—XI вв.  
Херсонес (ГИМ)

сонесе, Приазовье, Прикамье, Киеве. В XII—XIII вв. этим путем в Др. Русь попадала стеклянная посуда Египта и Сирии, иран. и среднеазиат. фаянс, др. художественная керамика и визант. нательные крестики из бадахшанского лазурита, к-рые находят в Москве, Ст. Рязани и др. городах.

Контакты с исламской цивилизацией оказали значительное влияние на экономику, политику и особенности быта элиты Др. Руси, что проявилось в распространении некоторых украшений, новых форм металлической утвари, игры в шахматы и т. д., но не коснулось духовных ценностей молодого христ. гос-ва.

Влияние Сев.-Зап. Европы более ощутимо. Находки в курганных группах Приладожья, Смоленщины, Ярославщины и в древнейших слоях Староладожского городища вещей сканд. происхождения доказывают, что восточноевроп. племена с сер. IX в. контактировали с норманнами, чьи торговые корабли в X—XI вв. приходили на Русь регулярно. Наиболее интенсивны контакты X в., когда через земли Др. Руси в Скандинавию, к Балтике и даже в империю Каролингов транзитом шло вост. монетное серебро. На араб. монетах находят древнерус. и рунические граффити (большинство кладов с руническими граффити связано с Балтийско-Волжским путем). Куфические монеты в большом количестве проникали в Швецию. Интенсивные связи со Скандинавией подтверждают находки вещей норманнского круга в Новгороде X—XI вв. С XI в. главную роль в вост. торговле викингов играл торговоремесленный центр материковой Швеции — Бирка, но позже его потеснил о-в Готланд, через к-рый на

Русь поступали монеты западноевропейской и скандинавской чеканки.

Вдоль магистральных путей Вост. Европы, Днепровского и Верхневолжского, в курганных некрополях юго-вост. Приладожья, Ярославского Поволжья, Суздальского ополья, Смоленского Поднепровья, Киева и Чернигова встречаются муж. и жен. украшения сканд. происхождения: массивные литые браслеты, бронзовые и серебряные фибулы, железные шейные гривны с подвесками в виде «молоточков Тора». Много сканд. украшений из серебра (фибулы, шейные гривны, подвески, бусы) дали Гнёздовские клады 1867 и 1993 гг. Сканд. оружие, предметы конского снаряжения, украшения стали образцами для изделий местных мастеров, использовавших сев. и рус. орнаментальные мотивы. Викинги торговали с Др. Русью и др. странами франк. мечами каролингского типа (в курганах Приладожья и Гнёздова, в Ср. Поднепровье вплоть до Болгарии дунайской находят наконечники их ножен). Они ввели в обиход собственные типы вооружения: ланцетовидные копья и стрелы, боевые топоры-секиры, длинные кинжалы-скрамасаксы, круглые щиты с железными умбонами. Доказательством проживания норманнов (знатных дружинников, рядовых воинов, купцов, ремесленников) на территории Др. Руси являются многочисленные курганные комплексы, в к-рых сканд. вещи сочетаются с норманнским погребальным обрядом.

В IX—X вв. дружины варягов оседали в торгово-ремесленных центрах на магистральных торговых путях (Ладога, Рюриково городище, Гнёздово, Тимерёво), по социально-экономическому облику близких к прибрежным центрам Сев. Европы и Скандинавии (Бирка, Дорестад, Хеддебу). Их общие признаки — наличие торгова, близость водного пути, обширная заселенная площадь при нерегулярной застройке, следы ремесленного производства, обилие привезенных вещей, особенно с исламского Востока, клады дирхемов и украшений.

Типологическое и хронологическое сходство исторических процессов, проходивших на Руси и в Скандинавии, создало условия для этнокультурного синтеза в слоях знати обоих регионов, что отражено в общности погребального обряда,





вооружения, одежды. В Скандинавию пришли восточноевропейские элементы конской сбруи и вооружения, наборные пояса из южнорусских степей, венг. сумки-ташки, части костюма, ткани, серебряные шейные гривны и др. Космополитизмом дружинной



Цепочки с подвесками.  
XI–XIII вв. Курган у пос. Чельмужи  
Медвежьегорского р-на Карелии.  
Раскопки Г. П. Гроздилова.  
1948 г. (ГЭ)

культуры объясняется распространение на территории Вост., Ср. и Сев. Европы т. н. вещей-гибридов, сочетающих венг., вост. и сканд. мотивы.

Византийская империя во многом повлияла на формирование государственности, культуры и духовной жизни Др. Руси. Нумизматика и археология показывают, что первые контакты племен Вост. Европы с Византией, прерванные периодом «темных веков», относятся к V–VII вв. Со 2-й пол. IX–X в., после стабилизации политической обстановки в Византии, подъема ремесел и торговли, контакты расширились, в среде крепнущей знати романо-герм. и слав. гос-в возрос сбыт визант. продукции, особенно шелковых тканей, золотой и серебряной парчи, ювелирных и стеклянных изделий; эту торговлю регулировали договоры. С принятием христианства и достижением Киевской Русью политических и хозяйственных успехов связи с Византией стали всесторонними: в крупных рус. городах визант. мастера строили каменные храмы, декорируя их монументальной и станковой живописью; производили украшения с перегородчатой эмалью, поливную и стеклянную посуду и др. Резной мрамор



Златник вел. кн. Владимира  
Святославича. 980–1015 гг.  
(ГИМ)

для интерьеров храмов и саркофагов князей Киева и Чернигова — пример импорта художественных ценностей в X–XI вв. Часть их произвели на месте приехавшие мастера: рельефы парапетов хора Софии Киевской и панели с изображениями св. всадников из Михайловского Златоверхого мон-ря сделаны из местного (овручского) шифера, возможно резчиками с Балкан или из К-поля. Мастера золотого и серебряного дела киевских князей Владимира Святославича и Ярослава Владимировича подражали визант. номисмам и милиарсиям: находки визант. монет VI–IX вв. сосредоточены на юге, в Крыму, в Закавказье, на Сев. Кавказе, в Ср. и Н. Поднепровье и Подонье, в X–XI вв. ареал обращения серебряных и медных монет охватил сев. территории Руси. Клады и отдельные монеты отмечены по всему «пути из варяг в греки» (бассейны Днепра с притоками, Ловати, Волхова), существовавшего с кон. IX в.

Этот путь служил кратчайшей дорогой между Византией и Русью. Его юж. отрезок (от Киева вниз по Днепру) называли «греческим путем»; устье Днепра замыкал подвластный Киеву порт Олешье, откуда в Царьград суда шли вдоль побережья по Чёрному м. с остановкой в устье Дуная. Отсюда визант. суда отводили ладьи к мон-рю св. Маманта (на сев.-вост. берегу Золотого Рога). Херсонес сносился с Киевом тем же «греческим путем». Транзитный путь для визант. товаров шел в обход половецкого «дикого поля» через южнорус. княжества, Болгарию и города на Дунае, выводя по долинам Прута и Серета через Молдавию к Дунаю и Чёрному м. За пределы визант. зоны влияния изделия К-поля попадали как вторичный

импорт из Др. Руси: новгородские купцы в обмен на меха завозили визант. серебряную посуду на Урал (ее находками по обе стороны хребта, вдоль рек, отмечен путь в Прикамье и Приобье).

Ценная утварь и шелковые ткани Византии хлынули на Русь в кон. XI — нач. XIII в., когда экономические и церковные связи стали особенно тесными. Визант. города превратились в крупные центры шелкоткачества, стеклоделия, художественного гончарства. Из мастерских К-поля поступали серебряные чаши для пиров, литургические и др. церковные предметы (потирь, прецессионные кресты, диски, стеатитовые иконки, облачения, рукописи, иконы), изделия из резной кости (ларцы, гребни), камни из драгоценных и полудрагоценных камней, стеклянная посуда, браслеты, бусы, поливная керамика, ткани. Важную роль в появлении визант. вещей сыграло движение дипломатических миссий, священнослужителей, зодчих и иконописцев, золотых дел мастеров и рус. паломников, ездивших к святыням К-поля, Афона и Иерусалима.

В X в. (начало ввоза мечей с клеймами рейнских мастерских, продолжавшегося и позднее) археология фиксирует многообразные торговые, политические и культурные связи Др. Руси и Зап. Европы. В 20-х гг. XI в. вост. дирхемы как основную единицу денежного обращения у вост. славян сменили европ. монеты — денарии. Германия и Англия были экспортёрами монетного серебра в страны, ощущавшие его недостаток (Польша, Швеция, Прибалтика, Др. Русь). В кладах Др. Руси преобладают денарии герм. чеканки (их поток шел через портовые города зап. славян: Волин, Щецин, Колобжег, Гданьск). Прямой путь из Юж. Прибалтики в Др. Русь лежал через о-ва Борнхольм и Готланд, минуя Скандинавию (эту связь с Юж. Прибалтикой подтверждают частые находками в городах Др. Руси янтарных украшений и кусков янтаря).

Находки на территории Др. Руси произведений романского художественного ремесла: водолеев, подсвечников, чаш, дарохранительниц, окладов книг (в частности, в технике лиможской эмали), резной кости и др. — определяют связи с Западом. Экономические и социальные сдвиги в Европе на рубеже XII и





XIII вв., расцвет ремесленных технологий в городах Германии и Франции, приведший к увеличению производства художественных изделий из металла, обеспечили во 2-й пол. XII в. расширение импорта утвари. Укрепление контактов Киева, Новгорода, Смоленска с Зап. Европой доказывает строительство в этих городах католич. храмов для иноземных купцов.

Романские вещи из Франции, Лотарингии и Саксонии попадали на восток Европы и через страны-посредники: дунайский путь связывал Зап. Европу с Причерноморьем, через Вену приводя в Венгрию, откуда часть товаров доставлялась в Юж. Русь. Существовал и путь через Баварию в Юж. Польшу и Русь, входивший в систему коммуникаций, в XII в. связывавших Кёльн, Майнц, Аугсбург, Регенсбург и др. города с Востоком (Багдад, Самарканд). Вдоль этого пути локализуется большая группа предметов импорта. Сев. ареал романской утвари — юж. и вост. побережья Балтики. Прибалтийским путем в Скандинавию, на о-в Готланд и в западнослав. города Поморья шли произведения нижнесаксон. мастеров по металлу; с о-ва Готланд и из Поморья они достигали Риги, откуда завозились в Новгород, Полоцк и Смоленск.

Русь поддерживала оживленные сношения с Польшей, Чехией и Венгрией, но эти страны не производили изделий на экспорт. Изредка на Волинии и Киевщине находят серебряные филигранные бусы и серьги польск. работы, а в курганах X в. — металлические украшения конского убора и др. вещи венг. происхождения. Более заметны обратные влияния: находки вещей русско-визант. круга X—XII вв. многочисленны в Польше и слав. Поморье, среди них — поливная белоглиняная посуда, писанки, овручские шиферные пряслица, серебряные лунницы с зернью, 3-бусинные височные кольца, бронзовые подвески в виде креста в круге, серебряные с чернью колты, стеклянные перстни и браслеты. В Чехию и Моравию попадали киевские 3-бусинные височные кольца и кресты-энколпионы.

Главным потребителем утвари «от грек», «от латинян» и с Востока была княжеская власть и Церковь. Многоцветные шелка шли на изготовление княжеско-боярских одежд и церковных облачений; вост. стек-

ло и поливная посуда сосредоточены близ боярских усадеб Вел. Новгорода, Ст. Рязани, Ярославля. Визант. эмали, изделия романских мастеров по металлу обнаружены в драгоценных кладках, зарытых при монг. нашествии (Ст. Рязань, Киев, Чернигов, Москва). В торгово-ремесленные круги проникали сравнительно дешевая бронзовая посуда, поливная керамика, стеклянные сосуды, золоченая тесьма, стеатитовые иконки.

Монг. нашествие надолго парализовало международные связи Вост. Европы. Их возрождение наступило в период формирования Русского централизованного гос-ва.

**Христианизация Руси по данным археологии.** Проблема появления и распространения христианства на Руси является одной из самых острых в совр. Д. Р. а. Мн. ее аспекты детально рассмотрены Макаровым, Седовым, Петрухиным и мн. др., целевые обзоры содержат работы Мусина.

Первые материальные следы, позволяющие говорить о проникновении христианства на Русь, фиксируются в памятниках с IX (Мусин) или с сер. X в. (Петрухин и др.) и представлены т. н. фризским кувшином с изображением креста из погребения в урочище Плакун, визант.



Прор. Илия.  
Резная икона. XII—XIII вв.  
Язславль. Раскопки М. К. Каргера.  
1963 г. (ГЭ)

монетами-привесками (т. н. крестильные дары?), крестами и крестовидными накладками из листового серебра, визант. крестами-энколпионами. Параллельно распростране-

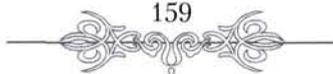
нию этих предметов появляется и постепенно усиливается традиция ингумации, пришедшая на смену кремации и с XI в. безусловно преобладавшая (при сохранении обычной погребений в курганах и на общих языческих некрополях вне поселений, зачастую с ориентировкой головой на запад). С 3-й четв. X в. наметилась тенденция к погребениям в деревянных камерных (срубных) гробницах с использованием восковых свечей, в могильных ямах и, возможно, в деревянных гробах; появляются отдельные находки (печатка с изображением Иисуса Христа), указывающие на присутствие христиан (на этом этапе в основном женщин). В период, непосредственно предшествовавший крещению равноап. вел. кн. Владимира, в составе христ. древностей были найдены крестики-тельники с изображением Распятия (в XI в. они были широко распространены), изменилась топография находок: с дружинных мо-



Заготовка иконы.  
Кон. XI в. Новгород.  
Раскопки А. В. Арциховского.  
1953–1958 гг. (ГИМ)

гильников они переместились в города и на селища.

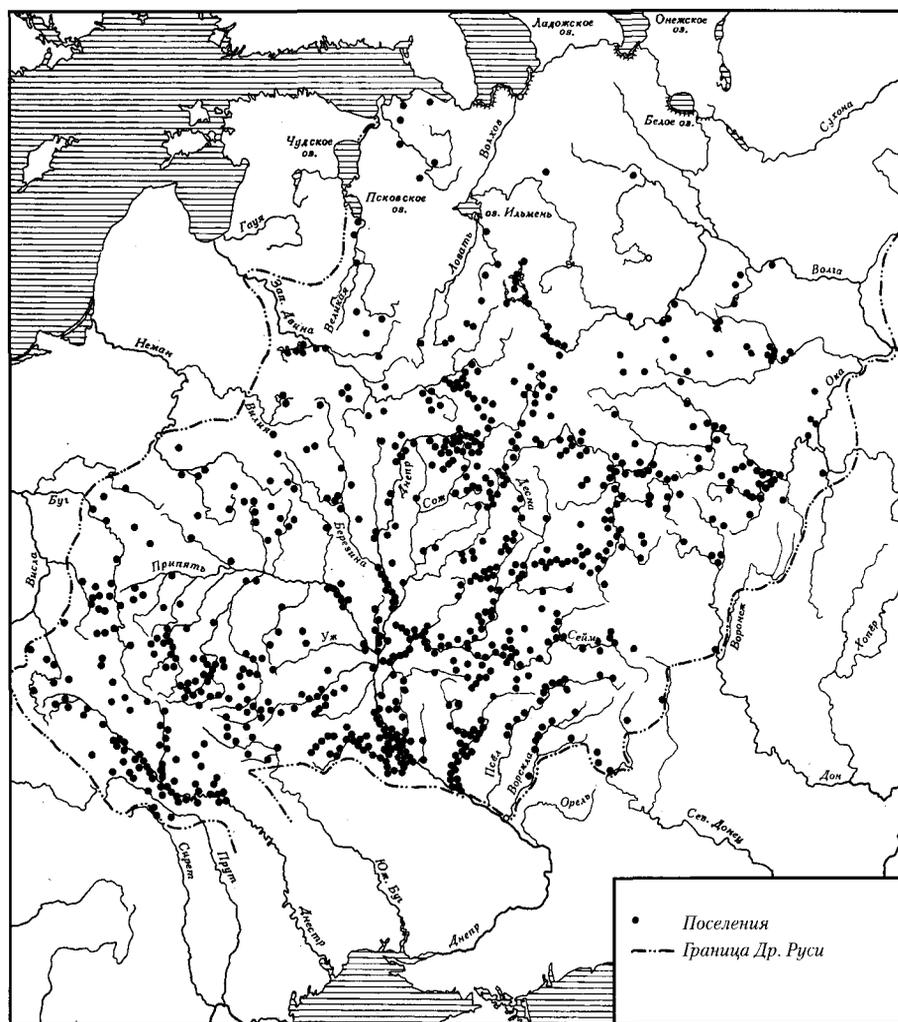
С Крещением Руси материальные свидетельства христианства воплощались в монументальных памятниках архитектуры, в сооружении некрополей (с грунтовыми могилами и гробами, с ингумациями с соответствующей ориентировкой) при храмах внутри городов или при освящении старых курганных некрополей постройкой на них храмов (как в случае с Десятинной ц.), в новых объектах погребальной обрядности (саркофагах с христ. символикой), в памятниках эпиграфики, связанных





с христианством и Церковью (в т. ч. рисунках и надписях на бересте и деревянных цехах (дощечках для письма), граффити на стенах, кирпичах и т. п.). Несравненно шире были распространены предметы личного благочестия, найденные в погребениях, слоях городов и селищ (металлические кресты-тельники, украшенные геометрическим орнаментом, а также круглые иконки, змевики, визант. кресты-энколпионы и местные копии с них и др.); в XII–XIII вв. к ним добавляются крестики янтарные, каменные, перламутровые, но общее количество тельников, особенно в погребениях, сокращается (см. подробнее в статьях *Берестяные грамоты; Археология церковная; Декоративно-прикладное искусство; Крест*).

**Сведения о Др. Руси XIII в., представленные археологией.** XIII век был эпохой культурных изменений. В связи с монголо-татар. нашествием в кон. 30-х — нач. 40-х гг. начался упадок и дезинтеграция «древнерусской ойкумены». Военная катастрофа 1237–1240 гг. традиционно рассматривается в отечественной археологии как рубеж, разделяющий 2 периода социально-политической истории Др. Руси и 2 обособленных пласта ее материальной культуры, вызвавший изменение традиций и уклада жизни, утрату навыков и технологий городского ремесла, подрвавший материальный и демографический потенциал рус. общества. Картина разорения древнерус. городов монголами открылась во время первых любительских раскопок в Киеве, Вщиже, Ст. Рязани. Широкие археологические исследования в юж. и центральных областях Др. Руси во 2-й пол. XX в. позволили систематизировать основные категории древностей. Клады посл. трети XII — 1-й пол. XIII в. доминируют среди кладов домонг. периода; в XIII в. десятки древнерус. городищ прекратили существование. Катастрофические последствия нашествия подтверждают обнаруженные в усадьбе Михайловского Златоверхого монастыря сгоревшие постройки с человеческими останками, открытые в Киеве братские могилы, заполненный скелетами погибших людей тайник под Десятинной ц., слой пожарищ с человеческими скелетами на Райковецком городище и в Изяславле, сгоревшие усадьбы с кладами ювелирных украшений на городище Ст.

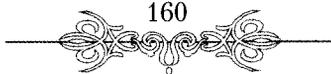


*Древнерусские города и укрепленные поселения, разрушенные и прекратившие существование во 2-й пол. XIII в.*

Рязани. В 1985–1986 гг. в Чернигове был изучен разрушенный княжеский двор, в кусках свинцовой кровли застряли наконечники стрел; в Московском Кремле найдены 2 клада серебряных украшений (1988, 1991), связанные с событиями 1237–1240 гг., аналогичные найденным на Старорязанском городище (1992, 2001). Открытый в Торжке слой пожарища 1238 г. имеет толщину до 1,5 м и содержит человеческие кости и спекшиеся от огня остатки икон. Но не все слои пожарищ на городищах юга и центра Руси и найденные клады связаны с монг. нашествием, часть оставлена при др. конфликтах. Однако явные археологические свидетельства военных разрушений заставляют считать, что именно монг. вторжение разрушило традиц. культурные формы, прервало естественный ход развития Др. Руси.

Большинство городов Др. Руси вошли в XIII в. как быстро растущие и развивающиеся центры: во 2-й пол.

XII — 1-й трети XIII в. городские территории расширились, строились новые оборонительные линии во мн. крупных городах (Киев, Чернигов, Смоленск, Владимир, Ст. Рязань, Псков). Этим временем датированы наиболее яркие производственные комплексы, свидетельства материального достатка городской элиты. С сер. XIII в. раскопки дают картину упадка и стагнации жизни в городах: на Нижнем городище Торжка после 1238 г. в течение 50 лет не восстанавливались ни фортификация, ни мощные улицы; городская территория Владимира, разгромленного зимой 1238 г., не вышла за пределы укреплений домонг. времени до кон. XV в.; во 2-й пол. XIII–XV в. запустели большие богатые городские усадьбы кон. XII — нач. XIII в., находившиеся в Ветчаном городе Владимира. Признаки кризиса ощутимы в 1-е десятилетия XIII в. в развитии Пскова, оказавшегося в зоне экспансии крестоносцев (строительство





здесь активизировалось с 40-х гг. при стабилизации внешнеполитической обстановки).

Однако не все города запустели или пришли в упадок. Разоренный Батыем Серенск после пожара был восстановлен, возобновила работу крупная ювелирная мастерская; следов разгрома и последующего упадка пока не обнаружено в Городце-на-Волге; комплексы зданий 2-й пол. XIII в. открыты в Переяславле Рязанском и Ростиславле Рязанском. Раскопки показали, что в Москве во 2-й пол. XIII в. укрепления восстановили и реконструировали после нашествия 1238 г., а обширная территория, включавшая значительную часть Китай-города, была заселена именно в XIII в. Этим же веком датируют древнейшие культурные напластования Вологды, Вел. Устюга, Н. Новгорода.

В XIII в. не так резко, как думали ранее, изменился материальный мир Др. Руси. Мн. типы вещей (стеклянные браслеты, шиферные пряслица, литые колты, створчатые браслеты) по-прежнему изготовляли и использовали до 1-й пол. XIV в. Однако ряд ремесленных изделий и предметов импорта в 40-х гг. XIII в. исчез. Отсутствие визант. амфор свидетельствует о том, что из Византии более не ввозили вина и оливкового масла. Прервалась традиция местного гончарного производства (напр., во Владимире). В ювелирном производстве изменилась рецептура сплавов и источники сырья, исчез ряд технических приемов и стилистических особенностей филигранны, в жен. уборе перестали использовать нек-рые украшения из драгоценных металлов.

Нек-рые поселения, возникшие в X — 1-й пол. XII в., оказались заброшены или перенесены в др. места. Основным типом сельского поселения стала малая деревня. В сельской местности сузился ассортимент бытовых вещей, уменьшилось количество предметов из цветного металла, исчезла значительная часть привозных вещей и металлических украшений костюма, ранее служивших знаками высокого социального положения.

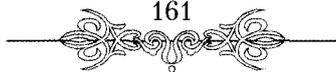
В 1-й пол. XIII в. в большинстве древнерус. областей исчезли курганные погребения и грунтовые могильники, сохранявшие память о языке и о связанном с ним типе общественных отношений. Появились кладбища у приходских церквей.

В сельском ландшафте заметны и прогрессивные элементы. Так, поселения возникли на водоразделах и на широких территориях после расчистки там лесов. В центре и на севере Др. Руси расселение охватывает зоны, ранее не освоенные как сельскохозяйственные угодья. Выросла их площадь, увеличилось число сельских поселений и жителей, появилось разнообразие в устройстве поселений и организации хозяйства. Недостаток пахотных земель в освоенных зонах, потребность увеличения пищевых ресурсов, связанная с ростом населения, неэффективность традиц. систем землепользования, климатические изменения и др. причины заставляли консервативное средневеко. общество идти на перемены в расселении и землепользовании. XIII–XIV века отмечены существенным похолоданием и увеличением годовой нормы осадков, о чем свидетельствуют летописи (1230) и данные дендрохронологии (1-е десятилетие, 20–30-е и 70–80-е гг. XIII в.). Во 2-й пол. XIII–XIV в. жители давно освоенных районов, интенсивно эксплуатировавшихся в период температурного оптимума, столкнулись с дефицитом ресурсов пищи, истощением почв, недостатком строительного леса, исчезновением отдельных видов диких животных.

Военный удар 1237–1240 гг. совпал с эпохой внутренних сдвигов в древнерус. обществе 1-й пол. XIII в., обострил и ускорил их течение, но не был единственной причиной произошедших изменений. Материальные и природные ресурсы, служившие основой стремительного подъема Др. Руси в X–XII вв., к XIII в. во мн. были исчерпаны, стереотипы хозяйствования и социальные механизмы не обеспечивали экономического роста, сократились объемы дальней торговли, изменились традиц. формы сельского расселения, часть жителей Др. Руси была вынуждена перейти к более скромному потреблению. Через 100–150 лет были освоены новые источники роста и найдены способы восстановления рус. культуры, генетически связанной с традицией Др. Руси.

Лит.: Толстой И. И., Кондаков Н. П. Рус. древности в памятниках искусства. СПб., 1891. Вып. 4; 1897. Вып. 5; Кондаков Н. П. Рус. кладь. СПб., 1896. Т. 1; Арциховский А. В. Курганы вятичей. М., 1930; Рыбаков Б. А. Ремесло Др. Руси. М., 1948; он же. Рус. датированные надписи XI–XIV вв. М., 1964; он же. Рус.

прикладное искусство X–XIII вв. Л., 1971; Довженко В. Й. Землеробство древней Руси. К., 1961; Авдусин Д. А. Гнездовские курганы. [Смоленск], 1952; Колчин Б. А. Черная металлургия и металлообработка в Др. Руси (домонг. период). М., 1953. (МИА; 32); он же. Железообрабатывающее ремесло Новгорода Великого. М., 1959. (МИА; 65); он же. Новгородские древности: Деревянные изделия. М., 1968. (САИ; Е1–55); Корзухина Г. Ф. Рус. кладь IX–XIII вв. М.; Л., 1954; Раппопорт П. А. Очерки по истории рус. военного зодчества. М.; Л., 1956. (МИА; 52); он же. Очерки по истории военного зодчества Сев.-Вост. и Сев.-Зап. Руси X–XV вв. М., 1961. (МИА; 105); он же. Древние рус. крепости. [М., 1965]; он же. Военное зодчество западно-рус. земель X–XIV вв. М., 1967. (МИА; 140); он же. Древнерус. жилище. Л., 1975; он же. Зодчество Смоленска XII–XIII вв. Л., 1979; он же. Рус. архитектура X–XIII вв.: Кат. Л., 1982. (САИ; Е–47); он же. Строительное производство Др. Руси (X–XII вв.). М., 1994; Янин В. Л. Денежно-весовые системы рус. средневековья. М., 1956; он же. Актовые печати Др. Руси X–XV вв. М., 1970. Т. 1–2; 1998. Т. 3 (в соавт. с П. Г. Гайдукковым); он же. «Я послал тебе бересту...». М., 1998<sup>3</sup>; он же. Очерки комплексного источниковедения: Средневеко. Новгород. М., 1977, 2004<sup>2</sup>; Каргер М. К. Др. Киев. М.; Л., 1958, 1961. 2 т.; Ляпушкин И. И. Городище Новотроицкое. М.; Л., 1958; он же. Днепровское лесостепное Левобережье в эпоху железа. М.; Л., 1961; Воронин Н. Н. Зодчество Сев.-Вост. Руси XII–XV вв. М., 1961–1962. 2 т.; Горюнова Е. И. Этническая история Волго-Окского междуречья. М., 1961. (МИА; 94); Монгайт А. Л. Рязанская земля. М., 1961; Кротошкин В. В. Клады византийских монет на территории СССР. М., 1962; Вагнер Г. К. Декоративное искусство в архитектуре Руси X–XII вв. М., 1964; он же. Скульптура Др. Руси: XII в. Владимир, Боголюбovo. М., 1969; Алексеев Л. В. Полоцкая земля. М., 1966; он же. Смоленская земля в IX–XIII вв. М., 1980; он же. Зап. земли домонг. Руси: Очерки истории, археологии, культуры. М., 2006. 2 кн.; Даркевич В. П. Произведения зап. худож. ремесла в Вост. Европе (X–XV вв.). М., 1966. (САИ; Е1–57); он же. Светское искусство Византии: произведения визант. худож. ремесла в Вост. Европе. М., 1975; он же. Худож. металл Востока XIII–XIV вв. М., 1976; Кирпичников А. Н. Древнерус. оружие. М.; Л., 1966. 2 вып. (САИ; Е1–36 [1–2]); он же. снаряжение всадника и верхового коня на Руси IX–XIII вв. М., 1973. (САИ; У1–36[4]); он же. Военное дело Руси IX–XV вв.: АДД. М., 1975; он же. Ладога и Переяславль Южный — каменные крепости раннесредневеко. Руси // Новейшие открытия сов. археологов: (Тез. докл. конф.). К., 1975. Ч. 3. С. 77–79; Медведев А. Ф. История оружия. М., 1966; он же. Ручное метательное оружие (лук, стрелы, самострел) VIII–XIV вв. М., 1966. (САИ; Е–36); Очерки по истории рус. деревни X–XIII вв. М., 1967. (Тр. ГИМ; 43); Потин В. М. Др. Русь и европ. государства в X–XIII вв.: Ист.-нумизматич. очерк. М., 1968; Славяне и Русь: [Сб. ст.]. М., 1968; Спасский И. Г. Рус. монетная система. М., 1970; Спегальский Ю. П. Жилище Сев.-Зап. Руси IX–XIII вв. М., 1972; Щанова Ю. Л. Стекло Киевской Руси. М., 1972; Голубева Л. А. Вещь и славяне на Белом озере X–XIII вв. М., 1973; Археология Рязанской земли: [Сб. ст.]. М., 1974; Макарова Т. И. Перегородчатые эмали Др. Руси. М., 1975; Штыхов Г. В. Города





Белоруссии по летописям и раскопкам (IX–XIII вв.). Минск, 1975; *Николаева Т. В.* Прикладное искусство Моск. Руси. М., 1976; *Булкин В. А., Дубов И. В., Лебедев Г. С.* Археол. памятники Др. Руси IX–X вв. Л., 1978; *Медьница А. А.* Древнерус. надписи Новгородского Софийского собора, XI–XIV вв. М., 1978; *она же.* Подписные шедевры древнерус. ремесла: Очерки эпиграфики, XI–XIII вв. М., 1991; *Колчин Б. А., Хорошев А. С., Янин В. Л.* Усадьба новгородского художника XII в. М., 1981; *Никольская Т. Н.* Земля вятичей: К истории населения бассейна Верх. и Ср. Оки в IX–XIII вв. М., 1981; *Седова М. В.* Ювелирные изделия древнего Новгорода (X–XV вв.). М., 1981; *Килиевич С. Р.* Детинец Киева IX–1-й пол. XIII в. К., 1982; *Сагайдак М. А.* Великий город Ярослава. К., 1982; *он же.* Давньокілівський Поділ. К., 1991; *Седов В. В.* Вост. славяне в VI–XIII вв. М., 1982; *он же.* Славяне: Ист.-археол. исслед. М., 2002; *Высоцкий С. А.* Киевские граффити XI–XVII вв. К., 1985; Др. Русь: Город, замок, село / Отв. ред.: Б. А. Колчин. М., 1985; *Лебедев Г. С.* Эпоха викингов в Сев. Европе: Ист.-археол. очерки. Л., 1985; *он же.* История отечественной археологии: 1700–1917 гг. СПб., 1992; *Равдина Т. В.* Погребения с монетами X–XI вв. на территории Др. Руси. М., 1988; *Куза А. В.* Малые города Руси. М., 1989; *он же.* Древнерус. городища X–XIII вв.: Свод археол. памятников. М., 1996; *Макаров Н. А.* Население Рус. Севера в X–XIII вв. М., 1990; *он же.* Колонизация сев. окраин Руси в X–XIII вв. М., 1997; *Носов Е. Н.* Новгородское (Рюриково) городище. Л., 1990; *Николаева Т. В., Чернецов А. В.* Древнерус. амулеты-змеевики. М., 1991; *Юшко А. А.* Моск. земля IX–XIV вв. М., 1991; *Mühle E.* Die städtischen Handelszentren der nordwestlichen Rus': Anfänge und frühe Entwicklung altrussischer Städte (bis gegen Ende des 12. Jh.). Stuttgart, 1991; *Петренко В.* Погребальный обряд населения Сев. Руси VIII–X вв.: Сопки сев. Поволжья. СПб., 1994; *Хозеров И. М.* Белорус. и смоленское зодчество XI–XIII вв. Минск, 1994; *Петрухин В. Я.* Начало этнокультурной истории Руси IX–XI вв. Смоленск, 1995; *Левинцев А. Е.* Археология мери: К предыстории Сев.-Вост. Руси. М., 1996; Др. Русь: Быт и культура: [Сб. ст.] / Отв. ред.: Б. А. Колчин, Т. И. Макарова. М., 1997; *Сорокин П. И.* Водные пути и судостроение на сев.-зап. Руси в Средневековье. СПб., 1997; Вост. славяне: Антропологическая и этническая история. М., 1999; Археологія Беларусі. Минск, 2000. Т. 3; Давня історія України. Київ, 2000. Т. 3; Из истории рус. культуры. М., 2000. Т. 1; Древняя Русь; *Мурашева В. В.* Древнерус. ременные наборные украшения. М., 2000; *Франклин С., Шепард Д.* Начало Руси: 750–1200. СПб., 2000; Les centres proto-urbains russes entre Scandinavie, Byzance et Orient / Ed. M. Kazanski, A. Nersessian et C. Zuckerman. P., 2000; *Макаров Н. А., Захаров С. Д., Бужилова А. П.* Средневек. расселение на Белом оз. М., 2001; *Мусин А. Н.* Становление Церкви на Руси IX–XIV вв.: Средневек. рус. христ. культура: Ист.-археол. очерки. Lewingston (N. Y.), 2001; *он же.* Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв.: Погребальный обряд и христ. древности. СПб., 2002; *Ruthenica*. K., 2002–2005. Т. 1–4; Русь в XIII в.: Древности темного времени: [Сб. ст.] / Сост.: Ю. В. Коваль, И. Н. Кузина. М., 2003; Село Київської Русі. Київ, 2003; *Захаров С. Д.* Древнерус. город Белоозеро. М., 2004; *Чукова Т. А.* Алтарь древнерус. храма кон. X – 1-й трети XIII в.

Основные архит. элементы по археол. данным. СПб., 2004; Русь в IX–XIV вв.: Взаимодействие Севера и Юга: [Сб. ст.] / Отв. ред.: Ю. В. Коваль, И. Н. Кузина. М., 2005.

*Л. А. Беляев, Л. Ю. Михайлик*

**ДРЕВНЕРУССКИЕ** [восточнославянские] **ВЛИЯНИЯ** на книжность юж. славян (посл. четв. XII – сер. XIII, XVI–XVII вв.), периоды активизации русско-южнослав. связей в рамках средневек. конфессионально-культурного (кирилло-мефодиевского, или славяно-визант.) единства, во время к-рых представители Болгарской и Сербской Церквей обращались к древнерус. (восточнослав.) книжной традиции (ср. со ст. *Южнославянские влияния на древнерусскую культуру*). В процессе Д. в. происходило восполнение корпуса переводных и оригинальных текстов у юж. славян, в первую очередь богослужебных и уставных, оскудевшего вслед. неблагоприятных культурно-исторических условий (длительного иноземного и (или) иноверного владычества). Термин «влияние» применительно к этим связям носит условный характер, поскольку их инициатором и реализатором неизменно выступает воспринимающая сторона.

Изучение Д. в. как культурно-исторического феномена (период XVI–XVII вв., от к-рого сохранилось большее число свидетельств) началось в кон. XIX в. в первую очередь в трудах М. Н. Сперанского. Несмотря на отдельные свидетельства распространения восточнослав. книжных памятников в XII–XIII вв. у юж. славян (исследование периода XII–XIII вв. началось в 1-й четв. XX в.), ставшие известными исследователям со 2-й четв. XIX в. (наблюдения А. Х. Востокова над южнослав. Прологом), до конца XIX столетия в историко-филологической лит-ре (включая отечественную) господствовало убеждение, что рус. книжно-лит. традиция в межслав. средневек. культурных связях выступала лишь в качестве воспринимающей стороны. В сер. – 2-й пол. XX в., когда тема привлекала большое внимание болг. и югослав. ученых, исключительное значение для изучения русско-южнослав. культурных связей XII–XIII вв. имели работы В. А. Мошина (в особенности см.: *Мошин*. 1959; *Мошин*. 1963, 1998). В них была расширена источниковая база, выделены новые направления иссле-

дования и предпринята попытка вписать феномен Д. в. в политический и культурно-исторический контекст. С сер. 80-х гг. XX в. возникает новый интерес к теме, сопровождающийся систематизацией уже накопленного материала и выявлением новых памятников. В совр. болг. филологической науке (прежде всего в трудах Р. Павловой и ее учеников) связи XII–XIII вв. сводятся к почитанию рус. святых на слав. Балканах, остальные их аспекты отрицаются (распространение восточнослав. переводов) либо игнорируются (не учитываются никакие памятники помимо житийных и памятней в месяцесловах). При изучении русско-южнослав. связей XVI–XVII вв. и их продолжения в позднейшее время был накоплен большой фактический материал, но после работ Сперанского отсутствуют обобщающие исследования.

**1-е восточнославянское влияние (посл. четв. XII – сер. XIII в.).** Хронологические рамки явления обусловлены, с одной стороны, возникновением южнослав. гос-в, независимых от Византии (Сербии – в 70-х гг. XII в., Болгарии – в 1185), которые нуждались в организации регулярного богослужения на слав. языке, с другой – монголо-татар. нашествием на Русь в 1237–1241 гг. и позднейшим владычеством, в результате чего резко сократилось число русских паломников в К-поль, на Афон и в Св. землю, а с течением времени (скорее всего к нач. XIV в.) нарушились устойчивые связи афонского монар-ря св. Пантелеимона с Русью и уменьшилась активность рус. колонии в столице Византийской империи. Косвенным свидетельством того, что активная фаза 1-го восточнослав. влияния (переход корпуса текстов с Руси на слав. Балканы) завершилась не позднее 30-х гг. XIII в. (возможно, ранее), служит полное отсутствие в южнослав. традиции XIII–XV вв. ранних рус. послемонг. памятников: поучений свт. *Серапиона*, еп. Владимирского, *Жития св. кн. Михаила Черниговского*, «Иудейского хронографа» и др. Древнерус. книжно-лит. корпус, ставший известным в это время болг. и серб. книжникам, не содержит сочинений и переводов, возникших позднее кон. XII в., притом что известны случаи работы восточнослав. книгописцев в южнослав. странах и во 2-й пол. XIII в.





Для 1-го восточнослав. влияния характерно почти полное отсутствие прямых известий письменных источников о русско-южнослав. связях (в частности, не сохранилось свидетельств болг. и серб. писцов о копировании восточнослав. оригиналов). Известия ограничиваются отрывочными свидетельствами Жития св. Саввы Сербского (о рус. иноке, прибывшем в числе др. афонских монахов ко двору серб. правителя Стефана Немани, о постройке св. Саввы в рус. мон-ре св. Пантелеимона на Афоне и о посещении им рус. «монастыря» в лавре св. Саввы Освященного во время 2-й поездки в Св. землю) и Жития прп. Гавриила Лесновского (о рус. иноке в Средеце (совр. София), к-рому явился преподобный). Основным источником для изучения и реконструкции явления служат косвенные, но надежные свидетельства, содержащиеся в болг. и серб. рукописях, восходящих к древнерус. оригиналам.

Корпус южнослав. рукописей, в той или иной степени отражающих различные аспекты 1-го восточнослав. влияния (репертуар, памяти святых, лексика, орфография, графические особенности, орнаментика и др.), состоит не менее чем из 140 кодексов и их отрывков XIII–XVI вв. (преимущественно XIV в.), притом что наиболее полная опубликованная сводка (Miklas. 1988. S. 456–461) учитывает 55 рукописных книг до кон. XIV в., не все из к-рых имеют отношение к проблеме. Источниковая база для изучения Д. в. существенно увеличилась за последние 3 десятилетия, с одной стороны, след. активной каталогизации слав. рукописей в СССР (позднее — на постсоветском пространстве) и за рубежом, с другой — в результате выработки критериев, позволяющих разграничить обстоятельства формирования лит. корпуса обоих Д. в., что дало возможность с уверенностью отнести к 1-му периоду практически все древнерус. тексты, известные в южнослав. списках XV в. (Турилов. 2005; ср.: он же. 1993. С. 28–29). Среди списков преобладают сербские, что объясняется, с одной стороны, тесными русско-серб. контактами на Афоне во времена св. Саввы, с другой — значительно лучшей сохранностью памятников серб. письменности XIV–XV вв. по сравнению с болгарской.

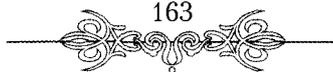
В книжно-лит. корпус 1-го восточнослав. влияния, известный в наст. время, входят следующие группы памятников. 1. Сочинения древнерус. авторов (и авторов, работавших на Руси) XI–XII вв. Авторские сочинения: служба св. князьям Борису и Глебу Киевского митр. Иоанна (Сперанский. К истории взаимоотношений. 1960. С. 15–16; Суботин-Голубовић. 1992; СКСРК, XIV. Вып. 1. Прил. 2. С. 632), «Слово о законе и благодати» и «Послание к брату столпнику» митр. Илариона (Сперанский. К истории взаимоотношений. 1960. С. 16–19; Турилов. 1993. С. 32–33), ответы Киевского митр. Георгия на канонические и обрядовые вопросы прп. Феодосия Печерского и спасо-берестовского игум. Германа (Турилов. 2004. С. 225, 233–254), канонические ответы митр. Иоанна II (Сперанский. К истории взаимоотношений. 1960. С. 21–22), «Притча о белоризце», «Притча о слепце и хромце» (проложная редакция) и молитва свт. Кирилла, еп. Туровского (Там же. С. 25–28; Турилов. 1993. С. 33). Открытым остается вопрос о времени перехода на слав. юг (XII–XIII вв. или 2-я четв. XV в. в связи с заключением унии на Ферраро-Флорентийском Соборе) «Слова о вере варяжской» прп. Феодосия Печерского, сохранившегося в 2 славяно-молдав. списках XV и XVI вв. (Сперанский. К истории взаимоотношений. 1960. С. 19–20; ср.: Турилов. 1991. С. 94–95).

Анонимные сочинения: Жития (проложные) равноап. кнг. Ольги (2 редакции), варягов-мучеников Феодора и Иоанна, равноап. кн. Владимира, святых Бориса и Глеба и отдельно Глеба, прп. Феодосия Печерского, св. кн. Феодора (Мстислава) Владимировича (Павлова. 2001; она же. 2004), Повесть о перенесении мощей свт. Николая в Бари (в составе сб. ГИМ. Хлуд. № 241, ок. 1451 г.), кондаки и икосы святым Борису и Глебу, прп. Феодосию Печерскому и на перенесение мощей свт. Николая (в Кондакаре при серб. сб. ГИМ. Хлуд. № 189, нач. XIV в.), «Предисловие покаянию» («Наставление иерею с упоминанием изгойства»), новгородское «Слово от Апостола» (Турилов. 1993. С. 33–34; он же. 1996), «Слово о небесных силах», приписываемое в заглавии Кириллу Философу.

2. Переводы, выполненные рус. книжниками (самостоятельно или

в сотрудничестве с юж. славянами): Пролог редакции Константина, митр. Мокисийского (Сперанский. К истории взаимоотношений. 1960. С. 36–42; Мошин. 1959), Пандекты Никона Черногорца (Турилов. 1993. С. 35–37; Максимович. 1998), Синодик в Неделю Православия (Мошин. 1959–1961), чин исповеди в составе Зайковского болг. (Сперанский. К истории взаимоотношений. 1960. С. 51–52) и Дечанского серб. (Сербия, мон-рь Дечаны, № 67) Требников 1-й пол. XIV в., Житие св. Андрея Юродивого (Сперанский. Рус. памятники. 1960. С. 94–97; Молдован. 2000. С. 19–20, 46–49), Толкования Никиты, еп. Ираклийского, на 16 слов свт. Григория Богослова (Сперанский. Рус. памятники. 1960. С. 59–60; Турилов. 1993. С. 28), «Повесть об Акире премудром», «Пчела», моностихи Менаандра (Сперанский. К истории взаимоотношений. 1960. С. 42–47; Турилов. 1993. С. 34–35), чудеса свт. Николая об Агриковом сыне Василии, о Димитрии и «о ковре» (Сперанский. К истории взаимоотношений. 1960. С. 47–49; он же. Рус. памятники. 1960. С. 97–101), «Слово о злоноривых женах» (Miklas. 1988. S. 446), апокрифические Вопросы ап. Варфоломея к Христу (старший список в составе сб. 2-й пол. XIV в.— Дечаны. № 103; ср.: Сперанский. Рус. памятники. 1960. С. 90–93), возможно, «Повесть о царя-казарине» в составе того же сборника и др. Нерешенным остается вопрос о происхождении восточнослав. лексики в серб. переводах, выполненных в окружении свт. Саввы Сербского и при его вероятном непосредственном участии, в первую очередь в Номоканоне с толкованиями (Кормчая серб. редакции). Присутствие здесь восточнослав. лексики может объясняться как участием рус. переводчиков, так и престижем восточнослав. книжной лексики на слав. Афоне на рубеже XII и XIII вв.

3. Рус. редакции и переделки инослав. текстов и переводов: пространное Житие Константина (Кирилла) Философа (Турилов. 1993. С. 38), Откровение Мефодия Патарского, апокрифический цикл сказаний о Крестном Древе пресвитера Иеремии (Miklas. 1988. S. 446; ср.: Сперанский. Рус. памятники. 1960. С. 89–90), особая редакция «Чуда мч. Феодора Тирона (или Стратилата) о змие», отражающая стилистическое влияние рус. воинских повестей





(НБС. Рс 711, кон. XIII (?) — нач. XIV в.), канон мч. Виту (в составе серб. служебных Миней кон. XIII—XIV вв.: ГИМ. Хлуд. № 156; БАН. 4.5.10 и др.), флорилегий с лексическими русизмами в составе среднеболг. Мазурина сб. сер. XIV в. (РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. № 1700; см.: *Турликов*. 1993. С. 39) и др. Нерешенным остается вопрос о времени возвращения на слав. Балканы Палеи исторической (см.: *Сперанский*. Рус. памятники. 1960. С. 104–147).

4. Отдельные типы богослужебных книг: Миней служебные на каждый день (ранее в южнослав. традиции были представлены только Праздничные Миней), Кондакарь (ненотированный).

Т. о., книжно-литературный корпус 1-го восточнослав. влияния вполне сопоставим по объему и значению с совокупным корпусом оригинальных текстов и переводов, созданных в Болгарии и Сербии в посл. четв. XII — нач. XIV в. (см. об оригинальных текстах: *Георгиев Е.* Литература на Втората българска държава. София, 1977. Ч. 1: Лит-ра на XIII в.; Българската лит-ра и книжнина през XIII в. / Под ред. И. Божилова, С. Кожухарова. София, 1987; *Боздановић Д.* Историја старе српске књижевности. Београд, 1980, 1991<sup>2</sup>. С. 119–163; *Podskalsky G.* Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien: 865–1459. Münch., 2000. S. 73–81, 85–89, 106–107, 115–121, 128–129, 219–225, 247–250, 290–298, 355–385, 436–442, 456–461, 482–484, 509, 513–515, 517–521). Впрочем, в обобщающих трудах, посвященных средневеку южнослав. лит-рам (и культуре в целом), памятники, связанные с 1-м восточнослав. влиянием, практически не рассматриваются.

Вопрос о происхождении перечисленных переводов (в первую очередь Пролога и Пандектов Никона Черногорца) составляет предмет дискуссии. Большинство болг. исследователей придерживается мнения (разделяемого рядом зап. славистов) о болг. происхождении переводов. Эта т. зр., даже без разбора лингвистической аргументации ее сторонников, не отличающейся строгостью критериев и крайней избирательностью подхода, не может объяснить факта существования более ранней, чем южнославянская (а в отношении Пандектов и более полной), древнерус. традиции названных памятни-

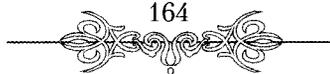
ков. До восстановления независимости Болгарии (1185) невозможно представить себе иной помимо Др. Руси центр, для к-рого могли бы быть выполнены переводы этих весьма крупных текстов, имеющих определенное назначение (ежедневное богослужение на слав. языке и регулирование норм монашеского общежития). Круг лит. памятников, участвовавших в 1-м восточнослав. влиянии, нельзя считать исчерпанным, пока не имеют постатейных описаний южнослав. рукописи монастырских собраний Афона, Сербии, Румынии и Черногории, а также богатейшие коллекции Церковно-археологического музея в Софии, Патриарших б-к в Белграде и Бухаресте и Музея Сербской Православной Церкви.

История сочинений и переводов, пришедших на слав. юг с 1-м восточнослав. влиянием, не сводится только к их переписке болг. и серб. книжниками в XIII–XV вв., большая часть этих текстов подверглась переработке; не была отредактирована (по крайней мере, в части списков) меньшая часть этого книжнотит. корпуса, напр., «Предисловие покаянию», «Слово от Апостола» (сохранившее лексические новгородизмы, утраченные в рус. традиции), «Притча о белоризце» свт. Кирилла Туровского, особая редакция «Чуда Феодора Тирона», апокрифические «Вопросы ап. Варфоломея» и ряд др. Пандекты Никона Черногорца и «Пчела» (*Сперанский*. К истории взаимоотношений. 1960. С. 42–44; Пергаменные рукописи БАН. С. 174–175) в серб. традиции рано подверглись существенному сокращению, цель к-рого еще предстоит выяснить; то же относится к «Повести о перенесении мощей свт. Николая Чудотворца» в сб. ГИМ. Хлуд. № 241, из к-рой исключены все рус. реалии. Древнерус. перевод Жития св. Андрея Юродивого представлен в южнослав. рукописях только выписками и компиляциями (*Сперанский*. Рус. памятники. 1960. С. 94–97; *Молдован*. 2000. С. 19–20, 46–49). Разные серб. списки «Повести об Акире» (напр., о связи старшего — в сб. посл. четв. XIV в. мон-ря Савина, № 29 — с древнерус. версией можно лишь догадываться) и чудес свт. Николая Чудотворца отличаются степенью удаления от восточнослав. архетипов (*Сперанский*. К истории взаимоотношений. 1960. С. 46–49; *он же*.

Рус. памятники. 1960. С. 97–101). В специальном исследовании нуждается вопрос о времени и месте создания епитимийно-канонических подборок правил, дошедших в составе болгарских *Берлинского сборника* и Порфириевого Номоканона (РНБ. Q. II. 90) и содержащих выписки из Ответов Киевских митрополитов Георгия и Иоанна II.

Распространение Пролога в южнослав. традиции XIII–XIV вв. не ограничилось списками этого календарного житийного сборника. Тексты из него (в качестве чтений по 6-й песни канона) в разном количестве включались в большинство южнослав. служебных Миней до сер. XIV в. и в значительное число Миней Праздничных (в древнерус. традиции подобная практика отсутствует). Известны случаи включения проложных житий этой редакции в перевод Миней служебных по Иерусалимскому уставу (НБС. Рс 5, 2-я четв. XIV в.). В отдельных случаях (напр., в «Минее попа Гюрга» на май–июнь (БАН. 4.5.10), в Минее на сент.–нояб. из собр. Hieros. Part. Slav. 4; обе сербские, раннего XIV в.) в службы могут включаться все жития, приходящиеся на этот день (что, возможно, отражает более раннюю практику), но преимущественно помещается одно Житие, не всегда того святого, к-рому посвящена служба. В XIV в. известен случай совмещения в одном кодексе (Пролог на сент.–дек.: Черногория, мон-рь Николаец. № 34, 3-я четв. XIV в.) чтений стихного и нестихного Прологов (*Петков Г.* Стишний Пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра (XIV–XV в.): Археография, текстология и изд. на проложим стихове. Пловдив, 2000. С. 27–36).

В месяцесловах южнослав. списков Евангелий и Апостолов (как четьего, так и служебного типа) XIII — сер. XIV в. (до широкого распространения в Болгарской и Сербской Церквях Иерусалимского устава, сопровождавшегося новым переводом месяцеслова) регулярно встречаются памяти св. князей Бориса и Глеба, несколько реже — прп. Феодосия Печерского и перенесения мощей свт. Николая, а в единичных случаях также празднования Покрова Пресв. Богородицы, освящения Софийского собора в Киеве и перенесения мощей святых Бориса и Глеба. Известно ок. 40 таких рукописей 1-й пол. XIII — сер. XIV в. (наиболее полный





перечень их см.: Лосева. 2001. С. 93–94, 100, 101, 103, 105, 108, 114–115, 117–119), но исходное их число могло быть значительно больше, поскольку многие из южнослав. списков Евангелий и Апостолов не сохранили месяцесловы либо сохранили лишь частично. Наиболее ранние примеры представляют серб. *Ватиканское сербское* (Будилово) *Евангелие-апракос* 1-й пол. XIII в. (Vat. slav. 4) и болг. *Търновское Евангелие* 1273 г. Памяти восточнослав. святых в южнослав. месяцесловах могли появиться как в результате копирования болг. и серб. писцами древнерус. оригиналов, так и вслед сознательного внесения. 2-й вариант возможен гл. обр. в отношении рус. святых, включенных во вселенский синодик: Бориса и Глеба и Феодосия Печерского. Следы почитания святых Бориса и Глеба в Болгарии и Сербии в XIII–XIV вв. отчетливо заметны и помимо месяцесловов и проложных житий. Известны находки в Болгарии энколпионов с изображением св. князей (см.: Банк А. В. Два свидетельства почитания культа Бориса и Глеба вне России // Преслав. София, 1976. Кн. 2. С. 144–147; Алексиев Й. Бронзов кръст-энколпион от Търновград // Археология. София, 1981. № 1/2. С. 87–90; Дончева-Петкова Л. Древноруски кръстове-энколпиони от България // Там же. 1985. № 1. С. 46–48). Изображения святых Бориса и Глеба помещены в росписях собора мон-ря Милешева. Особенно показательно включение этих святых («Борка (!) и Хлеба, иже в Русии») ок. сер. XIII в. в болг. редакцию греч. врачевательной молитвы, дошедшую в составе серб. Требника (РНБ. Q.п.I. № 24).

В то же время нет достаточных оснований считать (вопреки распространенному мнению, см., напр.: Срезневский И. И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1874. Вып. 2. С. 54, 59, 62. (СБОРЯС; Т. 12. № 1); Мошин. 1998. С. 77–78; Ангелов. 1972. С. 45–46; Miklas. 1988. С. 438, 449, 456; Лосева. 2001. С. 95–98, 118) признаком 1-го восточнослав. влияния присутствие в южнослав. месяцесловах под 26 нояб. памяти освящения ц. вмч. Георгия, помещаемой без указания на связь этого события с Киевом (такого указания нет и в древнерус. месяцесловах). Особенно неубедительной данная версия выглядит в отношении Ассеманиева

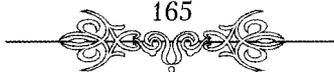
Евангелия сер. (?) XI в. и Охридского Апостола кон. XII в. Самостоятельный переход подобной памяти (в отличие от памяти рус. святых, включенных во вселенский синодик) не имеет аргументированного объяснения (поскольку в случае признания ее русской, она посвящена узко региональному событию). Еще менее вероятной представляется потребность копирования (причем с транслитерацией из кириллицы в глаголицу) в сер. XI в. в Охриде (еще не утратившем в то время значения крупнейшего центра слав. письменности) евангельского кодекса из страны, всего полвека назад обращенной в христианство. Нуждается в специальном исследовании вопрос происхождения этой календарной памяти (О. В. Лосева приводит развернутую аргументацию против ее отождествления с памятью освящения к-польской ц. Георгия в Кипариссии — Лосева. 2001. С. 95–98), однако следует признать правоту совр. болг. ученых, отмечающих широкое распространение в южнослав. традиции памяти 26 нояб., к-рое не может быть объяснено рус. влиянием (Йовчева М. «Руските» памяти в Ассеманиевото Евангелие и Охридски Апостол // «Нъсть оученикъ над оучителем своимъ...»: Сб. в чест на И. Добрев. София, 2005. С. 220–237). Открытым остается вопрос о промежуточной роли рус. списков в распространении в южнослав. месяцесловах XIII–XIV вв. памяти зап. святых (см.: Schnitter M., Miklas H. Kyrrillomethodianische Miscellen: Westliche Einträge in den ältesten kirchenslavischen Kalendarien // FS für K. Trost zum 65. Geburtstag. Münch., 1999. S. 259–298; ср.: Miklas. 1988. S. 453–454; Лосева. 2001. С. 63–75).

Зафиксированы случаи несомненного отражения следов восточнослав. орфографии в южнослав. рукописях 1-й пол. XIII — 1-й пол. XIV в. 1-е восточнослав. влияние не знает примеров южнослав. рукописей (как болгарских, так и сербских) с последовательного выраженной восточнослав. орфографией, к-рые можно было бы сопоставить с имеющимися рус. кодексами XV в., в эпоху 2-го южнослав. влияния следующими (порой почти без отклонений) среднеболг. правописанию. Очевидно, имеет значение не только лучшая сохранность более поздних списков (южнослав. списки с рус. оригиналов до кон. XIII в. редки, списки,

синхронные явлению, почти отсутствуют). У рус. книжников XII–XIII вв. (в отличие от болг. последователей свт. *Евфимия*, патриарха Търновского, 2-й пол. XIV — нач. XV в.) и совр. им южнослав. копии-стос отсутствовало представление об особой престижности восточнослав. орфографических норм (легендарное «Сказание о русской грамоте» (XII в.) настаивало на приоритете в отношении азбуки как системы письма и не касалось правописания).

К числу достаточно ранних примеров южнослав. рукописей, отражающих в орфографии влияние древнерус. оригиналов, относятся сербские отрывок Паремийника 1-й четв. XIII в. (НБС. Рс 2), Браткова Минея служебная на сент.—окт., 1234–1243 гг. (Там же. Рс 647; см.: Штаваньин-Борђевић. 1977), Евангелие-тетр 2-й четв. XIII в. (Ath. Chil. № 22), *Драголя попа сборник*, Евангелие-тетр и Апостол нач. XIV в. (НБС. Рс 643), болг. Врачанское Евангелие-апракос нач. XIV в. (*Сперанский*. К истории взаимоотношений. 1960. С. 50–51). Весьма ограничено число выявленных памятников, в к-рых бы сочеталось наличие и восточнослав. оригинальных, и переводных текстов (для Евангелий и Апостолов — памяти рус. святых) и древнерус. орфографии. Ситуация с отражением в южнослав. списках XIII–XIV вв. восточнослав. правописания осложняется также тем обстоятельством, что ряд сходных явлений (вокализация редуцированных, смешение «Ѡ» и «Ѱ» и др.) наблюдается в западноболг. (македон.) рукописях.

Свидетельством усвоения 1-го восточнослав. влияния болг. и серб. книжниками выступают также гиперкорректные формы в ряде южнослав. памятников XIII–XIV вв. (не обладающих др. признаками явления), в к-рых слова «русы», «русский», «рушский» заменяет исходное правильное чтение, с Русью не связанное. Таковы, напр.: «Проиде... северьскуу, и Рушьску (вместо «ужьску» — южную), и западну земля» в икосо службы равноап. Константину (Кириллу) Философу в Скопской Минее Праздничной XIII в. (*Иванов Й*. Български старини из Македония. София, 1931<sup>2</sup>. С. 294); «И Халдеомъ, и Русомъ (вместо: «Ассуромъ» — ассирийцам) дасть звездучение и вльхвование» в переделке «Сказанья черноризца Храбра» в составе





Берлинского сб. нач. XIV в. (Berlin-ski sbornik. 1988. Л. 72 об.). Примеры представляют параллель к чтению «рушскими письмены» в гл. 8-й пространный Жития равноап. Константина (Кирилла) и весьма показательны, поскольку оба памятника отмечены печатью редактирования болг. книжниками (в скопском списке службы прилагательное «словенский» последовательно заменено на «болгарский», в берлинской переработке «Сказания» наряду со «словенскими» упоминаются и «болгарские» книги).

Продукция древнерус. скрипториев оказала заметное влияние на книжное письмо и оформление южнослав. кодексов. Известны случаи работы (во 2-й пол. XIII в.) восточнослав. книгописцев из разных регионов на слав. Балканах: новгородца, участвовавшего в 1262 г. (1-й писец) в переписке в Сербии Иловицкой Кормчей (*Цернић*. 1981), выходца из галицко-волинских земель, переписавшего во 2-й пол. XIII в. на греч. палимпсесте Евангелие-апракос (Евангелие Верковича — РНБ. Фп. I.99; СКСРК, XIV. Вып. 1. Прил. 2. С. 605–606. № 16) и др. По наблюдениям югослав. археографов сер. — 2-й пол. XX в. (*Мошин*. 1998. С. 70–75; *Богдановић* Д. Развој ћирилског писма у Србији до XV в. // Славјанска палеографија и дипломатика. Софија, 1985. Кн. 2. С. 66–67), каллиграфические почерки южнослав. рукописей кон. XII — 2-й пол. XIII в. сформировались под воздействием более ранней и совр. ей восточнослав. графики. Для нек-рых серб. рукописей XIII в. может быть установлена связь с продукцией конкретных древнерус. скрипториев. Так, серб. Ватиканское Евангелие-апракос (Vat. Slav. 4), переписанный тем же писцом (Будилом) Карейский типик в свитке (Ath. Chil. AS 132/134) и хиландарское Евангелие № 8 в письме и орнаментике обнаруживают знакомство их создателей с рукописями княжеско-епископского ростовского скриптория 1-й пол. XIII в. (*Турилов* А. А. К истории ростовского владычного скриптория XIII в.: Старые факты и новые данные // Хризограф. М., 2007. Вып. 3: Средневек. книгописные центры: Местные традиции и межрегиональные связи (в печати)). Нет, однако, оснований считать этот аспект влияния наиболее ранним в сравнении с остальными и относить его к 60-м гг. XII в., как это

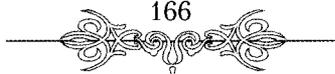
сделал Мошин, исходя из предложенной им предельно ранней датировки Мирославова Евангелия (*Мошин*. 1998. С. 68–69). Опыт изучения 2-го южнослав. влияния кон. XIV — 1-й пол. XV в., от к-рого сохранился массовый синхронный материал, наглядно свидетельствует, что изменения в графике письма относятся к числу второстепенных и в силу этого не самых ранних проявлений книжно-лит. связей (см.: *Турилов* А. А. Восточнославянская книжная культура кон. XIV–XV в. и «второе южнославянское влияние» // ДРИ. 1998. Сергей Радонежский и худож. культура Москвы XIV–XV вв. СПб., 1998. С. 323–324, 329, 333–334; *Гальченко* М. Г. Книжная культура. Книгописание. Надписи на иконах Др. Руси: Избр. работы. М.; СПб., 2001. С. 325–382, 386–404; № 1–88).

Стремясь представить картину 1-го восточнослав. влияния максимально полно, Мошин обратился к южнослав. книжной орнаментике XIII в. Он отказался от традиции к тому времени тезиса В. Н. Щепкина о (восточно)болг. происхождении «технического» варианта тератологического стиля (*Щепкин* В. Н. Болонская Псалтырь. СПб., 1906. М., 2005<sup>р</sup>. С. 50–60; *он же*. Русская палеография. М., 1967. С. 67–71) и высказался в пользу первичности рус. тератологии по отношению к южнославянской (*Мошин*. 1998. С. 74–77), поддерживая тем самым гипотезу, предложенную ранее В. Борном. Т. зр. Борна–Мошина не получила признания историков искусства, как южнослав. (см.: *Радочић* С. Одабрани чланци и студије (1933–1978). Београд, 1982. С. 154–181; *Бабић* Г. Порекло тератолошких мотива у српским украшеним рукописима: Начин истраживања // Проучавање средновеков. јужнослов. рукописа. Београд, 1995. С. 3–30; *Джурова* А. Д. Въведение в славянската кодикология: Византийският кодекс и репечията му сред славяните. Софија, 1997. С. 170–173, 179–187, и др.), так и отечественных (см.: *Попова* О. С. Византийские и древнерус. миниатюры. М., 2003. С. 179, 183), предпочитая говорить о множественных источниках стиля. Факт близости древнерус. и южнослав. «технической» тератологии сомнений у исследователей не вызывает. В сочетании с др. проявлениями 1-го восточнослав. влияния тезис Мошина, связывающего распростра-

нение нового стиля с более общими изменениями южнослав. книжной культуры, выглядит предпочтительнее мнения Щепкина; при этом обнаруживается типологическая близость со 2-м южнослав. влиянием, во время к-рого обновление книжного корпуса также сопровождалось сменой стилей книжной орнаментики. Для периода 1-го восточнослав. влияния характерно почти полное отсутствие (за исключением сферы книжной иллюминации) отражения памятников древнерус. изобразительного искусства в произведениях южнослав. мастеров. Можно говорить лишь о проникновении отдельных сюжетов под лит. воздействием (изображение святых Бориса и Глеба в стенописях Милешевы, 30-е гг. XIII в., и, возможно, «Чудо о ковре» свт. Николая в росписях Боянской ц. близ Софии, 1255 г.).

К числу проявлений 1-го древнерус. влияния не следует относить вопреки мнению Мошина (*Мошин*. 1951, 2003; *он же*. 1998. С. 78–83) распространение мартовского летоисчисления в серб. памятниках письменности и искусства нач. XIV — 1-й пол. XVI в. Употребление мартовского стиля в Сербии обусловлено, по всей вероятности, с одной стороны, влиянием визант. текстов, переведенных в 1-й пол. XIV в. («Предисловие о марте» в составе стишного Пролога, Слово ритора Максима Оловола на Благовещение, Хроника («Летовник») Георгия Амартола), с другой — влиянием итал. (в частности, венецианской) календарной практики, получившей распространение и в городах-коммунах соседней с Сербией Далмации, что, в частности, определяет использование мартовского стиля в серб. первопечатных книгах кон. XV–XVI в., изданных в Далматинском Приморье и в Венеции.

В наст. время нет необходимости и оснований объяснять феномен 1-го древнерус. влияния существованием офиц. церковных и (или) политических связей между рус. княжествами и южнослав. гос-вами во 2-й пол. XII–XIII в., присутствием рус. князей-изгоев на серб. землях Венгерского королевства и в Болгарии и поддержкой, к-рую галицко-волинские князья оказывали первым болг. царям из династии Асеней в борьбе за независимость страны (подробнее об этом см.: *Мошин*. 1998. С. 57–58, 69–70, 101–102). В корпусе древне-





рус. текстов, попавших в кон. XII — 1-й пол. XIII в. к юж. славянам, отсутствует ярко выраженный региональный элемент: нет Житий (и даже памятней) местно почитавшихся святых (свт. Леонтия, еп. Ростовского, свт. Аркадия, архиеп. Новгородского, прп. Евфросинии Полоцкой, прп. Авраамия Ростовского), не обнаружены и тексты западнослав. (чеш.) происхождения («Беседы Григория Двоеслова на Евангелие», молитвы с упоминанием зап. святых), известные в галицко-волыньских списках XIII в. Наиболее заметный памятник 1-го восточнослав. влияния — новгородское «Слово от Апостола» сер. XII в. никак не может быть отнесено к памятникам непосредственных связей Новгорода с Сербией. Объем и набор восточнослав. книжно-письменных памятников, пришедших к юж. славянам в это время, не подтверждает того, что он восходит к епископской или княжеской б-ке (не говоря уже о митрополичьей). Книжный корпус 1-го восточнослав. влияния включает небольшую часть лит. памятников, бытовавших в ту эпоху на Руси. По всей видимости, речь должна идти о фонде неск. монастырских б-к за пределами Руси: рус. колонии в Студийском мон-ре и при ц. Бориса и Глеба в К-поле, в Пантелеимоновом мон-ре на Афоне, в какой-то степени в рус. мон-рях и монашеских общинах в Палестине и на Синае. Книжный корпус 1-го восточнослав. влияния включает заведомо меньшую часть лит. памятников, бытовавших в ту эпоху на Руси. Тематически и функционально он подпадает под определение «литература-посредница» (*Лихачёв Д. С.* Развитие рус. лит-ры X–XVII вв.: Эпохи и стили. Л., 1973. С. 15–44) или «литературный пласт-посредник» (*Natow A.* Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej. Wrocław, 1976. S. 25–29) и включает в т. ч. произведения, написанные или переведенные в IX–X вв. в Болгарии. Такой механизм непрямых межслав. культурных связей, осуществлявшихся через столицу правосл. мира — К-поль и (или) интернациональные монашеские центры Балкан и Ближ. Востока, в полной мере сохранялся до конца существования Византии и вполне согласуется с характером взаимоотношений стран, входивших в «Византийское содружество наций» (см.: *Оболенский Д. Д.*

Византийское содружество наций: Шесть визант. портретов. М., 1998. С. 145–174, 215–342; рассматриваемый аспект взаимоотношений исследователем не затронут). Это не исключает возможности русско-южнослав. связей через Венгрию, а также случаев копирования наиболее обиходных рукописей рус. происхождения (в первую очередь Евангелий и Апостолов) болг. книжниками на восточно-южнослав. языковом пограничье (на территории совр. Молдавии), но данные центры играли в общем процессе влияния второстепенную роль.

**2-е восточнославянское влияние (кон. XV — 1-я четв. XVIII в.).** Заслуга выявления данного феномена также принадлежит Сперанскому (*Сперанский.* Деление истории. 1896; *он же.* Серб. хронографы. 1896), обобщившему частные наблюдения исследователей XIX в. и существенно дополнившему их собственными. Работы, посвященные исследованию 2-го восточнослав. влияния в целом, в отечественной и зарубежной историографии отсутствуют (за исключением лежащей у истоков изучения проблемы статьи Сперанского «Деление истории русской литературы на периоды и влияние русской литературы на югославскую» (1896), притом что число публикаций, посвященных отдельным аспектам явления и обзорного характера, весьма велико.

Данный период русско-южнослав. связей лучше документирован по сравнению с имеющимися материалами, восходящими к 1-му периоду.

Одним из источников для изучения 2-го восточнослав. влияния являются документы, относящиеся к приездам архиереев и монастырских посольств в XVI–XVII вв. в Москву (хранятся в РГАДА). 2-е восточнослав. влияние характеризуется значительным повышением уровня контактов, носящих сначала полуофиц. (монастырские посольства к великокняжескому (позднее царскому) и митрополичьему (затем патриаршему) дворам), а с XVII в. и офиц. (приезд архиереев) характер (наиболее подробный перечень этих посольств см.: *Бантыш-Каменский.* 2001). Важными источниками являются записи на печатных книгах и рукописях, а также наличие еще более многочисленных книг и рукописей (как восточнослав., так и южнослав. списки с них), издавна

находящихся на южнослав. территориях или на Афоне (*Радюжичић.* 1957; *Ангелов.* 1961; *Дылевский.* Рус. и укр. рукописи. 1966; *Радвановић.* 1980; *Атанасов.* 1975, и др.). В наст. время в монастырских хранилищах Афона имеется не менее 40 рукописных книг XV–XVII вв. восточнослав. происхождения (см.: *Мошкова Л. В., Турилов А. А.* Славянские рукописи афонских обителей / Ред.: А.-Э. Н. Тахиаос. Фессалоники, 1999. С. 445), примерно такое же число их насчитывается в собраниях бывш. Югославии (*Богдановић Д.* Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII в.). Београд, 1982. С. 244; часть их ошибочно отнесена к молдавским). Известны случаи серб. книгописания на Руси, к-рым занимались участники посольств в Москву в нач. XVII в. (*Мошин В.* Ђирилски рукописи Повијесног музеју Хрватске и Копитареве збирке. Београд, 1971. Т. 1. С. 171–176, № 24; *Бошков.* 2001). Все источники единодушно свидетельствуют, что в поствизант. период центр межправосл. контактов (включая русско-афонские) переместился на Русь.

На протяжении 2-го периода восточнослав. влияния присутствуют 2 компонента — великорусский (московский) и украинско-белорусский. До кон. XVI в. региональная разница в репертуаре отсутствует, отличие наблюдается в степени централизации связей. В Московском гос-ве они замкнуты на столицу с великокняжеским (позднее царским) и митрополичьим (патриаршим) дворами и на духовенство московских мон-рей и храмов, лишь в исключительных случаях к контактам с юж. славянами оказываются причастны Новгород и *Кириллов Белозерский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь.* В XVI в. в Великом княжестве Литовском (позднее Речи Посполитой) главными центрами общения (при участии монашества, шляхты и мещанства) выступают дворы правосл. магнатов, в XVII в. также *Киево-Печерский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь.* Связь южнослав. книжников с обоими восточнослав. регионами зачастую осуществлялась силами одних и тех же монастырских посольств, маршруты к-рых за «милостыней» в Москву пролегли через Польско-Литовское гос-во. Географическая близость восточнослав. регионов к Балканскому п-ову не всегда играла в связях определяющую





роль, и тексты могли мигрировать на слав. юг весьма причудливо. Так, авторские акафисты Ф. *Скорини*, изданные ок. 1522 г. в Вильно, стали известны серб. книжникам во 2-й пол. XVI в. в славянизированном виде, явно через посредство великорус. рукописной традиции. В укр.-серб. связях присутствовал (хотя не оказывал на них заметного воздействия) особый региональный момент, поскольку с кон. XV в. Мукачевская епископия, населенная русинами, находилась в юрисдикции Белградского митрополита, в 1557 г. она вошла в состав возрожденного серб. Печского Патриархата.

Нижняя граница периода 2-го восточнослав. влияния размыта, т. к. отдельные его проявления наблюдаются уже в посл. четв. XV в., но до кон. 1-й трети XVI в. для Великодержавии и до середины этого столетия для Великого княжества Литовского можно говорить скорее о культурном взаимодействии между вост. и юж. славянами (см.: *Рогов А. И.* Литературные связи Белоруссии с балканскими странами в XV–XVI вв. // *Славянские литературы: VIII Международный съезд славистов: Докл. советской делегации.* М., 1978. С. 182–194; *Турилов А. А.* Южнославянские памятники в лит-ре и книжности Литовской и Московской Руси XV – 1-й пол. XVI в.: Парадоксы истории и географии культурных связей // *Славянский альманах, 2000.* М., 2001. С. 247–285). До XVIII в. в русско-южнослав. связях преобладали русско-серб. культурные контакты. Это объясняется относительно лучшими условиями существования правосл. Церкви и слав. культуры в серб. землях после тур. завоевания, воссозданием в 1557 г. серб. церк. организации (в состав которой входил и ряд епархий Зап. Болгарии) и той активной ролью, которую играли в связях серб. монахи Афона (прежде всего Хиландарский и Пантелеимонов). Определенное значение имеет и то обстоятельство, что в книжной традиции слав. Балкан 2-й пол. XV–XVII в. господствовала серб. по происхождению ресавская орфография, во мн. случаях препятствовавшая точной локализации памятников письменности. Перерыв во 2-м восточнослав. влиянии в первые годы XVII в. был вызван *Смутным временем* в России. Одним из факторов, определивших восточнослав. влияние на юж. славян в XVII в., стало

широкое распространение в этот период книгопечатания во всем восточнослав. регионе при прекращении подобной практики у юж. славян, широко использовавших продукцию восточнослав. типографий.

Верхняя граница 2-го этапа имеет условный характер, поскольку его импульсы в силу сохранения традиц. форм общественной жизни населения болг. и серб. земель (не говоря уже о святогорском монастыре) прослеживаются порой до кон. XVIII в. и (особенно в Болгарии) даже до 1-й пол. XIX в. Из сочинений и переводов петровского времени у юж. славян получили распространение прежде всего те, которые хотя бы отчасти находились в русле предшествующей традиции: творения свт. *Димитрия (Савича (Туптало))*, митр. Ростовского, грамматические сочинения Ф. П. *Поликарпова-Орлова* («Технология» в 1737 была положена иером. серб. монаха Грабовац Арсением в основу одноименного учебного руководства — Венгрия. Сен-тендре. Б-ка правосл. Будимской епархии. ГР. 36), Грамматика церковнославянского языка Ф. Максимова (1723), сокращенные переводы «Анналов» Цезаря Барония (в редакции П. Скарги) и «Истории народа славянского» М. Орбини и др. Наряду с широким распространением у сербов и болгар московских, киевских и львовских печатных изданий наблюдаются и многочисленные случаи адаптации (прежде всего языковой) содержащихся в них текстов для местного употребления (переводы *Самуила (Бакачича)* («Мессия правдивый» *Иоанникия (Галятовского)*) и *Гавриила (Стефановича Венцеловича)*, проложные повести и рассказы из «*Великого зерцала*» в болг. «*Дамаскинах*» и др. сборниках XVIII — нач. XIX в.). К традиц. книжности примыкают также произведения «новой аскетики» и переводческая деятельность прп. *Паисия (Величковского)* и его школы.

Для 2-го восточнослав. влияния характерен чрезвычайно широкий хронологический диапазон сочинений, заимствованных южнослав. книжниками. В книжно-лит. корпус влияния входят переводные (по преимуществу) и оригинальные (обычно в составе сборников уставных чтений) памятники, начиная от рус. домонгольских (и даже более ранних — великоморавских и древне-

болгарских эпохи Первого царства) и кончая произведениями XVI–XVII вв. До широкого распространения книгопечатания между временем создания произведения на Руси и его переходом к юж. славянам обычно наблюдался хронологический разрыв. Так, переводы Бесед свт. Иоанна Златоуста на Евангелия от Матфея и Иоанна, выполненные прп. *Максимом Греком* и его учеником Селиваном на рубеже 10-х и 20-х гг. XVI в., появились в серб. списках почти столетие спустя. Присутствие в книжно-лит. корпусе 2-го восточнослав. влияния значительного числа древних памятников отнюдь не свидетельствует об особой архаичности или консервативности лит. вкусов и запросов южнослав. читателей — все эти тексты имели широкое распространение и в восточнослав. книжности XVI в. Для ряда памятников (таких как «Пчела», Житие св. Андрея Юродивого, Житие и чудеса свт. Николая Чудотворца) можно предполагать неоднократное (связанное с обоими Д. в.) перемещение из Руси на Балканы.

По далеко не полным данным, книжно-лит. корпус 2-го восточнослав. влияния включает следующие сочинения и переводы, представленные южнослав. (преимущественно серб. ресавскими) списками XVI–XVII вв.

Древние (не позднее XIII в.) памятники: младшая редакция (с именем свт. Иоанна Златоуста в заглавии) великоморавского Слова на Рождество Пресв. Богородицы (*Турилов А. А.* К истории великоморавского наследия в литературах юж. и вост. славян // *Великая Моравия и ее культурно-ист. значение.* М., 1985. С. 254), календарно-математический текст — «Семитысячник» (*он же.* О датировке и месте создания календарно-матем. текстов — «семитысячников» // *Естественнонауч. представления Др. Руси.* М., 1988. С. 27–38), цикл проложных Поучений свт. Климента Охридского (*Стоянович Л.* Новые слова Климента Словенского. СПб., 1905. (СБОРЯС; Т. 80. № 1)), «Сказание о пришествии на Русь ап. Андрея» (*Ангелов.* 1972. С. 82), Слово в Великую субботу свт. Григория Философа, Поучения с именем Феодосия (Печерского?) и слова из «Шестоднева Иакова, брата Господня» в составе Торжественника триодного





(Турилов. 1991. С. 95), «Христианская топография Козьмы Индикоплова» (Жагич В. Козма Индикоплов по српском рукопису год. 1649 // ССКА. 1922. Књ. 44. С. 1–39), «История Иудейской войны» Иосифа Флавия (Радојичић. 1965. С. 290; Ангелов. 1972. С. 127–135; Загребин. 2006. С. 276–277), Служба на перенесение мощей свт. Николая Чудотворца в Бари (Суботин-Голубовић. 1999, 2005), Слово на Вознесение Господне и седмичные молитвы Кирилла, еп. Туровского (Николова. 1988. № 3), Толковая Палея (Бошков. 2000), антииудейское соч. «Словеса святых пророк» (Сперанский. Рус. памятники. 1960. С. 86–89; Водолазкин Е. Г., Руди Т. Р. Из истории древнерусской экзегезы («Пророчество Соломона») // ТОДРЛ. 2003. Т. 54. С. 252–303).

Сочинения и переводы XV–XVII вв.: Сказание о Св. Софии Константинопольской (Сперанский. Русские памятники. 1960. С. 64–67), «Повесть о взятии Царьграда турками» в составе Хронографов и в отдельных списках (Ангелов. 1972. С. 132–134; Бошков. 1979), Послание Василия Никольского воеводе Стефану Якшичу о исхождении Св. Духа (Радојичић. 1967. С. 273–281; Русина. 2006), Хронограф западно-русской ред., Хронограф ред. 1617 г. (Сперанский. Серб. хронографы. 1896; Радојичић. 1957; Бошков. 1979, 1980–1981, 1996, 1998), Беседы на Евангелия от Матфея и Иоанна в переводе прп. Максима Грека и инока Селивана (Ангелов. Русско-южнослав. книжовни. 1980. С. 84–101), акафисты «Пресладкому имени Иисусову» и св. Иоанну Предтече Скорини (Турилов. 1989), «Притча о царе-годе» (Петковић. 1961. С. 104–105).

В XVI в. на слав. юг перешло также неск. восточнослав. редакций Торжественника минейного и триодного (напр., Прага. Народный музей. IX D 15; МСПЦ. № 218; ГИМ. Барс. № 1456 — все XVI в.), получила известность (несравнимую, однако, с восточнослав. традицией) учительная часть Пролога (отдельно от житийной) или выборки из нее (см.: Павлова Р. Петър Черноризец — старобългарски писател от X в. София, 1994. С. 52–56. (КМС; 9)). Со 2-й пол. XVI в. широкое распространение в ресавских списках (возможно, под воздействием заблудовского издания 1569 г.) получило переведенное в сер. XIV в. на Балканах «Учитель-

ное Евангелие» патриарха Каллиста (Патриарший гомилиарий). На рус. источник поздней южнослав. традиции указывает устойчивое присутствие в этом гомилиарии Слова на Вознесение Господне свт. Кирилла Туровского. В месяцесловах южнослав. рукописей XVI–XVII вв., прежде всего в Псалтирях и Часословах с воследованием, нередко встречаются памяти рус. святых XIV–XVI вв.

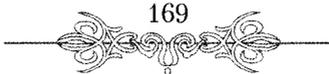
Особенно заметное влияние оказала рус. книжность на позднесредневек. южнослав. историографию. В XVII в. Русский Хронограф (первоначально в западнорус. редакции) в значительной мере заместил в серб. историографии в роли сочинения по всеобщей истории распространенные ранее визант. хроники Георгия Амартола и Иоанна Зонары. Старший список Русского Хронографа представлен обширными выписками в сборнике нач. XVII в. (Хорватия. Цавтат. Музей В. Богишича. № 52 — *Novaković S. Članci chronografa-trojadika o Srbima i Bugarima // Starine. Zagreb, 1878. Knj. 10. S. 44–60*). В XVII в. у серб. книжников получил известность Хронограф редакции 1617 г. Спецификой серб. списков памятника является исключение из него многочисленных рус. статей либо их сокращение, тем самым по содержанию они приближаются к более ранним визант. хроникам. Влияние Хронографа на развитие серб. историографии сохранялось и в нач. XVIII в. — редакцию 1617 г. использовал в своей «Хронике» Дж. Бранкович. К библейской истории в изложении Хронографа примыкают и сохранившиеся в серб. списках XVI–XVII вв. «Иудейская война» Иосифа Флавия и Толковая Палея (западнорус. список последней (Vindob. slav. 9) был вложен в Хиландарский мон-рь в 1549, однако собственно серб. списки известны с XVII в. — Бошков. 2000).

Начиная с Хронографа редакции 1617 г., включившего большой объем сведений из перевода польск. Хроники М. Вельского, рус. историография выступает в качестве посредника между западноевроп. и правосл. южнослав. исторической лит-рой. В полной мере это обнаружилось в XVIII в., когда на слав. Балканах получили известность восточнослав. исторические сочинения («Келейный летописец» свт. Димитрия Ростовского) и переводы

переходного периода (Бароний, Орбини), оказавшие большое влияние на формирование южнослав. историографических схем (см.: Робинсон А. Н. Историография славянского возрождения и Паисий Хиландарский. М., 1963; Броджи-Беркофф Дж. «История во кратце» иеросхим. Спиридона: Опыт иссл. в контексте европейской историографии XVI в. // Славяне и их соседи. М., 1994. Вып. 6. С. 201–215).

Со 2-м восточнослав. влиянием связано употребление болг. и серб. книжниками ранее неизвестных им систем книжной тайнописи, напр. «простой литореи» («тарабарской грамоты»), основанной па принципе взаимозамены начальных и конечных согласных букв кириллического алфавита (Сперанский М. Н. Тайнопись в югославянских и рус. памятниках письма. Л., 1929. С. 18–22. (ЭСФ; Вып. 4. 1)). Старший образец использования «простой литореи» в южнослав. книжности (примененный в сочетании с др. системами) — в Минее Праздничной 1-й трети XVI в. из церкви в с. Ропотове (Словенски ракописи во Македонија. Скопје, 1971. Кн. 1. С. 82–83, 87–88).

Относительной легкости перехода текстов к юж. славянам способствовала не в малой степени болгаризированная (в меньшей степени сербизированная) орфография восточнослав. рукописей XVI в. (как великорус., так и украинско-белорус.), сложившаяся в результате 2-го южнослав. влияния. Во многих случаях она могла восприниматься болг. и серб. писцами как архаический вариант их собственной. Встречающиеся жалобы южнослав. читателей и переписчиков XVI–XVII вв. на непонятность языка рус. книг (см.: Ангелов. 1972. С. 95, 135; Загребин. 2006. С. 276–277) относятся обычно к древним текстам. Заметное воздействие на церковнослав. язык болг. и серб. изводов оказала «Грамматика» Мелетия (Смотрицкого) (в ее первоначальном виде и в московской редакции 40-х гг. XVII в.). Сочинение представлено на слав. юге как экзemplярами изданий, так и значительным числом рукописных копий XVII — нач. XIX в. Параллельно этот процесс наблюдается и у славян-католиков (в последнем случае инициатива исходила от папской курии): в XVII–XVIII вв. церковнослав. язык хорват. богослужбных





книг был реформирован по образцу украинско-белорус. униат. изданий.

2-е восточнослав. влияние отмечено также отдельными случаями работы восточнослав. (преимущественно укр. и белорус.) книжников в южнослав. странах и на Афоне (*Радочицић*. 1967. С. 250–272). Наиболее заметны среди них Василий Никольский и украинец иером. Самуил (Бакачич). 1-й, связанный с семейством Глинских, в нач. XVI в. написал полемический трактат в форме послания к серб. вельможе на венг. службе Стефану Якшичу «Об исхождении Св. Духа». 2-й был активным переводчиком на церковнослав. язык, работавшим на Афоне в посл. трети XVII в.

Чрезвычайно богаты материалом русско-южнослав. (прежде всего русско-серб.) художественные связи периода 2-го восточнослав. влияния. Они являются темой самостоятельного исследования.

Лит.: *Сперанский М. Н.* Деление истории рус. лит-ры на периоды и влияние рус. лит-ры на югославянскую // РФВ. 1896. Т. 36. № 3/4. С. 193–223; *он же.* Сербские хронографы и русский первой редакции // Там же. 1896. Т. 35. № 1. С. 1–18; *он же.* Один из серб. источников рус. истории // ЧИОНЛ. 1905. Кн. 18. Вып. 3/4. Отд. 4. С. 37–51; *он же.* Сербское Житие Феодосия Печерского // Сб. ст., посвящ. В. О. Ключевскому. М., 1909. Ч. 2. С. 537–546; *он же.* К истории взаимоотношений русской и югославянских лит-р: Рус. памятники письменности на юге славянства // ИОРЯС. 1921. Т. 26. С. 143–206 (то же // *он же.* Из истории рус.-слав. лит. связей. М., 1960. С. 7–54); *он же.* К вопросу о рус. влиянии в серб. лит-ре XVIII в. // Тр. Ин-та славяноведения АН СССР. М., 1934. Т. 2. С. 27–33; *он же.* Русские памятники письменности в югославянских лит-рах XIV–XVI вв. // *Он же.* Из истории рус.-слав. лит. связей. 1960. С. 55–104; *Соколов М. И.* Некоторые произв. Кирилла Туровского в серб. списках // Древности: Тр. МАО. 1902. Т. 3. С. 222–234; *Дьялевский Н. М.* Рьльский мон-рь и Россия в XVI–XVII вв. София, 1946, 1974<sup>2</sup>; *он же.* Грамматика Мелетия (Смотрицкого) у болгар в эпоху их возрождения // ТОДРЛ. 1958. Т. 14. С. 461–473; *он же.* Страница из истории болгар-укр. культурных связей в кон. XVII в. // Езиковедско-этнографски изслед. в памет на Ст. Романски. София, 1960. С. 963–991; *он же.* Дмитрий Ростовский (Даниил Туптало) и болгар. Возрождение // Études balkaniques. 1966. № 4. С. 113–139; *он же.* Рус. и укр. рукописи и старопеч. книги в болгар. книгохранилищах // Исслед. источников по истории рус. языка и письменности. М., 1966. С. 206–225; *он же.* Рус. и укр. историография XVIII ст. и «История во кратце о болгарском народе славенском» Спиридона (1792) // XVIII в. Л., 1974. Сб. 10. С. 127–134; *Мошин В. А.* Мартовско датирање // Исторически гласник. Београд, 1951. Бр. 1/2. С. 19–57 (то же // *Он же.* Избр. дела. Скопје, 2003. С. 189–236); *idem (Mošin V.)*. Slavenska redakcija Prologa Konstantina Mokisijskog u svijetlosti vizantijsko-slavenskih

odnosa XII–XIII v. // Zbornik Historijskog instituta Jugoslavenske akademije. Zagreb, 1959. Knj. 2. S. 17–68; *он же.* Сербская редакция Синодика в Неделью православия // ВВ. 1959. Т. 16. С. 317–394; 1960. Т. 17. С. 278–353; 1961. Т. 18. С. 359–360; *он же.* О периодизации рус.-южнослав. лит. связей X–XV вв. // ТОДРЛ. 1963. Т. 19. С. 28–106 (то же // Русь и юж. славяне: Сб. ст. к 100-летию со дня рождения В. А. Мошина (1894–1987). СПб., 1998. С. 7–113); *он же.* Революције у историје старог српског правописа // Библиотекар. 1964. Бр. 6. С. 465–475; *он же.* Палеографическо-орфографические нормы южнослав. рукописей // Метод. рекомендации по описанию слав.-рус. рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1973. Вып. 1. С. 43–75; *Ангелов Б. Ст.* Из историята на руското културно влияние в България (XV–XVII вв.) // ИИБИ. 1956. Т. 6. С. 291–325; *он же.* Стари славянски текстове // ИИБЛ. София, 1960. Кн. 9. С. 247–268; *он же.* Материали за проникване на руската книга в България (XV–XVIII вв.) // Изв. на Нар. б-ка «Васил Коларов» и Б-ка на Софийския държавен ун-т за 1959 г. София, 1961. Кн. 1(7). С. 262–273; *он же.* Самуил (Бакачич) в южнослав. лит-рах // ТОДРЛ. 1968. Т. 23. С. 293–299; *он же.* Из историята на руско-българските лит. връзки. София, 1972. Кн. 1. С. 71–144; 1980. Кн. 2. С. 15–47, 67–78; *он же.* Руско-южнослав. книжовни връзки. София, 1980. С. 5–101; *Радочицић Ђ. Сп.* Српски рукопис Хронограф западноруске редакције // Питања књижевности и језика. Београд, 1957. Кн. 5/6. Св. 1. С. 187–190; *он же.* Стари српски писци руске народности од краја XV до краја XVII в. // ГФФНС. 1960. Кн. 5. С. 199–218; *он же.* Јужнословенско-руске културне везе до почетка XVIII в. // ЗММСКЈ. 1965. Кн. 13. Бр. 2. С. 261–309; *он же.* Книжевни збивања и стварања код Срба у Пр. веку и у турско доба. Нови Сад, 1967; *Петковић С.* Руски утицај на српско сликарство XVI и XVII в. // Старинар. Н. С. Београд, 1961. Кн. 12. С. 91–109; *он же.* Хиландар и Русија у XVI–XVII в. // Казивања о Светој Гори. Београд, 1995. С. 143–170; *Адрианова-Перетић В. П.* Древнерусские лит. памятники в югославянской письменности // ТОДРЛ. 1963. Т. 19. С. 5–27; *Тихомиров М. Н.* Исторические связи России со слав. странами и Византией. М., 1969. С. 146–166; *Атанасов П.* Московские старопеч. Прологи и болгар. рукописные книги в XVII–XVIII вв. // Рукописная и печатная книга. М., 1975. С. 154–170; *он же.* Българо-руски литературни връзки през XVII и XVIII в. София, 1986; *Рогов А. И.* Связи Руси с балканскими странами в области изобразительного искусства в XVI–XVII вв. // ССЛ. 1976. № 3. С. 57–65; *он же.* Культурные связи России с балканскими странами в 1-й пол. XVII в. // Связи России с народами Балканского п-ова: 1-я пол. XVII в. М., 1990. С. 114–137; *Штавланш-Борђевић Љ.* Братков Мишей: Кратак приказ // 36. историје књижевности. Београд, 1977. Кн. 10. С. 21–40; *она же.* «Русизми» у зборнику попа Драгоља // 36. В. Мошина. Београд, 1977. С. 129–132; *она же.* Спис о паду Цариграда 1452 г. и српски хронографи: Прилог проучавању // Книжевна историја. 1980. Год 13. Бр. 49. С. 25–69; 1981. Бр. 50. С. 183–231; Бр. 52. С. 571–601; *она же.* Жанр српског родослова и Русија // 36. Матиче Српске за славистику. Нови Сад, 1994. Бр. 46/47. С. 45–70; *она же.* О српској рецепцији «Хронике света» Мартина Белског // 100 година поло-

ностике на Ун-ту у Београду. Београд, 1996. С. 146–167; *она же.* Хронограф из Свете Горе: О раду непознатог светогорца // АрхПр. 1998. Кн. 20. С. 93–128; *она же.* Руски летопис о доласку старца из атонског Св. Пантелејмона у Москву крајем XV в. // ГФФНС. 1999. Кн. 27. С. 119–128; *она же.* Палеја са тумачењима у српској књижевној баштини // Осам векова Хиландара: Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура. Београд, 2000. С. 403–416; *она же.* О раду Данила Крпаца // ПКЈИФ. 2001. Кн. 65/66. Св. 1/2. С. 107–130; *Бошков М.* О српској редакцији хронографског текста о паду Цариграда // Књижевност и језик. Београд, 1979. Кн. 26. Бр. 2/3. С. 273–284; *Радвановић Ј.* Руске и румунске штампане књиге XVII в. у библиотеци ман-ра Хиландара // АрхПр. 1980. Кн. 2. С. 229–325; *Цернић Ј.* Нека запажања о писарима Иловицке Крмчије // Там же. 1981. Кн. 3. С. 49–64; *Райнхарт Й.-М.* Восточнославянско влияние в древнеслав. Вормчей. Вена, 1983; *Николова С. Св.* Кирил Туровски и южнослав. книжнина // Palaeobulgarica. 1988. N 2. С. 25–44; N 3. С. 38–51; *Павлова Р.* Пандекты Никола Черногогора в слав. письменности // Славянска филология. София, 1988. Т. 19. С. 99–116; *она же.* Сведения о Борнсе и Глебе в южнослав. письменности XIII–XIV вв. // Palaeobulgarica. 1988. N 4. С. 26–40; *она же.* Жития кн. Ольги в южнослав. рукописях XIII–XIV вв. // Болгарская русистика. 1989. № 5. С. 42–53; *она же.* Жития Феодосия Печерского в южнослав. рукописях XIII–XIV вв. // Palaeobulgarica. 1992. N 2. С. 50–67; *она же.* Жития русских святых в южнослав. рукописях XIII–XIV вв. // Славянска филология. 1993. Т. 21. С. 92–105; *она же.* Пролог Рс 705 от Народната б-ка на Сърбия в Белград // Palaeobulgarica. 1996. N 2. С. 110–128; *она же.* Култът към източнославянските светци и православните южни славяни // Старобългарска лит-ра. София, 2001. Кн. 32. С. 45–62; *она же.* Култът восточнослав. святых у южных славян // Доайентъ: Юбил. сб. посетен на 100-годишнината на Н. М. Дилевски. София, 2004. С. 92–100; *Berlinski sbornik: Vollständige Studiengang im Originalformat / Hrsg. H. Miklas; Anh. V. M. Zagreb. Graz, 1988; Miklas H.* Kyriellomethodianisches und nachkyriellomethodianisches Erbe im ersten ostslavischen Einfluss auf die sudslavische Literatur // Symposium Methodianum: Beitr. der Intern. Tagung in Regensburg (17. bis 24. April 1985) zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method. Neuried, 1988. S. 437–471; *Стефановић Д.* Прилог проучавању месецослова XIII и XIV в. // Јужнословенски филолог. 1989. Кн. 45. С. 137–160; *Турилов А. А.* Новые списки гимнографических соч. Франциска Скоринны // Франциск Скорина – белорус. гуманист, просветитель, первопечатник. Минск, 1989. С. 95–96; *он же.* Памятники древнерус. письменности в южнослав. рукописной традиции XIII–XIV вв.: Проблемы и перспективы изуч. // Информационный бюл. МАИРСК. М., 1991. Вып. 25. С. 87–97; *он же.* Памятники древнерус. лит-ры и письменности у юж. славян в XII–XIV вв.: Проблемы и перспективы изуч. // Славянские литературы: XI Междунар. съезд славистов: Докл. рос. делегации. М., 1993. С. 27–42; *он же.* К истории укр.-болг. худож. связей XVI в. // Исслед. по истории Украины и Белоруссии. М., 1995. Вып. 1. С. 4–12; *он же.* «Почуение Моисея» и сборник игум. Спиридона: Новгородский памятник XII в. в контексте русско-южнослав.



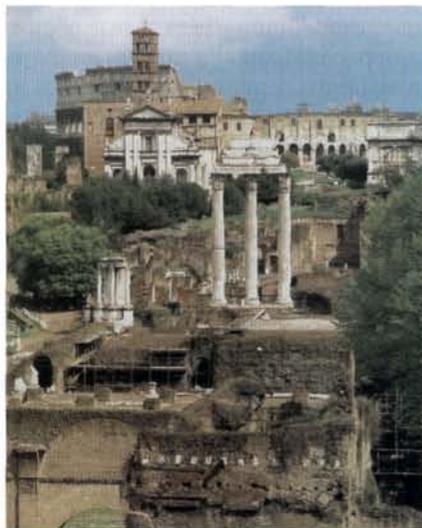


лит. связей // Русистика, славистика, индоевропеистика: К 60-летию А. А. Зализняка. М., 1996. С. 83–103; *он же*. Древнерус. культура в контексте средневек. славянских: На мат-ле книжности // Древнерус. культура в мировом контексте: Археология и междисциплинарные исслед. М., 1999. С. 96–105; *он же*. Ответы Георгия, митр. Киевского, на вопросы игум. Германа: Древнейшее рус. «вопрошание» // Славяне и их соседи. М., 2004. Вып. 11. С. 211–262; *он же*. К определению объема книжн. лит. корпуса «первого восточнославянского влияния» // ДРВМ. 2005. № 3. С. 106–107; *Суботин-Голубовић Т.* Фрагменты службе св. Борису и Глебу у рукописи бр. 32 збирке манра Дечана // Южнославянский филолог. 1992. Кн. 48. С. 123–134; *она же*. Празник преноса мощи св. Николе у српском рукописном наслеђу // *Она же*. Српско рукописно наслеђе од 1557 г. до сред. XVII в. Београд, 1999. Додатак 2. С. 233–251; *она же*. Празноване преноса мощију светога Николе (9/22 мај) према српским рукописима // Филологически изслед. в чест на К. Иванова, за нейната 65-годишнина. София, 2005. С. 225–234; *Holosnjaj V. Zajkovski Trebnik N. 960 der Nationalbibliothek «Hl. Kirill und Methodij» in Sofia (Bulgarien): Diss. R., 1995. S. 69–75, 156–165; Борђевић И. М.* Представе свв. Бориса и Глеба у Милшеви и српско-руске везе у првој пол. XIII ст. // Свети Сава у српској историји и традицији. Београд, 1998. С. 295–308; *Максимовић К. А.* К проблеме происхождения древнейшего слав. перевода «Пандектов» Никона Черногорца // Славянское языкознание: XII Междунар. съезд славистов: Докл. рос. делегации. М., 1998. С. 398–412; *он же*. Текстологические и языковые критерии локализации древнеслав. переводов: В связи с новым изд. «Пандектов» Никона Черногорца // Русский язык в науч. освещении. 2001. № 2. С. 191–224; *idem (Maksimovich K.)* Russo-Serbian Cultural Contacts on Mount Athos: XII–XVII Cent. // *Љубав према образовану и вера у Бога у православним манастирима: 36. изабр. радова = Love of Learning and Devotion to God in Orthodox Monasteries.* Београд; Columbus, 2006. Кн. 1. Р. 183–190; *Иванова К.* Успение Методиево // *Palaeobulgarica.* 1999. N 4. С. 7–24; *Павлова Р., Желязкова В.* Станислав (Лесновски) Пролог от 1330 г. Велико Търново, 1999; *Загребин В. М.* Свидетельства средневек. слав. писцов о трудностях перевода с одного слав. языка на другой // *Опыты по источниковедению: Древнерус. книжность.* СПб., 2000. Вып. 3: Редактор и текст. С. 53–58 (то же // *Он же*. Исследования памятников южнослав. и рус. письменности. СПб., 2006. С. 275–281); *Молдован А. М.* «Житие Андрея Юродивого» в слав. письменности. М., 2000. С. 19–20, 46–49; *Фотух А.* Света Гора и Хиландар у Османском царству: XV–XVII вв. Београд, 2000. С. 207–220; *Die Pandekten des Nikon vom Schwarzen Berg (Nikon Černogorec) in der ältesten slavischen Übersetzung / Hrsg. R. Pavlova, S. Bogdanova.* Fr./M., 2000. 2 Тл.; *Бантъши-Каменский Н. Н.* Реестры греч. делам Моск. архива Коллегии иностр. дел (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1). М., 2001; *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 68–75, 87–121; *она же*. Молитва над болящим в составе Требника РНБ. Q.п.1.24. XIV в. // *KANĬKION: Юбил. сб. в честь 60-летия проф. И. С. Чичурова.* М., 2006. С. 280–303; *Цибранска М.* За лексикалните русизми в Зайковския Требник от първ. пол. на XIV в. // *Език и история на българ-*

ските средневек. текстове: Сб. в чест на Е. Добрамаджиева. София, 2001. С. 136–145. (КМС; 14); *Флоря Б. Н., Турилов А. А.* Христианская лит-ра у славян в сер. X – сер. XI в. и межслав. культурные связи // *Христианство в странах Вост., Юго-Вост. и Центр. Европы на пороге 2-го тыс. М., 2002. С. 398–458; Богданова С.* Пандекты Никона Черногорца в первом слав. переводе: Состояние исслед. // *Дойнейт.* 2004. С. 39–49; *Велев И.* Лесновски Ковачевиков Пролог. Скопје, 2004; *Пичхадзе А. А., Ромодановская В. А., Ромодановская Е. К.* Жития кнг. Ольги, варяжских мучеников и кн. Владимира в составе Синайского палимпсеста (РНБ. Q.п.1.63) // *Русская агнография: Исслед. публ., полемика.* СПб., 2005. С. 288–308; *Лещиловская И. И.* Сербский народ и Россия в XVIII в. СПб., 2006. С. 115–233, 269–286; *Русина Е. В.* К характеристике канцелярии Великого княжества Литовского на рубеже XV–XVI вв.: Лит. деятельность писаря Василия Никольского // *Этнокультурные и этноязыковые контакты на территории Великого княжества Литовского: Мат-лы междун. науч. конф. М., 2006. С. 190–198.*

А. А. Турилов

**ДРЕВНИЙ РИМ**, античная цивилизация в Италии и Средиземноморье с центром в Риме. Основу ее составила городская община (лат. *civitas*) Рима, постепенно распространившая свою власть, а затем и



Римский форум

свое право на все Средиземноморье. Будучи изначально небольшим полисом, Рим к сер. III в. до Р. X. подчинил Италию, к сер. II в. до Р. X. превратился в мощную средиземноморскую державу, а ко времени Рождества Христова стал огромной империей, вобравшей политическое и культурное наследие мн. древних цивилизаций Средиземноморья.

**История** Д. Р. подразделяется на 6 периодов: царство (VIII–VI вв. до Р. X.); ранняя республика (кон. VI–

III в. до Р. X.); поздняя республика (II–I вв. до Р. X.); ранняя империя, или принципат (кон. I в. до Р. X. – II в. по Р. X.); кризис III в. по Р. X., приведший к временному распаду империи; поздняя империя, или доминат (кон. III–V в. по Р. X.).

**Население Италии I тыс. до Р. X.** Древнейшим населением Апеннинского п-ова были лигуры. В нач. I тыс., с наступлением железного века, пришли индоевроп. племена италиков и иллирийцев постепенно вытеснили лигуров на северо-запад Италии. В этот период возникают поселения городского типа (*oppida*; культура Виллановы X–VIII вв.). О путях и времени проникновения италиков на полуостров единого мнения нет. Греки впервые попали в Италию в посл. трети II тыс. С VIII в. развивалась греч. колонизация Юж. Италии и Сицилии. В Италии греки основали такие города, как Кумы, Локры, Сибарис, Кротон, Регий, Посейдония, Тарент, Метапонт, Неаполь; на Сицилии – Наксос, Сиракузы, Мегара, Гела, Акрагант. Освоенный ими регион получил название «Великая Греция». В VI – нач. V в. греки воевали с этрусками в Италии и с карфагенянами на Сицилии. В нач. V в. карфагеняне и этруски договорились о совместных действиях против греков. Несмотря на это, сицилийские греки в 480 г. нанесли поражение карфагенянам в битве при Гимере, а в 474 г. разбили этрусков в морском сражении при Кумах. В V–IV вв. на Паданской низменности обосновались кельт. племена (их лат. название – *Galli*, галлы). К I в. в результате завоевания Италии Римом и ее романизации сложилась единая италийская народность, языком к-рой стала латынь.

**Царский Рим (753–510 гг. до Р. X.).** Согласно традиции, Рим был основан 21 апр. 753 г. Древнейший Рим был одним из городов Лация, области к югу от Этрурии. Как и др. лат. города, он возник в результате синийкизма, т. е. слияния неск. поселений. В VIII в. 30 городов образовали Латинский союз во главе с г. Альба Лонга. Согласно преданию, основателем Альбы Лонги был Асканий Юл, сын троянского союзника Энея, прибывшего в Италию морем после падения Трои. Внуки 14-го царя Альбы Лонги Нумитора, братья-близнецы Ромул и Рем, основали на Палатинском холме на





берегу Тибра новый город и назвали его Roma (Рим). Вскоре Ромул убил брата и стал 1-м рим. царем (753–717). С именем Ромула традиция связывает римско-сабинский синойкизм, распределение населения Рима по 30 куриям, расширение рим. владений за счет соседних племен латинов и сабинов, победу над Вейями и создание личной царской охраны из 300 целеров. Возможно, Ромул был убит родовыми старейшинами. 2-й царь, Нума Помпилий (716–673), в противоположность Ромулу был миротворцем. Он распустил отряд целеров, обожествил Ромула под именем Квирина, учредил культы богов, создал ремесленные и жреческие коллегии, установил торговые дни — нундины. Преемник Нумы Тулл Гостилий (673–641) разрушил Альбу Лонгу и переселил ее жителей в Рим, также был убит. Анк Марций (641–616) удачно воевал с латинами, сабинами и вольсками, построил 1-й деревянный мост через Тибр, расширил территорию Рима, основал в устье Тибра 1-ю рим. колонию — Остию и завладел соляными варницами (т. н. салинами). Тарквиний I Древний (616–578), выходец из Этрурии, прославился строительной деятельностью. Согласно преданию, при нем замостили камнем и начали застраивать форум, возвели 1-й Большой цирк между Палатином и Авентином, подготавливали место для храма Юпитера на Капитолии (построен при Тарквинии II Гордом, внуке Тарквиния I), начали возводить городские укрепления, соорудили канализацию. После убийства Тарквиния Древнего воцарился Сервий Туллий (578–534). Он успешно воевал с Вейями и др. этрусскими городами, обнес Рим мощной оборонительной стеной и провел серию реформ. 7-й царь — Тарквиний II Гордый (534–510), зять Сервия Туллия, убивший его. Он вел многочисленные войны, но как тиран был изгнан из Рима вместе с потомством. После этого в Риме была установлена республика (от *res publica* — общее дело).

Сведения о ранней истории Рима, в т. ч. даты, основаны на позднейшей рим. историографической и лит. традиции. Но с сер. XX в., в ходе научных исследований, ранняя история Рима получила надежную опору в данных археологии. Выяснилось, что латины в нач. I тыс. заселили Палатинский холм и Эсквилин, а сабины

несколько позднее — Квиринал, Виминал (остатки хижин на Палатине датируются VIII в.). Древнейшие памятники материальной культуры, обнаруженные на территории Рима, — фрагменты греч. керамики и погребальный инвентарь — восходят к XIV–IX вв. К VII в. произошло слияние родовых общин: объединились жители Палатина и Эсквилина, а также долины Субуры; затем к ним присоединились сабины с Квиринала и этруски с Целия. Центром объединенной общины стала крепость на Капитолии с храмом Юпитера. Обитатели древнейшего Рима занимались земледелием, скотоводством и промыслами (охота, рыболовство, добыча соли). Население делилось на 3 родоплеменные трибы (тиции, рамны и луперы), 30 курий и 300 родов. Члены рода обладали коллективной собственностью на землю, имели родовое кладбище и свой культ. Численность родичей могла быть довольно значительной. Так, род Клавдиев в VI в. насчитывал 5 тыс. лиц муж. пола (в т. ч. клиентов (*clientes* — зависимые люди)). Рим. общину возглавлял сенат из 300 членов (*senatus*, от *senex* — старик), т. е. совет старейшин. Дела, к-рые обсуждались сенатом, для принятия окончательного решения выносились на рассмотрение куриальных комиций — народных собраний, созывавшихся по куриям. В царский период в комициях выбирали царя (*rex*), к-рому принадлежала вся полнота исполнительной (военной и гражданской) и судебной власти, а также пост верховного жреца. Атрибуты царской власти (пурпурный плащ, золотая диадема, скипетр с орлом и трон из слоновой кости, т. н. курульное кресло) римляне заимствовали у этрусков. Почетный конвой царя состоял из 12 ликторов — телохранителей, обычно выступавших впереди царя с фасциями в руках (*fascis* — пучки прутьев с топором в середине, символизировавшие власть над телом и жизнью граждан). Рим. гражданская община (*populus Romanus*) изначально пополнялась за счет переселенцев, к-рых распределяли по куриям. Но при Анке Марции, когда иссякли резервы общинного земельного фонда (*ager publicus*), доступ новых членов в общину был закрыт. Произошла фиксация 2 сословий — привилегированных патрициев (*patricius* — сын знатного отца), обладавших доступом к *ager publicus* и пра-

вом участвовать в куриальных комициях, и увеличивавшегося числа плебеев (от *plebe* — наполнять), которые стояли вне рим. родовой организации.

Мн. плебеи, нек-рые разорившиеся патриции и вольноотпущенники переходили под защиту и покровительство могущественных патрициев, становились их клиентами, членами рода своего патрона, и во всем ему подчинялись. Отношения патроната—клиенты в Риме священными и нерушимыми. Патрицианские роды делились на патриархальные семьи (*familiae*) во главе с домовладыками. Власть домовладыки (*pater familias*) внутри семьи была абсолютной: по отношению к домочадцам *pater familias* обладал «правом жизни и смерти». Последние рим. цари использовали плебс как политический противовес патрициям. Сервий Туллий провел военную реформу и поделил все муж. население (и патрициев и плебеев) на 6 имущественных классов (цензы 5 классов составляли соответственно 100, 75, 50, 25 и 11,5 тыс. медных ассов). Все бедняки, единственное достояние к-рых заключалось в их детях, составили 6-й класс пролетариев (от *proles* — потомство). Каждый класс поставлял в войско определенное число центурий (*centen*). Сервий Туллий также ввел новый вид народного собрания — центуриатные комиции, наряду с патрициями в них участвовали и плебеи. Хотя число людей в комициях колебалось от неск. десятков (1-й класс) до неск. тысяч (пролетарии), каждая центурия имела 1 голос. Представители высших цензовых классов обладали большинством голосов в комициях. Центуриатные комиции вскоре оттеснили собрания по куриям на 2-й план. Сервий Туллий также разделил территорию Римского гос-ва на 21 трибу (к 241 г. их стало 35; 4 трибы были городскими, остальные — сельскими). Реформы Сервия Туллия нанесли удар по обычаям родо-племенных отношений. Началось постепенное включение плебеев в состав рим. гражданской общины (*civitas*). Усиление публичной власти сопровождалось расширением роли царя, превратившегося в аналог греч. тиранов. Это привело к недовольству в среде аристократии. В 510 г. в результате заговора царь Тарквиний II был сверг-

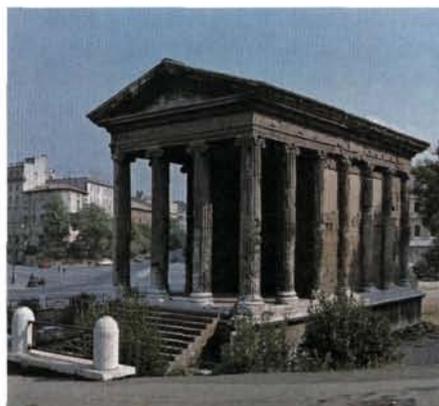




нут и изгнан из Рима; было установлено республиканское правление. Власть перешла к ежегодно переизбиравшимся магистратам. Первоначально это были 2 претора, а позднее 2 консула, к-рые, обладая высшей исполнительной (прежде всего военной) властью, унаследовали нек-рые атрибуты высшей власти: курульное кресло, тогу с пурпурной каймой (toga praetexta) и почетный конвой.

**Борьба патрициев и плебеев.** Свержение царской власти обнажило существенные социальные противоречия внутри рим. civitas, прежде всего несбалансированность прав и интересов 2 ее основных групп — патрициев и плебеев. Сервий Туллий включил плебеев в состав войска, но все командные должности остались в руках патрициев. Кроме того, плебеи платили военный налог (трибут), от к-рого патриции были освобождены. В знак протеста в 494 г. плебеи совершили т. н. 1-ю сецессию — ушли из города на Священную гору в 4,5 км к северу от Рима. Патрициям пришлось пойти на уступки. Были учреждены должности плебейских трибунов (сначала 2, позже 10), защищавших их интересы, обладавших правом законодательной инициативы и правом veto на любое решение патрицианских магистратов.

Все попытки разрешения аграрного вопроса встречали сопротивление патрициев. Консул 486 г. Спурий Кассий Висцеллин выступил с предложением раздать плебеям и лат. союзникам Рима земли, завоеванные у племени герников, а также часть незаконно оккупированных общинных земель. Закон был одобрен сенатом, но так и не реализован, а его автора вскоре обвинили в стремлении к царской власти и сбросили с Тарпейской скалы. В 454 г. плебейский трибун Луций Ицилий добился раздачи плебеям участков общественной земли в районе Авентинского холма. В 451 г. под давлением плебеев сенат санкционировал создание комиссии из 10 чел. (т. н. децемвиры) с чрезвычайными полномочиями сроком на год для кодификации законов (до тех пор патриции в судах произвольно толковали нормы обычного права). 2-я подобная комиссия была создана в 449 г. во главе с Аппием Клавдием, но ее предвзятые решения спровоцировали 2-ю сецессию. Плебеи вновь удалились на Священную гору и до-



Храм Фортуны Вирилис, Рим.  
I в. до Р. X.

бились новых уступок, получив право апелляции к народному собранию. Одновременно на форуме были выставлены выгравированные на 12 бронзовых досках «Законы XII таблиц», ставшие 1-й письменной фиксацией рим. права.

В том же 449 г. были приняты законы Валерия—Горация (их авторы — консулы Луций Валерий Потит и Марк Гораций Барбат), к-рые подтвердили личную неприкосновенность плебейского трибуна, его право апелляции и сделали обязательными для патрициев постановления плебейских собраний (плебисцитов). В 445 г. был отменен запрет на браки между патрициями и плебеями (закон Гая Канулея), затем учрежден пост плебейских военных трибунов с консульской властью. В 443 г. сенат ввел должность цензоров, к-рую могли занимать только патриции. Цензоры составляли цензовые списки граждан и осуществляли контроль над гос. финансами (в 409 плебеям было разрешено занимать должность квесторов). В 385—384 гг. патриций Марк Манлий Капитолин возглавил движение плебеев против долговой кабалы, но также был обвинен в стремлении к тирании и сброшен с Тарпейской скалы. В 367 г. были приняты законы Лици-

ния—Секстия (плебейские трибуны Гай Лициний Столон и Луций Секстий Латеран), по к-рым плебеи получили возможность владеть землями из ager publicus, а также был реорганизован порядок уплаты процентов по плебейским долгам. С этого же времени 1 из консулов обязательно должен был быть плебеем.

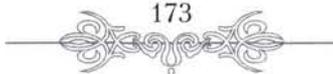
В дальнейшем плебеи добились новых успехов. В 356 г. они получили допуск к должности диктатора, в 351 г. — цензора, в 337 г. — претора. Аграрный вопрос был отчасти разрешен благодаря колонизации: в 334—287 гг. в разные области Италии было выведено 18 рим. колоний. В 326 г. по закону консулов Гая Петелия Либона Визола и Луция Паприя Курсора долговое рабство для рим. граждан и членов их семей было отменено. В 312 г. цензор Аппий Клавдий Цек ввел в состав сената потомков вольноотпущенников и позволил голосовать в сельских трибах безземельным плебеям, занимавшимся ремеслом и торговлей. В 304 г. эдил Гней Флавий обнаружил сборник юридических и процессуальных формул, дополнявших законы XII таблиц. В 300 г. плебеи были допущены к участию в жреческих коллегиях авгуров и понтификов. В 287 г. законом диктатора Квинта Гортензия было установлено, что решения плебейских собраний имеют силу законов и являются обязательными для всех граждан. Это событие принято считать завершением борьбы патрициев и плебеев.

**Завоевание Италии и образование римско-италийского союза (кон. VI — сер. III в. до Р. X.).** Оформление рим. государственности сопровождалось непрерывными войнами с соседями — латинами, этрусками и италиками. Уже в царский период территория Рима расширилась за счет соседних общин. Завоеваниям сопутствовало основание колоний. На рубеже VI и V вв. Рим занял доминирующее положение в Лации. Изгнание Тарк-



Аппиева дорога

виния II спровоцировало войну с этрусками (510—507). Потерпев поражение, римляне уступили этрускам земли на правом





берегу Тибра и выдали все свое вооружение. На протяжении V в. римляне и латины с переменным успехом воевали против этрусков, вольсков, эквов и сабинов. Особенно упорными были войны с этрусским г. Вейи (483–474, 445–425, 406–396). В 396 г. диктатор Марк Фурий Камилл захватил Вейи и разрушил их.

С нач. IV в. наиболее крупной угрозой Риму стали кельт. (галльские) племена, расселившиеся в V в. в Сев. Италии (обл. Цизальпинская Галлия). В июле 390 г. галлы разгромили римлян, после чего заняли и сожгли Рим. Римляне были вынуждены заплатить галлам выкуп. После 390 г. галлы неоднократно вторгались в Лаций, но римляне отражали их набеги. В 348 г. был заключен дружественный договор с Карфагеном. К сер. IV в. Рим покорил Юж. Этрурию и стал сильнейшим государством Италии. В ходе 1-й Самнитской войны (343–341) была присоединена значительная часть Кампании, что вызвало недовольство латинов и привело к войне 340–338 гг. После победы Рима некоторые древние полисы сохраняли автономию и получали всю полноту прав в Риме; остальным был дарован статус лат. союзников с имущественными правами в Риме в полном или неполном объеме. Если латин переселялся в Рим, он получал римское гражданство. Кампанские полисы получили римское гражданство без права голосовать в комициях. В результате 2-й и 3-й Самнитских войн (327–304, 298–290) римляне добились победы над самнитами и их союзниками — этрусками, вольсками, эквами, умбрами и др. племенами Центр. Италии. Самнитская федерация была распущена, а общины стали рим. союзниками и получили лат. гражданство, их земли пополнили *ager publicus*. Вся Центр. Италия попала под рим. контроль.

Серьезным испытанием для растущего римско-италийского союза стала Пиррова война (280–272). Греч. г. Тарент, вступивший в конфликт с Римом, призвал на помощь царя Пирра I Эпирского. Пирр с армией высадился в Таренте, нанеся поражение римлянам и начал продвижение в Центр. Италию. На сторону царя перешли все греч. города, племена луканы и самниты. Однако, несмотря на ряд успехов, Пирру так и не удалось добиться окончатель-

ной победы над Римом. Потери римлян восполнялись новыми мобилизациями, а армия Пирра постепенно слабела. Вынужденный вести войну одновременно в Италии против Рима и на Сицилии против Карфагена, Пирр был побежден и увел из Италии остатки своих сил. После гибели Пирра в 272 г. Тарент капитулировал, и вскоре весь Апеннинский п-ов оказался под властью Рима.

Завоеванная Римом Италия первоначально представляла собой конфедерацию полисов, каждый из которых заключал с Римом союзный договор на особых условиях. Союзники Рима лишались права на самостоятельную внешнюю политику, уступали римлянам часть своих земель и принимали на себя обязательства выплачивать Риму установленные денежные суммы, направлять в рим. армию вспомогательные контингенты. Римляне создали внутри конфедерации иерархию союзных общин, в которой каждая категория союзников обладала определенным статусом. Некоторые общины Лация получили самоуправление и права рим. гражданства (муниципии высшего ранга). Мн. города пользовались самоуправлением и имущественными правами рим. гражданства (муниципии низшего ранга). Большинство др. полисов в Лации, Этрурии, греч. Юж. Италии рассматривались как формально суверенные союзники Рима. В структуру конфедерации входили также колонии рим. и лат. права, пользовавшиеся самоуправлением. На низшей ступени в конфедерации стояли общины, которые заключили с Римом неравноправные договоры и пользовались ограниченным самоуправлением под надзором римских префектов (апулийские, самнитские, сабелльские и галльские племена).

**Борьба Рима и Карфагена (264–201 гг. до Р. Х.).** Рим. экспансия в Италии столкнулась с интересами Карфагена, власть к-рого в то время простиралась на земли Сев.-Зап. Африки, юг Пиренейского п-ова, большую часть Сицилии, Сардинию, Корсику и Балеарские о-ва. Объектом соперничества держав стала Сицилия. Долгое время Рим и Карфаген сохраняли мирные отношения, к-рые регулировались договорами 508, 348, 306 и 279 гг., однако по мере укрепления римлян в Юж. Италии

отношения обострялись, и в 272 г. у Тарента произошло 1-е столкновение.

В 264 г. Рим начал открытую войну, высадив свою армию на Сицилии. 1-я Пуническая война (264–241) шла с переменным успехом на о-ве Сицилии и на море. Карфагеняне совершали нападения на побережье Италии; римляне в 256–255 гг. предприняли экспедицию в Африку, к-рая, однако, закончилась их поражением. Наконец, в 241 г., одержав победу на море у Эгатских о-вов, римляне принудили Карфаген к выгодному для себя миру. По договору Карфаген лишился владений на Сицилии и Липарских о-вах, выплачивал контрибуцию в 3,2 тыс. талантов (ок. 84 т серебра) и освобождал рим. пленных. В 238 г., воспользовавшись внутренней смутой в Карфагене, римляне присоединили Сардинию и Корсику. В 232–222 гг. римляне контролировали Цизальпинскую Галлию.

Карфаген быстро оправился от поражения. В 237–226 гг. карфагеняне завоевали большую часть Иберийского п-ова, основали г. Нов. Карфаген (ныне Картахена) и по договору с Римом установили границу сфер влияния по р. Ибер (ныне Эбро). Карфагенскую военную партию, стремившуюся к реваншу, возглавила семья полководца Гамилькара Барки. К 220 г. во главе карфагенских владений в Иберии встал сын Гамилькара Ганнибал, который начал интенсивную подготовку к новой войне с Римом.

Поводом к началу 2-й Пунической войны (218–201) стал захват карфагенянами в 219 г. Сагунта (южнее устья Эбро), союзного римлянам. В 218 г. Ганнибал, пройдя с войском Галлию и Альпы, вторгся в Италию с севера. Он одержал ряд побед над римлянами, а в 216 г. при Каннах полностью уничтожил рим. сухопутное войско. Успехи карфагенян поставили на грань распада римско-италийскую конфедерацию; мн. полисы, особенно на юге Италии (в т. ч. Капуя), племена Цизальпинской Галлии перешли на сторону Ганнибала. Союзниками Карфагена выступили Македония, Сиракузы и др. города Сицилии и Сардинии. Однако Ганнибал так и не решился осадить Рим. Он предложил римлянам заключить мирный договор, но его попытки начать переговоры были отвергнуты. Сенат принял ре-





шительные меры для продолжения борьбы. В результате мобилизации всех мужчин, способных носить оружие, было сформировано новое войско (в т. ч. из осужденных преступников, должников и рабов). Борьбу с Ганнибалом в Италии возглавили консулы Квинт Фабий Максим и Марк Клавдий Марцелл, к-рые повели войну на изматывание противника.

Дальнейшие боевые действия велись с переменным успехом одновременно в Юж. Италии, Иберии и на Сицилии. В 212–211 гг. римляне осадили Капую и принудили город к сдаче. Пытаясь помочь осажденным, Ганнибал предпринял демонстративный поход на Рим, его войска грабили окрестности города, но реальных успехов не добились. После сдачи Капуи итальянские полисы постепенно начали переходить обратно на сторону Рима. В 207 г. брат Ганнибала Гасдрубал предпринял еще один поход через Альпы в Италию на помощь Ганнибалу, но его армия была разбита римлянами при Метавре. Ганнибал был заперт в Бруттии (Юж. Италия) и держался там до 203 г., после чего эвакуировал остатки своих сил в Африку. В 213–211 гг. после долгой осады римляне взяли штурмом Сиракузы и вскоре овладели всей Сицилией. Борьба за Иберию продолжалась до 206 г. и также окончилась победой римлян во главе с Публием Корнелием Сципионом. В 204–202 гг. рим. армия Сципиона высадилась в Африке и создала угрозу для Карфагена. Вызванный из Италии Ганнибал был разбит Сципионом в 202 г. в битве при Заме. Карфагеняне запросили мира и согласились со всеми условиями, продиктованными римлянами. По мирному договору 201 г. Карфаген утратил все заморские владения и почти весь военный флот, выдал римлянам заложников, перебежчиков, беглых рабов и пленных, потерял право вести войну без разрешения Рима и должен был выплатить контрибуцию в размере 10 тыс. талантов в течение 50 лет. Карфаген превратился в зависимое от Рима гос-во. В 197 г. на бывш. карфагенских территориях были созданы 2 рим. провинции: Испания Ближняя и Дальняя.

**Экспансия в Средиземноморье во II в. до Р. X.** Сразу после окончания 2-й Пунической войны Рим вмешался в конфликт Македонии и коали-



*Храм Геркулеса на Бычьем форуме, Рим.  
Ок. 120 г. до Р. X.*

ции греч. гос-в (Пергам, Родос, Византий, Афины), поддержав последнюю. В качестве причины нападения на Македонию римляне выдвинули факт поддержки македонцами Карфагена в предыдущие годы. Осенью 200 г. рим. армия впервые высадилась на Балканском п-ове и вторглась на территорию Македонии. Тогда же римляне привлекли на свою сторону Этолийский и Ахейский союзы греч. полисов. В 197 г. в битве при Киноскефалах (Фессалия) проконсул Тит Квинкий Фламинин разбил македон. армию царя Филиппа V. По мирному договору Македония лишалась права начинать войны без ведома Рима, отказывалась от всех своих иноземных владений, выплачивала Риму контрибуцию, сокращала армию до 5 тыс. чел. и оставалась без военного флота. Положение Македонии стало таким же, как и у побежденного ранее Карфагена. В 196 г. на Истмийских играх в Коринфе Фламинин от имени сената объявил о даровании грекам свободы, что вызвало в Греции всеобщий энтузиазм.

Следующий удар римляне нанесли по вост. царству Селевкидов, к-рое также имело противоречия с новыми греч. союзниками Рима. Уже в 197 г. в ответ на просьбу Родоса о помощи рим. сенат потребовал от царя Антиоха III освобождения занятых им ранее греч. городов, на что тот ответил отказом. В 192 г. Антиох III начал военные действия на Балканах, занял Эвбею и Фессалию, однако в 191 г. потерпел поражение от римлян в битве у Фермопил и вынужден был оставить Грецию. Римляне переправились в М. Азию, после чего осенью 190 г. произошло решающее сражение при Магнесии, где рим. армия

Гнея Домиция разгромила главные силы Антиоха. Согласно мирному договору 188 г., царь лишился всех владений на Балканах и в М. Азии, выплачивал Риму контрибуцию в 15 тыс. талантов, выдавал военные суда. Существенные выгоды и территориальные приращения получили союзники Рима Македония, Ахейский союз, Родос и Пергам.

После смерти Филиппа V Македонского (179) его сын и наследник Персей попытался взять реванш за поражение от Рима. Он сформировал коалицию в составе Македонии, Иллирии, Эпира и мн. греч. полисов, недовольных рим. протекторатом. Началась 3-я Македонская война (171–167), в ходе к-рой рим. консул Луций Эмилий Павел разгромил македон. армию в битве при Пидне. После разгрома Персей бежал на о-в Самофракия, но был схвачен и отправлен в Италию, где вскоре умер. Захваченная римлянами казна Македонии оказалась столь велика (более 6 тыс. талантов), что рим. граждане впредь были освобождены от уплаты налогов. В 167 г. римляне разграбили эфирские города и продали в рабство 150 тыс. эфиротов. Македония и Иллирия перешли под прямое управление Рима. Сенатская комиссия разделила их территории на 7 округов.

После присоединения Македонии римляне постепенно ослабили влияние Родоса и Пергама, организовав военно-экономическое давление на эти гос-ва. Растущее недовольство населения Греции и Македонии произволом римлян, а также засильем рим. коммерсантов и ростовщиков вылилось в массовое восстание Андрииска (149–148), к-рое было жестоко подавлено. Андрииск захвачен в плен и казнен. Македония была преобразована в рим. провинцию, в состав к-рой вошли также греч. города Аполлония Иллирийская и Диррахий (ныне Дуррес, Албания), Ионические о-ва и Эпир. Римляне еще более упрочили свое господство в Греции в результате победы над Ахейским союзом. В 146 г. под командованием консула Луция Муммия они разбили ахейцев в битве на Истме, после чего захватили Коринф — главный город Ахейского союза. Коринф был разрушен до основания, а его жители проданы в рабство. Римляне распустили все греч. полисные союзы и повсюду ввели олигархическое правление,





подчинив полисы наместнику Македонии. Номинальную независимость сохранили лишь Афины и Спарта. В том же 146 г., после очередной войны, римлянами был разрушен Карфаген и Сев. Африка (совр. Тунис и Вост. Алжир) превращена в рим. провинцию.

Рим. правление в Испании также постоянно приводило к восстаниям. Уже в 90-х гг. римлянам пришлось бороться с кельтиберами, в 50-х гг. — с лузитанами. Лузитания была окончательно покорена лишь после разгрома г. Нуманция в 133 г.

Во 2-й пол. II в. Рим, не имея достаточных сил и средств для прямого захвата эллинистических гос-в, вмешивался во внутривосточную борьбу в них. Ослабленный династическими распрями Египет попал в зависимость от Рима. Пергамские цари строго придерживались прорим. политической ориентации. Вост. страны наводняли рим. коммерсанты. В 133 г., после смерти царя Атгала III Филометора, рим. сенат, опираясь на завещание царя, преобразовал территорию Пергама в пров. Азия. Окончательно утвердилось их правление после подавления восстания Аристоника в 132–129 гг. В 120 г. была присоединена Нарбонская Галлия, в 102 г. — Киликия.

В кон. II в. угроза рим. господству возникла в Сев. Африке, где в 117 г. царь Югурта объединил под своей властью всю территорию Нумидийского царства. Несмотря на стремление Рима сохранить разделение Нумидии, в 112 г. Югурта вторично разбил своего брата Адербала, поддержанного Римом, и казнил его. Сенат был вынужден объявить Югурте войну (111–105). Несмотря на ряд неудач, вызванных разложением рим. армии, и на то, что временами нумидийцам почти удавалось вытеснить римлян из Африки, за неск. лет римляне добились победы. В Югуртинской войне прославился рим. полководец плебейского происхождения Гай Марий, создавший наемную армию и ставший одним из политических лидеров Рима нач. I в. В 104–100 гг. он отразил крупное вторжение герм. племен кимвров, тевтонов и гельветов в Нарбонскую Галлию, Испанию и Италию.

**Социально-политический кризис и гражданские войны (138–30-е гг. до Р. Х.). Реформы братьев Гракхов.** В результате завоевательных

войн к нач. 30-х гг. II в. в Италии и на Сицилии резко увеличилось число рабов. Массовое восстание рабов под рук. Эвны на Сицилии (138–132), поражение римлян в Нуманцийской войне в Испании (138–133) выявили глубокий внутренний кризис Римской республики. В цензовых списках 2-й пол. II в. происходило неуклонное уменьшение числа рим. граждан, что сказалось на боеспособности гражданского ополчения. Необходимость реформ стала очевидна для наиболее дальновидных представителей нобилитета. Тиберий Семпроний Гракх, вступивший 10 дек. 134 г. в должность плебейского трибуна, инициировал борьбу за проведение аграрной реформы. Чтобы остановить обезземеливание граждан, он предложил ограничить определенной нормой массивы земли, к-рая может быть арендована у гос-ва частными лицами, и тем самым восстановить земельный максимум, принятый еще законом 367 г. (500 югеров на домохозяина и по 250 югеров на каждого из 2 его взрослых сыновей, всего не более 1 тыс. югеров (250 га) пахотной земли на семью). Излишки земли следовало вернуть государству за денежную компенсацию и из вновь образованного земельного фонда раздавать участки по 30 югеров (7,5 га) безземельным и малоземельным гражданам в наследственную аренду. Участки не подлежали отчуждению, а их владельцы должны были платить небольшой налог. Несмотря на активное противодействие крупных землевладельцев, закон был принят и вступил в силу в 133 г. Для осуществления реформы была учреждена ежегодно переизбираемая комиссия в составе Тиберия, его брата Гая и Аппия Клавдия. Деятельность аграрной комиссии (размежевание, конфискация и передел земель) породила множество конфликтов. Для завершения реформы, а также для собственной безопасности Тиберию было необходимо переизбрание трибуном на следующий год. Чтобы добиться этого, он предложил ряд новых реформ в интересах городского плебса и италийских союзников. Однако в разгар полевых работ крестьяне, главная опора Гракха, не смогли поддержать его на форуме; позиции Тиберия стали ослабевать. Во время выборов на Капитолии произошла стычка между сторонниками и противниками Гракха; Тиберий и еще более 300 чел.

погибли, их тела бросили в Тибр. Несмотря на гибель реформатора, аграрный закон остался в силе и комиссия продолжала наделение земель неимущих граждан. К 125 г. число граждан возросло с 319 тыс. до 395 тыс. чел.

Реформаторское движение получило новый импульс в период трибуната Гая Семпрония Гракха, младшего брата Тиберия (с 10 дек. 124). Гай стремился завершить дело брата и отомстить за его смерть. За 2 года своего трибуната Гай сумел реализовать широкую социально-политическую программу, направленную против олигархии. Он добился возвращения аграрной комиссии судебных полномочий, отнятых у нее в 129 г., провел закон о выведении колоний. Была предусмотрена организация 2 колоний в Таренте и Капуе, а также г. Юнония (на месте Карфагена). Закон о строительстве дорог, мостов, гаваней и хлебных амбаров дал работу городской бедноте. Судебные комиссии по делам о вымогательствах из ведения сенаторов были переданы всадникам. Были упорядочены сроки военной службы, введено право апелляции, вооружение отныне поставлялось за счет казны, легионерам выплачивалось жалованье. Была упорядочена рим. монетная система: серебряный денарий разделен на 16 медных ассов. В целом Гай Гракх проводил политику ограничения власти сената и расширения прав комиций. Усилились власть и роль плебейского трибуна, к-рый, обладая правом повторного избрания, сосредоточил в своих руках огромные полномочия, оттеснив на 2-й план даже консулов.

Однако осенью 122 г. Гай Гракх не сумел добиться переизбрания на 3-й срок и сложил полномочия. В сенате и комициях был поднят вопрос о ликвидации колонии Юнония, что привело к ожесточенному столкновению между противниками и сторонниками Гракха на Авентине. Погибли Гай Гракх и более 3 тыс. его сторонников. Аграрная реформа была свернута. В 121 г. была отменена неотчуждаемость наделов; в 111 г. был принят закон плебейского трибуна Спурия Тория, по к-рому все гос. наделы до 500 югеров, полученные гражданами, объявлялись частной собственностью, а переделы прекращались. В результате движения Гракхов появилась партия плебейской демократии — т. н. популяры,





противостоявшие нобилитету и оптиматам — партии сената, всадников и др. зажиточных слоев рим. общества. Борьба между оптиматами и популярями (термины позднее ввел в употребление Цицерон), выступления тех и других против застоя нобилитета определили политическую историю Рима следующих десятилетий.

В кон. II в. лидерами популяров были Луций Апулей Сатурнин и Гай Сервий Главция. Стремясь к власти, они заключили союз с Марием и в 100 г. заняли ключевые должности в гос-ве: Сатурнин был плебейским трибуном, Главция — претором, Марий — в 6-й раз консулом. По представлению Сатурнина был принят закон о наделении ветеранов Мария земельными участками по 100 югеров в Сев. Африке и Трансальпийской Галлии. Попытка Сатурнина и Главция переизбраться на 2-й срок осенью 100 г. привела к столкновению в Риме. Опора лидеров популяров на малоуправляемую городскую толпу у многих вызвала опасение роста насилия в городе. Всадники сплотились вокруг сената. Во время предвыборной кампании уличный сброд забил дубинами насмерть кандидата сенатской партии Гая Меммия. В ответ на это олигархи расправились с популярями. По требованию сената Марий был вынужден ввести в город войска. 10 дек. 100 г. произошел бой на форуме, в ходе к-рого популяры были разбиты, загнаны на Капитолий и сдались. Сатурнин, Главция и множество их сторонников были убиты. Законы Сатурнина были отменены; Марию, к-рый ранее был союзником популяров, пришлось на 3 года уехать в Азию.

С новой программой реформ в 91 г. выступил плебейский трибун Марк Ливий Друз Младший. В целях демократизации судебной системы он предложил передать судебные комиссии в ведение сената, а в сенаторское сословие ввести 300 всадников. Также предполагались раздачи земель в Кампании и на Сицилии колонистам из числа граждан, восстановление и расширение хлебных раздач, предоставление италикам прав рим. гражданства. Закон не успел вступить в силу и был отменен под давлением всадников, которые могли лишиться своих позиций в судебных комиссиях. В сент. 91 г. Друз был убит в своем доме.

Неудача реформ в пользу италийцев спровоцировала их широкомащтабное восстание — т. н. Марсийскую войну (91–88). Против римлян выступили племена марсов, самнитов и подавляющая часть др. групп населения Центр. и Юж. Италии. Верность Риму сохранили нек-рые союзные общины в Кампании, Умбрия, Этрурия, лат. колонии и греч. приморские города. Сенат отверг предложение восставших немедленно распространить рим. гражданство на все союзные общины. Была образована мятежная италийская федерация со столицей в г. Корфиний, языки самнитский и латынь были объявлены государственными. Война шла с переменным успехом. Несмотря на победы Мария и Суллы над марсами, захват обл. Пицен (рим. полководцы Марий, Луций Корнелий Сулла, Гней Помпей Страбон), римляне потерпели ряд поражений летом 90 г. В Риме было объявлено осадное положение, в армию призвали вольноотпущенников. По инициативе консула Луция Юлия Цезаря был принят закон о даровании прав рим. гражданства всем италийцам, к-рые еще сохранили в тот момент верность Риму. В нач. 89 г. всем жителям Италии предоставили возможность в 2-месячный срок подать заявку о вступлении в число рим. граждан. Новые граждане получили ограниченное право голоса, поскольку их приписывали лишь к 8 из 35 триб. Романизованным племенам Цизальпийской Галлии было даровано лат. право. Эти меры послужили причиной раскола среди восставших. Летом 89 г. римляне привели к покорности Умбрию, Этрурию и Апулию. Корфиний пал, марсы сдались, Сулла на юге нанес ряд тяжелых поражений самнитам, и к концу года восстание было в основном подавлено. Римляне победили, но им пришлось удовлетворить основные требования восставших.

**Гражданская война и диктатура Суллы (88–79 гг. до Р. Х.).** В 80-х гг. в результате новой серии завоевательных войн на Востоке, которые принесли богатую добычу и славу полководцам Марию (союзник популяров) и Сулле (лидер аристократов), римлянам отчасти удалось смягчить внутренний кризис в республике. Поводом к войне послужили территориальные захваты понтийского царя Митридата VI Евпатора в М. Азии и на Балканах.

Однако уже мобилизация римской армии на войну в 88 г. вызвала соперничество между полководцами и новый раскол римского общества. Партия популяров во главе с трибуном Публием Сульпицием попыталась исключить из состава сената сенаторов-должников. В ответ на отказ сената Сульпиций спровоцировал беспорядки в Риме. В город были введены войска Суллы (консул в 88); Сульпиций был убит, Марий бежал в Африку. Обеспечив т. о. ненадежную стабильность в Риме и Италии, Сулла отправился на Восток. Тем не менее в 87 г. в Риме развилась противостояние партий. Еще раз произошло столкновение между партиями, в ходе к-рого погибло неск. тыс. чел. В июне 87 г. набранное в зап. провинциях войско Мария и Корнелия Цинны высадилось в Италии и заняло Рим. В результате террора марианцев погибли мн. представители нобилитета во главе с консулом Октавием. Марий стал в 7-й раз консулом (вместе с Цинной), но в янв. 86 г. он умер от лихорадки. Законодательство Суллы было отменено, и сам он объявлен вне закона. Корнелий Цинна (консул в 87–84) фактически стал диктатором Рима. Марианцы провели частичную кассацию долгов и монетную реформу, основали колонию в Капуе, проводили хлебные раздачи. Чтобы сорвать переговоры о разделе власти с Суллой, Цинна стал готовить войско и флот для отправки на Восток. Однако в нач. 84 г. Цинна был убит взбунтовавшимися солдатами. В результате продолжавшейся мобилизации к весне 83 г. в Италии было не менее 100 тыс. солдат (Сулла располагал войском в 30 тыс.).

На Востоке проконсул Маний Аквилый спровоцировал вторжение союзных Риму вифинских войск в пределы Понтийского царства, и началась 1-я Митридатова война (89–84). Понтийский царь Митридат VI весной и летом 88 г. занял почти всю М. Азию и переехал в Эфес; Аквилый был взят в плен и казнен. По приказу царя на всех подвластных ему землях при полной поддержке местного населения в один день были перебиты все «одетые в тогу» (togati), т. е. римляне, италики, а также греки и азиаты, получившие права рим. гражданства, вместе с членами их семей, рабами и вольноотпущенниками — всего до 80 тыс. чел. (Эфесская резня). Затем понтийские войска





вторглись на Балканы; зимой 88/87 г. под контролем Митридата оказалась вся Греция (кроме Эпира и Фессалии), а спустя год — Македония. Весной 87 г. Сулла высадился в Эпире и быстро завладел почти всей Грецией, после неск. месяцев осады взял штурмом Афины и разрушил Пирей. В 85 г. он полностью установил контроль над Македонией и Фракией. В 84 г. Сулла вторгся в М. Азию; местные полисы подняли восстание против власти Митридата, и царь запросил мира. По договору царь обязался уйти с захваченных им малоазийских территорий, выдать пленных и перебежчиков, предоставить римлянам 80 кораблей и выплатить 3 тыс. талантов. Все города М. Азии, участвовавшие в отпадении от Рима и в избиении рим. граждан, были обложены контрибуцией в 20 тыс. талантов.

В 83 г. Сулла вернулся с армией в Италию и после неск. месяцев войны стал контролировать Рим и весь полуостров. Партия марианцев была разгромлена; неск. тыс. пленных Сулла приказал перебить на Марсовом поле, памятники побед Марии были уничтожены. Вокруг Суллы сплотились оптиматы, в т. ч. Квинт Цецилий Метелл Пий, Марк Лициний Красс и Гней Помпей. Один из соратников Марии — Квинт Серторий — бежал в Испанию и поднял там антирим. движение среди местных рим. граждан и иберийских племен, к-рое окончательно было подавлено в 72 г. Помпеем.

Гражданская война закончилась установлением режима фактически единоличного правления Суллы, к-рый в нояб. 82 г. по постановлению сената стал диктатором на неопределенный срок и с неограниченными полномочиями. По его приказу на форуме вывесили проскрипционные списки (*proscriptio*nes), в к-рые были внесены имена личных врагов Суллы, марианцев и всех, кто помогали им во время войны. Они были обречены на смертную казнь без права апелляции, их родственники, дети и внуки лишались гражданских прав, имущество конфисковалось. Всего репрессиям подверглись ок. 4,7 тыс. чел., среди них — ок. 40 сенаторов и 1,6 тыс. всадников. Головы казненных сенаторов были выставлены на форуме. Диктатор прекратил практику хлебных раздач и нанес мощный удар по интересам всадников, заме-

нив систему откупов в Азии фиксированными прямыми налогами. Главная цель политики Суллы заключалась в восстановлении олигархического режима, что означало укрепление сената, к-рый должен был вернуть себе роль высшего законодательного, исполнительного и судебного органа. В сенат были введены 300 новых членов, и его численность достигла 600 чел. Полномочия комиций и магистратов были урезаны. Высшим магистратам была оставлена лишь гражданская власть (*potestas*), военная власть (*imperium*) передавалась проконсулам и пропреторам, исполнявшим должности наместников в провинциях. Жреческим коллегиям было возвращено право кооптации, и тем самым была упразднена демократическая процедура выборов. Сулла выступил в роли блюстителя «нравов предков», издав закон против роскоши. Местное управление в Италии было передано муниципальным куриям, избираемым на основе имущественного ценза, что способствовало развитию муниципального устройства в Италии и ее романизации (ее границей на севере стала р. Рубикон). В 79 г. Сулла неожиданно для многих сложил с себя полномочия диктатора и ушел на покой; умер на своей вилле под Кумами в 78 г. После его смерти сулланская конституция просуществовала 8 лет (78–70). Формально выступавший с позиций консервативного реформатора, Сулла восстановил олигархическую республику, но объективно, действуя как тиран, подготовил условия для ее окончательного падения и буд. перехода к монархическому принципу управления.

**Отмена сулланской конституции, завоевания Помпея на Востоке, заговор Катилины (78 г. — 60-е гг. до Р. X.).** Оппозиция сулланскому режиму не была уничтожена полностью. Многие из сенаторов не одобряли террора и склонялись к компромиссу с марианцами. Остались фанатичные популяры, стремившиеся вернуть прежние полномочия комициям и плебейскому трибунату. Население Цизальпийской Галлии хотело получить рим. гражданство. Были недовольны лишением хлебных раздач плебеи, пострадавшие от сулланских конфискаций италийские общины, родственники и потомки тех, кто попали в проскрипционные списки, и поли-

тические изгнанники, требовавшие амнистии. В 78 г. оппозицию негласно возглавил Марк Эмилий Лепид. В 77 г. он был направлен в Этрурию для расследования фактов убийств сулланских ветеранов местными жителями, но быстро собрал собственную армию, поднял восстание и отправился на Рим. Однако в битве на Марсовом поле он был разбит и вскоре умер на Сардинии. Его соратник Марк Юний Брут капитулировал под Мутиной (ныне Модена) перед войсками Помпея и был казнен.

В 74–71 гг. Италию потрясло восстание под рук. Спартака, в к-ром приняли участие не только рабы и гладиаторы, но и свободные крестьяне. После неск. лет разорительной войны движение было подавлено усилиями Красса, проконсула Македонии Марка Лициния Лукулла и Помпея, перебросившего свои войска из Испании после победы над Серторием. Спартак погиб, а 6 тыс. пленных были распяты на крестах вдоль дороги из Капуи в Рим.

Летом 71 г. сложилась коалиция Помпея, Красса и противников сулланской конституции, стремившихся к ограничению власти сената. Под давлением больших армий Помпея и Красса сенат признал себя побежденным. Помпей и Красс стали консулами в 70 г. и вскоре провели в жизнь программу союзников: были восстановлены полномочия плебейских трибунов, комициям возвращены их прежние функции, проведена чистка сената (исключены наиболее активные противники Помпея), в Азии была восстановлена откупная система. С этого времени большую роль в рим. политической жизни стал играть Помпей. Его популярность возросла еще более в 67 г., после успешно проведенной операции по очищению Средиземноморья от пиратов, что привело к возобновлению нормального судоходства, оживлению торговли и улучшению снабжения Рима продовольствием.

В 83–82 гг. Рим проиграл 2-ю войну против Митридата, выступившего в союзе с царем Армении Тиграном Великим, и вынужден был эвакуировать свои гарнизоны из Каппадокии. В то же время Тигран Великий осуществил свой план и завоевал большие территории, подчинив себе земли Центр. и Вост. Анатолии, Сирию и Сев. Месопотамию. В 74 г., после смерти последнего ви-





финского царя Никомеда IV Филопатора, римляне завладели Вифинией, что вновь изменило ситуацию в М. Азии в их пользу. В 74 г. Митридат, обеспокоенный расширением рим. влияния, объявил Риму войну (3-я Митридатова война, 74–64). Наступление Митридата в М. Азии и его осада Кизика закончились провалом из-за уверенных действий консула Луция Лициния Лукулла. Царь отступил в Понт. Осенью 73 г. близ г. Кабиры войско Митридата было разбито и рассеяно, а царь с неск. спутниками вскоре бежал в Армению. Весной 69 г., после отказа царя Тиграна II Армянского выдать римлянам своего тестя Митридата, Лукулл вторгся в Армению по своей инициативе, еще не получив одобрения сената. В битве под Тигранакертом армяне были разбиты; римлянам досталась добыча в 8 тыс. талантов золота и серебра, большие запасы хлеба; все области Сев. Месопотамии южнее Тигра признали власть Рима. Митридат сумел убедить Тиграна в необходимости продолжать войну партизанскими методами. Рим. сенат был недоволен самовольными действиями Лукулла, несмотря на его победы. Тем не менее в 68 г. Лукулл попытался овладеть арм. столицей Артаксатом, но арм. царь неожиданно осадил Тигранакерт, а Митридат поднял восстание в Понте. Римляне были разбиты; Митридат отвоевал свое царство, его конница совершала рейды по Каппадокии и доходила до Вифинии. В 67 г. Лукулл был вынужден отвести все войска в М. Азию.

В этой ситуации главнокомандующим был назначен Помпей. Он заключил союз с парфянским царем Афратом III, к-рый напал с юга на Армению, а весной 66 г. армия Помпея вторглась на территорию Понтийского царства. В битве при Никопле Помпей разбил Митридата. Тигран Армянский заключил с Римом сепаратный мир, и Митридату пришлось искать спасения в Крыму. По договору с Помпеем Армения лишалась всех завоеваний, уплачивала контрибуцию в 6 тыс. талантов и стала вассалом Рима. Митридат, преданный сыном Фарнаком, покончил с собой в Пантикапее на Боспоре в 63 г. На бывш. территории Понтийского царства были организованы рим. провинции Вифиния и Понт. Также в рим. провинцию была превращена Сирия — ядро бывш.

царства Селевкидов. В 63 г. римляне вошли в Иерусалим и вассалом Рима стала Иудея.

В Риме после ликвидации сулланской конституции, в период кампаний Помпея на Востоке, популяры вновь стали нападать на позиции нобилитета. Одним из новых лидеров популяров стал Гай Юлий Цезарь (племянник Мария). В 65 г., занимая пост курульного эдила, он демонстративно восстановил на Капитолии победные знаки и изображения Мария, снесенные по приказу Суллы. Для противодействия воз-



Гай Юлий Цезарь.  
I в. до Р. Х.  
(Бос. музеи Берлина)

можным притязаниям Помпея на единоличную власть популяры заключили союз с Крассом, за к-рым стояли всадники, привлекли к себе группу плебеев под предводительством Луция Сергия Катилины. В нач. 65 г. Катилина планировал совершить в Риме переворот с целью добиться кассации долгов и возобновления проскрипций сулланских времен. Красс должен был быть провозглашен диктатором, а Цезарь — его заместителем (1-й заговор Катилины). План остался нереализованным, но заговорщики не отказались от замысла. Консулом 63 г. был избран Марк Туллий Цицерон, к-рого нобилитет пытался противопоставить растущему влиянию Красса и Цезаря. Цицерон был сторонником идеи «согласия сословий» (*conspectus ordinum*), пытался совместить единоличную власть, олигархию и демократию. Катилина намеревался пройти в консулы на 62 г., а если это не удастся, то захватить власть силой; в Этрурии его сообщник Гай Манлий набирал войско из ветеранов Суллы (2-й заговор Катилины). Цицерон, своевременно узнавший

о заговоре, добился от сената чрезвычайных полномочий. В день консульских выборов Марсово поле было оцеплено вооруженными людьми, так что заговорщикам не удалось вмешаться в ход голосования. Катилина проиграл. 7 нояб. 63 г. наемные убийцы безуспешно попытались проникнуть в дом Цицерона. На следующий день Цицерон созвал сенат в храме Юпитера Статора и произнес речь (1-я катилинария) с обвинениями в адрес присутствовавшего на заседании Катилины. Сенат объявил Катилину и его сообщников вне закона и направил против них армию. Арестованные в Риме сторонники Катилины были обвинены в измене и 5 дек. казнены. Катилина во главе небольшого отряда попытался пробиться через Апеннины в Галлию, но в янв. 62 г. был настигнут войсками и погиб в бою.

**1-й триумvirат, завоевание Галлии Цезарем (60–50-е гг. до Р. Х.).** В кон. 62 г. в Италию вернулся Помпей. Он распустил свои легионы и направился в Рим лишь с небольшой свитой. Несмотря на эту демонстрацию легитимизма, он вскоре оказался в политической изоляции; аграрный законопроект в пользу его ветеранов был провален. Выходом для Помпея в сложившейся ситуации было участие в негласной антисенатской коалиции (триумvirате), к-рая оформилась летом 60 г., когда в Рим из Испании вернулся Цезарь. Занимая должность наместника Испании Дальней, Цезарь поправил свои финансовые дела, снискал военную славу. Цезарь и Помпей заключили политическое соглашение, скрепленное женитьбой Помпея на дочери Цезаря Юлии. 3-м участником коалиции стал Красс. Согласно их договору, Цезарь должен был получить консульство, а после него — наместничество. Помпей сохранял за собой контроль над вост. провинциями, его ветераны наделялись землей. Крассу триумvirат гарантировал защиту финансовых интересов всадников в Азии.

Консулами 59 г. стали Цезарь и ставленник оптиматов Марк Кальпурний Бибул, к-рый не смог противостать инициативам Цезаря, поддержанным др. триумvирами. Сенат отклонил аграрный законопроект, все распоряжения Помпея на Востоке. Но Цезарь внес пакет законопроектов в комиции, Помпей мобилизовал своих ветеранов, после чего все





предложения были одобрены; аграрная комиссия во главе с Помпеем и Крассом приступила к работе. Консул Бибул полностью устранился от участия в делах, и Цезарь на время фактически стал единоличным правителем Рима. Сводя счеты с проигравшими оптиматами, триумвиры удалили Цицерона в изгнание. С 58 г. Цезарь получил на 5 лет пост наместника Цизальпинской и Нарбонской Галлий, Истрии и Далмации и 3 легиона.

Весной 58 г. Цезарь начал завоевание Центр. и Сев. Галлий. Поводом к войне послужила попытка мигрирующего племени гелльветов пройти по территории рим. провинции. Цезарь заставил эдуев признать власть Рима, инспирировал коллективную просьбу галлов о помощи против царя германцев Ариовиста, разбил его и преследовал до Рейна. Вся Центр. Галлия признала рим. протекторат. В 57 г. Цезарь покорил белгов и под власть Рима перешла Сев. Галлия. В 56 г. подчинил аквитанов. Дальнейшие действия Цезаря были направлены уже в основном на удержание завоеванных областей. Весной 55 г. герм. племена узипетов и тенктеров вторглись в Галлию через Рейн. Цезарь разгромил их и затем совершил поход за Рейн в области свевов и сугамбров. Осенью 55 г. он произвел разведывательную высадку в Британии, а спустя год переправил на остров главные силы. Однако его попытка утвердиться в Британии была прервана из-за необходимости удерживать огромную галльскую территорию. В кон. 54 г. началось великое галльское восстание. Галлы были недовольны поборами, грабежами и реквизициями; в результате резни погибло много римлян и италиков. Несмотря на решительные репрессивные меры Цезаря, восстание различных племен продолжалось и достигло пика в 52 г., когда его возглавил царь арвернов Верцингеториг. Цезарь потерпел поражение под Герговией, его войска сильно страдали от партизанской войны. Летом 52 г. борьба основных сил римлян и галлов сосредоточилась вокруг крепости Алезии, осажденной Цезарем. Все попытки галльского ополчения деблокировать город извне провалились. В конечном счете осенью 52 г. голод заставил защитников крепости капитулировать; Верцингеториг был взят в плен, и движение в Галлии скоро сошло на нет. Огромная

добыча стала поступать в Италию уже в первые годы галльской войны, так что вскоре золото в Риме на четверть упало в цене.

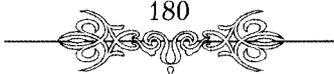
В апр. 56 г. по инициативе Цезаря триумвиры встретились в Луке (Этрурия). Их сопровождала огромная свита, состоявшая из более чем 200 сенаторов и множества клиентов. Было подтверждено единство триумвиров, и был произведен новый раздел сфер интересов. Проконсульские полномочия Цезаря в Галлии были продлены еще на 5 лет. Помпей и Красс становились консулами 55 г., после чего каждый из них получил наместничество на 5 лет: Помпей в Испании и Африке, Красс — в Сирии. В 54 г. Красс, собравший 7 легионов, начал поход против Парфии. Римляне заняли ряд городов в Сев. Месопотамии. В 53 г. Красс с главными силами начал наступление на Ктесифон, но попал в западню. В битве при Каррах римляне потерпели поражение; Красс попытался вступить в переговоры, но был вероломно убит.

Между 54 и 51 гг. Помпей был единоличным правителем гос-ва. Постепенно сложился его союз с партией оптиматов, противостоявшей растущему престижу Цезаря. В 57 г. был возвращен из изгнания идеолог оптиматов Цицерон. Получив власть проконсула и необходимые средства, Помпей добился улучшения снабжения Рима продовольствием. Весной 52 г. для пресечения анархии в Риме Помпей впервые в истории был избран консулом без коллеги, т. е. фактически диктатором (до 1 авг.). Помпей разогнал шайки маргиналов, прекратил анархию, введя в город войска. Он провел законы о подкупах и о насилии, согласно к-рым сроки судопроизводства по таким делам значительно сокращались, а наказания ужесточались. В 55 г. он построил 1-й в Риме каменный амфитеатр, в котором устраивались травли зверей и гладиаторские бои. Наконец, в сенате был инициирован вопрос о прекращении полномочий Цезаря. Консул 51 г. Марк Клавдий Марцелл пытался провести решение о досрочном отзыве Цезаря из провинции. Т. о., укрепив свои позиции в Риме, Помпей, поддержанный олигархами, начал борьбу с партией Цезаря.

**Гражданская война и диктатура Цезаря (49–44 гг. до Р. Х.). Столкновению между Помпеем и**

Цезарем предшествовала их дипломатическая дуэль. Помпей начал активные военные приготовления, в то время как Цезарь, завершивший подавление галльского восстания, старался оттянуть начало конфликта. В дек. 50 г. Цезарь выразил готовность пойти на уступки ради примирения с Помпеем и предотвращения гражданской войны; он соглашался отказаться от наместничества в Галлии и распустить 8 легионов из 10. Помпей и его сторонники отвергли эту инициативу, объявили в Риме чрезвычайное положение и призывали граждан к оружию. Помпей начал мобилизацию своих ветеранов. 10 янв. 49 г. Цезарь пересек пограничную р. Рубикон, вступил на территорию Италии и начал гражданскую войну. У Помпея не оказалось под рукой достаточно боеспособных частей, и вскоре он уехал на юг собирать войска. В Риме началась паника; вслед за Помпеем бежали консулы и значительная часть сената. За 2 месяца Цезарь овладел всей Италией, захватил государственную казну.

В нач. апр. Цезарь покинул Рим и отправился в Испанию, вверив город попечению претора Марка Эмилия Лепида, а управление Италией — своему легату Марку Антонию. В авг. 49 г. Цезарь добился капитуляции помпеянцев в Испании под Илердой; в нояб. вернулся в Рим и вступил на пост диктатора. В кон. 49 г. он провел законы о даровании рим. гражданства ряду провинциальных общин, о возвращении изгнанников, осужденных при Помпее, об арбитраже в спорах между должниками и кредиторами. Уже 5 янв. 48 г. он с войском высадился на побережье Иллирика близ Аполлонии и начал войну против главных сил Помпея. Весной, получив подкрепление, он направился в Македонию. 9 авг. 48 г. в битве при Фарсале помпеянцы были побеждены; более трети воинов Помпея сдались в плен и были помилованы Цезарем. Помпей бежал в Египет, но 28 сент. 48 г. был убит по приказу егип. царя Птолемея XIII Диониса, к-рый хотел угождать этим Цезарю. После Фарсала сенат вновь провозгласил Цезаря диктатором, консулом на 5 лет, пожизненным трибуном, а также предоставил ему право рекомендации своих кандидатов на выборных коммиссиях и ряд др. полномочий. Своим заместителем Цезарь назначил





Антония, к-рый в отсутствие диктатора единолично управлял Римом и Италией.

В окт. 48 г. Цезарь прибыл в Александрию, где царские вельможи в знак лояльности преподнесли ему голову Помпея. Однако вскоре Цезарь вмешался в местные династические распри, поддержав царицу Клеопатру VII в борьбе против ее брата и мужа Птолемея XIII. В течение 6 месяцев в Александрии продолжалась гражданская война, в которой участвовали прибывшие с Цезарем легионеры. Наконец Цезарь получил подкрепление из Сирии и тем самым обеспечил победу Клеопатре. В марте 47 г. Птолемей XIII погиб, Александрия капитулировала. Престол был передан Клеопатре. В то же время царь Боспора Фарнак II (63–47), сын Митридата VI, попытался воспользоваться рим. междоусобицей и захватил Колхиду, М. Армению, Каппадокию, Вифинию и Понт. Цезарь немедленно направился в Сирию и 2 авг. 47 г. в битве при Зеле (М. Азия) разбил боспорцев; Фарнак вскоре погиб.

В столице Цезарь, пользуясь правом рекомендации, провел в магистраты мн. своих соратников; число магистратур было значительно увеличено, пополнен состав сената. Уже в дек. 47 г. Цезарь отправился в Африку, где к этому времени предводитель оставшихся помпеянцев Квинт Цецилий Метелл Пий Сципион собрал 14 легионов. Вскоре после высадки, в янв. 46 г., Цезарь потерпел поражение, но, к счастью для него, Сципион вел себя нерешительно и придерживался оборонительной тактики. В решающем сражении у Тапса 6 апр. 46 г. Цезарь одержал полную победу. Последний оплот помпеянцев крепость Утика, к-рую оборонял Катон Младший, также вскоре сдалась. Нумидийское царство, поддерживавшее помпеянцев, было обращено Цезарем в пров. Нов. Африка. В последней кампании против помпеянцев с янв. по сент. 45 г. в Испании Цезарь разбил войска Гнея Помпея Младшего.

После возвращения в Рим в авг. и сент. 46 г. Цезарь отпраздновал подряд 4 триумфа в честь побед в Галлии, Египте, Понте и Африке. Были устроены небывалые по великолепию зрелища и грандиозное угощение для плебса, предвосхищавшие традиции эпохи империи. Среди почестей, декретированных Цезарю сенатом, были право сидеть на куруль-

ном кресле между обоими консулами, почетная колесница и статуя на форуме с надписью: «Полубогу». Он был провозглашен диктатором на 10 лет, получил пожизненную цензорскую власть. После победы в Испании Цезарь получил право постоянно носить одеяние триумфатора (лавровый венок и пурпурные сапожки).

В течение 9 месяцев 45 г. Цезарь был консулом без коллеги: занимался наделением земель ветеранов, регулированием городского управления и благоустройства, уменьшил более чем вдвое число лиц, получавших хлебные выдачи, распустил религ. коллегии, осуществил реформу календаря (с 1 янв. 45 введен юлианский календарь), издал законы против роскоши, начал крупномасштабную строительную деятельность. Не имея к.-л. определенной программы, Цезарь действовал из прагматических соображений. В последние месяцы 45 г. Цезарь выступил с обширной программой разных начинаний — от похода против парфян до осушения Помптинских болот. Состав сената был расширен до 900 чел., в числе к-рых оказались даже вольноотпущенники и выходцы из Трансальпинской Галлии, что вызвало возмущение рим. общ. ответственности. На 44 г. консулами были избраны Цезарь (5-й раз) и Антоний. Половина магистратов была назначена диктатором. В янв. 44 г. Цезарь был провозглашен пожизненным диктатором (*dictator perpetuus*). В его честь по всей Римской державе устраивались игры, жертвоприношения и посвящения, освящались храмы и алтари; его изображение чеканили на монетах, родовым именем Цезаря был назван месяц квинтилий (*Iulius* — июль). Все это свидетельствовало о формировании беспрецедентного в истории Рима «культа личности». Вероятно, Цезарь стремился к созданию в Риме монархии эллинистического типа. Цезареанский режим опирался на ветеранов, плебс и «новых людей», обязанных своим выдвижением лично Цезарю. Однако постепенно даже среди цезарианцев стали зреть недовольство и страх перед деспотизмом и всевозраставшими амбициями диктатора. Мн. прощенные Цезарем помпеянцы также продолжали считать его врагом республики. Заговоры против Цезаря начали возникать с 46 г. В янв. 44 г.

новый заговор возглавили бывш. помпеянцы Гай Кассий Лонгин и его шурин Марк Юний Брут; в нем участвовали более 60 сенаторов. 15 марта 44 г. на заседании сената Цезарь был убит ударами кинжала.

Убийство Цезаря не изменило общей тенденции развития Римского гос-ва, не остановило наступления монархического правления. Тем не менее его смерть спровоцировала еще один виток политической борьбы между партиями республиканцев и цезареанцев, уже сознательно стремившихся к восстановлению режима единоличной власти.

**Гражданская война и 2-й триумvirат (44–30 гг. до Р. Х.).** Убив Цезаря, заговорщики растерялись, поскольку не имели плана дальнейших действий. Между тем уже 16 марта Антоний и Лепид с войсками заняли форум; в Риме начали собиаться ветераны и колонисты Це-



Гробница Еврисака, Рим.  
2-я пол. I в. до Р. Х.

заря. 17 марта по предложению Цицерона сенат принял компромиссное решение, согласно которому Цезарь считался «умершим», его убийцы получали амнистию, все назначения и указания покойного диктатора сохраняли законную силу, а он был удостоен почетного погребения.

Первоначально как естественный преемник Цезаря и вождь цезареанцев всеми воспринимался Антоний. В доме Цезаря он овладел его архивом, финансами семьи, что позволило ему, ссылаясь на волю покойного, раздавать своим сторонникам должности и деньги. Вскоре он спровоцировал взрыв народного негодования против убийц Цезаря, к-рым





пришлось бежать из Рима. В завещании Цезарь назначил своим наследником усыновленного им внучатого племянника Гая Октавия Фурина, к-рый принял имя Гай Юлий Цезарь Октавиан. Болезненный с виду Октавиан оказался сильной и целеустремленной личностью: расчетливый и осторожный, предусмотрительный и гибкий, он вскоре продемонстрировал незаурядные качества тонкого и дальновидного политика и дипломата. Октавиан спешно прибыл в Рим из Аполлонии (Эпир), где проходил обучение. В мае 44 г. произошел открытый разрыв Октавиана с Антонием. Осенью 44 г. Цицерон заключил соглашение с Октавианом и начал выступления в сенате против Антония (произнес 14 филиппик). В окт. 44 г. Антоний возглавил свою армию в Брундизии и с 2 легионами двинулся на Рим. Одновременно Октавиан собрал в Кампании свою армию и также появился в окрестностях столицы. Столкновения не произошло, т. к. воины Антония и Октавиана (в обеих армиях были ветераны Цезаря) не желали воевать друг с другом. Антоний отправился в Цизальпийскую Галлию против наместника-республиканца Децима Юния Брута Альбина.

Антоний начал осаду г. Мутина, где с 7 легионами заперся Децим Брут. По предложению Цицерона сенат вручил Октавиану пропреторские полномочия и направил его вместе с обоими консулами 43 г. Гаем Вибием Пансой и Авлом Гирцием на помощь Дециму Бруту. В апр. 43 г. в 2 сражениях Антоний был разбит и ушел от Мутины в Нарбонскую Галлию. В боях погибли оба консула, а Октавиана легионеры провозгласили императором. Сенат торжествовал победу, Антоний был объявлен «врагом республики». Однако теперь сенатская олигархия во главе с Цицероном игнорировала амбиции Октавиана. Ему отказали в консульстве и приказали сдать командование Дециму Бруту. Но он остался на посту и не стал преследовать Антония. Децим Брут попытался прорваться из Италии в Македонию, однако его легионы перешли на сторону цезарианцев, он был захвачен в плен галлами и по требованию Антония убит. В кон. июля Октавиан во главе 8 легионов двинулся на Рим и взял город без боя. Октавиана немедленно избрали консулом. Амнистия в от-



*Театр Марцелла, Рим.  
44–17 гг. до Р. X.*

ношении убийц Цезаря была отменена. Законы, объявлявшие Антония и Лепида врагами отечества, были кассированы. В окт. 43 г. Октавиан, Антоний и Лепид встретились на островке посреди р. Лабиний (Сев. Италия) и договорились о разделе верховной власти, образовав т. н. 2-й триумvirат (43–36). В отличие от 1-го триумvirата союз Антония, Октавиана и Лепида был конституирован в качестве офиц. органа гос. власти. Все трое образовали чрезвычайную комиссию с неограниченными полномочиями для наведения порядка в гос-ве сроком на 5 лет. Бесспорным лидером триумvirата на тот момент был Антоний. Триумвиры поделили между собой провинции и легионы: ведение войны против Брута и Кассия взяли на себя Антоний и Октавиан с 40 легионами, Лепид с 3 легионами отвечал за порядок в Риме и Италии. Были достигнуты договоренности о наделении земель ветеранов, а также о проскрипциях. В качестве основания для репрессий выдвигалась необходимость отмщения за убийство Цезаря.

Вступив в Рим, триумвиры опубликовали закон, облекавший их властью, равной консульской, на 5 лет (впосл. эти полномочия были продлены еще на 5 лет). В Риме и по всей Италии последовали жестокие расправы и конфискации. В числе первых погиб Цицерон; отрубленные голову и руку оратора выставили на форуме, прибыв к рострам. Всего погибло ок. 300 сенаторов, 2 тыс. всадников и множество простых граждан.

Проскрипции спровоцировали резкую эскалацию военных действий

в гражданской войне. На Сицилии, Сардинии и Корсике Секст Помпей создал пиратскую республику, располагавшую сильной армией и мощным флотом. К нему стекались все недовольные режимом триумvirов, толпы беглых рабов и вольноотпущенников. Организованная Помпеем морская блокада Италии наносила огромный вред торговле и препятствовала снабжению Рима продовольствием. К нач. 42 г. под контролем Брута и Кассия оставались Македония, М. Азия и Сирия, где республиканцы готовили вторжение в Италию. Летом 42 г. Антоний и Октавиан с 20 легионами переправились на Балканы, опередив Брута и Кассия. В окт. армия республиканцев была разгромлена в битве при Филиппах (Македония); Брут и Кассий покончили с собой. Голову Брута доставили в Рим и бросили на форуме к подножию статуи Цезаря. Поражение при Филиппах ознаменовало собой крах республиканского строя в Риме, к-рый постепенно приходил в упадок и окончательно рухнул вместе с гибелью его последних идейных защитников.

После победы триумвиры заново поделили провинции: Антоний получил Восток, Галлию и Африку, Октавиан — Италию и Запад, Лепиду же не досталось ничего. Антоний отправился в М. Азию, а оттуда в Александрию. Октавиан в 41 г. приступил к наделению земель ветеранов, что сопровождалось многочисленными злоупотреблениями и конфискациями и привело к росту недовольства в Италии. Ситуацию использовали сторонники Антония (его брат Луций Антоний и его жена Фульвия), к-рые возглавили движение в г. Перузия (41–40). Город был блокирован силами Октавиана и капитулировал. Вскоре Октавиан сумел перетянуть на свою сторону легионы Антония, стоявшие в Галлии. В ответ Антоний высадился с войском в Италии и осадил Брундизий. Однако ветераны вновь не желали воевать друг с другом и вынудили триумvirов помириться. В результате осенью 40 г. в Брундизии был заключен новый договор, по к-рому Антоний получил в свое распоряжение Восток, Октавиан — Запад, а Лепид — Африку. Союз был скреплен женитьбой Антония на Октавии, сестре Октавиана.

В 38 г. флот Октавиана начал боевые действия против Секста Помпея, к-рый не соблюдал прежде за-





ключенных соглашений с триумвирами. Весной 37 г. Антоний и Октавиан встретились в Таренте и договорились о продлении своих чрезвычайных полномочий еще на 5 лет. Октавиан получил от Антония 120 кораблей для ведения войны с Секстом Помпеем, а Антоний взамен — 21 тыс. солдат для похода против парфян. Помпей был объявлен «врагом республики». Летом 36 г. война на море шла с переменным успехом; в сент. в битве при Навлохе флот Марка Випсания Агриппы, соратника Октавиана, почти уничтожил эскадры Помпея. Войска Октавиана и Лепида оккупировали Сицилию; Секст Помпей бежал в М. Азию, где вскоре был схвачен и убит. После победы Октавиан объявил о прекращении гражданской войны. Владельцам были возвращены 30 тыс. беглых рабов, снижены налоги, прощены недоимки, прекращены конфискации. Осенью 36 г. Лепид совершил попытку захвата власти на Сицилии, однако его войска перешли на сторону Октавиана. Октавиан сохранил ему жизнь только из уважения к его сану верховного понтифика; впосл. Лепид жил в Риме как частное лицо. 2-й триумvirат превратился в дуумvirат Октавиана и Антония. В 35–33 гг. Агриппа и Октавиан предприняли ряд успешных кампаний против иллирийцев.

В 37 г. Антоний, не дав развода Октавии, официально женился на Клеопатре, чем настроил против себя общественное мнение римлян. Клеопатре были подарены область Иерихона, Сев. Финикия, Халкидика, Кипр и владения в М. Азии. На Востоке Антоний жил и правил как эллинистический монарх. Он был обожествлен и почитался как Новый Дионис. В 36 г. Антоний совершил поход в Парфию, окончившийся неудачно, но тем не менее отпраздновал триумф в Александрии. Между дуумвирами началась пропагандистская война: обмен упреками и взаимными обвинениями аккуратно доводился до сведения общественности. В 32 г. Антоний официально развелся с Октавией и Октавиан решил начать войну. Из политических соображений война была объявлена не Антонию, а егип. царице Клеопатре. Сенат, очищенный от приверженцев Антония, объявил последнего «врагом республики». С началом войны союзники и солдаты Антония постепенно стали переходить на сторону

Октавиана. 2 сент. 31 г. в морском сражении близ мыса Акция (Эпир) флот Антония и Клеопатры был разбит силами Агриппы и Октавиана. Антоний бежал в Египет; его сухопутная армия (120 тыс. солдат) сложила оружие. Октавиан немедленно занял Грецию и зап. области М. Азии, весной 30 г. двинулся в Сирию и затем в Египет, без сопротивления занял Александрию. Антоний покончил с собой. Клеопатра вступила в переговоры с Октавианом об условиях капитуляции, но, узнав, что Октавиан собирается провести ее в числе пленников во время триумфального шествия в Риме, царица также покончила с собой. Цезарион, сын Цезаря и Клеопатры, и Антилл, старший сын Антония от Фульвии, были убиты по приказу Октавиана; остальных детей Антония (9 чел.) взяла на воспитание Октавия. Египетское царство Птолемея было преобразовано в рим. провинцию.

**Принципат Августа (30 г. до Р. X. — 14 г. по Р. X.). Формирование политической системы Римской империи.** После победы над Антонием Октавиан вернулся в Рим и отпраздновал триумф. Он отказался от диктатуры и пожизненной цензуры, отверг имя Ромула и титул *dominus* (господин), взамен получив от сената пожизненный титул императора (29 г.). В 28 г. вновь проведя чистку сената, Октавиан принял титул принцепса сената (*princeps senatus*). Новая система власти, сложившаяся при Октавиане, получила название «принципат» (*principatus*). В янв. 27 г. Октавиан по просьбе сенаторов принял имя Август (Augustus — священный). Постепенно он сосредоточил в своих руках максимум полномочий, формально сохраняя республиканскую традицию. С 31 г. он ежегодно избирался консулом. Затем, отказавшись от консулата, в 23 г. он получил по-

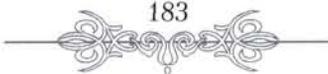
жизненно трибунскую власть (*tribunicia potestas*; она давала право созывать сенат, вносить законопроекты, право veto), проконсульскую власть (*imperium maius*, или *imperium infinitum*, т. е. неограниченные полномочия в провинциях). В 24 г. сенат официально поставил Августа над действующим законодательством. В 12 г. Август стал верховным понтификом. В политическом завещании («Деяния божественного Августа») он утверждал, что власти у него было не больше, чем у др. магистратов, зато он превосходил их авторитетом (*auctoritas*). На деле сенат, комиции и должностные лица послушно проводили в жизнь решения принцепса, к-рые разрабатывались в составшем при нем совете (*consilium principis*). Вся совокупность республиканских властных полномочий, сосредоточенная в одних руках, легла в основу режима личной власти Августа, или «республиканской монархии», которая официально считалась «восстановленной республикой» (*res publica restituta*).

Республиканские выборные магистратуры потеряли прежнее значение, сохранив лишь внешний почет. Должности занимали, как правило, креатуры принцепса, который обладал правом рекомендации. Магистратов отменяли назначаемые принцепсом легаты, прокураторы и префекты. Формально Август делил власть с сенатом, поэтому наряду с гос. казначейством (*эрарий*) существовала имп. казна (*фиск*), обладавшая правом чеканки золотой и серебряной монеты. Провинции же делились на имп. и сенатские (Египет считался личной собственностью императора). Императорские (наиболее богатые и стратегически важные) находились под контролем принцепса и управлялись легатами в ранге пропреторов. В сенатских наместниками были, как и прежде, проконсулы и пропреторы. Несмотря на 3 чистки сената, сенатская оппозиция режиму Августа существовала до конца



Зал масок в доме Августа на Палатине, Рим. 25 г. до Р. X.

его правления. Было предотвращено 7 покушений на жизнь принцепса, раскрыто неск. заговоров.





Император выступал гарантом права собственности и строгим блюстителем «нравов предков»; по его инициативе была организована кампания против безбрачия. Август заботился о представителях высших сословий: сенаторам он предоставлял разные привилегии и оказывал материальную поддержку, из числа всадников набирал армейский командный состав среднего и высшего звена, а также прокураторов для службы в провинциях. Для плебса устраивались зрелища, раздачи хлеба и подарков. Особым покровительством принцепса пользовалось население италийских городов. Август осуществлял широкую строительную деятельность. Своим реноме реставратора республиканского строя и основоположника «золотого века» принцепс поддерживал с помощью идеологии — от пропаганды посредством изобразительного искусства или лит-ры до восстановления древних культов и празднеств. Был организован культ императора: на Западе объектом религ. поклонения стал «божественный Юлий», а на Востоке — сам Август, к-рый официально был причислен к богам после смерти. В 17 г. в Риме было отпраздновано наступление «золотого века».

Внешняя политика Августа состояла в обеспечении безопасности вост. границ империи и энергичной экспансии на севере и западе. В 20 г. с Парфией был заключен мирный договор; парфяне вернули пленных и знамена, захваченные у римлян ранее. Граница между державами прошла по Евфрату. В дальнейшем соперничество из-за влияния в Армении, в гос-вах Сев. Месопотамии, среди арабских племен продолжалось до VII в. В 27 г. покоренная Цезарем Галлия была поделена на 4 провинции: Нарбонскую и Лугдунскую Галлии, Белгику и Аквитанию. После покорения астуриков и кантабров в 19 г. Пиренейский п-ов был разделен на 3 провинции: Тарраконскую Испанию, Лузитанию и Бетику. В 15 г. были основаны дунайские провинции Реция и Мёзия. Август предполагал сделать сев. границами империи реки Альбис и Данувий (ныне Эльба и Дунай). В ходе войны 14–9 гг. были покорены иллирийские и паннонские племена, образованы провинции Паннония (10 г.) и Далмация (6 г.). В 12–7 гг. была завоева-

на Сев. Германия до Эльбы: племена батавов, фризов, хаттов, свевов и др. Позднее были покорены гермундуры, херуски, лангобарды и семноны. На территории между Рейном и Эльбой в 5 г. по Р. Х. была образована пров. Германия. Однако в 6 г. по Р. Х. вспыхнуло восстание в Паннонии и Далмации, с трудом подавленное; в 9 г. по Р. Х. Арминий, вождь племени херусков, нанес римлянам поражение в Тевтобургском лесу. В результате рим. завоевания на правом берегу Рейна были потеряны.

**Римская империя в I — нач. III в.**  
 Политическая система принципата, сложившаяся при Августе, в дальнейшем почти не претерпела изменений до сер. III в. Римское гос-во, преобразованное в средиземноморскую империю, оказалось чрезвычайно устойчивым и стабильным организмом. Гос. имперский аппарат,



Колизей, Рим.  
75–80 гг.

неразрывно связанный с системой республиканских магистратур и сенатским сословием, довольно надежно обеспечивал управление огромными территориями империи. Его работа была достаточно эффективна и не требовала постоянного контроля императоров, поэтому большинство преемников Августа в I в. (Тиберий, 14–37; Калигула, 37–41; Клавдий, 41–54; Нерон, 54–68; Домициан, 81–96) мало занимались гос. делами. Обладая гигантскими властными полномочиями, они пользовались ими в основном спорадически, лишь поддерживая сложившиеся институты управления сменой тех или иных должностных лиц. В ущерб сенату, к-рый в новых условиях стал практически бесполезен, шел процесс формирования имп. администрации. Имп. Клавдий создал собственную канцелярию, состоявшую из неск. ве-

домств: ab epistulis (для писем), a libellis (для прошений), a studiis (для ученых изысканий), a rationibus (для финансов). Ведомства делились на отделы, в к-рых служили имп. рабы и вольноотпущенники. Формально эти структуры возникли как часть дворцового ведомства, в посл. стали основой гос. системы управления. Текущие дела гос-ва со времен правления Тиберия все чаще передавались префектам претория. Префекты, первоначально бывшие лишь «начальниками охраны» императоров и не входившие в систему старых республиканских магистратур, вскоре превратились в назначаемых императором всемогущих распорядителей всего гос. аппарата. В деятельности императоров вместо реальных политических программ на 1-е место вышла проблема имиджа власти, формирования политической пропаганды, к-рая была призвана поддерживать благожелательное общественное мнение по отношению к императорам и их двору, объяснять и оправдывать новую имперскую го-

сударственность. Почти все императоры I в. и мн. позднейшие правители Рима активно действовали на этом поприще, устраивая зрелища, праздники, демонстрируя свою любовь к народу, к искусству, религ. благочестие и проч. Мн. эксперименты в области пропаганды таких правителей, как Калигула, Нерон, Домициан, приводили к неоднозначным результатам, неоднократно становились причиной потери популярности и политического краха. Но свержение неск. неудачливых правителей в I в. не привело к серьезному пересмотру рим. политической системы, возникавшие в среде образованной элиты настроения в пользу «восстановления республики» не всегда принимали форму конкретных политических программ. В этих условиях сложная политическая культура республиканского Рима вскоре пришла в упадок, сменившись рутинным администрированием. И власть, и общество, лишённые реальных политических прав, постепенно утрачивали интерес к по-





литической жизни. В то же время это положение оказалось важной основой стабильности общества и его экономического процветания.

После убийства имп. Нерона в 68 г. пресеклась династия Юлиев—Клавдиев. Последовала гражданская война (68–69), в ходе которой ставленники провинциальных элит и военных группировок оспаривали верховную власть. В июне 68 г. императором стал Гальба, к-рый также был убит спустя полгода преторианцами. Марк Сальвий Отон, занявший престол, вскоре был разбит Авлом Вителлием и покончил с собой. В июле 69 г. легионы на Востоке провозгласили императором Тита Флавия Веспасиана, к-рый занимался подавлением Иудейского восстания. Осенью 69 г. войска Вителлия были разбиты близ Кремоны, а в дек. приверженцы Веспасиана взяли штурмом Рим. Вителлий был убит.

Т. о., выявилась общая модель политической жизни Римской империи. Несмотря на почти неограниченную власть, императоры и в I в. и позднее сильно зависели от общественных настроений. Для них жизненно важно было завоевать и поддерживать популярность в наиболее влиятельных кругах общества: среди сенаторов, среди интеллектуалов, военных, представителей провинциальных элит. Правитель, терявший популярность, был обречен постоянно бороться с заговорами, а значит, проводить те или иные репрессии, еще больше терять популярность и становиться в глазах подданных «тираном». Со смертью «тирана» общество избирало нового императора из среды его родственников. Если последних не было, начиналась ожесточенная борьба за новый передел власти между разными общественными силами, к-рая почти неизбежно приводила к гражданской войне. Все более значительную роль в таких ситуациях начинала играть армия. Популярность императора среди солдат постепенно становилась решающим фактором успеха. Победитель в этой войне занимал престол, но, как и его предшественники, должен был в первую очередь заботиться об удовлетворении интересов тех общественных сил, к-рые его поддерживали, т. е. вновь бороться за популярность.

Веспасиан (69–79) стал 1-м императором династии Флавиев (69–96). Ему быстро удалось восстановить



*Арка Тита, Рим.  
81 г.*

единую власть на всей территории империи и ее стабильное положение, поправить состояние финансов, истощенных войной. Ни Веспасиан, ни его преемники, сыновья Тит (79–81) и Домициан (81–96), не проводили серьезных реформ. Вновь главной прерогативой императоров стала забота о своем престиже: военные кампании на границе, широкое строительство, благотворительность, попытки расширить имп. культ. Слишком откровенные авторитарные устремления Домициана привели к падению его популярности; современники сравнивали его с Нероном. В 96 г. он был убит в результате дворцового заговора и в империи вновь наступило междоусобица. Сенат избрал императором Марка Кокцея Нерву (96–98), однако ему пришлось поделить властью со ставленником армии. Наместник В. Германии Марк Ульпий Траян был провозглашен императором войсками, и Нерва был вынужден усыновить его. Вскоре после смерти Нервы Траян стал пол-

новластным императором, основав династию Антонинов (98–192).

Римская империя достигла наивысшего политического, экономического и культурного расцвета. В это время коренным образом изменились идеологические установки, определявшие взаимоотношения власти и общества. На рубеже I и II вв. в среде греко-рим. интеллектуальной элиты происходила переоценка принципата как системы единоличной власти: на смену философской оппозиции с критикой абсолютной власти и связанных с ней злоупотреблений пришло теоретическое обоснование монархии как наилучшей формы правления во главе с добродетельным принцем, к-рый в своей деятельности будет руководствоваться интересами граждан и соображениями высшей справедливости. Эта теория получила наиболее полное воплощение в речах «О царской власти» Диона Хризостома и в «Панегирике» Плиния Младшего. Императоры кон. I–II вв. — Траян (98–117), Адриан (117–138), Антонин Пий (138–161), Луций Вер (161–169), Марк Аврелий (161–180) — во многом соответствовали образу идеального принцепса, созданному греч. и рим. интеллектуалами. Они демонстрировали способности незаурядных гос. деятелей, полководцев и администраторов, стремились создать для себя репутацию скромных, простых и доступных людей, чуждых властолюбия.

Императоры регулярно заботились об укреплении системы управления. Адриан реорганизовал совет принцепса, в состав к-рого вошли высшие чиновники, руководители ведомств и известные юристы.росло число ведомств, получивших гос. статус: вместо вольноотпущенников I в. их теперь возглавляли всадники. Отныне все управленцы имели каждый свой ранг, положенный по штату, и состояли на жалованье (т. е. стали чиновниками в совр.

*Форум Траяна, Рим.  
107–113 гг.*



смысле). Аналогичным образом было организовано управление провинциями. Было упорядочено судопроизводство: по распоряжению





имп. Адриана юрист Сальвий Юлиан на основе преторских эдиктов разработал т. н. Вечный эдикт (*Edictum perpetuum*), опубликованный в 130 г. от имени Адриана. С этого времени судебное правотворчество стало исключительной прерогативой императора.

Существенно меняется структура экономики империи, провинции из объектов грабежа и произвола стали членами единого политического, экономического и культурного пространства *Orbis Romanus* (Римский мир). На фоне экономического подъема провинций все заметнее становился упадок Италии. Для оказания помощи беднеющему сельскому населению первые Антонины создали т. н. алиментарную систему: гос-во образовало денежный фонд, из которого выдавались кредиты для вложения в хозяйство. Полученные проценты шли на выплату пособий сиротам и детям бедняков.

Опираясь на эффективный гос. аппарат и развитую экономику, императоры постоянно занимались укреплением армии. В это время получила окончательное воплощение рим. система обороны границ — *limes*. Империя почти отказалась от активной внешней политики и экспансии. Последним крупным успехом стало завоевание Дакии Набатеяского царства при имп. Траяне, но он же фактически потерпел неудачу в попытке продвинуть границы к востоку и разбить Парфию. В 60-х гг. II в. вновь с переменным успехом шла война с парфянами. По мирному договору к империи была присоединена Сев. Месопотамия, а Армения вошла в сферу рим. влияния. В эти же годы резко активизировались варварские племена на европ. границе. Герм. племена квадов и маркоманов в союзе с сарматами прорвали рейнско-дунайскую границу и вторглись в Сев. Италию (1-я Маркоманская война, 169–175). Для спасения Италии сенат принял чрезвычайные меры: в армию мобилизовали даже разбойников, рабов и гладиаторов. В 169 г. римляне вытеснили варваров из Италии, а в дальнейшем очистили от врага дунайские провинции и перешли Дунай. По мирному договору герм. и сарматские племена оказались под рим. протекторатом, однако вскоре возобновили вторжения (2-я Маркоманская война, 177–180); их натиск вновь удалось отразить.

Преемник Марка Аврелия, его сын Коммод (180–192), несмотря на незаурядные способности, не сумел завоевать популярность в обществе; он был убит в результате заговора, и с его смертью прекратилась династия Антонинов. Вновь последовала гражданская война (193–197), в ходе которой победу одержал Септимий Север (193–211), выходец из Африки, ранее завоевавший доверие армии как способный полководец и наместник Паннонии. Как и Север, его важнейшие противники Клодий Альбин и Песценний Нигер опирались на армию и провинциальные элиты империи: первый — в Британии и Галлии, второй — в Сирии, но в военных столкновениях с Септимием они проиграла.

Режим Септимия Севера и его преемников из династии Северов (193–235) представлял собой военно-бюрократическую монархию. Власть и авторитет сената превра-



Арка Септимия Севера, Рим.  
203 г.

тились в фикцию, мн. сенаторы пали жертвами репрессий. Главным органом управления окончательно стал совет принцепса, в котором преобладали юристы. При Северах мн. известные правоведа становились префектами претория: Папиниан, Павел, Ульпиан. Свою администрацию Септимий Север укреплял за счет всадников и представителей муниципальных элит из провинций. Происходила милитаризация управленческого аппарата: в канцеляриях и ведомствах резко возросло число военных чинов. В своей политике Септимий Север опирался исключительно на армию; солдаты и офицеры получили от него ряд привиле-

гий. Было существенно увеличено жалованье, упрощен доступ в сословие всадников, разрешено заводить законные семьи. Легионер получал продовольственный паек и земельный надел на правах арендатора. Тем самым профессиональные воины превращались в военных поселенцев. Ускорился процесс провинциализации и варваризации армии.

После смерти Септимия неразрешимой проблемой династии Северов стали поиски надежных и дееспособных наследников. Все они были слишком молодыми людьми и не смогли реализовать свои способности в полной мере. Имп. Каракалла (211–217), убивший брата Гету, вскоре заслужил репутацию тирана и был убит. Та же участь постигла *Элагабала* (218–222), к-рый шокировал Рим приверженностью к культу сир. бога Бэла-Гелиоса и введением вост. религ. церемоний в рим. гос. ритуал. Имп. Александр Север (222–235) проявил себя как способный администратор, но стал жертвой заговора солдат, недовольных планами императора по передислокации войск.

Во внешней политике последовательные усилия Северов были направлены на экспансию на Восток. В 195–199 гг. Септимий предпринял поход в Парфию, захватил и разграбил Ктесифон. Как и при Траяне, Месопотамия была превращена в рим. провинцию, но после смерти Септимия римляне оставили ее. В 208–211 гг. Септимий успешно воевал с племенами каледонцев в Британии, продвинув лимес к северу. Подобно отцу, Каракалла начал войну с Парфией в 217 г., но вскоре был убит. Еще один вост. поход в 232 г. организовал имп. Александр Север. Его противником стал шах Ардашир I, основатель новой персид. династии Сасанидов. Римлянам вновь удалось углубиться на территории Месопотамии, но удержать завоевания они не смогли и вскоре заключили мир. Конец династии Северов ознаменовал вступление империи в полосу небывалого по масштабам кризиса.

**Социально-политический кризис империи и эпоха домината III–V вв.** Наиболее фундаментальной реформой эпохи Северов стал эдикт имп. Каракаллы 212 г. В соответствии с этим актом права рим. граждан получали все свободнорожденные жители империи (мужчины). Тем самым Рим окончательно





но отказывался от древних основ построения сложной социальной иерархии граждан и союзников. Прежняя идеология господства города и позднее Италии над ойкуменой уступила место равноправному положению всех регионов и социальных группировок. Потеряло смысл и античное полисное право, бывшее основой развития как древнегреч. гос-в, так и Рима. Фактически эдикт Каракаллы означал начало стремительной трансформации *Orbis Romanus* в качественно новое состояние, почти во всем не соответствовавшее древней традиции.

С III в. Рим, к-рый нек-рое время еще сохранял определенные адм. привилегии, превратился лишь в одну из территорий, управляемых гос. аппаратом. В результате этой перемены в течение III в. Рим постепенно потерял значение имп. резиденции, сохранив лишь роль традиц. центра. В кон. III в. новое положение отразилось в адм. реформе имп. Диоклетиана, к-рый разделил территорию империи на новые равнозначные провинции и диоцезы, не считаясь с границами к.-л. традиционно сложившихся регионов, их этнокультурной спецификой. Императоры и их аппарат в III–IV вв. в целях оптимизации управления постоянно искали новые резиденции, как правило расположенные ближе к границам, находящимся под угрозой нападений, к местам дислокации главных сил армии или в центре наиболее экономически развитых регионов империи. Помимо Рима в этот период в разное время резиденциями служили Августа Треверов (ныне Трир), Арелат (ныне Арль), Медиолан (ныне Милан), Равенна, Сирмий (ныне Сремска-Митровица, Сербия), Сердика (ныне София), Антиохия (ныне Антакья, Турция),

Никомидия (ныне Измит, Турция), К-поль (ныне Стамбул).

В III–IV вв. гос. идеология начала претерпевать существенные перемены. Одним из этапов этой трансформации стал кризис III в., вызванный непомерным ростом влияния армии на политическую жизнь и отсутствием легитимных династических претендентов на престол. Между 235 и 284 гг. императоры, провозглашавшиеся армией и полностью зависимые от нее, получили в историографии определение «солдатских» императоров. Большинство из них вынуждены были заниматься бесконечной борьбой за власть друг с другом, надеясь с помощью побед над конкурентами и внешними врагами укрепить свой авторитет. Однако чаще всего их правление было коротким: они погибали в борьбе. После неск. неудачных попыток императоров *Деция* (249–251), *Валериана* (253–260), *Клавдия II* (268–270), *Аврелиана* (270–275) стабилизировать положение, окончательно объединить империю и восстановить дееспособную систему управления удалось имп. *Диоклетиану* (284–305). В то же время в ходе многочисленных гражданских войн постепенно выявилось новое положение власти. Имп. власть, отказавшаяся выражать интересы только рим. общины, стремилась стать выразительницей интересов всей средиземноморской ойкумены. Поддержка армии, на которую пытались опираться «солдатские» императоры, была достаточна для захвата власти, но совершенно не обеспечивала ее удержания и тем более проведения к.-л. долговременных программ гос. строительства. В связи с этим императоры начали поиск иных методов укрепления власти. Пытаясь

сплотить общество вокруг гос. идеи, имп. Деций впервые провел церемонию гос. присяги на верность всех жителей

*Базиллика Северов  
в Лептис Магне.  
210–216 гг.*



империи. В кон. III в. эволюция гос. власти привела к формированию политической системы домината — абсолютной монархической

власти, опиравшейся на армию и идеологию культа императора. Ее создателем стал имп. Диоклетиан, при котором достиг наивысшего развития культ гения императора. Император представлял себя подданным как воплощение Юпитера (*Iovius*), его соправитель принимал на себя церемониальный образ Геркулеса (*Herculius*). В имперской идеологии возрасало влияние вост. политических и религ. традиций, усложнялся придворный церемониал. Императоры демонстрировали приверженность некоторым вост. религиям, на рубеже III и IV вв. наибольшим влиянием при дворе пользовался митраизм. С кон. III в. основной политический центр империи окончательно сместился на Восток, резиденцией Диоклетиана стала Никомидия.

Стабильность и преемственность власти Диоклетиан стремился обеспечить через созданную им систему тетрархии. Территория империи была разделена им и его соправителем Максимианом Геркулием сначала на 2 части (286), а затем на 4 (293). Каждый из 2 императоров, носивших титул августа, назначил себе соправителя с титулом цезаря. Соправителями августов стали Максимиан Галерий и Констанций Хлор. Соглашения о разделе власти между 4 императорами были скреплены заключением браков: цезари женились на дочерях августов. Диоклетиан и Максимиан Геркулий стали одними из первых в истории правителей, к-рые заранее ограничили время своего пребывания у власти. В соответствии с внутренним соглашением в тетрархии Диоклетиан и Максимиан, занимавшие престол в течение 20 лет, в 305 г. на специальной церемонии в Никомидии совместно отреклись от власти, передав верховную власть и титулы августов Максимиану Галерию и Констанцию Хлору. При этом были избраны 2 новых цезаря (Максимин Дайя и Флавий Север), и тем самым была создана 2-я тетрархия. Однако вскоре после ухода Диоклетиана тетрархия фактически перестала существовать, поскольку никто из ее новых глав уже не обладал тем же непрерываемым авторитетом. В 306–324 гг. последовала новая серия гражданских войн, и вновь империя была объединена в руках одного правителя — св. *Константина I Великого*.

Политическая система Константина и его преемников в IV в. во многом





повторяла опыт Диоклетиана. На Востоке была основана новая столица: античный г. Византий на зап. берегу прол. Боспор Фракийский был перестроен в К-поль. Главной опорой правления Константина и его преемников по-прежнему служила армия, обеспечивавшая как охрану внешних границ, так и могущество императора. Постепенно устранив конкурентов в борьбе за власть из числа тетрархов, Константин сохранил принцип разделения территории империи между неск. правителями. В 20–30-х гг. IV в. в новом разделе участвовала уже исключительно семья императора: его сыновья и племянники. Тем самым Константин обеспечил преемственность власти по монархическому принципу, отказавшись от черт демократизма, к-рые существовали в период тетрархии. Право на управление империей было на неск. десятилетий фактически закреплено за династией Константина. После гибели имп. Юлиана в 363 г. династия Константина пресеклась, однако армия и правительство вскоре избрали императором Валентиниана I, к-рый стал основателем и главой новой династии, правившей до 392 г. Несмотря на периодически возникавшие военные мятежи, монархический принцип наследования престола обеспечил достаточно стабильное правление на протяжении почти всего IV в.

В IV в. важным подкреплением идеологии домината стал союз империи и христ. Церкви. Изначально имп. Константин стремился опереться на христ. общины как на одну из общественно-политических сил, способствовавших укреплению его власти и популярности. В дальнейшем, по мере роста влияния христиан на жизнь рим. общества, Церковь постепенно превратилась в наиболее могущественный институт, способный сплотить все слои общества вокруг престола и существовавшего строя. В связи с этим в IV в. и позднее постоянно возрастала потребность обеспечить единство вероучения и организации Церкви.

Со времени тетрархии Диоклетиана в жизни империи постоянно присутствовала концепция разделения страны на Восток и Запад. С кон. III в. начинается неуклонное обособление Востока с преобладающим грекоязычным населением и лат. Запада. Обе части империи воспринимались как единое политическое

целое, но почти постоянно управлялись разными императорами и правительствами. В 395 г. империя была разделена навсегда преемниками имп. Феодосия I Аркадием (резиденция К-поль) и Гонорием (резиденция Медиолан, затем Равенна), хотя идея ее политического единства по-прежнему сохранялась.

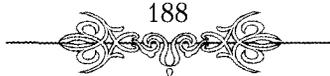
Перемещение центра гос-ва на Восток и разделение империи привели к существенному перераспределению ресурсов внутри ее. Экономически более развитый Восток все сильнее преобладал над Западом. При этом Запад, лишенный поддержки Востока, был вынужден по-прежнему тратить основные силы на оборону европ. лимеса от набегов варварских племен. В этих условиях европ. приграничные провинции империи так и не смогли полностью оправиться от кризиса III в.; императорам Запада постоянно не хватало сил для надежного прикрытия границы.

С 70-х гг. IV в. в Европе началось очередное крупное перемещение племен, вызванное вторжением гуннов с востока в Сев. Причерноморье. В 376–378 гг. рим. граница на Дунае была прорвана готами. В 406 г. также под давлением гуннов границу на Рейне перешли племена франков, вандалов, свевов и аланов. Началось расселение племен на территории империи на правах союзников Рима. Варвары провозглашали себя союзниками империи, брали формальные обязательства «охранять» ту или иную область и фактически законно формировали там свое гос-во. Так сложились королевства франков в Сев. Галлии, бургундов в Юго-Вост. Галлии, вестготов в Испании и Аквитании, вандалов в Сев. Африке. С нач. V в. правительство Зап. Римской империи уже не имело сил для восстановления старых границ и в Европе надежно контролировало только Италию. В 410 г. Рим был взят и разграблен готами кор. Алариха. Падение древней столицы было воспринято современниками как финал исторического развития Д. Р.; одновременно оно нанесло сильнейший удар по престижу правительства Зап. Римской империи имп. Гонория. Несмотря на это, римлянам удалось сохранять свою государственность в Италии еще в течение полувека. Последним императором Запада, к-рый имел реальную власть и занимал престол достаточно про-

должительное время, стал Валентиниан III (425–455). Он умер, не оставив наследника, и началась ожесточенная борьба за власть разных группировок римлян и варваров. В 455 г. по просьбе вдовы Валентиниана Евдоксии для поддержания порядка в Рим вошло войско вандалов кор. Гейзериха. Город был разграблен вторично. За последующие 20 лет на рим. престоле сменилось 9 императоров. Все они были ставленниками или полководцев-варваров, или Вост. Римской империи, но возможностями для удержания престола не обладали. В этих условиях власть в Италии постепенно перешла в руки вождей военных группировок, собиравших дань с местного населения и при этом формально обладавших различными должностями в чиновной и военной иерархии империи. Наиболее влиятельными вождями стали Рекимер, а после его смерти в 472 г. выходец из племени скиров Одоакр. Последний в 476 г. решился упразднить имп. власть в Италии. Он низложил находившегося в тот момент на троне Ромула Августула (еще младенца) и отослал имп. инсигнии в К-поль имп. Зинону, признавая тем самым сохранение формального сюзеренитета Вост. Римской империи над своей страной. Это событие считается концом истории Зап. Римской империи и цивилизации Д. Р.

Рим. государственность сохранилась в Вост. Римской (Византийской) империи, к-рая оказалась не столь сильно затронута варварскими вторжениями. Права визант. императоров на престол Запада использовались в дальнейшем как для объяснения визант. экспансии в Африку, Италию и Испанию в VI в., так и для сохранения значительных территорий в этих странах под упр. К-поля до VIII в. (подробнее см. ст. *Византийская империя*).

**Государственное устройство.** Высшим гос. органом в республиканском Риме было народное собрание. Ему принадлежало право принимать и отменять законы, объявлять войну и заключать мир, избирать магистратов. Народное собрание также являлось высшей судебной инстанцией. В Риме функционировали 3 вида народных собраний: куриатные, центуриатные и трибутные комиции. Древнейшими были куриатные. Центуриатные комиции — собрания вооруженного народа — были введены





Сервием Туллияем, созывались консулами на Марсовом поле; избирали преторов, консулов и цензоров. С 241 г. до Р. Х., после реформы центуриатных комиций, каждый из 5 имущественных классов выставлял по 70 центурий, к ним добавлялись 18 центурий всадников, 4 — ремесленников и 1 — пролетариев, всего 373 центурии вместо прежних 193. В эпоху борьбы патрициев и плебеев большое значение приобрели трибутные комиции — собрания плебеев по трибам. Ко II в. до Р. Х. они стали основным видом народных собраний. Каждая из 35 триб имела 1 голос. В трибутных комициях избирались эдилы, квесторы и плебейские трибуны. Комиции не имели права законодательной инициативы: законопроекты вносились магистратами, предварительно пройдя обсуждение в сенате. Последний осуществлял функции правительства. Любой закон проходил предварительное обсуждение в сенате и вступал в силу только после одобрения его сенатом (до 287 г. до Р. Х.). Сенат руководил внешней политикой и распоряжался финансами. Магистраты отчитывались перед сенатом, а по истечении срока полномочий автоматически зачислялись в сенат (с IV в. до Р. Х.). Список сенаторов возглавлял самый почтенный и уважаемый сенатор — *princeps senatus* (он высказывался первым в ходе прений). Первыми в списке стояли имена цензоров, затем шли имена консуляров, преториев и т. д. Созывать сенат могли только высшие магистраты: диктатор, консулы, преторы. Постановление сената называлось *сенатус-консультум* (*senatus consultum*) или декретом (*decretum*).

В эпоху республики не было аппарата чиновников. Вся исполнительная власть принадлежала магистратам — выборным должностным лицам, не получавшим вознаграждения за труд, к-рый официально расценивался как «почесть» (*honor*). Все магистратуры были коллегиальными и, как правило, исполнялись в течение года (цензоры сохр. пост полтора года, диктаторы — полгода). Консулы, преторы, квесторы и эдилы вступали в должность 1 марта (до 153 г. до Р. Х., позже — с 1 янв.), плебейские трибуны — 10 дек. Система магистратур (*cursus honorum*) формировалась постепенно и в окончательном виде сложилась ко 2-й пол. IV в. до Р. Х. Во главе исполнительной

власти республики стояли 2 консула (они же обычно командовали армиями на войне, созывали сенат и комиции, имели право законодательной инициативы); 2 претора обладали судебной властью; 4 квестора ведали казной, интендантской частью и военной добычей (с 267 г. до Р. Х. их стало 8); 4 эдила занимались городским благоустройством, снабжением города, охраной правопорядка и устройством общественных празднеств; списками римских граждан и сенаторов занимались 2 цензора (избирались на 5 лет); интересы плебса защищали 10 плебейских трибунов (их власть ограничивалась городской чертой Рима). Исполнение должностей было весьма затратным делом, поэтому стать магистратом мог лишь состоятельный человек. Магистрата можно было привлечь к судебной ответственности только после сложения его полномочий. Помимо ординарных магистратур существовали структуры чрезвычайной власти: междуцарствие (*interregnum*), диктатура (диктатор вместе с заместителем, начальником конницы, избирался сенатом на полгода в экстренных случаях; власть диктатора была сродни царской, ее атрибутом был почетный конвой из 24 ликторов), децемвират (комиссия из 10 чел.) и консулярный трибунал. Т. о., Римская республика, в управлении к-рой решающую роль играли сенат и магистраты (в основном из числа нобилитета), носила ярко выраженный аристократический характер.

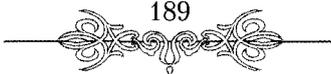
**Сословная структура.** В ранний период основными сословиями Рима были привилегированные патриции (менее 20% населения) и юридически свободные, но лишенные гражданских прав плебеи. Главными правами гражданина являлись: право вступать в законный брак (*ius conubii*), право владеть имуществом и вести дела под охраной рим. законов (*ius commercii*), право голосовать (*ius suffragii*) и право быть избранным на почетную должность (*ius honorum*). Политическое бесправие плебеев было обусловлено тем, что они стояли вне патрицианской родовой организации (лишь нек-рые плебеи входили в нее в качестве клиентов). В среде плебеев в процессе социальной дифференциации выделился зажиточный слой, представители к-рого стремились к равноправию с патрициями. Большая часть

плебеев боролась за предоставление им земельных участков и отмену долгов.

В VI—III вв. до Р. Х. существовало т. н. патриархальное рабство. Основными источниками рабства были порабощение военнопленных и долговая кабала (до 326 г. до Р. Х.). Рабов было мало, и их использовали в основном как домашнюю прислугу состоятельных семей. Рабское состояние несколько смягчалось фактом существования др. категорий зависимости — института клиентелы, или долговой кабалы. Недовольство рабов своей участью временами выражалось либо в бегстве и порче имущества хозяев, либо в участии в выступлениях плебеев, клиентов и должников (напр., в 460 г. до Р. Х. рабы поддержали мятеж Аппия Гердония).

Вольноотпущенники, обедневшие граждане или иноземцы, поступающие под патронат могущественных покровителей из числа патрициев, вступали в родовую организацию патрона, получали его родовое имя и были обязаны не только работать на полях патрона, но и сопровождать его в военных походах, в деловых поездках, на форуме и т. д. Все они составляли довольно многочисленную прослойку клиентов, лично зависимых и политически бесправных. В свою очередь патрон был обязан защищать клиента и представлять его интересы в суде. К III в. до Р. Х. мн. клиенты освободились от личной зависимости, получили от гос-ва землю и пополнили класс свободных мелких производителей.

Завоевание плебеями всей полноты гражданских прав привело к консолидации рим. общества и достижению относительной внутривнутриполитической стабильности. Патриции и плебеи перестали быть разными сословиями. К нач. III в. до Р. Х. наиболее богатые и влиятельные представители плебса постепенно слились с патрицианской знатью, в результате чего возникла новая правящая элита — нобилитет. В период поздней республики это понятие было синонимом режима сенатской олигархии. В состав нобилитета входили примерно 50 патрицианских и плебейских консулярных родов. Они из поколения в поколение составляли гос-ву высших магистратов. Знатные, т. е. консульские, семьи обладали авторитетом (*auctoritas*),





к-рый в глазах общества наделял их представителей бесспорным правом на занятие высших должностей. Эта олигархическая монополия на власть не подкреплялась никаким законом, но была освящена вековой традицией. Добиться консульства «новичку» из числа тех сенаторов, чьи отцы являлись всадниками, было чрезвычайно трудно (исключения во II–I вв. до Р. Х. — Катон Старший, Гай Марий, Цицерон).

Нобилитет был верхушкой сенаторского сословия (*ordo senatorius*), к-рое вместе с сословием всадников (*ordo equester*) входило в состав господствующего класса. По сути сенатор по статусу отличался от всадника только тем, что имел право заседать в сенате. Закон Клавдия (218 г. до Р. Х.), запрещавший сенаторам заниматься коммерцией, провел еще одну формальную грань между ними. Имущественный ценз всадника составлял 400 тыс. сестерциев (или 400 югеров земли). К этому сословию принадлежали представители родовой аристократии и финансовой элиты как патрицианского, так и плебейского происхождения. Остальные граждане составляли плебс — класс свободных мелких собственников: крестьян, ремесленников и торговцев. Среди них также выделялась богатая верхушка, отчасти состоявшая из муниципальной знати и представителей провинциальных элит. Представители городского плебса, среди которых было немало вольноотпущенников, объединялись в коллегии, принимавшие активное участие в политической жизни. Сельский плебс последовательно выступал за аграрную реформу и демократизацию гос. строя. В условиях бурного развития товарно-денежных отношений одна часть плебса богатели, другая беднела, теряла землю, мастерскую или лавку, превращалась в арендаторов, батраков или наемников. Мн. разорившиеся граждане не имели работы, жили за счет подачек богатых людей или гос-ва (норма постоянных гос. раздач хлеба была установлена законом Марка Эмилия Лепида в 78 г. до Р. Х.). Вместе с тем плебс представлял собой внушительную силу.

В период поздней республики в связи с масштабными завоеваниями Рима резко возросло количество рабов и их роль в общественном производстве. Во II в. до Р. Х. в Италии завершается переход от патриар-

хального рабства к классическому рабству. Если до Пунических войн основой рим. экономики был свободный труд мелких собственников, то в последующий период утвердился рабовладельческий способ производства, ориентированный на развитие товарного хозяйства. В эпоху завоеваний римляне стремились в первую очередь конфисковать у покоренных народов их земли (до  $\frac{2}{3}$ ), но в период поздней республики успешные военные действия сопровождались прежде всего массовым порабощением населения. Среди основной массы рабов существовала небольшая группа, положение к-рой было сравнительно благополучным. Это квалифицированные ремесленники, учителя, врачи, архитекторы, актеры, секретари и т. п.

Всей полнотой политических прав и привилегий пользовались лишь рим. граждане, тогда как подавляющее большинство населения Италии и провинций до 90–89 гг. до Р. Х. было лишено лат. и рим. гражданства. Провинциальная элита стремилась к политическому равноправию и по достижении желаемого становилась лояльной к имперским властям. Основное население провинций, страдавшее от рим. господства, неоднократно поднимало восстания. С 30-х гг. II в. до Р. Х. рим. общество вступило в полосу глубокого кризиса, к-рый привел к потрясениям гражданских войн (138–30 гг. до Р. Х.).

**Провинции.** В процессе создания Римской державы формировалась практика провинциального администрирования, а также основы политико-правовых взаимоотношений римлян и провинциалов-неграждан — перегринов. Юридически эти отношения регулировались «правом народов» (*ius gentium*) — международным правом, существовавшим в рамках рим. правового пространства со 2-й пол. III в. до Р. Х. до эдикта имп. Каракаллы (212 г. по Р. Х.). Общины перегринов (свободное население провинций) получали от римлян разные правовые статусы. Среди них были формально независимые общины с собственным правом, греч. полисы или варварские племена, а также союзные царства, с к-рыми рим. сенат заключал договоры, подчиненные общины, обладавшие автономией. Привилегированные общины в провинциях были освобождены от уплаты налогов. Общины, сдавшиеся римлянам после оказа-

ния вооруженного сопротивления, подчинялись рим. наместнику и выплачивали дань (*stipendium*). Общины, провинции и отдельные лица могли получить права рим. гражданства.



*Прибытие Октавиана Августа в Египет после битвы при Акции (?). Мозаика. I в. до Р. Х. Палестрина (Национальный археологический музей, Палестрина)*

Для этого провинциал должен был занимать должность магистрата или декуриона (члена местного сената) или служить во вспомогательных частях рим. армии не менее 25 лет.

После вынесения сенатом решения об организации очередной провинции создавалась сенатская комиссия, к-рая выезжала на место и выработывала принципы устройства провинции. На их основе сенат принимал т. н. *leges provinciae* — законы, определявшие границы вновь образованной провинции, размеры *ager publicus*, налоговые квоты и т. д. С юридической т. зр. провинции считались «поместьями римского народа» (*praedia populi Romani*). Треть земельного фонда в провинциях подлежала конфискации с последующей сдачей в аренду рим. гражданам; проч. земли оставались в пользовании местных жителей, но рим. власти в любое время могли их отнять. После 168 г. до Р. Х. италийские города были освобождены от уплаты прямого налога, но провинциалы платили  $\frac{1}{10}$  всех доходов в рим. казну.

В период поздней республики внутренние принципы управления рим. общиной механически переносились на управление провин-





циями. Римляне внедряли в провинциях разные формы адм. контроля: на Сицилии, на Сардинии и в Испании было введено прямое управление. Здесь практически без изменений было сохранено карфагенское провинциальное устройство. Остальные подвластные территории пользовались широкими правами автономии. С кон. II в. до Р. X. контроль рим. властей над положением дел в провинциях постепенно ужесточался. Исключительную по важности роль в управлении провинцией играл наместник. Юридически особые полномочия наместника никак не были оговорены: на этот счет не существовало никаких правовых актов. Наместник являлся промагистратом (проконсулом или пропретором), но фактически находился в провинции на положении действующего рим. магистрата. Наместники назначались сенатом и были подотчетны только ему. Им принадлежала вся полнота гражданской и военной власти. Основной функцией наместника было судопроизводство, к-рое осуществлялось в соответствии с нормами *ius gentium* во время выездных сессий, когда он в сопровождении свиты, состоявшей из рим. «друзей» и местной знати, объезжал провинцию по центрам судебных округов. Наместники, как правило, были связаны узами гостеприимства (*hospitium*) с представителями провинциальных элит, причем некие наместники не стыдились заискивать перед могущественными провинциалами. В провинциях действовали 2 правовые системы: местная и римская. Первая включала права местных общин, пользовавшихся автономией, однако гарантий их соблюдения рим. властями не было, даже в том случае, если конкретные правовые нормы были санкционированы сенатом. Вступая в должность, наместник издавал эдикт с изложением тех принципов, к-рыми собирался руководствоваться в адм. и судебной деятельности. На практике в провинциях повсеместной реальностью стали безграничный произвол наместников и полное бесправие провинциалов. Наместничество в богатой провинции расценивалось как награда и как способ поправить свои финансовые дела. Произвол наместников порождал в провинциях ненависть к рим. господству.

Для провинциалов существовал единственный способ добиться спра-

ведливости: они могли воспользоваться законом «о злоупотреблениях» (*de repretundis*; 149, 80 или 59 гг. до Р. X.) и при посредничестве своего патрона в Риме возбудить судебное преследование бывш. наместника по обвинению в коррупции. Одним из громких процессов *de repretundis* стало дело Верреса, бывш. пропретора Сицилии, к-рый в 70 г. до Р. X. был обвинен в хищениях и вымогательствах и осужден на изгнание и возмещение ущерба. Цицерон, выступавший в роли обвинителя Верреса, написал и издал после окончания процесса 6 речей, т. н. *веррин*.

Т. о., в период поздней республики практика управления провинциями оказалась по сути вне рим. правового пространства. Управление фактически не регулировалось правовыми нормами, что создавало благоприятные условия для злоупотреблений, произвола властей и беззакония.

**Римская культура.** Рим. гражданская община была аналогом греч. полиса. Она прошла долгий путь развития — от архаической родоплеменной организации до мощной политической общности, объединившей сотни тысяч людей в Италии и по всему Средиземноморью. Как и всякая земледельческая община,



Морской порт.

Фреска из Помпей. I в. до Р. X.  
(Национальный археологический музей, Неаполь)

существовавшая в условиях господства натурального хозяйства, рим. гражданский коллектив с давних пор тяготел к обособленности, замкнутости и полной самодостаточности. Менталитет древних римлян отличали традиционализм и консерватизм. В основу патриархальной системы ценностей рим. общества легло представление о т. н. нравах предков (*mores maiorum*). Идеаль-

ную модель поведения рим. гражданина отличали суровая простота, строгое соблюдение обычаев и традиц. моральных норм, безусловный приоритет общественных интересов перед частными, ярко выраженный дух коллективизма. Категорическое неприятие чужих культурных ценностей и обычаев порождало в римлянах царской и ранней республиканской эпох агрессивную враждебность по отношению к чужакам, особенно к ближайшим соседям. Однако эта враждебность была во многом декларативной и на практике всегда уживалась с поразительной восприимчивостью к иноземным влияниям и готовностью к заимствованиям. Развитие товарно-денежных отношений, рост социальной дифференциации граждан наряду с проникновением в среду гражданства пришлых элементов, территориальным расширением Римской державы и углублением чужеземного культурного влияния со временем привели к нарастающему кризису гражданской общины. К I в. до Р. X. оказалось, что, став крупнейшей державой Средиземноморья, Римская республика переросла рамки архаичной общины. На последнем этапе существования республиканского строя в рим. обществе все заметнее становились рост индивидуализма, упадок полисного патриотизма и отход от традиц. системы ценностей. Ярким проявлением духовного кризиса в рим. обществе поздней республики стало широкое распространение вост. культов.

**Право** — см. ст. *Римское право*.

**Литература, наука и философия.**

О писателях и ученых эпохи Римской империи, работавших на греч. языке, см. в ст. *Древняя Греция*.

Древнейшими памятниками римской поэзии т. н. долит. периода являются культовые гимны салиев и арвальских (т. е. пашенных) братьев, сохранившиеся в записях жрецов (архаические тексты сохранились фрагментарно и поддаются лишь предположительному переводу). Существовал ряд жанров народных песен: обрядовые песнопения нэнии (причитания, обычно звучавшие на похоронах), фесценнины (шуточные песни, иногда носившие непристойный характер и исполнявшиеся на праздниках плодородия, и во время триумфальных шествий), застольные песни, пословицы и поговорки. Поэзия сохраняла устный характер





до сер. III в. до Р. X., хотя уже в VII в. до Р. X. была распространена письменность. Магистраты и жрецы вели различные записи, связанные с их деятельностью (наибольшее значение имели материалы жреческой коллегии понтификов). С сер. V в. до Р. X. имелось письменное законодательство — «Законы XII таблиц». Со временем римляне выработали стиль деловой прозы. Римская гос. жизнь создала благоприятные условия для развития публичной речи (изначально особую роль здесь играло посмертное восхваление на похоронах).

Развитие высокого лит. творчества и научной деятельности в Риме связано с постепенным усвоением греч. традиций и греч. системы образования. В 60-х гг. II в. до Р. X. в Риме начали открываться греч. школы, в к-рых изучали грамматику, читали и толковали греч. авторов. 1-й ступенью образования в Риме была начальная школа для мальчиков и девочек 7–12 лет. Школы были частными, труд учителя оплачивался очень низко, учили чтению, письму и устному счету (учебный период длился не более семестра, остальное время было занято каникулами и праздниками). Дальнейшее обучение было доступно лишь детям относительно состоятельных родителей. В средней школе преподавали грамматику — ученые, писатели и лит. критики (чаще всего греки). В массе своей они также обладали низким общественным статусом. Обучали правильно говорить и писать, изучали древних и совр. авторов, занимались комментариями и пересказами.

Высшую ступень в образовании обеспечивала риторская школа для учеников с 15–16 лет, где готовили адвокатов, чья карьера была почетной и доходной. Риторы относились к элите педагогического и ученого сообщества, их работа оплачивалась довольно высоко. Методы обучения были схоластическими: мастерство оттачивалось посредством декламаций на отвлеченные темы. Риторские школы существовали и в V в., однако преподавание в них отличалось шаблонностью и не развивалось.

История рим. лит-ры классических форм начинается в сер. III в. до Р. X. с подражаний греч. жанрам. 1-м лат. автором стал Ливий Андроник (ок. 280–204), пленный грек из Тарента, вольноотпущенник семьи Ли-

виев. Он перевел на латынь сатурновым стихом «Одиссею» Гомера, с 240 г. занимался художественной обработкой и вольным переводом греч. драм. Его современниками были поэты Гней Невий и Квинт Энний. Уроженец Кампании, участник 1-й Пунической войны Невий (ум. ок. 201) сочинял драмы, заимствуя сюжеты у греч. авторов, создал первые «претексты» — трагедии на рим. сюжеты, написал сатурновым стихом эпическую поэму о 1-й Пунической войне в 7 книгах (сохр. фрагменты). В комедиях Невий допускал дерзкие реплики по адресу представителей знати, за что был наказан властями: его выставили у позорного столба и изгнали из Рима. Энний (239–169) был известен как автор эпической поэмы «Анналы» в 18 книгах, написанной гекзаметром и посвященной истории Рима. Он сочинял пьесы на греч. и рим. сюжеты, писал т. н. сатуры — произведения морально-назидательного характера на разные темы (всего из наследия Энния сохр. свыше 1,1 тыс. стихов).

«Сценические игры», впервые устроенные в 364 г. до Р. X., были заимствованы римлянами у осков и этрусков. Некоторые элементы драмы (мимы, ряженые) содержались в рим. обрядовых празднествах. 1-м рим. комедиографом, чьи произведения дошли до нас, стал уроженец Умбрии Тит Макций Плавт (ок. 250 — ок. 184). Из 130 его комедий 20 сохранилось целиком и 1 — во фрагментах. Плавт, как и Ливий Андроник, переделывал для рим. сцены греч. пьесы. Действие его комедий происходило в Греции, чаще всего в Афинах, и действующими лицами тоже являются греки. Источниками рим. комедии служили пьесы «средней» и «новой» аттической комедии. Несмотря на эллинистическую канву сюжетов, в пьесах Плавта проследживается связь с жизнью рим. общества. На фоне греч. декораций использовались рим. термины для магистратов, гос. учреждений и правовых понятий, а также имена рим. богов. Драматург внес в свое творчество элемент плебейской фарсовой сатиры. Комедии Плавта («Псевдол», «Канат», «Хвастливый воин», «Клад», «Перс», «Три монеты», «Стих», «Ослы» и др.) насыщены интригами, путаницей и сентиментальными сюжетами, в к-рых действуют дерзкие, остроумные и хитрые рабы, гетеры, хвастуны, сводники и др. персона-

жи, выведенные по образцу греч. типажей. Др. комедиограф, Публий Теренций Афер (ок. 185–159; сохр. 6 пьес), также использовал сюжеты греч. оригиналов (прежде всего Менандра). Драматург глубоко прорабатывал психологические характеристики героев, добился изящной и тонкой отделки стиля. С кон. III в. до Р. X. постепенно появлялся жанр мим, или ателлана (Atella — название города в Кампании), — импровизированная бытовая или пародийно-сатирическая сценка в форме монолога или диалога, которую разыгрывали исполнители из народа.

Трагедия не получила признания у рим. публики и так и осталась подражательной. Трагики II в. до Р. X. Марк Пакувий (племянник Энния) и Луций Акций для создания произведений (сохр. фрагменты) использовали тексты греч. драматургов, прежде всего Еврипида. Трагедия состояла из диалога и арий; хор, особенность греч. трагедии, не был воспринят. Несмотря на «вторичность» своего творчества, Пакувий и Акций сыграли важную роль в эстетическом образовании и нравственном просвещении соотечественников, которых они знакомили с мифологией и с глубокой философией греч. трагедии. Исконно рим. лит. жанр — сатура, или сатира (смесь из стихов, басен, анекдотов и диалогов). 1-й рим. сатирик — Гай Луцилий (ок. 180–102), написавший сборник сатир из 30 книг (сохр. ок. 1 тыс. фрагментов), в которых обличал пороки совр. ему общества.

Наиболее раннее сохранившееся произведение лат. прозы — соч. Марка Порция Катона Старшего (234–149) «О земледелии» (нач. II в. до Р. X.). Катон был противником распространения греч. образованности и принципиально писал только на латыни (хотя изучил греч. лит-ру). Не сохранились его соч. «Начала» в 7 книгах по истории Рима и Италии с древнейших времен до 202 г., трактаты по медицине, ораторскому искусству и 150 опубликованных им речей (остались фрагменты).

Период поздней республики был отмечен нарастающей эллинизацией рим. культуры. Обогащенная и собственным опытом, и влиянием греч. авторов, лит-ра I в. до Р. X. поднялась на более высокую ступень. Крупнейший представитель лат. поэзии этого времени — Тит Лукреций Кар (ок. 95–51), которому принадле-





жит философская поэма «О природе вещей» в 6 книгах. В ней он пропагандирует учение Эпикура, гл. обр. его натурфилософию. Глубокое философское содержание поэмы сочетается с изящной формой изложения, насыщенного эпитетами, метафорами и выразительными образами.

В сер. I в. до Р. Х. большое влияние приобрела александрийская эллинистическая лит. школа, для к-рой характерны изящество формы, внимание к личным переживаниям героев. Цицерон пренебрежительно называл поэтов — приверженцев этого направления неотериками. Среди них наиболее известен Гай Валерий Катулл (ок. 87–54), оставивший сборник из 116 стихотворений. Лучшие его стихи посвящены возлюбленной поэта Клодии, воспетой им под именем Лесбия в память лесбосской поэтессы Сапфо.

В прозаических жанрах прославились Марк Теренций Варрон (116–27) и Марк Туллий Цицерон (106–43). Варрон — писатель-энциклопедист, автор 74 произведений в 620 книгах. Его произведения охваты-



Марк Туллий Цицерон.  
I в. до Р. Х.  
(Капитолийские музеи, Рим)

вали едва ли не все области знания. Наиболее важные его труды — «Древности» и «О латинском языке». Из его сочинений до нас дошли лишь часть трактата «О латинском языке», диалог «О сельском хозяйстве», а также многочисленные фрагменты. Известностью пользовались и его поэтические сатиры. Велико и разнообразно наследие Цицерона, ученого-энциклопедиста и просветителя, непревзойденного теоретика и практика ораторского искусства, гос. деятеля, правоведа и адвоката, знатока философии и мастера эпистолярного жанра, филоло-

га-эрудита и переводчика, блестяще знавшего греч. язык и лит-ру, историка, поэта, искусствоведа и лит. критика. Сохранились его 58 политических и судебных речей (из 106 известных по названию), 12 философских сочинений, 7 трактатов по риторике, обширная переписка (свыше 800 писем), а также фрагменты речей и нек-рых поэтических произведений.

В I в. до Р. Х. в ораторском искусстве приобрело значение направление, возникшее в М. Азии в III в. до Р. Х. — т. н. азианизм, характерными чертами к-рого были вычурность, манерность, пристрастие к внешним эффектам, высокопарность. Ему противостоял атицизм, сторонники которого стремились к простоте, краткости и ясности классических афинских ораторов (опираясь на идеалы Лисия и Демосфена). Из рим. ораторов — сторонников азианизма известность приобрел Квинт Гортензий Гортал, один из главных соперников Цицерона. Приверженцем атицизма был оратор и писатель Гай Юлий Цезарь (100–44). Из произведений последнего сохранились «Записки о Галльской войне» (7 книг; 8-я кн. Цезарю не принадлежит) и «Записки о гражданской войне» (3 книги). Военные мемуары Цезаря создавались с политическими и пропагандистскими целями, рассказ отличается последовательностью и ясностью, язык прост и отточен. Цицерон и Цезарь стали творцами классического языка рим. лит-ры — т. н. золотой латыни.

Основоположником жанра исторической монографии стал Гай Саллюстий Крисп (86–35), цезарианец, на склоне лет написавший 2 дошедших до нас трактата — «О заговоре Катилины» и «О Югуртинской войне», а также «Историю», охватившую события 78–67 гг. (сохр. фрагменты); стиль Саллюстия изобилует архаизмами. Биографический жанр представлен именем Корнелия Непота, написавшего соч. «О знаменитых людях» (сохр. небольшая часть из 24 биографий и очерк «О царях»).

Время правления Августа по праву называют «золотым веком» рим. культуры, и в особенности лат. поэзии. Публий Вергилий Марон (70–19) ввел жанр пастушеской идиллии (сб. «Буколики» из 10 эклог), написал дидактическую поэму о крестьянском труде «Георгики» и создал прославивший его имя мифоло-

гический эпос — поэму «Энеида» в 12 книгах. Квинт Гораций Флакк (65–8) начинал как сатирик и полемист («Эподы» и «Сатиры»), затем обратился к лирике («Оды»), после чего — к дидактическому жанру (1-я кн. «Посланий»). Свои взгляды на лит-ру и принципы поэтического творчества он изложил во 2-й кн. «Посланий» и в «Науке поэзии». Публий Овидий Назон (43 г. до Р. Х. — 17/18 г. по Р. Х.) дебютировал любовными элегиями (5 книг), а впосл. написал пародийно-дидактические поэмы «Наука любви» и «Лекарства от любви», одновременно работая над учено-повествовательными поэмами «Метаморфозы»



Портрет Вергилия из поэмы «Георгики».  
Ок. 420 г. (Vat. lat. 3225)

(15 книг) и «Фасты» (6 книг). Находясь в изгнании на побережье Чёрного м., тоскуя по Риму, он создал 2 сборника — «Скорбные элегии» и «Понтийские послания». Талантливыми поэтами-лириками были Альбий Тибулл (ок. 50–19) и Секст Проперций (ок. 49–15). Император Август создал немало произведений в прозе и в стихах, наиболее известным стало политическое завещание «Деяния божественного Августа».

После знакомства римлян с греч. философией и успехов Цицерона в этой сфере, в период ранней империи I–II вв., философия стала неотъемлемой частью рим. культуры. Господствующими течениями философской мысли были *стоицизм* и *эпикурейство*. Видные представители рим. стоицизма — Луций Анней Сенека Младший (ок. 4 г. до Р. Х. — 65 г. по Р. Х.; «Нравственные письма к Луцилию», «Естественнонаучные вопросы» и ряд философских трактатов на этические темы), Эпиктет



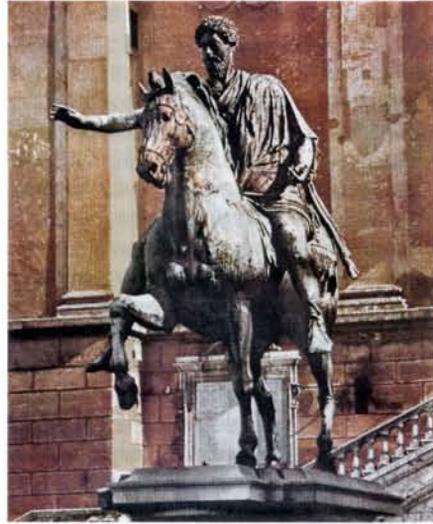


(«Беседы»; по-гречески) и Марк Аврелий («К самому себе»). В низших слоях общества известной популярностью пользовались киники, подчас резко критиковавшие общественные нравы и политику властей. С III в. рим. философия находилась под сильным влиянием *неоплатонизма*.

В период ранней империи получили развитие историческая проза и биографический жанр. Тит Ливий (59 г. до Р. Х. — 17 г. по Р. Х.) создал монументальный труд — рим. историю «От основания города» в 142 книгах (повествование доведено до 9 г. до Р. Х.; сохр. 35 книг и краткие эпитомы). Ливий опирался на труды предшественников-анналистов (Фабия Пиктора, Лициния Макра, Валерия Анциата и др.). Помпей Трог создал «Всемирную историю» (44 книги), к-рая сохранилась лишь в кратких извлечениях-прологах и в эпитоме Марка Юниана Юстина (II в.).

При имп. Тиберии появилась краткая «Всеобщая история» в 2 книгах Веллея Патеркула (сохр. с лакунами). Сборником исторических анекдотов является труд ритора Валерия Максима под названием «О замечательных делах и изречениях» (9 книг). Соч. Квинта Курция Руфа «История Александра Македонского» в 10 книгах (2 первые утрачены) — образец риторической историографии. Также в сер. I в. агроном Луций Юний Модерат Колумелла написал трактат «О сельском хозяйстве».

В жанре сатиры в I–II вв. работали Сенека Младший (ок. 4 г. до Р. Х. — 65 г. по Р. Х.; соч. «Отыквление») и Гай Петроний Арбитр — автор романа «Сатирикон» (сохр. отрывки глав 14–16 из 20). Петроний представил реалистичное и одновременно пародийное изображение быта и нравов разных слоев совр. ему общества. Выдающиеся поэты-сатирики того времени — Авл Персий Флакк (34–62), Марк Валерий Марциал (ок. 40–102) и Децим Юний Ювенал (ок. 60–127). До нас дошли 6 сатир Персия, 15 книг эпиграмм Марциала, 16 сатир в 5 книгах Ювенала. В I в. были созданы эпические поэтические произведения «Фарсалия» Марка Аннея Лукана, повествующая о войне между Цезарем и Помпеем, «Фиваида» Публия Папиния Стация на сюжет похода семерых против Фив, «Аргонавтика» Валерия Флакка и «Пуническая война» Силия Итали-



Конная статуя Марка Аврелия.  
161–180 гг. (Капитолийские музеи, Рим)

ка, посвященная событиям войны с Ганнибалом. Жанр басни представлен произведениями Федра и Бабрия, эпистолярный — сборником писем Гая Плиния Цецилия Секунда Младшего (ок. 62–113). Из речей Плиния Младшего сохранился только панегирик имп. Траяну.

В I–II вв. получили развитие теории архитектуры (трактат Витрувия «Об архитектуре» в 10 книгах), инженерная наука (соч. «Об акведуках» Фронтин), теория риторики (соч. Марка Фабия Квинтилиана «Обучение оратора»), агрономия (трактат Колумеллы «О сельском хозяйстве»). В сер. I в. Гай Плиний Секунд Старший (23/24–79) создает трактат «Естественная история» («Естествознание») в 37 книгах, огромный труд энциклопедического характера, содержащий сведения из области физической географии, ботаники, зоологии, минералогии и др. наук. Тем не менее в большинстве научных направлений доминировали греч. ученые («География» Страбона в 17 книгах, трактат Помпония Мелы «О строении земли», «Руководство по географии» Клавдия Птолемея, корпус медицинских трактатов Клавдия Галена, всего ок. 125 произведений).

Важнейшие произведения Публия Корнелия Тацита (ок. 58–120) — «Анналы» (16 книг, сохр. частично) и «История» (14 книг) охватывают время правления императоров династий Юлиев—Клавдиев и Флавиев (14–96). Из числа малых произведений Тацита особенно ценным источником является «Германия» — историко-географический очерк об-

щественного устройства, религии и быта герм. племен. Младшим современником Тацита был секретарь имп. Адриана Гай Светоний Транквилл (ок. 70–140), автор «Жизнеописаний двенадцати цезарей», сборника биографий рим. правителей — от Цезаря до Домициана.

В первые века по Р. Х. греч. влияние в лит. творчестве постепенно нарастало. От рубежа эр сохранились крупные произведения на греч. языке: «Римские древности» Дионисия Галикарнасского, «Мифологическая библиотека» Псевдо-Аполлодора. В кон. I в. появились труды Иосифа Флавия «Иудейские древности» и «Иудейская война». Во II–III вв. наступила эпоха «греческого возрождения», когда грекоязычная лит-ра заняла ведущие позиции в культуре Римской империи. Лидерами обновленной греч. традиции историографии стали Плутарх, Павсаний, Дион Кассий, Геродиан. Многие из писателей, ученых и философов-греков той эпохи (*Эпиктет*, Гален, *Плотин* и др.) подолгу жили и работали в Риме, что тем не менее было свидетельством углублявшегося греч. влияния в среде рим. элиты. Риторика «греческого возрождения» отличалась выспренностью, манерностью и повышенным вниманием к форме, иногда в ущерб содержанию. Наиболее влиятельным лит. направлением стала т. н. 2-я софистика, к-рая отличалась склонностью к «философствующей риторике» и нарочитому архаизму (ее представители — греч. риторы Дион Хризостом, Элий Аристинд). На латыни в этот период писали риторы Герод Аттик (сохр. фрагменты речей) и Марк Корнелий Фронтон, учитель Марка Аврелия. Образцы характерных для 2-й софистики сборников всевозможных сведений из разных областей знания — «Пестрые рассказы» Клавдия Элиана и «Аттические ночи» Авла Геллия. К жанру приключенческого романа относятся произведения «Золотой осел» Апулея, «Дафнис и Хлоя» Лонга. Драматический жанр в указанный период совершенно деградировал. От него остались лишь пантомима, ателланы и мимы. Сохранились 10 трагедий Сенеки Младшего, написанных в подражание классическим греч. образцам.

Лат. историографию II в. представляют т. н. малые рим. историки: Луций Анней Флор («Эпитома»), Луций Ампелий («Памятная кни-





жица») и Граний Лициниан (от его обширного компилятивного труда до нас дошли лишь фрагменты).

В период поздней империи рим. историография пребывала в глубоком упадке. В IV в. появился сборник биографий императоров, известный под названием «Писатели истории Августов» (*Scriptores Historiae Augustae*), охвативший период от правления имп. Адриана до возведения на престол Диоклетиана (117–284), содержащий множество ценных сведений, но в изложении мн. событий имеются легендарные сведения и анахронизмы. IV–V вв. — время бревиариев, сокращенных изложений истории. Известны бревиарии Евтропия (10 книг), Аврелия Виктора (сборник кратких биографий императоров — от Августа до Констанция II), Орозия (7 книг). Последним выдающимся рим. историком был Аммиан Марцеллин (ок. 330–400), грек по происхождению. Его труд «Анналы» в 31 книге являлся продолжением «Истории» Тацита и охватывал события 96–378 гг. Сохранились лишь последние 18 книг с описанием событий 353–378 гг. Среди писателей IV–V вв. большим авторитетом пользовались авторы толковых словарей и комментаторы.

В лат. поэзии IV–V вв. долго сохранялись языческие мотивы. Из числа поздних рим. поэтов известны Децим Магн Авсоний (310 — ок. 394; поэмы «Мозелла» и «Эфемериды»), Клавдий Клавдиан (рубеж IV и V вв.; поэма «Похищение Прозерпины»). Клавдий Рутилий Намациан (нач. V в.), уроженец Галлии, в поэме «О возвращении домой» воспел Рим, ставший отечеством для мн. народов. Еп. Соллий Модест Аполлинарий Сидоний (ок. 430–485) был автором стихов, писем и панегириков, интересных не столько как лит. произведения, сколько как источники для характеристики быта галло-рим. аристократии V в. и ее отношений с варварами. Квинт Аврелий Симмах (ок. 350–410), один из последних античных ораторов, был убежденным язычником, верным традиц. рим. ценностям; оставил после себя речи и письма, прекрасно отделанные стилистически, но чрезвычайно бедные по содержанию.

**В. О. Никишин, Э. П. Г.**

**Религия.** В общественной и гос. жизни Рима изначально особое место занимала военная организация. Это обстоятельство решающим об-

разом повлияло на формирование рим. полисной идеологии, отмеченной ярко выраженным чувством коллективизма наряду с твердым убеждением в исключительности судьбы Рима, призванного властвовать над всем миром. Почитание исконных римских богов с незапамятных времен входило в число традиц. ценностей общины, а культовая практика в Риме изначально приобрела коллективные формы. Во все времена для римлян человек, непричастный к священнодействиям (*sacra*) к.-н. коллектива, стоял как бы вне всяких общественных связей и казался поэтому презренным и опасным. Важную роль в процессе формирования рим. этнического самосознания и полисной идеологии сыграли такие святыни, как храм *Юпитера* на Капитолии и огонь *Весты* в круглом святилище рядом с жилищем царя (огонь и вода символизировали единство общины), хижина (строго говоря, 2 хижины: одна — на Капитолии, другая — на Палатине) и гробница основателя города и 1-го царя Ромула (ок. 753–715 гг. до Р. X.), а также священные реликвии: *пелаты* и палладий, якобы принесенные Энеем из Трои, смоковница, под которой, согласно легенде, волчица вскормила братьев-близнецов Ромула и Рема (еще во времена историка Корнелия Тацита признаки ее увядания, как и самопроизвольное угасание огня Весты, считались предвестниками угрожающей Риму опасности), дуб на Капитолии, в дар к-рому Ромул принес *spolia opima* (вооружение, снятое с убитого военачальника или царя враждебного племени), посвятив этот трофей Юпитеру Феретрию, и более древний, чем сам Рим, каменный дуб на Ватикане, авгуральный жезл Ромула (т. н. *lituus*; им авгур размечал части неба, в к-рых предстояло наблюдать полет птиц), копьё и щит *Марса* и т. д. Граждане были обязаны чтить богов, в то же время законы не предусматривали наказаний за оскорбление тех или иных божеств (кроме святотатства, каковым считалось ограбление храмов). Гражданское право (*ius*) очень рано отделилось от сакрального (*fas*). Нормы *fas* действовали только внутри фамилий, поскольку *ius* в отношении главы патриархальной семьи (*pater familias*) с подвластными ему членами фамилии (жена, сыновья и внуки с их женами, незамужние дочери,

рабы и клиенты) вмешиваться не могло. В общественной жизни нормы *fas* действовали только в случае оскорбления богов аморальными поступками.

Источники изучения рим. религии можно разделить на 3 группы: 1) археологические памятники: остатки храмов, алтарей, жертвенников, изображений богов, а также эпиграфический материал, к-рый с кон. II в. до Р. X. становится массовым (прежде всего посвятельные надписи); более ранние надписи единичны и с трудом поддаются интерпретации; 2) свидетельства античных авторов: Катона Старшего, Варрона, Цицерона, Овидия (этот «ученый поэт» (*poeta doctus*), автор «Метаморфоз», был крупным знатоком рим. культов и античной мифологии), Плиния Старшего, Плутарха и др.; 3) произведения раннехрист. писателей, полемизировавших с язычниками.

Древнейшими культовыми предметами, обнаруженными на территории Италии в результате археологических раскопок, являются статуэтки богинь-матерей, солярные символы (колесо с лучами и крест) и т. н. «воин из Капестрано» — изображение бога в шлеме и с ореолом вокруг головы. В Др. Италии существовали культы светил, в частности одним из древнейших был культ Солнца (*Sol Indiges*), тесно связанный с почитанием Юпитера (ежегодно 9 авг. на Квиринальском холме в Риме совершалось публичное жертвоприношение божеству *Sol Indiges*). Традиц. рим. верования, вышедшие из недр родового строя, были отмечены пережитками *тотемизма* (к ним можно отнести почитание капитолийской волчицы, орла как птицы Юпитера, волка и пахотного быка, посвященных Марсу, а также волка, дятла и быка как покровителей племен гирпинов, пиценов и бовианов), *фетишизма* (напр., Марса символизировало копьё, Юпитера — камень, Весту — священный огонь) и *анимизма*. Так, римляне верили в безличные силы (*numina*), заключенные во всех окружающих их предметах (считалось также, что *numina* присущи богам и нек-рым выдающимся людям). Римляне обожествляли горы, холмы, камни (напр., Юпитер носил имя *Lapis*, т. е. камень, клятва к-рым считалась особенно священной, а Добрая Богиня была связана со скалой), деревья и травы (напр., вербену, произрастающую на





Капитолии, и вообще дерн, к-рый клали перед жертвоприношениями на алтари), источники (их культы были объединены в почитании бога Фонта с праздником фонтаналий), реки (духи рек мыслились то как грозные и необузданные быки, то как очаровательные сладкоголосые девы-кармены) и ручьи. Природа представлялась римлянам населенной бесчисленными фавнами, сиванами, нимфами и дриадами. В качестве божеств выступали также и отвлеченные понятия, связанные с общественной и гос. жизнью: Pax (мир), Spes (надежда), Virtus (доблесть), Iustitia (справедливость), Pietas (благочестие), Fides (верность), Fortuna (судьба), Victoria (победа), Felicitas (счастье), Honos (почет), Mens (разум), Concordia (согласие), Salus (здоровье), Bonus Eventus (счастливый исход) и т. п. В честь этих божеств в Риме строились храмы и этим божествам приносились жертвы. Особую роль играл культ Фидеса, к-рый, по преданию, установил 2-й царь Нума Помпилий (ок. 715–673 гг. до Р. X.). Фидеса лежала в основе отношений между патронами и клиентами, между вступающими в сделки гражданами, между Римом и союзниками (с нач. II в. до Р. X. культ Фидеса широко распространился в городах Греции и М. Азии). Храм Конкордии был сооружен в Риме в 367 г. до Р. X. в знак примирения патрициев и плебеев. Богиня здоровья Салюс, отождествленная с греч. Гигией, считалась дочерью бога врачевания Асклепия (Эскулапа), чей культ был введен в Риме в 293 г. до Р. X. Обожествление добродетелей и понятий, к ним близких, явилось уникальной чертой рим. религии (до сих пор эта особенность не получила в науке более или менее внятного объяснения).

С древнейших времен в Лации существовали антропоморфные изображения богов и храмы (сначала деревянные, а впосл. каменные). В Риме храмы часто строились по обету. Так, до 2-й Пунической войны (218–201 гг. до Р. X.) их было выстроено ок. 40. Важно отметить, что мифология римлян была бедной. Мн. божества не имели определенного пола, тогда как пол других раздваивался, порождая парные образы: Либер — Либера, Фавн — Фавна, Помон — Помона, Диан — Диана, Цер — Церера (древнейшие италийские божества), Палес (двуполое пастушеское

божество). Считалось, что Венера соединяет в себе муж. и жен. начала (напр., по данным Сервия, на Кипре имелось изображение бородатой Венеры). Жрецы сами порой обращались к божеству так: «Sive deus, sive dea, sive mas, sive femina» (Или бог, или богиня, или мужчина, или женщина). Впрочем, подобное обращение имело место лишь в тех случаях, когда было неизвестно, к какому божеству следует обращаться, и неопределенность диктовалась стремлением избежать ошибки. Кроме того, римляне опасались, как бы враги не переманили на свою сторону то или иное божество, и поэтому скрывали его имя. Имена нек-рых божеств практически ничем не отличались от чисто нарицательных обозначений, напр.: Беллона — богиня войны (от bellum — война), Термин — бог рубежей (terminus — пограничный камень, межевой знак; изначально считался охранителем полевой межи и границы, позднее был связан с заупокойным культом), Юнона — богиня семьи и деторождения, впосл. мифологически связанная с Юпитером как его супруга.

Первоначально у римлян, по-видимому, имелась своя примитивная мифология. Так, один из древнейших рим. богов — Янус (ianua — двери, ворота) считался творцом мира из первобытного хаоса. Он почитался как бог всякого начала, поэтому ему был посвящен 1-й день года и каждого месяца, а его имя произносилось перед каждым обращением к богам (Янус носил 2 противоположных по значению имени: Патульций (открывающий) и Клузий (запирающий)); схожие имена носили и 2 его спутницы: Антеворта (обращенная вперед) и Постворта (обращенная назад)). Был он также богом договоров и союзов, входов и выходов, ворот и дверей, а его храм (двойная арка на форуме, крытая бронзой; эта арка, опиравшаяся на колонны, символизировала небо и называлась Ianus Geminus) отпирался во время войны и запирался с наступлением мира. Открытые во время войны в храме Януса двери могли направлять его творческую потенцию в помощь войску, освобождая силы, дающие победу и уже ненужные во время мира. Януса изображали с 2 (отсюда его эпитет geminus — двойной) или даже 4 лицами, с ключами, с 365 пальцами — по числу дней в году. В одном из древних гимнов он

именовался «богом богов» и «добрым создателем». Впосл. в Януса видели бога, к-рый все формирует, всем правит, знает прошлое и будущее; его почитали как создателя человеческого рода, продолжению которого он способствует (недаром к нему обращались как к «отцу»), а также как блюстителя мирового порядка и стража мира, вращающего его ось. Наконец, Януса трактовали как 1-го царя Лация, жившего на Яникуле, сопровителя Сатурна, который научил людей кораблестроению, земледелию, садоводству и выращиванию овощей (на аверсе древнего асса чеканили изображение двуликого Януса, на реверсе — изображение корабля Сатурна). Совместное правление Януса и Сатурна римляне относили к переходному периоду между 2 эпохами — первобытной и исторической. Праздник Януса — агонии — справлялся 9 янв. в жилище царя — регии (regia), а его жрецом был «царь священнодействий» (rex sacrorum).

В глубокой древности у римлян бытовали мифы о происхождении людей от деревьев (о первых людях, рожденных дубом, упом. Ювенал). Культ священных деревьев (дуб, бук, смоковница, олива, груша, яблоня, слива, финиковая пальма) и рощ всегда играл в рим. религии заметную роль (в частности, религ. сознание связывало Юпитера с дубом и буком: бог Латин (Latinus) под именем Юпитер Латитарис почитался в дубовом лесу, тогда как культ Юпитера Фагуталя отпирался в буковом лесу на холме Фагутале).

Культы отдельных рощ были впосл. объединены в праздник лукарий, во время которого в роще богини Деа Диа приносились жертвы Юпитеру, Янусу, ларам и их матери (Dea Muta — немая богиня), Флоре и Весте во искупление порубок и др. нарушений покоя леса. Священные рощи имели Эней, обожествленный под именем Индигет (Iuppiter Indiges, т. е. Юпитер Местный), и Минерва, а также сивльваны, Пик (Picus Martius — посвященный Марсу дятел; по преданию, царь Пик, сын Сатурна, был превращен в дятла волшебницей Киркой (Цирцеей); Пика почитали как бога Пикумна, супруга богини плодов Помоны; сыном Пика считался Фавн, а сыном Фавна — Латин), Кармента (нимфа-пророчица и родовспомогательница, покровительница детей), Карна (богиня под-



земного мира; согласно др. версии, нимфа-охотница, возлюбленная Януса) и Робиго (божество, защищавшее урожай от болезней колосьев). Фавны почитались как лесные божества, дававшие пророчества в шуме листвы или во сне спящим в лесу, как защитники стад от волков, не смевших трогать скот в день их праздника — фауналий (справлялся общинами соседей, пировавших на перекрестках, рабы тогда освобождались от работы).

Рим. мифы, посвященные «культурным героям», рассказывают о боге «золотого века» Сатурне и братьях Пилумне и Пикумне, богах брака и рождения. Сатурн, соправитель Януса в Лации, будто бы научил местных жителей земледелию, виноградарству и вообще более цивилизованной жизни; Пилумн, царь Лаврента, изобрел пест для дробления зерна, за что особенно почитался хлебопеками, а Пикумн — уваживание полей (его почитали под именем Стеркутий или Стеркулин). Возможно, Термин, бог границ, тоже был некогда «культурным героем», установившим размежевание земельных наделов, хотя в дальнейшем это деяние приписывалось Юпитеру и Церере. Существовали у римлян и мифы о священных браках (напр., о браке богини Дианы и Вирбии, о сакральном браке Акки Ларенции, к-рой был посвящен праздник ларенталий, отмечавшийся 23 дек., и т. д.), а также предания, связанные с Луной, Солнцем и со звездой Сириус, или Каникулой. Так, при восходе Сириуса для спасения посевов от засухи совершался ритуал *augurium saepagium*, когда авгуры приносили в жертву Каникуле рыжих собак. Со временем эта примитивная мифология была вытеснена «римским мифом», в центре которого оказался Рим — Вечный город. Предания, сформировавшие «римский миф», группировались в основном вокруг 3 тем: истории Энея, царей Альбы Лонги и основания Рима; истории 7 царей, изгнания Тарквиниев и установления республики в Риме; рассказов о героях эпохи ранней республики. В основе «римского мифа» лежала идея исключительности судьбы Рима.

С древнейших времен священнодействия в Риме делились на частные — *sacra privata*, отправлявшиеся отдельными гражданами, родами и фамилиями; коллективные — *sacra*

*popularia*, отправлявшиеся коллективами пагов и курий; общественные — *sacra publica*, отправлявшиеся от имени всей гражданской общины. Ряд священнодействий совершался и частным порядком (*privatim*), и публично (*publice*); в качестве примера можно привести приношение богам в июньские календы бобовой каши, праздники в честь Палес — палилии и др. У римлян существовало разделение на культы исключительно мужские (*Геракла*, Сильвана) и исключительно женские (Матери Матуты, Доброй Богини). Очень важное место в рим. религ. практике занимали родовые и семейные культы (*sacra privata*). Принадлежность человека к фамилии с соответствующими правами и обязанностями была обусловлена участием в ее культе. В каждом доме имелись фамильные святыни — посмертные восковые маски предков — *imagines* (обычно их несли в погребальных кортежах); центром семейного культа был очаг, связанный, с одной стороны, с культом огня, а с другой — с культом мертвых. Главным жрецом фамильного культа являлся *pater familias*; эта функция была тесно связана с его владельческими правами и юридической правоспособностью. Аналогичным образом отправлялись и родовые культы, посвященные предкам — эпонимам рода, иногда легендарным или даже мифическим. Так, род Клавдиев почитал своего предка-родоначальника Клауса (или Клавза), род Цецилиев — Цекулу, род Юлиев — Юла и т. д. Умершие предки, согласно рим. верованиям, становились богами-покровителями семьи и рода — манами (*dii manes*, они же *divi parentes*). Сын, поднося кость с погребального костра своего отца, провозглашал, что покойный стал богом. Аббревиатура *D. M.* (*dis manibus* — богам-манам) с кон. II в. до Р. X. постоянно встречаются на надгробных памятниках. В Риме существовал древний обычай убивать пленников на похоронах знатного человека, принося их в жертву его манам; в 264 г. до Р. X. по инициативе наследников Децима Юния Брута Перы этот обычай был заменен поединками между пленниками, что и послужило истоком перенесенных впоследствии в цирк гладиаторских игр (*munera*).

Маны сближались или даже отождествлялись с пенатами, к-рые первоначально олицетворяли домаш-

нюю житницу или кладовую с припасами (*penus* — провизия, съестные припасы), а в дальнейшем стали домашними духами-хранителями. К манам и пенатам были близки семейные лары (*lares familiares*), связанные с домашним очагом, с семейной трапезой, с посвященными им деревьями и рощами. К ним обращались за помощью в связи с родами, с бракосочетанием, со смертью. Семейные лары считались блюстителями *pietas*, т. е. благочестия, под к-рым понималось исполнение долга людей в отношении богов. Рабы искали защиты от гнева хозяина у домашнего очага или алтаря ларов и активно участвовали в их культе. Семейные лары помогали найти пропавшего, охраняли членов фамилии, отправившихся в путешествие, им приносили первины плодов. Лары — это вообще боги-покровители; помимо семейных ларов существовали лары путей (*lares viales*), перекрестков (*lares compitales*; в их честь справлялся установленный еще 6-м царем Сервием Туллием (ок. 578–534 гг. до Р. X.) праздник компиталий, сопровождавшийся песнями, играми, плясками, состязаниями и трапезами с участием рабов и свободных; обслуживали культ компитальных ларов коллегии плебеев и рабов), мореплавателей (*lares permarini*) и военных (*lares militares*). Лары были тесно связаны с лесом и, по распространенному представлению, жили в лесах и водных источниках. С ларами отождествлялись души умерших героев — Энея, Геракла, Эвандра (грек из Аркадии, сын богини Карменты), основателей городов, родоначальников и вождей (т. н. *dii indigetes*). В древнейшем памятнике рим. религии — гимне арвальских братьев — сохранилось следующее обращение к богам: «Помогите нам, лары, не допусти, Марс, чтобы болезнь и разруха обрушились на многих».

Наконец, у каждого человека был свой бог-покровитель, гений (у мужчин) или юнона (у женщин). В развитии представлений о личном гении-покровителе отразился распад древних родовых и общинных связей: вначале гении были, видимо, родоначальниками и покровителями рода (*genius* происходит от глагола *genere* — рожать). Особенно почитался гений главы фамилии: в день его рождения гению приносились дары. Клятва гением господина считалась



самой священной для раба. Иногда предполагалось 2 гения — добрый и злой. Помимо личных гениев были и многочисленные гении-покровители местностей (*genii locorum*), видимым символом к-рых обычно считалась змея. Эти гении мест близки к ларам, и на практике едва ли между теми и другими проводилась четкая грань. Гению Рима на Капитолии был посвящен щит с надписью: «Или мужу, или жене», поскольку имя и пол гения-хранителя Рима скрывались, чтобы его не переманили враги. Кроме добрых богов-покровителей, манов и ларов, существовали злые, враждебные ларвы, стриги и *лемуры* — вредоносные тени, призраки преступников и людей, лишенных погребения. Чтобы смягчить или отогнать их, устраивались особые обряды — лемурии, справлявшиеся в мае. Тогда закрывались храмы и вводился запрет на заключение браков. Чтобы выгнать лемуров из дома, глава семьи должен был, встав ночью и трижды омыв руки, взять в рот черные бобы и, не оборачиваясь, бросать их через плечо, 9 раз повторяя, что этими бобами он откупается за себя и своих близких; затем, ударяя в медный таз, 9 раз призвать призрак удалиться из дома. Общению с духами предков и их умилоствлению были посвящены *паренталии*, когда покойным приносили жертвы, а на семейные трапезы являлись тени умерших родственников. По преданию, начало благочестивому празднику паренталий положил Эней: он принес жертву на могиле своего отца Анхиза в годовщину его смерти, установив обряд, ставший обязательным для потомков. Вход в царство мертвых (*mundus*) находился на форуме, позади ораторской трибуны (*rostra*); трижды в год (24 авг., 6 окт. и 8 нояб.) он открывался, в эти дни нельзя было предпринимать важных дел без крайней необходимости.

Религ. коллегии (квартальные, управлявшие компитальные культы; объединения ремесленников, имевшие своих богов-покровителей; коллегии, создававшиеся специально для обслуживания культа того или иного божества) выбирали магистратов и министров, в обязанности к-рых входило на деньги, собранные с членов коллегии, организовывать сакральные мероприятия: жертвоприношения от имени коллегии, совместные трапезы, игры, сооружение

алтарей и святилищ. Иногда для совместных посвящений богам объединялись люди, не составлявшие коллегию. Т. о., сохранялся принцип, согласно к-рому всякий коллектив спланировался культом, а культ управлялся коллективом, что не исключало, однако, личной инициативы верующих. По мере разложения родового строя в рим. общине шел процесс перехода от родовых форм культа к государственным. Нек-рые родовые боги со временем стали почитаться на гос. уровне. Так, культ бога-покровителя стад Фавна с его веселыми карнавальными праздниками некогда принадлежал родам Фабиев и Квинктилиев, культ Геркулеса — родам Поттициев и Пинариев (в 312 г. до Р. Х. Аппий Клавдий передал его общественным рабам), культ Солнца — роду Аврелиев, культ подземного бога Вейовиса — роду Юлиев, культ Фортуны — роду Семпрониев, культ Юноны Сорории — роду Горациев, а культ Минервы — роду Науциев. Оказавшийся необычайно живучим семейно-родовой культ (одним из последних имп. указов, направленных против язычества, стал изданный в 392 г. по Р. Х. эдикт Феодосия I Великого, запрещавший отправление семейных обрядов в честь ларов и пенатов) был связан с архаичным почитанием огня. Культ огня также стал государственным: неугасимый огонь, горевший в общинном святилище, был символом богини Весты (аналогия греч. *Гестии*).

У римлян было неисчислимо множество мелких божеств (*dii minores*), каждое из к-рых выполняло к.-н. узкую функцию. В большинстве своем эти «мгновенные боги» (Г. Узнер) олицетворяли различные стороны человеческой деятельности. Каждый шаг человека, начиная с его появления на свет, находился под покровительством того или иного божества. Так, за 1-й крик новорожденного отвечал бог Ватикан, а членораздельной речью ребенка руководили Фабулин, Фарин и Локуций. Богиня Кунина качала колыбель, Румина давала материнской груди обилие молока, Куба укладывала в кроватку дитя, выросшее из колыбели. Есть и пить его учили богини Эдука и Потина; когда малыш начинал ходить, богиня Абеона выводила его из дома, а Адеона приводила домой. Физическому развитию ребенка покровительствовали боги Оссипаго,

укреплявший его кости, и Статан, выпрямлявший его корпус, а также богиня Карна, помогавшая расти его мускулам. После поступления мальчика в школу богиня Итердука водила его туда, а Домидука сопровождала домой. Переход подростка в разряд взрослых был ознаменован тем, что он посвящал свою детскую буллу домашним ларам, делал взнос в кассу богини юности Ювенты и надевал «мужскую тогу» (*toga virilis*). Бог Поргун (его имя некогда было эпитетом Януса как хранителя входа в порт) охранял вход в частный дом, Форкул — дверные створки, Лимент — порог, Кардея — дверные петли и т. д. Мн. из *dii minores* были связаны с земледелием и др. видами хозяйственной деятельности. Семьями, пока они находились в земле, ведала богиня Сея, когда же они прорастали, им покровительствовала богиня Сеgetия; за сохранность убранных хлеба отвечала богиня Тутелина. Выходы находились под покровительством Прозерпины, стебли — бога Нодута, покровы колосьев — богини Волутины, колосья — богини Пателаны и т. д. Бубона охраняла рогатый скот, Эпона — лошадей, Меллония — пчел, Помона — плодовые деревья. За удобрением полей следил Стеркутий (Пикумн), цветам покровительствовала Флора. Технический прогресс приводил к появлению новых культов. Так, медная монета находилась под покровительством бога-медника Эскулана, а когда в III в. до Р. Х. римляне ввели серебряный денарий, вместе с ним родился и новый бог — Аргентин (букв. — серебреник), которого объявили сыном Эскулана. Одновременно с практикой хлебных раздач в Риме появился и культ богини Анноны (от *аннопа* — хлеб), которой стали молиться о хлебом изобилии.

Главными объектами ритуального поклонения в Риме были Юпитер (Юпатер, Иовис), Юнона, Минерва, Веста, Церера, Диана, Венера, Марс (Мамерс, Маморс, Мармар, Март), Меркурий, Нептун, Вулкан, Янус, Либер (Вакх), Сатурн, *Аполлон* (Феб) и нек-рые др. божества. Все они делились на богов небесных, земных и подземных, однако сфера их действия не всегда была четко разделена (напр., Диана была богиней и небесной, и земной, и подземной, откуда ее эпитет «Тривия» и отождествление с *Гекатой* Тривией;





подземным богом мог быть и Меркурий). Наиболее чтимых богов, как и сенаторов, именовали «отцами» (patres), а богинь — «матерями» (matres). Первым в этом ряду по праву стоял бог-громовержец, бог неба, дневного света и царь богов Юпитер Наилучший и Величайший (Iuppiter Optimus Maximus), чей храм еще при последнем царе Тарквинии II Гордом (Superbus, ок. 534–510 гг. до Р. Х.) был выстроен на Капитолии (отсюда берет начало культ Юпитера Капитолийского — Iuppiter Capitolinus). Образ Юпитера сложен: в основе это, вероятно, олицетворенное сияющее небо — Небо-отец (Ious-pater, Iuppiter). В то же время Юпитер — бог грома и молнии, а также бог-покровитель виноградной лозы, отождествленный с Либером (Юпитеру-Либеру был посвящен праздник виналий). Кроме того, Юпитер считался (очевидно, в подражание греч. Зевсу) богом-защитником гостеприимства, нравственности и семейной жизни, гарантом верности клятве (Dius Fidius), богом войны и подателем победы (Юпитер Феретрий, Статор, Непобедимый, Победитель, Мститель, поэтому с ним был связан обычай триумфа), хранителем границ (Юпитер Термин), богом плодородия (Frugifer — плодоносный) и защитником свободы (Юпитер Либертас и Юпитер Либер). Вероятно, римляне вначале признавали неопределенное множество юпитеров, видя в них проявления некоей безличной силы. Юпитер совмещал много функций и эпитетов (Юпитер Пистор, Луцетий, Элий и т. д.). Так, Юпитер Луцетий (от lux — свет) носил имена др. богов: Анксур, Пенин, Клитумн, Сумман и т. д. Со временем Юпитер Капитолийский стал считаться покровителем Рима и верховным богом многотысячного рим. пантеона.

Супруга Юпитера Юнона почиталась в качестве покровительницы не только брака и материнства (как родовспомогательница именовалась Луцина), но и женщин вообще; она отождествлялась с «царицей» Популоной, а также с воинственной Куритис, к-рую обычно изображали на боевой колеснице, в козьей шкуре, со щитом и с копьем. После взятия Вей в 396 г. до Р. Х. по приказу диктатора Марка Фурия Камилла статую Юноны Царицы торжественно перенесли в Рим, где ей был воздвиг-

нут храм на Авентине. Дочь Юпитера и Юноны Минерва была богиней ремесел, искусств и войны. В Риме ее храм на Авентине стал центром ремесленных коллегий, а их праздник (т. н. квинкватры (19–23 марта), maiores и minores (13 июня)) справлялся дважды в год. Минерву почитали писатели и актеры, музыканты, врачи и учителя. Юпитер, Юнона и Минерва составили т. н. Капитолийскую триаду (со временем она оттеснила на 2-й план более древнюю триаду — Юпитер, Марс и Квирин). Покровительницей гражданской общины считалась Веста. Ее храм находился на форуме, рядом с регией. Внутри храма, стоявшего на круглом мраморном подиуме, горел священный огонь, к-рый поддерживали весталки. Угасание огня Весты считалось дурным предзнаменованием; однако в 1-й день нового года его гасили и зажигали вновь трением священного дерева о дерево, а от него зажигались огни очагов курий; одновременно хранившиеся в храме священные лавры заменялись новыми. Одним из древнейших рим. богов был Марс, бог войны (Mars Gradivus), отец Ромула и, следов., бог-хранитель рим. общины. Некогда Марс являлся божеством-покровителем земледелия и скотоводства, богом дикой природы (его священным растением считалась вербена, произраставшая на Капитолии), весны и оплодотворения. Ему был посвящен 1-й весенний месяц — март; тогда в честь Марса устраивались пышные празднества. В Риме после изгнания Тарквиния Гордого царская земля между городом и Тибром была посвящена Марсу и стала называться Марсовым полем. Фавн считался покровителем скота и богом пастухов, к-рые 15 февр. устраивали в его честь веселый оргиастический праздник — луперкалии. Один из самых популярных рим. богов — Геркулес, к-рому в 305 г. до Р. Х. на Капитолии посвятили большую статую, не только был «военным» богом с эпитетами «Победитель» и «Непобедимый», но и почитался как бог прибыли (поэтому ему в Риме на древнем алтаре — Ага тахима — жертвовалась  $\frac{1}{10}$  торговой прибыли и военной добычи; этот обряд, как и сам культ, был заимствован римлянами у греков).

Патроном-эпонимом Рима являлся бог Квирин (Вофион), вполс. отождествленный с Марсом, Ро-

мулом и Янусом; перед храмом Квирина (на сев.-зап. склоне Квиринала) росли 2 священных мирта, к-рые олицетворяли сенат и плебс. Ежегодно 17 февр. в Риме справляли праздник в честь Квирина (от имени Quirinus, возможно, произошло почетно-торжественное наименование рим. народа — квириды). Римляне также особенно чтили богиню любви и плодородия Венеру (первоначально она была божеством садоводства и виноградарства), бога морей Нептуна, покровителя торговли и воров, вестника богов и изобретателя разнообразных наук и искусств Меркурия (со временем римляне отождествили его с кельт. Лугом и егип. Тотом), бога огня Вулкана (в его честь римляне праздновали вулканизацию и сжигали оружие побежденного врага; Вулкан имел своего жреца-фламина), мрачного бога загробного мира Плутона (греч. божество, отождествленное с рим. Диспатером), богиню хлебных злаков и урожая Цереру (она считалась изобретательницей земледелия и покровительницей городов, божеством посева и жатвы, перед к-рой ей приносилась в жертву свинья, а также богиней мертвых), бога виноделия, оплодотворения и роста растений и животных Либеры (старым земледельческим божествам Либеру, Либере и Церере, составлявшим плебейскую триаду, в 494 г. до Р. Х. в Риме был посвящен храм, ставший центром орг-ции и архивом плебеев; в честь Либеры и Либеры 17 марта отмечался праздник либералий), бога посевов Сатурна (его атрибутом был серп; в Риме в честь Сатурна, со временем отождествленного с Кроносом, 17 дек. справляли веселые сатурналии, когда господа и слуги менялись обязанностями, воцарялось безудержное веселье карнавального типа, люди обменивались подарками, избирался шуточный царь сатурналий; этот праздник рассматривался как воспоминание о веке изобилия, всеобщей свободы и равенства, пользовался большой популярностью и постепенно растянулся до 57 дней; в посвященном Сатурну еще в 497 г. до Р. Х. храме на форуме хранилась гос. казна; фронтон этого храма был украшен изваяниями тритонов), богиню судьбы и счастливого случая Фортуну (кроме того, она была и богиней-матерью, и кормилицей, и предсказательницей), богиню Луны и охоты Диану (она являлась и лесной





богиней, и родовспомогательницей), лесного бога Сильвана, к-рый, как и Фавн, никогда не имел официального культа.

В республиканскую эпоху римляне выделяли в своем пантеоне 2 группы богов: «туземных» (*dii indigetes*) и «пришлых» (*dii novensides*). Огромное влияние на самобытную рим. религию оказали культы этрусков и греков. Этрусское происхождение обычно приписывают богиням Минерве (этруская *Menrva*) и Юноне (этруская *Uni*). Вероятно, Юпитер стал верховным рим. богом под влиянием этрусков, чтивших в качестве верховного божества бога грома и молнии Тина. В 364 г. до Р. Х. в связи с эпидемией чумы для умилостивления богов в Риме по этрусскому образцу были учреждены сценические игры. В том же году в Рим из Вольсиний было доставлено изображение этрусской богини судьбы Нортии вместе с запасом золотых гвоздей, которые каждый год вбивались в стену ее храма на родине, а теперь стали вбиваться в стену храма Юпитера Капитолийского.

Со времен 2-й Пунической войны началась эллинизация рим. религии. Греч. влияние шло через Кумы и Неаполь. У греков римляне заимствовали культы Геракла (Геркулеса), Феба-Аполлона (функцией Аполлона было отвращение чумы и вообще врачевание, поэтому он именовался *Medicus*; центром его культа были Кумы, где находилась пещера Сивиллы), Диспатера-Плутона и Прозерпины (в их честь в 249 г. до Р. Х. были учреждены т. н. Секулярные игры с искупительными ночными жертвоприношениями), Асклепия (или Эскулапа, чей храм был возведен на небольшом острове напротив Бычьего форума; туда отправляли заболевших рабов, отдавая их на попечение божества) и др. С III в. до Р. Х. во многом благодаря включению в состав игр театральных представлений (введены в 191 г. до Р. Х.) римляне стали перенимать греч. мифологию и отождествлять своих богов с греческими: Юпитера с Зевсом, Юнону с *Герой*, Минерву с *Афиной*, Диану с *Артемидой*, Марса с Аресом, Нептуна с *Посейдоном*, Сатурна с Кроносом, Вулкана с Гефестом, Венеру с *Афродитой*, Цереру с *Деметрой*, Меркурия с *Гермесом*, Либера (Вакха) с *Дионисом*, Сильвана с *Паном* и т. д. В 217 г. до Р. Х. в Риме были уста-

новлены торжества в честь 12 главных греч. богов-олимпийцев.

Мн. божества включались в рим. пантеон по мере территориального роста общины квиритов; они сливались с исконно рим. божествами, а их имена и функции смешивались; «пришлые» боги и богини со временем становились общерим. или оставались богами пагов, либо их ожидало забвение, как в посл. нередко происходило с богами италийских городов. Так, Диана была местным божеством Ариции и покровительницей Латинского союза (храм в ее честь был выстроен на Авентине по приказу царя Сервия Туллия), Венера — древней италийской богиней садоводства, Вортумн — этрусским или сабинским богом перемен в природе, намерениях людей и т. п. После победы в битве при Регилльском оз. в 496 г. до Р. Х. римляне заимствовали из Тускула культ *Диоскуров* (храм божественных близнецов — *gemini* — Кастора и Поллукса был построен на форуме и освящен в 484 г. до Р. Х.), а в 495 г. до Р. Х. в связи с организацией коллегии хлебо-торговцев они посвятили храм Меркурию, богу торговли и воров. Культ Фортуны Примигении был заимствован римлянами из Пренесте, культ Феронии — из Таррацины и т. д. Сабинская богиня Вакуна слилась с Церерой, а затем с Викторией, Минервой и Дианой. Иной раз рим. полководец обращался к божествам противника с призывом перейти на сторону Рима, где они получают храмы, жрецов и посвященные им празднества. Вот сохранившийся у Макробия пример древней формулы такого призыва: «Если есть бог, если есть богиня, у которой народ и государство Карфагенское находятся на попечении, то вас и тебя особенно, кто принял на себя попечение над этим городом и народом, молю благоговейно и прошу у вас милости: покиньте город и государство Карфагенское, священные места, и храмы, и город их оставьте и от них уйдите, и на этот народ и государство нагоните страх и забвение, и, переданные нам, приходите в Рим ко мне и моим согражданам, и да будут наши священные места, и храмы, и город угоднее и приятнее вам; ко мне и к народу римскому и к моим воинам будьте благосклонны, чтобы мы это знали и понимали. Если вы так делаете, то обещаю вам устроить храмы и игры». Боги вопевших в со-

став Римского гос-ва общин как бы принимались в общину рим. богов, получали храмы, жрецов, им посвящали празднества. Самих римлян приобщали к Самофракийским и *Элевсинским мистериям*; первые были связаны с малоизвестным нам культом Великих богов — *кабирос* (в Риме бытовало мнение, что кабиры — это привезенные Энеем из Трои пенаты).

Насколько бледными выглядят образы рим. богов (по сравнению с яркими и красочными порождениями мифологической фантазии греков), настолько же сухими и строго формальными были и их культы. В рим. религии отсутствовало представление о сверхъестественном в совр. смысле этого слова. Боги, их поведение и разнообразные реакции на действия людей целиком вписывались в естественный порядок вещей; поэтому у римлян не было ни слепой веры, ни страха перед стоящими вне окружающего мира непостижимыми и таинственными силами. Не было в рим. религии и божественного оправдания общественного строя. В отношении к богам римляне в течение столетий оставались столь же прагматичными, сколь и суеверными. Долг благочестия (*pietas*), завещанный предками, предписывал потомкам Энея почитать богов, приносить жертвы и совершать положенные обряды (*ritus*), чтобы избежать зависти и вражды небожителей. Рим. *pietas* ограничивалась формальным соблюдением ритуальных предписаний и была практически полностью лишена глубокого религ. чувства, рефлексии и мистицизма, нравственного понятия греха и потребности в покаянии. Рим. культ, отличительной чертой к-рого была мелочная регламентация, сводился к выполнению в строго определенные моменты (напр., публичные и частные жертвоприношения совершались в календы, иды и ноны, совпадавшие с фазами луны) и в точно предписанных формах известных обрядов и жертвоприношений с произнесением установленных формул. Порядок обращения к богам в разных случаях был разработан понтификами в «Индигетаментях». Так, при обращении к Теллус и Церере (для защиты озимых от холодов на празднике в честь этих богинь в дек.) фламмин должен был призвать еще 12 богов, названных по отдельным этапам цикла сельскохозяйственных работ.





Мертвым посвящались очаги, небесным богам — алтари; высшим богам совершали возлияния, низшим — бросали в огонь сосуды; жертвы богам следовало приносить в соответствии с их качествами и функциями.

Молитвенная формула означала заключение своего рода сделки с божеством (жертвоприношение или к.-л. иное даяние выступало в виде платы за услугу). Не допускалось никакого отклонения ни в словах, ни в действиях от установленного шаблона. Слова молитвы подкреплялись жестами молящегося: упоминая землю, надо было прикоснуться к ней рукой; произнося имя Юпитера — поднять руки к небу; говоря о самом себе — ударить себя рукой в грудь. Особенно важным считалось называть правильно имя бога (рим. богов было запрещено называть их истинными именами), в противном случае молитва теряла силу; поэтому в молитвенных формулах делались обычно оговорки, к-рые должны были застраховать адоранта от возможных ошибок, напр.: «Юпитер Наилучший и Величайший, или каково бы ни было имя, угодное тебе». Сама молитвенная формула представляла собой точное и мелочное перечисление того, что молящийся предлагает божеству, и тех благ, к-рые он за это ожидает. Столь прагматичные отношения римлян с богами традиционно строились по принципу «я даю, чтобы ты дал» (do ut des). «Невыполнение» просьбы означало нарушение договора с вытекающими отсюда санкциями: «провинившееся» божество лишалось жертв, его изображение могли повернуть лицом к стене и даже наказать символической поркой. Строгий формализм в исполнении обрядов сочетался, однако, со своеобразным искусством обманывать богов, создавая видимость жертвы с минимальными затратами. Вместо того, напр., чтобы принести в жертву столько-то голов скота, римлянин довольствовался поднесением такого же количества головок чеснока. Пунктуально выполняя свои обязанности перед богами, римляне в то же время не хотели давать им ничего лишнего. В этой черте религии, как и в отсутствии яркой и образной мифологии, очевидно, отразился характер римлян, практичных и расчетливых, не склонных ни к религиозному экстазу, ни к полетам поэтической фантазии.

В Риме жрецы, выступавшие в роли посредников между людьми и богами (глагол religare — связывать), считались гос. служащими и обслуживали ритуальную практику всей общины, культовых коллегий, родов, фамилий и пагов. Обязанности жречества заключались в соблюдении обрядов, толковании воли богов и контроле над всеми видами священнодействий. Поскольку древний закон запрещал земельные пожертвования храмам (за исключением храма Юпитера Тарпейского), развитие храмового хозяйства в Риме было невозможно. Поэтому рим. жрецы не могли составить богатую и могущественную корпорацию профессиональных служителей культа, как на Др. Востоке; в Риме никогда не было ни касты жрецов, ни религ. догматизма, ни нетерпимости к чужим религиям: власти требовали соблюдения традиц. обрядов, но не веры. Впрочем, рим. граждане имели право почитать только тех богов, культ к-рых был санкционирован сенатом. В Риме издавна существовал ряд жреческих коллегий (по преданию, их учредил царь Нума Помпилий). В состав жреческой элиты входили верховный понтифик (pontifex maximus — судья и арбитр всех дел божественных и человеческих), непосредственно руководивший коллегией понтификов (самой авторитетной и почетной в рим. жреческой орг-ции), «царь священнодействий» и 3 главных фламينا (они ведали культурами богов архаической триады, к-рую составляли Юпитер, Марс и Квирин).

Понтифики (букв.— мостостроители; количество их на протяжении истории варьировалось) являлись хранителями сакрального права и контролировали культовую практику др. жрецов, частных лиц, следили за соблюдением обрядов: в случае тех или иных религ. нарушений коллегия выносила решение о необходимости искупительных священнодействий, после чего оказывала непосредственную помощь в их осуществлении. Т. о., роль коллегии понтификов можно охарактеризовать как консультативно-вспомогательную. Сенат вмешивался в деятельность коллегии лишь в тех случаях, когда религ. нарушения и связанные с ними декреты понтификов так или иначе затрагивали интересы всей общины либо были сопряжены с крупными расходами. Понтифики курировали семейно-брачные отно-

шения (брак, усыновление, наследование), следили за выполнением обетов, ведали погребальным ритуалом, знали благоприятные и неблагоприятные дни (dies fasti et nefasti; по преданию, их установил Нума Помпилий), хранили систему мер и весов, вели запись исторических событий (анналы) и календарь (после получения в 191 г. до Р. Х. права произвольного назначения дополнительного месяца у понтификов появилась возможность злоупотреблений в календарных вопросах, что было связано с политической конъюнктурой), а также осуществляли ритуальные жертвоприношения (в т. ч. отдельным божествам, как-то: Акке Ларенции, к-рую римляне идентифицировали с матерью ларов, Ангелоне, Карменте, Карне и, возможно, Консу). Символами их достоинства служили жертвенная чаша, секира, нож и особый головной убор (апекс). На понтификов распространялись сакральные запреты: им нельзя было видеть мертвое тело, ездить на коне и клясться детьми (фламин Юпитера также не смел выходить с непокрытой головой и прикасаться к сырому мясу, козе, плющу и бобам, не должен был носить кольцо и иметь на одежде узлы); кроме того, верховный понтифик не имел права на повторный брак и не мог покидать пределы Италии.

В царскую эпоху (753–510 гг. до Р. Х.) понтификов назначал царь (тех); в республиканский период (510–30 гг. до Р. Х.) коллегия пополнялась путем кооптации. Верховный понтифик первоначально избирался членами коллегии, а с III в. до Р. Х. — голосованием в трибунных комициях за кандидатов, предложенных коллегией (голосовали 17 триб из 35 по жребию; в 104 г. до Р. Х. по закону Домиция в трибунных комициях стали избирать членов всех высших жреческих коллегий; этот закон был отменен Суллой в 81 г. до Р. Х. и восстановлен в 63 г. до Р. Х.). Верховному понтифику подчинялись 15 фламиннов, совершавших жертвоприношения отдельным богам, и 6 весталок, к-рыми могли стать только девочки в возрасте от 6 до 10 лет, чьи родители были свободными людьми. Главная обязанность весталок заключалась в поддержании священного огня в храме Весты; все 30 лет своего служения они должны были свято соблюдать обеты девственности и аскетизма. Верховный





понтифик мог подвергать весталок телесным наказаниям, а за нарушение обета целомудрия приговаривал к смертной казни (виновную зарывали живьем в землю; приговор обжалованию не подлежал). У весталок было немало привилегий: они могли владеть собственностью, им разрешалось ездить на колеснице, в цирке за ними были закреплены почетные места. Во главе коллегии весталок стояла *virgo vestalis maxima*, пользовавшаяся огромным общественным авторитетом: она, напр., имела право освобождать от смерти преступников, если они встречались с ней на пути к месту казни.

В рим. религии пренебрежение божественной волей, проявлявшейся в знаменьях (*prodigia*), квалифицировалось как грех (*piaculum*) и влекло за собой необходимость умилоствления божества и наказания святоотца. Знаменем считалось к.-л. явное изменение или нарушение обычного хода вещей в природе; римляне верили, что с помощью предзнаменований боги предупреждают людей либо о грозящей им опасности, либо о грядущих переменах в их жизни. Так, 5-й царь Тарквиний I Древний (ок. 616–578 гг. до Р. X.) обосновал свое право на рим. трон ссылкой на протидигий: будто бы, когда он ехал в Рим, орел сорвал с его головы шапку и, пролетев с ней по воздуху, вернулся на место. Позже на голове мальчика Сервия Туллия появилось неугасимое пламя, к-рое горело, но никого не обжигало; это явление было истолковано как знак грядущего возвышения Сервия, ставшего, как известно, 6-м рим. царем. Волю богов определяли авгуры и гаруспики. Важную роль в рим. религ. практике да и в общественно-политической жизни играли гадания — *мантика*. В Риме существовала и магия, как вредоносная, каравшаяся по закону, так и безвредная, связанная с лечением болезней, благополучием растительности и скота, привлечением любви и симпатии и т. п. Коллегия авгуров была древнее коллегии понтификов. авгуры (первоначально их было 3, затем 6, с 300 г. до Р. X. — 9, при Сулле стало 15, а при Цезаре — 16) наблюдали за небом и толковали волю богов по полету вещей птиц в том или ином направлении, в той или иной части неба (ауспиции, букв. — смотрение на птиц), по аппетиту священных кур, по поведению животных и по

особым божественным знаменьям (гром и молнии, солнечные и лунные затмения, кометы, землетрясения, каменные или кровавые дожди, рождение уродов, появление волков в городе или мышей в храмах, вещие сны, таинственные голоса и др. грозные явления). При основании Рима Ромул получил благоприятный знак, увидев 12 коршунов, что якобы сулило Вечному городу 12 веков величия. Авгуральный жезл Ромула являлся одной из рим. святынь и хранился в курии салиев. Гадания по внутренностям (в первую очередь по печени) жертвенных животных были прерогативой гаруспиков, как правило уроженцев Этрурии (последнее упоминание о гаруспиках относится ко времени осады Рима предводителем вестготов Аларихом I в 410). Ауспиции в обязательном порядке предшествовали любому значительному событию общественной и государственной жизни — объявлению войны или заключению мира, военному походу, сражению, постройке здания и т. д. При ауспициях орел превалировал над дятлом; если на крышу садилась сова, это предвещало смерть, но, если прилетала 2-я, зло отворачивалось; крик совы предвещал несчастье, ее молчание — счастье. Пренебрежение ауспициями, с т. зр. римлян, неминуемо влекло за собой неудачу всего предприятия; в этом случае требовались искупительные обряды для обеспечения «мира с богами» (*pac deorum*).

В особо драматических ситуациях (устрашающие знаменья, нашествия врагов, гражданские смуты и т. п.) специальная жреческая коллегия обращалась к хранившимся в тайне от непосвященных т. н. Сивилиным книгам (*libri fatales*). По преданию, эти книги (3 из 9; остальные сожгла сама пророчица) были куплены по совету авгуров царем Тарквинием Гордым у пророчицы Сивиллы из Кум и с тех пор находились в храме Юпитера Капитолийского. В них сохранились написанные на пальмовых листьях греч. акростихом указания, как следует в том или ином случае умилоствить богов (впервые к этим книгам обратились ок. 500 г. до Р. X., когда на Рим обрушились урожаи и связанный с ним голод). Так, в 461 г. до Р. X. явились страшные знаменья: пылало небо, заговорил бык, выпал дождь из мяса, убивший мн. птиц. Дуумвиры по распо-

ражению сената обратились к Сивилиным книгам, где говорилось об опасности мятежа; вскоре Аппий Гердоний с рабами и изгнанниками захватил Капитолий. После победы над Гердонием Капитолий подвергли религ. очищению. В 431 г. до Р. X. по предписанию Сивилиных книг в Риме был выстроен храм в честь Аполлона, ставший средоточием толкователей Сивилиных пророчеств (впосл. они именовались *decemviri sacris faciundis*). В 399 г. до Р. X. по предписанию Сивилиных книг в связи с эпидемией и неудачами в войне с Вейями в Риме были учреждены лектистернии, т. н. трапезы богов — 8-дневный пир для богов, статуи к-рых по парам (Аполлон и *Латона*, Геркулес и Диана, Меркурий и Нептун) помещались на лодках; во время лектистерний, как и во время сатурналий, римляне снимали с заключенных колодки, с радушием принимали у себя дома чужих людей, мирились с врагами, прекращали ссоры и тяжбы (обряд «божии трапез» был заимствован у греков). В 249 г. до Р. X. для избавления от эпидемии чумы были учреждены очистительные, справлявшиеся ночью секулярные игры, посвященные Плутону (Орку) и его жене Прозерпине. Во время 1-й Пунической войны (264–241 гг. до Р. X.) в Риме появился храм сицилийской Венеры Эрцины (без традиции священного брака и иеродул, к-рые имелись при ее храме на Сицилии), во время 2-й Пунической войны (218–201 гг. до Р. X.) — культ Великой Матери богов (*Magna Mater*), фригийской *Кибелы*, почитавшейся на горе Ида в виде черного камня (этот камень был помещен в храм Виктории; евнухи, обслуживавшие культ Кибелы, могли вербоваться только из чужеземцев, а рим. граждане не имели права участвовать в ритуальных оргиях). Для умилоствления богов обычно назначались очистительные обряды (*lustratio*), искупительные жертвоприношения (*piaculum*), процессии, молебны в храмах, игры с разнообразными состязаниями и т. д.

В годы войны с Ганнибалом в Риме устраивались лектистернии и суппликации — моления, сопровождавшиеся торжественными шествиями с участием хоров с большим числом участников в венках и с лавровыми ветвями в руках; собирались пожертвования с того или иного круга лиц для приношения божеству, напр.





с вольноотпущенниц — для дара Феронии, с матрон — для Юноны. В 218 г. до Р. Х. имел место целый ряд устрашающих знаменей: в рим. лагерь вошел волк и невредимым ушел от преследовавших его собак; в претории на дерево сел рой пчел; бык поднялся на 3-й этаж дома и бросился оттуда вниз; в храм Надежды ударила молния; в храм Юноны влетел ворон; у Амитерна видели одетых в белое призраков; в Пицене шел дождь из камней. После обращения к Сивиллиным книгам для отращения гнева богов были назначены 9-дневные молебны и люстрация; ланувийской Юноне принесли 40 фунтов золота; рим. матроны водрузили бронзовую статую Юноны на Авентине; в Цере устроили лектистерний Юноне, в Альгиде — моления Фортуне, в Риме — лектистерний Ювенте, а также суппликации во всех храмах; богам были даны обеты. В исключительных случаях приносились человеческие жертвы (напр., в 228, 216 и 113 гг. до Р. Х., когда в Риме опасались нашествия галлов, на форуме с благословения жрецов были зарыты живыми в землю 2 пары мужчин и женщин из греков и галлов). Сенат запретил человеческие жертвоприношения лишь в 97 г. до Р. Х.

Жрецы священнодействий (децемвиры, со времен Суллы — квиндецемвиры) осуществляли верховный надзор за культами чужеземных богов (прежде всего Аполлона). Эпулоны (коллегия была учреждена в 196 г. до Р. Х.) ведали «священной трапезой» Юпитера (*epulum Iovis*) в храме на Капитолии (обряд проходил 13 сент. и 13 нояб., в жертву приносилась белая телка; пир «возглавляли» Юпитер, Юнона и Минерва). Фециалы (их было 20, причем 2 считались главными: *verbenarius*, носивший священную траву с Капитолия, и *pater patratus*, уполномоченный по заключению договоров) совершали специальные обряды при объявлении войны и заключении мирного или союзного договоров. Они были не столько жрецами, сколько вестниками, глашатаями, послами рим. общины в ее сношениях с соседями. Салии (букв. — прыгуны; 2 коллегии по 12 чел. (*salii Palatini* и *salii Collini*), как следствие объединения культов римлян и сабинян после заключения мира Ромула с Титом Тацием) участвовали в сакральных церемониях, посвященных Марсу

и связанных с военными акциями. В марте и окт. каждого года салии совершали ритуальный «обход» Вечного города. В воинском облачении (салии надевали доспехи на обнаженное тело), со священными щитами и копьями или посохами в руках, они плясали, ударяя посохами о щиты и обращаясь с культовыми призывами к различным богам. Луперки (2 коллегии жрецов Фавна — *Iuperci Quinctiales* и *Iuperci Fabiani*) молили богов о плодородии людей и животных, а арвальские братья — растений. Луперки в праздник луперкалий приносили в жертву Фавну (Луперку) собаку и козла, после чего бежали вокруг Палатина полуголые, в одних набедренных повязках из козьих шкур, изображая волков, и ремнями, вырезанными из кожи жертвенного козла, хлестали женщин, чтобы сделать их плодотвыми (в этом древнем обряде сохр. тотемические верования в священного козла, оплодотворяющего женщину).

Арвальские братья (*fratres arvales*, 2 коллегии по 12 чел., исполнявших свои обязанности пожизненно; их центр находился в святилище аграрной богини Опис; эти жрецы носили на голове белые повязки и венки из колосьев) справляли в мае 3-дневное празднество в честь земледельческой богини Деа Диа (ее отождествляли с Церерой или Теллус, т. е. с Матерью-Землей, *Terra Mater*), кульминацией к-рого был очистительный обход границ, сопровождавшийся жертвоприношениями в священной роще (в жертву Марсу приносили свинью, овцу и быка), ритуальной трапезой и состязаниями. Во время священнодействий арвальские братья исполняли гимны, столь архаичные по языку, что сами с трудом их понимали. В институтах рим. жречества сохранялись и др. глубоко архаичные пережитки. Так, святилище Дианы Арицийской на берегу оз. Неми охранял жрец по имени Лесной царь (*rex Nemorensis*). Согласно древнему обычаю, этого жреца мог убить всякий, кто хотел занять его место. Для этого претендент должен был войти в священную рощу и, сломив с одного из деревьев «золотую ветвь», убить Лесного царя. Поэтому жрец постоянно караулил дерево с обнаженным мечом в руке, не зная ни часу отдыха. Впрочем, желающих занять эту почетную, но опасную должность находилось

не много: обычно это были беглые рабы, которым нечего было терять. В основе этого странного обычая, как установил Дж. Фрэзер, лежал комплекс древних верований, связанных с духом священного дерева и аграрным культом плодородия.

В рим. религ. календаре было немало праздников, к-рые шумно и торжественно отмечались обильными жертвоприношениями, великолепными церемониями и веселыми пирами. В числе этих праздников были паренталии (аналогичные лемуриям; проводились 13–21 февр. в честь духов предков — *dii parentes*), луперкалии (15 февр., пастушеский праздник очищения и плодородия, связанный с Фавном), терминалии (23 февр. в честь Термина), цереалии (12–19 апр. в честь Цереры), палилии (21 апр. в честь Палес, причем празднество совпадало с днем основания Рима; Палес приносили мед и молоко, украшали цветами стойла, разжигали костры, между к-рыми проводили — для очищения — стада, а пастухи трижды через них прыгали и просили Палес защитить людей, скот и собак от вредных лесных божеств и даровать плодотворность скоту и изобилие растительности; завершался обряд веселым пиром), флоралии (28 апр.— 3 мая в честь Флоры; в этом веселом и разнузданном празднике активное участие принимали проститутки), лемурии (9, 11 и 13 мая), весталии (9 июня в честь Весты), фонтаналии (13 окт., празднество в честь бога водных источников Фонса, сына Януса и нимфы Ютурны, когда в источники бросали цветочные гирлянды и украшали колодцы), сатурналии (17 дек. в честь Сатурна; это был веселый карнавал, когда рабы в память о «золотом веке» Сатурна пировали вместе с господами и пользовались дозволенной карнавалом свободой, а горожане высыпали на улицу с зажженными свечильниками и обменивались подарками), виналии с жертвоприношениями Юпитеру Либеру отмечались в апр. и авг., праздник жатвы — консуалии — приходился на 21 авг. и 15 дек. (Конс — божество убранных на зиму плодов земли; его подземный алтарь располагался у подножия Палатина). В честь Марса 14 марта устраивались конские бега, 23 марта осуществлялось ритуальное очищение воинских труб. Празднество в честь Анны Перенны, богини наступающего





нового года (до реформы 46 г. до Р. Х. год в Риме начинался 1 марта), совершалось 15 марта; оно проходило в священной роще у Тибра и сопровождалось обильными жертвоприношениями и веселыми пирами. С 4 по 19 сент. в честь Юпитера, Юноны и Минервы проводились Римские (или Великие) игры, во время к-рых устраивались торжественные процессии, бега на колесницах, спортивные состязания и театральные представления. Юпитеру были посвящены также Капитолийские (15 окт.) и Плебейские (4–17 нояб.) игры. Кроме того, с 212 г. до Р. Х. в Риме проводились Аполлоновы игры, а со 194 г. до Р. Х. — игры в честь Великой Матери богов. К концу республиканской эпохи праздники в Риме занимали 115 дней в году.

В период гражданских войн и кризиса Римской республики (138–30 г. до Р. Х.) традиц. идеология разрушалась, а вместе с ней пришли в упадок и мн. офиц. культы рим. гражданской общины. Значительно увеличился разрыв между «религиозными философами» и «гражданской религией». Ауспиции не соблюдались, мн. священнодействия оказались забытыми, долгое время незанятыми оставались нек-рые жреческие должности. Рим. правящая элита потеряла интерес к традиц. религии, обратившись в поисках духовной пищи к мистическим культам Востока и греч. философии (это прежде всего стоицизм, смешанное с *орфизмом* пифагорейство и учение Евгемера (см. *Евгемеризм*), основанное на представлении о том, что все боги были некогда жившими царями или обожествленными героями (на рубеже III и II вв. до Р. Х. Квинт Энний перевел труд Евгемера «Священная запись» на лат. язык)). Приверженность к древним культам продолжала жить в народной среде.

В эпоху ранней империи мн. императоры, будучи верховными понтификами, ревностно следили за соблюдением ритуалов и предписаний традиц. религии, реставрировали храмы исконных рим. божеств (так, Август восстановил 82 храма и построил немало новых, в т. ч. Марсу Мстителю, Аполлону и Венере, прародительнице рода Юлиев; при Августе его ближайший друг и соратник Марк Випсаний Агриппа соорудил в Риме храм всех богов — Пантеон) и покровительствовали жреческим коллегиям. Во всех 265

кварталах Рима и в городах Италии были разрешены и организованы компитальные коллегии, отправлявшие культ ларов и гения императора. Со времени правления Августа конституируется *императорский культ*, начавшийся с обожествления Цезаря. Ничего принципиально нового в религ. традицию он не внес: еще политические деятели республиканской эпохи, такие как Камилл, Сципион Старший, Сулла, Серторий и сам Цезарь, претендовали на богоизбранность, в вост. провинциях уже давно сложился культ царей (иногда там почитались и рим. наместники в качестве «спасителей» и «благодетелей»), да и кое-где на Западе с этой практикой уже были знакомы (напр., в Нумидии и Мавритании были обожествлены цари Масиниса, Миципса, Юба и нек-рые др.). Новыми были стройная организация и массовый характер созданного Августом и развитого его преемниками культа, к-рый при Веспасиане (69–79) стал всеобщим и обязательным. Титул «август» (т. е. возвеличенный богами) стал неким компромиссом между 2 «статусами» — человека и бога. При жизни императора обожествлялся лишь его гений; собственно апофеоз наступал только после его смерти. Обожествленные императоры именовались *не деи* (боги), а *дивы* (божественные). Им посвящались статуи и храмы. В городах и сельской местности создавались коллегии имп. ларов. Богатые плебеи и вольноотпущенники вступали в коллегии севиоров-августалов и тратили большие средства на постройку храмов, на организацию праздников, пиршеств, игр и на раздачи народу. Большой активностью в распространении имп. культа отличались имп. вольноотпущенники и рабы. В провинциях к его отправлению привлекалась местная знать. Участие в имп. культе, к-рый так или иначе проникал во все сферы жизни, было свидетельством лояльности и благонадежности, уклонение — преступным святотатством. Клятва гением императора считалась самой священной, и нарушение ее приравнивалось к оскорблению величества. Относившиеся к имп. культу символы, образы и лозунги чеканились на монетах и медальонах, изображались в храмах, на площадях, алтарях и триумфальных арках, в частных домах, постоянно находясь перед глазами жителей империи. Лояль-

ность, как и оппозиция имп. режиму, неизбежно принимала религ. форму. Императоры нередко присваивали себе атрибуты богов. Так, Калигула, объявив себя господином (*dominus*) и богом (*deus*), появлялся на публике в образе Юпитера, с позолоченной бородкой и молниями в руке или с трезубцем Нептуна, в шелках и котурнах. Коммод (180–192) часто изображался с атрибутами Геркулеса; Септимий Север (193–211) — *Сарапис*, их жены — с атрибутами Юноны, Венеры и Цереры.

Постепенно в широких слоях населения империи распространился скептицизм по отношению к офиц. культам, нередким явлением стало пренебрежение религ. церемониями как бессмысленными формальностями. В эпоху ранней империи стремительно падает популярность культа Юпитера Капитолийского; почитание гения императора также не вызывало в народе большого энтузиазма. В I–II вв. в зап. провинциях и в самой Италии почитаются в основном связанные с землей и лесом Добрая Богиня (*Bona Dea*, она же *Supra Mater*, или *Mater Matuta*, «Небесная», «Могучая», «Светоносная», «Царица и Победительница»; подлинное имя этой ученой дочери Фавна было табуировано), Ферония, Венера, Церера, Геркулес и *Приван*. Одним из самых популярных и демократичных по составу участников становится культ Сильвана — лесного божка, близкого к греч. Пану и Фавну. Покровителя земледельцев Сильвана изображали в крестьянской одежде, несущим кипарис или серп в сопровождении собаки и наделяли эпитетами «Святой» (*sanctus*), «Сеятель», «Травяной», «Полевой», «Скотник», «Спаситель», «Господин», «Могучий», «Небесный», «Хранитель», «Воин», «Пантей» и т. д. В период, о к-ром идет речь, существовало множество культовых коллегий, посвященных традиц. рим. богам. Неофиц. культы в городах и селах обслуживались многочисленными жрецами и жрицами, магистрами и министрами.

В то же время оказались востребованы философские и религиозно-мистические учения эллинистического Востока. Так, с I в. по Р. Х. среди представителей имущих слоев высокий авторитет завоевал стоицизм (пассивная реакция интеллектуальной элиты на авторитарную политику императоров I в.; в мунци-





ципальных кругах был распространен *платонизм*), в широких массах большим успехом пользовалось учение *киников*. Однако сложность стоицизма наряду с возросшим недоверием к разумности устройства мира толкала многих к иным путям поиска ответов на вечные вопросы. Особенно это стало заметно с упадком стоицизма во II в. Эпикурейство еще сохраняло нек-рое значение, однако его влияние ослабевало, как и влияние *скептицизма*. Религ. искания становятся все более интенсивными, широко распространялась вера в бессмертие души и посмертное воздаяние, множилось число «одержимых божеством» и пророков. Признаком широкого религ. синкретизма явилось перенесение на одного бога свойств разных божеств с наделением его эпитетом «Пантей» (почитался как самостоятельное божество). Во времена империи большой популярностью среди состоятельных и более или менее образованных людей наряду с магией, астрологией, демонологией и разного рода суевериями пользовались мистерии Диониса, Эскулапа, *Исиды* и *Осириса*, Кибелы, *Митры* и нек-рые др. В вост. провинциях повсеместное признание снискали культы умирающих и воскресающих богов. С культами Диониса — *Сабасия*, Осириса — *Серапис*, Аттиса и *Адониса* их аденты непосредственно связывали свои верования в вечную загробную жизнь. К мистериям были близки откровения: в этой связи вырос авторитет егип. и вавилонских жрецов, персид. магов и инд. *брахманов*, будто бы являвшихся хранителями древнего «сокровенного знания». Во II–III вв. в Египте появляются сборники трактатов, составленных на основании «божественных» откровений, якобы полученных от *Гермеса Трисмегиста*, к-рый отождествлялся с егип. Тотом, и от Асклепия. Все они ставили своей целью слияние с богом благодаря полученным в откровениях знаниям. В *герметизме* и др. учениях, основанных на платонизме и пифагорействе, мир резко разделился на исполненный зла земной, материальный мир отчуждения и рабства и на мир неземной, где царят истинная свобода и единение всех во всем. По существу вместе с земными законами отвергалась и традиц. религия.

Вост. культы стали проникать в Италию еще в III в. до Р. Х. Разврат, практиковавшийся участниками мис-

териально-оргастических празднеств в честь Вакха (Диониса, к-рого в Риме также отождествляли с фригийским Сабасием), явился причиной сенатского постановления 186 г. до Р. Х., наложившего на вакханалии строгие ограничения. Тогда было привлечено к суду ок. 7 тыс. участников оргий и более половины их были казнены. Однако культ Вакха—Диониса не был запрещен. Его лишь ввели в определенные рамки, чтобы не страдали «добрые нравы» и не создавались тайные общества. После вост. походов Помпея в Италию появились почитатели Митры — древнеиран. божества, к-рое рассматривалось в качестве посредника между высшим божеством, Кроносом—Сатурном, и людьми (см. *Митраизм*). Митра — устроитель не только социального, но и природного космоса. Он связан с солнцем, он хозяин пастбищ, благодаря ему идут дожди и зеленеют растения, он исполняет просьбы и обеспечивает материальный достаток. Главную миссию Митры его почитатели усматривали в борьбе со злым началом, соответствующим иран. противнику Ормазда (*Ахура Мазды*) — Ариману (*Анхра-Майнью*). В конце мира, когда сумма добра перевесит сумму зла, Митра должен возвратиться на землю, окончательно победить зло и установить всеобщее царство добра и счастья. Верующие своим поведением и соблюдением моральных норм и проч. предписаний должны были содействовать скорейшей победе и пришествию Митры. Постепенно культ Митры, включавший мистерии в его честь, распространился по всей империи (особенно среди военных и адм. персонала); поклонниками Митры были императоры Нерон (54–68) и Коммод (180–192). В Остии раскопаны 14 храмов Митры — митреумов. Не менее популярны были издавна известные и официально признанные Калигулой (37–41) егип. божества Исиды и Серапис. Клавдий (41–54) реформировал культ Кибелы, почтив ее великолепным праздником (отмечался 24–27 марта) с пышными шествиями, обрядом омовения статуи богини и торжественными молебнами за императора, армию, сенат и народ.

Широкое распространение на территории Римской империи получил *иудаизм*, который обладал немалой притягательной силой для разных слоев рим. общества, подверженного

влиянию вост. культов, особенно со II в. до Р. Х. Именно иудейский *прозелитизм* питал стойкое предубеждение рим. консерваторов и моралистов в отношении иудаизма: они видели в нем серьезную угрозу для традиц. рим. уклада, основанного на «нравах предков» (*mos maiorum*). Специфический рим. «антисемитизм» начинается с Цицерона, отмечен у Горація, Квинтилиана, Персия, *Сенеки*, Петрония, Марциала и достигает апогея в произведениях Тацита и Ювенала. Между тем Варрон с интересом и симпатией относился к иудаизму, а Сенека и Тацит с известным уважением отзывались о вере евреев в единого Бога — *unum numen*. Поскольку численность и политическое влияние иудейской общины Рима во II–I вв. до Р. Х. неуклонно возрастали, росли и масштабы иудейского прозелитизма. Обеспокоенные этим рим. власти время от времени осуществляли репрессивные акции. Так, в 139 г. до Р. Х. и в 19 г. по Р. Х. из Рима были изгнаны иудеи и прозелиты. При Клавдии, в 41 и 49 гг., подверглись репрессиям иудеи и христиане. Причиной акции 49 г. стала, по-видимому, миссионерская деятельность христиан, к-рых имперские власти в то время еще не отличали от иудеев. В I в. число прозелитов увеличилось за счет представителей разных слоев рим. общества вплоть до сенаторского сословия. Об этом говорят примеры Флавия Климента, его жены Флавии Домициллы и Помпонии Грецины. В 64 г. последовали гонения на христиан, инспирированные скорее всего иудейской общиной Рима. Успех проповеди ап. Павла в Риме не мог не вызвать беспокойство синагоги, и ее лидеры, вероятно, постарались представить имп. Нерону и его окружению общину христиан как антирим. секту. Размежевание иудеев и христиан во II в. привело к возникновению т. н. христ. антииудаизма. Апогей правительственных репрессий в отношении иудеев пришелся на время правления Траяна (98–117) и Адриана (117–138).

Во II–III вв. постепенно эволюционировал имп. культ. Стремление императоров из династии Северов (193–235) и их преемников сделать имп. власть абсолютной обусловило необходимость создания теологии имп. культа, к-рый мог претендовать на роль обязательной, сплачивающей





всех подданных идеологии. Важную роль в оформлении имп. культа в III в. играли вост. солярные и астральные культы, обосновывавшие тесную связь монарха с Солнцем (Sol, Sol Indiges или Sol Invictus). Значительное влияние на этот процесс оказали также религиозно-философские идеи неоплатонизма. Солнце Плотина и *Макробия* было видимым образом единого высшего Бога, к-рый правит миром и направляет жизнь людей, заботясь о них, даруя им все необходимые для жизни блага, внушая добродетель и блюдя справедливость. Сформировалась солярная теология имп. культа. Отождествляя себя с Солнцем, императоры III в. могли оправдать принятый ими титул «господин и бог» (dominus et deus). Императоры Элагабал (218–222) и Аврелиан (270–275) даже пытались сделать солнечный культ главным гос. культом. Обоснование абсолютной имп. власти давалось офиц. признанием близости императора к Солнцу как его посланца, избранника и соправителя. Отныне императоры изображались в лучистых коронах, с Солнцем, протягивающим им земной шар. Введение Аврелианом культа Непобедимого Солнца (Sol Invictus) было задумано с целью объединения новых форм имп. культа с идеями, к-рые связывались с Солнцем не только в народной среде, но и в философских системах. Еще во II в. имп. культ был дополнен культом Рима; имп. Адриан приказал возвести в столице империи храм в честь Dea Roma. Культ «Вечного Рима» (Roma Aeterna), дополненный идеей «золотого века» (Saeculum aureum), вызвал к жизни и разнообразные культы времени: века или вечности (Эон, или Aeternitas), года, сезонов. Так создавался образ монарха, к-рый благодаря полученной от Солнца харизме, а также своим добродетелям, победам и справедливости обеспечивал «вечность» Рима и наступление «золотого века».

Со времен Северов идеологический пресс, выразившийся в имперской пропаганде, нарастал, что проявилось, напр., в ужесточении наказаний, предусмотренных для «боговдохновенных пророков», призывавших к мятежу и оскорблявших императора. Однако в условиях чрезвычайного разнообразия религ. и религиозно-философских течений имп. правительству было крайне

трудно решить, какой из этих культов следует считать опасным и заслуживающим наказания. Имп. культ не мог стать догмой, т. к. он не исключал почитания др. богов. Поскольку не было догмы, не было и понятия *ересь*. Противоречие между набиравшим силу абсолютистским характером имп. власти и невозможностью обосновать ее религ. догмой оставалось неразрешимым. Религ. течения III в. отражали глубину социально-политического и идеологического кризиса, потрясшего основы империи.

Во II–III вв. христ. вероучение широко распространилось в вост. провинциях Римской империи, в Италии и в Риме. Сектантские собрания ранних христиан с самого начала стали возбуждать подозрения имперских властей в нелояльности. Подозрения подтверждались отказом христиан участвовать в почитании гения императора и в жертвенных пирах. Среди населения Италии и провинций циркулировали нелепые слухи о христ. обрядах и вероучении. В христианстве видели разновидность иудаизма и относились к нему как к суеверию (superstitio). Стремление образованных людей из числа христиан объяснить язычникам сущность христ. религ. верований и отмежеваться от одиозного в глазах рим. властей иудаизма породило во II в. такое направление христ. публицистики, как *апологетика*.

Предрассудки толпы и раздражение властей сделали возможным осуществление серии репрессивных акций против христиан в I–IV вв. (см. ст. *Гонения на христиан в Римской империи*); наиболее масштабными и кровавыми стали гонения при императорах Деции (в 250–251), Диоклетиане и его преемниках (в 303–313). Несмотря на это, к нач. IV в. христианство получило необычайно широкое распространение среди всех социальных групп, классов и сословий Римской средиземноморской державы. Христиан было много при дворе, среди чиновников и военных. Даже жена Диоклетиана Приска и его дочь Валерия были христианками. Мощная антихрист. кампания Диоклетиана в самом конце его правления была вызвана, по-видимому, нетерпимостью христиан к языческому культу, христ. прозелитизмом, а также влиянием церковной организации (епископа-

та). В сложившейся ситуации рим. государство должна была защищать свои традиц. устои. В 303–304 гг. Диоклетиан издал серию эдиктов против христиан. Последние лишались гражданских прав, их храмы подлежали разрушению, священные книги — сожжению, а имущество общин — конфискации. Под угрозой пыток и казни все христиане обязывались участвовать в отправлении языческого культа. Репрессиям подверглись десятки тысяч человек.

Один из преемников Диоклетиана — Константин I Великий (306–337) в области религ. политики проводил принципиально иной курс, нежели его предшественник. Будучи прагматичным политиком, Константин прекрасно осознавал бесперспективность политики гонений. Изначально он имел среди христиан репутацию властителя, вполне лояльного по отношению к христианству. Поэтому издание в 313 г. *Миланского эдикта* о свободном исповедании христианства явилось вполне логичным и политически оправданным шагом Константина. Позднее он освободил христ. клир от всех личных повинностей в пользу гос-ва, гарантировал христианам свободное проведение молитвенных собраний, им вернули гражданские права, отнятые у них Диоклетианом. Константин закрыл нек-рые языческие храмы, упразднил ряд жреческих должностей и конфисковал часть храмовых ценностей. В конце жизни император стал склоняться к *арианству* и в 337 г. уже на смертном одре принял крещение из рук арианина *Евсевия*, еп. Никомидийского.

Последняя серьезная попытка реставрации язычества в Риме связана с именем имп. Юлиана Отступника (361–363). Он опубликовал ряд эдиктов, к-рыми восстанавливал запрещенные прежде культы и предписывал вернуть вновь открытым языческим храмам некогда конфискованные у них земли и др. имущество, а также провозглашал амнистию всем христ. сектантам (император надеялся разжечь среди христиан внутреннюю вражду), запрещал христианам занимать гражданские и военные должности, преподавать философию, грамматику и риторику. Никаких преследований христиан (за исключением александрийского погрома в дек. 361) при Юлиане не было. Опираясь на поддержку представителей языческой





интеллигенции, император-неоплатоник стремился придать традиц. языческим культам этический характер: «архижрецы» и понтифики должны были бдительно следить за моральным обликом жрецов, а также за чистотой вероучения. Кроме того, он пытался создать своего рода языческую церковь, чтобы противопоставить ее христианской. Юлиан занял пост верховного понтифика и педантично выполнял предписания языческих обрядов. Число жрецов было увеличено, император не скупился на дотации храмам. Среди всех языческих божеств Юлиан особенно выделял Sol Invictus, о к-ром он писал в одном из теологических трактатов: «Гелиос являет собою наивысшую форму Божественного, какую в состоянии понять наш разум». Однако очень скоро попытки романтика Юлиана реанимировать языческую религию и связанную с ней систему ценностей потерпели крах: в июне 363 г. 32-летний император погиб во время похода против персов, а его преемник *Иовиан* (363–364) отменил все религ. нововведения предшественника. *Феодосий I Великий* в 380 г. издал эдикт, в котором никейское вероисповедание провозглашалось единственно верным. В мае 381 г. на *Вселенском II Соборе* в К-поле были осуждены все существовавшие в то время ереси. С 391 по 394 г. *Феодосий* закрыл все языческие храмы, подверг язычников преследованиям, потушил огонь Весты, отменил Олимпийские игры и объявил христианство единственной религией Римской империи, запретив все остальные культы.

Лит.: *Boissier G.* La Religion romaine d'Auguste aux Antonins. P., 1874 (рус. пер.: *Буассье Г.* Римская религия от Августа до Антониев. М., 1878); *idem.* La Fin du paganisme: Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au 4<sup>ème</sup> siècle. P., 1891; *Usener H.* Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn, 1896; *Нусе Б.* Очерк римской истории и источниковедения: Пер. с нем. СПб., 1910<sup>3</sup>; *Wissowa G.* Religion und Kultus der Römer. Münch., 1912<sup>2</sup>; *Баумартен Ф., Поланд Ф., Вагнер Р.* Эллинистическо-римская культура. СПб., 1915; *Нетушил И. В.* Обзор римской истории. X., 1916<sup>2</sup>; The Cambridge Ancient History. Camb., 1928–1939. Vol. 7–12; *Altheim F.* Römische Religionsgeschichte. В., 1931–1933. 3 Bde.; *Сергеев В. С.* Очерки по истории древнего Рима. М., 1938. 2 ч.; *Seston W.* Dioclétien et la tétrarchie. P., 1946; *Ковалев С. И.* История Рима. Л., 1948; *Ранович А. Б.* Восточные провинции Римской империи в I–III вв. М., 1949; *Broughton T. R. S.* The Magistrates of the Roman Republic. N. Y., 1951–1952. 3 vol.; *Утченко С. Л.* Идеино-политическая борьба в Риме накануне падения республики: Из истории полит. идей I в. до н. э. М., 1952; *он же.* Кризис и па-

дение Римской республики. М., 1965; *он же.* Древний Рим: События, люди, идеи. М., 1969; *он же.* Цицерон и его время. М., 1972; *он же.* Юлий Цезарь. М., 1976; *Latte K.* Römische Religionsgeschichte. Münch., 1960; *Новицкий И. Б.* Основы римского гражданского права. М., 1960; *Штаерман Е. М.* Мораль и религия угнетенных классов Рим. империи. М., 1961; *она же.* Кризис античной культуры. М., 1975; *она же.* Соц. основы религии Др. Рима. М., 1987; *Gjerstad E.* Legends and Facts of Early Roman History. Lund, 1962; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1963–1994. [8 т.]; *Немировский А. И.* Идеология и культура раннего Рима. Воронеж, 1964; *Dumézil G.* La religion romaine archaïque. P., 1966; *idem.* Mythe et Épopée. P., 1968–1973; *Michel A.* La philosophie politique à Rome d'Auguste à Marc Aurèle. P., 1969; *Salmon E. T.* Roman Colonisation under Republic. L., 1969; *Маяк И. Л.* Взаимоотношения Рима и италийцев в III–II вв. до н. э. М., 1971; *она же.* Рим первых царей: Генезис римского полиса. М., 1983; *Чистякова Н. А., Вулик Н. В.* История античной литературы. М., 1971<sup>2</sup>; *Вуассанс П.* Études sur la religion romaine. P., 1972; *Кузищин В. И.* Римское рабовладельческое поместье II в. до н. э. – I в. н. э. М., 1973; *Levi M. A.* L'Italia antica. Mil., 1974; *McMullen R.* Roman Social Relations, 50 B. C. to A. D. 284. New Haven, 1974; *idem.* Paganism in the Roman Empire. New Haven; L., 1981; *Piccaluga G.* Aspetti e problemi della religione romana. Firenze, [1975]; *Chastagnol A.* La fin du monde antique. P., 1976; *Nicolet C.* Rome et la conquête du monde méditerranéen. P., 1977–1978. 2 vol.; *Harris W. V.* War and Imperialism in Republican Rome, 327–30 B. C. Oxf., 1979; *Корсунский А. Р., Гюнтер Р.* Упадок и гибель Зап. Римской империи и возникновение герм. королевств (до сер. VI в.). М., 1984; *Культура древнего Рима.* М., 1985; *История Европы.* М., 1988. Т. 1; *Моммзен Т.* История Рима: Пер. с нем. СПб., 1994–1995, 2002<sup>3</sup>. 5 т.; *Религия и община в Древнем Риме / Под ред. Л. Л. Кофанова, Н. А. Чаплыгиной.* М., 1994; *Гиббон Э.* Закат и падение Римской империи: Пер. с англ. М., 1997. 4 т.; *История Древнего Рима / Ред.: В. И. Кузищин.* М., 2000; *Ростовцев М. И.* Общество и хозяйство в Римской империи. СПб., 2000–2001. 2 т.; *Кюмон Ф.* Восточные религии в римском язычестве / Пер. с франц.: А. П. Санина. СПб., 2002; *Альбрехт М., фон.* История римской литературы / Пер. с нем.: А. И. Любжин. М., 2003–2005. 3 т.; *Доддс Э. Р.* Язычник и христианин в смутное время: Некоторые аспекты религ. практик в период от Марка Аврелия до Константина: Пер. с англ. СПб., 2003; *Машкин Н. А.* История древнего Рима. М., 2006; *Свенцицкая И. С.* Изгой Вечного города: Первые христиане в Риме. М., 2006; *Шайд Д.* Религия римлян / Пер. с франц.: О. П. Смирнова. М., 2006.

**В. О. Никушин**

**ДРЕВНИХ ГЕРМАНЦЕВ РЕЛИГИЯ**, собирательное понятие для обозначения дохрист. культов герм. племен (истевонов, герминонов, ингевонов, готов, лангобардов, кимвров и др.), а также народов Скандинавии. Древнейшие источники по предыстории герм. культов – данные археологии, погребальные памятники и сюжеты наскального искусства, петроглифы (высеченные изображения на каменной основе)

юга Швеции (Бохуслен и др.) передают культовые сцены с колесницами, лодками, ритуальной пахотой, процессиями и битвами, в к-рых исследователи видят отражение ритуалов, сходных с европ. календарными действиями (подобие карнавала). В погребальном культе древних германцев сочетались традиция захоронения в могилах и кремация с использованием сосудов-урн. С бронзового века известны оградки из камня в виде ладей вокруг погребений, монументальные курганные насыпи над могилами вождей (Скандинавия). О солярном культе свидетельствует колесница из Труннхольма (Дания) со статуэткой лошади, запряженной в колесницу с солнечным диском. У континентальных германцев в раннем железном веке получают распространение т. н. княжеские погребения (с жертвенными животными, драгоценными сосудами, оружием и т. п.).

Первые письменные известия о Д. г. р. относятся к эпохе их столкновения с Римом. Гай Юлий Цезарь (ок. 49–44 гг. до Р. X.) сообщает в «Записках о Галльской войне» (*Caes. De Bello Gallic. VI 21*), что у германцев в отличие от кельтов (см. ст. *Кельтов религия*) нет жрецов-друидов, к-рые руководят обрядами; они обожают явления природы: солнце, огонь (к-рый Цезарь называет именем рим. бога Вулкана), луну. Постоянные войны, к-рые вели германцы, привели к особому развитию воинских культов. Греч. географ *Страбон* (64/63 г. до Р. X. – 23/24 г. по Р. X.) описал обычай жертвоприношений: «Рассказывают о следующем обычае кимвров: их жен, следовавших с ними в поход, сопровождали жрицы-предсказательницы, седовласые, в белых одеждах, в полотняных застегнутых мантиях, в медных поясах и босые. Они выходили навстречу пленным с обнаженными мечами, надевали на них венки и вели их к медному кратеру... одна из них... распростершись над котлом, перерезала горло каждому из них [пленных], поднимая его на воздух. По натекавшей в кратер крови они совершали какое-то гадание. Другие рассекали их [пленных] трупы и по внутренностям предрекали своим победу» (*Strabo. Geogr. VII 2. 3*). К рим. времени относится распространение обычая жертвоприношений в сакральных местах: в рощах, на озерах (ставших болотами и законсервировавших





тела жертв; там же топили военную добычу, напр. предметы вооружения).

Систематически быт и Д. г. р. описал рим. историк *Тацит* (56–117 гг. по Р. X.) (*Cornelius Tacitus. De origine, moribus ac situ Germanorum. 2. 9*; «О происхождении германцев и местоположении Германии», I в. по Р. X.). Согласно передаваемому им мифу, первопредком германцев был Манн, сын рожденного землей божества Туисто; от 3 сыновей Манна произошли 3 главных племени германцев: ингевоны, гермионы, истевоны. Герм. богам Тацит дает рим. имена (указывая, что в беседах с ним их так называли сами германцы). Они поклоняются *Меркурию*, к-рому приносят в определенные дни человеческие жертвы, Геркулесу и *Марсу*, к-рых умилостивляют закланием животных, божествам Кастору и Поллуксу (общим именем этих божественных близнецов у германцев нахарнавалов было Алки, у них был жрец, одетый в жен. одежды) и *Исида* (у части народа свефов — егип. богиня, культ к-рой был распространен в синкретической религии Рима).

Имя «порожденного землей» бога Туисто означало «двойник, близнец» и указывало на двойственную природу божества. Сходный персонаж известен в сканд. мифологии: великан Имир, из тела к-рого был создан весь мир, также носил имя двойственного существа. Под мышками у него родились первые люди: мальчик и девочка, а ноги породили сына. Прародителя германцы представляли как андрогина. На эту двойственную природу указывает и имя одного из племенных объединений германцев — ингевоны: его первопредком считался бог Инг, имя к-рого напоминает прозвание бога сканд. пантеона — Ингви-Фрейра. Этот бог земного плодородия имел сестру-близнеца *Фрейю*. По легенде, от Ингви-Фрейра произошел сканд. королевский род Инглингов, потомками к-рого считали себя исторические конунги раннесредневека. Норвегии и Швеции. Этногонический (повествующий о происхождении народа-этноса) и генеалогический мифы продолжали бытовать в германо-сканд. мире в средневек. эпоху.

По древней традиции, общей для германцев и римлян, богам посвящали определенные дни недели. Так, Меркурием у Тацита назван германский верховный бог Вотан (сканд. —

*Один*), наделенный способностью проникать во все сферы мироздания, ему посвящена среда. Геркулес ассоциировался с герм. громовержцем Донаром (сканд. — Тор), к-рый сокрушал врагов громовым оружием — молотом, как Геркулес — палицей (культ Геркулеса и его атрибут в виде амулета были распространены у германцев и др. варварских соседей римлян, ср. *Геракл*); Марс — герм. Тивац, или Тиу (сканд. — Тюр), — божество, воплощавшее правопорядок и правильное ведение войны, Исиды — герм. богиня любви Фрия.

В *Анналах* (*Tac. Ann. XIII 57*), рассказывая о войнах Рима с германцами, Тацит сообщает о том, как 2 герм. племени вступили в сражение из-за богатой солью пограничной реки: перед битвой каждое племя посвятило вражеское войско Марсу и Меркурию — все живое, и люди и скот, должно было быть истреблено победителями, принесено в жертву божеству (традиция истребления всего живого как военной жертвы сохр. до эпохи викингов).

Германцы, как и римляне, гадали по полету птиц и поведению коней, выращиваемых в священных рощах. Существовал у них и упомянутый Тацитом культ Матери-Земли Нерт: запряженная коровами повозка, в к-рой богиня была скрыта под покровом из тканей, выезжает в праздничные дни из священной рощи — тогда прекращаются все войны; конец празднества знаменуется жертвоприношением рабов, к-рые омывали божество и повозку в священном озере, — там они, как лицезревшие богиню, находили смерть. Культурный центр Нерт помещен Тацитом на остров посреди Океана (ее имя родственно имени сканд. божества морей Ньёрда).

В эпоху Великого переселения народов (IV–VII вв.) развивались герм. этногенетические легенды. Согласно одной из них, пересказанной Павлом Диаконом в «Истории лангобардов» (*Paul. Diac. Lang. 1. 8*) (VIII в.), лангобарды (букв. — длиннобородые) получили имя от Вотана. Бог покровительствовал народу вандалов, его жена Фрия (сканд. — Фригг) — их соперникам викилам; богиня дала им совет пораньше послать женщин на поле боя с вандалами, повязав волосы под подбородком, — Вотан, увидев их первыми, дал им имя «лангобарды» и победу в бою. *Беда Достопочтенный* в своей «Церков-

ной истории» (*Beda. Hist. eccl. I 15*) (VIII в.) рассказывает о призвании вождей саксов Хенгеста и Хорсы, потомков Вотана, в Британию и о происхождении англосаксов; имена этих героев означают «жеребец» и «лошадь»; кони — священные животные германцев, символы божественных близнецов — покровителей людей (в архаических индоевроп. традициях). Династии англосакс. правителей считают себя потомками Вотана, как конунги Скандинавии — потомками Одина (Скьольдунги в Дании) и Фрейра; религ. санкция власти основывается на характерном для европ. традиции восприятию богов как древних героев и магов (античный евгемеризм).

Античные и христ. авторы донесли фрагментарную информацию о германо-сканд. мифах и культах. Германо-сканд. язычество было отображено в средневек. исл. традиции (IX–XIII вв.). В относительно изолированной от христ. мира Исландии наследие языческой культуры воспринимали как основу скальдского и поэтического мастерства, мифопоэтические тексты были записаны после Крещения Исландии и составили собрание поэтических песен «Старшей Эдды» (XIII в., ркп. XIV в.). В XIII в. исл. поэт и ученый Снорри Стурлусон составил прозаическое руководство для скальдов, «Младшую Эдду», собрание дохрист. сюжетов и мотивов, а также собрание саг о норвеж. королях «Круг земной». Источниками по истории дохрист. религии служат исл. родовые саги (прозаические рассказы о родовых распрях) и поэзия скальдов. Самая знаменитая из песен — «Прорицание провидицы» (вёльвы) описывает вопрошание верховным богом Одином пророчицы, к-рую он поднимает из могилы (см. ст. *Некромантия*). Вёльва повествует о прошедших и грядущих судьбах мира, его сотворении и гибели: вопросо-ответная структура текста характерна для архаичной традиции ритуального воспроизведения космогонических гимнов; особая роль пророчицы (при гаданиях) свойственна и традициям древних германцев. Согласно космогонии и антропогонии «Прорицания...», боги из рода асов поднимают (из первичной бездны или Океана) землю и творят срединный мир — Мидгард, затем устанавливают смену дня и ночи, создают племя чудесных су-





ществ — карликов (цвергов), оживляющих людей — первоначально бесчувственных Аска и Эмблю (букв. — Ясень и Ива). Мировое древо *Иггдрасиль* — ось мира в сканд. мифологии — вырастает близ источника, у корней к-рого обитают 3 норны — низшие женские божества — Урд (судьба), Верданди (становление) и Скульд (долг), определяющие судьбы людей при их рождении. Согласно др. песням и «Младшей Эдде», крона мирового древа достигает небесного жилища богов, а корни простираются во все миры — к богам и людям, к великанам на краю света и в преисподнюю — *Хель*, или Нифльхейм (страна мрака и холода).

Мир возникает из первичных стихий и тела гигантского первосущества. В мировой бездне Гинунгагап смешались ледяные волны потока, вытекающего из Нифльхейма, и жар, идущий из Муспелльсхейма — страны огня. Из тающего льда возник великан Имир; его выкормила корова Аудумла, появившаяся из инея. Корова лизала соленые камни, из к-рых появился великан Бури, предок богов. Один и 2 его брата убили Имира: его плоть стала землей, кровь — морем, кости — горами, череп — небом, волосы — лесом, из ресниц был построен богами Мидгард, из мозга созданы тучи. Великаны (ётуны, турсы) — первые существа, населявшие мир в сканд. мифологии. Поколение инеистых великанов, рожденных Имиром, было утоплено богами в его крови (спасая лишь Один). Ётуны были вытеснены богами из Мидгарда в Утгард, или Ётунхейм (страна великанов), пустынные области севера. Оттуда великаны угрожали богам и людям. Др. первобытный мифический народ — карлики (цверги и альвы), к-рые появились в виде червей в теле Имира. Они, подземные жители, боятся дневного света: застигнутые рассветом карлики превращаются в камни. Как и гномы в европ. фольклорной традиции, они обладатели сокровищ и волшебные кузнецы; карлики изготовили чудесное оружие для богов, создали волшебный напиток — мед поэзии, дающий вдохновение, золотое кольцо, приносящее каждые 9 дней новые сокровища; 4 цверга поддерживают по сторонам света небо.

Мифологическая картина мира сформировалась у скандинавов-язычников в эпоху гибели родопле-

менных устоев, поэтому в песнях «Старшей Эдды» и эпосе особое значение имеют мотивы проклятого богатства, разрушительных войн и конца света. В «Прорицании провидицы» роковую роль играет дева Гулльвейг (сила золота); боги-асы бессильны побороть ее, из-за нее начинается 1-я война между родами богов — асами и ванами. Асы составляли большинство пантеона, ваны — малую группу богов плодородия. Война асов и ванов завершилась примирением и включением ванов в род асов.

Мн. имена сканд. богов восходят к упомянутым именам божеств у древних германцев. К асам относится глава пантеона Один, бог шаманской мудрости и воинского неистовства, вместе с др. богами творец мира. Ему подвластны девы-валькирии, «выбирающие мертвых», т. е. тех героев, к-рые должны пасть на поле битвы: их ждет после смерти пиршественный зал Одина (Вальхалла) — «чертог мертвых»; в небесной обители богов Асгарде в конце времен состоится их сражение с чудовищами, воплощающими хаос. Одину служат животные, также связанные с воинскими культами и полем битвы: 2 волка и 2 ворона, сидящие у бога на плечах и сообщающие ему все, что они видят в мире. У него есть чудесный конь — 8-ногий Слейпнир. Сам бог отдал свой глаз в обмен на магические знания великану Мимиру — хозяину источника мудрости. 9 дней Один висел, пригвоздив себя копьём к мировому древу; после этого испытания бог обрел знание волшебных *рун*. В облике змеи он проникает в скалу в Ётунхейме, чтобы добыть мед поэзии, полученный великанами от карликов. Один выпивает мед и спасается от преследователей в облике орла (такие превращения характерны для шаманов). Один выплел мед, и он достался асам и скальдам; те капли напитка, к-рые бог обронил из заднего прохода, попали плохим поэтам. Судя по данным археологии — парадному оружию с изображением воинских ритуалов, памятным стелам и т. п., культ Одина распространился на севере Европы в VI–VIII вв. (т. н. вендельская эпоха).

В эпоху викингов (IX–X вв.) наиболее популярным стал культ др. бога из рода асов — громовержца Тора, главного защитника миров богов и людей Асгарда и Мидгарда.

Тор сражается с помощью волшебного молота Мьёлльнир с великанами Утгарда во время героических странствий. Тор — рыжебородый богатырь, разъезжающий на колеснице, запряженной парой козлов. Когда Тор чувствует голод, он может зарезать и сварить козлов, затем воскресить их молотом. Тор, как и громовержцы в др. мифологиях, — покровитель плодородия. Тор, подобно Одину, добывает чудесные предметы для богов: у великана Хюмира он получил котел для варки пива. Во время рыбной ловли Тор вылавливает со дна мирового океана свернувшегося вокруг Мидгарда мирового змея Ёрмунганда и бьет его молотом, но змей уходит на дно — его поединок с Тором должен завершиться в дни гибели мира (см. ст. *Рагнарёк*).

Древний образ высшего небесного бога сохраняет Тюр (герм. — Тиу, Тивац) — его имя родственно именам др. индоевроп. небесных богов, в т. ч. греч. *Зевсу*, инд. Дьяусу. Ас Тюр жертвует правой рукой, чтобы заковать смертельного врага богов, чудовищного волка Фенрира; тот позволил примерить на себя волшебные путы только в обмен на залог — и Тюр кладет руку в пасть чудовища. К асам относятся также сын Одина и Фригг Бальдр (к-рому суждено пасть невинной жертвой коварства, знаменующей гибель мира), страж богов Хеймдалль, обладающий чудесным слухом и зрением, Хёнир, участвующий в творении мира, и др.

Богиня Фригг, жена Одина, покровительница брака и семейного очага, знает все судьбы людей, но не пророчествует о них, она не вельва, к-рую можно заклинаниями принудить к прорицаниям, а владычица богов. Знание всех судеб не может изменить предписанного нормами (духами судьбы): Фригг пыталась уберечь от смерти своего сына Бальдра, взяв заклятие ото всех существ на земле (но упустила лишь побег омыли). В древнейшем памятнике нем. магической поэзии, называемом Вторым Мерзбургским заклинанием (X в.), Фрия-Фригг с сестрой Фоллой, др. богинями и Одним произносит заговор, чтобы вылечить вывихнутую ногу жеребца, на к-ром ехал Бальдр (конь — вешее животное, предсказывающее несчастную судьбу хозяина).

Ваны, оказавшиеся заложниками у асов и вошедшие в пантеон, — боги плодородия: Ньёрд воплощает также морскую стихию, его дети — Фрейр,





бог богатства и мира, и Фрейя, богиня любви и красоты. Вероятно, Ньёрд был парным божеством, связанным с богиней плодородия Нерт. В «Младшей Эдде» у него др. супруга — богиня-охотница, покровительница лыжниц Скади. В мифе описана семейная драма: Скади не может ужиться с Ньёрдом на морском берегу. Фрейя обвиняется в распутстве и даже в кровосмесительной связи с братом. Она сближается по функциям в пантеоне с Фригг. Согласно одной из эдических песен («Речи Гримнира»), она, подобно Фригг, делит с Одином поровну погибших воинов. К архаичной герм. традиции восходят сканд. представления о классах жен. духов судьбы — дисах, норнах и валькириях, наделенных амбивалентными характеристиками: они покровительницы и губительницы героев.

Хронист XI в. Адам Бременский описал главный языческий храм Швеции в Ст. Уппсале, где стояли идола Одина, Тора (в середине) и Фрейра, воплощающие основные черты представителей пантеона. Они маги и жрецы, защитники богов и людей, покровители плодородия (на распространенность этой «трехфункциональной» системы в религиях индоевроп. народов указал Ж. Дюмезиль). Адам описывал также жертвоприношения в священной роще возле храма: головы принесенных в жертву 9 живых существ, людей и разных животных развешивали на деревьях в роще, и это напоминало о жертве Одина, пригвоздившего себя к мировому дереву.

Противником и одновременно помощником асов в пантеоне был ас Локи — участник сотворения мира, но своими коварными и часто нелепыми поступками (см. ст. *Трикстер*) он угрожает существованию богов. Локи отдает великану Тьяци богиню Идунн с молодильными яблоками, и боги начинают стареть. Под угрозой смерти Локи похищает Идунн, превратив ее в орех. Но Локи и выручает богов: когда великан Трюм похищает у Тора его молот, требуя взамен Фрейю в жены, Локи сопровождает Тора, переодетого в платье богини, в качестве служанки и просит принести молот, чтобы освятить их брак. Получив молот, громовержец расправляется с врагом. Когда др. великан обещает богам построить в срок стены Асгарда, а взамен требует Фрейю, луну и солнце,

Локи в облике кобылы отвлекает коня, помогающего строителю; от связи Локи с великанским конем рождается Слейпнир. Худшие из созданий Локи — Хель (преисподняя, смерть), хозяйка преисподней, в обитель к-рой отправляются все, кто не пали героически на поле боя, а также волк Фенрир и чудовищный змей Ёрмунганд; Локи породил этих чудовищ с великаншей Ангрбодой. На священном пире он ругает богов, нарушая мир (об этом повествует песнь «Перебранка Локи» в «Старшей Эдде»). Самое страшное из преступлений Локи — убийство Бальдра, к-рый был неуязвим благодаря заговору Фригг. Боги забавлялись, пытаясь поразить его оружием; Локи, прознав, что незаговоренным остался лишь побег омелы, вручает его слепому богу Хёду, к-рый поражает Бальдра. Убитого бога помещают на погребальный костер, соруженный на его корабле, к-рый отправляется в Хель (погребение в ладье — типичный обряд эпохи викингов); все оплакивают Бальдра, стремясь вернуть его из преисподней, лишь великанша, в к-рую превратился Локи, не хочет его возвращения, и Бальдр остается в преисподней. Боги расправляются с Локи, связав его и подвесив над ним змею; когда тот корчится от капающего яда, происходят землетрясения. Перед концом света Локи освободится и вместе с мертвецами, чудовищами и великанами вступит в последнюю битву с богами.

Сканд. мифология пронизана предчувствием гибели мира, «судьбы богов». Распри родичей, бесконечные войны («век мечей и секир»), лютая 3-летняя зима предшествуют вселенской катастрофе. Чудовищные волки проглотят солнце и луну, содрогнется Иггдрасиль. Воды обрушатся на сушу. Локи поведет корабль мертвецов из преисподней, на битву с богами вырвется Фенрир и Ёрмунганд, войско огненных великанов — сынов Муспелля и воплощающий огонь гигант Сурт двинутся с юга, под ними обрушится небесный мост Биврёст (радуга). Хеймдалль (страж богов) протрубит в рог, созывая богов на битву. Один выведет дружину своих героев из Вальхаллы, волк погубит бога, но его сын Видар отомстит за Одина, разорвав чудовищу пасть. Тор вступит в поединок с мировым змеем и сразит его, но сам погибнет от яда. Хейм-

далль и Локи поразят друг друга насмерть. Наконец, Сурт сожжет весь мир. Однако мир должен возродиться с новым поколением богов, сынами Одина Видаром и Вали, сыновьями Тора Магни и Модри; Бальдр вернется из царства мертвых и примирится с Хёдом; спасется и чело-веческая пара — Лив и Ливтрасир (жизнь и пышущий жизнью), к-рые дадут жизнь новому поколению людей. Гибель мира происходит в последовательности, обратной мифологической космогонии; серия поединков богов с чудовищами и мировой пожар напоминают сходные сюжеты иран. эсхатологии (хотя, согласно иран. мифам, боги побеждают).

Место человека в мифологической картине мира дохрист. эпохи определялось представлениями о героической славе и неизбежности судьбы. Герои-драконоборцы — Беовульф (в одноименной англосакс. поэме VIII в.), сканд. Сигурд (Зигфрид в нем. традиции) погибают после совершения ими славных подвигов. В легенде о нибелунгах (нифлунгах в героических песнях «Старшей Эдды») центральный мотив — проклятое золото: Локи отнимает это золото, в т. ч. кольцо, приносящее богатство, у карлика Андвари. Карлик проклинает золото — оно должно приносить смерть владельцам. Золото сторожит дракон Фафнир, его брат Рegin подстрекает воспитанника Сигурда на убийство чудовища, но тот убивает и коварного воспитателя, задумавшего завладеть кладом. В распре с бургундскими правителями погибает сам Сигурд (вынужденный отправиться в Хель, т. к. он не пал в битве), золото губит и все королевство бургундов вместе с их королями, кладом к-рых стремится завладеть Атли (гуннский вождь V в. *Аттила*).

Кризис архаичного традиц. мировоззрения очевиден не только в эсхатологических мотивах мифологии и эпоса, но и в характеристике божественных персонажей: высшие боги Один и Тюр были лишены глаза и руки (в традиц. мировоззрении эта ущербность характерна для демонических персонажей). Исл. скальд X в. Эгиль Скаллаgrimсон в стихотворной песни «Потеря сыновей» попрекает Одина, последователем к-рого он был как воин и поэт, что на старости лет он оказался лишенным сыновней поддержки. Королевским сагам известен сюжет о том,





как некий старец, прикрывающий лицо широкополой шляпой, является ко двору крестителя Норвегии Олафа Святого (XI в.) и соблазняет слушателей увлекательными рассказами о древности, но конунг-христианин догадывается, что перед ним Один, и языческий бог вынужден скрыться. Противники Снорри Стурлусона обвиняли его в привязанности к Одину. Стурлусон, еще возмущенный в «Круге земном» род норвеж. королей к Ингви-Фрейру и Одину, опирался на средневек. евгемерическую и этимологическую традицию, представляя древних богов как мудрых магов и соотнося асов с выходцами из Азии — Трои (в соответствии с популярной в средние века вергилианской традицией о происхождении римлян от троянцев, см. в ст. *Вергилий*).

Язычники сопротивлялись введению христианства, но обращение к нему конунгов, призванных обеспечить отправление языческого культа, предопределило судьбу дохрист. религии: в торговом центре Швеции Бирке народное собрание с конунгом разрешило миссионеру св. *Ансгару* основать церковь, но язычники продолжали отправление своих обрядов; по данным Адама Бременского, в XI в. христиане в Уппсале могли откупаться от участия в языческих обрядах. В X—XI вв. с христианизацией в языческих культурных центрах (Еллинг, Уппсала) были уничтожены капища и возведены храмы. Существовал обычай перезахоронения останков языческих правителей по христ. обряду. Ист.: Старшая Эдда / Пер.: А. И. Корсун; ред.: М. И. Стеблин-Каменский. М.; Л., 1963. СПб., 2005. (Лит. памятники); Младшая Эдда / Изд. подгот.: О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1970. СПб., 2005. (Лит. памятники); Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах / Вступ. ст.: А. Я. Гуревич. М., 1975; Поэзия Скальдов / Изд. подгот.: С. В. Петров, М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1979. (Лит. памятники); *Снорри Стурлусон*. Круг земной / Изд. подгот.: А. Я. Гуревич и др. М., 1980, 2002; Из ранней истории швед. народа и гос-ва: Первые описания и законы / Отв. ред.: А. А. Сванидзе. М., 1999.

Лит.: *Almgren O.* Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden. Fr./M., 1934; *Turville-Petre E. O. G.* Myth and Religion in the North. L., 1964; *Ellis-Davidson H. E.* Pagan Scandinavia. L., 1967; *Мелетинский Е. М.* «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968; *Ward D.* The Divine Twins: An Indo-European Myth in Germanic Tradition. Berkeley, 1968; *Glob P. V.* The Bog People. L., 1969; *Vries J., de.* Altgermanische Religionsgeschichte. В., 1970<sup>3</sup>. 2 Bde; *Dumézil G.* Gods of the Ancient Northmen. Berkeley; L., 1973; *Ström Å. V., Biezais H.* Germanische und

baltische Religion. Stuttg. u. a., 1975; *Стеблин-Каменский М. И.* Миф. Л., 1976; *он же.* Древнескандинавская литература. М., 1979; *Гуревич А. Я.* «Эдда» и сага. М., 1979; *Lindow J.* Old Norse-Icelandic Literature: A Critical Guide. Ithaca (N. Y.), 1985. Toronto, 2005; *Nylén E., Lamm J. P.* Stones, Ships and Symbols. Stockholm, 1988; *Дьяконов И. М.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990; *Old Norse and Finnish Religion and Cultic Place-Names / Ed. T. Ahlbäck.* Åbo, 1990; *Nordisk Hedendom: Et Symposium / Red. G. Steinsland et al.* Odense, 1991; *Germanische Religionsgeschichte: Quellen und Quellenprobleme / Hrsg. H. Beck u. a. B.; N. Y., 1992; Wilson D.* Anglo-Saxon Paganism. L., 1992; *Simek R.* Dictionary of Northern Mythology. Camb., 1993; *Топорова Т. В.* Язык и стиль древнегерманских заговоров. М., 1996; *Early Medieval Religion / Ed. A. Pluskowski.* Camb., 2000; *Петрухин В. Я.* Мифы древней Скандинавии. М., 2001; Представления о смерти и локализация иного мира у древних кельтов и германцев / Ред.: Т. А. Михайлова. М., 2002; *Price N. S.* The Viking Way: Religion and War in Late Iron Age Scandinavia. Uppsala, 2002; Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев / Ред.: Т. А. Михайлова. М., 2005; *Смирницкая О. А.* Древнегерманская поэзия: Каноны и толкования. М., 2005.

**В. Я. Петрухин**

**ДРЕВНЯЯ ГРЕЦИЯ**, территория на юге Балканского п-ова (см. также статьи *Античность, Греция*). История Д. Г. охватывает период с нач. II тыс. до Р. Х. по нач. I тыс. по Р. Х.

**География и этнография.** Зоной расселения древнегреч. племен была юж. оконечность Балканского п-ова с примыкающим с востока Эгейским архипелагом. В понятие Д. Г. включаются также зоны последующего



Фестский диск.

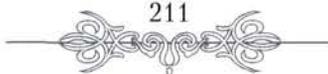
XVII в. до Р. Х.

(Археологический музей в Ираклио, Крит)

расселения греков в период колонизации 1-й пол. I тыс. до Р. Х.: зап. побережье М. Азии, район черноморских проливов, все побережье Чёрного м., часть о-ва Кипр, часть сев. побережья Африки (Киренаика; совр. Ливия), побережье Юж. Италии, вост. часть Сицилии, отдельные колонии на побережье Сирии, в Егип-

те, на юж. побережье Галлии, на сев.-вост. побережье Пиренейского п-ова. Климат балканской Греции жаркий, субтропический, ландшафт преимущественно горный, районы плодородных почв немногочисленны. В древности флора и фауна были богаче за счет сравнительно редкого населения. В стране росли зерновые (ячмень, пшеница), виноградная лоза и масличное дерево, к-рые греки рано научились культивировать, и много др. плодовых растений, на севере были распространены леса со строительными породами деревьев. Богаче был и животный мир: помимо рано одомашненных коров, овец, коз, свиней водились дикие звери, включая кабанов, медведей и львов. Греция всегда была богата строительным камнем (известняк, мрамор) и глиной, пригодной для изготовления керамических изделий; в древности существовали также месторождения металлов (железо, медь, свинец, серебро, золото); в наст. время их запасы практически исчерпаны. На востоке Эгейское м., усеянное островами, создавало возможность безопасного плавания от берегов балканской Греции к М. Азии. На западе — Ионическое м., отделявшее Грецию от Италии и Сицилии. Береговая линия балканской Греции наиболее изрезана на востоке. Здесь много природных гаваней, и потому историческое развитие греков интенсивно протекало в вост. областях. В соответствии с природными особенностями страна разделялась на 3 региона: Сев. Грецию (к северу от Фермопильского ущелья: Эпир, Македония и Фессалия), Ср. Грецию (до перешейка Истм: Акарнания, Этолия, Фокида, Беотия и Аттика) и Юж. Грецию (п-ов Пелопоннес: Элида, Ахайя, Арголида, Аркадия, Мессения и Лаконика). Эти регионы делились горными хребтами на исторические области, названия к-рых происходят как правило от населявших их племен. Горный ландшафт в значительной степени определил форму социальной жизни древних греков: в массе долин, отделенных друг от друга горами, возникли независимые общины, ставшие основанием для греч. городов-государств, полисов (греч. πόλις).

Этнически древние греки принадлежали к группе индоевроп. народов. Прародина группы предположительно определяется в районе Среднеевропейской равнины, на верхнем

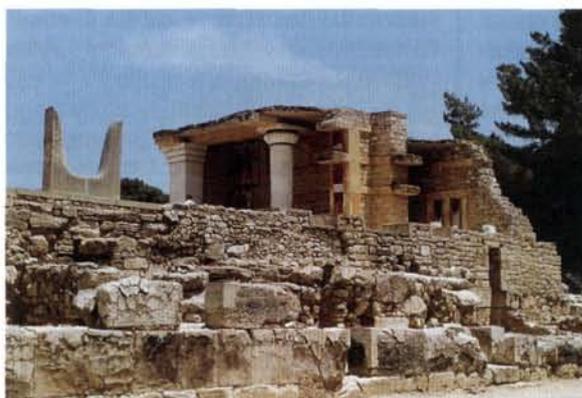




и среднем Дунае. Самоназвание народа — эллины (Ἕλληνες), название страны — Эллада (Ἑλλάδα). Греками изначально, по-видимому, называлось одно из сев.-зап. греч. племен, к-рое частью переселилось в Юж. Италию. Там с этим племенем столкнулись италийские народы, в т. ч. римляне, к-рые перенесли название «греки» на весь народ эллинов.

**История** Д. Г. подразделяется на неск. эпох: 1) крито-микенскую (2500–1150 гг. до Р. Х.) — время возникновения первых цивилизаций на Крите, а затем и в балканской Греции; 2) гомеровскую, или «темные века» (1150–800 гг. до Р. Х.), — период временного исторического регресса, вызванного очередным передвижением племен; 3) архаическую (800–500 гг. до Р. Х.) — время вторичного возникновения цивилизации в Д. Г. в форме городов-государств, полисов; 4) классическую (500–336 гг. до Р. Х.) — время расцвета греч. городов-государств, в особенности древних *Афин*; 5) эллинизма (336–30 гг. до Р. Х.) — время греко-македон. экспансии на Восток, формирования и развития эллинистических гос-в вплоть до их завоевания Римом. С историей Д. Г. также тесно связана эпоха рим. правления в Греции и Вост. Средиземноморье (I в. до Р. Х. — VI в. по Р. Х.) — время, когда под политическим контролем *Древнего Рима* продолжали развиваться древнегреч. культура, а также античные религ. традиции.

**Крито-микенская эпоха (2500–1150 гг. до Р. Х.).** Наиболее ранним очагом цивилизации в Д. Г. стал о-в Крит, чья культура и история известны благодаря открытиям англ. археолога А. Эванса, начавшего раскопки на Крите в 1900 г. Археологами открыты древнейшие поселения эпохи медно-каменного века (халколита), более развитые очаги цивилизации бронзового века. Нек-рые из поселений со временем превратились в большие структуры, условно именуемые дворцами. Самое крупное из поселений этого типа обнаружено у г. Кнос и названо дворцом Миноса, по имени легендарного критского правителя. Эвансом было введено общее название древней культуры Крита — минойская. Хронология этой культуры разделена на 3 периода: раннеминойский (2500–2000), среднеминойский (2000–1550) и позднеминойский (1550–1150). В ранний период уровень развития



Крите, но и в Пилосе и Микенах на территории материковой Греции. Письмо Б было дешифровано англ. лингвист-

*Кносский дворец на о-ве Крит. II тыс. до Р. Х.*

тами М. Вентрисом и Дж. Чедвиком (1952). Язык табличек оказался древнейшим вариантом греч. языка. Относитель-

но нерасшифрованного письма А делается вывод, что оно было изобретением местного, автохтонного населения (т. н. этеокритян). Ок. 1600 г. созданные этим населением дворцы были разрушены пришельцами с севера, вероятно греч. племенем ионийцев, к-рые расселились по Криту и заимствовали элементы критской культуры, в частности приспособив критскую письменность к нуждам своего языка. Разрушение новых дворцов ок. 1400 г. могло быть связано с новой волной греч. переселенцев, возможно племен ахейцев. Вероятно, ко времени установления греч. господства на Крите относятся предания о кносском царе Миносе и его державе, колонизации критянами островов и побережья Эгейского м. и временного покорения ими Аттики.

Греч. культура в материковой Греции именуется микенской по наиболее хорошо изученному центру — дворцовой цитадели и гробницам в Микенах (Пелопоннес). Греч. племена не были исконным населением Балканского п-ова. Они появились здесь в нач. II тыс. и постепенно мигрировали с севера на юг. Наиболее крупными из этих племен были ионийцы и ахейцы. К сер. II тыс. они практически заселили юг Балканского п-ова, истребив, ассимилировав или вытеснив древнейшие местные племена пеласгов, лелегов и др. Примерно тогда же греки стали расселять-

ся по островам Эгейского архипелага и основали поселения на малоазийском побережье. По образцу хронологии минойской культуры хронологи-

и хронология минойской культуры хронологи-



и хронология минойской культуры хронологи-

*Львиные ворота в Микенах. XIV в. до Р. Х.*

и хронология минойской культуры хронологи-





гия балканской Греции бронзового века также разделяется на 3 эпохи: раннеэлладский период (2500–1900), среднеэлладский период (1900–1550), позднеэлладский период (1550–1150). Собственно греч. история начинается с рубежа раннеэлладского и среднеэлладского периодов, т.е. с сер. II тыс. В это время в стране появилось много укрепленных поселений греков. Некоторые из них выросли в крупные центры, по аналогии с Критом их также называют дворцами. Но в отличие от критских дворцов древнейшие греч. центры были укрепленными цитаделями с крупными постройками в центре. Такие крепости обнаружены в разных областях греч. мира: Иолк в Фессалии, Орхомен и Фивы в Беотии, Афины в Аттике, Пилос, Микены и Тиринф на п-ове Пелопоннес. Хорошо изучены Пилос и Микены. В Микенах, где с 1876 г. раскопки вел Г. Шлиман, на акрополе открыты древнейшие, т.н. шахтовые, гробницы, в нек-рых из них обнаружен богатый инвентарь (золотые маски, передающие портретные черты покойных, оружие из бронзы с золотыми инкрустациями, ювелирные изделия и проч.). У подножия акрополя найдены более поздние купольные гробницы. Начало сооружения шахтовых гробниц датируется 1600 г., купольных — 1500 г., а возведение дворцов — 1400 г. Формирование микенской культуры происходило под сильным влиянием более древней критской культуры, а ее расцвет относится к концу позднеэлладского периода. Археологические изыскания, письменные материалы, сохранившиеся благодаря большому числу табличек линейного письма Б, сведения из гомеровского эпоса дают возможность представить характер микенских центров. Это были небольшие гос-ва с достаточно развитой социальной и политической иерархией. На вершине социальной пирамиды находились царь (ванак) и его военно-бюрократическое окружение: лавагета — военачальник, тереты — подчиненные чиновники (τηρηταί, позднее — охранники) и василевсы (басилевсы — βασιλεύσαι, позднее — цари). Ниже располагались свободные крестьяне-общинники, владевшие наделами и обязанные служить в войске. Ремесленники, кузнецы и оружейники, жившие при дворце, составляли привилегированную часть населе-

ния. Рабы использовались в различных сферах производства и в качестве челяди. В структуре древних ахейских гос-в переплетались элементы монархии и общинного быта.

К концу позднеэлладского периода относится и 1-е крупное историческое событие в жизни греков, достоверность к-рого не подлежит сомнению: совместный поход греков в сев.-зап. М. Азию против г. Троя. Троянская война датируется по-разному между сер. XIII и нач. XII в. Вскоре после этого наступает закат крито-микенской цивилизации, причиной к-рого стала новая волна переселения индоевроп. племен с севера. Она затронула не только Балканский п-ов, но и М. Азию, Ближ. Восток и Египет. В егип. документах новые враждебные племена с севера именуется «« народами моря». В ходе этого переселения произошло вторжение на Балканский п-ов новой волны греч. племен — дорийское завоевание (названо по имени одного из крупных племен пришельцев). Дорийцы и др. шедшие с ними греч. племена были менее развиты, чем ранее расселившиеся на юге Балкан ионийцы и ахейцы. Дорийцы разграбили и разрушили большинство центров микенской Греции. Часть старинной ионийской и ахейской знати была истреблена, часть слилась с завоевателями, часть выселилась за пределы балканской Греции на восток, на побережье М. Азии и на Кипр. Дорийское завоевание вызвало упадок культуры и, в частности, привело к забвению древней линейной письменности. Печатью упадка была отмечена общественная жизнь даже в тех областях Эллады, к-рые непосредственно не были затронуты дорийским вторжением (напр., Аттика).

**Гомеровская эпоха, или «темные века» (1150–800 гг. до Р. Х.).** Двойное наименование этого периода обусловлено как состоянием источников, так и отношением к ним совр. ученых. Одни справедливо указывают на то, что в исторической традиции греков почти не сохранилось упоминаний о сколько-нибудь значимых событиях этого времени, за исключением отдельных сообщений об основании новых поселений на малоазийском побережье. Отсюда принятое у части историков наименование этого периода — «темные века». Считается также, что для реконструкции социальной и культур-

ной жизни греков в этот период можно привлечь данные гомеровского эпоса, вслед. чего появилось понятие гомеровской эпохи. Проблема происхождения, жанра и состава поэм «Илиада» и «Одиссея» — гомеровского эпоса — остается нерешенной. Для изучения культуры греков того времени целесообразно комбинировать данные гомеровского эпоса с данными археологии, что позволяет воссоздать достаточно достоверную картину. После гибели микенских центров основой общества стала независимая сельская община, верхушку к-рой составляла родоплеменная знать. Знатные семьи владели лучшими и большими по площади участками земли (τέμενος — теменос, участок, владение; позднее — храм, храмовое владение), тогда как простые общинники имели меньшие наделы, клеры (κλήροι). Знатные люди, возглавлявшие общину, именуется у Гомера басилевсами. Это могли быть единичные вожди или же небольшие группы знатных лидеров; их правление носило аристократический характер; все дела в общинах решала знать. В массе земледельцев постепенно происходило расслоение, из нее выделялись более крепкие хозяйства и бедняки, потерявшие свои наделы, вынужденные поддерживать существование трудом батрака. Еще ниже их стояли нищие и рабы (πτωχοί, δοῦλοι). Упоминания об этих категориях достаточно часты у Гомера, что свидетельствует о процессе имущественной и социальной дифференциации в «темные века».

Уже в X в. греки широко стали использовать железо, к-рое вытеснило бронзу и придало импульс технологическому и экономическому прогрессу. Хотя основным видом занятий оставалось земледелие, начали формироваться ремесло и торговля. Обмен постепенно стал производиться посредством меновых единиц, к-рыми служили крупный рогатый скот, отдельные ремесленные изделия (треножки, котлы, металлические брусья), также небольшие желудеобразные слиточки золота, таланты и полуталанты (τάλαντον; с VII в. слово стало использоваться для обозначения денежных сумм). Из массы деревенских поселков в приморской области, рядом с естественными гаванями, выделяются более крупные, к-рые становятся первыми городами, центрами ремесла





и торговли. Наиболее ранние ремесленные города археологически прослеживаются на зап. побережье М. Азии и на близлежащих островах. У Гомера в 23-й песни «Илиады» упомянут безымянный город, где земледелец или пастух может приобрести железо для изготовления необходимых орудий труда. В «Одиссее» (песни 6–8) описан город сказочных мореходов феаков, располагающий гаванями и арсеналами с корабельными принадлежностями.

**Архаическая эпоха (800–500 гг. до Р. Х.)** характеризуется серьезным ускорением экономического и социального прогресса. Важнейшим его проявлением стало дальнейшее развитие города как центра ремесла и торговли. Наиболее бурно развивались города Ионии на зап. побережье М. Азии, где активно происходило взаимодействие греч. и ближневост. цивилизаций. Формирование городской жизни у греков сопровождалось развитием новых архитектурных форм, новациями в изобразительном искусстве, в науке и философии. Экономический прогресс выразился в совершенствовании ремесел на технологической базе железа, в развитии внутренней торговли и торговли между городами, в успехах в кораблестроении и мореплавании (изобретение якоря, специализация типов кораблей), в выработке стандартных мер объема и веса. В VII в. в гос-ве Лидия в М. Азии была начата чеканка монет из электра и золота, и это изобретение вскоре было перенято всеми греками.

Однако экономический прогресс на первых порах обернулся социальными метаморфозами и трудностями для широких слоев населения. Торговля и деньги трансформировали традиц. земледельческое хозяйство, способствовали росту имущественной дифференциации. Как можно судить на основании поэмы Гесиода «Труды и дни» (рубеж VIII и VII вв.), в греч. деревне стремительно выделялись сильные хозяйства, но многие разорялись и нищали. Крестьянство страдало от растущего малоземелья, от долгов, и это оборачивалось обострением социальных отношений в общине. Простой народ (δῆμος — демос) выступал против политического засилья родовой знати, требуя радикальных экономических и политических реформ.

Сформировалось широкое демократическое движение, именуемое в научной лит-ре «архаической революцией». Основными направлениями этого движения были законодательные реформы. На ранней стадии они нередко проводились особыми социальными посредниками — эсимнетами, которых община наделяла чрезвычайными полномочиями. Первые реформы были связаны с составлением письменных законов, упорядочением судопроизводства, а также с установлением гарантий личной



Стадион в Олимпии.  
VIII в. до Р. Х.

свободы и в этой связи с облегчением положения должников. Реформы привели к реорганизации политического строя, была существенно ограничена роль родовой знати в политической жизни. Важнейшие властные полномочия передавались демократическим институтам — народному собранию, гос. совету и народному суду.

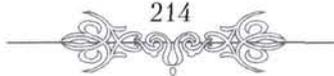
Важным явлением, способствовавшим развитию Д. Г., стала «Великая греческая колонизация». Во мн. общинах избыточное население, занятое в аграрном производстве, более или менее организованно выселялось в заморские колонии. Наряду с этим на развитие колонизации влияли интересы развития торговли и ремесла, стремление деловых кругов к налаживанию торгового обмена с др. народами. Еще одним стимулом перемен служили политические распри, в особенности недовольство младших аристократических семей или отдельных знатных отпрысков своим положением и желание поправить его участием в заморских завоеваниях. Основание греками колоний в VIII–VI вв. приобрело такой размах, что затронуло все регионы Средиземноморья и Причерноморья. Среди множества греч. колоний наиболее важными были: в Юж. Италии Кумы, Регий, Сива-

рис, Кротон, Тарент; на Сицилии Сиракузы; в Юж. Галлии Массалия; в Африке Кирена; в черноморских проливах Халкидон, Византий; на побережье Чёрного м. Истрия, Ольвия, Херсонес Таврический, Пантикапей, Фанагория, Диоскуриада, Синопа, Гераклея Понтийская.

Иногда недовольные своим положением граждане отказывались покидать родину, и ситуация в полисах балканской Греции обострялась. В таком случае возникали условия для выступления сильной личности, честолюбивого народно-

го вождя (δημοαγωγός — демагог), к-рый увлекал недовольных различными обещаниями и при их

поддержке захватывал власть. Так сформировался политический строй тирании (τύραννος — тирани; слово было заимствовано греками из Лидии или Фригии как обозначение нетрадиц. монархической власти). Тиранические режимы известны в VII–VI вв. во мн. городах балканской Греции и в колониях: в Коринфе — правление Кипсела и его потомков, в Сикионе — Орфагора и его преемников, в Мегаре — Феагена, в Афинах — Писистрата и его сыновей, Фрасибула — в Милете, Поликрата — на Самосе, Фалариса — в Акраганте (Сицилия), правление братьев Дейноменидов (Гелон, Гиерон и Фрасибул) в Геле и Сиракузах. Тираны, как правило, были выходцами из аристократической среды. Тем не менее им приходилось преодолевать сопротивление проч. знати; представители знатных фамилий подвергались гонениям. Политика тиранов приводила к сокращению слоя древней аристократии, к падению его политической роли. Т. о., в определенном смысле раннегреч. тирания подготавливала буд. развитие демократии. Заключительным моментом «архаической революции» был этап реформ, придававших окончательную форму новому типу социально-политической организации — гражданской городской общине, городу-государству, полису. Слово «полис» семантически аналогично рус. понятию «город». Оно может последовательно обозначать





примитивное городище, служившее убежищем для племени, более развитый город как центр ремесла и торговли, общину населяющих его граждан и, наконец, образованное этой общиной гос-во. Особенности полиса были: корпоративное единство уроженцев данной области — свободных граждан, четкое правовое разграничение между ними и неполноправными или вовсе бесправными чужеземцами (рабами); единство города и примыкающей сельской округи, связанных взаимовыгодным обменом продуктами и обеспечивающих самостоятельную жизнь общины без существенных экономических контактов с внешним миром; политическая независимость полиса. Для корпоративной общности граждан полиса были характерны гражданский патриотизм, любовь к отеческой земле, почитание домашнего очага и могил предков, культивируемое равенство полноправных граждан перед законом (ἰσονομία — исономия) и равное право на политическую активность (ἰσηγορία — исегория). Совокупность этих качеств придавала полису исключительную жизнеспособность и устойчивость, благодаря чему он мог продолжать существование даже после утраты политической независимости, в качестве автономной единицы внутри большого территориального гос-ва — эллинистической монархии или Римской державы.

Исторически различаются 2 типа полиса — демократический (классическая модель — Афины) и олигархический (классическая модель — Спарта). После временного упадка и децентрализации древнего политического сообщества в Аттике с рубежа X и IX вв. возобновилось поступательное политическое развитие, опорой для к-рого стало возникновение г. Афины близ древней микенской цитадели. Начало объединения аттических земель было положено синойкизмом (συνοικέω — жить вместе, заселять совместно), т. е. селением части жителей, прежде всего знатных семейств, в один центр с последующим возникновением общеаттических органов власти. Одновременно с развитием города шло образование первоначальных сословий — земледельцев (γεωπόροι — геоморы), ремесленников (δημιουργοί — демиурги) и знати (εὐπατρίδαι — эпатриды). Разложение сельских общин, обеднение крестьянства, стра-

давшего от долгов и малоземелья, привели в Афинах, как и повсюду в Греции архаического периода, к обострению социальной обстановки и началу демократического движения. Первые его этапы связаны с распрей в среде самой аристократии (смута Килона; ок. 630) и 1-й попыткой составления письменного законодательства полиса (законы Драконта; ок. 621). Главными этапами формирования афинского демократического полиса стали реформы Солона (594–593), тирания Писистрата и его сыновей (560–510) и реформы Клисфена (508). Надо подчеркнуть, что основная масса народа — коренное население Аттики — отстояла свою свободу и сформировала гражданский коллектив, четко отмеженный от чужеземцев — переселенцев (μέτοικοι — метеки) и рабов.

Неск. иначе проходило развитие полиса в Спарте. Завоевание дорийцами обл. Лаконика на юге Пелопоннеса в XI–X вв. привело к порабощению местного населения, что было закреплено в наиболее раннем спартанском законодательстве царя Ликурга (традиц. дата рубежа IX и VIII вв.). Древнегреч. традиция приписывает этому легендарному законодателю всеобъемлющее преобразование социального и политического строя Спарты: наделение земель господствующего сословия спартиатов (σπαρτιάται) и лично свободного, но неполноправного сословия периеков (περίοικοι); прикрепление местного земледельческого населения к наделам спартиатов, учреждение для последних своего рода муж. товариществ — сисситий (συσσίτια), ставших основой военной организации полиса; оформление системы управления полисом в составе народного собрания — апеллы (ἀπella), совета старейшин — герусии (γερούσια), контрольного комитета из 5 эфоров (ἔφοροι), а также 2 царей, исполнявших функции верховных жрецов и военачальников. Продолжение освоения Лаконики дорийцами привело в VIII–VII вв. к подчинению ими соседней обл. Мессения, земля к-рой была поделена между спартиатами, а население прикреплено к их наделам. Т. о., в Спарте завершилось формирование особого варианта полисной корпоративной структуры: гражданскими правами здесь пользовались только потомки дорийцев-завоевателей, спартиаты; за ними закреплялись в наследственное поль-

зование участки земли с прикрепленным к ним земледельческим населением, полурабами — илотами, к-рые считались собственностью гос-ва. Привилегированный статус спартиатов подчеркивался тем, что они не должны были заниматься ни земледелием, ни ремеслами: их единственным занятием было военное дело. Коренное отличие спартанского полиса от Афин заключалось в том, что здесь гражданская корпорация включала только дорийцев-завоевателей, между тем как основная, гораздо большая по числу масса местного населения, занятая производительным трудом, осталась вне этой корпорации и была низведена до положения подневольного (илотов) или зависимого (периеков). В связи с этим корпоративный строй в Спарте отличался особенной жесткостью; по существу общество здесь являло собой военный лагерь, всегда готовый к подавлению любого движения, и в первую очередь восстаний илотов. Этим определялась и целенаправленная внешняя политика Спарты, ориентированная на создание дружественного блока полисов, одинаково заинтересованных в сохранении консервативных социально-политических традиций. К кон. VI в. эта цель была достигнута посредством создания Пелопоннеского союза.

**Классическая эпоха (500–336 гг. до Р. X.).** Формирование греч. полисов в основных чертах завершилось к кон. VI в., и в это же время они подверглись тяжелому испытанию. Еще в сер. VI в. на вост. окраинах греч. мира сформировалась Персидская держава. Ее цари подчинили себе страны Ближ. Востока и Египет и начали наступление на греч. города. При Кире Старшем были подчинены города побережья М. Азии (546); при Камбисе персы покорили о-в Самос (522); Дарий I открыл наступление на балканскую Грецию. Затянутый им Скифский поход (512) не достиг прямой цели — разгрома причерноморских скифов, но привел к утверждению персов в районе черноморских проливов и подчинению ими Фракии и Македонии. В этой ситуации в торговле на Эгейском м. усилились позиции финикийцев, древних конкурентов греков. Ограничение торговой активности и политический гнет персов вызвали возмущение ионийских греков (Ионийское восстание;





для демократии политический строй, опирающийся на понятие народного суверенитета и со-

*Парфенон.  
447–431 гг. до Р. X.*

ответствующие институты — народное собрание, гос. совет (Совет 500) и народный суд (гелиэю). Граждане обеспечиваются

500–494). Это событие открывает эпоху греко-персид. войн (500–449). Несмотря на тяжелые потери греков, войны подтвердили жизнеспособность греч. цивилизации. Победоносное отражение греками нападения персов на Балканский п-ов (победы при Марафоне в 490, при Саламине в 480 и при Платеях и Микале в 479) обеспечило грекам возможность свободного политического развития.

Победа в греко-персид. войнах имела важные последствия для развития греч. полисов как в политической, так и в социально-экономической сфере. Благодаря успешным войнам выросла экономика греч. городов, к-рая получила поддержку за счет массового использования обращенных в рабство чужеземцев. Наводнение греч. городов военнопленными рабами привело к внедрению рабского труда во все сферы социальной жизни: в добывающую промышленность (рабы в рудниках и каменоломнях), в различные ремесла, где к кон. V в. возникает особый тип большой мастерской — эргастерии (ἐργαστήριον), использующей труд рабов. Даже в сфере финансовых операций наряду с собственно ростовщиками-трапезитами (τροπέζιται) появляются их доверенные агенты из числа рабов. В домах богатых людей множится число слуг. В гос. управлении широко используется труд рабов-канцеляристов, а в Афинах также и труд полицейских. Значительная часть свободных людей в греч. городах получила возможность жить, не обременяя себя физическим трудом, а наличие материально обеспеченного досуга явилось основанием для расцвета творческой деятельности художников, писателей, ученых.

Следствием победы над персами стало и развитие демократии в передовых полисах, особенно в Афинах. Здесь складывается характерный

не только политическим равноправием, но и реальной возможностью участия в общественной жизни. Проводится широкая социальная политика, включающая оплату должностей, выдачу денег из «зрелищного фонда» для посещения театральных представлений, организацию строительных работ, вывод избытка аграрного населения в колонии (клерухии), привлечение богатых граждан к несению повинностей в пользу народа (λειτούργια — литургия; общественная работа, гос. служба; позднее религ. служба, почитание). Большую роль в организации этой программы сыграл лидер афинской демократии Перикл (сер. V в.). При нем оформился Афинский морской союз, возникший в 478 г. как объединение полисов, заинтересованных в завершении войн с персами. Усилиями Афин союз превратился в Афинскую державу, ставшую важным источником материального благосостояния Афинского гос-ва и орудием его внешней политики, нацеленной на достижение гегемонии в Элладе.

Афинские претензии на политическое лидерство в Греции вызвали противодействие со стороны Спарты, к-рая опасалась роста демократических тенденций в опекаемых ею полисах Пелопоннеса. К Спарте стали обращаться за помощью греч. полисы, недовольные посягательствами Афин на их независимость. Среди полисов произошло размежевание: морские полисы (гл. обр. ионийские) тяготели к Афинам и оставались в орбите их влияния, более консервативные общины (дорийцы и эолийцы) стремились ориентироваться на Спарту, симпатизируя ее олигархическому строю. Политический раскол дополнялся экономическим соперничеством между Афинами и торговыми центрами Пелопоннесского союза — Коринфом и Мегарой, а также идеологическим про-

тивостоянием афинской демократии и спартанской олигархии. Результатом этого соперничества стала большая межгреч. Пелопоннесская война (431–404 гг.). Она была не только столкновением ведущих полисов Эллады — Афин и Спарты, но и противоборством 2 блоков гос-в — Афинского и Пелопоннесского. Победа осталась на стороне Пелопоннесского союза, к-рый сумел измотать морскую и финансовую мощь Афин и привел их к полному военному разгрому. Большую роль при этом сыграло вмешательство Персии в греч. дела. На заключительном этапе войны персы финансировали строительство спартанского флота, благодаря чему спартанцы добились решающего перевеса. Согласно мирному договору 404 г. Афины должны были согласиться почти на полное разоружение и отказаться от претензий на лидерство в греч. мире.

Победа Спарты в Пелопоннесской войне не создала принципиально новой политической системы в Греции. Для множества морских полисов, входивших в Афинский союз, торжество Спарты означало только смену гегемона. Истощенные войной греч. города вступили в полосу длительного и острого социально-политического кризиса, подготовленного предыдущим развитием: рост крупного рабовладельческого хозяйства приводил к разорению мелких свободных производителей, крестьян и ремесленников. Длительная Пелопоннесская война усугубила этот процесс, стимулировав спекуляцию, рост крупных состояний и разорение мелких хозяйств. Имущественная дифференциация содействовала социальному расколу; в каждом полисе образовались противостоящие друг другу лагеря — бедные и богатые. Обнищавшие граждане требовали помощи от полисного гос-ва, к-рое само остро нуждалось в средствах. Упадок финансового и военного ведомства дополнялся упадком суверенных органов власти: народное собрание и суды становились ареной сведения социальных счетов. Нарастал также кризис традиц. полисной идеологии. Знаменем времени стала массовая аполитичность, равнодушие граждан к судьбам своего гос-ва. В среде простого народа развивалось увлечение утопическими мечтаниями о мире всеобщего равенства и достатка, тогда как полисная элита тяго-





тела к идее сильного единоличного правителя, способного положить конец смутам и объединить страну.

Консервативное и военизированное Спартакское гос-во, ставшее в кон. V в. гегемоном в Греции, не было в состоянии заменить Афины в роли лидера торговых городов, тем более удержать лидерство во всей Элладе. Морские полисы, ранее стремившиеся к демократии, а также ряд континентальных общин начали тяготиться спартанским диктатом и вскоре выступили против Спарты (Коринфская война; 395–387). Гегемония Спарты была разрушена, но одновременно обозначился новый рост вмешательства Персии в греч. дела. В Пелопоннесской войне Персия поддерживала Спарту, а затем стала на сторону ее противников. Персид. царь Артаксеркс II фактически продиктовал условия Анталкидова мира, завершившего Коринфскую войну в 387 г., а затем снова стал поддерживать уже обессиленную Спарту в качестве противовеса др. греч. полисам, в первую очередь Фивам и Афинам. Возглавившие Беотийский союз Фивы нанесли ряд поражений Спарте, содействовали ограничению Спартакского гос-ва территорией Лаконики. Однако, когда к Спарте присоединились Афины, Беотийский союз не выдержал борьбы с противниками и в кон. 60-х гг. IV в. был распущен. Также неудачей закончилась новая попытка Афин занять положение лидера. В 378 г. им удалось восстановить Афинский морской союз, но, когда Афины вновь попытались перейти к державной политике, союзники подняли восстание (Союзническая война; 357–355). Второй Афинский союз также практически распался. К 50-м гг. IV в. греч. мир находился в состоянии политического хаоса, чем и воспользовалась новая сила — Македонское царство.

Македония, расположенная на севере греч. мира, вдали от культурных центров Эллады, долго сохраняла патриархальные традиции. Страна регулярно подвергалась вторжениям соседних племен фракийцев и иллирийцев. Их отражение требовало консолидированных усилий всего народа, и в Македонии сохранялась царская власть. Многочисленное земледельческое население обеспечивало сильное ополчение, к-рое не только составляло военную силу гос-ва, но и являлось суверенным

органом власти: утверждало у власти нового царя, исполняло роль верховного суда по делам о гос. измене. Постепенно Македония сближалась с проч. эллиниским миром. Особенно значительную роль в этом процессе сыграло правление царей Александра I (ок. 495–455), Архелая (413–399) и Филиппа II (359–336). С именем последнего связаны окончательное формирование сильной постоянной армии, введение в монетное дело Македонии системы биметаллизма (чеканка разменной серебряной и



Лекиф «Артемида с лебедем».  
Мастер Пана.  
Ок. 490 г. до Р. X.

золотой монеты), перенос столицы гос-ва из г. Эги в Пеллу, завершение централизации страны ограничением влияния знатных кланов. Царь Филипп вывел Македонию в ряд важнейших греч. гос-в и добился для нее господства в Элладе. К Македонии были присоединены г. Амфиполь в устье Стримона (357), п-ов Халкидика (348), Фессалия (353), побережье Фракии до черноморских проливов. С 346 г. Македония возглавила важное религиозно-политическое объединение греков — Дельфийскую амфикионию. В 338 г. в битве при Херонее Филипп нанес поражение коалиции греч. городов во главе с Афинами и Фивами. Завершающим моментом политического творчества Филиппа стало проведение конгресса греч. городов в Коринфе (338–337), где были приняты решения, оформив-

шие создание новой политической системы — греко-македон. союза. Было провозглашено установление общеэллиниского гражданского мира, объявлено о создании военного союза между греками и македон. царем, был учрежден союзный совет (синедрион), а македон. царь стал гегемоном союза. Весной 337 г. союз принял решение начать войну с Персией и назначить Филиппа командующим с чрезвычайными полномочиями (стратегом-автократом) на все время буд. войны. Эти решения были поддержаны землевладельческой знатью, крупным купечеством, частью интеллектуальной элиты, но в целом новая политика была навязана греч. миру более сильной стороной — Македонской монархией. В авг. 336 г. Филипп был убит в результате придворного заговора.

Правление македон. царя Александра III Великого (336–323) завершает классическую эпоху и открывает эпоху эллинизма (термин введен нем. историком И. Г. Дройзенем). В это время происходит грандиозное расширение греч. политического господства и культурного влияния на страны Ближ. Востока, расширяется взаимодействие зап. и вост. традиций.

Основное предприятие правления Александра — Восточный поход, в ходе которого греко-македонцы разгромили Персию и покорили все страны Ближ. Востока — от М. Азии, Финикии и Египта до сев.-вост. границ Персии и западных областей Индии. Оказавшись во главе огромной державы, Александр приложил большие усилия к укреплению ее внутреннего единства: сознательно утверждалась абсолютная власть монарха, подавлялась оппозиция македонцев или греков, приверженных древним патриархальным или гражданским традициям, налаживалось взаимодействие с иран. знатью на основе идеи симбиоза ведущих народов державы — македонцев и иранцев. Вместе с тем на завоеванных землях непрерывно велось основание новых греч. городов (Александрий), к-рые стали опорой Македонской монархии.

Э. Д. Фролов

**Греческая культура в архаическую и классическую эпохи (800–336 гг. до Р. X.).** В VII–VI вв. формируются основы античной культуры как системы духовных ценностей, соответствующих гражданскому





обществу греч. полисов. Греч. культура активно использовала как традиции общества крито-микенской и гомеровской эпох, так и основные достижения цивилизаций Ближ. Востока. В результате их творческого переосмысления возникло новое, оригинальное явление, резко отличающееся от культурных прототипов. Наиболее важную роль в формировании оригинальной греч. культуры сыграли 2 фактора. С одной стороны, здесь отсутствовали мощный гос. аппарат и сильные религ. жреческие организации (подобно странам Др. Востока), к-рые могли бы оказать решающее воздействие на формирование основных принципов культуры. С др. стороны, принципы культурного развития Д. Г. были сформулированы во многом элитой греч. общества архаической эпохи, представителями аристократии. Одним из главных принципов греч. традиции стало понятие «калокагатия» (*καλοκαγαθία*) — гармоничное сочетание телесной красоты и силы с высокими моральными качествами. В среде аристократов формируется особый, агональный (состязательный, *ἀγων* — спор) характер менталитета. Агонистическое начало и высокая оценка физического совершенства нашли наиболее полное воплощение в греч. атлетике. Соревнования в различных видах спорта стимулировали развитие воли к достижению победы, к-рая являлась результатом не только физических способностей человека, но и расположения к нему богов. Особо важное значение приобрели такие состязания, как общегреч. игры: Олимпийские (проводились с 776), Пифийские (ок. 582), Истмийские (с 582), Немейские (с 573). Центры состязаний, к-рые одновременно были важными религ. центрами, стали воплощением идеи общегреч. единства. Аристократия формулирует также понятия воинской доблести, родовой чести и достоинства, уважения к прошлому, служения отечеству, культивирует высокую значимость воспитания и образования. К V в. эти понятия станут базовыми при формировании системы духовных ценностей гражданского коллектива полисов.

Эпоха архаики является временем рождения греч. лит.-ры. Главную роль в этом процессе сыграло создание в VIII в. греч. алфавита. Простота греч. алфавитной системы в даль-

нейшем сыграла важную роль в широком распространении грамотности среди населения полисов. Записанные произведения греч. авторов с помощью многочисленных списков получили возможность проникать в самые отдаленные уголки греч. мира, тем самым создавая единое культурное пространство Эллады. Свитки различных произведений, хранившиеся в частных и гос. б-ках, во многом обеспечивали культурную преемственность греч. народа.

Именно в рамках аристократической культуры возникает жанр героического эпоса. К произведениям этого жанра относятся прежде всего поэмы «Илиада» и «Одиссея», повествующие о событиях Троянской войны. Личность Гомера, к-рый традиционно считается создателем этих поэм, имеет скорее легендарный характер. Возможно, Гомер жил на о-ве Хиос в VIII в. Для героического эпоса характерно совмещение структурных элементов, относящихся к разным эпохам, использование эпических формул, повторяющихся в сходных условиях групп слов или целых фрагментов текста. Достижением Гомера стало создание образов лит. героев, обладающих неповторимыми индивидуальными чертами. В соответствии с представлениями античной традиции поэмы Гомера были записаны в Афинах во 2-й пол. VI в. В эллинистическую эпоху (III–II вв.) греч. ученые в Александрии провели текстологическую работу и разделили каждую из поэм на 24 песни. Гомеру приписывалось авторство и др. произведений, написанных гексаметром, напр., т. н. гомеровских гимнов (34 произведения, посвященные богам), «Батрахомиахия» — поэма о войне лягушек и мышей, пародировавшая «Илиаду».

К жанру героического эпоса относятся также т. н. циклические, или циклические, поэмы (*κύκλος* — замкнутый круг). Их содержание связано с к.-л. определенным географическим центром, напр., Троянский или Фиванский цикл. Поэмы создавались различными авторами на протяжении VIII–VI вв. К Троянскому циклу относятся «Киприиды», «Эфиопида», «Гибель Илиона», «Малая Илиада», «Возвращения» и «Телегония». К Фиванскому — «Эдипоиды», «Фиваиды», «Эпигоны». Поэмы не сохранились и известны по небольшим фрагментам и по пересказам позднейших мифографов.

Материал циклических поэм нашел воплощение в произведениях греч. драматургов классической эпохи.

Героический эпос сменили дидактические (назидательные) сочинения, для к-рых характерно стремление автора рассказать о себе, поделиться своим жизненным опытом, посоветовать читателю что-то полезное. Этот жанр, характеризующий процесс формирования духовных ценностей крестьян-землевладельцев, отражен в произведениях Гесиода из Аскры (Беотия; ок. 2-й пол. VIII — 1-й пол. VII в.). У Гесиода впервые появляется сказание о 5 сменяющих друг друга веках в истории человечества (золотой, серебряный, медный, героический и железный), к-рые отражают представление о постепенном духовном регрессе людей. В поэме «Труды и дни» Гесиод прославляет честный труд крестьянина, в его произведениях присутствует целый ряд практических рекомендаций по ведению хозяйства. В поэме «Теогония» впервые был систематизирован материал мифологических сказаний и дана последовательная картина возникновения мира, 3 поколений греч. богов, утверждения в мире богов власти *Зевса*. В античную эпоху Гесиоду приписывали также небольшие произведения «Щит Геракла» и «Перечень женщин», посвященные греч. героям, родившимся от связи смертных с богами, а также др. произведения, дошедшие до нас в небольших фрагментах.

В эпоху архаики и классики является греч. лирическая поэзия. Обычно к лирике относят небольшие поэтические произведения, в которых автор стремится передать свои чувства и настроение. Однако термин «лирика», указывающий, что подобные произведения исполнялись под аккомпанемент лиры, стал использоваться только в эпоху эллинизма. В ранние времена лирические произведения обозначались словом «мелос» (*μέλος* — песня); авторы пели их под аккомпанемент муз. инструментов (кифара, лира, свирель, флейта). Позднее некоторые виды лирики (ямб и элегия) стали исполняться без муз. сопровождения, превратившись в чисто лит. жанры. Др. виды лирики сохранили связь с музыкой, и за ними закрепилось название «мелическая поэзия». Произведения, исполнявшиеся одним человеком и выражав-





шие чувства автора, назывались монодийной (одноголосной) лирикой (μονοδία). Произведения, предназначенные для исполнения группой певцов, обозначались как хоровая лирика.

Одним из наиболее ранних представителей элегической поэзии был Тиртей из Спарты (VII в.), произведения к-рого наиболее ярко воплощали идеи полисного патриотизма. Среди первых лирических поэтов выделяется Архилох с о-ва Парос (2-я пол. VII в.). В его творчестве нашла отражение эпоха великой греческой колонизации. Большое влияние на поэта оказала несчастная любовь к Необуле, дочери Ликамба, вдохновившая его на создание любовных и шутивно-язвительных стихотворений. О-в Лесбос стал известен благодаря творчеству мелических поэтов Алкея и Сапфо. Алкей (кон. VII — нач. VI в.) происходил из аристократической семьи г. Митилена, прославился стихотворениями о борьбе с тиранией, к-рые получили название «Песни борьбы». Создавал также гимны (*Аполлону, Гермесу, Афине, Гефесту, Эроту*), писал застольные песни для исполнения в кругу друзей. Алкей часто использовал стихотворный размер, названный по его имени алкеевой строфой. Самой знаменитой поэтессой Эллады стала Сапфо (2-я пол. VII в.), к-рую Платон назвал «десятой Музой». Сапфо также происходила из аристократической семьи и возглавляла «дом служителей муз», в к-ром обучала молодых девушек, специально приехавших к ней из различных полисов, стихосложению, игре на лире, пению, танцам. Большое значение имело участие Сапфо и ее учениц в церемониях, связанных в основном с культом *Афродиты*. Одной из первых в поэзии Сапфо смогла передать нюансы глубоких любовных переживаний. Участие женщин в интеллектуальной жизни, прежде всего в поэтическом творчестве, стало характерной чертой греч. культуры последующих эпох. От времени архаики и классики известны имена еще 8 греч. поэтесс (напр., Коринна из Беотии; V в., или ок. 200).

Яркие образы политической борьбы и разрушения традиц. аристократического общества представлены в элегиях Феогнида из Мегары (2-я пол. VI — нач. V в.). Феогнид, потерявший в ходе политической

борьбы все имущество и вынужденный скитаться на чужбине, в стихах выразил неприятие изменений, происшедших на родине, и ненависть к режиму. Политические мотивы присутствуют также произведениям афинского законодателя и поэта Солона (ок. 640–560).

Анакреонт из Теоса (М. Азия, ок. 570–487) значительную часть жизни провел при дворах греч. тиранов. Его творчество отличается оптимизмом, способностью к самоиронии. Основными темами стихотворений, исполнявшихся во время дружеских пирушек, были любовь, вино, радости жизни. Анакреонт писал также гимны в честь богов, элегии и эпиграммы. Большую популярность имели произведения Ариона с Лесбоса (2-я пол. VII — 1-я пол. VI в.). Его творчество стало важным этапом в развитии дифирамба — торжественной хоровой песни в честь *Диониса*. Поэт Ивик из Регия (Юж. Италия, 2-я пол. VI в.) считается создателем особого вида похвальной песни — энкомия. Лучшим поэтом, работавшим в жанре эпиникия (торжественная песнь в честь победителей спортивных состязаний), был беотиец Пиндар (2-я пол. VI — сер. V в.).

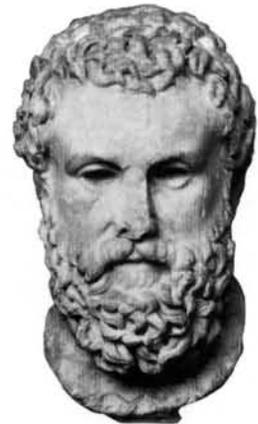
Архаика стала временем рождения греч. науки и философии. Поскольку главным объектом изучения для греч. философов была природа, их называют натурфилософами, т. е. изучающими природу. Практически все они пытались ответить на 2 вопроса: из чего возникло все мироздание и по каким принципам оно существует?

Наиболее известные философы жили в Ионии, самой культурно развитой области Греции того времени. Считается, что первым философом стал выдающийся математик и астроном Фалес (624–546). Учеником Фалеса был Анаксимандр (ок. 610–540). Также в Милете работал философ Анаксимен (ок. 585 — ок. 528/5). Гераклит из Эфеса (ок. 540–480) объяснял мир как явление вечной борьбы и движения, к-рые подчинены вечному закону мироздания — логосу. Философ, религ. и политический деятель Пифагор с Самоса (ок. 570 — ок. 497) основал школу, религиозно-философское братство в Кротоне (Юж. Италия).

В конце архаического периода возникает драматургическое искусство. Генетически театр связан с культовыми церемониями, посвященными

Дионису. Как полагают, исполнение дифирамбов в честь этого божества участниками торжественных шествий под аккомпанемент флейты или кифары, сопровождаемое танцами, стало основой для возникновения драматического диалога. Появляются 3 жанра драматургии: трагедия, сатирическая драма и комедия. По сложившейся традиции представления на празднике дионисий состояли из 3 трагедий и сатирической драмы. Позднее для представлений строили специальные сооружения — театры, к-рые стали одним из самых характерных элементов греч. градостроительства. Наибольшее развитие театральное искусство получило в Афинах. Первую трагедию в 534 г. в Афинах поставил Феспид, к-рый построил развитие сценического действия на диалоге предводителя хора (корифея) с актером — впервые введенным им особым исполнителем. Авторы наиболее известных греч. трагедий — Эсхил, Софокл и Еврипид.

Эсхил (525–456) написал 70 трагедий и 20 сатирических драм, из которых известны названия 79. Целиком сохранились 7 трагедий, среди которых — единственная, полностью уцелевшая трилогия «Орестея», посвященная о событиях Троянской



Эсхил (Архилох?).  
Рим. копия  
с греч. оригинала.  
Ок. 200–150 гг. до Р. Х.  
(Новая Карлсбергская  
библиотека, Копенгаген)

войны: «Прометей прикованный», «Просительницы», «Семеро против Фив». Трагедии Эсхила наполнены глубоким морально-религ. смыслом и отличаются патетикой и величием ответственностью образов героев.

Софокл (496–406) был не только известным трагиком, но и активным





политическим деятелем эпохи расцвета Афин, способствовал введению культа малоазиатского бога *Асклепия* в Афинах. Софокл ввел в структуру театрального действия 3-го актёра, увеличил число участников хора до 15 чел., впервые начал использовать нарисованные декорации. Более чем из 120 произведений Софокла сохранились 7 трагедий: «Эдип царь», «Эдип в Колоне», «Антигона», «Филоклет», «Аякс», «Электра» и «Трахинянки». Для творчества Софокла характерно создание образов ярких, сильных личностей, оказавшихся в чрезвычайной ситуации. Софокл ставил важные вопросы о неотвратимости рока, соотношении человеческих законов и божественных установлений. Софокл был самым успешным афинским трагиком. Поскольку театральные представления происходили в виде состязания с участием 3 авторов, каждый автор занимал к.-л. место. Софокл 20 раз был 1-м, во всех др. случаях был 2-м и никогда не был последним.

Еврипид (480–406) за всю жизнь был признан первым 3 раза. Однако большая популярность его произведений в эллинистическое и рим. время способствовала сохранению большего, чем у др. авторов, числа сочинений: из 92 драматических произведений полностью сохранились 17 трагедий и сатирическая драма. Особой популярностью пользовались трагедии, в к-рых Еврипид смог создать яркие образы жен. персонажей, что было новаторством для сцены («Медея», «Ипполит», «Гекуба», «Гераклиды», «Электра», «Ифигения в Авлиде», «Ифигения в Тавриде», «Вакханки»). Для трагедий Еврипида характерны сложные психологические образы героев, показ максимально обостренных эмоций человека, осознание трагичности человеческой судьбы. Из произведений Еврипида сохранилась единственная известная нам сатирическая драма «Киклоп», основанная на эпизоде об ослеплении Полифема из «Одиссеи» Гомера.

Греч. комедия также возникла в VI в., одним из наиболее ранних комедиографов был Эпихарм, работавший на Сицилии. Атическая комедия развивалась в нач. V в. Первым победителем в состязании комедиографов был Хионид (487/6). Авторы V в. принято относить к древней атической комедии, для к-рой было характерно обращение к злободнев-

ным вопросам состояния общества. Нач. IV в. — это период средней атической комедии, к-рая является переходной формой от комедии политической к бытовой. С кон. IV в. произошел окончательный переход к комедии нравов, характеров, интриги (период новой атической комедии). Из 1-го периода по сохранившимся фрагментам известны произведения Кратина, Евполида, Кратета, Ферекрата, Телеклида, Фриниха, Платона. Однако только из комедий Аристофана (ок. 445 — ок. 385) сохранились полностью тексты 11 (из написанных им более 40). Аристофан использовал злободневный материал афинской действительности. Мн. его произведения были посвящены критике Пелопоннесской войны и необходимости достижения мира между греч. гос-вами («Ахарняне», «Мир», «Лисистрата»). В комедиях «Всадники», «Осы» критикуются афинские власти; в комедии «Облака» затрагивается модное в то время учение софистов. В комедиях «Женщины на празднике Фесмофорий» и «Лягушки» Аристофан подверг едкой сатире произведения Еврипида. «Птицы», «Женщины в Народном собрании», «Плутос» были посвящены критике утопических теорий и проблемам социальной справедливости.

Греч. проза в период классики представлена произведениями историков, ораторов и философов. Еще в VI в. возникли произведения логографов, к-рые на основе мифологических сказаний, легенд, на документальном материале и на собственных наблюдениях создавали работы по истории областей Греции и народов. Из «старших» логографов известен Гекатей Милетский (ок. 546–480), к-рый много путешествовал и составил описание мн. стран, народов и их обычаев. Соч. «Генеалогии» Гекатея посвятил легендарной истории Греции, представленной в виде генеалогий потомков Девкалиона и др. мифологических героев. В его работе с мифологическим материалом проявились рациональный подход и элементы исторической критики. Оба произведения Гекатея сохранились во фрагментах. Из «младших» логографов известен Гелланик Митиленский (ок. 480–400), автор не менее 30 сочинений различного содержания (мифографических, этнографических, хорографических, хро-

нографических, трудов о переселении народов, об основании городов, о народных обычаях и об именах, изобретениях; сохр. во фрагментах). Гелланик также написал произведение «Аттида» по истории Аттики, к-рое стало началом традиции т. н. аттидографии.

«Отцом» истории со времен античности считается *Геродот* из Галикарнаса (ок. 484–425). Его произведение в эллинистическое время имело название «Музы» (по числу 9 книг, на к-рые оно было разделено), позднее — «История». Труд Геродота посвящен греко-персид. войнам и был доведен до событий 478 г. Помимо истории войны Геродот ввел в произведение обширный материал, посвященный жизни вост. народов, покоренных Персией. Геродот использовал личные наблюдения, полученные во время длительных путешествий по мн. странам, старался дать объективную картину событий и выяснить причины происходящих явлений, причем большое значение придавал року и воле божества.

Афинянин Фукидид (ок. 460–396) описал события Пелопоннесской войны, участником к-рой он был (повествование доведено до 411). Фукидид впервые использовал историко-критический метод при оценке причин событий, тщательно отбирая и анализируя различные группы исторических источников. Так же как Геродот, он вводил в текст диалоги исторических лиц, что, с одной стороны, служило способом анализа событий, с другой — создавало образы людей, исполненные драматизма.

Третьим великим историком был афинянин Ксенофонт (ок. 430–355), оставивший произведения разных жанров. Он продолжил труд Фукидида, доведя изложение греч. истории до 362 г. В соч. «Анабасис» описал поход греч. наемников под рук. персид. царевича Кира Младшего в глубь Персидской державы в 401 г., в к-ром сам принимал участие. Ксенофонт создал труды «Воспоминания», «Пир» и «Апология Сократа», посвященные памяти своего учителя, казненного афинянами. Вопросам ведения частного хозяйства и финансовой политики гос-ва были посвящены трактаты «Экономик» и «О доходах». Проблему сильной личности Ксенофонт пытался рассмотреть в энкомии «Агесилай», диалоге «Гиерон», историко-философ-





ском романе «Киропедия». Восхвалению политического устройства Спарты он посвятил трактат «Лакедемонская полития». Для произведений Ксенофонта характерен ярко выраженный субъективный подход, чего он сам не скрывал. В то же время лит. труды Ксенофонта стали воплощением нормативной аттической речи. Из авторов IV в. известны также Филлист, автор «Истории Сицилии», Эфор, написавший «Всемирную историю», Феопомп, оставивший произведение «История Филиппа», посвященное царю Македонии.

В V–IV вв. активно развивается ораторское искусство. В греч. традиции обычно выделяют 3 типа речей: политические, судебные и торжественные. Наибольшее развитие ораторское искусство получило в Афинах в связи с расцветом демократических институтов. Когда в эпоху эллинизма был составлен канон 10 лучших ораторов в истории Греции, то оказалось, что в этот список вошли только афиняне. Антифонт (ок. 480–411) стал первым издавать свои речи. Дошедшие до нас 12 речей образуют 3 специальные тетралогии, составленные для учебных целей. 4 речи Андокида (ок. 440 – ок. 390), особенно «О мистериях», являются важнейшими свидетельствами о событиях в Афинах в кон. V в. и содержат материал для изучения греч. религии. Одним из лучших представителей судебного красноречия является Лисий (ок. 435–380). Более чем из 233 его речей сохранилось только 34. Поскольку большая часть речей была написана Лисием для клиентов, к-рые должны были выступать самостоятельно в афинском суде, особое внимание он уделял этопее — искусству создания образа конкретной выступающей личности с помощью подбора слов, построения фразы, общего стиля. Исократ (436–338) открыл в Афинах одну из первых школ риторики и внес большой вклад в развитие теории ораторского искусства. Он разрабатывал вопросы ритмически расчлененного периода, композиции и основных частей речи. Из 21 сохранившейся его речи наиболее известны «Ареопагитик», «Панегирик», «Панафинеийская речь». Исей (ок. 420–350) — автор 12 судебных речей, посвященных процессам о наследстве. Демосфен (384–322) был одним из важнейших политических деятелей

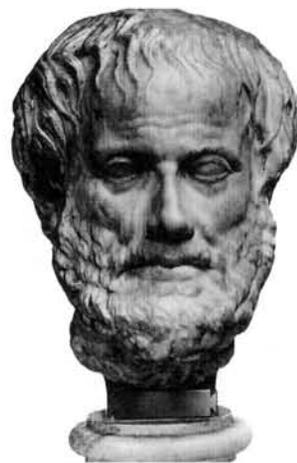
Афин и блестящим оратором. От его творческого наследия сохранилось ок. 60 политических и судебных речей. Они отличаются продуманностью построения, силой чувств, мощью воздействия на слушателей. Наиболее известны речи, направленные против политики царя Филиппа Македонского по подчинению Греции (они получили наименование «филиппики»). Речи Эсхина, Гиперида, Ликурга и Динарха, отличающиеся своеобразием и мастерством, дошли до нас в незначительном количестве.

К сер. V в. крупнейшим центром развития греч. философии стали Афины. В этот город, где было много богатых граждан и ценились знания и произведения искусства, стремились деятели греч. культуры, рассчитывая заработать и добиться признания у местной более образованной публики. В V в. основную роль в развитии греч. мысли играли школы софистов. Лучшие из софистов обладали большим объемом научных знаний и прекрасно владели риторическим искусством убеждения слушателей. Наиболее известными были Протагор из Абдеры (ок. 480–410), Горгий из Леонтина (485–380), Продик с Кеоса (2-я пол. V в.), Фрасимах из Халкидона (2-я пол. V в.), Гиппий из Элиды (кон. V — нач. IV в.). Основа философских взглядов софистов — релятивизм, понимание относительности человеческих знаний и суждений по любому вопросу. Протагором был выдвинут тезис «человек есть мера всех вещей существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют», к-рый означал прежде всего отсутствие объективных критериев истины. Ораторское искусство софистов пользовалось большим спросом в Афинах, где вся политическая жизнь строилась на борьбе лидеров за голоса граждан и на судебных процессах. Поэтому философы могли взимать высокую плату за обучение с тех, кто надеялся с помощью софистики добиться успеха на общественном поприще. Во многом противоположное софистике направление афинской философии создал Сократ (470–399), стремившийся к обоснованию истинного знания, к поиску этических идеалов человеческого бытия. Наиболее оригинальным философом V в. был Демокрит из Абдеры (460–371), к-рый также приезжал в

Афины, но не получил там признания. В IV в. определенное значение приобрело движение философскиков (κῶων — собака), к-рые демонстративно отказывались от всех земных благ, от имущества и стремились культивировать в себе лишь истинное благо — добродетель. Среди киников известны Антисфен из Афин (ок. 444–366), Диоген из Синопя (ок. 412–323).

Из учеников Сократа наиболее важную роль в развитии философии сыграл афинянин Платон (427–347). Он не стремился к систематическому изложению своих взглядов и представлял их в виде диалогов на различные темы. Тем не менее в диалогах Платона нашли отражение почти все проблемы, интересовавшие в то время греч. ученых, философов и общество. Основа его философии — учение об умопостигаемых общих понятиях всех вещей (идеях), к-рые существуют вечно и неизменно, в то время как мир чувственных вещей представляет собой лишь их отражение. В 387 г. в Афинах Платоном была основана философская Академия, к-рая до VI в. по Р. X. была наиболее влиятельным античным центром философской культуры.

Аристотель из г. Стагира (384–322) нек-рое время был учеником Платона в Академии, однако затем



Аристотель.  
Рим. копия  
сер. I в. до Р. X.  
с греч. оригинала.  
Ок. 320 г. до Р. X.  
(Музей истории искусств,  
Вена)

разошелся с ним во взглядах и в 334 г. основал в Афинах собственную школу — Ликей. Обладая очень широкими интересами, Аристотель оставил обширное наследие в виде



трактатов по самым разным научным направлениям, стал одним из крупнейших систематизаторов знаний в истории науки. Философию он подразделял на теоретическую (физика, математика, метафизика) и практическую (этика, политика, риторика, экономика, поэтика). Критикуя Платона, Аристотель отрицал самостоятельное существование мира идей и доказывал неразрывную связь вещей и их умопостигаемых сущностей. Школа Аристотеля в дальнейшем была известна как философское направление перипатетиков.

*А. В. Стрелков*

**Эпоха эллинизма (323–30 гг. до Р. Х.)** традиционно определяется как период от смерти Александра Македонского до присоединения Египта к Римской державе. Эллинизм рассматривается как сложное социально-экономическое, политическое и культурное явление, основанное на взаимодействии эллинских и местных (гл. обр. ближневосточных) традиций. Политическая история эпохи эллинизма подразделяется на 3 периода: борьбу диадохов за наследие Александра (323–281); формирование социально-экономической и политической структуры и расцвет эллинистических гос-в (281–196); экономический спад, нарастание социальных противоречий и подчинение эллинистического мира рим. господству (196–30). После смерти Александра неск. десятилетий продолжалась борьба за его наследство между его полководцами, за к-рыми закрепились название «диадохи» (*διάδοχοι* — преемники). Одни из них (Пердикка, Антигон) пытались сохранить единство империи и претендовали на власть во всем гос-ве. Другие, оказавшиеся более реалистичными, делали ставку на создание новых государств из отдельных сатрапий державы Александра. Так возникли государства Птолемеев в Египте, Селевкидов в Сирии и Месопотамии, Митридатидов в Понте, Атталидов в Пергаме, Антигонидов в Македонии. Новые государства отличались большой территорией, пестротой этнического состава населения. Везде наемное греко-македон. войско было важнейшим инструментом новой царской власти. Опору греко-македон. господства на завоеванных землях составляла сеть формировавшихся греч. городов, в организации к-рых копировалась ставшая уже

обычной для греков модель полисного устройства.

В III в. эллинистические гос-ва на Ближ. Востоке достигли высокого уровня развития. Однако в дальнейшем их положение все более и более осложнялось. В кон. III–II в. на границах эллинистического мира вы-



*Александр Македонский.  
Мастер Лисипп. 356–323 гг. до Р. Х.  
(Лювер, Париж)*

росли 2 мощных и опасных соседа — Парфянское царство на востоке и Римская держава на западе. Опираясь на дружественное отношение части греч. общества и в то же время не отказываясь от применения силы, Римское государство повело наступление на греч. мир, подчиняя территорию за территорией. Первой подверглась разгрому Македония, которая сначала лишилась независимости (168), затем была превращена в римскую провинцию (148). Тогда же был установлен рим. протекторат над полисами балканской Греции. Затем последовали аннексия Пергама (133–129), присоединение Вифинии и Понта (74–66), разгром державы Селевкидов и подчинение ее главного ядра — Сирии (63) и, наконец, аннексия Египта (30).



средств в руках полисной аристократии. К сер. III в. в Спарте большинство граждан лишились зе-

*Золотой ковчег с останками  
Филиппа II Македонского.  
336 г. до Р. Х.  
(Археологический музей,  
Фессалоника)*

мельных наделов. Осознав насущную необходимость социальных преобразований и стремясь



к возрождению древней Спарты, царь Агис IV (244–241) выступил с программой кассации долгов, передела земли и увеличения числа полноправных граждан за счет переизгов. В 242 г. Агис IV разогнал эфоров (эфорои, букв. — надзиратели, правители, высшие должностные лица), выпустил из тюрем должников и сжег долговые расписки. Эти акции вызвали ожесточенное сопротивление эфоров и аристократии. Когда царь отправился в поход на помощь Ахейскому союзу против этолийцев, аристократия отменила его реформы; по возвращении в Спарту Агис был отдан эфорами под суд и вскоре задушен в тюрьме. С той же программой реформ выступил царь Клеомен III (235–221). При помощи отряда наемников он совершил переворот: эфоры были перебиты, эфорат (коллегия высших должностных лиц) и герусия ликвидированы, 80 наиболее влиятельных противников преобразований изгнаны из Спарты. Клеомен провел передел земли (она была объявлена гос. собственностью, поделена на 4 тыс. клеров и распределена между спартиатами и частично переизками) и кассацию долгов, в результате чего добился значительного увеличения числа полноправных граждан. События в Спарте вызвали социальные волнения и в др. полисах Пелопоннеса. Аркадия, Аргос, Коринф и часть Ахайи поддержали Клеомена, к-рый нанес неск. поражений войскам Ахейского союза. Опасаясь подъема демократического движения, глава Ахейского союза Арат заключил договор с Македонией. В битве при Селасии (221) объединенные силы македонян и ахейцев разгромили армию Клеомена; спартанский царь бежал в Египет, где впол. и погиб. В Спарту вошел македон. гарнизон; все реформы Клеомена были отменены. Спустя неск. лет в Спарте был установлен тиранический режим. Тиран Набис (207–192) вновь осуществил радикальное перераспределение земли и имущества знати, освободил илотов и наделил землей переизков. Набис боролся с Ахейским союзом, Македонией и Римом, однако он также потерпел поражение и был убит, а Спарта вошла в состав Ахейского союза.

Глубокий политический упадок переживали и Афины, где был ликвидирован демократический строй. С установлением македон. контроля

над городом в 322 г. на Афины была наложена контрибуция, был установлен имущественный ценз, в результате чего 12 тыс. афинян лишились гражданских прав. В 317–307 гг. городом единолично управлял македон. ставленник Деметрий Фалерский. В дальнейшем Афины уже не играли значительной политической роли, находясь под властью Македонии. Между 322 и 262 гг. афиняне пережили 2 осады и 3 поражения с последующей уплатой контрибуции; войска диадохов неоднократно опустошали территорию Аттики, в Пирее стояли иностранные гарнизоны. Разорительные для населения войны сопровождались олигархическими или демократическими переворотами; многократно пересматривались законы и структура органов власти. В 307 г. была восстановлена демократия, в 297 г. власть захватил тиран Лахар; накануне Хремонидовой войны произошел новый подъем демократических и патриотических настроений, а после поражения деморализованные афиняне надолго примирились с македон. господством. Вместе с тем Афины сохранили свое значение культурного центра Греции и всего эллинистического мира, в дальнейшем играли роль «университетского города», известного философскими и риторическими школами.

В эллинистическом мире существовало неск. крупных торгово-ремесленных и культурных центров, среди к-рых важную роль играли острова Родос и Делос. Во II в. годовой торговый оборот Родоса достигал 8,5 тыс. талантов. Расцвет Родоса прервался в 166 г., когда римляне объявили Делос свободным портом. Львиная доля товарооборота в Эгейском м. вскоре перешла в руки делосцев, а Родос начал беднеть. Родосцы были вынуждены подписать неравноправный договор с Римом, в результате чего лишились независимости. Родос остался культурным центром, куда молодые рим. аристократы (Цицерон, Цезарь) приезжали совершенствовать образование.

Делос в 314 г. освободился от власти Афин и принял демократическую конституцию. В течение «периода независимости» (314–166) Делос находился в сфере влияния птолемеевского Египта и был центром конфедерации островных гос-в. В 166 г. римляне вновь передали Де-

лос под власть Афин, объявив его свободным портом, после чего начался период беспримерного процветания Делоса. Остров стал крупным невольничьим рынком: иногда за день на Делос привозили и продавали до 10 тыс. рабов (*Strabo. Geographia. X 5. 4*). Год от года развивались торговля и банковское дело, строились причалы, порты и доки. Процветание закончилось в 88 г., когда остров был захвачен и разграблен флотом понтийского царя Митридата VI Евпатора и 20 тыс. делосцев было истреблено.

Существование отдельных греч. полисов в рамках Македонской монархии порождало в гражданах чувство абсолютного бессилия перед лицом деспотизма. Выход был найден в создании на договорной основе полисных федераций. В нач. III в. большого влияния добился Этолийский союз (сформирован в кон. IV в.), в состав к-рого к кон. III в. вошли почти вся Ср. Греция (кроме Аттики, подчиненной Македонии), Элида и Мессения, а также нек-рые острова Эгейского м. Это была мощная федерация с сильной центральной властью. Этолийцы отстаивали *Дельфы* от нашествия кельтов (279), возглавили Дельфийскую амфикионию. Одни полисы присоединились к союзу добровольно, другие были завоеваны (все они были равноправны и сохр. автономии). Этолийский союз занимал неизменно враждебную позицию по отношению к Македонии и поддерживал демократические элементы в др. греч. гос-вах. В 280 г. возник Ахейский союз, членами к-рого вскоре стали Коринф, Сикион и Мегара. Блестящий период в истории этого объединения связан с именем Арата, в 245–213 гг. фактически руководившего союзом. К 230 г. Ахейский союз насчитывал ок. 60 полисов и охватывал значительную часть Пелопоннеса. Политически постепенно Ахейский союз все более сближался с Македонией.

Рим вступил в активное взаимодействие с эллинистическими гос-вами на рубеже III и II вв. Его экспансия была столь стремительна, что греч. историк Полибий едва ли не самым важным вопросом «Истории» поставил: «Каким образом и силой каких государственных учреждений римляне в течение неполных пятидесяти трех лет покорили почти всю обитаемую землю и подчинили ее своему





безраздельному владычеству?» (*Polyb. Hist. VI 1. 3*). Он дал высокую оценку гос. строю и военной организации римлян, однако остался убежден в том, что «эллыны превосходят все прочие народы» (*Ibid. V 90. 8*). Проблема взаимоотношений между греками и римлянами имела немалое значение для исторических судеб эллино-рим. средиземноморской цивилизации, особенно на рубеже Р. Х., когда она только еще складывалась.

В III в. Македония была полностью эллинизирована: македон. диалект был вытеснен или аттическим, или греч. койне, а местный пантеон — Олимпийским. В нач. III в. у власти утвердился династия Антигонидов, потомков Антигона I Одноглазого и его сына Деметрия I Полиоркета. В 279 г. многочисленные племена кельтов вторглись в Македонию и Ср. Грецию. В битве с ними погиб царь Птолемей Керавн, и нек-рое время македон. двор, как и вся Греция, находился в замешательстве. Сопrotивление враждебным племенам возглавил Антигон Гонат, сын Деметрия Полиоркета, располагавший значительным войском и флотом. В 277 г. в битве при Лисимахии он разгромил кельтов и тем самым только на время отвел от Македонии и Греции угрозу вторжения, обеспечив т. о. себе путь к македон. престолу. При Антигоне II Гонате (276–239) происходило возрождение Македонии. Царствуя как абсолютный монарх, Антигон подчинил Афины, Эвбею и Мегару, привлек к союзу Мегалополи и Аргос. В этот период Македония становилась крупным гос-вом, претендовавшим на роль великой державы. Деметрию II (239–229) пришлось бороться с мощной коалицией полисов Ср. Греции и Пелопоннеса. После его гибели Македония на короткое время полностью утратила свои позиции в Греции. Однако вскоре Антигон III Досон (229–221) восстановил македон. влияние на Пелопоннесе, отвоевал Коринф и разгромил Спарту. По его инициативе под эгидой Македонии был создан Эллинский союз, в к-рый вошли ряд греч. союзов (Ахейский, Фессалийский, Беотийский, Аркадский), Спарта и др. полисы, за исключением этолийцев и афинян. Эта политическая акция оказалась последней попыткой Македонии объединить Грецию. При Филиппе V (221–179) Македония втянулась в длительную борьбу с

Римом за господство на Балканах и в Эгейском м. Во время 2-й Пунической войны между Римом и Карфагеном (218–201) Филипп V вступил в союз с карфагенским полководцем Ганнибалом. 1-я Македонская война (215–205), в к-рой Этолийский союз и Пергамское царство выступили против Македонии на стороне Рима, завершилась разделом Иллирии между Римом и Македонией. Экспансия Македонии ущемляла интересы Родоса и Пергама, что в скором времени привело к новой войне. В 201 г. в битве у Хиоса объединенный греч. флот разбил эскадру Филиппа, однако в целом перевес был на стороне Македонии. Родос и Пергам обратились за помощью к рим. сенату, к-рый сразу воспользовался удобным предложением для начала войны с Македонией. В ходе 2-й Македонской войны (200–197) Рим поддержали Этолийский и Ахейский союзы. Потерпев поражение в битве при Киноскефалах (197), Филипп признал автономию греч. полисов. В Коринфе на Истмийских играх в 196 г. проконсул Тит Квинкий Фламинин от имени рим. сената объявил о даровании грекам свободы. Это событие вызвало в Греции всплеск всеобщего энтузиазма. Однако впосл. выяснилось, что «освобождение» оказалось лишь сменой господ: фактически вместо македон. владычества началось римское.

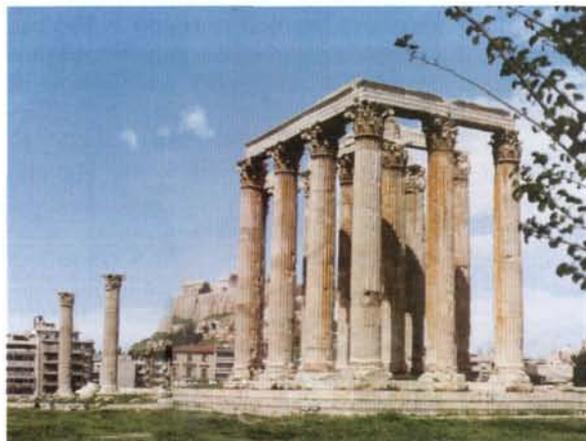
В период 2-й Македонской войны, когда господство Македонии в Эгейском м. пало, сирийский царь Антиох III (223–187) захватил ряд городов на юж. и зап. побережье М. Азии, вторгся во Фракию, поставил под свой контроль Боспор Фракийский, Геллеспонт и берега Пропонтиды. В Греции, где нарастало недовольство политикой Рима,

Антиоха поддержал Этолийский союз и нек-рые мелкие полисы. В 192 г. Антиох начал военные действия на Балканах, занял Эвбею и Фессалию. Против него сформировалась коалиция Рима, Пергама, Родоса и Ахейского союза. В 191 г. царь потерпел поражение в битве у Фермопил и оставил Грецию. Союзники разбили флот Антиоха, после чего рим. легионы переправились в М. Азию. Осенью 190 г. войско Антиоха было наголову разгромлено римлянами в сражении при Магнесии. Воевавшие на стороне царя этолийцы понесли суровое наказание. Они потеряли ряд городов и земель, были лишены политической независимости и присуждены к уплате контрибуции в 500 талантов. Напротив, существенные выгоды, и прежде всего территориальные приращения, получили союзники Рима: Пергам расширил владения за счет значительной части М. Азии.

Наследник Филиппа V Македонского Персей (179–168) попытался создать враждебную Риму и Пергаму коалицию в составе Македонии, Иллирии, Эпира и части греч. полисов, недовольных рим. протекторатом. Вскоре началась 3-я Македонская война (171–167). Как только рим. легионы появились на Балканах, греч. союзники Персея немедленно перешли на сторону Рима. Тем не менее в 171–170 гг. римлян постиг ряд неудач в Фессалии и Иллирии; на сторону македон. царя перешел почти весь Эпир. Однако в июне 168 г. в сражении при Пидне македон. армия потерпела сокрушительное поражение. В 167 г. римляне разграбили эпирские города и продали в рабство 150 тыс. жителей Эпира. Македонское царство было ликвидировано; страна была разделена на 4 самостоятельных округа, к-рым

были запрещены контакты друг с другом. Более тысячи ахейцев (среди них — историк Полибий) отправили в Рим в качестве заложников. Это

*Храм Зевса Олимпийского в Афинах. 174–163 гг. до Р. Х.*



лийский союз был распущен. В дальнейшем римляне добились ослабления недавних союзников Пергама и Родоса. Последний лишился всех





владений в М. Азии и попал в прямую зависимость от Римской республики.

Недовольство населения Греции и Македонии произволом оккупационных властей, а также засильем рим. коммерсантов и ростовщиков в скором времени вылилось в массовое движение (149–148). Восстание началось во Фракии. Его возглавил некий Андриск, по профессии вальщик, выдававший себя за царевича Филиппа, сына Персея. В Македонии восставшие разбили отряд рим. претора, а затем вторглись в Фессалию. В 148 г. консул Квинт Цецилий Метелл подавил восстание; Андриск был захвачен в плен и казнен. После этого была создана рим. пров. Македония с центром в Фессалонике. В ее состав помимо бывш. Македонского царства вошли греч. города Аполлония и Диррахий на адриатическом побережье, Ионические о-ва и Эпир. Для обеспечения коммуникаций римляне проложили Эгнатию (via Egnatia), к-рая соединила Диррахий и Фессалонику. Новая провинция сразу же заняла исключительное положение в рим. провинциальной системе вслед. не только богатства ее ресурсов, но и важности стратегического положения.

Изменилась политика Рима по отношению к Ахейскому союзу. В 148 г. в конфликте ахейцев со Спартой римляне приняли сторону последней. Ахейский союз, переоценив собственные силы, начал войну с Римом. Ахейские стратеги не только мобилизовали всех боеспособных мужчин, но и вооружили 12 тыс. рабов и обложили чрезвычайным налогом богатых граждан. Война против рим. владычества была чрезвычайно популярна среди широких демократических слоев. В 146 г. римляне под командованием консула Луция Муммия разбили ахейское войско в битве на Истме, после чего захватили Коринф. Город был срыт до основания, а его жители проданы в рабство. Ахейский и все проч. союзы Греции были распущены. В греч. полисах римляне установили олигархические правительства; все они были подчинены наместнику Македонии (до 27, когда была создана пров. Ахайя). Номинальную независимость сохранили только Афины и Спарта, однако в Афинах главным органом управления стал ареопаг, а в Спарте — герусия. Греция была

разграблена и опустошена, было вывезено огромное количество произведений искусства и др. ценностей.

В греч. искусстве эпохи эллинизма культивировался принцип «чистого искусства». В лит-ре этот принцип выражался в манере писать так, чтобы текст был понятен лишь немногим избранным; отсюда нарочитая изысканность языка. Лит. мастерство использовалось с целью придать произведению определенную внешнюю форму, не заботясь о содержании (напр., форму яйца,



Аттал I.  
Ок. 200 г. до Р. Х.  
(Гос. музей Берлина,  
Пергамский музей)

топора, алтаря). Эпоха эллинизма стала временем расцвета библиотечного дела. Всемирную известность приобрела б-ка Пергама, основанная царем Эвменом II (197–159) и насчитывавшая 400 тыс. свитков. Когда вслед. экономического соперничества александрийцы запретили вывоз папируса из Египта в Пергам, пергамцы усовершенствовали писчий материал из кожи, к-рый стал называться «пергамен». К заведению б-ками привлекались выдающиеся ученые того времени. Так, в числе александрийских библиотекарей были такие ученые и писатели, как Зенодот Эфесский, издавший гомеровские поэмы, Аристофан Византийский, переиздавший поэмы Гомера и выпустивший в свет произведения Гесиода и лириков с комментариями, т. н. схолиями (кроме того, он написал немало трудов по грамматике и лексикографии, а также ввел знаки препинания и ударения), автор «Аргонавтики» Аполлоний Родосский и др. В нач. I в. библиофил Апелликон Теосский опубликовал часть б-ки Аристотеля, спрятанную в погребке и ранее считавшуюся утраченной. Кратет из Малла (II в.),

библиотекарь пергамских царей, комментировал поэмы Гомера и Гесиода, а также создал труд, посвященный стоической философии.

Характерной чертой эллинистической лит-ры было преобладание малых форм — диатриб, писем, элегий, эпиграмм, мимов и т. д. Стремление уйти от действительности в мир фантазии или на лоно природы к простым пастухам, жизнь к-рых представлялась в самом привлекательном виде, породило новый лит. жанр — идиллию и буколическую (т. е. пастушескую) поэзию. Одновременно с этим направлением в лит-ре и изобразительном искусстве развивалось стремление к помпезности и грандиозности. Об этом свидетельствуют т. н. Колосс Родосский и Александрийский маяк (III в.), огромный афинский Олимпейон, статуя Ники Самофракийской, знаме-



Башня ветров в Афинах.  
I в. до Р. Х.

нитый алтарь Зевса в Пергаме, украшенный гигантским рельефом на сюжет гигантомахии (II в.), и, наконец, прославленные группы «Фарнезский бык» и «Лаокоон» (I в.).

Крупнейшим центром философской мысли в эллинистическую эпоху оставались Афины. Академическая школа развивала учение Платона. Однако в ней выявились, с одной стороны, уклон в мистицизм и пифагорейство («Спевсипп» и Ксенократ, IV в.), а с другой — в скептицизм (Аркесилай и Карнеад, III–II вв.). Перипатетическая школа была представлена учеником Аристотеля Теофрастом (372 — между 288 и 285),





пожалуй самым разносторонним ученым античности. Среди написанных им работ были сочинения по философии, естествознанию, риторике, поэтике, страноведению, музыке, искусствоведению и религии (полностью сохр. только его сочинения «О растениях» и «Характеры»). Теофраст занимался вопросами геологии и зоологии, ботаники и минералогии; он создал понятийный аппарат по типологии и морфологии минералов, растений и животных. Одним из наиболее известных и популярных произведений Теофраста стали «Характеры», опубликованные в Афинах вскоре после 320 г. и содержащие 30 сжатых описаний различных типов человеческого характера.

Всестороннее развитие в эпоху эллинизма получили 3 философские школы — эпикурейцев, киников и стоиков. Они обещали человеку счастье не во внешнем мире, а внутри его самого. Эпикурейство находило счастье в безмятежности духа (атараксии) и в удовольствии, вытекающем из добродетели. Киники учили, что для достижения блаженства нужна лишь добродетель, к-рая приобретается жизнью в согласии с природой; следов., задача философа заключается в полном освобождении от внешних вещей — от материальных потребностей и общественных обязанностей, от всяких удовольствий и даже приличий как несоответствующих его природе. Стоики, стремясь жить в согласии с природой, искали нравственной свободы, освобождения от страстей (апатии), учили спокойно переносить как радости, так и невзгоды; добродетель считали единственным и высшим благом.

Эллинистическая историография представлена рядом громких имен (от трудов историков III в. до нас дошли только фрагменты). Вскоре после 264 г. Тимей из Тавромения (ок. 356–260) завершил «Историю» в 38 книгах, посвященную Сицилии и Юж. Италии. Произведение Тимея в течение 2 веков пользовалось большим авторитетом. Дурис Самосский, ученик Теофраста, написал «Историю Греции» и «Историю Македонии», о событиях 370–280 гг., а также «Историю Агафокла». Филарх Афинский продолжил труд Дуриса до 220 г. (от этого сочинения сохр. фрагменты). Нимфис из Гераклеи Понтийской помимо истории

Гераклеи Понтийской написал труд о борьбе диадохов после смерти Александра Македонского. Диал Афинский создал сочинение по истории Греции — от Священной войны до смерти Кассандра в 297 г., Проксен — историю Эпира времен царя Пирра I. Сам Пирр оставил мемуары. Арат Сикийонский также написал мемуары, в посл. их использовали Полибий и *Плутарх*. Деметрий Фалерский описал свое правление в Афинах. Сочинения Филохора и Истра (III в.) были посвящены истории Аттики. Деметрий Византийский рассказал о вторжении галатов в М. Азию. Иероним из Кардии, служивший при дворе македонских царей, написал «Историю диадохов» и «Историю эпигонов» (события от смерти Александра Македонского до смерти Пирра, т. е. 323–272). Сочинения Иеронима (они не сохр.) использовали Диодор, Арриан и Плутарх. Наконец, Аполлодор Афинский (II в.) известен как автор ряда не дошедших до нас хронологических описов («Хроника», «О богатах», «Описание земли»).

Интерес к науке настолько захватил писателей эллинистической эпохи, что даже поэтическим произведениям придавался научный характер, а научные произведения писались в поэтических формах. Так, Аполлодор написал «Хронику» в стихах. Образцом дидактического эпоса может служить поэма Арата «Явления» (или «Феномены»). Арат, друг царя Антигона Гоната, живший в Афинах и Пелле, изложил в поэме в стихотворной форме астрономическую систему Евдокса Книдского. Его современник Никандр Колофонский переложил в стихи научный трактат о ядах и противоядиях, а также труды о земледелии и пчеловодстве.

В эллинистическую эпоху наступил упадок ораторского искусства. Вместо живой ораторской речи развивалось школьное красноречие. Речи Деметрия Фалерского содержат рассуждения на темы морали, софистические эффекты и высокопарные выражения. Стиль выступлений племянника Демосфена Демохара (ок. 360–275) отмечен ярко выраженной напыщенностью. В III в. в городах М. Азии вырабатывается особый стиль, получивший название «азиатский» (т. н. азианизм в противоположность аттицизму). Отличительными его признаками были па-

фосная манера речи и многословие. Признанным мастером живой ораторской речи являлся Арат Сикийонский (271–213), многолетний руководитель Ахейского союза.

Единственной, полностью дошедшей до наших дней эллинистической поэмой является «Аргонавтика» Аполлония Родосского (ок. 295 — после 245). Александриец по происхождению, Аполлоний из-за конфликта со своим учителем Каллимахом покинул родной город и переселился на Родос, где и провел остаток своих дней. Его эпическая поэма об аргонавтах в 4 книгах охватывает огромный материал. Аполлоний создал мифологический эпос, последовательно обработав предание о походе Ясона за золотым руном. Отвергнутая школой Каллимаха, поэма Аполлония сыграла значительную роль в истории античной лит-ры, указав новый путь для героического эпоса. В дальнейшем «Аргонавтика» вызывала большой интерес как у греч., так и у рим. поэтов.

Главным представителем буколической поэзии был уроженец Коса Феокрит (ок. 310–250). Он стал создателем жанра идиллии. От Феокрита до нас дошел лишь сборник из 30 идиллий и 23 эпиграмм, к-рый сравнительно недавно пополнился неск. отрывками из егип. папирусов. Непосредственными продолжателями Феокрита были Бион и Мосх. На рубеже IV и III вв. Асклепиад Самосский, подражавший Антимаху Колофонскому, изобрел т. н. асклепиадов стих. Др. подражателями Антимаха были Гермесианакт Колофонский и Филет Косский (IV–III вв.). Филет, автор 1-го греч. лексикона (словаря греч. языка), писал элегии, Асклепиад Самосский — эпиграммы (сохр. ок. 20).

Жанр трагедии в эпоху эллинизма пришел в упадок. Развитие комедийного жанра в IV в. завершает т. н. новая, аттическая комедия, возникшая в Афинах в результате слияния пародийно-мифологической и бытовой линий; последняя возобладали к началу эллинистического периода. Новая комедия пришла на смену «древней» (творчество Аристофана) и «средней». Это была комедия нравов, или бытовая драма; в соответствии с типичным для эллинистического общества интересом к частному быту она разрабатывала темы любви и семейных отношений. Действие пьес делилось на 5 актов





(позднее эта схема была воспринята рим. комедиографами); роль хора в новой комедии стала чисто символической (хор исполнил свои песни в промежутках между актами). Оприущей новой комедии тонкости психологического анализа свидетельствуют, в частности, 44 типа масок: 9 — стариков и зрелых мужчин, 17 — женщин, 11 — молодых людей, 7 — рабов. Для бытовой драмы характерны отсутствие политической тематики и реализм. Новая, аттическая комедия (IV—II вв.) представлена творчеством таких драматургов, как Менандр, Филемон, Дифил, Посидипп и др. (всего известно свыше 160 имен). Наиболее выдающимся среди них считается Менандр (ок. 343–291). Он написал более 100 пьес («Брюзга», «Гнев», «Герой», «Третейский суд», «Отрезанная коса», «Земледелец», «Кифарист», «Лестец», «Привидение» и др.), из к-рых полностью до нас дошла лишь «Брюзга»; от остальных сохранились названия и фрагменты. Простоту разговорного языка Менандр сумел соединить с обязательной для комедии стихотворной формой. Под влиянием Еврипида Менандр внес трагедийные мотивы в «мещанское» бытие; он изображает обыденную жизнь афинян, размеренное течение к-рой внезапно прерывают случайность или необычное происшествие. Менандр использовал остроумные сюжеты, его комедии отличаются тонким юмором и изящным стилем. Оригинальные образцы аттической комедии — пьесы Менандра, Филемона и их последователей — исчезли в эпоху визант. средневековья.

**Римское правление (II в. до Р. Х. — VI в. по Р. Х.).** Разрушением Коринфа войсками Луция Муммия в 146 г. до Р. Х. ознаменовалось начало периода рим. владычества в Греции. В адм. отношении балканская Греция стала частью пров. Македония, во главе к-рой стоял рим. проконсул. Среди греч. городов особое положение занимали Афины и Спарта, считавшиеся не подданными Рима (лат. *vestigales* — данники), а союзниками (*foederati*). Между этими городами и Римской республикой были заключены утвержденные обоюдной присягой союзные договоры. Афины являлись главным культурным центром балканских владений Рима. Для образованных римлян Афины были «столицей» и «отечеством» всех наук (*Cicero. Brut.*



*Одиссей и Ахилл на Скиросе.  
Фреска виллы в Боскореале.  
30-е — 40-е гг. I в. (Национальный  
археологический музей, Неаполь)*

332; *De orat.* I 13; III 43), где «возникли, а затем распространились по всему миру культура, наука, религия, земледелие, права и законы» (*Idem. Flac.* 62). В Афины, где царил культ героического прошлого с его славными традициями, приезжали учиться из регионов Римской державы. В городе не было римского наместника, и афиняне не платили общегос. налогов. В нач. I в. до Р. Х. Афины выступили на стороне понтийского царя Митридата VI Евпатора против Рима. В 87–86 гг. город подвергся осаде рим. войска Луция Корнелия Суллы и был вынужден капитулировать. Однако даже в этой ситуации римляне предпочли не проводить слишком жестких карательных мер против афинян. Город был разграблен, были уничтожены укрепления Пирея, но жителям сохранили жизнь и свободу. Со времени правления *Августа* (31 г. до Р. Х. — 14 г. по Р. Х.) афинское правительство возглавил стратег; остальные должностные лица обладали лишь номинальной властью.

Подчинив балканских греков своей власти, римляне распустили все союзы греч. городов, повсеместно установили олигархический строй, сохранив за нек-рыми гражданскими общинами самоуправление, собственные магистратуры и суды. Эти общины имели статус свободных (*civitates liberae*). Сенат распространил на греков преторскую юрисдикцию (по подозрению в нелояльности рим. наместник имел право любого грека подвергнуть любому наказанию,

вплоть до смертной казни). В то же время греч. города были свободны от постоя рим. войск; денежные суммы, вносившиеся ими в рим. казну, были относительно невелики. Римляне восстановили Дельфийскую амфикионию, а в эпоху империи постепенно разрешили грекам воссоздать прежние союзы (в т. ч. Беотийский и Ахейский), к-рые теперь носили не столько политический, сколько религиоз. характер.

После утверждения рим. правления в 40-х гг. II в. на всей территории балканской Греции ок. 60 лет сохранялся мир, благотворно повлиявший на экономику и городскую жизнь. Рим. власть поддерживала социальную верхушку, тогда как широкие слои населения относились к римлянам враждебно. Рим. провинциальное управление допускало почти безграничный произвол наместников, что создавало почву для роста недовольства. Во время 1-й войны между Римом и Понтом (89–85) греч. полисы поддержали понтийского царя Митридата VI, за что были наказаны победителями-римлянами, к-рые разграбили древние храмы в Дельфах, Эпидавре, Оропе и Олимпии. В Греции вновь был восстановлен мир. В 46 г. Юлий Цезарь распорядился возродить Коринф, где была организована рим. колония «Слава Юлия» (*colonia Laus Iulia*).

В области культуры и быта взаимоотношения греков и римлян тоже складывались весьма непросто. Эллинизация рим. жизни началась задолго до покорения Греции римлянами; в III в. возник «латинский эллинизм» как часть «греческого эллинизма». В 228 г. римляне были впервые приглашены принять участие в Истмийских играх, что означало признание места Рима в эллинистическом мире. С сер. II в., после покорения балканской Греции, процесс эллинизации ускорился и Рим периода поздней республики (кон. II—I в.) можно считать «типичным эллинизированным государственным образованием» (определение А. Г. Бокщанина).

Отношение римлян к греч. традициям было противоречивым. Образованные представители рим. элиты охотно пользовались плодами греч. культуры в различных областях повседневной жизни, науки, образования, искусства и религии, учились у греков. Однако большинство римлян презирали греков как один из



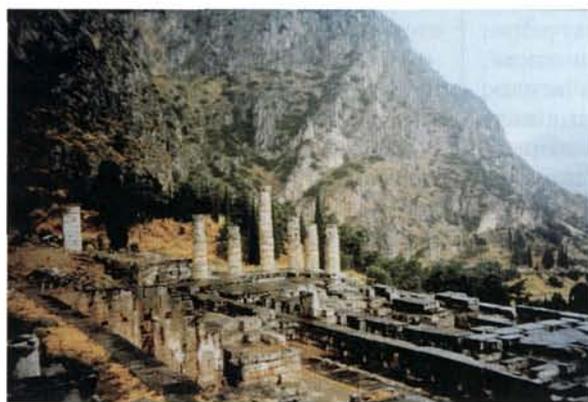


покоренных народов, причем во многом именно за их высокую культуру. Рим. консерваторы, подобные Марку Порцию Катону Старшему, презирали греков за их «заносчивость», «легкомыслие» и «болтливость», критиковали произведения греч. философов за «научнообразную заумь», порицали греков вообще за их «распущенность», которая якобы способствовала упадку нравов в Риме. В 92 г. рим. консерваторы добились закрытия в Риме греч. риторских школ. По сообщению Плутарха, «грек» и «ученый» были «обычными среди римской черни бранными словами» (*Plut. Vitae Cicero. 5*). Презрение к грекам выражалось и в том, что образованные римляне (Цицерон) употребляли уничижительное слово *graeculi* (гречишки, гречата), по видимому ничуть не заботясь о его крайне обидном для греков смысле. Греки, как правило, отвечали римлянам тем же; подчеркивая превосходство своей традиции, они смотрели на римлян как на «варваров». Об этом свидетельствуют и массовый переход греч. городов на сторону Митридата VI, и «эфесская резня» 88 г., когда по приказу понтийского царя на всех подвластных ему землях М. Азии при полной поддержке местного населения были перебиты все «одетые в тогу» (*togati*), т. е. не только римляне и италики, но и греки и азиаты, получившие права рим. гражданства, вместе с членами их семей, рабами и вольноотпущенниками (всего ок. 80 тыс. чел.).

Ситуация улучшилась с приходом к власти Августа, который установил прочный мир, ограничил злоупотребления наместников и упорядочил откупную систему. Его взвешенная политика в отношении греч. региона заложила прочный фундамент единой греко-римской цивилизации эпохи империи. В период принципата процесс взаимодействия и взаимовлияния культур, поощряемый филэллинской политикой Августа и его преемников, резко активизировался. На рубеже I и II вв. по Р. Х. в вост. провинциях Римской империи, в т. ч. в Греции, возникло явление «греческого ренессанса» (термин Г. У. Бауэрсока), сформировалась единая греко-рим. средиземноморская цивилизация, в рамках к-рой грекам принадлежала культурная доминанта, а за римлянами оставалось политическое господство. На этой основе состоялось

некое примирение греч. и рим. народов и их культур.

В 27 г. до Р. Х. по приказу Августа была образована пров. Ахайя, в которую вошли Пелопоннес, Аттика и Беотия, с метрополией в Коринфе, ставшем в I–II вв. крупнейшим региональным торговым и ремесленным центром. Провинция подчинялась сенату и находилась под упр. проконсула. Август реорганизовал Дельфийскую амфикионию. Спарта сохранила за собой сев. часть Лаконики; юж. часть составила союз 18 лаконских общин, к-рым Август даровал статус свободных (*liberae*). Наиболее населенным и цветущим городом Балкан при Августе стали Патры. Кроме них статусом *civitates*



Храм Аполлона в Дельфах.  
370–340 гг. до Р. Х.

*liberae* обладали Афины, Танагра, Теспии, Платеи, Дельфы, Абы и Амфисса — самые значительные как в экономическом, так и в культурном отношении города. Имп. *Тиберий* (14–37 гг.) сделал Ахайю и Македонию имп. провинциями; однако при имп. *Клавдии* (41–54) они вновь стали сенатскими. В 67 г. на Истмийских играх в Коринфе имп. *Нерон* (54–68) объявил все греч. общины свободными от налогообложения и от власти рим. провинциальной администрации. Однако спустя короткое время имп. *Веспасиан* (69–79) восстановил в Греции прежнее провинциальное устройство.

Свободные общины во времена империи, как и в республиканскую эпоху, сохраняли самоуправление и собственную юрисдикцию наряду с правом апелляции к императору и представителям рим. провинциальной администрации, чеканили свою монету и даже пользовались известной свободой действий в области внешней политики. Август включил в расширенный состав Ахейского союза все города Ахайи, за исключением привилегированных общин

Афин и Спарты, на к-рые не распространялась проконсульская власть. На территории провинции не были расквартированы рим. войска. При имп. *Адриане* (117–138) был создан союз объединенной Греции Панэллений с центром в Афинах.

Территория балканской Греции и Македонии сильно пострадала во время гражданских войн 49–30 гг. до Р. Х. Кроме хозяйственных проблем в регионе в этот момент возникла еще и демографическая проблема. Уже во II в. население Греции начало стремительно сокращаться. Убыль населения Цезарь и Август пытались хотя бы отчасти компенсировать за счет переселения колонистов; однако вполн. императоры отказались от этой меры. Еще в сер. I в. до Р. Х. Эгина, Мегара, Пирей и Коринф лежали в развалинах; из «Географии»

*Страбона* известно о хозяйственном упадке Аркадии, Беотии, Этолии и др. областей Греции (*Strabo. Geogr. VIII. IV 11; VIII 1–2; IX. II 25;*

*X. II 3*). Мн. греч. города десятилетиями находились в запустении, производя на путешественников впечатление больших деревень; впрочем, строились и новые города: Фессалоника, Адрианополь во Фракии. Греки по-прежнему занимались искусством и художественным ремеслом, однако гл. обр. вне пределов Греции. Крупнейшие банковские операции были сосредоточены в Коринфе, Патрах и Афинах. Залежи мрамора эксплуатировались силами имп. рабов. Было широко распространено производство шерстяных материй. В целом торговля и деловая активность в Ахайе пошла на спад с тех пор, как центры транзитной торговли между Азией и Европой с Родоса и Делоса переместились в Италию. Упадок Греции продолжался даже в благополучную эпоху Антонинов (96–192). Со времени имп. *Траяна* (98–117) императоры взяли под свой контроль хозяйственную жизнь Афин и др. «свободных» общин, для чего в Ахайю назначались т. н. корректоры — администраторы, осуществлявшие контрольные функции рядом





с проконсулами и подчинявшиеся непосредственно императору. Императоры не скупались на акты благотворительности, адресованные жителям Ахайи. В Афинах построили водопровод, бесплатно поставляли хлеб, возвели храм Зевса Панэлления (Олимпейон), украшенный 120 колоннами; имп. Адриан соорудил большой водопровод для Коринфа; имп. *Антонин Пий* (138–161) выстроил больницу в Эпидавре. Магнаты (Герод Аттик) и вост. монархи (цари Антиох I Коммагенский, Ирод I Великий) за неск. столетий создали в Афинах много благотворительных и общественно полезных учреждений. Несмотря на эти благодеяния, в городской казне постоянно ощущалась нехватка денег, что вынуждало афинян прибегать к различным махинациям (напр., продажа прав афинского гражданства). Со временем торговля и ремесла в Афинах пришли в упадок, значительная часть населения зарабатывала на хлеб нищенством, росла социальная напряженность в гражданском коллективе. Социально-экономический кризис Греции был настолько глубок, что даже помощь императоров-филэллинов не спасла греков от застоя в экономике.

Во II в. до Р. X. — I в. по Р. X. под власть Рима постепенно перешла вся М. Азия. В 133 г. до Р. X. на территории бывш. Пергамского царства, завещанного римлянам царем Атталом III Филометором, была образована пров. Азия. В 102 г. до Р. X. сформирована пров. Киликия (в 58 г. до Р. X. в ее состав был включен Кипр). В 74 г. до Р. X. Риму досталась Вифиния, завещанная царем Никомедом IV. В 63 г. до Р. X. на территории Понтийского царства Помпей образовал пров. Понт, к-рая вскоре административно была объединена с Вифинией. Ок. 25 г. до Р. X. Август присоединил к империи Галатию с частью Фригии, Ликаонии, Писидии и Памфилии, в 7 г. до Р. X. — владения галатского тетрарха Дейотара. В 18 г. по Р. X. Тиберий объявил рим. провинцией царство Каппадокии. В 43 г. римляне присоединили область союза городов Ликии, а в 63 г. — северо-восток М. Азии до границы с Арменией. В 70-х гг. I в. имп. Веспасиан захватил М. Армению и ряд мелких княжеств в Киликии.

Уровень эллинизации малоазийских областей был неоднородным. Так, Вифиния была эллинизирована

гораздо в большей степени, чем Понт. Азия, на территории к-рой насчитывалось 500 городов, была одной из богатейших рим. провинций. Ее столицей был Пергам, крупные города — Эфес, Смирна, Сарды, Кизик. Постоянное соперничество между этими городами, их судебные тяжбы и интриги в Риме называли «греческим вздором». Установив всеобщий мир и проведя кассацию долгов, Август заложил прочные основы многолетнего процветания малоазийских городов. С нач. II в. контроль над хозяйственной и финансовой деятельностью местных общин императоры осуществляли при помощи личных представителей — кураторов или логистов.

Римляне оставили грекам весьма ограниченное поле общественной деятельности: лишённые возможности удовлетворить свое честолюбие на политическом поприще, представители греч. полисной элиты все более увлекались формальными отличиями, почестями и наградами, к-рые не давали реальных преимуществ в общественной жизни за пределами полиса. В эпоху империи в Греции и др. вост. провинциях широко распространились щедро субсидированные рим. властями гимнастические празднества. Римляне поощряли увлечение греков спортивными состязаниями и сами принимали в них участие. На гос. службу греки поступали редко; их доля в чиновничьем аппарате начала расти в IV–V вв. Карьеры имперских чиновников уроженцы греч. городов зачастую предпочитали деятельность в сфере местного самоуправления. Заботы магистратов заключались в том, чтобы наладить тесные контакты с рим. властями (прежде всего с наместником провинции) и приобрести связи с влиятельными людьми в Риме. Дальновидные должностные лица, такие как Плутарх, лишь в крайнем случае обращались с апелляцией к рим. проконсулу, однако при необходимости были готовы решительно отстаивать интересы сограждан перед лицом самого императора.

Императоры учреждали в Греции все новые и новые пышные празднества. При Августе в Спарте были введены Эвриклеийские игры, при имп. Адриане в Афинах за счет имп. казны справлялись Панэллений. Победители награждались венками, статуями и немалыми денежными вы-

платами от императора и местных магнатов. В погоне за отличиями дарители и благодетели за свой счет устраивали празднества, угощения и раздачи, возводили роскошные храмы, театры, портики и стадионы. Повсеместно должности, почести и награды стали объектом купли-продажи. Погоня за почестями и должностями в условиях всеобщей коррумпированности муниципальных и имперских властей не только разоряла, но и морально разлагала греч. элиту.

На протяжении ряда веков греч. язык оставался языком культуры в Римской империи. Греки плохо и неохотно учили латынь: знание лат. языка было необходимо лишь в области общественно-политической жизни (имп. Клавдий лишил рим. гражданства одного знатного грека за то, что тот не знал латыни), тогда как для занятий наукой и лит-рой важнее было знание греческого. Разговорным языком населения вост. провинций оставалось койне; в области лит. языка наблюдалась тенденция к устранению ошибок в произношении и новых слов, однако в документах того времени встречается немало архаизмов и варваризмов. «Варваризация» греч. языка начинается с рубежа II и III вв. (см. ст. *Греческий язык*).

Греки не стремились перенимать рим. обычаи. Гладиаторские игры появились в Греции позже, чем в любом др. регионе империи, были введены в Коринфе и Афинах. Греки сравнительно гуманно обращались с рабами, поскольку обычай запрещал эллину продавать своих рабов варвару, работорговли в Греции почти не было.

Во II в. до Р. X. греч. язык стал языком рим. элиты, с энтузиазмом изучавшей греч. лит-ру. Время от времени в Риме с публичными лекциями выступали известные греч. философы: в 168 г. до Р. X. — стоик Кратет, а в 155 г. до Р. X. — академик Карнеад, стоик Диоген и перипатетик Критолай. Членами рим. кружка известного своим филэллинизмом Сципиона Эмилиана были философ Паней Родосский (ок. 180 — после 100 г. до Р. X.), ок. 129 г. до Р. X. возглавивший стоическую школу в Афинах, и историк Полибий (ок. 200–120 г. до Р. X.). Последний провёл в Риме 16 лет как заложник. Полибий во «Всеобщей истории» изложил события 220–146 гг. до Р. X. Его

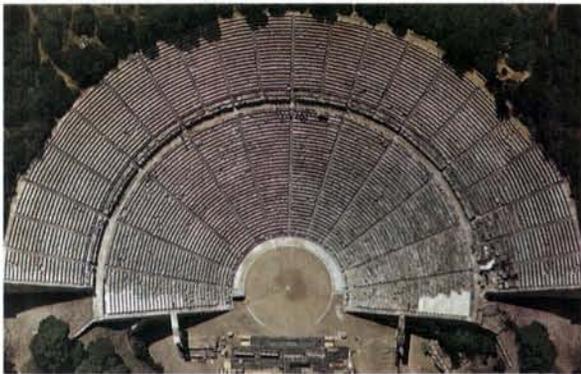




«Жизнеописание Филопемена», «История нумантгийской войны», «Тактика» и др. труды до нас не дошли. Философ-стоик *Посидоний* из Апамеи (ок. 135–50 гг. до Р. Х.), ученик Панетция, основал философскую школу на Родосе, куда к нему приезжали учиться Цицерон, Помпей и др. знатные римляне.

Греч. лит-ра продолжала развиваться и в эпоху принципата. При Августе стали известны Диодор Сицилийский (ок. 90–21 гг. до Р. Х.), автор «Исторической библиотеки» в 40 книгах (сохр. 1–5-я и 11–20-я, др. фрагменты); Дионисий Галикарнасский (I в. до Р. Х.), написавший «Римские древности» в 20 книгах (сохр. 1–10-я, 11-я сильно повреждена, 12–20-я в извлечениях); географ и историк Страбон из Амасии Понтийской (ок. 64/63 г. до Р. Х. — 23/24 г. по Р. Х.), автор «Географии» в 17 книгах (утрачено лишь окончание 7-й кн.). Труд Страбона содержит огромный фактический материал из самых разных областей знания и является серьезным научным трудом энциклопедического характера. В греч. поэзии в I в. по Р. Х. получили известность авторы эпиграмм Кринагор, Антипатр Фессалоникский, Никарх.

На I–II вв. по Р. Х. приходится противостояние прозаических стилей — т. н. азианизма и аттицизма (или второй софистики). Первый, зародившийся еще в III в. до Р. Х. в М. Азии, отличали многословие, вы-



*Театр в Эпидавре.  
Поликлет Младший.  
Ок. 330 г. до Р. Х.*

сокопарность и манерность, расплывчатость содержания при злоупотреблении формальными эффектами. Второму были присущи изящная выразительность, яркая образность и вместе с тем ясность и простота (здесь образцами являлись произведения классических ораторов Лисия и Демосфена). Главную роль в лит-ре II в. играла риторика, отодвинувшая поэзию на 2-й план.



Арриана был внук Диона Хрисостома *Дион Кассий* (ок. 155–235), занимавший высокие должности при императорах из ди-

*Палестра в Олимпии.  
Кон. III — нач. II в. до Р. Х.*

Одним из первых и самых ярких представителей второй софистики стал Герод Аттик (101–177). Из его сочинений (письма, диатрибы) сохранились только фрагменты речи «О государственном устройстве». От Элия Аристида (ок. 117–187) до нас дошло 55 речей (8 из них, вероятно, ему не принадлежат; наиболее известны «Панафинейская речь» и «Похвальное слово Риму»).

На рубеже I и II вв. работали выдающиеся представители философии стоицизма уроженцы М. Азии *Эпиктет* и Дион Хрисостом. Вольноотпущенник Эпиктет (ок. 50–135) стал руководителем стоической школы в Никополе (Эпир). Он автор «Бесед» и «Руководства», к-рые были записаны его учеником Аррианом. Наследие Диона Хрисостома (ок. 40–120) состоит из 80 небольших речей на аттическом диалекте гл. обр. на темы нравственности (наиболее известны Эвбейская и Борисфенитская речи). Очень плодовитым писателем был философ-моралист Плутарх из Херо-

ниились 25 книг, а также фрагменты и извлечения.

Греч. научная мысль II–III вв. занималась не столько исследовательской работой, сколько популяризацией прежних достижений, заботясь прежде всего о занимательности изложения. Павсаний из Магнесии (II в.), автор «Описания Эллады» в 10 книгах, создал путеводитель по балканской Греции. Выдающийся медик Клавдий Гален из Пергама (129–199) обобщил античную теорию и практику медицины в большом числе трудов (среди них — «Объяснения к Гиппократу», «Деятельность частей тела», «О естественных свойствах», «Метод лечения»).

Для греч. художественной лит-ры IV–V вв. характерно отсутствие нового и оригинального. Поэзия перерабатывала старые мотивы. Пытаясь возродить эпический жанр, Квинт Смирнский (кон. IV в.) написал поэму «Послегомеровское» в 14 книгах с целью заполнить промежуток действия между «Илиадой» и «Одиссеей». Последним оригинальным созданием греч. лит-ры был жанр авантюрного романа. Сохранился (в сокращении) роман Ксенофонта Эфесского «Эфесские рассказы, или Анфия и Аброком» в 5 книгах (II–III вв.). Среди множества риториков того времени можно выделить Гимерия и Фемистия. Гимерий из Прусы Вифинской (ок. 310–393) преподавал риторику в Афинах, написал более 70 речей (сохр. 24). Это декламации на вымышленные или исторические темы, а также на торжественные случаи из совр. жизни. Гимерий был учителем святых *Василия Великого* и *Григория Богослова* и несомненно оказал на них влияние. Фемистий из Пафлагонии (ок. 317–388), оставаясь язычником, пользовался милостями христ. императоров. Из его работ сохранились парафразы не-

ней (ок. 45–120). Из 210 написанных им произведений до нас дошло 150: «Сравнительные жизнеописания», «Нравственные сочинения». Одним из наиболее важных источников по древней истории являются его жизнеописания великих людей (50 биографий греков и римлян, македонца Александра Великого и перса царя Артаксеркса I). Большой славой пользовался Арриан (ок. 95–175), выходец из Вифинии, автор «Анабасиса Александра», к-рого современники почитали как «нового Ксенофонта». Земляком





которых сочинений Аристотеля, а также 35 речей.

При имп. *Марке Аврелии* (161–180) на Грецию напали племена костобоков. В дальнейшем варвары неоднократно вторгались в регион балканской Греции и Эгейского м. В 263 г. готы разграбили Халкидон, Анхиал, Эфес, а в 267–268 гг. гот. племя герулов разграбило Афины, Спарту, Коринф и Аргос. После окончательного раздела Римской империи в 395 г. области балканской Греции и М. Азии остались в составе Вост. Римской империи (диоцезы Македония, Фракия, Азия и Понт) и Византии. В 395–396 гг. мн. районы Македонии, Ахайи и Эпира подверглись новому нападению готов, под предводительством Алариха. Были разграблены Афины, Спарта, Коринф, Аргос, Мегара и Тегея. В 465 г. вандалы кор. Гейзериха разграбили зап. побережье Греции. Большинство древних греч. языческих храмов были закрыты в кон. IV в. по приказу имп. *Феодосия I*. К этому времени на территории Д. Г. уже сформировались многочисленные христ. общины, которые составили основу новой христ. культуры Греции средневековья и Нового времени.

**В. О. Никишин**

Лит.: *Wilamowitz-Möllendorff U., von*. Die griechische Literatur des Altertums. В.; Лпз., 1912<sup>3</sup>; *idem*. Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer. В., 1923<sup>2</sup>; *idem*. Der Glaube der Hellenen. В., 1931–1932. 2 Bde; *Баумгартен Ф., Поланд Ф., Вагнер Р.* Эллинистическо-римская культура / Пер. под ред. М. И. Ростовцева. СПб., 1915; *Rostovzeff M. I.* The Social and Economic History of the Hellenistic World. Oxf., 1941. 3 vol.; История греческой лит-ры / Под ред. С. И. Соболевского и др. М., 1946–1960. 3 т.; *Тарн В. В.* Эллинистическая цивилизация / Пер. с англ.: С. А. Лясковский. М., 1949; *Раювич А. Б.* Эллинизм и его ист. роль. М.; Л., 1950; *Nilsson M. P.* Geschichte der griechischen Religion. Münch., 1955–1966<sup>2</sup>. 2 Bde; Древняя Греция / Под ред. В. В. Струве, В. П. Каллистова. М., 1956; *Jones J. W.* The Law and Legal Theory of the Greeks. Oxf., 1956; *Тронский И. М.* История античной лит-ры. Л., 1957<sup>3</sup>; *Федоров Н. А.* Греческая трагедия. М., 1960; История древней Греции / Под ред. В. И. Авдисва, Н. Н. Пикуса. М., 1962; *Cook J. M.* The Greeks in Ionia and the East. L., 1962; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1963–1994. [8 т.]; *Сергеев В. С.* История древней Греции. М., 1963<sup>3</sup>; *Bowersock G. W.* Augustus and the Greek World. Oxf., 1965; *idem*. Hellenism in Late Antiquity. Camb., 1990; *Petit P.* La civilisation hellénistique. P., 1965<sup>2</sup>; *Радциг С. И.* Введение в классическую филологию. М., 1965; *он же*. История древнегреч. лит-ры. М., 1982<sup>5</sup>; *Ostwald M.* Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy. Oxf., 1969; The Cambridge Ancient History. Camb., 1970–1984<sup>3</sup>. Vol. 1–7; *Чистякова Н. А., Вулик Н. В.* Исто-

рия античной лит-ры. М., 1971<sup>2</sup>; *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу. М., 1972; *Фролов Э. Д.* Греческие тираны (IV в. до н. э.). Л., 1972; *он же*. Факел Прометея: Очерки античной обществ. мысли. Л., 1981; *Ferguson J.* The Heritage of Hellenism: The Greek World from 323 B. C. to 31 B. C. L., 1973; *Schneider C.* Die Welt des Hellenismus: Lebenformen in der spätgriechischen Antike. Münch., 1975; *Magie D.* Roman Rule in Asia Minor. Princeton, 1975; *Асмус В. Ф.* Античная философия. М., 1976<sup>2</sup>; *Блаватская Т. В.* Греческое общество 2-го тыс. до н. э. и его культура. М., 1976; *Cartledge P.* Sparta and Lakonia: A Regional History: 1300–326 B. C. L., 1979; *Hammond N. G. L., Griffith G. T.* A History of Macedonia. Oxf., 1979; Историография античной истории / Под ред. В. И. Кузищина. М., 1980; *Chatoux F.* La civilisation hellénistique. P., 1982; *Бенатсон Г.* Правители эпохи эллинизма / Пер. с нем.: Э. Д. Фролов. М., 1982; Античная Греция: Пробл. развития полиса / Под ред. Е. С. Голубовой. М., 1983. 2 т.; Griechenland, die Ägäis und die Levante während der «Dark ages» vom 12. bis zum 9. Jh. v. Chr. W., 1983; Античные гос-ва Сев. Причерноморья / Отв. ред.: Г. А. Кошеленко. М., 1984; *Gruen E. S.* The Hellenistic World and the Coming of Rome. Berkeley, 1984; *Kreissig H.* Geschichte des Hellenismus. В., 1984<sup>2</sup>; История Европы с древнейших времен до наших дней: В 8 т. М., 1988. Т. 1; *Левек П.* Эллинистический мир / Пер. с франц. под ред. Г. А. Кошеленко. М., 1989; Эллинизм: Экономика, политика, культура / Под ред. Е. С. Голубовой. М., 1990; Эллинизм: Восток и Запад / Под ред. Е. С. Голубовой. М., 1992; *Зелинский Ф. Ф.* Древнегреческая религия. К., 1993<sup>2</sup>; *он же*. История античной культуры. СПб., 1995<sup>2</sup>; *он же*. Религия эллинизма. Томск, 1996<sup>2</sup>; *Лурье С. Я.* История Греции: Курс лекций. СПб., 1993; *Моммзен Т.* История Рима: [В 5 т.]. СПб., 1994–1995; *Боннар А.* Греческая цивилизация / Пер. с франц.: О. В. Волков, Е. Н. Елеонская. М., 1995; *Hartog F.* Mémoire d'Ulysse: Récits sur la frontière en Grèce ancienne. P., 1996; *Дройзен И. Г.* История эллинизма. СПб., 1997–1999. 3 т.; *Латышев В. В.* Очерк греч. древностей. СПб., 1997<sup>2</sup>. 2 т.; *Андреев Ю. В.* Цена свободы и гармонии: Неск. штрихов к портрету греч. цивилизации. СПб., 1998; *Нильссон М.* Греческая народная религия / Пер. с англ.: С. Клементьева. СПб., 1998; *Пельман Р., фон.* Очерк греческой истории и источниковедения / Пер. с нем.: А. С. Князьков. СПб., 1999; *Торшилов Д. О.* Античная мифография: Мифы и единство действия. СПб., 1999; *Хабихт Х.* Афины: История города в эллинистическую эпоху / Пер. с нем.: Ю. Г. Виноградов. М., 1999; *Доддс Э.* Греки и иррациональное / Пер. с англ.: М. Л. Хорьков. СПб., 2000; The Oxford Classical Dictionary / Ed. S. Hornblower, A. Spawforth. Oxf., 2003<sup>3</sup>.

**Мифология.** Сущность греч. мифологии становится понятной только при учете особенностей восприятия жизни древними греками, представлявшими в архаические времена весь мир как жизнь одной огромной родовой общины и обобщавшими в мифе все многообразие человеческих отношений и природных явлений. Греч. мифологию надо рассматривать не как привычную и неподвижную картину (хотя и прекрасную), но в постоянно изменяю-

щемся социальном и историческом контексте античного мира. Такими периодами являются: 1) древнейший доклассический (завершается ко II тыс. до Р. Х.), хтонический (ή χθών — земля, т. е. мифы о порождениях земли), доолимпийский, или дофессалийский; 2) фессалийский, олимпийский, классический, или героический. В классический (II тыс. до Р. Х.—сер. тысячелетия) период происходит объединение мифов о богах, связанных с горой Олимп в Фессалии (Сев. Греция), и начинается переход к развитому и строгому героизму.

В 1-й трети I тыс. до Р. Х. старая наивная мифология уходит в небытие вместе с родовым укладом, создаются новые формы жизни. В дальнейшем наивная мифология — своего рода единственная форма архаического мышления — теряет самостоятельность и приобретает в истории греч. культуры служебный характер, став одной из форм художественного выражения разного рода религ., социально-политических, моральных и философских идей полисной идеологии, превращается в философскую аллегорю, широко используется в лит-ре и искусстве.

**Источники.** Греч. мифология коренилась в далеких тысячелетиях до Р. Х. и закончила развитие вместе с концом общинно-родового общества. Однако и мн. произведения античной письменной лит-ры, из к-рой можно извлечь и образы, и сюжеты, и факты, свидетельствующие о том, что мифологическая традиция была устойчива, закреплялась в памяти поколений, передавалась от предков потомкам и с развитием письменной лит-ры стала фиксироваться и систематизироваться.

Почти вся античная лит-ра, художественная (эпос, героический и дидактический, драма, лирическая поэзия) и научная (философия, история, география как описание путешествий и земель), изобилует мифологическими материалами, не говоря уже о том, что существовали специальные сборники мифов, которые сохранились до наст. времени в отрывках и переложениях.

Среди главных источников для изучения всех периодов мифологического развития Д. Г. в первую очередь следует выделить героические поэмы Гомера «Илиада» и «Одиссея», складывавшиеся неск. веков (1-я треть I тыс. до Р. Х.) на границе родового и классового общества,





объединив тем самым в одно художественное целое мощные пласты мифологического и исторического бытия — от примитивных до самых утонченных форм.

Первым систематизатором мифологии, и особенно мифов о создании мира, о рождении богов, об их генеалогии («Теогония») и о сменах человеческих поколений («Труды и дни»), является поэт Гесиод (VIII–VII вв. до Р. Х.), ставший одним из зачинателей предфилософии.

Фрагменты и изложение т. н. киклических поэм (VII–VI вв. до Р. Х.) дают возможность представить в определенной последовательности мифы Троянского цикла. Трагики V в. до Р. Х. Эсхил, Софокл, Еврипид использовали в сюжетах мифологию героизма во всей ее сложности и гибельной безысходности.

Традиция насыщать поэмы о героях мифологическими сведениями особенно процветала в эпоху эллинизма, к-рая затем переросла в эллинистическо-рим. период. Познание мира, открывшегося грекам в своей огромности и беспредельности после завоеваний Александра Македонского, способствовало возникновению интересов к экзотике дальних стран, к народам, хранителям древних таинств, чудес и магии, а также к собственному прошлому как к незабываемой основе в быстро меняющемся мире. Поэтому важное значение имеют для изучения мифологии поэма Аполлония Родосского «Аргонавтика» (III в. до Р. Х.) и огромная поэма (48 песней) Нонна Панополитанского о Дионисе (V в. по Р. Х.).

Гимническая поэзия (гимн — одна из древнейших лит. форм, коренящаяся в религ. практике), в т. ч. т. н. гомеровские гимны (с VII в. до Р. Х. — вплоть до византийского времени), гимны Каллимаха (III в. до Р. Х.), орфические гимны (VI в. до Р. Х. — II в. по Р. Х.), гимны Прокла (V в. по Р. Х.), обобщает вековую традицию античной мифологии, воспевая подвиги богов, давая им характеристики с помощью множества эпитетов, наделяя их своеобразными божественными биографиями. Большой и разнообразный мифологический материал использовали и лат. поэты I в. до Р. Х., такие как Вергилий («Энеида») и Овидий («Метаморфозы»).

Не меньший интерес проявляли к мифологии знатоки древних генеалогий Гекатей, Акусилаи, Ферекид,

Гелланик (V в. до Р. Х.); философы Эмпедокл, Парменид, Ксенофан, Платон; историки Геродот (V в. до Р. Х.), Полибий (III–II вв. до Р. Х.), Диодор Сицилийский (I в. до Р. Х.); географы, такие как Страбон (I в. до Р. Х. — I в. по Р. Х.); философ-моралист и историк Плутарх (I–II вв. по Р. Х.); путешественник и любитель старины Павсаний (II в. по Р. Х.); коллекционер редкостей Атеней (III в. по Р. Х.); поздние философы-неоплатоники, создавшие своеобразную диалектику мифологии и истолковавшие аллегорически и символически древние мифы, такие как Плотин, Порфирий (III в. по Р. Х.), Прокл (V в. по Р. Х.).

Но особенно была важна работа мифографов, собирателей мифов и составителей специальных сборников. Среди мифографов отличались ученостью александрийцы (III–II вв. до Р. Х.). Широко известен Аполлодор Афинский, которому принадлежало не сохранившееся до наст. времени соч. «О богах» в 24 книгах. Ему же приписывается дошедшая частично в компилятивном виде известная «Библиотека», где подробно излагается теогония и главнейшие родословные героев, следуя Гомеру, эпическому циклу, Гесиоду и трагикам.

Мифограф Гигин, писавший на лат. языке (I в. до Р. Х. — I в. по Р. Х.), несмотря на сухость и краткость изложения, дает материал для изучения мифологии, так же как и сборник, известный под названием «Ватиканские мифографы» и включающий 3 мифографических сочинения (VII в.), где в систематическом виде представлен обзор всей античной мифологии. Незаменимым источником мифологии являются комментаторы античной поэзии, такие, напр., как Сервий (IV в. по Р. Х.), толкователь Вергилия.

Сочинения христ. авторов первых веков по Р. Х. (напр., *Афинагор*, *Климент Александрийский* (II–III вв. по Р. Х.)) также могут служить источником сведений о мифах, притом о вариантах очень древних и редких. Борясь с языческой религией, христ. авторы опровергали ее, используя факты греко-рим. мифологии, доказывающие, по их мнению, невежество, грубость, жестокость и несуразность язычества и его божественно-героического пантеона.

Кроме письменных источников свидетельства о разных периодах

мифологического развития составляют памятники античного искусства (скульптура, архитектура, керамика, вазопись, мелкая пластика, глиптика, торевтика), особенно архаические; археологические находки, которыми богаты XIX–XX вв. (Крит, Кипр, микенская Греция, М. Азия, Сев. Греция); этнографические исследования религиозно-мифологических пережитков, отразившихся в обрядах, предметах быта, культовых постройках; устное народное творчество, сохранившее устойчивую мифологическую образность.

**Общая характеристика.** При анализе греч. мифологии в историческом развитии каждый миф необходимо рассматривать комплексно, устанавливая и прослеживая разновременные рудименты, к-рые сосуществуют с ферментами нового, возникающего в сюжете мифа. Так, в мифе о рождении Афины Паллады в полном вооружении из головы Зевса, проглотившего свою беременевшую супругу Метиду (*Hes. Theog.* 886–900), можно различить остатки фетишистских представлений и каннибализма, примат муж. индивидуализма над женским и символику мудрости верховного божества — свидетельство патриархата, даже гротеск, свойственный начальному периоду греч. классики. В образе критского Минотавра (*Apollod.* III 1–3) объединяются черты быка и человека, что свидетельствует о явном миксантизме (время архаики, когда человек плохо выделяет себя из мира животного и вообще природного). Но Минотавр именуется Звездным (Астерием) и изображается со звездами, — значит, в мифе присутствует космическое обобщение. Минотавра убивает афинский царевич Тесей, что означает победу героической мифологии над миром древних чудовищ.

Один и тот же мифологический мотив может и составлять основное содержание мифа, и играть второстепенную роль. Для эпохи последовательного зооморфизма свиный вид Афины Паллады — основное в содержании мифа об Афине. Но в классической мифологии в связи с тем, что центральное содержание мифа в это время было уже антропоморфным, свиными остаются у Афины только глаза (она *ὑλαυκόπις*), т. е. в данном случае они рудименты, к-рые только дополняют и детализируют общую картину мифа





как наследие иного исторического прошлого.

В образах героической или классической мифологии существуют различные рудименты. Одни из них, т. н. генетические, указывают, что Ахилл — сын морской богини Фетиды, ахейское племя мирмидонян (ὁ μύρμηξ — муравей) происходит от муравьев; другие — субстанциальные — основаны на отождествлении разного рода предметов или существ (Солнце — бык, Луна — корова, Инах — река и царь). Есть рудименты метаморфозные, или оборотнические (Зевс вступает в брак с Данай в виде золотого дождя, с Европой — в виде быка). Атрибуты богов (змея и сова около Афины, орел около Зевса) указывают на то, что некогда они были сами этими существами и обладали магической силой.

**Доолимпийский период.** Все вещи и явления в сознании первобытного человека неразрывно связаны с природой, из к-рой человек себя еще практически не выделяет. Природа стихийна и полна неведомых страшных сил, окружающих человека, мир беспорядочен, несоразмерен вплоть до существования уродства и ужасов. Как женщина является главой рода, матерью, кормилицей и воспитательницей в архаике матриархальной общины, так и земля понимается как мать, как источник и лоно всего живого (ἡ γῆ, ἡ γαῖα — земля, ἡ αἴα — праматерь, ἡ γῆ, ἡ χθών — почва, земля), человеческих существ и природных неведомых сил, т. н. даймонов (мы употребляем греч. слово «даимон» (ὁ δαίμων), чтобы не путать древнее понятие с поздними демонами и демонизмом). Поэтому древнейшая мифология и называется хтонической. В ее развитии прослеживаются отдельные этапы. Если жизненный опыт человека ограничен примитивным собирательством, непосредственно чувственным восприятием, видимыми и осязаемыми вещами и явлениями, то вполне естественно, что и сами эти вещи и явления одушевляются. Вся природа живая, она есть не что иное, как некий строительный материал. Она создает сама из себя тоже все живое, материальное и вместе с тем одушевленное. Поэтому архаический мир — фетишистский (фетиш — от португ. feitiço < лат. facticius — искусственный, поддельный), фетиш мыслится живым, указывает на материальный предмет, наделенный живой силой,

и к тому же основан на оборотничестве, т. к. природная материя постоянно меняет свой вид и любое существо может превращаться в другое, то ли животное, то ли человеческое, потому что все обладают единой природной материальной основой (отсюда превращение, или метаморфоза, человека в волка, в птицу, в растение и т. д.). А т. к. мир весь одушевлен, то живой, т. е. магической, силой наделяется все. Каждый предмет имеет своего носителя этой даймоноической силы, никак не отделенной от предмета, в к-ром она обитает. Так, есть даймоны воды — нимфы (одно из значений ἡ νύμφη — вода), есть даймоны деревьев, слитые с ними неразрывно, — гамадриды (ἄμα — вместе, ἡ δρῦς — дуб), гор — ореады, озер и болот — лимнады; деревянный посох (τὸ σκῆπτρον — скипетр) может обладать живой магической силой. **Диоскуры** в Спарте — 2 соединенных бревна (оба брата — дети Зевса). Аполлона представляют пирамидой, его мать Лето (*Латону*) на Делосе — необработанным поленом, Зевса в Аркадии почитали в виде колонны.

Несмотря на все позднейшее идейно-художественное развитие таких образов, как Зевс, *Гера*, Аполлон, Афина Паллада, Афродита, Эрос, хариты, *Геракл* и др., их продолжали в классическое время почитать в виде камней, кусков дерева (обработанных и необработанных), деревьев и животных, растений. Примером архаического фетиша является дельфийский омфал, или «пуп земли». Когда-то Рея, желая спасти от своего мужа *Кроноса* новорожденного Зевса, дала ему вместо младенца завернутый в пеленки камень, к-рый и был проглочен Кроносом. Извергнутый Кроносом, он был помещен в Дельфах как центр земли («пуп земли») и стал почитаться как святыня; его облачали в одежды и умащали ароматными маслами.

Змеи — наиболее типичные хтонические животные. Появление в поздних мифах героев, убивавших драконов, является наилучшим свидетельством борьбы новой культуры с хтонизмом вообще. Даже такие светлые и прекрасные богини, как Афина Паллада, имели змеиное прошлое. У Софокла (*Sophocl. Fragm.* 585) она называется «живущей со змеей», а в орфическом гимне (*Orph. hymn.* XXXII, II) она просто змея.

Человек мыслился тоже вполне фетишистски, его духовная жизнь

целиком отождествлялась либо с его функциями, либо со всем человеческим организмом. Фетишистски представлялся человеческий и вообще животный организм и его части. Так, голова растерзанного вакханками *Орфея* плывет к Лесбосу, пророчествует и творит чудеса. Глаза Афины Паллады поражают диким и магическим выражением, от взгляда *Артемиды* засохла целая роща. Глаза Медузы, одной из горгон, превращают в камень все, на что она устремляет взор. Фетишистские воззрения переносились не только на отдельного человека, но и на всю родовую общину. Люди думали, что весь данный род представлен к.-л. животным, растением или даже вещью. Фетишистское понимание охватывало весь мир, к-рый мыслился как единое живое тело, на первых порах обязательно женское. Небо и земля, земля и море, море и преисподняя очень слабо различались между собой в первобытном сознании. Такое представление сохранялось в Греции еще в классическую эпоху, когда говорили о Зевсе Олимпийском и Зевсе Подземном, был Зевс Хтоний, о *Посейдоне* — как о «земледержце» и «землетрясателе» и в то же время как о морском божестве.

По мере развития родовой общины и перехода от примитивного собирательства к началкам хозяйственной деятельности человек начинает интересоваться составом вещей, их строением, их смыслом. Тогда-то человек и научился отделять т. н. идею вещи от самой вещи, а т. к. вещами являлись фетиши — отделять его идею от самого фетиша, т. е. отделять магическую силу даймона вещи от самой вещи. Так совершается переход сначала к *преанимизму*, а затем к *анимизму*.

Как и *фетишизм*, анимизм (animus — дух, anima — душа) имел свою историю. Вначале существовало представление, что даимон вещи настолько неотделим от самой вещи, что с ее уничтожением он тоже прекращает существование (подобно нимфам дерева — гамадридам, умирающим вместе с порубкой самого дерева). В дальнейшем возникли представления о самостоятельности этих даймонов, к-рые не только отличаются от вещей, но и способны отделяться от них и сохраняться в течение более или менее длительного срока после их уничтожения (нимфы дерева — дриады, уже остающиеся





в живых после уничтожения дерева). Первоначальный анимизм связан с представлением о даймоне как о некой силе, злой или (реже) благодетельной, определяющей судьбу человека. У Гомера имеется много примеров именно такого, безмятного, безликого, внезапно действующего, неожиданного и страшного, даймона. О нем человеку ничего неизвестно, его законченного образа еще не существует, но он уже не является фетишем. С момента, когда даймон получает ту или иную индивидуализацию, происходит переход от преанимизма к анимизму. Даймоны, а затем и божественные существа мыслятся обычно в мире материальном, телесном. Но их тела возникают из разных видов материи. Если древние греки представляли себе, что самая грубая и тяжелая материя — земля, вода же нечто более разреженное, а воздух еще тоньше, чем вода, и тоньше воздуха огонь, то и даймоны состояли из всех этих стихий. Боги же состояли из материи еще более тонкой, чем огонь, а именно из эфира. Древнейшее анимистическое представление греков четко выражено в мифе о Мелеагре. Жизненная сила этолийского героя Мелеагра была заключена в тлеющей головешке, спрятанной его матерью в ларце. Во время охоты на калидонского вепря Мелеагр в спорах о первенстве отдал предпочтение прекрасной охотнице Аталанте и убил братьев своей матери, претендовавших на шкуру вепря. Тогда мать героя, Алфея, прокляла сына и бросила головешку в костер, с уничтожением к-рой в огне погиб в муках и Мелеагр.

Древние анимистические даймоны представляются, как правило, в дисгармоничном, даже чудовищном, виде. Тератологические мифы (*τὸ τέρας* — чудо, чудовище) повествуют о чудовищах, символизирующих мощные силы земли. Порождением Земли и глубин Тартара является столбавый Тифон (по др. версии, его породила Гера, ударив ладонью по земле и получив от нее магическую силу).

Стихийно-чудовищная тератологическая мифология (горгоны, Сфинкс, Ехидна, Химера) — чудовища жен. пола — получает обобщение и завершение в образе Великой Матери, или Богини-Матери. В классическую эпоху Греции эти архаические образы были оттеснены на задний план, но в поздний элли-

стическо-рим. период, когда возник интерес к давней архаике, тератологическая мифология, и прежде всего культ Богини-Матери, обрела огромное значение.

Следует сказать, что в дальнейшем развитии греч. мифологии, каким бы совершенным ни был антропоморфический образ бога или героя, он всегда содержал в себе черты более раннего, чисто фетишистского развития. К поздним, т. н. героизированным, формам мифологии господства жен. начала относятся, напр., амазонки; их образы — явные рудименты среди чисто героических мифов. Мифы о вступлении в брак богинь со смертными героями в период классической мифологии также звучат как рудимент давно ушедшей эпохи (браки Фетиды и Пелея, Афродиты и Анхиса, Гармонии и Кадма и т. д.).

**Олимпийский период.** Классический период мифологии вырастает на основе патриархальной общины, поэтому и мифологию этого периода можно назвать мифологией патриархата. Так же как произошла консолидация родового коллектива, возглавляемого вождем-мужчиной, отцом, объединились боги под властью одного владыки, Зевса. Средоточие его власти находится на горе Олимп в Фессалии (на материке и на островах есть еще горы с тем же названием. «Олимп» — слово догреч., относится к балканскому субстрату), почему и классическая мифология — олимпийская, или фессалийская, — полная противоположность доолимпийской архаике с ее разлитой по всей природе магически-даймонической силой. Классика, антипод мифологии Земли (т. е. хтонизму), борется с порождениями Земли, утверждая себя на Олимпе, вершины к-рого смыкаются с небом. В противовес архаическому фетишизму и примитивному анимизму, когда все существа, как и сама природа, умирают, уничтожаются, чтобы потом возникнуть в бесчисленных, безликих превращениях текучего материального мира, который недаром древнегреч. философы считали несущим (меоном), мифологическая классика строго анимистична и строго антропоморфна вопреки архаическому миксантропизму и зооморфизму. Мифология классическая основана на принципах гармонии и упорядоченности (опять-таки вопреки древнему тератоморфизму) — предпосылках прекрасного тела и

высокого духа, свойственных героическому человеку. Боги и герои олимпийской мифологии борются с миром стихийных сил, побеждают чудовищ и устанавливают принципиально новые закономерности жизни.

Однако не следует забывать, что архаика не уходит окончательно в небытие со всеми своими страхами и ужасами, с таинственными связями с Матерью-Землей. Архаика таится в глубинах нового мира, на его окраинах и в глухих уголках дальних стран.

**Боги олимпийского периода.** Зевс и его дети — боги молодого поколения — ведут борьбу с поколением отцов, рожденных Ураном-Небом и Геей-Землей, — титанов. Зевс победил и гигантов (тоже миксантропические существа, но в отличие от титанов смертные). Воцаряются боги нового типа. Жен. божества получают новые функции в эпоху героизма. Гера стала покровительницей брака и моногамной семьи, *Деметра* — земледелия, Афина Паллада — честной, организованной войны (в противовес буйному, анархическому Аресу), Афродита — богиней любви и красоты (вместо дикой, всепорождающей и всеуничтожающей богини), *Гестия* — богиней домашнего очага. Даже Артемида, сохранив древние охотничьи функции, приобрела красивый вид и дружелюбное отношение к людям. Ремесло также нашло покровителя, а именно Гефеста. В 20-м гомеровском гимне ему приписывается покровительство всей цивилизации. Богами нового уклада жизни и его активными заступниками стали Афина Паллада и Аполлон. Они славятся умом и красотой, покровительствуя творческой деятельности человека. Так, Аполлон убивает пифийского дракона, основывает на этом месте свое святилище. Он убивает чудовищных великанов Ота и Эфиальта (сыновей Посейдона), мечтавших овладеть Герой и Артемидой и самим Олимпом. Но Аполлон также обладает мирными функциями врачавателя (передает их сыну Асклепию) и пастуха, умножающего стада. Афина не только воительница, но и мудрая богиня, мастерица и ткачиха, помощница ремесленников. Гермес покровительствует всякому человеческому предпринятию, включая искусство, торговлю, скотоводство. Он покровитель путников и сопровождает души в за-





гробный мир. Не только боги, но и вся жизнь получила в классических мифах совершенно новое оформление.

Всем правил Зевс, и все стихийные силы оказались в его руках. Прежде он сам был и громом, и ослепительной молнией. Теперь гром и молния стали не больше чем атрибутами Зевса. Характерно окружение Зевса на Олимпе. Около него Ника (Победа) уже не страшный и непобедимый даймон, но прекрасная крылатая богиня, символ мощи самого же Зевса. Фемида раньше тоже ничем не отличалась от земли и была законом ее стихийных и беспорядочных действий. Теперь она воспринимается как богиня права и справедливости, супруга Зевса, символ его благоустроенного царства. Даже мойры — страшные богини участи (ἡ μοῖρα — часть) и судьбы, управлявшие мирозданием, теперь дочери Зевса и Фемиды и ведут блаженную жизнь на Олимпе. Их сестры, оры Евномия (Благозаконие), Дике (Справедливость), Эйрене (Мир), упорядочивают жизнь человека и стерегут облачные врата Олимпа.

**Герои олимпийского периода.** Преображается также человеческая жизнь, в к-рой главное место занимают герои, дети и потомки богов и смертных, т. е. полубоги, уже в самом наименовании к-рых (ὁ ἥρωϊς) этимологи выделяют функции защиты и покровительства, сближая его с именем богини Геры.

Герой призван выполнять волю олимпийских богов на земле, упорядочивая жизнь, внося в нее справедливость, законы, меру, ниспровергая древнюю стихийность с ее чудовищами и ужасами. Герой наделяется непомерной силой, однако лишен бессмертия (это привилегия божества), что создает противоречие между ограниченными возможностями человека и стремлением героя утвердить себя в бессмертии. Все попытки такого рода терпят крах. Невозможность личного бессмертия компенсируется подвигами и славой среди потомков. Но для полубога этого недостаточно, и поэтому судьба героя большей частью драматична — ему не хватает жизни, чтобы выполнить предначертание богов. Отсюда в мифах укрепляется идея страдания человеческой личности и преодоления испытаний, к-рые насылает на него враждебное божество.

Герои рождаются через много поколений. Так, чтобы создать Геракла,

Зевс трижды вступает в брак со смертными женщинами (Ио, Даная, Алкмена), и только в 13-м поколении рождается Геракл, среди предков к-рого уже были Данай, Персей, Алкей.

Существуют разные типы героизма. Герои раннего периода сражаются с чудовищами, очищая от них землю. Персей убивает смертную горгону Медузу (ее 2 сестры бессмертны), Беллерофонт — Химеру, Кадм убивает дракона вблизи Фив, Ясон совершает подвиги в Колхиде, однако с помощью колдовских чар Медеи, и потому смерть его бесславна. Есть герои, в к-рых соединяются сила и разум, но это поздний героизм, наделенный интеллектуальными, культурными функциями (искусный мастер Дедал, строители фиванских стен Зет и Амфион). Это певец и музыкант Орфей, обладатель магии слова, укротитель стихий; прорицатели (Тиресий, Калхант, Трофоний), отгадыватели загадок (*Эдип*), многоумный и любознательный *Одиссей*, законодатель Тесей, убивший критского Минотавра, причем одни из героев имеют местное значение (Мелеагр — этолийский герой, Тесей — аттический), но есть и общегреч. герой Геракл, к-рый совершил 12 подвигов, в т. ч. вывел пса Цербера из Аида (хотя пришлось его возвращать в царство мертвых), похитил яблоки Гесперид, дающие вечную молодость богам (но их опять-таки вернула на прежнее место Афина). Судьба героев часто полна страданий.

Боги помогают героям, близким по характеру (мудрая Афина — Одиссею, Артемида — Ипполиту), но соперничество богов оказывает враждебное действие и на героев (Афродита преследует Ипполита, Посейдон — Одиссея, Гера ненавидит Геракла как незаконного сына Зевса). Однако подвиги и страдания героев рассматриваются как своего рода испытания, имеющие посмертное вознаграждение. Так, Геракл обретает на Олимпе бессмертие и получает в жены Гебу, богиню юности. Однако, по др. версии, сам Геракл находится на Олимпе, а тень его скитается в Аиде — указание на неустойчивость обожествления героя. Единственный герой-полубог, Дионис, сын Зевса и *Семель*, становится божеством при жизни. Но его обожествление подготавливается рождением, смертью и воскрешением

Загрея — архаической ипостаси Диониса, сына Зевса Критского и богини *Персефоны*.

Тема победы смертного человека-героя над природой звучит в ряде мифов олимпийского периода. Когда мудрый Эдип разгадал загадку чудовищного жен. миксантропического существа по имени Сфинкс, оно бросилось со скалы и погибло. Одиссей не поддался губительному пению сирен и проплыл мимо Сциллы и Харибды. Аргонавты под пение и музыку Орфея благополучно миновали бродячие скалы — Планкты. Когда те же аргонавты промчались между Симплегад, скал, к-рые до тех пор непрерывно сходились и расходились, то Симплегады остановились навсегда.

Развитие героизма и самостоятельность героев приводят к их противостоянию богам, к их дерзости и даже преступлениям, к-рые накапливаются в поколениях героических династий, приводя их к гибели. Известны мифы о родовом проклятии, к-рое испытывают на себе герои конца классического олимпийского периода, совпадающего с кон. II тыс. до Р. Х. и временем упадка микенского владычества. Подобные мифы неслучайны. Героический век вместе с микенской Грецией уходил в прошлое, но, какие силы разрушали этот некогда устойчивый мир, никто не знал и объяснить не мог.

В прошлое уходила родовая община, рвались кровнородственные отношения, связывавшие в единое целое предков и потомков. Были свои социально-экономические причины, когда ради захвата власти, земли, богатства велись разорительные войны и шло интенсивное расслоение некогда крепкого коллектива. Выделилась сословная верхушка, и власть басилевсов (царей) приобретала наследственный характер.

Властители Микен, Аргоса или Фив, считавшие себя потомками богов, истребляли друг друга, не щадя ближайших сородичей. На смену прежнему благочестию выдвигались иные ценности. Лишь проклятием, наложенным богами на дерзких и гордых героев, могли объяснить современники упадок нравов и неразборчивость в средствах. Гордое дерзание (ἡ ὕβρις), нарушение меры (τὸ μέτρον), падало проклятием (ἄτη или ἄρα) на дом того или иного влестителя (τὸ πολὺφθόρον δῶμα). Об этом рассказывают истории царственных





домов Атридов, или Танталидов, потомков Тантала в Микенах (Тантал, Пелопс, Атрей, Фиест, Агамемнон, Эгисф, Орест), Кадмидов (Ино, Агава, Пенфей, Актеон), Лабдакидов (Эдип и его сыновья) в Фивах, Алкмеонидов (Аргос). Создаются мифы о гибели всего рода героев в результате Троянской войны, задуманной Матерью-Землей и посланной Зевсом в виде возмездия (*Гомер. II. I 5*). Отсюда миф о соблазненной героине красоте Елены, к-рая для смертных — дочь Леды и Тиндара, для посвященных — дочь Леды и Зевса и, наконец, на 3-м, божественном уровне — дочь Зевса и богини мести Немесиды. Создавались также мифы о проклятых народах, известные в изложении Платона («Тимей», «Критий»), об атлантах, потомках Посейдона, и о гибели Атлантиды.

В конце олимпийского периода кончаются и божественные привилегии. Зевс не уверен в своей власти, создаются мифы о том, что родится сын, к-рый свергнет своего отца, совершенно так, как Кронос — Урана, Зевс — Кроноса. Появляется миф о сыне титана *Прометее*, знающем тайну и в конце концов открывающем ее Зевсу, отодвинув на какой-то срок исполнение предсказания о потере Зевсом его власти. Однако угроза сохраняется. Вместе с тем оказывается, что есть божество, к-рое добровольно отказывается от бессмертия. Это Хирон (сын Кроноса и нимфы Филеры-Липы), страдающий от раны, случайно нанесенной отравленной стрелой Геракла. Хирон отдает Зевсу свое бессмертие и умирает (*Apollod. II 5. 4*). Смертные герои добивались бессмертия через страдания, а сын Кроноса отринул свое бессмертие. Этот факт говорит о нарушении привычного мифологического миропорядка, что вело к др. необратимым процессам и к сомнению в устойчивости всех основных законов. Лик олимпийского мира преображался невиданным образом, а древний грек прощался с наивной мифологией. На рубеже II и I тыс. до Р. Х. Греция, разоренная дорийцами, погрузилась во мрак «темных веков».

**Гомер** (*Ὅμηρος*) соединил различные мифологические пласты, создающие целостную картину героического мира.

Существует множество разноречивых сведений о личности Гомера. Его

мифические родители — бог р. Мелет и нимфа Крефеида, на место его рождения претендуют 7 городов (Смирна, Хиос, Колофон, Итака, Пилос, Аргос, Афины); есть сведения о могиле Гомера на о-ве Иос. Множество сомнительных и фантастических историй собрано в 9 подложных биографиях у Псевдо-Плутарха и Псевдо-Геродота (см.: *Соколов Ф. Ф. «Гомеровский вопрос» // Он же. Труды. СПб., 1910. С. 13–27*). Вместе с тем Геродот считает, что Гомер жил за 400 лет до него, а поскольку Геродот родился ок. 484 г. до Р. Х., то рождение Гомера можно отнести к IX–VIII вв. до Р. Х., а это, судя по исследованиям, и есть время формирования гомеровских поэм. Кроме того, известно, что было и сообщество певцов, т. н. гомеридов, с общим, объединяющим их предком, а значит, и указание на идущую в глубь веков традицию устного поэтического творчества.

Если певцы-гомериды были продолжателями традиций мудрого, слепого, обладавшего пророческим даром Гомера, то античность упорно видела в Гомере завершителя творчества древних певцов (Орфей, Музей, Эвмолп, Лин, Олен и др.), жизнь к-рых относили ко 2-й пол. II тыс. до Р. Х., т. е. к микенскому времени. Более того, делосский Олен впервые ввел в обращение гексаметр, а некто Коринн даже создал «Илиаду», к-рая послужила источником для Гомера (см. визант. лексикон Суда). Существуют канонические тексты «Илиады» и «Одиссеи», совершенство их языка, стиля и структуры доказывает (на разных уровнях и разными средствами) позднее происхождение гомеровского эпоса, являвшегося завершением устного эпического процесса, тех самых героических песен, следы к-рых находятся в их тексте.

Поэмы Гомера («Илиада» и «Одиссея», каждая состоит из 24 песней) — это воспоминание о былом величии ахейцев через неск. сот лет после падения Микенской державы. Греки-ахейцы появились на юге Балканского п-ова на рубеже III и II тыс. до Р. Х. и ассимилировали местное догреч. население, следы к-рого сохранились в многочисленных топонимах, гидронимах, названиях злаков, деревьев и полевых цветов (напр., слова с окончанием на -issos, -inthos, -ene), т. е. в т. н. пеласгическом балканском субстрате.

Уже в сер. II тыс. до Р. Х. Микены стали центром богатой военной державы с цитаделями, крепостями, дворцами, усыпальницами не только в Микенах и Тиринфе (Арголида), но и на юго-западе Пелопоннеса, в Пилосе, царстве гомеровского Нестора, в Фивах, основанных Кадмом, в Орхомене (Беотия), на родине героев-минийцев, в Афинах (где царили рожденные землей первые миксантропические владыки), на севере Греции, в Фессалии (напр., Иолк, откуда аргонавты Ясона отправились в Колхиду). Ахейцы вели завоевательные войны. Они, судя по всему, в кон. XV в. до Р. Х. сокрушили Критскую державу (хотя, возможно, извержение вулкана на о-ве Тера сыграло свою роль). Мощь ахейцев (царство Ахива) хорошо была известна хеттам. Из хеттских документов известно, что на рубеже XIII и XII вв. отряды ахейцев были среди нападавших на Египет «народов моря». Егип. же документы упоминают среди этих народов «экевеш» и «денен», что указывает на гомеровских «ахайей» и «данаей» — ахейцев и данайцев. О богатстве дворцовых хозяйств, количестве дохода, рабском труде можно судить по линейному письму Б. Сложная адм. система (в нее входили управители отдельных поселений) возглавлялась тем высшим лицом, к-рое в табличках именуется «ванака», а у Гомера — «анакс» или «анакт» — владыка, повелитель. Эти владыки истребляли друг друга в кровавом соперничестве (мифы о походе семерых аргосских царей на Фивы). Однако экспедиция на восток, в богатые земли М. Азии, объединила всех ахейцев, но этот поход оказался, видимо, последним. Рубеж XII и XI вв. до Р. Х. был связан не только с падением Трои, но и, главное, с нашествием на Микенскую державу диких сев. племен Македонии и Эпира, фракийцев, иллирийцев. Под их натиском погибли Микены, Тиринф, Пилос. С севера же пришли дорийцы, считавшие себя потомками Геракла, и это довершило катастрофу. Былое могущество завершилось массовым переселением на восток, в М. Азию и на острова (среди переселенцев были и дорийцы). Именно там, на побережье М. Азии, и возникли ионийские (Милет, Эфес, Колофон) и эолийские (Смирна) города, дорийский Галикарнас (родина Геродота), которые вели





свое мифическое происхождение от Иола, Дора, Ксуфа, Иона, Ахея — сынов и внуков Эллина. Там и расцвела греч. культура в противовес материальному разорению.

Мир гомеровских богов и героев сложен. Космос (κοσμός — украшаю) имеет форму конечного, ограниченного, овального (а может быть, и яйцеобразного) тела. Верхняя его часть — Олимп, смыкающийся с эфирными высями. Эфир — тончайшая огненная материя, и тела богов тоже состоят из нее. Олимп — жилище богов, победивших титанов, своих родителей, это т. н. верхнее небо. В противоположность ему — бездна Тартара, куда сброшены титаны, т. е. нижнее небо, ибо титаны — древние бессмертные боги. Олимп полон света и веселья, Тартар, «широкий», «глубокий», «туманный» (*Homer. II. III 13–16*), во мраке и безысходности. Однако будущее неведомо, и равновесие верха и низа может быть нарушено.

Земля — плоский диск, плавающий на воде, сверху накрыт полусферой неба, к к-рому прикреплены светила. Недаром небо именуется у Гомера «медным» и «железным» (*Ibid. XVII 425; Idem. Od. XV 329*). Хотя плоская земля названа «беспредельной», но у нее есть пределы (*Idem. IV 563*). Земля окружена р. Океаном (она же и титан, и сын Урана и Геи) (*Idem. II. XVIII 607*) и на западе соприкасается с морем. На юж. берегу Океана живут эфиопы, счастливый народ, у к-рого гостят боги (*Ibid. I 421*), на западе — киммерийцы (*Idem. Od. XI 13–19*), на берегах его — пигмеи (*Idem. II. III 6*). Недалеко от юж. берега Океана — Элисий, или о-ва Блаженных (*Idem. Od. IV 563*). Если над землей находятся небо и поднебесье, где веют ветры, то под землей — Аид, царство мертвых (*Idem. II. XVIII 333* и др.). Но Гомер, однако, иной раз помещает его на крайнем западе, где никогда не восходит и не заходит Гелиос. Запад — закат, место мрака у киммерийцев. У входа со стороны Океана — скала, «ворота» Гелиоса, страна снов, роща Персефоны (*Idem. Od. X 509*). У Гомера, как всегда, совмещаются разные воззрения: Аид — под землей и вместе с тем на земле, т. к. его достигает Одиссей. Возможно, что в стране киммерийцев есть спуск в Аид, тем более что в поздних мифологических текстах указывают даже 3 спуска в Аид: на крайнем западе, на

крайнем востоке и посередине, в Кумах (где Эней получил пророчества Сивиллы и спустился в Аид).

Т. о., архитектоника гомеровского космоса, пластического тела, симметрична, гармонична и прекрасна. Олимп и Тартар — противоположности: светлая, положительная, и темная, отрицательная. Земля же совмещает в себе и то и другое, и свет и мрак.

I. Люди. Космическое тело обитает богами-олимпийцами, богами-титанами и людьми. Над всеми господствует власть судьбы. Огромная родовая община богов и людей занимает некое срединное положение, как и сам гомеровский эпос. Уже заметно расслоение на богатых и бедных, вожди-василевсы забирают богатую добычу, но непререкаемого авторитета у них нет. Их власть в основном военная. В мирной жизни есть господа и зависимые люди, домашние рабы, но в гомеровском языке нет слова «раб» (ὁ δοῦλος), хотя встречается словосочетание «рабский день» (τὸ δοῦλιον ἦμαρ). Еще нет жесткой полисной системы, но и старые родовые отношения уходят в прошлое. Труд еще почитен, и с одинаковым усердием трудятся и боги, и василевсы, и домашние работники: Афина и Калипсо — ткачихи, как и Пенелопа, Навсикая и ее служанки вместе заняты стиркой, Одиссей строит плот, Лаэрт трудится в саду, Евмей-свинопас (бывш. царский сын) живет в почете и имеет своих прислужников, Еврикля-ключница — главное лицо в доме Одиссея и т. д.

Для ремесла и искусства нет разных обозначений. То и другое объединяются в одном слове ἡ τέχνη, к-рое сочетается с мудростью — софией (ἡ σοφία), причем любому плотнику присущи и ἡ τέχνη и ἡ σοφία (*Idem. II. XV 412*). Дома гомеровских василевсов полны золота, серебра, драгоценных сосудов, одежда, к их услугам ванны, мягкие ложа, ковры, тканые покровы, великоколенное оружие, как, напр., щит Ахилла (*Ibid. XVIII*) или вооружение Агамемнона (*Ibid. XI 15–45*). Все это творческая софия мудрых мастеров. Но зато самое редкостное и дорогое — железо. В «Илиаде» бронза упоминается 329 раз, а железо — всего 23. В «Одиссее» бронза — 103 раза, железо — 25. Эпический поэт вспоминает давно ушедший бронзовый век.

Мир, в к-ром живут гомеровские люди, несмотря на войны и все превратности, «прекрасный» (καλός), «священный» (ἱερός), «божественный» (θεῖος, δῖος). Сами герои именуются тоже «божественными», «богоподобными», «боговидными», «равными богам», «вскормленными богами». Красота этого героического бытия вполне ощутимая. Она прозрачная, светоносная, текучая сущность, изливаемая богами на человека (*Idem. Od. VIII 18–20*). Афина изливает красоту на Одиссея и на Пенелопу перед встречей с ним и даже смазывает амвросийной мазью (*Ibid. XXIII 156–162; XVIII 190–196*). Красота, т. о., предстает как материальный фетиш, обладающий магической силой.

Подстерегающая героя смерть нестрашна, ведь поколения людей обновляются, как листья на деревьях (*Idem. II. VI 145* и сл.). Это явный рудимент общности человека и природы, невыделенности человека из природной материи. Поэтому весь драматизм бесчисленных смертей умеряется мыслью о вечности и той же самой «славе мужей» (ἡ κλέα ἄνδρῶν), о к-рой пел Ахилл в шатре в 9-й песни «Илиады».

Стихийность и беспощадность природы являются тоже наследием древности и сосредоточены большей частью в сравнениях, где бури, ветры, тучи, грады, обвалы, пожары (*Ibid. IV 275–382; XIII 334–338; XVII 736–741* и мн. др.) объясняют жестокость военных действий и неизбежность смерти. Древняя сущность дикой природы, наделенной присущим ей даймонизмом, особенно проявляется в сценах борьбы героя с водной божественной стихией (*Ibid. XXI 211–384* — борьба Ахилла с божеством реки Скамандром-Ксанфом) или с бурей, насланной на героя разгневанным божеством. Одиссей в бушующем море спасается от гнева Посейдона с помощью благодетельной морской богини Левкотеи (она, еще будучи смертной, сама претерпела метаморфозу, бросившись в море) и ее покрывала (это тоже несомненный магический фетиш) (*Idem. Od. V*).

Природы как пейзажа у Гомера нет, она еще полна божественных потенциалов, будь то р. Океан (он же титан, сын Урана и Геи) или морские просторы, где властвуют Посейдон и Амфитрита и голубовато-зеленый цвет волны зависит от морского





божества Главка. Морская глубина — владение божества Тритона. Может быть, только знаменитый грот нимфы Калипсо (*Ibid.* V 50–74) с виноградными лозами, фиалками, деревьями (кедр, ольха, тополь, кипарис) и мирно текущей водой создает пейзажную зарисовку, хотя и здесь присутствует божество, проявляющее магические свойства в заманчивой красоте (Калипсо 7 лет удерживала у себя Одиссея, да и имя ее означает «та, что скрывает»), напоминающей слушателям эпического певца о древнем жен. могуществе, таком же опасном, как, напр., у девы Ехидны, к-рая прекрасна ликом, но губит людей как миксантропическое змеиное существо.

В гомеровском мире чередуются свет и тьма. Здесь достаточно богатая лексика с тончайшими оттенками светлой и темной энергии: τὸ φῶς (φῶς) — свет вообще, ἡ ἀυγή — луч, ἡ αἴγλη — сияние, τὸ σέλας — блеск и т. д.; ὁ ζῶφος — сумрак, ὁ ἀχλύς — туманная тьма, τὸ ἔρεβος — мрак, ὁ δνόφος — темнота, ὁ σκότος — тьма и т. д. Т. о., в гомеровском мире на полях космического тела — свет и сияние Олимпа, мрак и тьма Тартара, а на земле то и другое сосуществуют.

Соматичность охватывает весь гомеровский мир, вплоть до того, что внутренние эмоции, мысли, душевные движения сосредоточены во внутренних органах человека (см.: *Зелинский Ф.* 1922; *Тахо-Годи А. А.* О древнегреч. понимании личности на материале термина *sōma* // *Онианс Р.* На коленях богов. М., 1999. С. 498–532). Так, френ (ἡ φρήν), диафрагма, или грудобрюшная преграда, — орган умственной деятельности человека и эмоциональной жизни. У Гомера этот орган воспринимается как душа, как сознающее «я». Так, Аполлон наполнил мужеством душу Главка, и тот почувствовал его «в своей диафрагме» (*Homer.* II. XVI 530), как и Телемах почувствовал мужество, вложенное Афиной в его диафрагму (*Idem.* Od. I 322). У Гомера постоянно встречаются выражения «заметь в своей диафрагме», «представь в своей диафрагме». Печень (τὸ ἥπαρ) является средоточием жизненной силы, так же как и кровь (τὸ αἷμα). У раненого душа выходит через рану в виде крови (*Idem.* II. XIV 518 сл.). Патрокл одновременно вырвал из тела «душу и жало копья»

(*Ibid.* XVI 505). Душам в царстве мертвых возвращает память кровь, которую им дает испить Одиссей (*Idem.* Od. XI 153 и сл., 225–235). Вообще любые чувства, решения, намерения выбрасываются в человека и вынимаются из него, как будто они представляют собой некий предмет, наделенный жизненной силой. Мысль тоже должна быть вполне конкретна, даже зрима. Так, Гектор «помыслил глазами» (*Idem.* II. XV 422), и Гекуба просит Приама «помыслить глазами» (*Ibid.* XXIV 294). Все это является рудиментами фетишизма в героическом эпосе.

Отношения феакских царей Ареты и Алкиноя также можно назвать рудиментами родового общества, где господствовало жен. начало. Во-первых, это брак дяди и племянницы, а по др. версии, они родные брат и сестра, т. е. это кровнородственный брак; а во-вторых, главой дома и повелительницей является Арета, к которой все идут за советом, и Одиссей, прибыв на остров, обращается прежде всего к ней (*Idem.* Od. VII 67–77).

В гомеровских героях много архаической дикости и необузданности. Ахилл издевается над поверженным Гектором, убивает мальчика, царевича Троила; Аякс, сын Теламона, с 7-кожным микенским щитом могуч, молчалив, но покорен воле Зевса и готов умереть вместе со своими воинами, только просит его разогнать мрак, чтобы погнать при свете солнца (*Idem.* II. VII 644–647). О сиянии солнца мечтает и Ахилл в царстве мертвых (*Idem.* Od. XI 498).

Любимец Афины Диомед, сын Тидея, сражается с богами, ранит Ареса и Афродиту и отступает только перед Аполлоном (*Idem.* II. V — подвиги Диомеда). Тидею Афина хотела даровать бессмертие, но отказалась от этой мысли, увидев, как он грыз голову своего врага. Диомед унаследовал древнюю дикую силу, к-рая в «Илиаде» создает образ дерзкого героя и напоминает Идаса, сына Афарея, боровшегося с Аполлоном за деву Марпессу так, что врагов примирял сам Зевс (*Apollod.* I 7. 8, 9). В генеалогии у Одиссея тоже просматриваются древние корни. Ум, находчивость, хитрость Одиссея связаны (схолии к «Аяксу» Софокла) с Сизифом, к-рый будто бы соблазнил Антиклею до ее брака с Лаэртом. Кроме того, отец Антиклей — Автолик, великий клятвopеступник и

вор, сын Гермеса (*Homer.* Od. XIX 396–398). Эпические герои гомеровских поэм отнюдь не застывшие типы, а чрезвычайно различные по характеру. Ведь греч. ὁ χαρακτήρ происходит от глагола *χαράσσω* — проводить черту, царапать. Гомеровские герои отличаются друг от друга, оправдывая тем самым слова из «Одиссеи»: «Люди несходны, те любят одно, а другие — другое» (*Ibid.* XIV 228).

II. Боги. Если герои, уничтожившие чудовищ давних времен, враждовали в своем царстве между собой, гордились силой, богатством и славой, то и боги, победив в 10-летней войне своих же чудовищных родителей-титанов, овладели миром и поделили его на 3 части после того, как бросили жребий Зевс, Посейдон и Аид, дети Кроноса и Реи. Зевс получил «небо широкое... в облаках и эфире», Посейдон — «море седое», Аид — «подземный безрадостный сумрак». Общими для 3 братьев остались земля и Олимп (*Idem.* II. XV 187–193). Аид не претендует на большую власть. Он принимает в царство мертвых всех насельников земли и потому именуется «богатым», «щедрым» и «гостеприимным». Свою супругу, Персефону, дочь Деметры, он вынужден похитить. Она, осуществляя единение 2 миров — жизни и смерти, в обусловленное время возвращается к матери на 2/3 года, иначе на земле наступит голод. Но супруг дал ей насильно кусить зернышко граната и тем самым заставил 1/3 года проводить в его владениях.

Посейдон, «Колебатель земли», «Владыка вод», «Земледержец», не может смириться с мощью Зевса. Более того, его потомству не дано рассчитывать на законное наследование власти в мире олимпийцев: все его сыновья незаконны и чудовищны, они гибнут от рук героев, а единственный законный, Тритон — божество морское. В 8-й песне «Илиады» (18–27) приводится речь Зевса, обращенная ко всем богам и богиням. Он кичится силой, предлагая олимпийцам ухватиться за золотую цепь, спущенную с небес на землю, но они не сумеют стащить с Олимпа «всевышнего Зевса». Однако власти Зевса, как бы он ни был могуч, угрожает (*Ibid.* I 397–400) не только брат Посейдон, но и супруга Гера и дочь Афина. Но, по схолиям к этому месту, в заговоре против Зевса участвует Аполлон, что более ве-





роятно, т. к. Аполлон враждует с отцом. От заговора богов Зевса спасает скромная богиня Фетида, призвав одного из сторуких — Бриарея. Боги устрашились и отступили. Вмешательство Фетиды не случайно. Она дочь морского старца Нерея, племянница океаниды Евриномы, возлюбленной Зевса, бывшей супруги Офиона, хтонического змея (ὄφις — змей), с к-рым они вместе когда-то царствовали на Олимпе, пока их оттуда не выгнали Кронос и Рея. Биография Фетиды очень сложна, и в ней много архаических черт древнего божества. Когда-то на ее руку претендовали Зевс и Посейдон. Она предпочла Зевса, но Земля-Гея пообещала, что взявший в жены Фетиду будет иметь сына, который лишит его власти. Оба жениха отказались от Фетиды, и ее выдали замуж за смертного героя Пелея, тем самым унизив божество. Сын Пелея и Фетиды Ахилл стал великим героем, но погиб при взятии Трои. Зевс же, питавший склонность к Фетиде, помог Ахиллу (в пределах «Илиады») одержать победу над Гектором.

Что касается Аполлона, то после заговора против Зевса (см. схолии к *Homer.* II. I 399) его и Посейдона Зевс заставил в унижительном рабском виде служить троянскому царю Лаомедонту. В «Илиаде» Аполлон — на стороне троянцев (он малоазийского происхождения, как Афродита и Гефест). Это страшный бог, несущий своими стрелами чуму на лагерь ахейцев (Ibid. I 43–53), но вместе с тем он благодетель (Ibid. II 763–767). В «Илиаде» упоминаются кобылицы потомка царя Ферета, у к-рого Аполлон, наказанный Зевсом, пас стада, умножая их (Ibid. 763–767). Также на склоне Иды, служба Лаомедонту, Аполлон пас стада коров (Ibid. XXI 444–450). В «Илиаде» Аполлон, будучи на стороне троянцев, особенно почитается в Троаде (Хриса, Килла, Тенедос — Ibid. I 37–38) и в самой Трое (Ibid. V 446). Перед Аполлоном смиряется даже неустрашимый Диомед (Ibid. V). Он же отбрасывает Патрокла, защищая в бою одну из башен Трои, «замышляет ему гибель и угрожает дерзкому» (Ibid. XVI 698–711). Рудиментом архаики является имя Аполлона. Он назван по имени матери Лето как Летоид. У Гомера Аполлон отнюдь не кифаред и водитель муз, а грозный и коварный бог.

Афина как дочь Зевса и его 1-й законной супруги Метиды (ἡ μήτις — мысль, мудрость) имеет догреч. происхождение (судя по имени, балканский субстрат), но у Гомера это вполне классическая богиня, по значимости равная Зевсу, а иногда и превосходящая его. Богиня — со щитом из козьей шкуры, украшенным головой горгоны Медузы, т. е. с эгидой (ἡ αἰξ — коза), обладающей магической силой, — грозная воительница (Ibid. II 446–448) и помощница героев. Так, она помогла Гераклу вывести из Эреба пса бога Аида (Ibid. VIII 362–369). Она покровительница Диомеда и его отца Тидея (Ibid. V), главный враг троянцев, хотя ее культ существует в Трое (Ibid. VI 311). Она воодушевляет ахейцев под Троей и является защитницей эллинских городов, особенно Афин, Аргоса, Мегары, Спарты и др. Отсюда она «градозащитница» (Ibid. 305). Вместе с тем она обладает и мастерством, и художественным ремеслом, помогая ткачихам (Ibid. Od. VII 109–110). Как мудрая богиня она сопровождает Одиссея, помогая в трудные моменты, и даже украшает его (Ibid. VI 229–237) перед встречами с Навсикаей и Пенелопой (Ibid. XXIII 156–159), как и Пенелопу (Ibid. XVIII 187–197). Ни одно важное событие в «Илиаде» не обходится без Афины, она заключает союз против Зевса с Герой и Посейдоном перед одной из решающих битв с троянцами (Ibid. II. 291–388); когда Аполлон воодушевляет Гектора (Ibid. XIV 259–261), Афина приближает Гектору смерть (Ibid. XV 613–614) и коварно обманывает его в поединке с Ахиллом (Ibid. XXII 226–300). В «Одиссее» она всюду сопровождает героя, вплоть до последней битвы с женихами Пенелопы, когда богиня, превратившись в ласточку, сидит на потолочной балке (Ibid. Od. XXII 239–240; XXIV 528–548) или, усмиряя распрю женихов и Одиссея, принимает образ Ментора.

Зевс — исконно греч. божество (имя Ζεύς — безупречного индоевроп. происхождения и означает «светлое небо»; ср. древнеинд. deva — бог, dyāus — небо, день, лат. deus — бог, dies — день, древнеинд. dyāuspitarh — Небо-Отец, лат. Diespiter Iup(ter)iter = Ζεύς πατήρ — отец Зевс), «отец людей и богов», он, несмотря на соперничество ближайших родственников, в пределах гомеровских поэм сохраняет величие, даже после раз-

дела мира между братьями. Однако, несмотря на свое владычество на земле, он иной раз именуется Хтони-ем (Ibid. II. IX 457), напоминая этим эпитетом, что и ему не чужды элементы архаики.

За отказом Зевса от брака с Фетидой последовал брак Пелея и Фетиды, рождение Ахилла, а значит, и начало Троянской войны. Связь Зевса с хтонической силой Земли-Геи сказалась в том, что он исполнил ее просьбу истребить род нечестивых людей, обременяющих ее (Ibid. I 5; ср.: XIX 273 и сл.). В нем ярко выражены архаические функции: он «Тучегонитель», насылающий ветры, дожди, ливни (Ibid. I 354; IV 30; V 672; XVI 297–300). Но как олимпиец он защитник прав человека, покровитель молящих о гостеприимстве (Ibid. Od. VI 207), охранитель очага (Ibid. II. III 107). Зевс требует повинения от своей олимпийской семьи (Ibid. V 877 сл.), хотя не всегда добивается этого.

Зевс многократно вступает в браки законные и незаконные, в пределах гомеровского эпоса он состоит в 3-м, законном браке с Герой, охраняющей моногамную патриархальную семью (1-й женой была Метиды, 2-й — Фемиды) и вместе с тем отстаивающей жен. господство в этой семье. Зевс — отец славных героев, из к-рых в «Илиаде» упоминается Геракл (Ibid. XIX 95–134).

Эпический Зевс — покровитель не только отдельных героев, но и великих народов, вступивших в войну. Сидя на Олимпе, он помогает ахейцам, но, восседая на Иде, — троянцам. Он соблюдает равновесие, нарушаемое вмешательством др. богов, его родичей. Как воитель Зевс ненавидит стихийные бедствия войны, олицетворением к-рых является его сын от Геры, буйный Арес (по происхождению фракийское божество). В этом случае замечательна отповедь Зевса Аресу, в к-ром чувствуется дух его строптивой матери (Ibid. V 888–898). Для Зевса важно установление порядка, охрана царской власти (как, напр., передача царского скипетра Агамемнону — Ibid. IX 37 сл.), его любовь и почтение к царскому сану (Ibid. II 196 сл.; Ibid. Od. XXIV 24). Он ставит героев на царство (Ibid. I 390) и защищает права царственной семьи (Ibid. XVI 400–403), т. к. он гарант власти.

Зевс претендует на беспристрастное решение судьбы героев, держа





в руках золотые священные весы как вершитель войн (Ibid. XIX 223). Решая участь ахейцев и троянцев, он бросает на чашу весов жребии смерти (Ibid. VIII 69–74). Священные весы Зевса познает Гектор, испытывав малодушие (Ibid. XVI 658), когда Зевс бросил на чашу весов жребии смерти Гектора и Ахилла, жребий Гектора поник, и от героя удалился Аполлон, его помощник. К Ахиллу же подошла его помощница Афина (Ibid. XXII 209–215). Зевсовы весы — это Судьба.

У классических гомеровских богов достаточно архаических рудиментов (свиные глаза у Афины, коровьи — у Геры, Зевс Подземный, роль Матери-Земли в решении важных вопросов). Так, Гефест — искусный мастер, к-рого Гера и Зевс сбрасывали с Олимпа: мать — за его уродство (он хром на обе ноги — Ibid. XVIII 394–405), отец — за его вмешательство в семейные дела (Ibid. I 586–594). Гефест — кузнец и связан с огненной стихией, но в «Илиаде» (II 426) на Гефесте, т. е. на огне, ахейцы поджаривают жертвенное мясо, и эта поэтическая метонимия говорит о чистейшем фетишизме, когда Гефест сам был огнем. Да и гомеровское «пламя Гефестово», охватывающее жертвы, тоже напоминает о его огненном прошлом (Ibid. IX 467 сл.).

Гомеровские песни как завершение эпического процесса изобилуют поэтическими оборотами (метафоры, метонимии, эпитеты), в которых живо еще мифологическое прошлое: Эос-заря «розоперстая», Фетида — «среброногая» (память о миксантропизме — серебряная чешуя рыбьего хвоста), Ирида — «вихреногая» (сама некогда «вихрь») и мн. др. Иной раз невозможно определить, метафора или подлинный миф в том или ином контексте. Так, в «Илиаде» войско ахейцев готовится к решающей битве под водительством отринувшего гнев Ахилла, к-рому Афина для храбрости влила в грудь нектар с амброзией (Ibid. XIX 352–354), и «вся засмеялась земля» (Ibid. 362). То ли этот оборот можно назвать метафорой, то ли это чистейший миф — Мать-Земля радуется скорому исполнению своего решения об истреблении нечестивого человеческого рода, поддержанного Зевсом (Ibid. I 5). Таких загадок можно много найти в разных слоях или напластованиях, т. н. Kulturstufen, создающих, однако, целостность гомеровских поэм.

Представление о судьбе в гомеровских текстах также связано с историческими напластованиями эпоса. В одних случаях судьба принадлежит богам (это ἡ μοῖρα θεῶν — Ibid. XXII 413; *Idem.* Od. XI 292) или исходит от Зевса (ἡ αἴσα Διός — *Idem.* II. IX 608; *Idem.* Od. IX 52), в других — она выше богов и даже иной раз персонифицируется («мощная мойра» выпряла судьбу Гектору — *Idem.* II. XXIV 209 сл.), иной раз упоминается неск. мойр (Ibid. 49). Боги трактуются часто как исполнители воли судьбы (см. выше о золотых весах Зевса; возвращение Одиссея домой боги выполняют по решению судьбы — *Idem.* Od. V 41 сл.; Афина приближает смерть Гектора, т. к. она решена судьбой — *Idem.* II. XV 612–614). Вместе с тем боги и судьба могут отождествляться, т. е. непонятные явления приравниваются к воле разумных богов. Так, кони предсказывают Ахиллу гибель от божества, а он говорит о воле судьбы (Ibid. XIX 417–421), участь Патрокла решается и судьбой и богами «вопреки судьбе», «сверх судьбы» (Ibid. XVI 849). Но есть тексты, где сказано, что герои действуют «вопреки судьбе» — ὑπὲρ μοῖραν (Ibid. XX 336; *Idem.* Od. I 34), «сверх судьбы» — ὑπὲρ αἴσαν (*Homer.* II. XVI 780). Именно поэтому на совете богов в 1-й песни «Одиссеи» решено отпустить Одиссея на родину (*Idem.* Od. I 77–87). Здесь-то и начинает проявлять себя свободная воля героев, ведущая к дерзостной гордости, к-рая и погубит их в конце героического века.

**Гесиод** (Ἠσίοδος) в отличие от Гомера, автора грандиозных героических текстов известен 2 небольшими поэмами (не считая фрагментов) — «Теогония» и «Труды и дни». Гесиод систематизатор мифологических теогоний и генеалогий, родоначальник мифографов и дидактического эпоса. Поскольку «Труды и дни» связаны с биографией реального поэта, начнем с ее фактов, хотя «Теогония» создана раньше. Небольшая поэма (828 гексаметров) написана как наставление беспутному брату Персу, неправедным путем, подкупив «царей-дароядцев», получившему наследство и промотавшему его. Но это повод, чтобы сделать целый ряд обобщений о человеческом роде в прошлом и настоящем, о тяжелом времени, в к-ром приходится жить. Жанр, созданный Гесиодом, имел

многовековую историю и подражателей на лат. почве, вплоть до средневеков. сочинителей. «Теогония», поэма о рождении мира, поколениях богов и генеалогии героев, представляет Гесиода как систематизатора мифологии, пытавшегося упорядочить процесс мифотворчества (мы не останавливаемся на маленькой поэме (480 стихов) «Щит Геракла», подражающей описанию щита Ахилла в «Илиаде» (*Idem.* II. XVIII), к-рая, как считают совр. ученые, не принадлежит Гесиоду (ее относят к нач. VI в. до Р. Х.), но по традиции помещается в собрании сочинений Гесиода).

Гесиод во мн. отношениях является первым на пути древнегреч. культуры в литературно-мифологическом аспекте. Он первый достоверный, а не легендарный поэт, к тому же изложивший ряд автобиографических подробностей, первый дидактический автор, у к-рого встречается образец притчи (о соловье и ястребе — *Hes.* Опр. 202–211), первый систематизатор мифологии, изложивший историю не только божеств, но и человеческого рода, поэт-мыслитель, названный в XX в. предфилософом.

Время жизни Гесиода фиксируется приблизительно. Он сообщает, что ездил на о-в Эвбея, в г. Халкида, где участвовал в состязаниях рапсодов в память царя Амфидаманта (ум. ок. 700 г. до Р. Х.) и даже получил в награду треножник, к-рый принес в дар геликонским музам, обучившим его «звонкому пенью» (Ibid. 654–659). Следов., он родился не ранее 730 г., т. к. выступал вместе с рапсодами уже известным поэтом (Паросская хроника относит Гесиода к 937 г. до Р. Х., ставя его ранее Гомера (907 г. до Р. Х.). Эта датировка противоречит свидетельству самого поэта).

Как и Гомер, Гесиод родом с побережья М. Азии, но связан не с Ионией, а с эолийскими поселениями. Происходя из эолийского г. Кима, отец Гесиода перебрался в Беотию, в сел. Аскра у подножия горы Геликон, где обитали геликонские музы. Там сочинял песни Гесиод.

Гесиода высоко почитали в эллинском мире, и даже существует соч. «Состязание Гомера и Гесиода» в гексаметрах (см.: *Homeri Opera* / Ed. T. W. Allen. Oxf., 1912, 1969<sup>1</sup>. Т. 5). Слушатели отдали предпочтение воинственному Гомеру, но царь Панед,





брат Амфидаманта, возглавлявший агон, признал победу за Гесиодом, певцом мирной сельской жизни.

В биографии Гесиода сочетаются поэтический дар и жизнь скромного, почти бедного крестьянина: вся утварь деревянная, вплоть до ступок, гвоздей, заступов, обода для колес повозки, плуга, дышло к-рого изготавливают из лавра, т. к. его не точит червь. Обувь из грубой бычьей кожи (не чета гомеровским золотым сандалиям), на спине и плечах накидка из шкуры козла, на голове войлочный колпак. Хлеб с молоком, кусок мяса, немного вина под тенью от скалы у журчащего ручья — набросок скромного отдыха поселянина (*Hes. Opp.* 588–595), преображенный Феокритом в роскошную идиллическую картину.

Этот крестьянин, автор «Теогонии» (1021 гексаметр), впрочем мечтающий о богатстве, нажитом честным трудом и молитвой к богам, почитает родных ему геликонских муз (он воспевае этих дочерей Зевса как муз олимпийских, перечисляя их во главе с матерью Мнемосиной — *Hes. Theog.* 36–103). По сообщению Павсания (*Pausan. Descript.* IX 29. 1–3), в глубокой древности на Геликоне обитали 3 музы, к-рым чудовищные Алоады, От и Эфиальт, приносили жертвы и дали имена Мелета (Опытность), Мнеме (Память), Аойда (Пение). Впосл. сюда прибыл Пиер из Македонии, перенес в Беотию почитание пиерид, установил, что муз должно быть 9, и дал им имена. Алоады основали, по преданию, и поселение Аскра, от к-рого во времена Павсания (II в. по Р. Х.) осталась одна башня. Именно геликонские (они же и олимпийские) музы, водившие хороводы у жертвенника Зевса и фиалково-темного источника, вручили Гесиоду посох из лавра и вместе с ним вдохнули в крестьянина дар песен, чтобы он воспевае прошлое и будущее, а главное, племя блаженных богов, не боясь ни правды, ни вымысла.

Здесь важен именно момент передачи посоха. Это несомненный рудимент фетишизма: посох из лавра несет в себе песенный дар, в посохе заключено творческое, живое начало. Получив такой дар (фетиш), Гесиод начинае прославлять поколения богов (*Hes. Theog.* 1–34). Он перечисляе первопотенции космоса (*Ibid.* 116–120) (*Хаос, Гея, Тартар, Эрос*). Хаос (ср. греч. глаголы *χαῖσκω*,

*χαίνω* — зеваю, раскрываю рот или пасть) — разверстая пасть земли, из недр к-рой появляются смутные бесформенные очертания, Ночь-Никта и Мрак-Эреб. Они вступают в брачный союз, т. к. появилась еще одна мощная сила, движущая миром, — Эрос-Любовь, тоже не имеющая определенного образа, стихийная мощь, дающая жизнь и побуждающая все живое к брачным союзам.

Гея-Земля (она же Хтон) родилась вслед за Хаосом. Она рождает Урана-Небо (характерно для греков: земная материя — первая, а совсем не небесные просторы). Оба они вступают в брак и создают неделимое целостное тело.

Фигура Тартара не очень ясна. С одной стороны, это пространство, залегающее в недрах земли, к-рое окружает в 3 ряда тьма. В Тартар сверху проникают корни земли и моря, окутанные густым черным туманом. С др. стороны, это живое существо, т. к. Гея-Земля рождает чудовищного Тифона в брачном союзе с Тартаром (*Ibid.* 823).

Хаос, Эрос и Тартар в дальнейшем претерпят значительные модификации: Хаос станет символом спутанности жизни, неясная сила любовного притяжения превратится в сына Афродиты, Тартар будет выполнять роль темницы для свергнутых богов.

Первые потенции и их потомство (*Ibid.* 116–210) составляют 1-е поколение богов. 2-е поколение богов (*Ibid.* 211–239) — титаны (дети Геи и Урана, их 6 муж. и 6 жен. пола), вступающие в кровнородственные браки (опять архаика). 3-е поколение (*Ibid.* 240–962) начинаеся с морских богинь nereид (далее полный перечень их имен, напоминающих их связь с морской стихией) и чудовищ, к-рых уничтожают герои (*Ibid.* 240–336). Затем идут внуки Урана (*Ibid.* 337–410) и его правнучки — многоликой, страшной *Гекаты* (*Ibid.* 411–452), от к-рой зависит благосостояние человека (соединение архаики и классики). В конце дано (*Ibid.* 453–505) описание потомков Кроноса и Реи, т. е. тех, кого именуют олимпийскими богами. Кронос, младший сын, в свое время по совету матери Геи скопил Урана, прекратив бесконечное порождение чудовищ. Теперь Зевс, младший сын, опять по совету Геи освобождает себя и своих братьев и сестер (их также 6 муж. и 6 жен. пола), проглоченных Кроносом, возрастае на Крите (*Ibid.* 453–506).

Зевс правит новыми богами, получив громы и молнии, скрытые ранее в недрах Геи-Земли. Здесь-то и начинаеся его борьба с титанами — страшной стихийной силой, к-рую он одолевает, взяв в союзники сторуких (*Ibid.* 617–745). Рисуетея мощная картина битвы, когда кипит течение Океана. Хаос объят ужасным жаром, Зевс, шествуя с Олимпа, мечет громы и молнии, содрогаетея земля, 300 камней из рук 3 сторуких затмевают солнце, титаны побеждены и сброшены в Тартар, где их и стерегут 3 могучих брата — Котт, Бриарей и Гиес. Мощь этой картины не уступает картине, описанной Гомером.

Победитель Зевс устанавливает новый миропорядок, построенный на законе, упорядоченности, мере (Гесиод особенно почитает меру и призывает: «Меру во всем соблюдай» — *Hes. Opp.* 694), создается героический, олимпийский период мифологического процесса. Зевс вступает в союз с божествами, потомками титанов, к-рые могут помочь ему в новом, упорядоченном мироздании и без к-рых космический порядок будет нарушен. Продолжают светить небесные боги Гелиос и Селена, встает по утрам Эос-Заря, чередуются день и ночь, Океан катит воды вокруг земли. В браке с титанидой Мнемозиной рождаются 9 муз, с титанидой Лето — Аполлон и Артемида, с Фемидой (2-я супруга Зевса, дочь Геи и Урана) — оры, следящие за чередованиями времен года, и мойры, богини судьбы, — Клото, Лахесис, Атропа (*Hes. Theog.* 901–920). Большая роль отведена благоустроительнице Гекате. В повествовании о 3-м поколении богов также идет речь о браках Зевса (*Ibid.* 886–962) с богинями, об их детях (1-я супруга Метиды-Мудрость, проглоченная Зевсом, породившим из своей головы Афины, 2-я — Фемиды, 3-я — Гера и др., уже незаконные союзы) и о союзах со смертными женщинами, матерями героев. Т. о., Гесиод упоминает 4-е поколение молодых богов, таких как Афина, Аполлон, Артемида, Гермес, верных своему отцу, великому Зевсу. В заключение (*Ibid.* 965–1022) перечисляются богини и их дочери, вступившие в брак со смертными мужами (Деметра, Гармония, Эос, Фетиды, Афродита, Кирка и др.). Зевс окончательно утверждает власть после битвы с Тифоном, или





Тифодем, — страшным миксантропическим существом, младшим сыном Земли и Тартара. Гесиод живописует образ чудовища с сотней змеиных голов, испускавшего вопли разных диких животных. После титаномахии это новое испытание для власти Зевса кончается его победой над чудовищем, сброшенным в Тартар (Ibid. 520–808).

Т. о., поэма о рождении нового олимпийского мира, победившего мрачные, разрушительные силы прежних владык, являет собой действительно 1-ю попытку в лит-ре архаического периода представить в некоей системе исторически и логически оправданную смену поколений в теогоническом процессе.

Следующей попыткой окажется осмысление Гесиодом истории смены поколений человеческого рода в поэме «Труды и дни».

В греч. мифологии существовал ряд версий о происхождении людей и о смене их поколений. Первые люди как бы вырастают из самой природы, иной раз прямо из земли (Apollod. III 4. 1), из зубов дракона, убитого Кадмом в Беотии. Они так и называются «спартами» (посеянными). 5 братьев, основателей знатных фиванских семей, носили примечательные имена: Эхион (Змеиный), Удей (Почвенный), Хтоний (Земляной), Пелор (Исполни), Гиперенор (Гордый силой). Они автохтоны, так же как и один из афинских царей, рожденный землей, — Эрихтоний (В высшей степени земной) и еще более ранние — Кекропс и Кранай, тоже автохтоны и полужмеи (Ibid. 14). У Эсхила в «Прометее прикованном» (Aeschyl. Prometheus vincetus. 447–453) первые люди, наподобие муравьев, ведут жалкое существование в пещерах. Первых людей из земли и воды вылепил Прометей, сын титана Иапета и двоюродный брат Зевса (Apollod. I 7. 1). Именно Прометей сжалился над слепыми и немощными подземными обитателями и даровал им огонь, вступил в борьбу с Зевсом, соперником по благодетельным для человечества функциям. По Эсхилу, Зевс решил уничтожить ущербный человеческий род и «насадить» (Aeschyl. Prometheus vincetus. 232) новый, более совершенный, ведь эти первые люди ничем не выделялись в вечном круговороте природной материи. Однако после обретения людьми огня, а с ним и начатков разумной дея-

тельности Зевс все-таки наслал на это поколение потоп (Ovid. Met. I 246–380) со всеми ужасами, после к-рого выжила только одна супружеская пара — Девкалион, сын Прометея, и жена его, Пирра, дочь Прометеева брата Эпиметей, к-рые и создали новый род людей, бросая себе за спину кости своей Матери-Земли, т. е. камни (Ibid. 318 сл., 350 сл., 390–413). Версия потопа была красочно и величественно разработана у поэта V в. по Р. Х. Нонна Панополитанского (Nonn. Dion. V 250–388).

В этих поздних повествованиях важна роль Прометея и его потомков как своеобразных культурных героев, хотя Платон в диалоге «Протагор» (Plat. Prot. 320d – 322d) говорит о создании богами людей из земли и огня, об Эпиметее, неразумно наделившем животных избытком средств к жизни, и Прометее, к-рый, выяснив, что для людей не хватает жизненных сил и способностей, украл огонь из кузницы Гефеста. Зевс же даровал роду людей законодательство, гражданственность и разумную общественную жизнь.

Гесиод в «Трудах и днях» рисует личность Прометея отнюдь не как помощника людей, а как ловкого хитреца, ввергнувшего их в многочисленные беды и явно имеющего связь с архаикой. По своим корням Прометей — архаическое доолимпийское божество, пришедшее из балканского субстрата, покровитель древнего автохтонного населения. В образе Прометея, если судить по поздним свидетельствам, видимо, сказалась попытка соединить старое местное божество с богами новых племен, пришедших на Балканы, почему Прометей и мыслится благодетелем и даже создателем первых людей. Такого Прометея, как у Эсхила, конечно, Гесиод не мог и предположить. Его Прометей скорее напоминает платоновского неудачника из «Протагора», отличавшегося ловкостью, с помощью к-рой он украл огонь для обделенных его братом людей. У Гесиода заслуга Прометея в первую очередь в том, что он ввел обычай приносить богам не лучшие куски мяса, а кости, покрытые жиром (Hes. Theog. 535–560). Таким подношением он пытался обмануть всеведение Зевса в Меконе при установлении жертвенного ритуала. Зевс разгадал хитрость Прометея, но допустил подмену, чтобы наказать хитреца, а заодно и людей, лишив их

огня. Но Прометей снова обманул Зевса и украл у Гефеста огонь (Ibid. 561–567).

В свою очередь разгневанный Зевс отплатил Прометею и людям, приказав Гефесту слепить из земли подобие девы, «прекрасное зло вместо блага», откуда и пошел губительный род женщин (Ibid. 567–591). Более подробный рассказ об этой мести Зевса — в «Трудах и днях» (Idem. Opp. 54–105), где дева названа Пандорой (Одаренная всеми [богами]) и имеет «лживую хитрую душу» при небывалой внешней красоте, чтобы соблазнять глупых мужчин вроде Эпиметей, взявшего ее в жены. Любопытная Пандора открыла сосуд, переданный ей богами, и оттуда разошлись по миру беды, болезни и страдания. По воле Зевса она хлопнула крышку, оставив там Надежду, и принесла еще больше несчастий человеку (Ibid. 69–105; Idem. Theog. 570–612).

Гесиод не только порицал злую природу былой жен. власти, но и впервые показал несоответствие между внешней красотой тела и внутренним безобразием души, что в дальнейшем будет осуждаться в культуре классического грека с его превознесением калокагатии. Прометей же наказан после кражи огня жестоко — прикован на границе земли, где его брат Атлант держит свод неба и орел терзает печень сына Иапета и Климены, пока Геракл по воле Зевса не освободит Прометея, к-рый «тягался в мудрости с Зевсом сверхмощным» (Ibid. 517–533). Т. о., наказаны все сыновья титана Иапета, брата Кроноса и дяди Зевса, — «наглый Менетий» сброшен в Тартар, Атлант стонет под небесной тяжестью, Эпиметей в союзе с Пандорой «несчастьем явился для смертных» (Ibid. 507–525), Прометею пришлось хуже всего. Его судьба доказывает, что в эпоху классической мифологии самым мудрым и великим может быть одно божество и что вершителем человеческих судеб является только один владыка. Хитроумие Прометея у Гесиода или его мудрость у Эсхила оказались губительными для будущего Прометея (он ведь Προμηθεύς — Предвидящий умом), т. к. он выпал (хотя и освобожденный Гераклом) из классики олимпийского периода. Пока великие герои совершали подвиги и рождались их новые поколения, Прометей, пригвожденный к скале, оста-





вался только страдающим свидетелем героических деяний (*Apoll. Rhod. Argon. II 1248–1258* — об аргонавтах, слышащих стоны Прометея) в жизни, где ему нет места. В эпоху Троянской войны Прометей — образ далекого прошлого, в эпосе Гомера ему нет места. Да и культ Прометея ограничен: в Афинах — только у горшечников (бег с факелами), а не всех ремесленников, почитавших Гефеста и Афины (*Plat. Leg. XI 920d*).

Прометею нет места и в гесиодовской картине смены поколений человеческого рода, созданных Зевсом, судьба к-рых целиком зависит от владыки Крониона. В «Трудах и днях» 1-е поколение людей мыслится самым счастливым и называется «золотым». Люди не знают ни земледелия, ни ремесла, земля сама (*αὐτόματον*) дает им обильный урожай, и они владеют тучными стадами — недостижимый идеал для бедного Гесиода. Ни старость, ни смерть им не угрожают, и по воле Зевса люди этого поколения, скрытые земель, становятся блаженными даймонами, покровителями человечества (*Hes. Op. 109–126*). Все следующие поколения только ухудшают жизнь (ср. отличие новоевроп. утопий о непрерывном благодетельном прогрессе). 2-е, «серебряное» поколение живет в неразумном детстве до 100 лет, а возмужав, быстро умирает, наказанное Зевсом за нежелание приносить жертвы богам (*Ibid. 127–142*). 3-е поколение «медное», его люди славятся небывалой силой, любят войны, выделывают оружие из меди, не зная железа. В войнах они уничтожили друг друга и ушли, безмянные, в Аид (*Ibid. 143–155*). Это поколение напоминает людей бронзового века. 4-е поколение — созданный Зевсом род героев, тот самый, к-рый прославился под Фивами из-за наследия Эдипа и под Троей из-за Прекрасной Елены. Они тоже истребили друг друга, но нек-рые по воле богов (их родичей) обитают на о-вах Блаженных, не изведав смерти, трижды в год собирая плоды земли (*Ibid. 156–173*). Гомеровских героев Гесиод не может пропустить, об этом знаменитом поколении все помнят, все знают, но именно гомеровские герои сражались «медью» и не знали железа, так что к ним можно отнести и характеристику 3-го поколения, за исключением безмянности. Их имена известны по песням рапсодов о великой Троянской войне.

Время Гесиода — это еще «темные века», когда слушателями и исполнителями героического эпоса были те самые простые ремесленники и крестьяне, к-рыми избобилуют сравнения «Илиады» и «Одиссеи» и к-рые, как и Гесиод, жили и трудились в поте лица вместе с 5-м, «железным» поколением, добывая себе скромное пропитание.

С ужасом рисует Гесиод «железное» поколение (*Ibid. 174–200*): «Если бы мог я не жить с поколением пятого века» — восклицает поэт (*Ibid. 174*). И дело не в том, что богатые могут пользоваться железом, а бедняки, как Гесиод, — лишь деревянными примитивными орудиями. Люди стали «железными» по нраву, поведению, обхождению друг с другом. Деграция дошла до крайности — дети не почитают родителей, люди друг другу чужие и родителям нельзя ждать помощи от детей. Почет воздается злодеям, вместо права царит сила кулака, исчезли страх и совесть, оставив несчастным людям одни беды. Вот тут-то Гесиод и рассказывает притчу о соловье и ястребе, вывод к-рой таков: слабый не может тягаться с сильнейшими.

Однако в «Прометее прикованном» Прометею приписывается среди всех его благодеяний (строительство, ремесла, жертвы богам, ритуалы гадателей, различение времен года, умение читать и считать и т. п.) еще один дар, без к-рого невозможно эволюция человеческого рода: он вложил в людей «слепые надежды» и тем самым стремление к постоянной деятельности, научил их мечтать (*Aeschyl. Prometheus vinctus. 248–250*). Но мечты, порожденные слепыми надеждами, тоже слепы, и прогресс, обещанный Прометеем людям, обманчив. Об этом и свидетельствуют железный век Гесиода и пессимистическая история его поколений, его, если можно так выразиться, историософия. С Гесиодом кончается архаическая эпика, и VII в. до Р. X. возвещает рождение ранней лирической поэзии, т. е. подступы к лит-ре классической, в которой мифология будет играть роль источника в аспекте идейном, сюжетном и эстетическом, ибо греч. мифология полна высоких идей, драматических сюжетов и притягательной красоты.

**Эстетическое значение древнегреческой мифологии.** Будучи одной из древнейших форм освоения

мира, греч. мифология имеет огромное самостоятельное эстетическое значение. Наиболее отчетливо и завершено эта направленность выявлена в гомеровском эпосе и в «Теогонии» Гесиода, где мифологическая картина всего космоса, богов и героев приняла законченно-систематический вид. У Гомера красота есть божественная субстанция и главные художники — боги, создающие мир по законам искусства. Недаром красота мира рождается богами в борьбе, когда олимпийцы уничтожают архаических чудовищ. Но дикая архаика тоже полна своеобразной красоты. Тератоморфизм совмещает в себе чудовищность и чудесность (недаром *τὸ τέρας* — чудо, чудовище), ужас и красоту. Однако красота архаической мифологии гибельна: сирены привлекают моряков прекрасными голосами и умерщвляют их. Совершенство есть и в удивительном безобразии причудливых форм таких чудовищ, как Тифон или сторуки. Прекрасные олимпийские боги жестоко расправляются со всеми, кто покушаются на гармонию установленной ими власти, той разумной упорядоченности, к-рая выражена в самом слове «космос». Но героический мир становится настолько дерзким, что нуждается в обуздании. И боги посылают в этот мир красоту, воплощая ее в облике женщины, несущей с собой соблазн, смерть и самоуничтожение великих героев. Так появляется созданная богами прекрасная Пандора с лживой душой, рождается от Зевса и богини мести Немесиды Елена. Прекрасные женщины (Даная, Семела, Алкмена) соблазняют богов, изменяют им и даже презирают их (как Коронида или Кассандра). Ушедший в прошлое мир архаики мстит новому героизму, используя жен. красоту. Женщины вносят зависть, раздор и смерть в поколения героев, заставляя богов наложить проклятие на своих потомков. Прекрасное в мифе оказывается активным, беспокойным началом.

**Служебные функции древнегреческой мифологии.** Соответственно политическим взглядам и стилю того или иного автора греч. мифология получает разное оформление и использование в эпоху полисной системы в греч. классической лит-ре. Так, у Эсхила Афина Паллада выступает защитницей афинской гражданственности («Орестея»), образ





Прометея наделяется в трагедии о Прометее передовыми и даже тираноборческими идеями; борьба Антигоны и Креонта представлена у Софокла как борьба семейно-родовых традиций с гос-вом («Антигона»). Герои греч. мифов часто попадают в ситуации вымышленные, как, напр., у Еврипида, менявшие древние мифологические сюжеты по своему вкусу. От мифических героев иной раз остаются только собственные имена.

Философы древности, понимая под богами те или иные философские категории, строили на них разные философские системы. Платон и Аристотель рассматривали греч. мифологию в качестве художественной формы или одной из форм наивного народного мышления. Для стоиков греч. мифология имела только аллегорический смысл. Для эпикурейцев боги — особого рода существа, возникающие из атомов, не имеющие ни силы, ни желания воздействовать на мир, идеалы спокойной, безоблачной жизни. Скептики, отрицая познаваемость всего существующего, доказывали непознаваемость и немыслимость мифологических существ. В III в. до Р. Х. получила распространение теория философствующего писателя Евгемера (см. *Евгемеризм*), трактовавшая всех богов и героев как действительно некогда живших людей, прославившихся деяниями и возведенных современниками в ранг сверхъестественных существ. За Евгемером следовали мн. историки (в т. ч. Диодор Сицилийский). Саркастической критике подвергал традиц. мифологию *Лукиан* (II в. по Р. Х.).

Наряду с просветительской критикой мифологии в эпоху эллинизма существовала тенденция к ее реставрации. С падением классического полиса формируются огромные военно-монархические гос-ва (куда Греция вошла как составная часть), требовавшие для себя такой же грандиозной и импозантной мифологической системы. Римская империя создала не только внушительные формы религ. мифологического синкретизма, но и глубоко продуманную общность греко-рим. мифологии, к-рая была превращена в универсальную систему логических категорий *неоплатонизма* (III–V вв. по Р. Х.).

В средние века греч. мифология рассматривалась либо как малозна-

чащие сказки, либо как собрание земных соблазнов, когда греч. боги воспринимались как некие бесы. Тем не менее, образуя низовое течение средневек. культуры, греч. мифология сохранилась вплоть до эпохи *Возрождения* и стала одним из источников расцветшего в эпоху Возрождения *гуманизма*. Греч. боги и герои рассматривались в виде художественных образов, изящных, глубоких, красивых. Они выражали стремление человека защитить свои земные и интимно-личные права. «Триумф Вакха и Ариадны» Л. Медичи (1459) или «Венера и Адонис» У. Шекспира (1593) позволяют понять, какими земными страстями наделялись боги греч. мифологии. Во франц. классицизме XVII в. греч. мифология приобретает ясные и четкие формы, выражая собой идеи и вкусы абсолютной монархии, напр. в трагедиях П. Корнеля, Ж. Расина, в эстетике Н. Буало. В XVIII в. греч. мифология была превращена в салонную забаву, в собрание шуточных анекдотов, среди к-рых главную роль играли не всегда пристойные образы Амура, Купидона, Вакха и разного рода веселые приключения греч. богов и героев (Ж. Б. де Грекур, Ж. Б. Л. Грессе, Э. Парни). В XVIII–XIX вв. огромное значение имела теория И. И. *Винкельмана*, понимавшего античность, ее искусство и мифологию пластически, в стиле благородной простоты и спокойного величия. Однако уже романтики начали трактовать античные мифологические образцы с т. зр. глубоких и стихийных человеческих страстей (нем. писатель Г. Клейст) или как символы революционной борьбы (англ. поэт П. Б. Шелли). С посл. трети XIX в. (нем. философ Ф. Ницше и др.) при рассмотрении греч. мифологии на 1-й план начали выдвигаться не пластика и не наивная красота греч. богов и героев, а темные стихийные экстазы. Ницше представлял греч. трагедию как синтез 2 начал — дионисийского (оргастического, иступленного, экзальтированного) и аполлонийского (спокойного, величавого, уравновешенного и пластического). Подобное отношение к греч. мифологии нашло поэтическое отражение у рус. поэтов-символистов нач. XX в. (В. Брюсов, И. Анненский, Вяч. Иванов, Ф. Сологуб), Г. В. Ф. *Тегель* и особенно Ф. В. Й. *Шеллинг* (1-я треть XIX в.) дали систематическую философ-

скую концепцию мифологии. Вообщем с этого времени сначала в основном на материале греч. мифологии, как более изученной, а затем и на материале др. мифологий стали создаваться многочисленные мифологические направления и школы.

Ист.: *Гомер*. Илиада / Пер.: Н. Гнедич. М.; Л., 1935 и след. изд.; То же / Пер.: В. В. Вересаев. М., 1949; *он же*. Одиссея / Пер.: В. А. Жуковский. М.; Л., 1935 и след. изд.; То же / Пер.: В. В. Вересаев. М., 1959; *Аполлодор*. Мифологическая б-ка / Изд. подгот.: В. Г. Борухович. Л., 1972; *Овидий*. Метаморфозы / Пер.: С. Шервинский. М., 1977; Античные гимны / Сост., вступ. ст., ред.: А. А. Тахо-Годи. М., 1988; *Гесиод*. Труды и дни: Теогония // Эллинистические поэты VIII–III вв. до н. э. / Пер.: В. В. Вересаев; изд. подгот.: М. Гаспаров, В. Ярхо, П. Цыбенко. М., 1999; *Гизин*. Мифы / Пер. и коммент.: Д. Торшилов; общ. ред.: А. А. Тахо-Годи. СПб., 1997, 2000; *Аполлоний Родосский*. Аргонавтика / Изд. подгот.: Н. А. Чистякова. М., 2001. Лит.: *Bachofen J. J.* Das Mutterrecht. Stuttgart, 1861; *Rohde E.* Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Freiburg i. Br.; Lpz., 1894; *Альтман М. С.* Греч. мифология. М.; Л., 1937; *Dodds E. R.* The Greeks and the Irrational. Berkeley, 1951; *Nilsson M. P.* Geschichte der griechischen Religion. Münch., 1950–1951. 2 Bde; *Méautis G.* Les dieux de la Grèce. P., 1959; *Kirk G. S.* Myth: Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures. Camb., 1971; *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976, 1995; *Фрейдсберг О. М.* Миф и лит-ра древности. М., 1978, 1998; *Голосовкер Я. Э.* Логика мифа. М., 1987; Словарь античности: Пер. с нем. / Отв. ред.: В. И. Кузицин. М., 1989; *Тахо-Годи А. А.* Греческая мифология. М., 1989. М.; Х., 2002; *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993; *он же*. Мифология греков и римлян. М., 1996; *он же*. Античная мифология с античными коммент. к ней: Энциклопедия олимпийских богов / Вступ. ст.: А. А. Тахо-Годи. М.; Х., 2005; *он же*. Гомер. М., 2006; *Онианс Р.* На коленях богов: Истоки европ. мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. М., 1999.

**Религия древних греков**, как и мифология, основана на непосредственной и реальной вере в сверхъестественную божественную силу, пронизывавшую весь природный мир, связывавшую с ней человека и жизнь общества, но в отличие от мифологии закрепленную системой культов и обрядов. Древнегреч. религия политеистическая (многобожие), зародившаяся в глубинах тысячелетий, где не было разделения на мифологию и религию, имеет свою историю и вместе с мифологией делится на периоды доклассических, или архаических, и классических. Однако в отличие от живого мифомышления, исчезнувшего еще в нач. I тыс. до Р. Х., религия существовала до конца языческой античности в основных канонических формах, претерпевая необходимые модификации.





Для древнейшего периода развития религии характерно все, что составляло сущность мифологической архаики: невыделенность человека из природы, *тотемизм*, фетишизм и переход к анимизму (представление о даймонически-бытийственной силе, воплощенной в предметах неорганической жизни, в существах фитоморфных, зооморфных, миксантропических, тератоморфных). Классическая система богов, даймонов и героев, анимистическая и антропоморфная, сохраняла в огромном количестве архаические рудименты вплоть до падения античной культуры. Именно благодаря этим рудиментам можно восстановить древнейшую историю мифологической и религ. основы Д. Г.

Начиная с XVI в. до Р. Х. микенская Греция находилась под религ. влиянием Крита, отсюда в Микенском пантеоне появился культ жен. божества — Великой Матери богов, к-рый в дальнейшем (уже в Греции в эпоху эллинизма) впитал культ малоазийской Великой Матери — *Кибелы* (Кивевы). В критском вегетативном божестве можно найти соответствие микенским, а в дальнейшем и элевсинским богиням — Деметре и Коре. Афина и Артемида связаны с представлениями о критской Владычице змей и Владычице зверей (причем в Артемиде присутствует и малоазийская архаика). В надписях линейного письма Б уже встречаются имена Зевса, Геры, Посейдона, Эниалия, Илифии, Гермеса и, возможно (вопрос спорный), Диониса и его окружения. Ряд греч. божеств имеет твердо установленное малоазийское происхождение (Аполлон, Афродита, Гефест). Иные, как, видимо, титан Прометей или местные хтонические божества и герои (напр., Трофоний), пришли из балканского субстрата. Мифы о борьбе верховного олимпийского бога Зевса с его постоянными оппонентами и соперниками (среди к-рых кроме Прометея — Посейдон, Аполлон, Гера) свидетельствуют о сложных взаимоотношениях ранних и поздних этнических и мифолого-религ. пластов.

Религия в Д. Г. никогда не имела строгой системы культа, скорее все определяла традиция, т. н. неписанные законы, т. е. отсутствовали законодательно закреплённая священная история и догматика. Однако понятия «дозволенное» (θεμιτόν) и

«недозволенное» (οὐ θεμιτόν), «чистое» (ἀγνόν) и «скверное» (μαρόν), «благочестие» (ἡ εὐσέβεια) и «нечестие» (ἡ ἀσέβεια) в действиях человека, переступившего через положенную богами меру отношений, всегда твердо отличались, имея в основе этику, освященную религ. традицией. Отсюда в гомеровском эпосе богами осуждается чрезмерная жестокость героев (напр., Ахилла — *Homer. Il. XXII*), попрание священных законов погребения (издевательство над мертвым Тектором — *Ibid. XXIV 22–76*), оскорбление жреческого достоинства, а значит, и самого божества (Агамемнон, жрец Хрис и Аполлон), преступные действия героев, наказываемых вечными муками в царстве мертвых (Титий, Тантал, Сизиф — *Homer. Od. XI 570–600*). Осуждается все «чрезмерное» (λίην), даже радость и уныние души (*Archiloch. Fragm. 67a*), деяния «сверх меры, назначенной судьбой» (ὕπερ μόρον, πέρα δίκης), как, напр., у Эхсила помощь Прометея людям, в чем нельзя не увидеть общеантичного классического учения о мере (ср. у Гесиода (*Hes. Opp. 694*) μέτρα φυλάσσεισθαι — меру соблюдать). Справедливый суд над душами в загробном мире обязателен (*Homer. Od. XI 568–581; Plat. Apol. Socr. 41a; Idem. Gorg. 524a; Idem. Resp. X 614c–625a*), как и роль Дике, или Адрастеи, — воплощения справедливости (*Aeschyl. Prometheus vinctus. 936; Plat. Phaedr. 249b; Orph. Fragm. 152*). Осуждается нарушение таких неписанных законов, как обязательное погребение мертвых (*Sophocl. Antig.*), что не раз подтверждалось на практике (напр., осуждение на смерть в 406 г. до Р. Х. афинянами победоносных стратегов, не похоронивших из-за морской бури своих солдат (*Xen. Mem. I 1. 18; Idem. Hellen. I 7. 14*)). Нечестие в отношении богов каралось смертью (ср. процесс над философ Анаксагором (DK. 59A17), смертный приговор к-рому был заменен по просьбе Перикла изгнанием; процесс над Сократом по доносу, где ему в вину ставилось непочитание традиц. богов и введение каких-то новых (т. н. даймоний Сократа, его внутренний голос — *Plat. Apol. Socr. 24c*)). Осуждалось празднословие во время ритуалов и употребление имени божества всуе (так, перед началом службы божеству призывали благоглаголать (εὐφραμεῖν); Сократ, напр., клялся собакой,

чтобы не произносить попусту имени божества). Существовали общепотребительные для всех участвовавших в службе слова и формулы (τὸ ῥητόν) и т. н. эсотерические, произносимые только посвященными (τὸ ἀλόρητον). Произнесение клятв при заключении союзов (σπονδαί), договоров, в частной и общественной жизни освящалось божеством, поэтому их нарушение считалось святотатством. Слово, религиозно окрашенное, несшее в себе как бы божественную энергию, имело огромное значение, тем более что оно было неразрывно связано с практикой служения божеству.

Взаимоотношения человека или общества с богами классического пантеона были многообразными, так же как многообразен был и божественный мир. Хотя весь Олимпийский пантеон имел общегреч. религ. значение, были места особого почитания тех или иных богов — города, святилища, храмы, оракулы. Их история не раз свидетельствовала о том, как местный культ вырастал до общегреческого. Так, Гера особенно почиталась в Аргосе (ср. древнейшее зооморфное изображение в виде коровы и обычное у Гомера «Гера с коровьими глазами» — βοῶπις); Артемида — в Бравроне (также в зооморфном виде — как медведица); Афина — в Афинах (древнейшие ипостаси — сова и змея (*Orph. Numn. XXXII 11*), огромная змея почиталась в храме Афины на Акрополе (*Herod. Hist. VIII 41*)); Зевс — в Олимпии (Элида); Аполлон — в Дельфах и на Делосе; Деметра и Кора — в Элевсине (близ Афин). Основание святилищ и храмов общегреч. богам было, судя по всему, делом достаточно сложным: в 1-м гомеровском гимне рассказывается, как Аполлон убил дракона и выстроил себе у подножия Парнаса храм, как его обманула нимфа Тельфуза, не желавшая уступать свое место, как Аполлон в отместку уничтожил источник Тельфузы и рядом соорудил себе жертвенник, а затем заставил пристать в Крисейский зал. корабль с Крита и как бывш. критяне стали стражами и жрецами Дельфийского храма (*Numn. Homer. I 38–115, 210–366*). Один раз упорчившись, божество начинает почитаться во множестве мест. Тот же Аполлон имел знаменитые святилища на Делосе (место его рождения), в М. Азии (Кларос, Дидимы,





Колофон), в Италии (Кумы). Славился храм Зевса в Олимпии, где он почитался как общегреч. верховное божество. Однако более древними были местные культы Зевса Пеласгического с оракулом в Додоне (Эпир, Сев. Греция (*Idem.* II. XVI 233 сл.)), Зевса Ликейского в Аркадии, Зевса Лафистийского в Беотии и Фессалии и один из древнейших — Зевса Критского (как архаическое природное божество он на Крите рождается и умирает). Афина имела на Акрополе прославленный храм Парфенон. Древнейшие места ее почитания были в Беотии (близ оз. Копайда), в Фессалии (в Итоне), в Коринфе.

Божество, передавая свои функции другому, уступало ему свой город и храм. Так, Аполлон, передав сыну Асклепию функции врачевания (хотя своих целительных сил он не потерял), отдал ему Эпидавр и храм в нем как главное место исцеления паломников. Местный почитаемый герой мог быть вытеснен общерапространенным божеством. Герой Адраст был вытеснен Дионисом, к-рому тиран Клисфен в Сикионе передал празднества, ранее предназначавшиеся Адрасту (*Herod. Hist.* V 67). Каждый город имел своего божественного покровителя или героя-предка, а содружества ремесленников, купцов, моряки и крестьяне почитали своих богов-покровителей и героев, как, напр., ремесленники (особенно горшечники) — Афины, кузнецы — Гефеста, врачи — Асклепия и его дочерей, купцы — Гермеса, моряки — Диоскуров, крестьяне — Деметру, Персефону, Триптолема.

Считалось, что место, в к-ром находились храмы, святилища, рощи, гроты, жертвенники, имеет покровителя — божество или героя. Наиболее почитаемые, как, напр., Дельфы, охранялись межгреч. союзом, т. н. амфикионией, от вторжений и военных действий. Однако существовали предания о разорении Дельф варварским войском под водительством героя Кадма, превращенного в змея (*Eur. Vascch.*). Но здесь играло роль искупление вины героя, наложенной на него богами (в данном случае Аресом, ипостась к-рого — дракон, он был убит Кадмом). Искупление вины осуществлялось не только юридически, но, что особенно важно, и в религ. плане: оно происходило в священном месте или в храме божества (Эдип, Алкмеон, Орест).

Храмы зачастую имели священные участки (*τέμενοι*), принадлежавшие богу или герою. Там находили место упокоения праведники. Таков был пригород Афин Колон, где был погребен афинянами Эдип, искупивший у богов страданиями свое невольное преступление (*Sophocl. Oedip. Colon.*). Храм не был непосредственным жилищем божества. Там обычно находились его священные изображения, его статуя (напр., Афина Парфенос в Парфеноне), священные предметы и реликвии, происходило жертвоприношение божеству, обряды посвящения (отроки, напр., возлагали на жертвенник бога прядь волос, скрепляя с ним союз и вступая в юношеский возраст (*Plut. Vitae: Thes. V*)) и очищения от скверны (Орест в «Орестее» Эсхила очищается от убийства в храме Аполлона, Алкмеон, чтобы снять проклятие с даров Эрифилы, приносит их в храм Аполлона в Дельфах (*Apollod. III 7. 7*)). В храмах искали спасения и защиты и свободные и рабы: Демосфен укрылся в храме Посейдона, хотя святость храма была нарушена преследователями (*Plut. Vitae: Demosth. XXIX*); в Афинах в храме Тесея искали убежища рабы (*Idem. Vitae: Thes. XXXVI*). Паломники в благодарность за исполнение просьб приносили посвященные жертвы с соответствующими надписями. При храмах, особенно известных, существовала своя земля, свое хозяйство (виноградники, поля, скот), а знаменитые общегреч. священные места (напр., Дельфы, Делос) имели богатую казну, к-рой они распоряжались, руководствуясь иной раз политическими симпатиями.

Посредниками между божеством и человеком обычно являлись жрецы, хотя твердо установленной касты жрецов в Д. Г. не существовало. В родовом обществе функции жрецов мог выполнять и глава рода или вассилевс, хотя у Гомера значительная роль жреца Калханта, внука Аполлона, к к-рому в стане ахейцев обращались за советом и к-рый обладал даром пророчества и умением гадать (*Homer. II. I 69–74; Ibid. II 300–332*). Все члены рода, а в полисе все свободные граждане вступали в личные отношения с почитаемым божеством. Однако присутствие жреца укрепляло молитву, любое обращение к божеству.

Всякое обращение к божеству могло быть выражено молитвой, проси-

тельной и благодарственной, возлиянием и жертвой. С течением времени из благодарственных молитв выросли гимны, прославляющие божество, его деяния, подвиги и ставшие священным жизнеописанием бога (ср. у Гомера простейшую молитву жреца Хриса к Аполлону и мгновенную реакцию на нее бога — *Ibid. I 35–53*). Обращаясь к божеству, молящий призывал его, называя всеми известными ему именами, к-рые оно получило от названий его святилищ и в связи с подвигами, функциями и ипостасями (спаситель, защитник, помощник, целитель, градский, стреловержец и т. д.). Т. о. возникла полиномия (многоименность), всесторонне характеризовавшая божество и обычно входившая в т. н. призывные гимны в виде обращений и похвал. Создавались сборники священных песнопений, гимнов, имевших сакральное значение (напр., орфические гимны), и вполне лит. их образцы (напр., гомеровские гимны или гимны Каллимаха), а также философские (гимны неоплатоника Прокла (V в. по Р. X.)).

Общаясь с божеством, жрец оказывался толкователем его волеизъявления в настоящем и будущем, в т. ч. он наделялся функциями гадателя и даже прорицателя. Основателем гаданий, или мантики, считался Прометей. Эсхил перечисляет все виды гаданий, на основе к-рых делались прорицания (*Aeshyl. Prometheus vincus. 484–499*). Гадали по небесным явлениям, по полету птиц, по внутренностям жертвенных животных, по неожиданно услышанным голосам, по горению жертвенного пламени и т. д. Подобного рода мантика считалась искусством — *ἡ τέχνη*. Однако была и т. н. естественная мантика, когда истолковывались прорицания тех, кто впали в состояние божественного вдохновения (ср. особое понятие *ἡ θεοληψία* — охватенность богом, *θεόληπτος* — охватенный богом), как, напр., эсхиловской Кассандры («Агамемнон»). Люди, обладавшие таким даром, были ниспосланы богами и тоже имели своих толкователей (сны, к-рые посылает Зевс Ио в «Прометее прикованном» Эсхила (*Ibid. 645–662*); сны в храме Асклепия в Эпидавре); но особенной известностью пользовались оракулы, где прорицания делались от имени великих богов (Аполлона в Дельфах через экстатические слова пифии, на Делосе по





шелесту лавра (ср.: *Callim. Cyren. Hymn. II*), в Додоне по шелесту листьев священного дуба, по журчанию воды (*Homer. Od. XIV 327*) и в Олимпии по внутренностям жертвенных животных (*Herod. Hist. VIII 134*) или героями, основателями оракулов (святилища Амфиара в Оропе, Трофония в Лебадии, Амфилоха и Мопса в Киликии). Имена знаменитых прорицателей славилась по всей Греции (напр., фиванский Тиресий и его дочь Манто, сын Аполлона аргонавт Мопс, ахейский жрец и прорицатель Калхант). Персид. полководец Мардоний во время греко-персид. войн отправил посланца по всем знаменитым оракулам Греции вопрошать о насущных делах (*Ibid. 133–135*).

Общегреч. празднества, такие как игры – Пифийские, Немейские, Истмийские, Олимпийские, – сопровождалась определенным ритуалом, связанным с их священным прошлым и ролью их основателей – Аполлона, Зевса, Посейдона, Геракла. Существовал ряд календарных празднеств, когда почитали тех или иных богов или героев (напр., большие дионисии в марте – апр. и малые дионисии в дек. – янв., фесмофории Деметры и Персефоны в окт. – нояб., бендидеи Афины в мае – июне, таргелии Аполлона тоже в мае – июне, тесеи – в окт. – нояб.), и гос. торжества, такие как большие и малые панафиней в июле – авг. в честь Афины Паллады, покровительницы города.

Наряду с офиц. религ. культурами для всех свободных граждан существовали богослужения для посвященных, а именно мистерии со своим ритуалом, сакральным символическим действием, изображающим священную историю из жизни божества. В архаической Греции были мистерии, посвященные подземным, хтоническим богам (напр., Триптолему или *кабирам*), в классическое время – *элевсинские мистерии* (Деметре и ее дочери Коре), орфические мистерии (Дионису-Загрею во всех ипостасях и его окружению). Эти последние существовали вплоть до первых веков по Р. Х., когда в связи с религ. синкретизмом греко-рим. культуры и Востока стал возрастать интерес к мистическим сектам и обществам (см. у неоплатоника III в. по Р. Х. *Ямвлиха* трактаты «О египетских мистериях», где изложена мистериальная теургия и дается обзор отдельных типов теургии, ман-

тики, молитв и жертвоприношений). С сер. IV в. до Р. Х., т. е. с начала эллинизма, растет и укрепляется культ Тюхе (ἡ τύχη), богини случая, к-рая вытеснила классическое представление об устойчивой судьбе, сопровождающей человека от колыбели до могилы. Тюхе в эллинистическую эпоху приобретала характер универсального космического божества. С эпохи эллинизма и до конца античности происходило сближение греч. религии и вост. культов, увеличивался интерес к мистике, возрождались древние культы таких божеств, как *Сабасий*, Великая Мать, Кибела (Кивева), Мать-Земля. Прозвевали астрология и всевозможные виды мантики. Наряду с народными верованиями в старый антропоморфный политеизм постепенно формируется представление об абстрактно-философской системе богов, в чем нельзя не усмотреть влияние позднеантичных школ философии, особенно неоплатонизма. Наблюдалась тенденция монотеистического характера (ср.: в *Plat. Apol. Socr. 42a* речь идет не о богах, а о боге) и концентрация в одном великом универсальном божестве функций и прерогатив, близких ему субстанциально, ипостасийно, с учетом общей древней этиологии божеств. Так, Аполлон вбирает культ Солнца-Гелиоса и даже Зевса (*Procl. Hymn. I*), *Исида* оказывается всеобъемлющим жен. божеством, выражающим синкретизм греко-рим. религ. сознания и Востока (*Apul. Metamorph. XI 5*). В философии неоплатоников эти монотеистические тенденции выражались через учение о Едином, что привело к определенного рода конкуренции с христ. монотеизмом. Религ. синкретизм Римской империи (в составе к-рой как провинция Ахайя Греция находилась со II в. до Р. Х.) оказал влияние на гностические секты, где откровенное язычество переплеталось с христ. символикой, создавая причудливую мифологическую картину. Не меньшим влиянием пользовался в первые века по Р. Х. и *герметизм*, в к-ром Гермес Трижды Величайший (Трисмегист) также оказался неким универсальным божественным мономифом. Последней попыткой вернуть языческой религии гос. статус в эпоху повсеместной победы христианства была акция имп. и философа-неоплатоника Юлиана (IV в. по Р. Х.). Однако, как оказалось на практике,

такие юлианские символы единого божества, как Царь-Солнце или Мать-Земля, не могли вернуть авторитет язычеству, утерявшему народные корни и некогда вполне органическую связь с общественно-исторической жизнью древних греков. Окончательный удар по язычеству был нанесен декретом имп. Юстиниана I в 529 г., закрывшего платоновскую Академию и выславшего за пределы империи последних языческих философов.

Лит.: *Rohde E. Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Freiburg i. Br.; Lpz., 1894; Farnell L. R. The Cults of the Greek States. Oxf., 1896–1909. 5 vol.; idem. Greek Hero Cults and Ideas of Immortality. Oxf., 1921; Gruppe O. Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. Münch., 1906. 2 Bde; Nilsson M. P. Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen. Lpz., 1906; idem. The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion. Lund; L., 1927; idem. Geschichte der griechischen Religion. Münch., 1941–1950. 2 Bde; *Зелинский Ф. Ф.* Гермес трижды-величайший // *Он же.* Соперники христианства. СПб., 1910<sup>2</sup>. С. 88–152; *Reitzenstein R.* Die hellenistischen Mysterienreligionen. Lpz.; B., 1910; *Казапов Е. Г.* Культ фетишей, растений и животных в Др. Греции. СПб., 1913; *Stengel P.* Die griechischen Kultusaltertümer. Münch., 1920; *Kern O.* Die Religion der Griechen. B., 1926–1938. 3 Bde; *Nestle W.* Die griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern von Homer bis Proclus. B.; Lpz., 1930–1934. 3 Bde; *Wilamowitz-Moellendorf U., von.* Der Glaube der Hellenen. B., 1931–1932. 2 Bde; *Deubner L.* Attische Feste. B., 1932; *Guthrie W. K. C.* Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement. L., 1935; *Kerényi K.* Apollon: Stud. über antike Religion und Humanität. W.; Amst.; Lpz., 1937; *Rose H. J.* Ancient Greek Religion. L.; N. Y., 1948; *Dodds E. R.* The Greeks and the Irrational. Berkeley, 1951; *Festugière A.-J.* Personal Religion among the Greeks. Berkeley, 1954; *Levy H.* Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Late Roman Empire. Cairo, 1956; *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее ист. развитии. М., 1957; *он же.* История античной эстетики: Посл. века. М., 1988. 2 т.; *Bömer Fr.* Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. Weisbaden, 1958–1963. 4 Bde; *Трофимова М. К.* Историко-филос. вопросы гностицизма. М., 1979; *Burkert W.* Greek Religion. Camb. (Mass.), 1985; Античные гимны / Вступ. ст., сост., общ. ред.: А. А. Тахо-Годи. М., 1988; *Нильсон М.* Греч. народная религия: Пер. с англ. СПб., 1998; *Приходько Е. В.* Двойное сокровище: Искусство прорицания Др. Греции: Мантика в терминах. М., 1999.*

А. А. Тахо-Годи

**ДРЕВНЯЯ РУСЬ** (Древнерусское гос-во), древнейшее гос-во вост. славян, сложившееся в IX–X вв. и простиравшееся от Балтийского побережья на севере до причерноморских степей на юге, от Карпат на западе до Ср. Поволжья на востоке. Его образование и развитие сопровождалось





интенсивными процессами межэтнического взаимодействия, к-рые привели либо к ассимиляции славянами балтских, прибалтийско-и поволжско-фин., иран. племен, населявших эти территории, либо к устойчивому включению их в данническую сферу Руси. В результате в рамках Д. Р. возникла единая народность, к-рая послужила в посл. общей основой для великорус., укр. и белорус. народов. Начало формирования последних по лингвистическим признакам относится к XIV–XV вв. На XIV в. приходится также и интенсивный распад былого древнерус. единства не столько вслед. общего ослабления княжеств под властью монголов, сколько вслед. утраты династической общности в результате включения зап. и юж. земель Руси в состав Литовского и Польского гос-в. Т. о., 2-ю пол. XIII в. следует считать верхним хронологическим рубежом Д. Р. В этом смысле нельзя признать вполне оправданным нередко встречающееся применение определения «древнерусский» к более поздним историческим явлениям и культурным феноменам — иногда вплоть до XVII в. (древнерус. лит-ра и т. п.). В качестве синонима названия Д. Р. (Древнерусское гос-во) в науке традиционно употребляется термин «Киевская Русь» (реже «Киевское государство»), однако он представляется менее удачным, т. к. период политического единства Д. Р. с центром в Киеве или политического доминирования Киева простирается до сер. XII в. и позднее Древнерусское гос-во существовало в форме совокупности династически единых и политически тесно взаимодействующих, но самостоятельных земель-княжений.

**Этнический ландшафт Вост. Европы накануне образования Древнерусского государства.** Образованию Древнерусского государства предшествовал период активного расселения слав. племен в Вост. Европе, восстанавливаемый почти исключительно средствами археологии. Самыми ранними достоверно слав. археологическими культурами считаются пражско-корчакская и пеньковская культуры V–VII вв.: 1-я занимала ареал южнее Припяти, от верховьев Днестра и Зап. Буга до Ср. Поднепровья в районе Киева, 2-я располагалась южнее первой, от Н. Подунавья до Днестра, неск. заходя на днепровское левобережье на

пространстве от Сулы до Орели. Обе соотносятся с известными по письменным источникам VI в. слав. группировками, к-рые именовались славянами (славянами; *Σκλαβηνοί*, *Sklaveni*) и антами (*Ἄνται*, *Antae*). В это же время, в V–VII вв., на северо-западе Вост. Европы, от Чудского оз. и р. Великой на западе до бассейна Мсты на востоке, оформилась культура псковских длинных курганов, носителями к-рой, возможно, также были славяне. Между этими 2 зонами первоначального слав. расселения располагался пояс иноэтнических археологических культур: тушемлинско-банцеровской, мощинской и колочинской (верховья Немана, Зап. Двины, Днестра, Оки, Десны, Посемье), к-рые с большим или меньшим основанием можно считать балтскими по этнической принадлежности. На обширных пространствах к северу и востоку от описанного региона, от юж. берега Финского зал. и Приладожья до В. Поволжья, обитали фин. племена: эсты, водь, карелы, весь (вепсы), меря, мещера, мурома, мордва. В VIII–IX вв. зона слав. расселения расширилась: были ассимилированы племена балтского «пояса», в результате чего возникли слав. племенные группировки кривичей, оставивших культуру смоленско-полоцких длинных курганов, а также радимичей и дреговичей; активно осваивалось днепровское левобережье вплоть до верховьев Дона, где во взаимодействии с идущей, возможно, от пеньковских древностей волынцевской культурой сформировалась роменско-боршевская культура племенной группировки северян; славяне проникали в В. Поочье — здесь сложилась племенная группировка вятичей. В VIII в. северяне, радимичи и вятичи оказались в даннической зависимости от Хазарского каганата — этнически смешанного гос-ва, включавшего не только тюрк. (хазары, болгары и др.), но также и иран. (аланы) и др. народы и простиравшегося от Сев. Прикаспия и Н. Волги до Подонья и Крыма.

Культура псковских длинных курганов эволюционировала в культуру новгородских сопок, соотносимую с племенной группировкой приильменских словен. На основе славян пражско-корчакского ареала развились племенные группировки волян (в междуречье Зап. Буга и Горыни), древлян (между реками Случь

и Тетерев), полян (Киевское Поднепровье), восточнослав. хорватов (в В. Поднепровье). Т. о., к IX в. в общем сложилась та племенная структура вост. славянства, к-рая приобрела законченные черты в древнерус. период и обрисована в рассказе о расселении славян во вводной части к составленной в нач. XII в. древнерус. летописи — «*Повести временных лет*». Упомянутые летописцем сверх того племени уличей и тиверцев не поддаются определенной локализации; вероятно, последние селились в Поднепровье южнее хорватов, а первые — в Поднепровье южнее полян, в X в. переместившись западнее. Освоение славянами фин. земель — Белозерья (весь), Ростово-Ярославского Поволжья (меря), Рязанского края (мурома, мещера) и др. — шло уже параллельно с государствообразовательными процессами IX–X вв., продолжаясь и в посл.

**«Норманнская проблема».** Северный и южный очаги древнерусской государственности. Образование Древнерусского гос-ва в IX–X вв. представляло собой сложный процесс, в к-ром взаимодействовали, обуславливая друг друга, как внутреннее (общественная эволюция местных племен, прежде всего восточнослав.), так и внешние факторы (активное проникновение в Вост. Европу военно-торговых дружин выходцев из Скандинавии — варягов, или, как их называли в Зап. Европе, норманнов). Роль последних в строительстве древнерус. государственности, к-рая горячо обсуждается в науке в течение 2,5 века, составляет «норманнскую проблему». Тесно примыкает к ней, хотя ни в коей мере не предопределяет ее решения, вопрос о происхождении этнического (первоначально, возможно, социоэтнического) названия «русь». Распространенное мнение, что название «русь» — сканд. корня, сталкивается с историко-лингвистическими затруднениями; еще менее убедительны др. гипотезы, так что вопрос следует признать открытым. Вместе с тем достаточно многочисленные визант., западноевроп., арабо-персид. источники не оставляют сомнений в том, что в IX–1-й пол. X в. название «русь» прилагалось именно к этническим скандинавам и что русь в тот период отличали от славян. Мобильные, сплоченные и хорошо вооруженные группы варягов были наиболее дея-





тельным элементом в организации международной торговли по речным магистралям Вост. Европы, торговое освоение к-рых безусловно подготовило политическое объединение земель Д. Р.

По древнерус. преданию, отразившемуся в «Повести временных лет» и в предшествовавшем ей летописном своде кон. XI в., присутствие варягов на Руси первоначально ограничивалось сбором дани со слав. племен кривичей и словен и с фин. племен чуди (вероятно, эстов, води и др. племен юж. побережья Финского зал.), мери и, быть может, веси. В результате восстания эти племена избавились от даннической зависимости, но начавшиеся внутренние раздоры заставили их призвать в качестве князей варягов Рюрика и его братьев. Правление этих князей, однако, было обусловлено, по всей видимости, договором. Часть варяжской дружины Рюрика во главе с *Аскольдом и Диром* ушла на юг и осела в Киеве. После смерти Рюрика его родич кн. *Олег*, с малолетним сыном Рюрика кн. *Игорем* на руках, захватил Киев и объединил новгородский север и киевский юг, создав, т. о., гос. основу Д. Р. В целом нет оснований не доверять этому преданию, но ряд его деталей (*Аскольд и Дир* — дружинники Рюрика и др.), вероятнее всего, был сконструирован летописцем. Плодом далеко не всегда удачных вычислений летописца на основании греч. хронографических источников стала и хронология событий (852 — изгнание варягов, призвание Рюрика, вокняжение в Киеве *Аскольда и Диры*; 879 — смерть Рюрика; 882 — захват Киева *Олегом*). Договор кн. *Олега* с Византией, заключенный осенью 911 г., заставляет отнести появление *Олега* в Киеве примерно к рубежу IX и X вв., а призвание Рюрика — к непосредственно предшествовавшему времени, т. е. к посл. четв. IX в. Более ранние события восстанавливаются по данным иностранных источников и археологии.

Археология позволяет относить появление сканд. этнического компонента в фин. и (или) слав. окружении на севере Вост. Европы к периоду от сер.— 2-й пол. VIII в. (Ст. Ладога) до сер.— 2-й пол. IX в. (Рюриково городище в верховьях Волхова, Тимерёво, Гнёздово на верхнем Днепре и др.), что в целом (за исключением Гнёздова) совпадает с очерченным



сила явно пережиточное название «Русская земля»

*Княжение Аскольда и Диры в Киеве. Миниатюра из Радзивилловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 11, верх)*

ля» (для отличия от Русской земли как названия Древнерусского гос-ва в

целом ее именуют в науке Русской землей в узком смысле слова).

Юж. Русь была достаточно мощным политическим образованием. Она аккумулировала существенный экономический и военный потенциал славян Ср. Поднепровья, организовывала морские походы на земли Византийской империи (кроме похода на К-поль в 860 по крайней мере еще один, более ранний, — на малоазийское побережье Чёрного м. в районе г. Амастрида) и соперничала с Хазарским каганатом, о чем говорит, в частности, принятие правителем Юж. Руси хазар. (тюрк. по происхождению) верховного титула «каган», в качестве пережитка прилагавшегося к киевским князьям еще в XI в. Вероятно, с русско-хазар. противостоянием были связаны и посольство кагана Руси к визант. имп. *Феофилу* во 2-й пол. 30-х гг. IX в. с предложением мира и дружбы, и развернувшееся в то же время с визант. помощью активное крепостное строительство хазар: кроме Саркела на Дону было построено более 10 крепостей в верховьях Северского Донца и по р. Тихая Сосна (правому притоку Дона), что свидетельствует о притязаниях Юж. Руси на часть слав. даннической сферы хазар (по крайней мере на северян). Обширны были торговые связи Юж. Руси, купцы из к-рой на западе достигали среднего Дуная (территория совр. В. Австрии), на северо-востоке — Волжской Булгарии, на юге — визант. причерноморских рынков, откуда по Дону, а затем по Волге добирались до Каспия и даже до Багдада. Ко 2-й пол. 60-х гг. IX в. относятся первые сведения о начале христианизации Юж. Руси, они связаны с именем К-польского патриарха *Фотия*. Однако значительных последствий это «первое крещение» Руси не имело, т. к. его результаты были уничтожены после захвата Киева пришедшими из Сев. Руси дружинами кн. *Олега*.

в летописи первоначальным ареалом варяжской дани. В то же время первые датированные достоверные сведения о сканд. по происхождению руси (1-я пол.— сер. IX в.) связаны не с севером, а с югом Вост. Европы. Арабо-персид. географы (аль-Истахри, Ибн Хаукаль) прямо говорят о 2 группах руси IX в.: южной, киевской («Куйаба»), и северной, новгородско-словенской («Славийа»), каждая из к-рых имеет собственного правителя (упоминаемая в этих текстах 3-я группа, «Арсанийа/Артанийа», не поддается точной локализации). Т. о., независимые данные подтверждают рассказ древнерус. летописи о 2 очагах варяжской власти в Вост. Европе в IX в. (северном, с центром в Ладоге, затем в Новгороде, и южном, с центром в Киеве), но заставляют отнести появление варяжской руси на юге ко времени много более раннему, чем призвание Рюрика. Поскольку археологически сканд. древности IX в. в Киеве не обнаружены, приходится думать, что 1-я волна пришлых варягов была здесь быстро ассимилирована слав. населением.

Большинство письменных свидетельств о руси IX в. относится именно к юж., киевской, руси, история к-рой в отличие от северной может быть в общих чертах обрисована. Территориально летопись связывает Юж. Русь прежде всего с областью племенного княжения полян. Ретроспективные историко-географические сведения, гл. обр. XII в., позволяют считать, что наряду с собственно Полянской землей Юж. Русь включала часть днепровского левобережья с позднейшими городами Черниговом и Переяславом Русским (совр. Переяслав-Хмельницкий) и неопределенной вост. границей, а также, очевидно, узкую полосу водораздела между бассейнами Припяти, с одной стороны, и Днестра и Юж. Буга — с другой. Еще в XI—XIII вв. очерченная территория но-





Ассимиляция сканд. элемента в Сев. Руси шла намного медленнее, чем в Южной. Это объясняется постоянным притоком новых групп пришельцев, главным занятием к-рых также служила международная торговля. Упомянутые места концентрации сканд. археологических древностей (Ст. Ладога, Рюриково городище и др.) носят ярко выраженный характер торгово-ремесленных поселений с этнически смешанным населением. Многочисленные и порой огромные клады араб. монетного серебра на территории Сев. Руси, фиксируемые с рубежа VIII и IX вв., позволяют думать, что именно стремление обеспечить себе доступ к богатым высококачественной араб. серебряной монетой рынкам Волжской Булгарии (в меньшей степени — к далеким причерноморским рынкам по волховско-днепровскому пути «из варяг в греки») влекло военно-торговые дружины варягов в Вост. Европу. О том же свидетельствует и др. яркий факт: именно араб. дирхем лег в основу древнерус. денежно-весовой системы. Призвание Рюрика повлекло за собой, вероятно, политическую консолидацию Сев. Руси, что и сделало возможным ее объединение под властью сев. варяжской династии Рюриковичей с более выгодно расположенной в торговом и военно-стратегическом отношении Юж. Русью.

**Укрепление Древнерусского государства в X в. (от Олега до Святослава).** Походы на столицу Византийской империи, организованные в 907 и 941 гг. князьями объединенной Руси — Олегом и его преемником Игорем, равно как и заключенные в результате мирные договоры 911 и 944 гг., обеспечивавшие рус. купцам значительные торговые привилегии на к-польском рынке, говорят о резко возросших военно-политических и экономических возможностях Д. Р. Слабевший Хазарский ка-

ганат, окончательно утративший в пользу Руси дани со слав. племен на левом берегу Днепра (северян и радимичей), не мог или не желал (претендуя на часть добычи) препятствовать массированному набегам рус. ладей на богатые города Юж. Прикаспия (ок. 910, при Олеге, и в 1-й пол. 40-х гг. X в., при Игоре). Видимо, в это время Русь приобрела опорные пункты в ключевом для водного пути на Каспий и араб. Восток районе Керченского прол. — Тмутаракань и Корчев (совр. Керчь).



с этой целью кнг. Ольга отправила к герм. кор. *Оттону I* посольство, к-рое просило назначить для Руси «епископа и священников». Однако эта попытка утверждения христианства не была длительной, и киевская миссия еп. *Адальберта* 961–962 гг. окончилась неудачно.

Главной причиной неудачи в попытке утверждения христианства на Руси стало равнодушие к религ. вопросам со стороны киевского кн. Святослава Игоревича (ок. 960–972), в правление к-рого возобновилась активная военная экспансия. Сначала под власть Руси были приведены

*Княжение Ольги и Святослава Игоревича в Киеве. Миниатюра из Радзивиловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 31)*

Военно-политические усилия Руси были направлены также вдоль сухопутного торгового пути на средний Дунай: в данническую зависимость от Киева попали слав. племена волянян и даже лендзян (к западу от верховьев Зап. Буга).

После гибели Игоря во время восстания древлян (видимо, не ранее 944/5) правление ввиду малолетства *Святослава*, сына Игоря, оказалось в руках вдовы последнего равноап. кнг. *Ольги (Елены)*. Ее главные усилия после умиротворения древлян были направлены на внутреннюю стабилизацию Древнерусского гос-ва. При кнг. Ольге наступил новый этап христианизации правящей верхушки Д. Р. («Повесть временных лет» и договоры Руси с Византией свидетельствуют о том, что мн. варяги из дружины кн. Игоря были христианами, в Киеве имелась соборная ц. во имя прор. Илии). Правительница крестилась во

вятичи, затем решительное поражение понес Хазарский каганат (965), из-за чего вскоре он оказался в зависимости от Хорезма и сошел с политической арены. 2 кровопролитные балканские кампании в 968–971 гг., в к-рых Святослав поначалу участвовал в разгроме Болгарского царства как союзник Византии, а затем в союзе с покоренной Болгарией обратился против Византии, не привели к желанной цели — закреплению Руси на нижнем Дунае. Поражение от войск визант. имп. *Иоанна I Цимисхия* заставило Святослава летом 971 г. подписать мирный договор, ограничивший влияние Руси в Сев. Причерноморье. После ранней гибели Святослава от рук печенегов на обратном пути в Киев (весной 972) территория Д. Р. оказалась поделенной между юными Святославичами: *Ярополком*, княжившим в Киеве (972–978), Олегом, чей удел составила племенная территория древлян, и равноап. *Владимиром (Василем) Святославичем*, стол к-рого находился в Новгороде. Победителем из начавшегося между братьями междоусобия вышел Владимир. В 978 г. он овладел Киевом. Правление Владимира Святославича (978–1015) открыло эпоху подъема Древнерусского гос-ва в кон. X — сер. XI в.

**Политический и экономический строй Д. Р.** в правление первых киевских князей вырисовывается лишь в общих чертах. Правящая верхуш-



*Поход кн. Олега на Царьград. Миниатюра из Радзивиловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 14 об.)*

время поездки в К-поль, в ее планах было установление церковной организации на Руси. В 959 г.





ка состояла из княжеского рода (довольно многочисленного) и существовавшей за счет княжеских доходов дружины князя. Гос. зависимость входивших в состав Древнерусского гос-ва преимущественно слав. племен выражалась в выплате регулярной (вероятно, ежегодной) дани. Ее размеры определялись договором и обязанностью участвовать в военных предприятиях древнерус. князей. В остальном, по-видимому, племенной быт оставался не затронут, власть племенных князей сохранялась (так, известен князь древлян по имени Мал, ок. 945 пытавшийся взять в жены вдову Игоря Ольгу). Это говорит о том, что летописные восточнослав. племена в X в. представляли собой довольно сложные политические образования. Сам акт упомянутого выше призвания на княжение со стороны группы слав. и фин. племен свидетельствует об их достаточно высокой политической организации. Были или нет частью Древнерусского гос-ва существовавшие в 70-х гг. X в. на восточнослав. землях политические образования под властью др. (помимо Рюриковичей) варяжских династий (династии кн. Рогволода в Полоцке, кн. Туры в Турове, на Припяти) и когда они возникли, остается неясным.

Сбор дани осуществлялся в форме т. н. полюдья — объезда даннической территории в течение осенне-зимнего сезона князем или др. собственником дани (лицом, к-рому князь уступил сбор дани) с дружиной; в это время данщики должны были содержаться за счет данников. Дань взималась как натуральными продуктами (в т. ч. товарами, предназначенными для экспорта на внешние рынки, — мехами, медом, воском), так и монетами, гл. обр. араб. чекана. С именем кнг. Ольги отразившееся в летописи предание связывает административно-данническую реформу сер. X в., состоявшую, как можно думать, в том, что дани, объем к-рых был пересмотрен, теперь свозились данниками в определенные постоянные пункты (погосты), где пребывали представители княжеской администрации. Дань подлежала разделу в определенной пропорции между собственником дани и субъектом гос. власти, т. е. княжеским семейством: первому шла  $\frac{1}{3}$ , последнему —  $\frac{2}{3}$  дани.

Одной из важнейших составляющих экономики Д. Р. являлась от-

правка ежегодных торговых караванов с собранными в ходе полюдья экспортными товарами вниз по Днепру на международные рынки Причерноморья и др. — процедура, подробно описанная в сер. X в. в соч. визант. имп. *Константина VII Багрянородного* «Об управлении империей». В К-поле древнерус. купцы имели собственное подворье при мон-ре св. Маманта и получали денежное содержание из имп. казны, к-рая брала на себя также расходы по снаряжению обратного плавания. Такая ярко выраженная внешнеэкономическая направленность экономики Д. Р. того времени определила наличие особой социальной группы — занятого международной торговлей купечества, к-рое еще в сер. X в. было, как и княжеский род, преимущественно варяжского происхождения. Судя по тому, что многочисленные представители этой социальной группы участвовали в заключении договоров Руси с Византией, она могла иметь самостоятельный голос в делах гос. управления. Видимо, купечество составляло социальную и

долгосрочный мирный договор) были закреплены успехи, достигнутые здесь Святославом.

Как международное положение, так и задачи внутренней консолидации Д. Р., неоднородной в этническом, а значит, и в религ. отношении, настоятельно требовали офиц. христианизации. Благоприятные для Руси внешнеполитические обстоятельства 2-й пол. 80-х гг. X в., когда визант. имп. *Василий II Болгаробойца* был вынужден просить рус. военной помощи для подавления мятежа Варды Фоки, позволили Владимиру быстро сделать решительный шаг к принятию христианства: в 987–989 гг. за личным крещением Владимира и его окружения последовали брак киевского князя с сестрой имп. Василия II царевной *Анной*, разрушение языческих капищ и массовое крещение киевлян (см. *Крещение Руси*). Такое замужество багрянородной принцессы было вопиющим нарушением визант. династических принципов и заставило империю принять активные меры по организации Древнерусской Церкви. Были учреждены Киевская митрополия и неск. епархий в крупнейших или ближайших к Киеву го-



Крещение кн. Владимира.  
Миниатюра  
из Радзивилловской летописи.  
Коп. XV в. (БАН. 34.5.30.  
Л. 62 об.)

родских центрах, вероятно, в Новгороде, Полоцке, Чернигове и Белгороде (под Киевом, ныне не

существует), к-рые возглавили греч. иерархи. В Киеве греч. мастерами был воздвигнут 1-й на Руси каменный храм — *Десятинная ц.* (завершен в 996), находились привезенные в числе др. святынь из Херсонеса мощи св. Климента, папы Римского. Кафедральным митрополичьим собором в Киеве стал первоначально деревянный храм Св. Софии, Премудрости Божией. Княжеская власть взяла на себя материальное обеспечение Церкви, к-рое носило, по крайней мере в ранний период, централизованный характер (см. ст. *Десятинна*), а также приняла ряд др. организационных мер: строительство храмов на местах, набор и обучение детей знати для обеспечения Церкви кадрами священнослужителей и т. д.

имущественную верхушку в древнерус. торгово-ремесленных поселениях IX–X вв. типа Гнёздова или Тимерёва.

**Княжение Владимира Святославича.** 1-е десятилетие киевского княжения Владимира было временем восстановления положения Древнерусского гос-ва, пошатнувшегося из-за междоусобия Святославичей. Один за другим следовали походы к зап. и вост. пределам Руси. Ок. 980 г. в ее состав были включены Перемышль, червенские города (стратегически важная область на зап. берегу Зап. Буга) и Ср. Побужье, к-рое населяли балтские племена ятвягов. Затем походами на радимичей, вятичей, хазар и волжских булгар (с последними в результате был заключен





Приток богослужебных книг на церковнослав. языке осуществлялся на Русь преимущественно из Болгарии (см. *Южнославянские влияния на древнерусскую культуру*). Проявлением новообретенного гос. престижа Руси стал чекан Владимиром золотой и серебряной монеты, иконографически близкой к визант. образцам, но экономического значения, судя по всему, не имевшей и исполнявшей политико-репрезентативные функции; подхваченный в нач. XI в. *Святополком (Петром) Владимировичем* и *Ярославом (Георгием) Владимировичем*, позднее этот чекан продолжения не имел.

Помимо задач христианизации важнейшими моментами в политике Владимира после крещения явились оборона зап. рубежей от давления со стороны Древнепольского гос-ва, резко усилившегося в правление *Болеслава I Храброго* (992–1025), и отражение печенежской угрозы. На западе Руси был укреплен такой важный город, как Берестье (совр. Брест), и построен новый — Владимир (совр. Владимир-Волынский). На юге многочисленными крепостями, а также земляными валами с деревянными палисадами Владимир укрепил берега Сулы, Стугны и др. рек, прикрывавших подходы к Киеву со стороны степи. Существенной приметой времени Владимира стало завершение славянизации княжеского рода (начавшейся в сер. X в.) и его варяжского окружения (Владимир в отличие от отца был наполовину — по матери — слав. происхождения). Варяги не перестали приезжать на Русь, но они уже не пополняли правящую верхушку Древнерусского гос-ва или элиту торгово-ремесленных центров, а выступали в основном как военные наемники князей.

**Русь в эпоху Ярослава Мудрого.** После смерти кн. Владимира 15 июля 1015 г. повторилась ситуация 70-х гг. X в.: немедленно вспыхнула междоусобная схватка между наиболее влиятельными из его многочисленных сыновей. Киевский стол занял старший из князей — Святополк, начавший с убийства младших братьев — *Святослава*, святых *Бориса и Глеба*. Княживший в Новгороде Ярослав Мудрый в 1016 г. изгнал Святополка, к-рый в 1018 г. вернулся на Русь с военной помощью своего тестя — польск. кор. Болеслава I. Однако уже через год в Киеве снова утвердился, на этот раз окончательно,

но, Ярослав Владимирович (1019–1054). В 1024 г. свои права на участие в управлении Древнерусским гос-вом предъявил княживший в Тмутаракани Мстислав Владимирович. Столкновение между братьями закончилось в 1026 г. заключением договора, по условиям к-рого Ярослав сохранил за собой Киев и Новгород, его брат получил все земли днепровского левобережья со столицей в Чернигове.

Важнейшим событием 10-летнего совместного правления Ярослава и Мстислава явилось их участие в союзе с герм. имп. Конрадом II в нач. 30-х гг. XI в. в войне против польск. кор. Мешка II, к-рая привела к временному распаду Древнепольского гос-ва и возвращению Руси червенских городов, отторгнутых у нее в 1018 г. Болеславом I. Смерть Мстислава в 1036 г. сделала Ярослава Мудрого единодержавным правителем Древнерусского гос-ва, к-рое при Ярославе достигло вершины внешнего могущества и международного влияния. Победоносная битва 1036 г. под стенами Киева положила конец печенежским набегам. Продолжая военно-политический союз с Германией, Ярослав рядом походов в Мазовию способствовал восстановлению в Польше власти кн. Казимира I, сына Мешка II. В 1046 г. с военной помощью Ярослава на венг. трон был возведен дружественный Руси кор. Андраш I. В 1043 г. состоялся последний поход рус. флота на К-поль (причины конфликта с Византией неясны), к-рый, хотя и завершился не совсем удачно, имел следствием в 1045/46 г. почетный для Руси мир, как можно судить по заключенному тогда браку кн. *Всеволода (Андрея)*, одного из младших сыновей Ярослава, с родственницей (дочерью?) имп. *Константина IX Мономаха*. И др. брачные связи княжеского семейства ярко свидетельствуют о политическом весе Д. Р. в тот период. Ярослав был женат на дочери швед. кор. Олава св. *Ирине (Ингегерд)*, его сын *Изяслав (Димитрий)* — на сестре польск. кн. Казимира I, к-рый взял в жены сестру Ярослава. Дочери Ярослава были замужем за норвеж. кор. Харальдом Суровым, венг. кор. Андрашем I и франц. кор. Генрихом I.

Княжение Ярослава Мудрого также стало временем внутреннего укрепления Д. Р. Перечень рус. епархий в патриаршей *notitia episcopa-*

*tuum* 70-х гг. XII в. позволяет думать, что скорее всего при Ярославе было существенно увеличено число епархий на Руси (учреждены кафедры во Владимире-Волынском, в Переяславле, в Ростове, в Турове). Правление Ярослава характеризовалось стремительным ростом общерус. национального и гос. самосознания. Это нашло выражение и в церковной жизни: в поставлении в 1051 г. на Киевскую митрополию собором рус. епископов русина свт. *Илариона*, в общерус. прославлении святых Бориса и Глеба как небесных покровителей династии и Руси в целом и в первых оригинальных произведениях древнерус. лит-ры (в Похвале кн. Владимиру в Слове о законе и благодати свт. Илариона), а в 30–50-х гг. XI в. — в радикальном преобразовании архитектурного облика Киева по к-польской столичной модели (в многократно увеличившемся по сравнению с городом Владимира городе Ярослава были воздвигнуты парадные Золотые ворота, монументальный кафедральный Софийский собор и др. каменные постройки). Каменные кафедральные соборы, посвященные Св. Софии, Премудрости Божией, были также



Собор Св. Софии, Премудрости Божией, в Киеве. 1037 — 40-е гг. XI в., перестроен в XVII, XIX вв. Фотография. 1912 г.

возведены в этот период в Новгороде и Полоцке (последний построен, возможно, вскоре после смерти Ярослава). Правление Ярослава — эпоха расширения числа школ и появления первых древнерус. скрипториев, где осуществлялись копирование церковнослав. текстов, а также, вероятно, переводы с греч. языка.

**Политический строй Д. Р. при Владимире и Ярославе** определялся в общем характером междукняжеских отношений. Согласно понятиям, унаследованным от более раннего времени, гос. территория и ее ресурсы считались коллективной





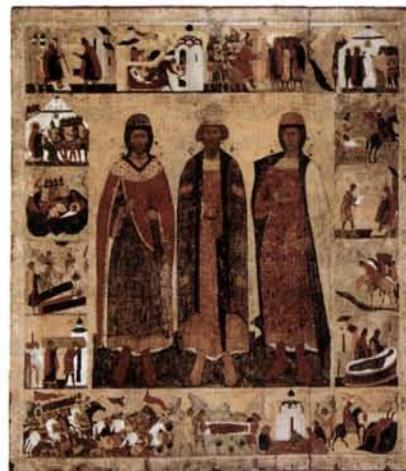
собственностью княжеского рода и принципы владения ими и их наследования вытекали из обычного права. Повзрослевшие сыновья князя (обычно в 13–15 лет) получали в держание те или иные области, оставаясь при этом под отцовской властью. Так, при жизни Владимира его сыновья сидели в Новгороде, в Турове, во Владимире-Волынском, в Ростове, в Смоленске, в Полоцке, в Тмутаракани. В Новгороде и на Волыни (или в Турове) посадил своих старших сыновей Ярослав. Т. о., этот способ содержания княжеского семейства был одновременно механизмом гос. управления землями Руси. После смерти князя-отца гос. территория подлежала разделу между всеми его взрослыми сыновьями. Хотя отцовский стол доставался старшему из братьев, отношения подчинения областей киевскому столу при этом исчезали и политически все братья оказывались равноправны, что влекло за собой фактическое дробление гос. власти: как Святославичи, так и Владимировичи были политически независимы друг от друга. В то же время после смерти старшего из братьев киевский стол доставался не его сыновьям, а следующему по старшинству брату, к-рый брал на себя устройство судьбы племянников путем их наделения. Это вело к постоянным переделам общегос. территории, что являлось своеобразным способом сохранения политического единства, не исключая и потенциального единогодержавия. Очевидные недостатки этого строя с т. зр. более зрелого гос. сознания привели Ярослава Мудрого к учреждению сеньората, т. е. к усвоению старшему из сыновей нек-рой суммы наследуемых от отца политических прерогатив в общегос. масштабе: статуса гаранта династического правопорядка, охранителя интересов Церкви и т. п.

Получила развитие и такая важнейшая часть гос. жизни, как судопроизводство. О существовании в Д. Р. достаточно дифференцированного обычного права («закона русского») известно уже по договорам с Византией 1-й пол. X в., но кодификация его уголовной части (наказаний за убийство, за оскорбление действием, за преступления против собственности) впервые имела место при Ярославе (древнейшая Русская Правда). Тогда же произошла фиксация нек-рых норм княжеского

судопроизводства («Покон вирный», регулировавший содержание крестьянской вервью княжеского судебного чиновника — «вирника»). Владимир пытался внести в местное право нек-рые визант. нормы, в частности смертную казнь, но они не прижились. С появлением института Церкви произошло разделение суда по визант. образцу на светский (княжеский) и церковный. Церковной юрисдикции подлежали помимо преступлений, совершавшихся определенными категориями населения (духовенством и т. н. церковными людьми), дела, связанные с браком, семьей, наследством, колдовством (см. статьи *Церковный устав кн. Владимира*, *Церковный устав кн. Ярослава*).

**Д. Р. при Ярославичах (2-я пол. XI в.).** По завещанию Ярослава Мудрого территория Древнерусского гос-ва была поделена между 5 его оставшимися к тому времени в живых сыновьями: старший, Изяслав, получил Киев и Новгород, св. *Святослав (Николай)* — Чернигов (область к-рого включала тогда Рязань и Муром) и Тмутаракань, Всеволод — Переяславль и Ростов, младшим, Вячеславу и Игорю, достались Смоленск и Волынь соответственно. В качестве дополнительного (наряду с сеньоратом Изяслава) политического механизма, стабилизовавшего эту систему уделов, было создано специфическое соправление в общерус. вопросах 3 старших Ярославичей, к-рое закреплялось разделом между ними среднеднепровского ядра Д. Р. (древней Русской земли в узком смысле слова). Особое положение занимал Полоцк, еще Владимиром выделенный сыну Изяславу; после кончины последнего (1001) полоцкий стол унаследовали его сын Брячислав (1001 или 1003–1044), затем внук Всеслав (1044–1101, с перерывом). Это общерус. троєвластие приобрело законченные черты после скорой смерти младших Ярославичей (Вячеслава — в 1057, Игоря — в 1060), так что делению на 3 части подверглась даже митрополия: в Чернигове и Переяславле были временно учреждены собственные митрополичьи кафедры (вероятно, ок. 1070); 1-я просуществовала до сер. 80-х гг., 2-я — до 90-х гг. XI в. После нек-рых успешных совместных действий (решительной победы над торками в 1060/61) соправление Ярославичей начало испытывать

трудности. Впервые дал о себе знать типичный для сеньората конфликт между дядьями и племянниками: в 1064 г. кн. *Ростислав*, сын новгородского кн. св. *Владимира*, старшего из Ярославичей, умершего еще при жизни отца, силой отнял у Святослава Ярославича Тмутаракань, к-рую удерживал до своей гибели



Равноап. Владимир,  
святые Борис и Глеб с житием.  
Икона. 1-я треть XVI в. (ГТГ)

в 1067 г. Столкновение с др. племянником — полоцким кн. Всеславом, к-рый в 1066 г. разграбил Новгород, не закончилось с разгромом Всеслава в следующем году общими силами Ярославичей и пленением.

В 60-х гг. XI в. на юж. границах Руси возникла новая угроза — со стороны перекочевавших в южнорус. степи половцев, борьба с к-рыми стала насущной задачей более чем на полтора столетия, вплоть до монг. нашествия. Летом 1068 г. войска Ярославичей потерпели от половцев поражение под Переяславлем. Нерешительность Изяслава в отражении кочевников вызвала восстание в Киеве, в ходе к-рого киевляне освободили Всеслава из заключения и провозгласили киевским князем, а Изяслав с семьей и дружиной был вынужден бежать ко двору польск. кн. Болеслава II. Весной 1069 г. Изяслав с польск. подмогой, но при демонстративном бездействии братьев Святослава и Всеволода вернул себе Киев. На Руси тем временем произошло существенное перераспределение власти в ущерб Киеву (так, принадлежавший Изяславу Новгород оказался в руках Святослава), что неизбежно должно было привести к конфликту между Ярославичами. Торжественное





перенесение мощей святых Бориса и Глеба в построенную Изяславом новую каменную церковь, в к-ром 20 мая 1072 г. приняли участие 3 брата, оказалось последним совместным актом Ярославичей. В 1073 г. Святослав при поддержке Всеволода изгнал Изяслава из Киева, но умер уже в 1076 г. На киевский стол в 1077 г. вернулся без особого успеха искавший поддержки в Польше, Германии и Риме (у папы Григория VII) Изяслав, к-рый, однако, в 1078 г. погиб в битве с сыном Святослава Олегом (Михаилом) и др. своим племянником — Борисом Вячеславичем. Киевским князем стал Всеволод (1078–1093), правление к-рого было наполнено сложным внутривластным маневрированием с целью удовлетворить запросы племянников (Святополка (Михаила) и Ярополка (Гавриила) Изяславичей и Давида Игоревича), а также подросших сыновей Ростислава Владимировича (Рюрика, Володаря и Василья (Василька)).

Как одна из епархий К-польского Патриархата Д. Р. во 2-й пол. XI в. оказалась затронута последствиями разделения Зап. и Вост. Церквей; мн. древнерус. авторы и Киевские митрополиты из числа греков стали активными участниками полемики против «латинян». Вместе с тем продолжение контактов с Зап. Европой привело к тому, что на Руси в княжение Всеволода был установлен общий с Зап. Церковью праздник в честь перенесения в 1087 г. мощей свт. Николая Чудотворца в г. Бари (9 мая), Греческой Церкви неизвестный.

**Любечский съезд 1097 г.** После смерти Всеволода в 1093 г. киевский стол с согласия влиятельного черниговского кн. Владимира (Василья) Всеволодовича Мономаха занял старший в княжеском роде Святополк Изяславич (1093–1113). Смертью Всеволода воспользовался наиболее воинственный из Святославичей — Олег (с 1083 при поддержке Византии княживший в Тмутаракани), к-рый в 1094 г. при помощи половцев силой вернул себе отчинный Чернигов, вытеснив оттуда Владимира Мономаха в Переяславль. В этой запутанной политической ситуации в 1097 г. в днепровском г. Любече собрался общерус. съезд князей, призванный усовершенствовать учрежденный Ярославом Мудрым киевский сеньорат, приспособив его к изменившимся условиям.

Постановление Любечского съезда: «Каждый да держит отчину свою» — означало, что владения князей по завещанию Ярослава закреплялись за его внуками: за Святополком Изяславичем — Киев, за св. кн. Давидом, Олегом и Ярославом (Панкратием) Святославичами — Чернигов (Тмутаракань в 90-х гг. XI в., видимо, перешла под власть Византии), за Владимиром Всеволодовичем — Переяславль и Ростов (помимо которых в руках Мономаха оказались еще Новгород и Смоленск), за Давидом Игоревичем — Волынь, за счет юга и юго-запада к-рой (буд. Галицкого княжества) были, однако, наделены также двое Ростиславичей.

Эффективность системы коллективного сохранения status quo, установленной в Любече, была немедленно продемонстрирована в силовом урегулировании конфликта на Волыни, развязанного Давидом Игоревичем и начавшегося ослеплением Василька Ростиславича: Святополк был вынужден отказаться от попытки захватить владения Ростиславичей, а Давиду пришлось лишиться своего стола и довольствоваться второстепенным Дорогобужем. Др. положительным следствием княжеских съездов стали инициированные Владимиром Мономахом совместные действия против кочевников, набеги к-рых резко активизировались в 90-х гг. XI в., после смерти Всеволода. В результате побед 1103, 1107, 1111 и 1116 гг. половецкая опасность была устранена на полвека и половцы заняли подчиненное место союзников тех или иных рус. князей в их междоусобной борьбе. Решения Любечского съезда не затрагивали традиц. принципа наследования киевского стола генеалогически старейшим из князей; они лишь, как ясно из дальнейшего, исключили Святославичей из числа его потенциальных наследников — ведь de jure Киев не был для них отчиной, т. к. киевское княжение Святослава Яро-

славича считалось узурпацией. Это привело к фактическому соправлению на Руси Святополка и Владимира Мономаха, так что после смерти первого в 1113 г. Киев при поддержке местных бояр беспрепятственно перешел в руки последнего.

**Киевское княжение Владимира Мономаха и его старших сыновей (1113–1139).** Правление кн. Владимира (1113–1125) и его сына св. кн. Мстислава (Феодора) Великого (1125–1132) было временем внутривластной стабилизации Древнерусского гос-ва. Владимир Мономах объединил в своих руках господство над большей частью Руси, за исключением Чернигова (здесь княжил св. кн. Давид Святославич), Полоцка (где под властью потомков Всеслава наряду со старым Полоцком выдвинулся новый центр — Минск), Волыни (она была владением кн. Ярослава (Иоанна) Святополчича) и южноволынской окраины Ростиславичей. Попытки вооруженного протеста против этого господства — со стороны минского кн. Глеба Всеславича в 1115/16–1119 гг. и Ярослава Святополчича в 1117–1118 гг. — окончились плачевно: оба утратили свои столы и погибли, что еще более укрепило положение Владимира Мономаха, приобретшего Волынь. Тогда же, в начале его княжения, был заранее решен и вопрос о наследовании киевского стола: в 1117 г. сидевшего в Новгороде старшего из Владимировичей, Мстислава, отец перевел в киевский пригород Белгород, а Новгород отдал, что показательнo, не кому-то из своих следующих по старшинству сыновей (Ярополку (Иоанну), Вячеславу, Юрию (Георгию) Долгорукому, Роману, сидевшим соответственно в Переяславле, в Смоленске, в Ростове и на Волыни, или пока безземельному Андрею Доброму), а старшему из внуков — св. кн. Всеволоду (Гавриилу) Мстиславичу. Цель этой меры стала ясна тогда, когда в 1125 г. Киев после смерти Владимира



Л. 164 об. пр. ставл мстиславъ. св. владимиръ. л. 164 об. пр. ставл мстиславъ. св. владимиръ.

Закладка  
кн. Мстиславом  
Владимировичем  
ц. Богородицы Пирогощей.  
Миниатюра  
из Радзивилловской летописи.  
Коп. XV в. (БАН. 34.5.30.  
Л. 164 об.)

Мономаха был унаследован сначала Мстиславом





Великим, а затем, в 1132 г., следующим по старшинству Мономашичем — Ярополком. Радикально решив «полоцкий вопрос» путем изгнания в 1129 г. практически всего потомства Всеслава в Византию, Мстислав Великий оставил младшему брату, казалось бы, вполне устроенное наследство. 1-м политическим шагом киевского кн. Ярополка Владимировича стал перевод кн. Всеволода Мстиславича из Новгорода в Переяславль. Тем самым план Мономаха, скрепленный договором братьев, Мстислава Великого и Ярополка, сводился к существенной корректировке сеньората: Киев после смерти Ярополка должен был перейти не к кому-либо из братьев последнего, а к старшему племяннику Всеволоду; в дальнейшем он должен был остаться в роду Мстиславичей — иначе уже через поколение неумеренное возрастание числа отпрысков Киева неизбежно привело бы к политическому хаосу. Т. о., Владимир Мономах стремился спасти любечский принцип отчинности Киева путем нарушения этого принципа по отношению к своим младшим детям.

Однако эти планы натолкнулись на их категорическое неприятие ростовским кн. Юрием Долгоруким и волыньским кн. Андреем Добрым, сыновьями Мономаха от 2-го брака. Ярополк был вынужден уступить братьям, но тогда разгорелся конфликт между младшими Мономашичами и их племянниками (прежде всего Всеволодом и *Изяславом (Пантелеимоном)* Мстиславичами), вылившийся в открытую войну, в к-рую на стороне последних вмешались черниговские князья. По выражению новгородского летописца того времени, «раздрася вся земля Русская». С большим трудом Ярополку удалось умиротворить все стороны: Переяславль был отдан Андрею Доброму, при этом от него был отделен центр Посемья Курск, переданный Чернигову, тогда как в руках Мстиславичей оказались Новгород, в к-рый вернулся кн. Всеволод, Волынь, полученная Изяславом, и Смоленск, где правил св. кн. *Ростислав (Михаил) Мстиславич*. Однако этот компромисс, установившийся в нач. 1136 г., был крайне шаток. Наступил кризис любечских принципов. Уже в нач. 1139 г. занявший, согласно сеньорату, Киев кн. Вячеслав Владимирович был через неск.

дней согнан со стола черниговским кн. Всеволодом (Кириллом) Ольговичем.

**Важнейшие перемены в общественном строе и хозяйственном укладе Д. Р.** Наряду с описанной выше эволюцией системы междукняжеских отношений главными новшествами рассматриваемого периода в социально-экономической области явились проявившаяся политическая роль города и возникновение частно-вотчинного землевладения. В нач. XI в. произошли принципиальные изменения в экономическом укладе Древнерусского гос-ва, повлекшие за собой и социально-политические последствия. На рубеже X и XI вв. прекратился приток на Русь араб. монетного серебра, лишь на новгородский север в XI в. продолжало поступать серебро из Зап. Европы. Это означало кризис ориентированной в IX–X вв. на международные рынки экономики Д. Р. Результаты археологических исследований свидетельствуют, что в нач. XI в. быстро и повсеместно прекращали существование торгово-ремесленные поселения протогородского типа, по соседству с к-рыми вырастали новые города — центры княжеской власти (Новгород рядом с Рюриковым городищем, Ярославль рядом с Тимерёвом, Смоленск рядом с Гнёздовом и т. п.), зачастую также являвшиеся центрами епархий. Экономической основой новых городов служило, по всей вероятности, аграрное производство тянувшей к городу волости, а также ориентированное преимущественно на местный рынок ремесленное производство. О достаточно высоком уровне развития товарно-денежных отношений на этих местных рынках можно судить по тому, что ростовские операции были в XI в. распространены явлением. В правление кн. Святополка Изяславича ростовщичество приобрело характер очевидного социального зла, против к-рого княжеская власть при Владимире Мономахе вынуждена была принимать ограничительные меры.

О социально-политическом устройстве крупного города данного времени можно судить только в общих чертах. Население города было разбито на военно-адм. единицы — сотни, возглавлявшиеся сотскими; следующим, высшим звеном княжеской администрации в городе был общегородской тысяцкий. В то же

время город обладал и нек-рым самоуправлением в форме веча, к-рое при определенных условиях могло вступать в конфликт с княжеской властью. Наиболее ранним из известных самостоятельных политических действий городского веча было упомянутое выше возведение в 1068 г. на киевский стол полоцкого кн. Всеслава. В 1102 г. Новгород решительно отказался принять на княжение сына киевского князя, разрушив тем самым договор между Святополком и Владимиром Мономахом (на новгородском столе остался сын последнего — св. кн. Мстислав). Именно в Новгороде такое самоуправление приобрело наиболее законченные формы. Здесь после восстания 1136 г. и изгнания кн. Всеволода Мстиславича (возможно, неск. ранее) сложилась «вольность в князьях» — право новгородцев самим выбирать и приглашать к себе князя, власть к-рого была ограничена договором, что стало юридической основой всего позднейшего политического строя Новгорода.

Превращение аграрного производства в важнейшую часть хозяйственной жизни имело неизбежным следствием преобразования в области землевладения. Основную массу угодий составляли земли сельских общин-вервей, обрабатывавшиеся свободными землепашцами-общинниками — смердами. Однако наряду с общинными землями появились земли княжеские, боярские, церковных корпораций (епископских кафедр, мон-рей), приобретенные в собственность путем освоения ранее не освоенных земель, купли или дарения (последнее обычно бывало с мон-рями). Лица, обрабатывавшие такие земли, часто находились в той или иной экономической или личной зависимости от владельца (рядовичи, закупы, холопы). Ряд статей Русской Правды пространной редакции, установленных при Владимире Мономахе, регулировали статус именно этих социальных групп, тогда как в краткой редакции, кодифицированной при Ярославичах (вероятно, в 1072), подобные нормы еще отсутствовали. Нет данных для того, чтобы судить, сколь велик был доход от такого рода княжеских земель в сравнении с доходами от гос. налогов — прямых податей и судебных сборов, но ясно, что именно пригородные княжеские села составляли основу дворцового хозяйства,





не только сельского, но и ремесленного. Земли дворцового комплекса принадлежали не тому или иному конкретному князю, а княжескому столу как таковому. Во 2-й пол. XI — 1-й пол. XII в. стала более дифференцированной церковная десятина (с даней, торго, судебных штрафов и т. д.), она собиралась на местах, хотя в ряде случаев по-прежнему могла заменяться фиксированной суммой, которая выплачивалась из княжеской казны.

Появление и развитие землевладения на частном праве внесли изменения и в характер отношений внутри правящей верхушки Древнерусского гос-ва. Если ранее дружина в имущественном отношении была неразрывно связана с князем, выделявшим для ее содержания часть гос. дохода, то теперь состоятельные дружинники, приобретая землю, получили возможность становиться частными собственниками. Это предопределило постоянное ослабление зависимости старшей дружины (бояр) от князя, что со временем было чревато открытым конфликтом их интересов (напр., в Галицкой и Ростово-Суздальской землях во 2-й пол. XII в.). Нет достаточных данных для определенного ответа на вопрос, в какой мере в формировании экономического и социально-политического статуса боярства играли роль земельные пожалования со стороны князя. Это обстоятельство, как и наличие в науке различных трактовок сущности феодализма (государственно-политической, социально-экономической и др.), делает условной распространенную характеристику общественного строя Д. Р. в X–XII вв. как (ранне)феодального и выдвигает на передний план проблему специфики древнерус. феодализма по сравнению с классическим западноевропейским.

**Борьба за Киев в сер. XII в.** Киевское княжение Всеволода Ольговича (1139–1146) открыло эпоху практически не прекращавшейся борьбы за Киев, что неизбежно вело к постепенной деградации политической роли общерус. столицы. Всеволод был во всех отношениях разрушителем традиц. династических правил. В 1127 г. он силой захватил черниговский стол путем насильственного устранения своего дяди Ярослава Святославича и в обход генеалогически старейших двоюродных братьев — сыновей чернигов-

ского кн. св. Давида Святославича. Всеволод не смог предложить в качестве устройства власти ничего другого, как подхватить идею Мономаха, только заменив одну династию (Мстиславичей) другой (Ольговичами). В результате вся сложная система междукняжеских отношений, к-рую Всеволод выстроил путем военного давления и политических компромиссов и успех к-рой основывался исключительно на отсутствии единства между потомками Мономаха, рухнула немедленно после его смерти в 1146 г. Запланированная Всеволодом передача Киева своим родным братьям — сначала св. кн. *Игорю (Георгию)*, затем кн. *Святославу (Николаю)*, несмотря на крестоцеловальную присягу киевлян и Изяслава Мстиславича, тогда князя переяславского (старшего из Мстиславичей после смерти в 1138 св. кн. Всеволода), не состоялась. В ходе вспыхнувшего в Киеве мятежа кн. Игорь был схвачен, пострижен в монахи и вскоре погиб, а на княжение киевляне пригласили Изяслава. Как следствие немедленно возобновилась борьба между Мстиславичами (в их руках находились также Смоленск и Новгород, где сидели младшие братья Изяслава — князья Ростислав и Святополк) и их дядей ростово-суздальским кн. Юрием Владимировичем Долгоруким.

Междоусобная борьба Юрия и Изяслава заняла всю сер. XII в. Юрий опирался на союз с чрезвычайно окрепшим Галицким княжеством Владимирка Володаревича; на стороне Изяслава были симпатии киевлян и военная поддержка венг. кор. Гезы II, женатого на сестре Изяслава. Среди черниговских Святославичей произошел раскол: Святослав Ольгович был верен Юрию, а Владимир и Изяслав Давидовичи соединились с Изяславом. Борьба шла с переменным успехом, и Киев неск. раз переходил из рук в руки: Изяслав занимал его трижды — в 1146–1149, 1150 и 1151–1154 гг., также трижды и Юрий — в 1149–1150, 1150–1151, 1155–1157 гг., причем зимой 1154/55 г., после смерти Изяслава, здесь пытались безуспешно закрепиться брат последнего смоленский кн. Ростислав Мстиславич, затем черниговский кн. Изяслав Давидович.

Общерус. масштаб потрясений усугублялся тем, что ими оказалась захвачена и Церковь. Еще в 1147 г. под

давлением кн. Изяслава Мстиславича на митрополию без санкции К-польского патриарха частью рус. архиереев (преимущественно из Юж. Руси) был возведен *Климент* Смолятич. Это была попытка со стороны князя сломать обычный порядок поставления Киевских митрополитов в К-поле и получить в лице митрополита орудие исполнения своих политических планов. Однако Климент не признал не только Ростовский еп. *Нестор* (что было бы понятно), но также и епископы Новгородский св. *Нифонт* и Смоленский св. *Мануил*. Раскол длился до 1156 г., когда на Русь из К-поля по просьбе Юрия Долгорукого прибыл новый митр. *Константин I*. Он не просто отменил все хиротонии Климента, но и подверг его, равно как и (посмертно) его покровителя Изяслава, церковному проклятию, что лишний раз подчеркивало крайнюю ожесточенность конфликта. Он завершился только по смерти Юрия Долгорукого в 1157 г., когда после недолгих княжений Изяслава Давидовича (1157–1158) и Мстислава (1158–1159), старшего сына Изяслава Мстиславича, в Киеве закрепился св. кн. Ростислав Мстиславич (1159–1167, с кратким перерывом), по просьбе к-рого в Киев прибыл новый митрополит — *Феодор*. Однако вернуть прежнее значение киевскому княжению Ростислав уже не мог.

**Старое и новое в отношении к Киеву со стороны князей и формирование политического преобладания Владимиро-Суздальского княжества (посл. треть XII — нач. XIII в.).** Вскоре после кончины в 1167 г. кн. Ростислава, казалось, возобновилась в следующем поколении конфликтная ситуация времен Изяслава и Юрия Долгорукого: вокняжившийся было в Киеве снова Мстислав Изяславич (1167–1169) был выбит из него в результате похода князей, к-рый организовал вел. кн. св. *Андрей Юрьевич* Боголюбский и в к-ром приняли участие даже отошедшие от прежнего союза с Мстиславом его двоюродные братья (смоленский кн. Роман и сидевшие в различных городах Киевщины Давид, Рюрик и Мстислав Ростиславичи), недовольные тем, что Мстислав Изяславич отправил своего сына Романа князем в Новгород, откуда был изгнан один из Ростиславичей — Святослав. В марте 1169 г. Киев был взят и разграблен, вклю-





чая его церкви и мон-ри, чего прежде никогда не бывало в ходе княжеских междоусобий, а Мстислав бежал на Волынь, в свою отчину. Свой успех Андрей Боголюбский (лично в походе не участвовавший) использовал не для собственного вокняжения в Киеве, подобно отцу, а для посажения здесь своего младшего брата — переяславского кн. Глеба Юрьевича. И хотя аналогичный поход на Новгород в нач. 1170 г. успехом не увенчался (см. «*Знамение*», *Божией Матери икона*), новгородцам вскоре также пришлось подчиниться и, выслав Мстиславича, принять на стол кн. Рюрика Ростиславича, к-рого в 1172 г. сменил сын Андрея Юрий. В 1170 г. умер волынский кн. Мстислав, в нач. 1171 г. — киевский кн. Глеб, после чего снова отчетливо обозначилось старейшинство Андрея: он еще раз распорядился судьбой Киева, посадив там Романа Ростиславича. Т. о., сбывшись опасения Владимира Мономаха: сколько-нибудь выдержанный порядок наследия киевского стола был утрачен, сильно подорвана связь между столычным княжением и признанным старейшинством в княжеском роде, а вместе с ней — один из важнейших институтов, обеспечивавших единство Древнерусского гос-ва. Доминирование ростово-суздальского князя продлилось недолго. В 1173 г. возмущенные его слишком прямолинейным самовластием Ростиславичи отказали ему в подчинении, карательный поход на Киев в 1174 г. окончился неудачно, летом того же года в результате заговора Андрей Боголюбский был убит. Немедленно началась схватка за Киев, в к-рой теперь уже приняли участие 3 стороны: кроме Ростиславичей еще младший брат покойного Мстислава Изяславича Ярослав (княживший в волынском Луцке) и черниговский кн. *Святослав (Михаил) Всеволодович*. В результате в 1181 г. на длительный период (вплоть до смерти Святослава в 1194) в Киеве установился невиданный до тех пор порядок своеобразного двоевластия, когда собственно столица находилась во власти Святослава, а все Киевское княжество — в руках его соправителя Рюрика Ростиславича.

В это время уже более не слышно о старейшинстве того или иного князя во всей Руси, речь идет только об отдельном старейшинстве в «Мономаховом племени» и особо — среди

черниговских Ольговичей. Реальное политическое влияние все более забирал в руки признанный старейшим среди всех Мономашичей (включая и волынских потомков Изяслава Мстиславича) владимиросуздальский кн. *Всеволод (Димитрий) Юрьевич* Большое Гнездо, младший брат Андрея Боголюбского. Со времени договора о Киеве 1181 г. он стабильно, с небольшим перерывом, до своей смерти в 1212 г. удерживал сюзеренитет над Новгородом, предвосхищая позднейшую связь новгородского стола с *Владимирским великим княжеством*. В 1188–1198/99 гг. верховную власть Всеволода признавал и последний галицкий князь из рода Ростиславичей Владимир Ярославич. Еще ранее, в самом начале княжения Всеволода (в 1177), в зависимости от него оказались рязанские и муромские князья. Тем самым номинальное верховенство владимиросуздальского князя простиралось на всю Русь, кроме Чернигова. Такое его положение отразилось и в его титуле: именно ко Всеволоду Большое Гнездо с сер. 80-х гг. XII в. впервые в древнерус. практике начало систематически прилагаться определение «великий князь», ставшее с тех пор офиц. титулом владимиросуздальских, а затем и московских князей. Тем более показательно, что, несмотря на благоприятную для себя ситуацию, Всеволод, как и Андрей Боголюбский, никогда не делал попыток вокняжиться в Киеве.

**Формирование полицентрического статуса Д. Р. (2-я пол. XII — 1-я треть XIII в.).** Упадок политического значения Киева, превращение его в предмет притязаний со стороны князей из различных княжеских группировок стали следствием развития Древнерусского гос-ва, намеченного еще Любечским съездом. Ко 2-й пол. XII в. отчетливо обнаружилась тенденция к образованию неск. территориально стабильных крупных земель-княжений, политически мало зависевших как друг от друга, так и от перемен в Киеве. Такому развитию способствовал отмеченный выше рост политического влияния местных элит и городского населения, предпочитавших иметь «собственных» князей — династию, интересы к-рой были бы крепко связаны с судьбой того или иного регионального центра. Это явление часто характеризуется как «феодалная раздробленность», что ставит его

в один ряд с политическим партикуляризмом в странах классического феодализма (Франция, Германия). Однако правомерность такого определения остается под вопросом в силу происхождения земель-княжений не из феодальных пожалований, а из династических разделов. Главным препятствием на пути обособления земель были постоянные переломы столов и волостей, обычно сопровождавшие появление в Киеве нового князя. Первыми обособились земли, князья к-рых были исключены из числа наследников киевского стола: Полоцкая, Галицкая и Муромо-Рязанская.

**Полоцкая земля.** Изгнав в 1129 г. полоцких князей, киевский кн. Мстислав Великий сначала присоединил Полоцкую землю к Киеву, управляя ею через сына Изяслава, но после смерти Мстислава полочане посадили у себя на столе Всеслава внука Василька Святославича (очевидно, одного из немногих избежавших изгнания), хотя Минская волость осталась при этом на время под властью Киева. Сразу же после вокняжения в Киеве Всеволода Ольговича полоцкие князья возвратились на родину, и история земли в 40–50-х гг. XII в. проходила под знаком борьбы за Полоцк между минским кн. Ростиславом, сыном Глеба Всеславича, и Рогволодом (Василием), сыном полоцкого кн. Рогволода (Бориса) Всеславича. В 60–80-х гг. XII в. в Полоцке с нек-рыми перерывами удерживался Всеслав Василькович. В ходе этой борьбы, далеко не все этапы к-рой достаточно ясны, Полоцкая земля дробилась на отдельные княжения (кроме упомянутого Минска также Друцк, Изяславль, Логожск, Борисов и др.), князья к-рых, так же как и собственно полоцкие, вступали в отношения зависимости то от Святослава Ольговича (из князей черниговской ветви, к-рому в 50-х гг. XII в. принадлежали дреговичские земли к югу от Полоцкой земли), то от вост. соседей — смоленских Ростиславичей, к-рые даже нек-рое время владели Витебской волостью. Дальнейшая история Полоцкой земли вырисовывается смутно. Политическая и экономическая зависимость от Смоленска продолжала крепнуть, тогда как в 1-й трети XIII в. на северо-западе Полоцк подвергался нажиму со стороны Риги и Ливонского ордена и к 1207 и 1214 гг. утратил свои важные





в стратегическом и торговом отношении вассальные княжества в низовьях Зап. Двины — Кокнесе (Кукенойс) и Ерсике (Герцике). В это же время слабеющая Полоцкая земля страдала от литов. набегов.

**Галицкая и Волынская земли** (см. подробнее ст. *Галицкая Русь*). Галицкая земля складывалась в 1-й пол. XII в. на основе владений, закрепленных на Любечском съезде за сыновьями Ростислава Владимировича, старшего внука Ярослава Мудрого, и обнимавших земли по верхнему Днестру и Сану с городами Терембовль, Звенигород, Перемышль. В 40-х гг. XII в. все эти земли объединил под своей властью Владимирко Володаревич, внук Ростислава, сделавший стольным городом Галич, к-рый вскоре стал центром *Галицкой епархии*. Если Ростиславичи считались номинально зависимыми от Киева, то Галицкое княжество при Владимирке являлось фактически самостоятельным, достигнув апогея своего могущества при сыне Владимирка Ярославе Осмомысле (1153–1187). Уже в правление Владимирка власть Галича распространялась на междуречье Днестра и Прута (вплоть до низовьев Дуная), где в Берлади сидел внук Василька Ростиславича Иван Ростиславич (Иван Берладник), утративший свои владения в 1157 г. в результате неудачной попытки выступить против Ярослава. Такое географическое положение влекло за собой тесные связи с Византией, как торговые, так и политические. Слабый преемник Осмомысла Владимир Ярославич (1188–1198/99) держался на столе только благодаря традиц. для Галича союзу с владими́ро-суздальскими князьями. С его смертью галицкая династия Ростиславичей пресеклась и Галичем не без помощи местного боярства (влиятельного здесь более, чем где бы то ни было на Руси, за исключением Новгорода) завладел сев. сосед — волынский кн. Роман, сын Мстислава Изяславича. Т. о., Волынская земля, обнимавшая верховья Зап. Буга от Вепша до междуречья Стыри и Горыни и окончательно обособившаяся от Киева в 3-й четв. XII в., при отце Романа, объединилась с Галицкой, составив просуществовавшее до XIV в. могущественное Галицко-Волынское княжество.

После этого начавшийся еще в 90-х гг. XII в. конфликт между Романом и киевским кн. Рюриком Рос-

тиславичем вспыхнул с новой силой. В 1201 (1202?) г. Роман занял Киев, но распорядился им не самостоятельно, а по согласованию с вел. кн. Всеволодом Большое Гнездо: в Киеве был посажен младший двоюродный брат Романа — луцкий кн. Ингварь Ярославич. Рюрик ответил тем, что в 1203 г. в союзе с черниговскими Ольговичами и половцами захватил Киев, к-рый 2-й раз в своей истории подвергся всеобщему разграблению. По просьбе Романа и Рюрика вел. кн. Всеволод утвердил Киев за последним, а после повторного столкновения между Романом и Рюриком отдал столицу старшему из Рюриковичей — Ростиславу. Эти события наглядно показывают как общерус. влияние кн. Всеволода, так и то, что Киев утратил свою привлекательность не только для владими́ро-суздальского князя, но и для князя галицко-волынского, отец к-рого Мстислав отдал столько сил борьбе за киевский стол.

Политический взлет Романа Мстиславича оказался крутым, но недолгим: чувствуя себя настолько сильным, чтобы вмешаться даже в борьбу между Вельфами и Штауфенами в Германии в качестве союзника последних, Роман погиб в 1205 г., во время заграничного похода, оставив 2 малолетних сыновей — *Данила* и Василька Романовичей. В Галицко-Волынской земле началась длительная политическая смута, в ходе к-рой Романовичи скитались по венг. и краковскому дворам в поисках помощи, а Галич на неск. лет, в 1214–1219 гг., оказался даже под властью венгров. Венгров выбил сын одного из смоленских Ростиславичей св. кн. *Мстислав (Феодор) Мстиславич* Удатный, сам утвердившийся в Галиче почти на десятилетие (1219–1227). В это время кн. Даниил Романович был занят восстановлением своей власти на Волыни, новое же воссоединение Галицко-Волынского княжества под его рукой стало возможно только накануне монг. нашествия на Юж. Русь — в 1238 или нач. 1239 г., сев в Галиче, Даниил Романович отдал Волынь своему младшему брату Васильку, тогда как в др. центре Зап. Волыни — Белзе — продолжало сидеть потомство белзского кн. Всеволода, младшего брата Романа Мстиславича. В борьбе с оппозиционным боярством и тесно связанным с ним духовенством галицкие и волыньские

князья в 1-й трети XIII в. нередко шли на создание на своих землях новых кафедр. Так, в Галицкой земле появились *Перемышльская*, затем Холмская (первоначально Угровская; см. *Холмская и Люблинская*) епархии.

**Муро́мо-Рязанская земля** располагалась в Ср. Поочье, доходя на юге до верховьев Дона и Воронежа. Ее история прослеживается с трудом. По завещанию Ярослава Мудрого она являлась частью Черниговского княжества, но выделилась из последнего в 1127 г., когда в Муроме был вынужден сесть на княжение Ярослав, младший из сыновей черниговского кн. Святослава Ярославича, изгнанный из Чернигова племянником кн. Всеволодом Ольговичем. В потомстве Ярослава Святославича Муром продолжал оставаться старшим столом, но в 3-й четв. XII в., когда рязанский стол занимал наиболее деятельный из внуков Ярослава Глеб Ростиславич, Рязань стала, видимо, главным городом земли. Глеб, женатый на внучке Юрия Долгорукого, активно вмешался в наследственную борьбу во Владимиро-Суздальском княжестве после смерти Андрея Боголюбского, в результате чего в 1177 г. попал в плен к Всеволоду Большое Гнездо и через год умер в заключении. Рязанский кн. Роман Глебович был вынужден присягнуть на верность Всеволоду, и с тех пор владими́рские князья обладали верховной властью над Муромо-Рязанской землей, к-рую не могли поколебать эпизодические попытки союза с др. могущественным соседом — Черниговом. Так, в 80-х гг. XII в. Всеволод Большое Гнездо выступал третейским судьей в столкновениях Романа с младшими Глебовичами, имевшими княжение в Пронске, а в 1207 г., заподозрив Романа и Святослава Глебовичей в сношениях с Черниговом, велел схватить их и судить. Благодаря деятельности местных князей, поддерживаемых Всеволодом Большое Гнездо, в кон. XII в. в Муромо-Рязанской земле была учреждена самостоятельная епархия (см. *Рязанская и Касимовская епархия*), началось интенсивное каменное строительство.

**Турово-Пинское и Городенское княжества**. Статус Муромо-Рязанской земли в политической системе Древнерусского гос-ва сошел с положением др. относительно небольших княжеств, к-рые, с одной сто-





роны, закрепились за собственными отдельными династиями, а с другой — не располагали достаточным военным и экономическим потенциалом, чтобы вести самостоятельную политику, и оказывались под верховной властью более сильных князей. К числу таких политических образований принадлежали Турово-Пинское и Городенское княжества. Стол в Городне (совр. Гродно) в В. Понеманье был создан еще киевским кн. Владимиром Мономахом, вероятно ок. 1117 г., когда упоминается 1-й городенский кн. Всеволодко, которого едва ли справедливо принято считать сыном Давида Игоревича, внука Ярослава Мудрого. Городенское княжество оставалось за потомками Всеволодка в течение XII в. и, очевидно, позднее; в него входили также, как можно думать, Волковыск и Новгородок (совр. Новоград-Вольный). В Турове, считавшемся частью киевского княжения, с сер. XII в. прочно осел кн. *Георгий Ярославич*, внук киевского кн. Святополка Изяславича. И в дальнейшем Туров, Пинск и низовья Горыни (Дубровицкая волость) были владениями его потомства. В течение 2-й пол. XII в. Турово-Пинское и Городенское княжества были под верховной властью киевских князей, но в 1-й трети XIII в. вслед за Берестейской волостью, изначально связанной с Туровом, они оказались втянуты в орбиту Волыни. В церковном отношении турово-пинские и городенские земли входили в состав учрежденной скорее всего при Ярославе Мудром (возможно, ок. 1088) Туровской епархии (см. *Туровская и Мозырская епархия*).

Сходным было положение *Переяславского княжества*, располагавшегося на левом берегу Днепра, к югу от Остра (левого притока Десны), с тем, однако, отличием, что здесь во 2-й пол. XII в. не смогла образоваться собственная княжеская династия. Глеб Юрьевич после ухода в Киев передал в 1169 г. Переяславль своему сыну Владимиру, к-рый удерживал его (с кратким перерывом) до смерти в 1187 г. В дальнейшем переяславский стол замещался то киевскими князьями, то ближайшими родственниками или сыновьями Всеволода Большое Гнездо. Данные за 1-ю треть XIII в. отрывочны; похоже, что после 1213 г. до сер. 50-х гг. XIII в. Переяславль пребывал под верховной властью вел.

князя Владимирского. Переяславское княжество играло ключевую роль в обороне юж. рубежей Руси от половцев.

*Черниговская земля* была одной из важнейших частей Д. Р. Территориальную основу ее составляли земли, полученные в 1054 г. сыном Ярослава Мудрого Святославом. Они простирались на восток от Днепра, включая все Подесенье, вплоть до Ср. Поочья с Муромом. Лишенные, как видно, на Любечском съезде 1097 г. права участвовать в наследовании киевского стола, черниговские Святославичи (Давид, Олег и Ярослав), видимо, именно тогда получили в качестве компенсации Курское Посемье (отделенное от Переяславля), а также уступленные Киевом дреговичские земли к северу от Припяти с городами Клеческ, Случеск и Рогачёв. Эти области были утрачены Черниговом в 1127 г. — цена невмешательства киевского кн. Мстислава Великого в конфликт между захватившим черниговский стол Всеволодом Ольговичем и его дядей Ярославом Святославичем; но вскоре и Курск (в 1136), и упомянутые дреговичские волости (в сер. XII в.) вновь вошли в состав Черниговской земли. Несмотря на то что после захвата Всеволодом Ольговичем Киева в 1139 г. черниговские князья не раз успешно вмешивались в борьбу за него, они, как правило, не стремились к получению столов вне Черниговской земли, что говорит об известной замкнутости их династического сознания, сформировавшегося в 1-м поколении Святославичей.

Разделение Черниговской земли между Святославичами (старшему, Давиду, достался Чернигов, Олегу — среднее Подесенье с городами Стародуб, Сновск и Новгород-Северский, младшему, Ярославу, — Муром) положило начало развитию самостоятельных волостей. Главнейшими из них в сер. — 2-й пол. XII в. были волости Гомий (совр. Гомель) на нижнем Соже, Новгород-Северский, Стародуб, Вщиж в Подесенье, Курск, Рьльск и Путивль в Посемье. Вятичское Поочье долго оставалось периферийным лесным краем, где еще на рубеже XI и XII вв. сохранялись племенные князья; сведения об удельном столе здесь (в Козельске) впервые появляются в нач. XIII в. Давидовичи достаточно быстро сошли с исторической арены. Вовле-

ченность Изяслава Давидовича в борьбу за Киев на рубеже 50-х и 60-х гг. XII в. окончилась тем, что вся Черниговская земля оказалась во власти Святослава Ольговича и его племянника Святослава Всеволодовича, а единственный внук Давида Святослав Владимирович умер в 1167 г. на вщижском столе. После смерти в 1164 г. черниговского кн. Святослава Ольговича черниговский стол наследовался по генеалогическому старшинству: от его племянников Святослава (1164–1176; в 1176 Святослав стал киевским князем) и Ярослава Всеволодовичей (1176–1198) к его сыну Игорю (1198–1202), герою неудачного похода против половцев в 1185 г., воспетого в «Слове о полку Игореве». Вслед этого черниговское княжение уже в следующем поколении Ольговичей, в 1-й четв. XIII в., сосредоточилось в руках сыновей Святослава Всеволодовича (Всеволода Чермного, Олега, Глеба, Мстислава), а затем его внуков (св. кн. *Михаила Всеволодовича* и Мстислава Глебовича). Потомство Святослава Ольговича было вынуждено в общем (исключая краткое княжение в Чернигове Игоря Святославича) довольствоваться Новгородом-Северским, Путивлем, Курском и Рьльском. Сыновья Игоря, по матери приходившиеся внуками галицкому кн. Ярославу Осмомыслу, оказались в нач. XIII в., после смерти в 1199 г. бездетного галицкого кн. Владимира Ярославича, втянуты в политическую борьбу в Галицкой земле, но закрепиться на галицких столах (за исключением Каменца) не смогли: трое из них в 1211 г., когда Галич в очередной раз захватили венгры, были повешены по настоянию их противников из числа влиятельного галицкого боярства (случай для Руси исключительный).

*Смоленская земля*. Во 2-й пол. XI — 1-й трети XII в. Смоленск, как и Волынь, считался принадлежавшей Киеву волостью. С 1078 г., начала киевского княжения Всеволода Ярославича, Смоленск укрепился (исключая короткий перерыв в 90-х гг. XI в.) за Владимиром Мономахом, в 1125 г. достался внуку последнего св. кн. Ростиславу Мстиславичу, с княжением к-рого в 1125–1159 гг. связаны политическое обособление Смоленска от Киева, возникновение в его владениях Смоленской епархии (см. *Смоленская*





и Калининградская епархия) и окончательное территориальное оформление Смоленской земли, простиравшейся от верховьев Сожа и Днепра на юге до междуречья Зап. Двины и Ловати (Торопецкой волости) на севере, захватывая на востоке «вятичский клин» между верховьями Москвы-реки и Окой. Т. о., ядром Смоленской земли являлась область волоков между Ловатью, Зап. Двиной и Днепром — ключевой участок на «пути из варяг в греки». О территории и податных центрах Смоленской земли в 1-й пол. XII в. наглядное представление дает уникальный документ — Устав кн. Ростислава Смоленской епископии 1136 г.

Ростислав не принимал активного участия в борьбе за Киев, развернувшейся между его старшим братом Изяславом и Юрием Долгоруким в 1149–1154 гг., но через 2 года по смерти Юрия, в 1159 г., став генеалогически старейшим среди Мономашичей, ушел в Киев, оставив в Смоленске старшего сына Романа. Др. Ростиславичи (Рюрик, Давид, Мстислав; Святослав Ростиславич в это время держал Новгород) в киевское княжение их отца получили столы в Киевской земле, к-рые удержали и после смерти Ростислава в 1167 г. Сложился устойчивый и монолитный комплекс владений князей смоленского дома к западу и северо-западу от Киева со столами в Белгороде, Вышгороде, Торческе и Овруче. Его стабильность объяснялась, очевидно, тем, что старшие Ростиславичи, а позже и их потомство, если не занимали киевский стол, то всегда были одними из главных претендентов на него. Склонность Ростиславичей к занятию столов вне Смоленской земли, столь отличавшая их от представителей др. ветвей древнерус. княжеского рода, проявилась и во временном владении во 2-й пол. XII в. пограничными со Смоленском полоцкими волостями — Друцком и Витебском. Спустя короткое время после смерти ок. 1210 г. киевского кн. Рюрика Ростиславича смоленские князья снова и надолго завладели киевским столом, на к-ром в 1214–1223 гг. сидел внук Ростислава кн. Мстислав (Борис) Романович Старый, а в 1223–1235 гг. — двоюродный брат последнего кн. Владимир (Димитрий) Рюрикович. Это был период наивысшего могущества Смоленска.

Не позднее 20-х гг. XIII в. под его сюзеренитетом оказался стольный Полоцк, а в киевское княжение Мстислава Романовича еще и Новгород.

Вслед сказанного в Смоленской земле в отличие от др. земель Д. Р. (за исключением Новгорода) практически не прослеживается образование политически обособленных волостей. Эпизодически был занят только княжеский стол в Торопце. Даже будучи уже князем смоленским (1180–1197), Давид Ростиславич посадил своего выведенного в 1187 г. из Новгорода сына кн. Мстислава не в Смоленской земле, а в киевском Вышгороде. По косвенным данным можно предполагать, что все Ростиславичи располагали какими-то владениями в Смоленской земле (так, в 1172 Рюрик выделил новорожденному сыну Ростиславу смоленский г. Лучин), но княжить предпочитали за ее пределами. Эта тенденция сказалась и на наследовании самого смоленского стола. Дважды, в 1171 и 1174 гг., уходя в Киев, Роман Ростиславич передавал его не следующему по старшинству брату, а своему сыну Ярополку, и только возмущенное смоленское вече во 2-й раз настояло на замене Ярополка младшим из Ростиславичей — Мстиславом Храбрым (к-рый, впрочем, вынужден был уступить Смоленск оставившему в 1176 киевский стол Роману). В дальнейшем Смоленск наследовался уже по традиц. отчинному старшинству среди ближайших потомков Романа († 1180) и Давида († 1197), из числа к-рых последние окончательно закрепились здесь во 2-й пол. XIII в.

**Владими́ро-Сузда́льская земля** (см. также ст. *Владимирское великое княжество*) сложилась на основе Ростовской отчины Владимира Мономаха. Последняя на рубеже XI и XII вв. обнимала земли Волго-Клязьминского междуречья с городами Ростовом, Суздалем и Яро-

славлем, а также расположенное севернее Белоозеро. Ок. 1110/15 г. она досталась одному из младших Мономашичей (старшему сыну от 2-го брака Владимира) — Юрию Долгорукому, в течение почти полувекового правления к-рого и оформилась в качестве самостоятельной земли. Быстрый подъем Ростово-Суздальского края при Юрии был следствием удобного расположения этих земель: благодаря Волге они были непосредственно причастны к торговле с богатым Востоком, плодородное Суздальское ополье служило надежным аграрным базисом, а вятичские леса преграждали путь половецким набегам. Юрий сделал своим стольным городом Суздаль (видимо, как и его преемники, тяготясь опекой старого ростовского боярства) и расширил территорию княжества за счет освоения тверского Поволжья и бассейна Москвы-реки, начав также продвижение ростово-суздальских даней за Волгу, в буд. Галичско-Костромской край.

Вступив в 1149 г. в борьбу за Киев, Юрий предпринял шаги, весьма напоминавшие чуть более позднюю практику смоленского кн. Ростислава Мстиславича: он начал раздавать сыновьям волости на юге Руси, прежде всего в Киевской земле (Андрею — Вышгород, Борису — Белгород, Ростиславу, а затем Глебу — Переяславль, Васильку — Поросье с Торческом), но ни один из них, кроме переяславского кн. Глеба Юрьевича, вполн. там не удержался. Более того, Андрей в 1155 г. самовольно покинул Вышгород и вернулся в свою вотчину на родине (вероятно, Владимир), предвосхитив основную тенденцию будущей киевской политики владими́ро-сузда́льских князей. Именно желая обеспечить своему потомству решающее влияние в Киевской земле, Юрий завещал суздальский стол младшим сыновьям от 2-го брака — Михалку (Михаилу) и Всеволоду. Но его планы разби-

лись о своеволие ростовского и суздальского ве-

*Во княжение  
Андрея Боголюбского на  
Ростово-Суздальском столе.  
Миниатюра  
из Радзивилловской летописи.  
Коп. XV в. (БАН. 34.5.30.  
Л. 201 об.)*



ча, пригласившего на княжение кн. Андрея Бого-





Успенский собор во Владимире.  
1158–1160, 1185–1189 гг.  
Фотография. Кон. XX в.

любского (1157–1174). Андрей расправился с княжеской оппозицией, отправив на время в изгнание троих младших братьев (Василька, Михалка, Всеволода) и племянников — сыновей старшего брата Ростислава, умершего еще при жизни Юрия Долгорукого, а также часть старшей дружины отца. Получив княжение благодаря веху, Андрей не терпел никакой зависимости от него и потому сделал главным столом Владимир, из-за чего возник глубокий конфликт между старыми Ростовом и Суздаlem и новым Владимиром, резко обнаружившийся после убийства кн. Андрея в 1174 г. Ростовцы и суздальцы призвали на стол Мстислава и Ярополка, сыновей Ростислава Юрьевича, тогда как владимирцы стояли за младших Юрьевичей — Михалка и Всеволода. Противоборство закончилось в пользу последних, и на владимирском столе (после скорой смерти Михалка) надолго вокняжился Всеволод Большое Гнездо (1176–1212). После затяжного междоусобия Всеволодовичей в 1212–1216 гг., в к-рое оказался втянут и Новгород, и скорой смерти победившего св. кн. *Константина Всеволодовича* снова наступила полоса длительной стабильности в правление его младшего брата св. кн. *Георгия (Юрия) Всеволодовича* (1212–1216 и 1218–1238), при к-ром в 1214/15 г. в пределах его владений была образована Суздальская и Владимирская епархия (см. *Владимирская и Суздальская епархия*).

Правление Всеволода Юрьевича Большое Гнездо стало эпохой поли-

тического и экономического расцвета Владимиро-Суздальской земли, князь к-рой был авторитетом для всей Руси. В то же время если Андрей Боголюбский, оставаясь во Владимире, еще пытался диктовать свою волю южнорус. князьям, то Всеволод уже предпочитал ограничиваться простым признанием с их стороны своего старейшинства. Такая политика Юрьевичей имела 2 важных следствия. Первым стало наиболее резкое (сравнительно с др. землями) обособление Владимиро-Суздальской земли внутри Древнерусского гос-ва, выразившееся, в частности, в попытках Андрея, пусть и неудавшихся, учредить в 60-х гг. XII в. во Владимире отдельную от Киева митрополию (после смерти в 1167 киевского кн. Ростислава Мстиславича Андрей стал генеалогически старейшим и планы создания Владимирской митрополии были оставлены). 2-м следствием было интенсивное образование владений многочисленных Всеволодовичей и их потомков. Накануне монгольского нашествия таких удельных столов было уже не менее 5 (Ростов, Ярославль, Углич,



Собор Св. Софии,  
Премудрости Божией,  
в Вел. Новгороде. 1045–1052 гг.  
Фотография. Нач. XX в.

Переяславль Залесский, Юрьев Польской), притом что основная территория оставалась в руках вел. князя Владимирского. Эти владения быстро превращались в отчины (Ростов стал отчиной потомков кн. Василька Константиновича, старшего внука Всеволода, Переяславль — отчиной потомков *Ярослава (Феодора) Всеволодовича* и т. д.). В дальнейшем это дробление быстро прогрессировало.

При сдержанном интересе к делам на юге Д. Р. владимиро-суздальские князья, преследуя, вероятно, стратегическую цель обеспечить свои интересы в международной торговле, направляли большие усилия на контроль над Новгородом и на борь-

бу с Волжской Булгарией. Уже к посл. четв. XII в. оформилось совладение Владимира и Новгорода в ключевом пункте на юге Новгородской земли — Торжке, что давало Владимиру мощный рычаг влияния на Новгород, т. к. именно через Торжок шел с юга столь необходимый для Новгорода хлеб. Против Волжской Булгарии были направлены походы: в 1120 г. при Юрии Долгоруком (после чего был заключен мирный договор, соблюдавшийся, насколько можно судить, почти до конца правления Юрия), в 1164 и зимой 1171/72 г. при Андрее Боголюбском, грандиозный поход 1183 г. при Всеволоде Большое Гнездо (также завершившийся долгосрочным мирным договором), в 1220 г. при Юрии Всеволодовиче. Эти военные действия сопровождались расширением территории Владимиро-Суздальского княжества вниз по Волге (не позднее 60-х гг. XII в. был основан Городец Радилев, в 1221 — Н. Новгород), а также приведением в вассальную зависимость мордов. племен, ранее подчинявшихся булгарам.

**Новгородская земля** занимала особое место среди земель-княжений Д. Р. До кон. XI в. новгородский стол замещался князьями и посадниками, к-рые назнача-

лись из Киева, и, следов., Новгород был в политическом подчинении у киевских князей. Однако,

видимо, уже ок. 1090 г. в Новгороде появился посадник из местного боярства, с к-рым князю пришлось так или иначе делить власть. Институт посадничества укрепился при вступлении в 1117 г. на новгородский стол Мономахова внука св. кн. Всеволода Мстиславича, к-рый, как есть основания полагать, впервые был вынужден обусловить свое вокняжение договором с Новгородом. В 1136 г. новгородцы изгнали Всеволода, мотивируя это в т. ч. и нарушением договора со стороны князя, и с тех пор избрание новгородского князя окончательно стало прерогативой городского веча. Одновременно выборными сделались и Новгородские епископы, затем



ехавшие для поставления в Киев к митрополиту. Новгородская «вольность в князьях» не была безграничной. Политические и экономические интересы заставляли Новгород искать себе место в общерус. политике, лавируя между сильнейшими князьями и именно от них в зависимости от ситуации стараясь получить себе князя: либо от владими́ро-суздальских Юрьевичей, либо от смоленских Ростиславичей, либо (реже) от черниговских Ольговичей.

Во 2-й пол. XII — 1-й четв. XIII в. структура управления Новгородом приобрела тот вид, к-рый в целом сохранялся впосл. в пору независимости: наряду с князем, компетенция к-рого ограничивалась военными вопросами и совместным с посадником судом и владельческие права к-рого были существенно стеснены, вече выбирало посадника и архиепископа, с кон. XII в.— тысяцкого. Влиятельным слоем было купечество, организованное в самоуправлявшиеся корпорации во главе со старостами. Такое влияние купечества объяснялось в первую очередь активным участием Новгорода в международной торговле на Балтике. Новгородские торговые лады ходили в дат., норвеж., швед., нем. порты. В Новгороде действовали подворья готландского (Готский двор; видимо, с рубежа XI и XII вв.) и нем. купечества (Немецкий двор; скорее всего с кон. XII в.), на территории к-рых существовали католич. церкви (также было в Киеве и Смоленске). Эта международная торговля регулировалась особыми договорами, древнейший из которых (из числа сохранившихся) датируется, вероятнее всего 1191/92 г. Кроме обычного для крупных древнерус. городов деления на 10 сотен Новгород делился на 5 концов. Такая же адм. организация была свойственна и Новгородской земле в целом, к-рая помимо сотен подразделялась также на 5 пятин. Соотношение между сотенной и кончанско-пятинной структурами остается спорным.

Общегос. вопросы часто решались на вече, в к-ром наряду с новгородцами принимали участие представители др. городов Новгородской земли — Пскова, Ладоги, Русы, что отражало территориальный размах Новгородчины XI в.— от Пскова до бассейна Мсты, от Приладожья до Ловати. Уже в XI в. началось проникновение новгородских даней на

северо-восток — в район Онежского оз. и Подвинья (Заволочье). Не позднее 1-й четв. XII в. эти земли были плотно охвачены системой новгородских погостов, о чем дает отчетливое представление Устав кн. Святослава Новгородской епископии 1137 г. Подвижную границу новгородских владений на западе и севере определить трудно, так же как нелегко отделить территории новгородских данников от земель, непосредственно включенных в политическую структуру Новгородской земли. В 1-й пол. XI в. власть Новгорода установилась в области эстов к западу от Чудского оз., где в 1030 г. Ярослав Мудрый основал г. Юрьев Ливонский (совр. Тарту), но эти владения были утрачены после начала в 90-х гг. XII в. экспансии Ливонского ордена и Дании в Вост. Прибалтику, хотя и впосл. выступления эстов против ливонского и дат. господства часто пользовались военной поддержкой Новгорода. Вероятно, одновременно с землями эстов были освоены области води и ижоры на юж. берегу Финского зал., а также карел вокруг Ладожского оз. Позднее данническая зависимость от Новгорода распространилась на фин. племена эми на сев. побережье Финского зал., не позднее рубежа XII и XIII вв.— на финнов Терского берега (беломорское побережье Кольского п-ова). Земли эми были потеряны для Новгорода в сер. XII в., когда их захватила Швеция. Новгородско-швед. конфликт был длительным, принимая порой форму дальних походов: шведов на Ладогу в 1164 г., подвластных Новгороду карел на столицу Швеции Сигтуну (к-рая была взята и разграблена) в 1187 г.

**Судьбы Киевской земли и механизмы общерусского единства.** Киевская земля, как и Новгородская, стояла в системе земель-княжений Д. Р. особняком. Традиц. представление о Киеве как о владении княжеского рода, выражавшееся в очередном замещении киевского стола князьями из разных ветвей в соответствии с принципами генеалогического старейшинства и отчинности (на Киев не мог претендовать князь, отец к-рого никогда в нем не княжил), не позволило столице Д. Р. стать собственностью какой-то отдельной династии, как то было во всех др. землях, кроме Новгородской. Старейшинство, сделавшееся с сер.— 2-й пол. XII в. неочевидным

и все более становившееся предметом междукняжеского договора, не могло помешать тому, что Киев превращался в яблоко раздора между противоборствовавшими группировками князей и владение им достигалось ценой более или менее существенных территориальных компромиссов. В результате в 70-х гг. XII в. Киевская земля утратила в пользу Волыни такие важные волости, как Берестейская, доставшаяся сыновьям владими́ро-волынского кн. Мстислава Изяславича, и Погорина (в верховьях Горыни с центром в Дорогобуже), где вокняжились сыновья Мстислава брата луцкого кн. Ярослава Изяславича. В сер. XII в. из состава киевского княжения ушел также Туров.

Однако и в таком усеченном виде Киев и Киевская земля представляли собой политический организм, в отношении к-рого так или иначе переплетались и тем самым объединялись интересы почти всех земель Д. Р.; общерус. значение Киева в небольшой степени было обусловлено тем, что здесь находилась кафедра первосвященника Русской Церкви. В условиях гос. полицентричности идея единства Д. Р., продолжавшая жить как стержневая идея древнерус. общественного сознания и освященная древностью династического представления, воплощалась в первую очередь в церковном единстве древнерус. земель, составлявших Киевскую митрополию, представители к-рой постоянно выступали миротворцами в междукняжеских конфликтах. Традиция общеродового владения Д. Р. отразилась в убеждении, что защита Юж. Руси, т. е. прежде всего Киевщины и Переяславщины, от половецкой угрозы была общим делом князей всех земель (что поддерживалось памятью о древней Русской земле в узком смысле слова). Чтобы эффективнее «блюсти Русскую землю», князья земель имели право претендовать на владения («части», или «причастия») в этой Русской земле. Хотя остается неясным, насколько систематически проводилась в жизнь практика «причастий», ее значение как института, воплощавшего идею общерус. единства, налицо. Походы в Половецкую степь бывали, как правило, в большей или меньшей степени предприятиями коллективными. Так, в походе 1183 г. в ответ на возобновившиеся половецкие на-





беги приняли участие кроме киевских смоленские, волынские и галицкие полки. Призыв «Слова о полку Игореве» к совместной защите от половцев (при этом черниговский автор «Слова...» поименно обращается к князьям всех важнейших древнерус. земель 80-х гг. XII в.) не просто патриотический лозунг, а апелляция к сложившейся политической практике. Фактически общерусским был и закончившийся полным поражением на Калке поход против монголов в 1223 г. при участии князей киевского Мстислава Романовича, черниговского Мстислава Святославича, галицкого Мстислава Мстиславича, волынского Даниила Романовича (посланный Владимирским вел. кн. Юрием Всеволодовичем полк к сражению не успел). Ярким свидетельством живого чувства единства большой Руси — от «Угор» (Венгрии) и до «Дышющего моря» (Сев. Ледовитого океана), памяти о поре ее расцвета — правлении Владимира Мономаха — как об общественном и о гос. идеале может служить «Слово о погибели Русской земли», созданное сразу после монг. нашествия (до 1246).

**Монгольское нашествие и упадок Древнерусского государства (сер. — 2-я пол. XIII в.).** Монг. нашествие 1237–1240 гг. и установление в дальнейшей верховной власти монголов практически над всеми древнерус. княжествами привело к общему потрясению Древнерусского гос-ва. Монг. ханы не стремились к разрушению существовавших на Руси политических структур, стараясь опереться на них в своих административно-экономических (сбор налогов) и военных целях (использование рус. войск). Продолжали существовать главнейшие сложившиеся в домонг. время земли-княжения: Владимиро-Суздальская (под властью потомков Всеволода Большое Гнездо), Галицко-Волынская (под властью Романовичей), Смоленская (где по-прежнему правили Ростиславичи), Чернигово-Северская, центр к-рой временно переместился в Брянск (здесь сохраняли власть Ольговичи, но Брянск в кон. XIII в. оказался в руках князей смоленской ветви), Рязанская (также удержавшая свою династию); Новгород, как и прежде, признавал сюзеренитет Владимирских вел. князей. Судьба Киева и Киевской зем-

ли того времени крайне скупой отражена в источниках, но известно, что и там удерживалась, вероятно, власть Владимирских вел. князей — по крайней мере при Ярославе Всеволодовиче (1238–1246) и св. *Александре Ярославиче* Невском (1252–1263), к-рый получил Киев по воле вел. хана еще в 1249 г. В этом смысле утрата политического суверенитета древнерус. князьями в сер. XIII в. еще не означала немедленного разрушения Древнерусского гос-ва.

Однако радикальное военно-политическое и хозяйственное ослабление древнерус. княжеств при резком нарастании внешних угроз привело к тому, что тенденции к регионализации политических интересов главнейших князей, настойчиво проявившиеся уже в домонг. период, приобрели необратимый характер. Не оправдала себя утопическая попытка организовать коллективный отпор монголам путем военно-политического союза между вел. кн. Владимирским Андреем Ярославичем (1249–1252) и Даниилом Галицким. Возобладала единственно реалистическая политика вел. кн. Александра Невского, лояльная к монг. ханам, сформировавшаяся, безусловно, в пору его новгородского княжения из опыта отражения наступления Швеции и Ливонского ордена на вассальные Новгороду земли, а затем и на Новгород. Все это вывело из строя один из главных механизмов общерус. единства — совместную оборону против «поганых» (степняков). Параллельно шел процесс политического дробления древнерус. княжеств и земель. Так, в сер. XIII в. во Владимиро-Суздальской земле помимо уже существовавших к тому времени Ростовского, Ярославского, Угличского, Переяславского, Суздальского, Стародубского и Юрьевского княжеств образовались еще 6 княжеских столов: Белозерский, Галицко-Дмитровский, Московский, Тверской, Костромской и Городецкой, практически в каждом из к-рых закрепилась собственная княжеская ветвь. Аналогично обстояли дела в Чернигово-Северской земле, где в это время появились Воргольское, Липовечское, Брянское, Карачевское, Глуховское и Тарусское княжества, и в других землях. Следствием политического дробления древнерус. княжеств и земель явилась девальвация политической роли великого княжения, ко-

торое становилось просто территориальным приращением к владениям того или иного «старейшего» в своем роде князя. Исключение представляло Галицко-Волынское княжество, к-рое с 70-х гг. XIII в. консолидировалось под властью галицкого кн. Льва I Даниловича и волынского кн. Владимира Васильковича при лидирующей роли первого. Однако политические интересы Льва I и Владимира, равно как и их преемников, были ориентированы на католич. запад (Венгрию и Польшу) и языческой север (отражение литов. и ятвяжской угрозы).

В сложившихся условиях никакой сколько-нибудь устойчивой координации усилий древнерус. княжеств (Волынского, Смоленского, Брянского, Новгорода и др.), страдавших от литов. набегов, к-рые постепенно перерастали в территориальные захваты, не наблюдается (за исключением походов, организованных по приказу и с участием войск ордынских ханов). В этом смысле кризис древнерус. государственности в результате утверждения ордынского ига предопределил успех экспансии Литвы в XIV в., катастрофический для древнерус. единства, ибо он лишил фрагменты Древнерусского гос-ва последней политической скрепы — общности династии. Все эти события существенно ослабили объединяющую роль Церкви в отношении древнерус. земель. В кон. XIII в. центр общерус. митрополии переместился из разоренного монголами Киева на северо-восток — сначала во Владимир, затем в Москву. На юго-западнорус. землях, с сер. XIV в. оказавшихся в зависимости от литов. и польск. правителей, еще с начала этого столетия предпринимались попытки, имевшие временный успех, учредить самостоятельные митрополичьи кафедры (см. в статьях *Галицкая епархия*, *Литовская митрополия*). В результате к сер. XV в. Русская Церковь на неск. столетий оказалась разделена на московскую и западнорусскую части. Идея древнерус. единства продолжала жить в области культуры и письменности, прежде всего в церковных кругах, превращаясь в идеологию, ожидавшую время, когда она будет взята на вооружение московскими государями и рус. императорами.

Ист.: ПСРЛ. Т. 1–43; ДРКУ; Рос. законодательство X–XX вв. М., 1984. Т. 1: Законодательство Др. Руси; ДИИВЕ. Т. [1]–[23].





[коммент. свод иностр. источников]; Янин В. Л. Актовые печати Др. Руси. М., 1970–1998. Т. 1–3 (т. 3 совм. с П. Г. Гайдуковым); Сотникова М. П. Древнейшие рус. монеты X–XI вв.: Кат. и исслед. М., 1995; Бибииков М. В. Byzantinoglossica: Свод визант. свидетельств о Руси. М., 2004. Т. 1.  
Лит.: Карамзин. ИГР. Т. 1–4; Соловьёв. История. Т. 1–2; Ключевский В. О. Курс рус. истории. М., 1904–1906. Ч. 1–2; Грушевский М. История Украины–Руси. Львів, 1904–1905<sup>2</sup>. Т. 1–3; Пресняков А. Е. Княжое право в Др. Руси: Очерки по истории X–XII ст. СПб., 1909. М., 1993; он же. Лекции по рус. истории. М., 1938. Т. 1: Киевская Русь; Прислѣков М. Д. Очерки по церк.-полит. истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913, 2003; Паиццо В. Т. Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. М., 1950; он же. Внешняя политика Др. Руси. М., 1968; Греков Б. Д. Киевская Русь. М., 1953<sup>6</sup>; Королюк В. Д. Зап. славяне и Киевская Русь в X–XI вв. М., 1964; Новосельцев А. П. и др. Древнерус. государство и его международ. значение. М., 1965; Porpe A. Państwo i kościół na Rusi w XI w. Warsz., 1968; *idem*. The Rise of Christian Russia. L., 1982; Мавродин В. В. Образование Древнерус. государства и формирование древнерус. народности. М., 1971; Шапов Я. Н. Княжеские уставы и Церковь в Др. Руси, XI–XIV вв. М., 1972; он же. Византийское и южнослав. правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978; он же. Государство и Церковь Др. Руси, X–XIII вв. М., 1989; Фроянов И. Я. Киевская Русь: Очерки соц.-экон. истории. Л., 1974; он же. Киевская Русь: Очерки соц.-полит. истории. Л., 1980; Древнерус. княжества X–XIII вв.: Сб. ст. М., 1975; Шаскольский И. П. Борьба Руси против крестонной агрессии на берегах Балтики в XII–XIII вв. Л., 1978; Толочко П. П. Киев и Киевская земля в эпоху феодальной раздробленности, XII–XIII вв. К., 1980; Handbuch der Geschichte Russlands. Stuttg., 1981. Bd. 1(1) / Hrg. M. Hellmann; Рыбаков Б. А. Киевская Русь и рус. княжества XII–XIII вв. М., 1982; Седов В. В. Вост. славяне в VI–XIII вв. М., 1982; он же. Древнерус. народность: Ист.-археол. исслед. М., 1999; Свердлов М. Б. Генезис и структура феодального общества в Др. Руси. Л., 1983; он же. Общественный строй Др. Руси в рус. ист. науке XVIII–XX вв. СПб., 1996; он же. Домонгольская Русь: Князь и княжеская власть на Руси VI–1-й тр. XIII в. СПб., 2003; Куркин В. А. Формирование гос. территории Сев.-Вост. Руси в X–XIV вв. М., 1984; Др. Русь: Город, замок, село / Под ред. Б. А. Колчина. М., 1985; Лимонов Ю. А. Владимиро-Суздальская Русь: Очерки соц.-полит. истории. Л., 1987; Финно-угры и балты в эпоху средневековья / Ред.: В. В. Седов. М., 1987; Феннел Дж. Кризис средневеков. Руси, 1200–1304. М., 1989; Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории Вост. Европы и Кавказа. М., 1990; Mühle E. Die städtischen Handelszentren der nordwestlichen Rus: Anfänge und frühe Entwicklung altrussischer Städte (bis gegen Ende des 12. Jh.). Stuttg., 1991; Толочко А. П. Князь в Др. Руси: Власть, собственность, идеология. К., 1992; Goehrke C. Frühzeit des Ostslaventums / Unter Mitwirk. von U. Kälin. Darmstadt, 1992; Петрухин В. Я. Начало этнокультурной истории Руси, IX–XI вв. Смоленск; М., 1995; Горский А. А. Рус. земли в XIII–XIV вв.: Пути полит. развития. М., 1996; он же. Русь: От славянского расселения до Московского царства. М., 2004; Древняя Русь: Быт и культура / Ред.: Б. А. Колчин,

Т. И. Макарова. М., 1997; Данилевский И. Н. Др. Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.): Курс лекций. М., 1998; Котляр Н. Ф. Древнерус. государственность. СПб., 1998; Петрухин В. Я., Раевский Д. С. Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М., 1998, 2000; Толочко О. П., Толочко П. П. Київська Русь. К., 1998; Др. Русь в свете зарубежных источников / Ред.: Е. А. Мельникова. М., 1999, 2003; Назаренко А. В. Русская Церковь в X–1-й трети XV в. // ПЭ. Т. РПЦ. С. 38–60; он же. Др. Русь на междунар. путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, полит. связей IX–XII вв. М., 2001; Полознев Д. Ф., Флоря Б. Н., Шапов Я. Н. Высшая церк. власть и ее взаимодействие с гос. властью. X–XVII вв. // ПЭ. Т. РПЦ. С. 190–212; Франклин С., Шенард Д. Начало Руси, 750–1200. СПб., 2000; Из истории рус. культуры. М., 2000. Т. 1: Др. Русь; Les centres proto-urbains russes entre Scandinavie, Byzance et Orient / Ed. M. Kazanski, A. Nergessian et C. Zuckerman. P., 2000; Майоров А. В. Галицко-Волынская Русь: Очерки соц.-полит. отношений в домонг. период: Князь, бояре и городская община. СПб., 2001; Янин В. Л. У истоков новгородской государственности. Новгород, 2001; он же. Новгородские посланники. М., 2003<sup>2</sup>; он же. Средневековый Новгород: Очерки археологии и истории. М., 2004; Письменные памятники истории Др. Руси: Летописи, повести, хождения, поучения, жития, послания: Аннот. кат.-справ. / Ред.: Я. Н. Шапов. СПб., 2003; Алексеев Л. В. Западные земли домонг. Руси: Очерки истории, археологии, культуры. М., 2006. 2 кн.; Насонов А. Н. «Русская земля» и образование территории Древнерус. государства. Монголы и Русь. СПб., 2006.

А. В. Назаренко

### «ДРЕВНЯЯ РУСЬ. ВОПРОСЫ МЕДИЕВИСТИКИ»

, научный ежеквартальный журнал, посвященный проблемам изучения истории России в средние века, создан в 2000 г. группой ученых-медиевистов. Постоянные рубрики журнала: «История и источниковедение», «Археология», «Язык и литература», «Фольклор и этнография», «Искусство», «Православие и Церковь», «История отечественной медиевистики», «Публикации», «Пolemка», «Рецензии», «Научная жизнь», «Новая книга» (аннотации).

Значительная часть публикуемых в журнале материалов посвящена различным аспектам истории Православия. Вопросы церковной истории и исторического богословия рассматриваются в статьях Н. М. Рогожина «Диалог вероисповеданий в дипломатии средневековой Руси» (2000. № 1(1). С. 40–50); игум. Тихона (Полянского) «Богословско-философские взгляды митр. Никифора» (2001. № 2(4). С. 97–108); С. А. Беляева «О названии церкви, в которой был крещен князь Владимир»

(Там же. С. 50–68); Л. Штайндорфа «Вклады царя Ивана Грозного в Иосифо-Волоколамский монастырь» (2002. № 2(8). С. 90–100); архим. Макария (Веретенникова) «Монахиня Ольга (Годунова)» (2002. № 3(9). С. 92–97); «Митрополичий дворецкий» (2003. № 3(13). С. 101–104); А. И. Алексеева «Крещение костей: (К интерпретации статьи Повести временных лет под 1044 г.)» (2003. № 1(11). С. 102–106); А. В. Назаренко «Митрополии Ярославичей во 2-й пол. XI в.» (2007. № 1(27). С. 85–103).

Общеправославной и рус. поименной практике и вопросам эртологии посвящены работы В. В. Дергачёва «Вселенский синодик в древней и средневековой России» (2001. № 1(3). С. 18–29); И. В. Дергачёвой «Синодик с литературными предисловиями: История возникновения и бытования на Руси» (2001. № 2(4). С. 89–96); О. В. Лосевой «Периодизация древнерусских месяцесловов XI–XIV вв.» (Там же. С. 15–36). Многочисленные публикации связаны с изучением истории почитания, канонизации, создания житий и служб рус. святым: Е. Л. Конявской (о прп. Авраамии Смоленском: 2001. № 1(3). С. 111–113), А. Н. Ужанкова (о св. князьях Борисе и Глебе: 2000. № 2(2). С. 28–50; 2001. № 1(3). С. 111–113), О. В. Гладковой (о прп. Исидоре Твердислове: 2001. № 2(4). С. 81–88), Г. С. Гадаловой (о прп. Макарии Калязинском: 2002. № 3(9). С. 43–53), О. Б. Хабаровой (о св. Иулиании Лазаревской: 2006. № 4(26). С. 116–122) и др. Изданы жития свт. Арсения Тверского (Е. Л. Конявской: 2001. № 3(5). С. 66–93), прп. Варлаама Хутынского (О. В. Лосевой: 2004. № 2(16). С. 88–100), прп. Иродиона Илозерского (А. Л. Лифшицем: 2005. № 2(20). С. 85–104), прп. Арсения Комельского (И. Н. Шаминой: Там же. С. 105–125); чудеса преподобных Зосимы и Саватия (С. В. Минеевой: 2001. № 3(5). С. 55–61). В журнале публиковались и др. древнерус. оригинальные и переводные памятники: Слово свт. Иоанна Златоуста «О Святой Троице, и о твари, и о суде Божьем» (А. А. Турлиловым и М. С. Фоминой: 2000. № 2(2). С. 110–118); Скитский устав по списку РНБ. Погод. № 876 (Е. В. Беляковой: 2003. № 1(11). С. 63–95); древнейший рус. список Покаянного канона прп. Андрея Критского, Сказание о Тихвинской





иконе Пресв. Богородицы (В. М. Кириллин: 2003. № 3(13). С. 79–94; 2004. № 1(15). С. 102–120); Служба Казанской иконе Пресв. Богородицы по казанскому экземпляру издания XVI в. (И. В. Поздеевой: 2002. № 1(7). С. 116–124); Указ 1653 г. о запрещении колдовства (Т. А. Опариной: 2002. № 3(9). С. 88–91); переписка патриарха *Никона* с Иконийским митр. Афанасием (С. К. Севастьяновой: 2004. № 3(17). С. 87–97); подборка текстов XVI в., посвященных прп. Нилу Сорскому (Е. Э. Шевченко: 2004. № 1(15). С. 95–101).

Во мн. статьях рассмотрена история отдельных текстов, входивших в корпус древнерус. книжности: *Пудалов Б. М.* Литературная история 1-й («древнейшей») редакции Измарагда (2000. № 2(2). С. 76–95); *Исаченко Т. А.* Книга Иова в переводе монаха Чудова монастыря Моисея (1671 г.) (2002. № 4(10). С. 67–75); *Казенина Е. Т.* «Маргарит» и историко-культурная ситуация на Руси XV–XVI вв. (Там же. С. 57–66); *Бедина Н. Н.* Часослов XIII в. из Спасо-Ярославского монастыря (2003. № 2(12). С. 70–74); *Давыдова С. А.* Сведения о церковной жизни Константинополя в древнерусском Прологе (2003. № 3(13). С. 72–78); *Турилов А. А.* К истории Стишного Пролога на Руси (2006. № 1(23). С. 70–75); *Белякова Е. В.* Славянская редакция Скитского устава (2002. № 4(10). С. 28–36); А. А. Решетова проанализировала поздние памятники паломнической лит-ры (2004. № 1(15). С. 66–80; 2006. № 2(24). С. 92–106). В журнале опубликованы работы, посвященные отдельным рукописям: В. М. Кириллин (2003. № 1(11). С. 96–101) и А. Л. Лифшиц (2001. № 2(4). С. 122–124, 2003. № 3(13). С. 99–101).

Ряд статей касается вопросов истории древнерус. искусства: *Кочетков И. А.* Древние копии иконы «Богоматерь Владимирская» (2003. № 3(13). С. 44–62); *он же.* «Сводное Евангелие» в живописи эпохи Грозного (2005. № 1(19). С. 63–79); *Мельник А. Г.* Уникальная икона Димитрия Ростовского (2001. № 1(3). С. 89–96); *он же.* Генеалогия иконографического типа «Богоматерь Умиление Подкубенская» (2001. № 3(5). С. 34–37); *он же.* Надгробная икона Ростовского святого Петра царевича в Житии кон. XVII в. (2007. № 1(27). С. 104–115); *Юлейзовский Н. К.* О да-

тировке местной иконы «Дмитрий Прилуцкий с деянием» из вологодского Спасского Прилуцкого мон-ря (2003. № 3(13). С. 63–71); *Пуцко В. Г.* Кресты-мошевики и ковчеги-мошевики XIV–XVI вв. в Троице-Сергиевой лавре (2006. № 2(24). С. 82–91). Статьи Н. К. Дроздецкой «Опекаловский распев: Именованье и бытованье» (2005. № 1(19). С. 80–91) и Г. А. Пожидаевой ««Демественное ключевое знамя» и его современное прочтение» (2001. № 1(3). С. 66–89), «Музыкальные и музыкально-речевые структуры знаменного многоголосия» (2003. № 3(13). С. 31–43), «Традиция древнерусской монодии в песнопениях Типографского устава» (2005. № 4(22). С. 80–102; 2006. № 1(23). С. 91–104) посвящены изучению древнерус. муз. культуры.

Коллектив авторов журнала, объединившись в научный семинар «Древняя Русь», стал инициатором проведения ежемесячных «круглых столов» для обсуждения вопросов изучения рус. средневековья. Раз в 2 года совместно с Гос. Третьяковской галереей и Ин-том славяноведения РАН журнал проводит международную научную конференцию «Комплексный подход в изучении Древней Руси» и публикует на своих страницах ее материалы.

Лит.: *Аникин В. П.* Свет Древней Руси: [Рец.: Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2000. № 1] // Москва. 2000. № 12. С. 189–191; *Конявская Е. Л.* «Древняя Русь: Вопросы медиевистики»: 2000–2005 // *Ruthenica*. К., 2005. Т. 4. С. 230–233.

*Е. Л. Конявская*

**ДРЕВНЯЯ ЦЕРКОВЬ ВОСТОКА** [сир. *ἡ ἀρχαία ἑσθρῆ ἐκκλῆσια*; англ. *The Ancient Church of the East*], часть несторианской *Церкви Востока* (термин «несторианская» в офици. названии Церкви Востока и Д. Ц. В. не входит). Обособилась в результате раскола в 1968 г. Во главе Д. Ц. В. стоит католикос-патриарх, имеющий резиденцию в Багдаде; в наст. время им является Мар Аддай II Гиваргис (род. 1 авг. 1946; католикос-патриарх с 20 февр. 1972). В его подчинении находятся 6 епископов. Общее число верующих – ок. 55 тыс. чел.

Истоки разделения Церквей восходят к нач. XX в. После гибели католикоса-патриарха Церкви Востока Мар Беньямина Шиммуна (3 марта 1918) ему наследовал его брат Мар Полос Шиммун, но уже в 1920 г. он умер от туберкулеза. Следуя поряд-

ку наследственного преемства (от дяди к племяннику), принятому в Церкви Востока с сер. XV в., Мар Йосеп Хнанишо, митр. Шамиздина и обл. Рустака, не проведя совещаний с др. архиереями, поставил новым католикосом-патриархом 12-летнего племянника Мар Полоса с именем Мар Ишай Шиммун XX (впсл. Мар Ишай Шиммун XXIII). Это поспешное поставление было воспринято рядом национальных лидеров ассирийцев как не соответствующее тяжелому положению Церкви Востока, ослабленной деятельностью зап. миссионеров и первой мировой войной. Патриарх был главой не только Церкви, но и народа, и они хотели видеть на Патриаршем престоле авторитетного лидера. Последовало обращение к Мар Тиматеосу Авималеку, митр. Индии, с просьбой приехать и стать во главе Церкви и нации. Мар Тиматеос Авималек прибыл в ирак. лагерь Бакуба, где ассирийцы жили под брит. протекторатом, но тетя новопоставленного юного патриарха Сурма Ханум при содействии англичан убедила Мар Тиматеоса Авималека стать регентом Ишая Шиммуна, признав законность его поставления. Спустя год Тиматеос вынужден был уехать по делам Церкви в Индию и церковное правление перешло к Сурме Ханум, а Ишай в 1924 г. был отправлен завершать образование в Англию. Когда в 1927 г. Мар Тиматеос Авималек вновь приехал в Ирак, митр. Мар Йосеп Хнанишо и Сурма Ханум фактически отказали ему в статусе патриаршего регента. В 1928 г. британцы способствовали удалению Мар Тиматеоса в Индию. В результате провала брит. политики в Ираке ассирийцы оказались преданными и пострадали во время националистической резни, развязанной новой ирак. властью. Это обострило противостояние патриаршей семье, пользовавшейся покровительством англичан, нек-рых ассир. племен, в особенности Н. Тияри, во главе с Маликом Хошабой. Этот лидер принял католичество и был настроен и против британцев, и против патриаршей семьи. В 1945 г. Мар Тиматеос Авималек умер, и митрополичий престол Церкви Востока в Индии оставался вакантным до 1952 г., когда Мар Ишай Шиммун в Калифорнии поставил на него Мансура Дармо с именем Мар Тома. В июле 1952 г. тот прибыл в Тришур (Тричур),





центр инд. митрополии Церкви Востока, и приступил к служению.

В авг. 1955 г. Мар Ишай Шиммун ездил в Лондон крестить племянницу. Тогда же в газ. «Church Times» была опубликована заметка каноника Дж. Э. Дугласа, где он высказал предположение, что патриарх ожидал рождения племянника и желал назначить его своим преемником. Копия этой заметки попала в руки Мар Томы Дармо, к-рый направил патриарху письмо с жесткой критикой его предполагавшегося намерения назначить себе преемником новорожденного. Отношения в результате этого выпада были испорчены.

В дек. 1961 г. Мар Ишай Шиммун был приглашен принять участие в 3-й Ассамблее *Всемирного Совета Церквей* в Нью-Дели. Инд. община Церкви Востока приветствовала своего патриарха, но Мар Тома не разделял общего энтузиазма. Напряженность в отношениях между ним и патриархом возрастала. В 1963 г. изд-вом инд. митрополии был выпущен памфлет «Церковь Востока и наследственное преемство», в к-ром отвергалась законность поставлений, совершенных в порядке наследственного преемства. Письмом Мар Ишаи Шиммуна из Сан-Франциско от 10 янв. 1964 г. Мар Тома был запрещен в служении и отстранен от управления митрополией. В ответ он публиковал в своем ж. «Voice of the East» статьи против патриарха и рассылал журнал общинам Церкви Востока в Ираке, Сирии, Ливане, США и др. странах. 28 марта 1964 г. в патриаршей резиденции в Сан-Франциско состоялась встреча Мар Ишаи Шиммуна и митр. Мар Йосепа Хнанишо, на к-рой было решено перейти на григорианский календарь и внести в богослужение ряд незначительных изменений. Пасха в том году всеми общинами Церкви Востока праздновалась уже по новому календарю. В 1965 г. багдадский свящ. Хошаба Тома из Зарни и свящ. Исхак Инвия из Ашиты, поддержанные ассир. лидерами, в частности сыном упоминавшегося Малика Хошабы пресвитерияном Маликом Юсифом Хошабой и Маликом Гаги Теем, отвергли григорианский календарь. Они телеграфировали об этом в Индию Мар Томе Дармо, призывая его приехать и возглавить оппозицию Мар Ишаю Шиммуну. Приверженцы патриарха направили ему телеграмму с требованием этого не делать.

В нач. сент. 1968 г. Мар Тома прилетел в Багдад, где был восторженно встречен привзавшими его оппозиционерами во главе с Юсифом Хошабой и свящ. Исхаком Инвией. 7 сент. было издано постановление правительства Ирака, лишавшее находившегося в изгнании Мар Ишаи Шиммуна права именоваться главой Церкви Востока и ассир. народа и передававшее это право Мар Томе Дармо. 9 церквей были выведены из-под власти патриаршего представителя митр. Мар Йосепа Хнанишо и переданы Мар Томе. В течение 2 недель Мар Тома совершил ряд архиерейских и архиерейских хиротоний и был принят президентом Ирака Ахмедом Хасаном аль-Бакром и патриархом *Халдейской Католической Церкви* Мар Полосом Шейхо. 11 окт. 1968 г. он был избран патриархом. Интронизация проводилась в багдадском соборе поставленными им архиереями. Ни один из епископов, подчиненных Мар Ишаю Шиммуну, не перешел на сторону Мар Томы. 7 сент. 1969 г. Мар Тома скончался в Багдаде. Стало известно, что между сторонниками Мар Шиммуна и ирак. властями идут переговоры. В дек. 1969 г. президент Ирака предложил патриарху написать послание к пастве с призывом быть верными действующей власти. После опубликования в февр. 1970 г. составленного Мар Ишаем Шиммуном послания ирак. правительство аннулировало постановление, передававшее 9 церквей приверженцам Мар Томы. Патриарх получил ирак. гражданство и 24 апр. 1970 г., после 37-летнего отсутствия, прибыл в Ирак, где был торжественно встречен президентом, членами правительства и главами др. конфессий. В проповеди, переданной по телевидению, он сурово осудил ушедших в раскол. Мар Ишай Шиммун был признан властями главой ассир. общины в Ираке. В 1971 г. он снова посетил Ирак и 10 окт. рукоположил во епископа свящ. Тиматеоса, назначив его патриаршим представителем в Индии.

В февр. 1972 г. сторонники Мар Томы избрали патриархом Мар Аддая Гиваргиса, митр. Ирака, однако покровительство властей возглавляемая им часть Церкви Востока утратила. Обособившись, она приняла самоназвание Д. Ц. В. В 1982 г. в Багдаде состоялась встреча Мар Аддая с делегацией, представлявшей венский католич. консультационный

центр *Pro Oriente*. В янв. 1991 г. католикос-патриарх Ассирийской Церкви Востока *Дынха IV Мар Хананья*, преемник Мар Ишаи Шиммуна, избранный в 1976 г., посетил Индию. Во время визита он встретился с митр. Мар Апремом Муkenом и еп. Мар Полосом и выступил с инициативой примирения. В ответ было предложено аннулировать патриаршее письмо от 10 янв. 1964 г., отстранявшее Мар Тому Дармо от руководства митрополией Индии, и признать все совершенные им рукоположения. После серии переговоров соглашение было подписано (13 нояб. 1995), вслед за чем Мар Апрем Муken тотчас присоединился к юрисдикции Мар Дынхи и после смерти патриаршего представителя Мар Тиматеоса (6 авг. 2001) стал во главе объединенной митрополии Индии.

В течение последнего десятилетия наблюдается тенденция к преодолению разделения и во всей Церкви Востока. Посланием от 18 янв. 1997 г. Мар Аддай приветствовал 2-ю экуменическую встречу в рамках многосторонних богословских собеседований, проводимых *Pro Oriente*, в к-рой, как и в 1-й встрече 1994 г., приняли участие представители Д. Ц. В. На синоде Ассирийской Церкви Востока, состоявшемся в июне 1997 г. в Чикаго, было отменено запрещение, наложенное на Мар Тому Дармо в 1964 г. В 2000 г. Мар Дынха и Мар Аддай встречались во время празднования 2000-летия христианства в Багдаде. В 2002 г. Мар Аддай, отмечая в Чикаго 30-летие патриаршего служения, пригласил Мар Дынху, и тот принял его приглашение. В окт.—нояб. 2004 г., во время визита в Австралию, Мар Аддай был с почетом встречен в сиднейском кафедральном соборе Ассирийской Церкви Востока.

Лит.: Souvenir / Publ. by the Patriarchal Golden Jubilee Souvenir Committee. Trichur, 1971; *Mar Aprem. Mar Thoma Darmo: A Biography*. Trichur, 1974; *idem. Mar Abimalek Timotheus: A Biography*. Trichur, 1975; *idem. The History of the Assyrian Church of the East in the 20<sup>th</sup> Cent.* Kottayam, 2003; *Coakley, J. F. The Church of the East Since 1914* // BJRL. 1996. Vol. 78. N 3. P. 179–198.

Н. Н. Селезнёв

**ДРЕВО ЖИЗНИ** [евр. עֵץ חַיִּים, 'ēṣ ḥayyim], одно из деревьев, произраставших, согласно библейскому повествованию, в Эдемском саду, где Господь поместил первых людей — *Адама* и *Еву*. Это дерево и *древо по-*





знания добра и зла были особо выделены в Эдемском саду (Быт 2. 9). Первые люди получили от Бога разрешение вкушать от любого дерева в Эдемском саду, за исключением дерева познания добра и зла (Быт 2. 16–17). Запрет на вкушение не касался Д. ж.; из дальнейшего повествования ясно, что человек вкушал от его плодов и лишился этой возможности только после нарушения запрета Божия относительно дерева познания добра и зла (Быт 3. 22). В кн. Бытие рассказывается, как змей внушает жене Адама мысль, что вкушение от дерева познания добра и зла не приведет к смерти, — наоборот, у Адама и его жены «откроются очи» и они станут «как боги, знающие добро и зло» (Быт 3. 4–5). Бог произносит приговор за слушание и лишает их возможности далее вкушать от Д. ж. Он изгоняет их из рая, а у входа в Эдемский сад ставит херувима, чтобы не допустить людей обратно (Быт 3. 9–24).

В более поздней библейской литературе образ Д. ж. встречается в описаниях добродетелей мудрого праведника, а также как символ присутствия Божия и помощи Божией. С Д. ж. сравнивается премудрость, к-рая ценнее богатства (Притч 3. 13–18), исполненное желание мудрости (Притч 13. 12), немногословие человека (Притч 15. 4), оно — «плод праведника», идущего путем соблюдения заповедей и не надеющегося на мирское богатство (Притч 11. 24–31). Возможно, на Д. ж. указывала форма семисвечника в скинии (Meyers. 1979). Колонны Иахин и Воаз храма Соломона (3 Цар 7. 21), видимо, также символизировали Д. ж. (Wright. 1941). В греч. переводе LXX выражение «дерево жизни» (τὸ ξύλον τῆς ζωῆς) встречается в Ис 65. 22 (хотя в МТ употребляется слово «дерево»). Неизвестно, является ли оно поздней вставкой (в пользу этого предположения — чтение в 1QIs<sup>a</sup> без артикля) или уже было в изначальном тексте (о чем свидетельствует сохранившийся определенный артикль в 1QIs<sup>b</sup> — רִמֶן), но вариант LXX вполне соответствует эсхатологическому контексту данного стиха, где Господь говорит, что «дни народа Моего будут, как дни дерева».

Ссылкой на Д. ж. из Быт 2 являются также упоминания (τὸ ξύλον (τῆς) ζωῆς в Откр 22. 2, 14, 19 при описании буд. города святых и в Откр 2. 7 — при упоминании о рае.

Ряд археологических артефактов из Палестины с осторожностью можно интерпретировать как отголоски распространенного на древнем Ближ. Востоке повествования о Д. ж., поскольку на них изображены дерево и фигура херувима (иногда и чело- века), а образ херувима в Палестине кон. II — нач. I тыс. до Р. Х. был свя-



Культурная  
резная подставка.  
Кон. X в. до Р. Х.

Палестина (Музей Израиля,  
Иерусалим)

зан с представлением о Яхве — Боге народа Израилева (Herr. 1997).

В Тель-Хацоре (см. *Асор*, в секторе А, в слое, датированном IX–VIII вв. до Р. Х.) было найдено вырезанное из кости изображение 4-крылого серафима, держащего Д. ж. Там же, в секторе В, в слое того же времени, был найден резной ящик из слоновой кости с изображением крылатого сфинкса и падшей ниц фигуры, молящейся перед Д. ж. (Yadin. 1956).

В большинстве случаев изображение Д. ж. в Палестине также понимается просто как символ присутствия божества, дающего жизнь и плодо-

родие (Leonard. 1989; Meyers. 1979). В период поздней бронзы деревья изображаются обычно с одним центральным стволом и отходящими от него 6 ветвями (Meyers. 1979). Изображения Д. ж. в Палестине нередко были связаны с культом *Астарты*, примером чему может быть найденная в Таанахе культовая резная подставка кон. X в. до Р. Х. В ее 3-м ярусе изображено дерево, листья к-рого поедает козы, в окружении львов — символов Астарты (Herr. 1997). Похожее изображение (Д. ж., козы и львы под ними) было найдено на фрагменте керамического сосуда VIII в. в Кунтиллет-Аджруд, в текстах на фрагменте также упоминается Астарта (Meshel. 1979; Hestrin. 1991; Taylor. 1994; McCarter. 1997).

Из непалестинских источников известна цилиндрическая печать «Адам и Ева» с изображением дерева в центре, по его сторонам — фигуры женщины, мужчины (который идентифицируется по головному убору с рогами) и змея (Lond. Brit. Mus. Dep. of the Ancient Near East. 89326). В сер. XIX в. ассириолог Дж. Смит соотносил это изображение с библейским повествованием о грехопадении. В наст. время считается, что эта сцена вписывается в общий смысловой контекст изображений на цилиндрических печатях из Месопотамии XXI–XXII вв. до Р. Х.: мужчина сидит напротив жрицы, пальма и змея между ними символизируют плодородие (Mitchell. 1988. P. 24. N 1; Collon. 1982. P. 124. N 302).

Большинство неписьменных древневост. источников, на к-рых исследователи усматривают символику Д. ж., можно разделить на 2 группы (Wallace. 1997). К 1-й относятся изображения дерева с божественной антропоморфной фигурой или с к.-л. мифическими существами, над деревом иногда помещался крылатый диск. В нек-рых случаях эти сцены

можно соотнести с определенными эпизодами древних мифов. Ко

Отпечаток с цилиндрической  
печати «Адам и Ева».  
XXIII в. до Р. Х. Шумер  
(Британский музей, Лондон)



2-й группе принадлежат изображения 2 животных (либо мифических,





либо домашних, напр. коз) по сторонам от дерева, к-рое находится в центре и символизирует божество, хотя во мн. случаях это может быть оспорено (Ibidem).

В письменных ближневост. источниках Д. ж. явно не упоминается, хотя особые растения, пища или вода нередко описываются как дающие дар бессмертия или вечную молодость. Так, герой эпоса о *Гильгамеше* ищет растение, к-рое дарует вечную молодость. В вавилонском мифе об Адапе бог Ану предлагает герою «пищу жизни» и «воду жизни», но по совету бога Эа он отвергает их, считая скорее пищей смерти и водой смерти (см. ст. *Шумеро-аккадская религия*). Священные деревья упоминаются в текстах аккад. заклинаний: деревья *kiškanī*, растущие в особом месте в Эриду, обладают особой целительной силой (Ibidem).

В межзаветной лит-ре о Д. ж. обычно говорится в связи с учением о наступлении Царства Божия. В 1-й кн. Еноха упоминается благоуханное дерево, от к-рого будут вкушать после Великого суда праведные и смиренные, «от его плода будет дана жизнь избранным» (1 Енох 25), и «дерево мудрости», к-рое отождествляется с библейским деревом познания добра и зла (1 Енох 32). В «Завете Левия» предракается, что меч, препятствовавший Адаму войти в рай, будет удален и святые вкусят от Д. ж. (Test. XII Patr. III 10–11). В 3-й кн. Ездры есть замечания об особых свойствах деревьев рая после того, как последний будет явлен (3 Езд. 7. 123–124; 8. 52).

**Толкование образа «Дерево жизни» в святоотеческий период.** Вкушение от Д. ж. первых людей рассматривалось церковными авторами как символ бессмертия, от к-рого люди отказались, нарушив Божественную заповедь. Согласно прп. Иоанну Дамаскину, Д. ж. «было деревом, имевшим силу, подававшую жизнь, или годным для еды только тем, которые были достойны жизни и не подлежали смерти» (Ioan. Damasc. De fide orth. II 11). Человек вкушал от Д. ж., душа же его наслаждалась созерцанием Божества, а «сладость божественного общения сообщает удостоившимся его жизнь, не прерываемую смертью» (Ibidem).

Вкушение плодов часто понималось как познание духовных существей и даже собственно *богопозна-*

*ние*, т. к. Бог помимо дерева познания посадил посреди рая «дерево жизни, указывая на познание, как путь к жизни... Ибо ни жизнь без познания, ни познание без истинной жизни не прочно. Поэтому и то и другое дерево были посажены друг подле друга» (Diogn. 12. 3–4). Прп. Максим Исповедник предлагает аналогичное истолкование смысла слов «насадил Господь Бог рай... на востоке» (Быт 2. 8): «Полагаю, что рай является человеческим сердцем, насажденным на востоке Боговедения. Посередине его посадил Бог дерево жизни и дерево познания добра и зла. Дерево жизни понимается как логос умопостигаемых [вещей], а дерево познания добра и зла — как логос чувственных [вещей], ибо таковой несет ведение добра и зла» (Maximus Conf. Quaest. et dub. 44).

Говоря о «невывразимом различии» дерева познания добра и зла и Д. ж., прп. Максим Исповедник называет Д. ж. «умом души, в котором и находится мудрость», а дерево познания добра и зла — «чувством тела, в котором... происходит движение неразумия». «Если бытие человека определяется одним только чувственным и телесным различием наслаждения и муки, то он, преступая божественную заповедь, вкушает от дерева познания добра и зла, то есть вкушает неразумие по чувству... А если бытие его полностью определяется духовным различием, отделяющим преходящее от вечного, то он, соблюдая божественную заповедь, вкушает от дерева жизни» (Maximus Conf. Quaest. ad Thal. 43).

В богомыслии отцов Церкви спасение человека часто описывалось как возвращение в рай и вкушение от Д. ж. Уже св. Ириней Лионский говорил о Д. ж. как о типологическом прообразе дерева спасения: «Крепкое слово Божие, которое по небрежению мы потеряли чрез дерево... опять получили через домостроительство дерева» (Iren. Adv. haer. V 17. 4; ср.: Maximus. Conf. Quaest. et dub. 55). Домостроительство спасения было «для нас, — писал свт. Григорий Богослов, — врачеванием нашей немощи, возвращающим ветхого Адама туда, откуда он ниспал, и приводящим к дереву жизни, от которого удалил нас плод дерева познания» (Greg. Nazianz. Or. 2).

Истолковывая слова Прославленного Христа к Ангелу Эфесской Церкви (Откр 2. 7: «...побеждаю-

щему дам вкушать от дерева жизни, которое посреди рая Божия»), св. *Андрей Кесарийский* говорит: «Под деревом жизни иносказательно разумеется вечная жизнь, а она есть Христос, как говорит об этом Соломон и этот же апостол Иоанн Богослов. В другом месте Соломон, рассуждая о Премудрости, говорит, что Она есть «Дерево жизни» (Притч 3. 18), и апостол говорит о Христе, что «Сей есть истинный Бог и Жизнь вечная» (1 Ин 5. 20)» (Andr. Caes. Apos. 1. 3). Достижение же вечной жизни возможно, только «если... исправить жизнь и победить страсти» (Там же).

Не отрицая реального существование Д. ж., отцы Церкви и литургическое предание указывали на его прообразовательное значение. Так же как Иисус Христос — это новый Адам (Рим 5), нередко типологически противопоставляются Д. ж. и Дерево крестное: «...К дереву жизни, от которого отпали, возведены деревом бесчестия» (Greg. Nazianz. Or. 33 // PG. Col. 225). Прп. Иоанн Дамаскин говорит о прямом прообразовании (Ioan. Damasc. De fide orth. 4. 12). Образ Креста как Д. ж. нашел отражение в церковном искусстве и иконописи. Так, известен тип начертанного креста «Дерево жизни» (см. разд. «Иконография» в ст. *Крест*).

В литургических текстах сопоставляются утраченный рай и Церковь: *Рай дръвїи познана црковь, іакоже прежде древо имѣшаа живоносное, кѣтъ твоей, гди, из негѣже прикосновеніемъ безсмертію причастіхомса* (в неделю 3-ю Великого поста, утренний канон, песнь 5). Д. ж. может называться и Сам Иисус Христос: *Готѣвиса вифлѣеме, шверзиса воѣмъ едеме, красѣиса ѣвфраѣо, іакѣ древо живота въ вертепѣ процвѣтѣ ѿ дѣвы: рай во ѡномъ чрево іавї. са мысленный, въ немже ежѣственный садъ: ѿ негѣже іады живи вѣдемъ, не іакоже адамъ оумремъ* (тропарь предпразднства Рождества Христова, 23 дек.; ср.: Greg. Nazianz. Or. 29).

Лит.: Wright G. E. Solomon's Temple Resurrected // BiblArch. 1941. Vol. 4. N 2. P. 17–31; Yadin Y. Excavations at Hazor // Ibid. 1956. Vol. 19. N 1. P. 2–11; Meyers C. L. Was There a Seven-Branched Lampstand in Solomon's Temple? // BAR. 1979. Vol. 5. N 5. P. 46–57; Meshel Z. Did Yahweh Have a Consort? // Ibid. N 2. P. 24–36; Collon D. Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum. Vol. 1: Cylinder Seals. Pt. 2: Akkadian, Post-Akkadian, Ur III Periods. L., 1982; DeVries L. F. Cult Stands: A Bewildering Variety of Shapes and Sizes // BAR. 1987. Vol. 13. N 4. P. 26–37; Mitchell T. C. The Bible in the British Museum: Interpreting the Evidence. L., 1988; Leonard A., Jr. Archaeological Sources for the History of Pa-





lestine: The Late Bronze Age // *BiblArch*. 1989. Vol. 52. N 1. P. 4–39; *Hestrin R.* Understanding Asherah: Exploring Semitic Iconography // *BAR*. 1991. Vol. 17. N 5. P. 50–59; *Taylor J. G.* Was Yahweh Worshiped as the Sun? // *Ibid.* 1994. Vol. 20. N 3. P. 52–61; *McCarter P. K., Jr.* The Religion Reforms of Hezekiah and Josiah // *Aspects of Monotheism: How God is One?* Wash., 1997. P. 57–80; *Wallace H. N.* Tree of Knowledge and Tree of Life // *ABD: CD-ROM Ed.* 1997; *Herr L. G.* The Iron Age II Period: Emerging Nations // *BiblArch*. 1997. Vol. 60. N 3. P. 114–183.

Свящ. *Димитрий Юревич*,  
свящ. *Александр Тимофеев*

«ДРЕВО ИЕССЕЕВО» [«Корень Иессеев», «Лоза Иессеева»], композиция с изображением родословного древа Иисуса Христа; сложилась в IX в. и получила широкое распространение в христ. искусстве.

Лит. основой изображения являются тексты ВЗ и НЗ и гимнография. В Евангелиях о прав. Иосифе сказано: «...из дома Давидова» (Лк 1. 27), ангел обращается к нему: «Иосиф, сын Давидов» (Мф 1. 20). В Апокалипсисе Иисус назван «корень и потомок Давида» (Откр 22. 16), пророчество Исаии приводит ап. Павел: «...будет корень Иессеев» (Рим 15. 12). В НЗ исполняются пророчества Исаии (Ис 7. 14; 11. 1; 53) и Валаама (Числ 24. 17). Евангелист Матфей (Мф 1. 1) приводит родословие Иисуса Христа, «Сына Давидова». Раннехрист. писатели, начиная с Оригена и Тертулиана, называют род Давидов «Корень Иессеев», Деву Марию — «Лоза из Корня», а Ее Сына — «Цветок Лозы». Согласно свт. Кириллу Александрийскому, Лоза Иессеева является знаком Царства Христа. Эта тема нашла развитие в лат. гимнах: *Venantius Fortunatus* (Рождество Христово), в песнопениях Павла Диакона (Варнефрида) на Вознесение Богородицы, еп. Фульберта Шартрского на Рождество Богородицы, Адама Сен-Викторского и др.

По мнению ряда исследователей, иконография «Д. И.» сложилась в западноевроп. искусстве (*Mâle E.* *L'art du XII siècle en France*. P., 1924). В. Н. Лазарев и др. считают, что тема получила развитие параллельно в искусстве Запада и Востока. Первые примеры изображения родословия Христа известны по памятникам западноевроп. искусства, напр. по изображениям в лицевых Евангелиях как иллюстрация текста Мф 1. 1–16 (*Codex Augueus* из Лорша, 810 г.) и в иллюстрированных комментариях на Апокалипсис *Беата Либан-*

*ского* (X в.). В соответствии с различными текстами существуют многочисленные варианты композиции. Развитие шло по пути постепенного увеличения числа персонажей, включения в композицию сцен, связанных с пророчествами о воплощении Христа и Его искупительной жертве. В соотнесении персонажей и сюжетов раскрывается тема искупления греха первозданного Адама Вторым Адамом — Христом, в соответствии с ветхозаветными пророчествами Исаии и песнопениями служб, гл. обр. Рождества Христова. Древо, лоза соотносятся с райским деревом и крестным деревом, о чем говорил еще свт. Кирилл Александрийский. На бронзовых вратах собора Сан-Дзено Маджоре в Вероне (1000) изображен спящий на ложе Иессей, над к-рым поднимается лоза, симметрично разделяющаяся на 2 ветви. В 4 завитках лозы представлены по пояс 4 праотца, в центре над ветвями восседает благословляющий Христос. Поза лежащего Иессея повторяет позу спящего Адама. В Лекционари из Зигбурга (Lond. Brit. Lib. Harl. 2889, 1164 г.) Иессей изображен мертвым, лежащим во гробе, сквозь к-рый из земли произрастает дерево, несущее на 7 ветвях, выходящих из цветка, голубей (7 даров Св. Духа), что указывает на соотнесение древа Иессеева с райским деревом и деревом Животворящего Креста Господня. Эту тему в зап. богословии развивал *Бернард Клервоский*. В соответствии с пророчеством Исаии о Деве Марии, о которой он говорит как об «отрасли от корня Иессеева» (Ис 11. 1), в композицию «Д. И.» было включено изображение Богоматери. На миниатюре из соч. Герарды Ландсбергской «*Hortus deliciarum*» (Сад наслаждений) (1175–1185) Иессей изображен сидящим на горе у корня дерева, разделяющегося на 2 ветви с 3 медальонами в виде завитков на каждой. В медальонах по пояс группами изображены предки Христа по плоти, в центре между ветвями представлены оглавно рядами цари. Над головой последнего возвышается раздваивающийся стебель с неск. завитками и цветами, внутри к-рого фигура сидящей Богоматери, из Ее нимба произрастает цветок с полуфигурой Христа. На миниатюре в Евангелии из аббатства Грос-Санкт-Мартин в Кельне (*Evangelistar, Köln*, 1-я четв. XIII в.) представлен спящий на ложе Иессей, над

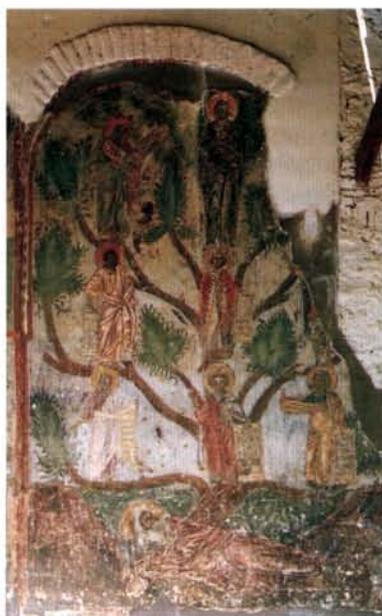
ним — Богоматерь «Полевой Цвет», выше — Христос, Которому поклоняются ангелы. Из нимба Христа выходят 7 коротких стеблей с медальонами с изображениями Св. Духа в виде голубей, образующих цветок или корону. В композицию включены также 2 св. жены, изображенные оглавно, но предков Христа по плоти нет — ветви и завивающиеся стебли покрыты только цветами и листьями. Впервые полная генеалогия Христа дана в иллюстрации Евангелия царя Вратислава (Прага, 1085) с 54 полуфигурами, начиная от Авраама.

В восточнохрист. искусстве изображения «Д. И.» известны с XII в. В визант. искусстве существует 2 варианта иконографии. В основе одного лежит родословие Христа по Евангелию от Матфея (напр., фрески в нартексе ц. апостолов Петра и Павла в Тырнове, кон. XV в., фрески испосницы Петра Коришского (до 1343)). В др. варианте иконографии помимо изображений предков Христа представлены изображения пророков с развернутыми свитками пророчеств и отдельные сцены из ВЗ и НЗ, соответствующие темам воплощения, рождения и искупительной жертвы Христа. В композицию могут быть также включены античные философы, поэты и сивиллы со свитками, содержащими пророчества о событиях НЗ.

Согласно описанию несохранившихся мозаик 1169 г. в базилике Рождества Христова в Вифлееме, композиция «Д. И.» состояла из изображений пророков, среди к-рых была помещена и сивилла, и предков Христа в медальонах. Руй Гонсалес де Клавихо (XV в.) в описании путешествия ко двору Тимура упоминает об изображениях «Д. И.» в портике мон-ря Богородицы Перивлепты в К-поле (XI в.).

В XIII–XIV вв. «Д. И.» становится широко распространенной темой в росписях визант. храмов: Св. Троицы мон-ря Сопочани, Сербия (ок. 1265); св. Ахиллия в Арилье, Сербия (1296); Спасителя в мон-ре Жича, Сербия (роспись ок. 1220, обновлена в 1309–1316); Богородицы Левишки в Призрене, Сербия (1310–1313); Вознесения мон-ря Лечаны, Косово и Метохия (1348–1350); Богородицы Мавриотиссы в Кастории, Греция (1259–1265); Св. Софии в Трапезунде (1260–1270); св. Апостолов в Фессалонике (после 1315);





*Древо Иессеево.  
Роспись ц. Богородицы Мавриотиссы  
в Кастории, Греция. 1259–1265 гг.*

груз. церквей в Кинцвиси (1207) и Сафаре (1-я пол. XIV в.).

Композиция обычно помещается на наружных стенах (башня монастыря в Студенице, Сербия, XIII в.) или в нартексе, где, как правило, располагаются циклы прообразовательного характера, «Страшный Суд», «Вселенские Соборы», а также портреты царей, ктиторов и местных святителей. В этом контексте «Д. И.» отражает связь ВЗ и НЗ, раскрывает в образах темы воплощения и спасительной жертвы Христа. В нач. XIV в. в искусстве Сербии по образцу «Д. И.» была создана композиция «Лоза Неманичей», представляющая родословие серб. государей (ц. Успения Богородицы монастыря Грачаница, Косово и Метохия, ок. 1320).

Наиболее пространная и сложная по составу композиция «Д. И.» представлена в росписи нартекса ц. Вознесения монастыря Дечаны. Над лежащим Иессеем в «стволе», образованном стеблями, выходящими из цветков, представлены 11 фигур в рост. По сторонам от «ствола» в завитках боковых побегов помещены сцены из ВЗ и НЗ и отдельные фигуры, а в цветках на концах побегов — полуфигуры святых. Над Иессеем изображен праотец Иаков на престоле, держащий в руке миндалевидный медальон с фигуркой Младенца Христа. Надпись: «И истече звезда от Иакова», выше — 8 фигур царей, Богородица на престоле из сцены «Благовещение» и Спас на

престоле, по сторонам Которого в медальонах — завитках лозы, вероятно, апостолы Петр и Павел (надписей нет). По сторонам расположены ветхозаветные (Явление ангела Валааму, Помазание Давида, Прор. Иона в Ниневии, Вознесение прор. Илии, Гибель Содомы и Гоморры, Руно Гедеоново, Явление Ангела Исаии и др.) и евангельские (Рождество Христово, Крещение, Сретение, Вход в Иерусалим, Распятие и Сошествие во ад) сцены. Композиционное построение, взаимосвязь вертикальных и горизонтальных рядов фигур и сюжетных сцен демонстрируют многоплановое сопоставление тем ВЗ и НЗ, близкое к поэтике литургических песнопений, в к-рых раскрывается домостроительство Спасения. Богородица и Христос, венчающие центральный ряд фигур, прославляются как Царица Небесная и Небесный Царь.

Иконография нек-рых сцен из «Д. И.» в Дечанах имеет сюжетное сходство с росписями в ц. св. Апостолов в Фессалонике («Помазание царя Давида», «Руно Гедеоново», «Звезда Иакова»), в церкви монастыря



*Древо Иессеево.  
Роспись нартекса ц. Вознесения  
монастыря Дечаны, Косово и Метохия.  
1348–1350 гг.*

в Мораче (живопись XIII в., поновлена в XVI в. с изменениями в иконографии, напр. первоначальная сцена «Звезда Иакова» получила название «Преображение») сцены напоминают роспись храма в Сопочани. Роспись в Дечанах повторяет композиции «Звезда Иакова», «Руно Гедеоново», «Сретение» и «Ги-

бель Содомы и Гоморры» из ц. Богородицы Левишки. В росписях на тему «Д. И.» встречаются и отличия. Так, в ц. св. Апостолов в Фессалонике и в Мораче имеется сцена «Видение Иезекииля», к-рой нет ни в Дечанах, ни в ц. Богородицы Левишки.

К XIII в. в монументальном искусстве сложилась композиция «Д. И.», являющаяся протографом последующих и известная на примере резьбы фасада собора в Орвието (1310–1320). Архетип композиции включал 9 фигур по центру — 7 царей, Богородицы и Христа, 32 изображения предков Христа, 24 пророка, 12 античных философов, а также 12 сцен из пророчеств. Однако в визант. искусстве подобный развернутый извод появился только в XVI в. (фрески Афона, Румынии). Пример росписи Дечан показывает, что в XIV в. эта тема развивалась в визант. искусстве в разнообразных формах.

Наиболее обширные и стабильные по составу композиции известны в росписях XVI в. на Афоне (трапезная Лавры св. Афанасия, 1536; Дохиар, 1568) и в наружных росписях церковей на территории Румынии (ц. св. Марии монастыря в Хуморе, 1535; вмч. Георгия в Сучаве, ок. 1532–1534; Благовещения в Молдовице, 1537; вмч. Георгия в с. Воронеж, 1547; ц. Вознесения монастыря Сучевица, ок. 1600). Композиции делятся на 7 ярусов. Над лежащим Иессеем изображаются ветхозаветные цари, начиная с Давида, по сторонам — пророки и праотцы, в т. ч. 12 сыновей Иакова, ветхозаветные прообразовательные сцены: «Три отрока в печи огненной», «Руно Гедеоново», «Помазание царя Давида», «Лестница Иакова» и др. — и новозаветные: «Рождество Христово», «Сретение», «Распятие», «Вознесение», представленные в сокращенных изводах. Помимо библейских и евангельских сцен в композицию включены иллюстрация к 84-му псалму «Правда небес прииде», «Проклятие Иерусалима», «Благословение Вифлеема», пророчество сивиллы Южской, а также изображения античных философов.

В рус. искусстве «Д. И.» впервые появилось в росписи Благовещенского собора Московского Кремля, созданной Феофаном Греком в 1405 г. (не сохр.). Ныне существующая роспись на эту тему сер. XVI в. представляет обширный цикл, расположенный на сводах сев. и зап. га-



лерей, в к-ром помимо 14 ветхозаветных царей, пророков, античных мудрецов представлены 12 апостолов и апостолы из числа 70. Т. о., «Д. И.» дополнено композицией «Христос-лоза», называемой также «Собор апостолов» или «Союзом любви связуемые апостолы». Композиция в Благовещенском соборе близка к композиции росписей храмов Афона и Румынии. Изображения на стенах галерей князей из московского дома подчеркивают тему богоизбранности московских государей. В XVII в. эта тема получила развитие в росписи галерей Спасо-Преображенского собора Новоспасского монастыря, где в побегах лозы изображены рус. князья.

В XVII–XVIII вв. композиция получила распространение в рум. миниатюре, в лицевых свитках, именуемых «Родословие Богородицы». По сведениям А. А. Турилова, один такой свиток 2-й четв. (30-х гг.?) XVIII в. хранится в б-ке Пантелимонова мон-ря на Афоне (текст на рум. языке кириллицей).

В Ерминии Дионисия Фурноаграфота (XIII в.) «Д. И.» рекомендуется изображать так: «Праведный Иессей спит. Из-под плеча его выходят три ствола с ветвями, из них два малые обвились около него, а третий, великий, растет вверх, и на нем в ветвистых кругах видны еврейские цари от Давида до Христа: первый Давид с арфой, выше его Соломон с книгой закрытой, выше Соломона прочие цари по порядку, с скипетрами в руках, а на вершине ветвистого ствола – Рождество Христово, и по обе стороны его, в ветвях, пророки с пророчествами взирают и указы-



вают на Христа» (Ерминия ДФ. 1868. С. 570).

Лит.: *Mâle É.* L'art religieux du XII<sup>e</sup> siècle en France. P., 1922, 1998<sup>2</sup>; *Henry P.* L'arbre de Jessé dans les églises de Bukovine // *Mélanges de la Bibliothèque de l'Institut. Français des Hautes*

*Études en Roumanie.* Bucarest, 1929. Vol. 2. P. 1–31; *Ligtenberg R.* De genealogie... Utrecht, 1929. (Oudheidkundig Jaarboek. Ser. 3; Bd. 9/1); *Watson A.* The Early Iconography of the Tree of Jesse. L., 1934; *Réau.* Iconographie. Vol. 2/2. P. 129–140; *Schiller G.* Ikonographie der christlichen Kunst. Gütersloh, 1966. Bd. 1. S. 23–33; *Thomas A.* Wurzel Jesse // ICI. 1972; 1994. Bd. 4. Sp. 549–558; *Taylor M. D.* The Prophetic Scenes in the Tree of Jesse at Orvieto // *The Art Bull.* N. Y., 1972. Vol. 54. P. 403–417; *idem.* A Historicized Tree of Jesse // *DOP.* 1980/1981. Vol. 34/35. P. 125–176; *Milanovic V.* The Tree of Jesse in the Byzantine Mural Painting of the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> Centuries: A Contribution to the Research of the Theme // *Зорграф.* 1989. Кн. 20. С. 48–59; *Милановић В.* Старозаветне теме и лоза Јесејева // *Зидно сликарство манастира Дечана.* Београд, 1995. С. 219–241; *Качалова И. Я.* Стенопись галерей Благовещенского собора Моск. Кремля // ДРИ. СПб., 1995. [Вып.]: Балканы. Русь. С. 411–437.

Н. В. Квливидзе

**ДРЕВО ПОЗНАНИЯ ДОБРА И ЗЛА** [евр. עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע, 'ēš *hadda'at tōb wārā'*], одно из деревьев в Эдемском саду, упомянутых в библейском рассказе о грехопадении (Быт 2–3) (см. *Грех первоородный*). Это дерево выделяется среди растительности сада как по назначению («древо познания»), так и по расположению («посреди рая» — Быт 2. 9; 3. 3) и играет в повествовании сюжетобразующую роль. С ним связан запрет, данный Богом Адаму, на вкушение «плода» с Д. п. д. и з. (Быт 2. 17; 3. 3, 11). Нарушение 1-й человеческой четой, *Адамом* и *Евой* (Быт 3. 6), этого запрета вызвало катастрофические последствия: человеческая природа, творение Божие, была повреждена, утратив совершенство (Быт 3. 17–19, 23), и стала смертной (Быт 3. 19, 22, 24).

Семантические трудности при прочтении выражения 'ēš *hadda'at tōb wārā'* связаны со словом *da'at*, к-рое может рассматриваться и как

*Древо Иессево.*  
Фрагмент росписи свода галереи Благовещенского собора Московского Кремля.  
Сер. XVI в.

существительное «познание, знание», и как инфинитив «знать». В значении существительного

(*da'at*) оно определяет природу древа как древа познания. Словоосочетание «древо познания» в этом случае становится доминирующим в конструкции, а *tōb wārā'* (добро и зло) оказывается постдополне-

нием. Тогда «вкушение плода» с этого древа должно означать прежде всего приобщение к познанию, вступление на путь познания. В этом отношении Д. п. д. и з. и *древо жизни* по существу символизируют 2 возможных пути, перед выбором к-рых поставлен человек в начале бытия. При форме инфинитива (знать) выражение «добро и зло» оказывается прямым дополнением, что означает приобщение к реалиям «добра и зла» с оттенком владения. (Евр. глагол יָדָע, *yādā'* (*da'at* — про-



Адам и Ева у древа познания.  
Лубок. 1-я пол. XIX в. (ГИМ)

изводная от него форма) подразумевает, что акт познания есть включение объекта познания в сферу жизнедеятельности познающего, а также приобретение им определенной власти над познанным объектом.) В данном варианте прочтения смысловый акцент смещается на слова «добро и зло». То, что оба возможных значения выражения 'ēš *hadda'at tōb wārā'* реализуются в описании последствий грехопадения, исключает необходимость выбора между ними, определяя точный смысл всей конструкции.

Святоотеческая экзегеза не работала единых принципов понимания Д. п. д. и з. Толкования следовали 2 методам прочтения Свящ. Писания: буквальному и аллегорическому. Экзегеты антиохийской школы (см. ст. *Богословские школы древней Церкви*) исходили из предположений о том, что рай с 4 реками располагался в конкретном месте на земле и Д. п. д. и з. было реальным деревом, названным так потому, что оно было связано с появлением





греха непослушания. При таком подходе все внимание было обращено на нравственный аспект нарушения заповеди. Существенным оказывалось не экзегетическое осмысление природы древа, а нарушение запрета, наложенного Богом. Традиция аллегорического толкования рассматривала в целом повествование Быт 2–3 как метафору внутреннего устройства человека и жизни души. Как писал свт. *Амеросий Медиоланский*, «многие думают, что рай есть душа человека, в которой взошли ростки добродетели. Человек, поставленный возделывать и охранять рай, есть ум человека, сила которого, по-видимому, возделывает душу... Полевые животные и птицы небесные, приведенные к Адаму, это наши неразумные поступки... Поэтому не нашлось никакого помощника, равного нашему уму, кроме чувства», к-рое символизируется Евой (*Ambros. Mediol. De Parad. 11*). Толкование древ рая, осуществляемое в рамках подобного понимания, исходило из общей святоотеческой концепции духовного становления человека. Согласно свт. *Григорию Богослову*, «дерево греха (Д. п. д. и з. — Б. Т.) есть созерцание божественных вещей, запрещенное несовершенным, но доступное совершенным» (*Greg. Nazianz. Or. 38. 12*). Прп. *Иоанн Дамаскин* говорил о Д. п. д. и з. как о самопознании человека, когда созерцание собственной природы раскрывает величие Творца, к-рое, однако, опасно для неопытных (*Ioan. Damasc. De fide orth. II 11*).

Аллегорическая экзегеза рассматривала Д. п. д. и з. в качестве символа созерцательной жизни, воспринимаемой как средоточие всего духовного делания. Собственно библейское содержание этого образа оставалось в тени всей святоотеческой экзегезы, и оба основных подхода, несмотря на их методологическое различие, в понимании этого вопроса оказались едины. Определенным итогом такого толкования можно считать слова *Анастасия Синаита*, утверждавшего, что «истинная природа двух райских деревьев совершенно неизвестна и знание ее не является необходимым для Церкви» (*Anast. Sin. Echaeron. VIII // PG. 89. Col. 971*).

В дальнейшем в осмыслении образа Д. п. д. и з. наметилось неск. направлений. Это прежде всего толкования, к-рые исходили из понима-

ния добра и зла как моральных категорий. С вкушением плода от Д. п. д. и з. человек утратил нравственную невинность, но стал различать хорошее и плохое и сумел осознать свою вину перед Богом, заповедью Которого он пренебрег. Такое понимание сложилось в русле преемственности антиохийской школы — основоположницы данной традиции в христ. экзегезе. Его придерживался свт. *Филарет (Дроздов)*, чьи комментарии были приняты автором, писавшим о Быт 2. 9 в «Толковой Библии» под ред. А. П. Лопухина: «Бог избрал это дерево в качестве средства испытать веру и любовь Адама, а также его благодарность к небесному Отцу, для целей чего Он и дал ему заповедь не вкушать от плодов данного древа... «Дерево познания,— говорит митр. Филарет,— быв избрано орудием испытания, представляло человеку, с одной стороны, непрерывно возрастающее познание и наслаждение добра в послушании Богу, с другой — познание и ощущение зла в преслушании»... А так как, по ветхозаветному воззрению, все вообще познание носило моральный характер, то «добро и зло» и берутся здесь как два противоположных полюса всего вообще познания» (Т. 1. С. 18). Заповедь воздержания от плодов древа познания, по мнению толкователя Быт 2. 16, дарована человеку Богом «для развития... нравственных сил... человека... Это воздержание Бог назначил служить символом повиновения и покорности Ему со стороны человека, в силу чего соблюдение этой заповеди выражало со стороны человека чувство любви, благодарности и преданности Богу; тогда как нарушение ее, совершенно наоборот, свидетельствовало о недоверии к Богу, пренебрежении Его словам и черной неблагодарностью к Творцу, вместе с желанием жить по своей воле, а не по заповедям Бога». Именно поэтому «такое, по-видимому, ничтожное преступление получало такое огромное, моральное значение» (Там же. С. 21).

Др. направлением в экзегезе стал подход, при к-ром обретенное знание толковалось как опыт сексуального порядка (ср. употребление глагола *yādā'* в таком значении в Быт 4. 1). Так, в комментарии, изданном У. Элзуэллом и Ф. Камфортом, «вкушение плода» оценивается следующим образом: «Когда Адам и Ева

вкусили плод, они осознали свою сексуальность... Печальным результатом вкушения плода дерева познания добра и зла стало то, что Адам и Ева утратили невинность и были отчуждены от Бога» (Большой библейский словарь. СПб., 2005. С. 372). Однако аргументация, высказанная сторонниками данного понимания, теряет убедительность хотя бы потому, что не учитывает, что деторождение утверждается благословением Божиим в самом начале человеческого бытия, еще до вкушения от древа (Быт 1. 28).

Мн. зап. библеисты кон. XIX–XX в., отвергавшие указанные подходы, стремились с учетом контекста повествования о Д. п. д. и з. раскрыть его библейско-богословское содержание как ключ, дающий доступ к познанию тайн мироздания (Ю. Велльгаузен, П. Эмбер, Дж. А. Соджин и др.). В рамках такого подхода повествование в Быт 2–3 понимается как этиологический рассказ, объясняющий извечные проблемы человеческого бытия, к к-рым относятся всеобщность смерти и господство греха в человеческом мире. Быт 2–3 занимает одно из центральных мест в библейском повествовании, текст строго организован, все его детали взаимосвязаны.

Шестоднев (Быт 1) и Быт 2 — это 2 параллельных текста о творении. Описание творения в Шестодневе предполагает первичный акт творения и последующее обустройство земли. Изначальное состояние земли описано как хаос («Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною...» — Быт 1. 2), из к-рого последовательными творческими деяниями создается мир. Окончательное творение совершенно, что засвидетельствовано оценкой, к-рую дает ему Бог: «хорошо», «добротно» (*tôb mə'ōd*, Быт 1. 31). При этом описание хаотичного состояния земли в Быт 1. 2 не содержит негативных коннотаций — это лишь «строительный материал». В Ис 45. 7 Господь провозглашает Себя одновременно и Созидателем (используются евр. глаголы *yāšer* и *'āsā*) света и мира, и Творцом (дважды употреблен глагол *bārā'*) тьмы (*hōšek*, как и в Быт 1. 2) и разрушения или зла (*rā'*); Он — Творец всего сущего. Повествование Быт 2 предполагает схожий принцип построения, хотя и использует иные выразительные средства. Эдемский





сад понимается как образ, символизирующий совершенство Божия творения, помещенное в центре сада Д. п. д. и з. — как выражение принципов устройства мира, где «добро» символизирует его совершенную «обустроенность», а «зло» — то, что представляет угрозу, т. е. хаос, но в отличие от Шестоднева в значении разрушающей силы.

При таком понимании Д. п. д. и з. запрет вкушения его плодов призван оградить человека от реализации в неверном направлении заложенных в нем возможностей. Человек наделен Богом властными полномочиями над миром (Быт 1. 28) и обладает способностью созидания (определенные указания на это можно видеть в эпизоде наречения животных в Быт 2. 19–20). Вкушая «запретный плод», человек открыл доступ в мир разрушающей стихии хаоса, над к-рой он не властен. Последствия этого деяния оказались катастрофическими как для человека, так и для всего творения (Быт 3. 17–19).

Лит.: *Wellhausen J.* Prolegomena zur Geschichte Israels. В., 1883<sup>2</sup>, 2001<sup>10</sup>; *idem.* Die Composition des Hexateuchs und der hist. Bücher des AT. В., 1889<sup>2</sup>, 1963<sup>4</sup>; *Humbert P.* Die neuere Genesisforschung // ThRu. 1934. Bd. 6. S. 147–160, 207–228; *idem.* Mythe de création et mythe paradisiaque dans le second chapitre de la Genèse // RHPH. 1936. Vol. 16. P. 445–461; *Coppens J.* La Connaissance du bien et du mal et le péché du Paradis: Contribution à l'interprétation de Gen. II–III. Gembloux, 1948; *Engnell J.* «Knowledge» and «Life» in the Creation Story // Wisdom in Israel and in the Ancient Near East. Leiden, 1955. P. 103–119; *Gordis R.* The Knowledge of Good and Evil in the OT and the Qumran Scrolls // JBL. 1957. Vol. 76. P. 123–138; *Clark W. M.* Legal Background to the Yahwist's Use of «Good and Evil» in Genesis 2–3 // Ibid. 1969. Vol. 88. P. 266–278; *Lurker M.* Der Baum im Alten Orient: Ein Beitr. z. Symbolgeschichte // Beiträge zur Geschichte, Kultur und Religion des Alten Orients. Baden-Baden, 1971. S. 147–175; *Soggin J. A.* The Fall of Man in the Third Chapter of Genesis // *Idem.* OT and Oriental Studies. R., 1975. P. 169–178; *Westermann C.* Genesis 1–11: A Comment. / Transl. J. J. Scullion. L., 1984; *Wallace H. N.* The Eden Narrative. Atlanta, 1985; *idem.* Tree of Knowledge and Tree of Life // ABD. 1992. Vol. 6. P. 656–660; *Гальбиати Э., Пьяцца А.* Трудные страницы Библии: Ветхий Завет. М., 1992; Древо познания // Мифы народов мира: Энцикл. М., 1987. Т. 1. С. 406–407; *Хук С. Г.* Мифология Ближ. Востока. М., 1991; Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв.: Ветхий Завет. [Т.] 1: Книга Бытия 1–11 / Ред.: Э. Лаут. Тверь, 2004.

**Б. А. Тихомиров**

**ДРЕЙ** [нем. Drey] Иоганн Себастьян фон (16.10.1777, Киллинген, близ Эльвангена — 19.02.1853, Тюбинген), нем. католич. богослов. Род. в крестьянской семье. Изучал бого-

словие в ун-те г. Аугсбурга (1797–1799). В 1801 г. по окончании семинарии был рукоположен во пресвитера. С 1806 г. профессор философии религии, математики и физики в философско-богословском лицее в г. Роттваиль; с 1812 г. профессор апологетики, догматики, истории догматов и богословской пропедевтики в ун-те г. Эльвангена. В 1813 г. во Фрайбургском ун-те получил степень д-ра богословия. С 1817 г. профессор догматического богословия, апологетики и богословской пропедевтики католич. богословского фак-та Тюбингенского ун-та. Наряду с И. А. Мёлером является основателем т. н. католич. тюбингенской школы. В 1819 г. вместе с П. А. Грацем, И. Г. Хербстом и И. Б. Хиршером основал «Tübinger Theologische Quartalschrift» — периодическое изд., оказавшее большое влияние на католич. богословие XIX в. В 1823 г. правительство Вюртемберга намеревалось возвести Д. в сан епископа г. Роттваиль, однако кандидатура не была утверждена папой. В 1823 г. получил дворянское достоинство.

Д. — последователь философии Ф. В. Й. Шеллинга; богословия чувства и опыта Ф. Э. Д. Шлейермахера; натурфилософии Л. Окена. Подчеркивая, что христ. вера не нуждается в философском основании, т. к. опирается на собственную систему идей, Д. все же использовал в работах характерные для философии нем. идеализма понятия организма, сознания и развития. Так, из «Философии Откровения» Шеллинга Д. заимствовал концепцию органического единства и раскрытия Откровения в истории, теорию тезиса и антитезиса. Д. выступал против скептицизма и рационализма XVI–XVIII вв. Под Церковью Д. понимал живое тело верующих, называя жизнь Церкви истинным основанием и источником всего богословского знания.

Утверждая, что всякое развитие согласуется с первоначальным содержанием Откровения и опирается на него, Д. выделял в христианстве неизменное внутреннее содержание и внешнюю форму, подверженную изменениям. Констатируя неизменность содержания догматов Римско-католической Церкви, Д. полагал, что форма их актуализации в жизни Церкви — литургическая, молитвенная и дисциплинарная практики,

обычаи, обряды, внешнее устройство Церкви — может изменяться в соответствии с нуждами и потребностями человека, поскольку Церковь обладает способностью приспосабливаться к изменениям человеческой культуры. Истина, лежащая в основании христ. практики, по существу осталась неизменной, но форма, в к-рую облечена эта практика, изменялась и в конце концов была закреплена в своде канонических правил. Представления Д. о догматическом развитии и природе Церкви опираются на его христологию, ключевым аспектом к-рой является учение об органическом раскрытии Царствия Божия в истории (см. ст. *Догматического развития теория*).

С именем Д. связано начало переосмысления постреформаторского католич. понимания Свящ. Писания и Свящ. Предания в качестве 2 самодостаточных источников Откровения. Подчеркивая единство содержания Свящ. Писания и Свящ. Предания, Д. полагал, что на это единство указывает формула Тридентского Собора, предписывающая принимать Свящ. Писание и Свящ. Предание «с одинаково благоговейной любовью и преклонением» (*pari pietatis affectu ac reverentia* — см.: *Concilium Tridentinum: Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum nova collectio. Freiburg i. Br., 1911. Т. 5. P. 91*). Согласно Д., как Писание, так и Предание содержат слово Божие, характеризуются единым богооткровенным содержанием и, следов., обладают одинаковым авторитетом: «...существует только одно божественное слово, одно божественное учение, одна истина, которая была нам сообщена двояким путем... двойственный характер передачи несколько не лишает ее внутреннего единства» (цит. по: *Geiselman. 1966. S. 188*). Под Свящ. Преданием Д. понимает «живое Предание», которое актуализирует Свящ. Писание, превращая его слово в живое слово. Выступая против протестант. принципа Писания (*sola scriptura*), Д. настаивает на том, что принятие Предания является необходимой предпосылкой правильного толкования Писания, т. к. в последнем действительно имеются «темные» и многозначные места. Подчеркивая единство содержания Писания и Предания, Д. тем не менее полагал, что Свящ. Предание по объему содержания превосходит Свящ. Писание.





Свящ. Предание логически и по времени предшествует Библии: по времени — поскольку Предание — это древнейшая форма передачи библейской традиции; логически — потому что Свящ. Писание можно понять только на основании Свящ. Предания.

Д. не ограничивал апостольские предания областью догматов и этических предписаний, а предания церковные — церковными обычаями и дисциплинарным уставом, полагая, что апостольские и церковные предания могут одновременно сообщать как догматические истины, так и правила христ. жизни. Д. предпочитал говорить о церковно-догматическом Предании, понимая под «церковным» дальнейшее развитие апостольского предания. Примером такого развития Д. считал совр. ему практику частной исповеди, восходящую к общецерковному покаянию апостольского периода. Истинность апостольского Предания определяется 2 критериями: непрерывностью единогласного святоотеческого свидетельства и кафоличностью, под к-рой Д. — под влиянием св. *Викентия Леринского* — понимал то, во что верили во все времена, всегда и одинаковым образом.

Предание является правилом веры для Церкви и источником обоснования ее богословских аргументов. Д. выделяет 2 «неизменяемые» формы Предания — творения св. отцов и постановления соборов, важнейшее значение из к-рых имеют символы веры. Неразрывная связь между Церковью и Преданием обусловлена тем, что само существование сообщенного Богом Свящ. Предания возможно только в Церкви. Древнейшей формой Предания было слово апостольского провозвестия, распространявшегося среди членов христ. общин. В отличие от слова как «подвижной» формы передачи Предания символ является ее «устойчивой» формой. К символам Д., в частности, относил различные религ. изображения. 3-я форма Свящ. Предания — это Свящ. Писание как обобщение всего христ. провозвестия.

Соч.: *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie: Mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System.* Tüb., 1819; *Vom Geist und Wesen des Katholizismus // ThQ.* 1819. Bd. 1. S. 8–23, 193–210, 369–391, 559–574; *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Gött-*

*lichkeit des Christentums in seiner Erscheinung.* Fr./M., 1838–1847. 3 Bde; *Mein Tagebuch über philosophische, theologische und historische Gegenstände: 1812–1817 / Hrsg. M. Seckler.* Tüb., 1997;

Лит.: *Geiselmann J. R.* Die katholische Tübinger Schule: Ihre theol. Eigenart. Freiburg, 1964; *idem.* Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung: Der Grundgedanke der Theologie J. A. Möhlers und der Katholischen Tübinger Schule. Freiburg, 1966<sup>2</sup>. S. 120–298; *Chadwick O.* From Bossuet to Newman. Camb., 1987<sup>2</sup>. P. 104–109; *McCready D.* Jesus Christ for the Modern World: The Christology of the Catholic Tübingen School. N. Y., 1991. P. 39–53.

**В. А. Мяхшин**

### ДРИИНОПОЛЬСКАЯ, ПОГОНИАНСКАЯ И КОНИЦКАЯ МИТРОПОЛИЯ

[греч. Ἱερά Μητρόπολις Δρυϊνουπόλεως, Πωγωνιανῆς καὶ Κονίτσας], в составе Элладской Православной Церкви. Название города Дриинополь, бывшего кафедрой митрополии (Сев. Эпир), является искаженной формой названия эпирского г. Адрианополя, именованного так во времена Римской империи и в раннее средневековье. Был основан имп. Адрианом в нач. II в. по Р. Х. Остатки древнего города, преимущественно рим. периода, были найдены на юге Албании, в Либохове. Названия епископской кафедры в Дриинополе и новое название города появились сравнительно поздно: в списке греч. епархий 1022–1025 гг. она значится еще как Адрианонопольская (*Parthey G.* Hieroclis Synecdemus et notitiae Graecae episcopatum. Amst., 1967. P. 122, N 530; P. 260, N 474). 1-й известный епископ, Евтихий, вместе с Никопольским митр. Донатом и др. епископами осудил монофизитство на К-польском Соборе в 448/9 г. (*Mansi.* Т. 6. P. 626, 740, 828), в 451 г. принимал участие в IV Вселенском Соборе. В V в. Адрианонопольская епископия подчинялась *Никополю*, затем, после его разрушения, — Навпакту и, наконец, — *Янине*. Хрисовулом имп. Алексея I Комнина Дриинополью были пожалованы статус архиепископии и особые привилегии.

В неск. этапов Дриинонопольская архиепископия была объединена с Аргирокастронской епископией (окончательно к 1810). В 1725 г. кафедра Дриинопольского епископа располагалась в Аргирокастроне (совр. Гирокастра, Албания). В июле 1835 г. Дриинонопольская епархия была возведена в ранг митрополии и объединена с Делвинской и Химарской епархиями, а в 1850 г. — с Погонианской епархией. На нач. XX в.

Дриинонопольская митрополия занимала 64-е место из 82 в списках епархий К-польского Патриархата. В 1926 г. Дриинонопольская митрополия была объединена с Погонианской и Коницкой, а с 1928 г., уже в обновленном составе, стала частью Элладской Православной Церкви. С этого времени митрополит носит тройной титул, а кроме того — титул «ипертим и экзарх Северного Эпира». Ему предписано проводить 6 месяцев в году в Делвинаки (к-рый считается кафедрой) и 6 месяцев — в Конице.

**Архиеп.** До XI в. сведений крайне мало. Евтихий (авг. 449); Ипатий (458); Константин (упом. в 516 и 523); Косма (упом. на VII Вселенском Соборе (787)); архиеп. Мефодий (ок. 1081 — ок. 1084); Фома (апр. 1229, июль 1235); ипертим Алексий (нояб. 1278); Никодим (ок. 1343); Симеон (упом. в 1510 и 1526); Макарий (янв. 1565); Нектарий I (низложен при патриархе Иеремии II (5 мая 1572 — 29 нояб. 1579, 13 авг. 1580 — 22 февр. 1584, 19 апр. 1587 — сент. 1595)); Гавриил; Иаков (между 1587 и 1595); Нектарий II (при патриархе Иеремии II); Неофит I (апр. 1602, март 1610); Матфей I (1610–1612); Каллиник (?–1632, низложен); Каллист (1632–1634, низложен); Даниил (1634 — † 1636); Каллист (повторно, 1636–1639, отстранен от обязанностей); Гавриил (1639, смещен из-за невыполнения обещаний, данных предшественнику); Каллист (в 3-й раз, 1640–?); Гавриил II (нояб. 1643–?); Никифор (1651–1663); Парфений (1663–1667); Каллиник Янинский (проэдр, 1667 — † 1678); Рафаил (1678–1708?); Иоаким (1708–1724, отстранен); Стефан (1724 — † 1731); также в 1725 г. упоминался Никодим; Мануил (1758); Досифей I (1781); Досифей II (1810–1815); Гавриил III (1819–1828); Иоаким II (авг. 1828 — июль 1835); митр. Паисий (июль — нояб. 1835, 1-й митрополит); Неофит II (нояб. 1835 — нояб. 1841); Никодим III (нояб. 1841 — янв. 1848); Пантелеимон (янв. 1848 — сент. 1857, низложен); Матфей II (сент. 1857 — 2 окт. 1876); Анфимий (Аполлонию) (окт. 1876 — янв. 1880, отстранен); Климент (14 янв. 1880 — 14 мая 1888); Косма (Евморфопулос) (9 июня 1888 — 14 апр. 1892); Констанций (30 апр. 1892 — 30 апр. 1894); Григорий (4 июня 1894 — май 1899, низложен); Лука (Петридис) (22 мая 1899 — 27 авг. 1909); Василий (Папахристу) (27 авг. 1909 — † 26 февр. 1936); с 26 февр. 1936 по февр. 1940 г. кафедра оставалась незанятой; Димитрий (Евтимииу) (февр. 1940 — 18 апр. 1956); Христофор (Хадзис) (18 апр. 1956–1967); Себастиан (Икономидис) (11 июня 1967–1994); Андрей (Трембелас) (1995 — наст. время).





Римско-католическая Церковь включила в Консистоориальные списки г. Дриинополь под его первоначальным названием — Адриинополь.

В наст. время Д., П. и К. м. насчитывает 96 приходских храмов и 631 часовню, 3 действующих мон-ря: Моливдоскепасту (Успения Пресв. Богородицы, основанный в VII в.), Стомиу (Рождества Пресв. Богородицы, 1774) и Молиста (Введения во храм Пресв. Богородицы), восстановленный на месте разрушенного наводнением мон-ря XII в. и отреставрированный в 1892 г. Среди действующих мон-рей — Макралекси (Успения Пресв. Богородицы, XII в.) и св. Чиноначальников (нач. XVI в.?).

Лит.: Γρηγόριος Τ. Ἀ. Δρυϊνουπόλεως, Πατριανής καὶ Κορίνθου, Μητρόπολις // ΘΗΕ. Т. 5. Σ. 226–228; Janin R. Dryinopolis, Drynopolis // DHGE. Vol. 14. Col. 824–826; Fedalto. Hierarchia. Vol. 1. P. 474–475; Darrouzès. Notitiae. N 10. 539, N 13. 589; Δίπτυχα. 2007. Σ. 459–462.

Ю. А. Казачков

**ДРІКТХЕЛЬМ** [лат. Drythelmus; древнеангл. Drythelm; англ. Drithelm] († ок. 693), прп. (пам. зап. 17 авг., 1 сент., 16 сент.), мон. мон-ря Маилрос (совр. Мелроз, Шотландия), до принятия монашеских обетов удостоился видения потустороннего мира.

Наиболее полное повествование о Д. содержится в соч. прп. *Беды Достопочтенного* «Церковная история народа англос» (ок. 731; *Beda. Hist. eccl. V 12*). Сообщение о смерти Д. сохр. в Англосаксонской хронике (рукописи D (70-е гг. XI в.) и E (20-е гг. XII в.), к-рые восходят к общему оригиналу X в.). О Д., не называя имени, упоминает *Алкуин* в «Поэме о епископах и святых Йорка» (Роме de pontificibus et sanctis ecclesiae Eboracensis). Эльфрик, настоятель мон-ря Ившем, пересказал историю Д. в проповеди на великую литанию.

Согласно сообщению Беды, Д. жил в Инкуненинге (совр. Каннингем, графство Норт-Эйршир). Был отцом семейства и благочестивым человеком. Однажды Д. тяжело заболел и, как всем показалось, умер. Спустя неск. часов он возвратился к жизни. Д. объявил жене, что был «освобожден от оков смерти» и получил возможность жить дальше среди людей, но не так, как раньше. Д. отправился в часовню и долго молился. Он поделил свое имущество

на 3 части, одну отдав жене, другую сыновьям, а 3-ю раздав бедным, принял постриг в монастыре Маилрос. С разрешения настоятеля мон-ря Этельвольда (впосл. настоятель и епископ Линдисфарна) преподобный поселился в уединенной хижине на берегу реки и жил как аскет. Беда сообщает, что Д. часто входил в реку и проводил много часов, стоя по пояс в воде и читая псалмы или молитвы. Преподобный поступал так и зимой, разбивая лед, и никогда не снимал намокшую одежду, высушивая ее теплом своего тела. Подобная аскетическая практика была принята у ирл. монахов.

Д. пересказал свое видение мон. и свящ. Хэмгислю, к-рый жил неподалеку от кельи преподобного и впосл. пересказал слова Д. прп. Бедой, кор. Нортумбрии Альдфриту (685–705) и настоятелю Этельвольду, а также всем, кто приходили к нему и кто могли использовать пережитое преподобным для духовного совершенствования. Видение Д., описанное Бедой, включает картины ада, рая и 2 разновидностей чистилища. После смерти душу Д. встретил чудесный муж с сияющим ликом, к-рый повел усопшего по направлению к восходящему солнцу. Сначала его взору предстала долина, с одной стороны объята пламенем, а с другой скованная жестоким холодом, покрытая снегом и льдом. Там пребывали души грешников, раскаявшихся и исповедовавшихся перед смертью, к-рым суждено после Страшного Суда войти в Царство Небесное. Затем Д. оказался в крошечной тьме перед зловонной пропастью, в к-рой бушевало пламя. Огненные шары с душами грешников поднимались от туда и вновь падали вниз. Д. увидел, как бесы влекли туда души только что скончавшихся людей. Потом спутник Д. привел его к огромной стене, за к-рой растянулась залитая светом цветущая равнина, где находились души тех, кто при жизни совершили много добрых дел, но не были достаточно совершенны, чтобы сразу войти в Царство Небесное. Провожатый Д. сообщил преподобному, что и сам он попадет туда, если проживет оставшуюся часть жизни в праведности. Он позволил Д. приблизиться к раю, представленному как дивное сияние, из к-рого слышались звуки прекрасных песнопений. Возвращая Д. на землю, провожатый напомнил, что молит-

вы, посты и добрые дела живых, особенно заупокойные службы, могут помочь душам, терпящим муки в первом чистилище, освободиться до наступления Страшного Суда.

Рассказ Беды о Д. и его видении имеет ряд параллелей в более ранних назидательных и агиографических сочинениях, в т. ч. в историях об отшельнике Петре и рим. воине из «Диалогов» свт. *Григория I Великого* (*Greg. Magn. Dial. IV 38*), в истории о свт. Сальвии из «Истории франков» свт. *Григория Турского* (*Greg. Turon. Hist. Franc. VI 1*). Нек-рое сходство есть между видением Д. и видением прп. Фурсы, также пересказанном прп. Бедой (*Beda. Hist. eccl. III 19*). Однако видение Д. содержит наибольшее число подробностей о жизни в загробном мире.

Свидетельство прп. Беды было единственным основанием для признания Д. святым. Его почитание не получило большого распространения, но католич. еп. Ричард Чаллонер (1691–1781) включил сведения о преподобном в соч. «Память о древнем британском благочестии, или Мартиролог Британии» (*A Memorial of Ancient British Piety, Or A British Martirology*), изд. в Лондоне в 1761 г.

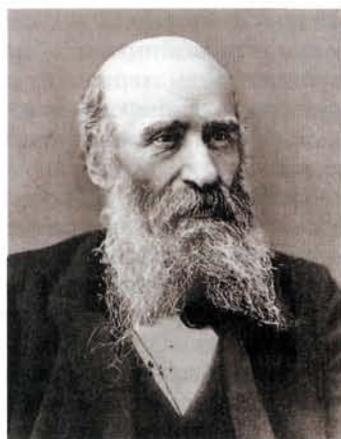
Ист.: *Beda. Hist. eccl. V 12; Alcuin. The Bishops, Kings and Saints of York. 879, 905, 1006 / Ed. P. Godman. Oxf., 1982; The Homilies of Anglo-Saxon Church. Pt. 1: The Sermones Catholici, Or Homilies of Aelfric / Ed. B. Thorpe. L., 1846. Vol. 2. P. 348–356.*

Лит.: *Colgrave B. Bede's Miracle Stories // Bede: His Life, Times and Writings / Ed. A. H. Thompson. Oxf.; N. Y., 1935. P. 201–209; Carol M. T. A. The Venerable Bede: His Spiritual Teachings. Wash., 1946; Fusconi G. M. Dritelmo // BiblSS. Vol. 4. Col. 836–838; Moreira J. Dreams and Divination in Early Medieval Canonical and Narrative Sources: The Question of Clerical Control // Catholic Hist. Review. Wash., 2003. Vol. 89. N 4. P. 621–642; Zaleski C. Otherworld Journeys: Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times. N. Y.; Oxf., 1987.*

З. Ю. Метлицкая

**ДРІНОВ** Марин Стоянов (Степанович) (20.10(1.11).1838, Панагюриште — 28.02(13.03).1906, Харьков), болг. историк, общественный деятель. Окончил уч-ще в родном городе. В 1858–1861 гг. обучался в КДС. В 1865 г. окончил историко-филологический фак-т Московского ун-та. С 1865 г. в б-ках Праги, Вены, Парижа, Женева и Рима собирал материалы по истории Болгарии. В 1867–1869 гг. жил в Праге. В 1869 г. стал одним из основателей





М. Дринов.  
Фотография. Нач. XX в.

и 1-м председателем Болгарского книжного об-ва в г. Брэила (буд. Болгарская АН). В Московском ун-те защитил магист. дис. «Заселение Балканского полуострова славянами» (1872) и докт. дис. «Южные славяне и Византия в X в.» (1876). Доцент (1873), профессор славяноведения (1876) Харьковского ун-та. После освобождения Болгарии вернулся на родину. В период временного рус. управления советник канцелярии кн. В. А. Черкасского, в 1877–1878 гг. вице-губернатор г. Софии (по предложению Д. в 1879 София стала столицей Болгарии). В 1878–1879 гг. министр народного просвещения и духовных дел временного правительства Болгарии, советник комиссара кн. А. М. Дондукова-Корсакова. Участвовал в разработке Тырновской конституции Болгарии. Разработал проект Гос. совета (1881–1883). Основатель Народной б-ки в Софии (совр. НБКМ). С 1881 г. жил в Харькове. Действительный член (1869), почетный член (1898) Болгарского книжного об-ва, почетный член Сербского научного сообщества (1881) и Сербской академии наук и искусств (1892), член-корреспондент РАН (1898). Основатель, секретарь (1877) и председатель (1890–1906) Историко-филологического об-ва в Харькове.

Автор ок. 100 научных исследований, посвященных истории болгар и Православия в Болгарии.

В кон. 1866 г. в Стамбуле в газ. «Время» была опубликована его 1-я ст. «Страшны ли для нашего народа фанариоты и иезуиты?». В 1867–1869 гг., во время проживания в Праге, написал «Исторический преглед на българската църква от самото и начало и до днес» (Вена, 1869).

Наиболее значимые произведения Д.: Отец Паисий: Неговото време, неговата история и учениците му // Периодическо списание на Българско дружтво. София, 1871. Кн. 4. С. 3–26; Три грамоти, дадени от имп. Василий II на българ. архиепископ Йоан ок. 1020 лято // Там же. 1873. Кн. 7–8. С. 14–25; Въпрос за Българската и Сръбската църква пред съдилищата на Лионския събор в 1274 г. // Там же. С. 25–42; Българе и Константинопольска патриархия // Беседа. М., 1871. С. 324–359; О некоторых трудах Димитрия Хоматиана как историческом материале. СПб., 1895.

В отличие от др. деятелей болгар. возрождения придерживался мнения, что следует отделять легенды от достоверных фактов. Особенно Д. интересовала миссия св. просветителей Кирилла и Мефодия, но фундаментального исследования по данной теме он не успел сделать, только поднял вопросы в др. работах, напр.: «За новобългарското азбуке» (1870), «Новы церковно-славянский памятник с упоминанием о славянских первоучителях» (1885), «Как са почитали старите български паметта на славянските първоучители и техните ученици?» (1894).

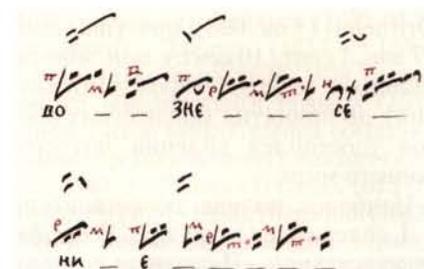
Соч.: Чолов П. М. Дринов: Биобиблиогр. указ. и докум. наследство, 1838–1906. София, 1990. Лит.: Попруженко М. Г. М. С. Дринов: (Очерк из истории возрождения болгар. народа). Х., 1908; Почестъ: Сб. ст. по славяноведению, посвящ. проф. М. Дринову. Х., 1908; Дуйчев И. М. Дринов като историк на Българската църква // Църковен вестн. София, 1956. № 11. С. 2–3; Изследвания в чест на М. С. Дринов / Ред. И. Дуйчев. София, 1960. С. 9–50; Ангелов Б. М. С. Дринов // КМЕ. Т. 1. С. 614–616; Горина Л. В. М. Дринов – историк и обществ. деятель. М., 1986; М. Дринов: Мат-ли от българ. съветски науч. конф. «150 години от рождението на М. Дринов» и «110 години Народна библиотека Кирил и Методий», ноемб. 1988. София, 1989; М. Дринов: Исслед. харьковских ученых, посвящ. 150-летию со дня его рождения. София, 1991.

**ДРОБНОЕ ЗНАМЯ**, способ фиксации напева в древнерус. крюковой знаменной, путевой и демественной нотациях. Существовавшие в песнопениях тайнозамкненные начертания (см. ст. *Тайнозамкненность*) мелодических формул (*фит, лиц, попевок*) записывались с помощью последовательности простых знамен – крюков, стрел, стоиц, т. е. в виде *развода*. С помощью Д. з. могут быть также расшифрованы отдельные сложные знамена, встречающиеся за пределами тайнозамкненных начертаний и обозначающие мотив

из неск. звуков (напр., полкулизмы, мечик, два в челну, тряска и др.). Такая форма записи дает возможность воспринимать мелодическое содержание песнопений, сложность и богатство их распевов, к-рые в тайнозамкненном виде оказались бы скрытыми за условно-краткими начертаниями лиц и фит.

Д. з. применяется в певч. стилях, песнопения к-рых имеют пространный торжественный мелос, с включением мелизматических формул и с развитым внутрислоговым распевом (*большой распев, демественный распев, путевой распев*, некоторые песнопения столпового знаменного *распева*).

В рамках различных стилей возникновение записи Д. з. датируется по-разному. В графике демественного *распева* не существует тайнозамкненных начертаний, в зашифрованном виде обозначающих распевы мелизматических формул, подобных фитам и лицам знаменного *распева*. Песнопения демественного *распева*, по мнению исследователей, существовали в «дробном»



Лицо «кулизма большая» из первой Евангельской стихирь большого *распева*. Тайнозамкненная запись (ГИМ. Епарх. № 184. Л. 229, кон. XV – нач. XVI в.) и развод дробным знаменем (ГИМ. Сип. певч. № 135. Л. 272, кон. XVII в.)

виде с момента возникновения в посл. четв. XV в. Один из ранних списков, содержащих подобную редакцию демественного песнопения, датирован 40-ми гг. XVI в. (ГИМ. Епарх. № 172. Л. 201: «На реке Вавилонстей» (Пс 136)).

В отличие от демества в большом *распеве* Д. з. использовалось для развода песнопений, ранее уже существовавших в тайнозамкненных графических редакциях. К песнопениям этого стиля, разведенным Д. з., относятся циклы евангельских стихир, воскресных светильных и воскресных богородичных. Возникновение Д. з. в большом *распеве* относится к более позднему времени.



Его можно приблизительно датировать 80-ми гг. XVI в. — на основании списка 1584 г. (ГИМ. ЕдинOVERCH. № 37. Л. 224). Из ранних списков, содержащих разведенные Д. з. варианты песнопений большого распева, известна также рукопись РГБ. Ф. 304. № 427. Л. 790 об., датированная временем царя Феодора Иоанновича, т. е. 80–90-ми гг. XVI в. С кон. XVI в. «дробнознаменная» графическая редакция евангельских стихир, светильнов и богородичнов большого распева повсеместно сменяет бытовавшую прежде тайнозамкнутую.

В XVII в. Д. з. применялось также для фиксации новых мелодических редакций большого распева. Так, большим знаменем были заново распеты циклы задостойников и догматиков, ранее распространенные в столповой знаменной редакции (напр., РГБ. Ф. 379. № 4. Л. 92 об., посл. четв. XVII в.; ГИМ. Син. певч. № 105. Л. 185, кон. XVII в.; № 219. Л. 295, кон. XVII в.).

Лит.: *Христофор, [инок]*. Ключ знаменной. 1604 / Публ., пер.: М. В. Бражников, Г. А. Никишов; предисл., коммент., исслед.: Г. А. Никишов. М., 1983. (ПРМИ; 9); *Шиндин Б., Ефимова И.* Демественный распев: Монодия и многоголосие. Новосибир., 1991. С. 44–95; *Парфентьева Н. В.* Творчество мастеров древнерус. певч. искусства XVI–XVII вв. Челябинск, 1997. С. 11–78; *она же.* Стихиры евангельские в творчестве моск. распевщика XVI в. Фёдора Крестьянина (стихира 1-я) // *Культура и искусство в памятниках и исследованиях.* Челябинск, 2003. Вып. 2. С. 60–79; *Пожидаева Г. А.* Пространные распевы Древней Руси XI–XVII вв. М., 1999. С. 65–111; *Богомолова М. В.* Знаменная монодия и безлинейное многоголосие на примере Великой панихиды. М., 2005. Вып. 2. Рус. безлинейное многоголосие. С. 104–128.

**О. В. Тюрин**

**ДРОГОБЫЧСКАЯ И САМБОРСКАЯ ЕПАРХИЯ** Русской Православной Церкви, образована определением Патриарха Московского и всея Руси Алексия I (Симанского) и Свящ. Синода в февр. 1946 г., тогда же епископом Дрогобычским и Самборским по пострижении в монашество и возведении в сан архимандрита определено быть прот. *Михаилу Мельнику*. В бытность клириком греко-католической Церкви, генеральным викарием униатской Перемышльской епархии в Дрогобычской обл. прот. Михаил с мая 1945 г. являлся наряду с протопр. Гавриилом *Костельником* и прот. *Антонием Пельвецким* (впосл. архиепископ Станиславский и Коломыйский) од-

ним из руководителей инициативной группы по воссоединению западноукр. униатов с РПЦ (см. *Львовский Собор 1946 г.*). Хиротония Михаила (Мельника) во епископа Дрогобычского, к-рую возглавил митр. Киевский и Галицкий *Иоанн (Соколов)*, состоялась 25 февр. 1946 г. во Владимирском соборе в Киеве. Территория новообразованной епархии совпадала с границами Дрогобычской обл. УССР (образована 4 дек. 1939, 21 мая 1959 присоединена к Львовской обл., территория включала юж. районы совр. Львовской обл. Украины: Дрогобычский, Жидачовский, Николаевский, Мостисский, Самборский, Сколевский, Старосамборский, Стрыйский, Турковский), кафедральным являлся храм во имя Св. Троицы в Дрогобыче. В докладе Костельника на Львовском Соборе предлагалось утвердить деление Галичины на 4 епархии (Львовскую, Д. и С. е., Станиславскую и Тернопольскую) в соответствии с принятым в 1945 г. Уставом РПЦ, согласно к-рому границы епархий должны совпадать с адм. делением.

Осенью 1945 г. в Дрогобычской обл. действовало 658 униатских церквей (Отчет уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по УССР П. Вильховского за июль–сент. 1945 — ЦДАГОУ. Ф. 1. Оп. 23. Д. 1640. Л. 99–100), к 1 янв. 1946 г. в области также существовало 4 правосл. прихода, окормлявшиеся 4 священниками (Справка уполномоченного Совета по делам православной Церкви при Совете Министров СССР по УССР П. Ходченко «О состоянии православной Церкви в западных областях и Закарпатье до ликвидации унии и после ликвидации ее» — ЦДАГОУ. Ф. 1. Оп. 23. Д. 5667. Л. 278). К июню 1946 г. число правосл. священников в Д. и С. е. составляло 291 чел. (Там же. Д. 2896. Л. 180), к 1 сент. 1949 г., когда, по мнению Совета по делам РПЦ, уния в зап. областях Украины и в Закарпатье была ликвидирована, в Д. и С. е. служили 307 правосл. священников, окормлявших 731 храм (Там же. Д. 5667. Л. 278).

После кончины еп. Михаила в 1955 г. временное управление Д. и С. е. постановлением Свящ. Синода от 17–19 окт. 1955 г. было поручено архиеп. Станиславскому *Антонию (Пельвецкому)*. Новым епископом Самборским и Дрогобычским стал

*Григорий (Закаляк)*, в прошлом также являвшийся клириком греко-католич. Церкви и членом инициативной группы по воссоединению униатов с РПЦ. Согласно определению Свящ. Синода РПЦ от 11 сент. 1956 г., 27 сент. в кафедральном Успенском соборе Одессы состоялась архиерейская хиротония Григория (Закаляка), к-рую возглавил Патриарх Московский и всея Руси *Алексий I*.

После упразднения 21 мая 1959 г. Дрогобычской обл. решением Свящ. Синода от того же дня еп. Григорий был переведен на Черновицкую и Буковинскую кафедру, Д. и С. е. была упразднена, а ее территория присоединилась к Львовско-Тернопольской епархии. В последующие годы в ходе новой антирелиг. кампании (см. *Хрущёв Н. С.*) большая часть храмов бывш. Д. и С. е. была закрыта. После того как в 1989 г. из состава Львовской и Тернопольской епархий была выделена самостоятельная *Тернопольская и Кременецкая епархия*, титул правящего архиерея Львовской епархии был изменен на «Львовский и Дрогобычский»; данный титул Львовские архиереи сохраняли до 1998 г., когда он был заменен на титул «Львовский и Галицкий».

С 1992 г. Самборско-Дрогобычская епархия существует в Украинской греко-католической Церкви. В нач. XXI в. она включала ок. 250 приходов, в ней служили более 200 священников, кафедральной является Свято-Троицкая ц. в Дрогобыче. «Архиереев» с титулом «Дрогобычский и Самборский» с начала 90-х гг. XX в. также назначали в сообществах украинских раскольников — в Украинской автокефальной православной церкви и в Украинской православной церкви — Киевском патриархате.

Ист.: Хроника: [Наречение и хиротония иером. Михаила (Мельника)] // ЖМП. 1946. № 5. С. 15; Дрогобычский и Самборский еп. Михаил: (Некролог) // Там же. 1956. № 1. С. 16; Наречение и хиротония архим. Григория (Закаляка) // Там же. 1956. № 11. С. 16–19; Определения Свящ. Синода // Там же. 1959. № 6. С. 29.

Лит.: Шематизм Самбірсько-Дрогобицької єпархії Української греко-католицької Церкви на рік Божий 1998. Львів, 1998; *Киреев А., протодиак.* Епархии и архиереи РПЦ в 1943–2002 гг. М., 2002. С. 56, 417.

**В. И. Петрушко**

В нек-рых рус. источниках начиная с рубежа XIV и XV вв. упоминается Самборская кафедра. Она



названа, в частности, в греч. записи, излагающей состав епархий, подвластных Киевской митрополии, в Службнике кон. XIV — нач. XV в. (ГИМ. Син. № 601. Л. 111, запись является автографом митр. Исидора), в Ермолинской, Типографской и Симеоновской летописях (ПСРЛ. Т. 18. С. 22; Т. 23. С. 19; Т. 24. С. 233) и др. Самбор принадлежал *Перемышльской епархии*, территория к-рой с сер. XIV в. входила в состав Польского королевства (с небольшими перерывами). В большей части этих перечней Самборская кафедра упоминается наряду с Перемышльской, в одном из списков (ИРИ. К., 1827. Ч. 1. С. 63–64) названа только Самборская епархия. Епископы Самборские неизвестны. Можно предположить, что правосл. Самборской кафедры не существовало. В Самбор на нек-рое время мог быть перенесен центр правосл. Перемышльской епархии, после того как в авг. 1372 г. Римский папа *Григорий XI* повелел католич. Краковскому епископу изгнать рус. «схизматических» архiereев из Галича, Перемышля, Владимира-Волынского и Холма. В 1374 г. галицкий кн. Владислав Опольский, католик, испросил у папы разрешение основать в указанных городах взамен православных католич. еп-ства с возведением Галича в ранг митрополии. В Перемышле католич. кафедра известна с 1384 или 1390 г. Пребывание правосл. Перемышльских епископов в Самборе было, по видимому, недолгим — до нач. XV в. Упоминание в составленных в Сев.-Вост. Руси перечнях епархий Киевской митрополии одновременно Перемышльской и Самборской кафедр можно объяснить контаминацией разновременных сведений.  
Лит.: *Макарий*. История РЦ. Кн. 3. С. 338–339, 348, 432.

*А. В. Кузьмин*

**ДРОЗДОВ** Иван Ильич (40-е гг. XIX в. — 1-я четв. XX в.), капельмейстер, автор духовно-муз. сочинений. С 1862 по 1871 г. обучался в С.-Петербургской консерватории (первоначально по классу скрипки, с 1865 — по классу трубы). После окончания консерватории служил капельмейстером в разных полках и батальонах. Сохранилось 3 духовных сочинения Д. для небольших хоров: «Слава и ныне. Единородный Сыне», «Тебе поем» (для смешанного хора; М.: П. Юргенсон], 1897), «Милость мира» (для смешанного

хора) (М.; Лпц.: П. Юргенсон], 1908); в лит-ре упоминается также романс Д. «Оставь, не трогай, не буди» на слова Л. Афанасьева для среднего голоса с фортепиано.

Лит.: *Д. К.* Новые книги и муз. сочинения [анонс о «Милость мира» Д.] // ХРД. 1909. № 1. С. 28; *Лисицын*. Обзор. С. 68–69.

*Т. М. Зацепина*

**ДРОЗДОВ** Николай Михайлович (1849 — 10.01.1919), правосл. богослов, библиист. Д. род. в Рязанской губ. в семье священника. Обучался в Рязанской ДС, в 1876 г.



*Н. М. Дроздов.*  
*Фотография. Нач. XX в.*

окончил Киевскую ДА со степенью кандидата богословия и был утвержден в звании магистра и определен доцентом Киевской ДА по кафедре лат. языка. С 1883 г. экстраординарный профессор, с 1901 г. заслуженный экстраординарный профессор. После защиты в 1902 г. докт. дис. «О происхождении книги Товита» (К., 1901) утвержден в степени д-ра богословия. С 1910 г. заслуженный экстраординарный профессор.

В магист. дис. «Исторический характер книги Иудифь» (К., 1876) Д. приходит к выводам, что историческим основанием написания книги были события времени царствования сир. царя *Антиоха III Великого* (223–187 до Р. Х.), однако «автором были допущены... аллегорические приемы, изменение собственных имен и тому подобные отступления от действительности» (С. 147–148). Позицию Д. в этом сочинении можно охарактеризовать как умеренно критическую.

Докт. диссертация Д. представляет собой единственное в рус. библиистике фундаментальное исследование Книги Товита. Работа состоит из 2 ч.: в 1-й Д. рассмотрел все сохранившиеся источники, во 2-й доказал

исторический характер книги. В результате текстологического анализа Д. пришел к выводу, что книга была написана первоначально на араам. языке, при этом наиболее близким к предполагаемому оригиналу он считал греч. текст Синайского кодекса (IV в. по Р. Х.) (С. 247). Опираясь на свидетельства отцов и писателей древней Церкви (С. 264–270), Д. отстаивает каноническое достоинство книги и признает за ней «характер достоверного исторического повествования о действительных лицах и событиях», считая, что «первые 13 глав были написаны самим Товитом в Ассирии» и в посл. сохранились в редакции неизвестного писателя, к-рый «выполнил свой труд в Ассирии или Мидии вскоре после смерти Товии, но до разрушения Соломонова храма, т. е. между 598–586 гг. до Р. Х.» (С. 637–638). Выводы Д. критиковал проф. МДА В. Н. *Мышцын*, по мнению к-рого, Д. не учел все выводы историко-критического исследования Книги Товита.

Д. определил метод своего исследования как «сочетание научного критицизма с православной точкой зрения» (В защиту свободного науч. исслед. в области библиологии. С. 488). Он не признавал крайних методов зап. библейской критики и считал, что необходимо сформировать собственную школу правосл. библиистики для изучения текста Свящ. Писания (Там же. С. 305), а также древних и новых языков, в противном случае — «православные богословы лишают себя возможности сознательного и критического отношения к тенденциозным суждениям западных ученых и обрекают себя на рабское подчинение им» (Там же. С. 308). Д. участвовал в переводах трудов св. отцов, издаваемых при КДА, прежде всего творений блаженных *Августина* и *Иеронима*; перевел и снабдил текстологическими комментариями трактат апологета *Арнобия Старшего* «Против язычников». Д. — автор мн. статей в ТКДА по богословию.

Соч.: Речь перед защитой дис. «Исторический характер книги Иудифь» // ТКДА. 1876. № 7. С. 244–247; О языке зап. отцов и учителей Церкви // Там же. № 2. С. 256–276; Взгляды древних римлян на загробную жизнь по эпиграфическим данным // Там же. 1881. № 3. С. 287–328; Очерк религии и философии римлян // Там же. № 9. С. 35–52; № 10. С. 181–216; К истории евангелиско-лютеран. церкви и общины в Киеве // Там же. 1883. № 4. С. 636–651; Запросы совр. жизни в отношении к богосл. науке: Речь на



акте КДА 26 сент. 1885 г. // Там же. 1885. № 10. С. 210–230; Мировоззрение Э. Ренана по следующему его произведению: «*Le grêtre de Nemi, drame philosophique*». Paris, 1886» // Там же. 1886. № 2. С. 228–242; К вопр. о религиозно-нравственном значении классической системы образования // Там же. 1895. № 2. С. 223–275; № 3. С. 359–388; № 4. С. 569–611; К вопр. о соглашении библ. свидетельств с данными ассириологии // Там же. 1896. № 8. С. 490–534; О происхождении книги Товита // Там же. 1900. № 9. С. 3–23; 1901. № 1. С. 11–158; № 2. С. 300–318; Сказание об Ахикаре или Акире премудром и отношении их к Библии // Там же. 1901. № 5. С. 65–91; Парсизм в книге Товита // Там же. 1901. № 6. С. 244–285; Тип благодарного умершего в народных сказаниях и в кн. Товита // Там же. 1901. № 7. С. 417–424; В защиту свободного науч. исслед. в области библ.ологии // Там же. 1902. № 10. С. 300–331; № 11. С. 461–491; Предположения о преобразовании духовных Академий в ист. освещении // Там же. 1906. № 3. С. 500–516; Ответ на «Возражение» проф. В. Ф. Певницкого // Там же. 1906. № 4. С. 703–705; Ответ на «Разъяснение» В. Ф. Певницкого // Там же. 1906. № 8/9. С. 793–798; Древнехрист. писатель Арнобий и его апология христианства (*Adversus nationes*) // Там же. 1916. № 1. С. 78–91; № 2/3. С. 237–263; № 4. С. 419–450; № 5/6. С. 28–61; № 9/10. С. 38–76; № 11/12. С. 258–274 (отд. отт.: К., 1917). Пер.: *Арнобия* Семь книг против язычников (*Adversus nationes*) // Там же. 1912. Т. 1. С. 1–32; Т. 3. С. 33–48; 1913. № 1. С. 49–64; № 3. С. 65–80; № 4. С. 81–96; № 5. С. 97–112; № 6. С. 113–128; № 7. С. 129–144; № 9. С. 145–160; 1914. Т. 1. С. 161–176; Т. 2. С. 177–224; Т. 3. С. 225–256; 1915. Т. 1. С. 257–272; Т. 2. С. 273–320; Т. 3. С. 321–345.

Лит.: *Олестицкий А. А.* Отзыв о соч. студента 4 курса Н. Дроздова // ТКДА. 1876. Прил. № 8. С. 275–279; *Мышцын В. Н.* [Рец. на кн.:] Дроздов Н. М. О происхождении книги Товита. К., 1901 // БВ. 1902. № 5. С. 149–162; *он же.* О неудачном соединении науч. критицизма с правосл. точкой зрения; Ответ проф. Н. М. Дроздову // БВ. 1902. № 12. С. 648–680; *Певницкий В. Ф.* Возражение на ст. Н. М. Дроздова: «Предложение о преобразовании духовных Академий в историческом освещении» // ТКДА. 1906. № 4. С. 701–702; *он же.* Разъяснение к ответу Н. М. Дроздова на поправки к его статье В. Ф. Певницкого // Там же. № 6. С. 524–526.

**Б. А. Тихомиров**

**ДРОЙЗЕН** [нем. Droysen] Иоганн Густав (6.07.1808, Трептов, ныне Тшебятув, Польша — 19.06.1884, Берлин), нем. историк, создатель концепции эпохи эллинизма в античной истории. Член Королевской прусской АН (с 1867). Род. в семье священника. После смерти отца (1819) мать с трудом обеспечивала семью, зарабатывая на жизнь шитьем. Помощь друзей отца и репетиторство позволили Д. завершить образование в гимназии св. Марии в Штеттине (ныне Щецин). В это время он увлекся чтением греч. классиков и перевел на немецкий «Антигону» Софокла.

С 1826 г. Д. учился в Берлинском ун-те, где в основном на него оказали влияние Г. В. Ф. Гегель и А. Бёк. Впосл. Д. стремился ввести диалектический метод Гегеля в свои исторические исследования. После смерти матери (1827) Д. давал частные уроки. С одним из учеников, композитором Ф. Мендельсоном-Бартольди, у Д. сложились дружеские отношения и он переложил на музыку некоторые стихи Д. В 1829 г. была опубликована 1-я научная статья Д. по папирологии (*Über die griechischen Beischriften der Berliner Papyros* // *Rheinisches Museum. Bonn*, 1829. Bd. 3. S. 491–541; *Idem* // *Kleine Schriften*. 1893. Bd. 1. S. 1–39). В 1831 г. Д. защитил докт. диссертацию, посвященную гос-ву Лагидов (Птолемеев) при Птолеме VI (*De Lagidarum regno Ptolemaeo VI Philometore rege*. Berolini, 1831; *Idem* // *Kleine Schrif-*



*И. Г. Дройзен.*  
*Фотография. Сер. XIX в.*

ten. 1894. Bd. 2. S. 354–432). В 1833 г. Д. — приват-доцент древней истории и классической филологии в Берлинском ун-те; с 1835 г. экстраординарный профессор. Работу в ун-те совмещал с преподаванием в берлинской гимназии «Серая обитель» (с 1829). В 1832 г. вышел перевод Д. трагедий Эсхила; с 1836 по 1838 г. были опубликованы 3 тома комедий Аристофана в его переводе. Переводы Д. греч. драматургов выделяются высокими лит. достоинствами и до наст. времени признаны одними из лучших в нем. лит-ре.

Европ. известность Д. приобрел после публикации «Истории Александра Великого» (*Geschichte Alexanders des Grossen*. Hamburg, 1833). Вскоре были изданы «История диадотов» и «История эпигонов» под общим названием «История эллинизма» (*Geschichte der Hellenismus*.

Hamburg, 1836. Bd. 1; 1843. Bd. 2). В 1877–1878 гг. в Гамбурге все 3 тома были опубликованы под единым названием «История эллинизма».

В 1840 г. Д. получил приглашение на кафедру истории в Кильский ун-т. Среди слушателей Д. был Т. Моммзен. В этот период Д. активно участвовал в политической жизни, в национально-освободительном движении в Шлезвиге и Гольштейне за разрыв унии этих герц-ств с Данией. В 1848–1849 гг. Д. — член Франкфуртского парламента. Произошло резкое изменение научных интересов Д. В 1842–1843 гг. в Киле он прочитал курс лекций по истории освободительных войн (*Vorlesungen über Freieheitskriege*. Kiel, 1846). В 1851–1852 гг. Д. издал биографию ген. Л. Йорка фон Вартенбурга. До конца жизни работал над «Историей прусской политики»; довел свое исследование до 1756 г. Хотя этот труд был основан на тщательной работе с новым документальным материалом прусских архивов, он не получил того же научного признания, что и «История эллинизма». В 1851 г. Д. переехал в Йену; в 1859 г. вернулся в Берлин. Несмотря на увлечение сюжетами Новой истории, регулярно читал лекции по античности. В последние годы Д. написал неск. небольших работ по древней истории, в т. ч. по античной нумизматике.

Д. одним из первых обратился к исследованию сложного исторического периода — от правления Александра Македонского до завоевания Римом Вост. Средиземноморья, определив его как эллинистический. Этот термин впосл. был принят остальными историками. Традиционно время после Александра оценивалось прежде всего как эпоха упадка и деградации классической греч. культуры, а событийная сторона представлялась как некое нагромождение малосвязанных между собой фактов. Д. смог разобраться в этом калейдоскопе событий и увидеть логику происходивших процессов. «История эллинизма» Д. оказала огромное воздействие на развитие историографии.

Эпоха эллинизма интересовала Д. и как важный период, создавший предпосылки для возникновения христианства, что было, по мнению Д., поворотным пунктом человеческой истории. Еще в докт. диссертации Д. высказал мнение, что греч. религия ближе стояла к христианству, чем иудейская. Д. интересовала культура,





возникшая после Александра, в рамках к-рой происходил процесс взаимного смешения и проникновения религ. форм (теокрасия) греч. и вост. миров. Главной характерной чертой культуры эллинизма, по мнению Д., и было это взаимное влияние различных древних традиций, что в итоге привело к возникновению христианства.

Давно отмечено, что возникновение термина «эллинизм» было связано с неправильным пониманием филологами XIX в. слова «эллинисты», употребленного в НЗ (Деян 6. 1). «Эллинистами» считали людей, говоривших на некоем новом языке, созданном на основе греч. и евр. языков. Для Д. основным значимым моментом стал принцип смешения греч. элемента с элементами любого вост. народа, причем это смешение касалось не только языковой сферы, но и любых аспектов культуры. «Дройзен распространил явление смешения греческих и восточных начал с языковой сферы на всю культуру и это более широко понятое состояние сделал уже знаком целой эпохи, превратив его в понятие некоего хронологического единства. Эллинизм мог теперь обозначать то временное пространство, в котором происходило явление означенного смешения; иными словами, это понятие стало теперь обозначением временных рамок как постклассической греческой истории, так и восточной истории после разрушения Персидской державы» (Дройзен. 1997. Т. 1. С. XI).

Особый интерес Д. к этой эпохе был связан также с его политическими взглядами на процессы, происходившие в XIX в. в Германии. Д. считал прогрессивным явлением объединение многочисленных и слабых полисов Греции под властью македон. монархов с целью осуществления завоевания вост. территорий. Он писал, что историк должен понять «дух времени» и, исходя из его сути, оценивать события и действия исторических личностей. Греч. политики, боровшиеся за свободу своих полисов, вроде Демосфена, оценивались Д. как противники прогресса, «развития и неукротимого движения вперед». В то же время деятельность Филиппа и Александра рассматривалась Д. однозначно положительно. Любимым героем Д., безусловно, был Александр Македонский, чей образ он явно идеализировал. Субъ-

ективизм и риторичность, свойственные работе Д., за что позднее его упрекали историки, тем не менее помогли ему создать запоминающиеся образы политических деятелей той эпохи: Пердикки, Полисперхонта, Птолемея Лага, Лисимаха, Антигона I, Деметрия I Полиоркета, Селевка I Никатора и мн. др. Успех работе Д. обеспечили также блестящий лит. стиль, внутренняя энергетика текста. Причем за внешней легкостью и занимательностью изложения стояла скрупулезная работа Д. с очень большим по объему материалом античной историографической традиции, сохранившим информацию весьма неравномерно. Греч. эпиграфика находилась тогда в стадии становления, папирология как историческая дисциплина возникла только в кон. XIX в. В силу этих причин в «Истории эллинизма» Д. рассматривал прежде всего события внешнеполитической истории. Вопросы социально-экономических отношений, особенности эллинистической культуры получили освещение в работах позднейших историков, к-рые использовали новые, неизвестные Д. источники. Д. довел исследование лишь до 221 г. до Р. X. Он интересовался теоретическими вопросами исторического познания. Еще в Киле Д. начал читать курс лекций «Энциклопедия и методология истории», к-рый включал разделы по методике (эвристика, критика, интерпретация), систематике (определение области применения исторического метода), топике (анализ форм исторического изложения). Тезисное изложение этого курса, к-рое Д. назвал «Очерк историки» (Grundriss der Historik), неск. раз переиздавалось (Jena, 1858; Лпз., 1875, 1881). В 1937 г. на основании сохранившихся личных конспектов Д. лекции были изданы полностью. Д. отмечал, что предмет исторической науки является не «прошлое», а человеческие действия, совершенные в прошлом (волевые акты). Об этих действиях мы можем судить на основании «остатков» (того, что сохр. до наших дней от прошедших времен), источников (того, что перешло в представления людей и дошло до нас как воспоминание), памятников (того, что объединяет обе предшествующие формы). Критическое изучение материала, по мнению Д., позволяет историку познавать не подлинный исторический факт, а получить отно-

сительно точное и конкретное мнение о нем. Поэтому для историков актуальной задачей является не установление законов истории, а изучение законов исторического познания и знания. Д. выступал против сторонников позитивизма, простого накопления суммы знаний. Он полагал, что «сокровенная сила» исторической науки исполнена «этического свойства». Практическое значение исторических исследований в том, что только они дают гос-ву, народу, армии и проч. представление о них самих. Изучение истории есть основа политического воспитания и образования.

Соч.: Geschichte des Hellenismus. В.; Hamburg, 1836–1843. 2 Bde. Gotha, 1877–1878. 3 Bde (рус. пер.: История эллинизма: В 3 т. М., 1890–1893. Р.-н/Д., 1995. СПб., 1997–1999. М., 2003); Das Leben des Feldmarschalls Grafen Yorck von Wartenburg. В. e. a., 1851–1852. 3 Bde; Geschichte der Preussischen Politik. Лпз., 1855–1886. 14 Bde; Grundriss der Historik. Лпз., 1868; Kleine Schriften zur Alten Geschichte / Hrsg. E. Hübner. Лпз., 1893–1894. 2 Bde; Briefwechsel / Hrsg. R. Hübner. Stuttg. u. a., 1929. 2 Bde; Historik: Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte / Hrsg. R. Hübner. Münch., 1937. Darmstadt, 1971<sup>6</sup> (рус. пер.: Историка. СПб., 2004).

Лит.: Hintze O. Johann Gustav Droysen // Allgemeine Deutsche Biographie. Лпз., 1903. Bd. 48. S. 82–114; Droysen G. Johann Gustav Droysen. Лпз., 1910. Bd. 1; Meinecke F. Johann Gustav Droysen: Sein Briefwechsel und seine Geschichtsschreibung // Hist. Zschr. 1930. Bd. 141. S. 249–287; Momigliano A. Genesi storica e funzione attuale del concetto di Ellenismo // Idem. Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico. R., 1955. P. 165–193; idem. Per il centenario dell' Alessandro Magno di I. G. Droysen // Ibid. P. 263–273; idem. I. G. Droysen between Greeks and Jews // History and Theory. Middletown (Conn.), 1970. Vol. 9. N 2. P. 139–153; Bravo B. Hégélianisme et recherche historique dans l'œuvre de G. J. Droysen // Antiquitas Graeco-Romana ac tempora nostra. Prague, 1968; Christ K. Von Gibbon zu Rostovtzeff: Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit. Darmstadt, 1972; Круст К. Иоганн Густав Дройзен // Дройзен И. Г. История эллинизма. СПб., 1997. Т. 1. С. IV–XIV; Кузицин В. И. Немецкая наука об античности // Историография античной истории. М., 1980. С. 62–63; Фролов Э. Д. Предисл. к новому рус. изданию «Истории эллинизма» И. Г. Дройзена // Дройзен И. Г. История эллинизма. СПб., 1997. Т. 1. С. I–III; Савельева И. М. Обретение метода // Дройзен И. Г. Историка. СПб., 2004. С. 5–23; Бузескул В. П. Введение в историю Греции: Обзор источников и очерк разработки греч. истории в XIX и в нач. XX в. / Под ред. Э. Д. Фролова. СПб., 2005. С. 323–329.

А. В. Стрелков

**ДРОКТОВЕЙ** [лат. Droctoveus] († ок. 580), прп. (пам. зап. 10 марта), 1-й настоятель мон-ря Св. Креста и св. Викентия в пригороде г. Паризии (ныне ц. Сен-Жермен-де-Пре в Париже).





Древнее Житие Д., составленное в мерovingскую эпоху (V–VIII вв.), было утрачено в сер. IX в., во время разорения норманнами мон-ря Сен-Жермен-де-Пре. Вскоре после этого мон. Гислемар составил новое Житие. Из-за скудости источников сочинение Гислемара содержит мало сведений о преподобном. Эти сведения в Житии восполнены рассказом об основании мон-ря Св. Креста и св. Викентия. Сохранилась также краткая элегия в честь Д., написанная его современником свт. *Венанцием Фортунатом*. Эта элегия и Житие свт. *Германа*, еп. Паризиев, автором которого был Венанций Фортунат, послужили для Гислемара основными источниками сведений.

Д. род. ок. 530 г. В юности он поступил в мон-рь св. Симфорияна в г. Августодун (совр. Отён), где подвизался под рук. свт. Германа (впосл. епископ Паризиев). Согласно Гислемару, в этом мон-ре были приняты уставы прп. *Антония Великого* и свт. *Василия Великого*. Возможно, такие же уставы были введены в основном свт. Германом и кор. франков Хильдебертом I (511–558) мон-ре Св. Креста и св. Викентия. Гислемар сообщает, что настоятелем мон-ря стал Д., но, согласно дополнениям к соч. *Аймоина из Флёри* «История франков», им был некто Автарий (*Aimonius Monachus*. *Historia Francorum*. XI 20. 36). Там же сообщается, что Д. был назначен настоятелем после смерти Автария по просьбе кор. Хлотаря I (511–561). Однако Автарий, вероятно, не был настоятелем, т.к. строительство мон-ря не было окончено при жизни кор. Хильдеберта I. Освящение монастырской церкви совпало с погребением в обители кор. Хильдеберта (дек. 558). Возможно, преемник Хильдеберта Хлотарь I утвердил Д. в качестве настоятеля вновь основанного мон-ря. Инициатива назначения Д. могла исходить не от короля, а от свт. Германа, к-рый специально вызвал преподобного из Августодуна. Автор дополнений к сочинению Аймоина из Флёри, работавший в мон-ре Сен-Жермен-де-Пре, мог взять имя Автарий из монастырских поминальных диптихов, где оно стояло перед именем Д. Однако наличие имени Автарий в монастырском поминовении не означало, что тот был настоятелем мон-ря.

Достоверных сведений об управлении Д. мон-рем и кончине препо-

добного не сохранилось. Гислемар в Житии Д. сообщает лишь о его добродетелях. Венанций Фортунат также пишет о добродетелях Д., называя его своим отцом «по любви», шествующим по стопам учителя – свт. Германа. Согласно дополнениям к сочинению Аймоина из Флёри, Д. скончался почти одновременно со свт. Германом (576). Имя Д. содержится в *Матрирологе Узуарда* (70-е гг. IX в.) и было внесено кард. Цезарем *Баронием* в Римский *Матриролог*.

Ист.: ActaSS. Mart. T. 2. P. 36–40; *Venantius Fortunatus*. Carmina. IX 11 // PL. 88. Col. 310–311; *Usuardus Sangermanensis*. Martyrologium // PL. 103. Col. 829; MartRom. P. 92.

Лит.: *Fusconi G. M.* Drottoveo // BiblSS. Vol. 4. Col. 841–842; *Leclercq H.* Germain // DACL. Vol. 6. Col. 1102–1150.

**Д. В. Зайцев**

**ДРОСИДА** [греч. Δροσίς], мц. (пам. греч. 28 июля). Время и место мученической кончины неизвестны. Память Д. содержится в греч. и слав. стишных синаксарях (напр., Paris. Coislin. 223, 1301 г.; ГИМ. Хлуд. № 188, 1370 г.), где говорится, что она была брошена в котел для плавки золота. Ист.: SynCP. Col. 853; *Νικόδημος*. *Συναξαριστής*. T. 6. Σ. 127.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. T. 2. С. 227; Δροσίς // ОНЭ. T. 5. Σ. 225; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 121.

**ДРОСИДА** [Друсила, Друсина; греч. Δροσίς, Δρουσίλλα, Δρουσίνα] (II в.), мц. Римская (Антиохийская?) (пам. 22 марта, 22 сент.; пам. зап. 14 и 15 дек.). Сказание о ней сохранилось в греч. стишном синаксаре К-польского типа Paris. Coislin. 223 (SynCP. Col. 553–554). Согласно сведениям синаксаря, Д. была дочерью рим. имп. *Траяна* (98–117), к-рый преследовал христиан. Узнав о том, что некие девушки-христианки похищают по ночам тела мучеников и с почестями погребают их, Д. присоединилась к ним, несмотря на то что сама не была крещена. Ее жених и приближенный отца Адриан уговорил императора приставить к телам стражу, чтобы обнаружить похитителей. В ту же ночь воины схватили 5 девушек, в числе к-рых Траян увидел дочь. Он запер Д., а для остальных велел приготовить котел, наполненный медью, чтобы, когда под котлом разведут огонь, получился сплав из меди и тел мучениц. Из сплава он приказал изготовить треножники, предназначенные для построенной им бани. Приказ импера-

тора был исполнен, но каждый, кто пытался войти в баню, падал замертво. Жрецы посоветовали Траяну убрать треножники, а Адриан предложил вновь расплавить их, сделать статуи 5 дев и поставить у входа в баню для поругания. После того как статуи были установлены, Траян увидел во сне 5 агниц, пасущихся на райском лугу, и их пастуха, к-рый сказал, что и дочь императора ожидает мученический венец. Разгневанный Траян приказал построить в противоположных концах Рима 2 печи, на к-рых велел сделать надпись с приглашением всем христианам добровольно свергнуть себя в огонь, если они откажутся принести жертвы языческим богам. Д., считавшая себя христианкой, сняла знаки царского достоинства, прошла мимо стражи, усыпленной по ее молитве, и покинула дворец. Прежде чем исполнить свой замысел, Д. хотела принять Крещение, но не знала, кого просить об этом. Тогда она помазала себя миром, вошла в протекавший на ее пути ручей и сама крестила себя во имя Отца и Сына и Св. Духа. Затем, по прошествии 7 дней, к-рые она провела в посте и молитве, Д. пришла к раскаленной печи и бросилась в нее, т.о. приняв мученический венец. Это синаксарное сказание позднее и носит легендарный характер.

В др. греческом синаксаре (Paris. gr. 1582; SynCP. Col. 70) память этой святой, названной Друсила, – под 22 сент.

Сохранилось Похвальное слово свт. Иоанна Златоуста, посвященное мц. Д., из к-рого следует, что она была сожжена на костре за исповедание христ. веры, и ее память чтится в селении близ Антиохии, где она, возможно, пострадала и где было произнесено Похвальное слово. О почитании Д. в Антиохии в VI в. свидетельствует слово Севира, патриарха Антиохийского (512–519), произнесенное в церкви, посвященной Д., возможно, той же, где было произнесено слово Иоанна Златоуста в IV в. Традиция почитания объединяет эту мученицу и Д., о к-рой сообщает греч. синаксари. Однако у свт. Иоанна Златоуста она не названа дочерью имп. Траяна, *болландисты*, издатели Мученичества Д. в *Acta Sanctorum*, придерживались той же т. зр. Сохранилось сир. Мученичество Д. и др., где Сирия указывается местом ее смерти при Траяне



(ВНО, N 265). Нек-рые исследователи (Р. ван Дорен, Ж. М. Соже) считают Д. одним лицом с мц. *Дросидой* (пам. 28 июля).

Ист.: BHG, N 566; ActaSS. Sept. Vol. 6. Col. 300–302; PG. 50. Col. 683–694 [энкомий Иоанна Златоуста; рус. пер.: Похвала св. вмц. Дросиде, и о памятовании смерти // Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 730–741]; SynCP. Col. 70, 553–554; MartHieron. P. 648; MartRom. P. 583; *Giacomo di Edessa*. The Hymns of Severus of Antioch and Others / Ed., trad. E. W. Brooks. P. 1911. Col. 621–623. (PO. 7. Fasc. 5 (N 35); *Νικῶδηνος. Συναξοριστής*. Т. 4. Σ. 120–123; ЖСв. Апр. С. 429–432.

Лит.: *Sergii (Snasskii)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 113; *Doren van R.* Drosis // DHGE. Т. 14. P. 815; *Δρόσις* // ОНЕ. Т. 5. Σ. 225; *Sauget J.-M.* Droside // BiblSS. Vol. 4. Col. 840–841; *Σαφρόβιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 121.

О. Н. Афиногенова

**ДРОСТАН** [древнеирл. Drostan] († нач. VII в.?), прп., основатель мон-ря Дер (Дир, на месте совр. сел. Олд-Дир) в Сев.-Вост. Шотландии (пам. зап. 11 июля, в Абердинском бревиарии – 14 дек.).

Житие Д. не сохранилось. Наиболее раннее упоминание о преподобном содержится в Месяцеслове Энгуса (ок. 830) под 14 дек., где он именуется Друс (искаженное Дрост (Друст), отсюда уменьшительное Дростан). Противоречивые сведения о преподобном содержатся в заметке XII в. в «Книге из Дира» и в Абердинском бревиарии (нач. XVI в.). Д., сын ирландца Косграха, был учеником прп. *Колумбы*. Преподобные пришли в Абердор (совр. Абердаур, обл. Абердин) и встретились с местным пиктским правителем Бедой, мормаэром обл. Бухан. Беда подарил Колумбе и Д. поселение (cáthrach) Абердор, однако они двинулись дальше и достигли др. поселения, к-рое очень понравилось прп. Колумбе, «ибо оно было исполнено Божией благодати». Святые попросили правителя уступить им это место, однако Беда отказался. Сразу после этого у него заболел сын, к-рый выздоровел только после молитвы святых. Правитель подарил им поселение, к-рое они просили. Прп. Колумба благословил это место, предсказав, что человека, посмеявшегося напасть на него, ждут несчастья и смерть. Преподобный оставил там Д., чьи слезы при расставании с наставником, по легенде, дали название месту (древнеирл. dég – слеза), – Д. был основан мон-рь Дер, ставший центром миссионерской деятельности среди пиктов.

В Абердинском бревиарии о Д. рассказывается иначе. Преподобный род. в семье одного из ирл. правителей. Родители поручили воспитание Д. дяде, прп. Колумбе, к-рый дал ему необходимое образование. Д. стал настоятелем мон-ря в обл. Дал-Конгал (вероятно, Тир-Коналл, совр. графство Донегол, Ирландия). Впосл. преподобный удалился в Шотландию, в горную долину Глен-Эск, чтобы проводить дни в молитве и созерцании. Д. построил там церковь. К преподобному пришел священник (sacerdos) по имени Сион, и Д. исцелил его от слепоты.

Согласно поздней легенде, Д. был дядей по матери правителя Дал-Рианды Аэдана, сына Габрана (ум. в 605) (ActaSS. Iul. T. 3. Col. 199). В бревиарии сообщается, что мощи преподобного покоились в каменной гробнице в Абердоре.

В XV в. в мон-ре была создана рукопись Четвероевангелия, известная как «Книга из Дира». Обстоятельства создания рукописи указывают на то, что мон-рь незадолго до того, вероятно, был razoren скандинавами. На полях рукописи имеется неск. записей XII в. о земельных пожалованиях мон-рю, к-рые считаются наиболее ранними памятниками гэльского языка, а также текст лат. грамоты кор. *Давида I* о невмешательстве светских лиц в дела мон-ря. Пожертвования адресованы Богу, Д. и прп. Колумбе. Из записей следует, что мон-рь считался одним из крупнейших духовных центров Шотландии.

В 1219 г. Уильям Комин, ярл Бухана и вел. юстициарий Шотландии, основал в Дире новый мон-рь и пригласил цистерцианских монахов. Земли древнего мон-ря были разделены между новым аббатством и приходской церковью. В 1543 г. аббатство было закрыто. Рядом с его руинами находился пиктский резной камень класса I (VI–VIII вв.). Считается, что древний мон-рь располагался на месте старой приходской церкви в Олд-Дире. Приходская церковь в Абердауре, в к-рой хранились мощи Д., упоминается с 1178 г., однако существующее здание построено не ранее XVI в. В наст. время церковь находится в руинах. Поблизости имеется св. источник, к-рый носит имя Д.

Д. были посвящены мн. церкви и источники в Сев. и Вост. Шотландии, ряд урочищ и селений носит имя преподобного. В наст. время Д.

посвящены церкви различных христ. конфессий, расположенные в местах подвигов преподобного.

Ист.: ActaSS. Iul. T. 3. P. 198–200; Féline Óengusso Céili Dé: The Martyrology of *Oengus the Culdee* / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 251; The Gaelic Notes in the Book of Deer / Ed. K. Jackson. Camb., 1972; Breviarium Aberdonense [1509–1510]. L., 1854. Vol. 2: Pars hzemalis. Propr. SS. Fol. 19–19v.

Лит.: BHL, N 2338; *MacGibbon D., Ross T.* The Ecclesiastical Architecture of Scotland from the Earliest Christian Times to the 17<sup>th</sup> Cent. Edinb., 1896. Vol. 1. P. 274–278; *Scott A. B.* St. Drostan // Transactions of the Gaelic Society of Inverness. 1908/1911. Vol. 27. P. 110–125; *Simpson W. D.* The Celtic Monastery and Cistercian Abbey at Deer // Transactions of the Scottish Ecclesiastical Society. Edinb., 1927. Vol. 8. Fasc. 3; *idem.* On Certain Saints and Prof. Watson. Aberdeen, 1928; *idem.* The Celtic Church in Scotland. Aberdeen, 1935; *idem.* The Abbey of Deer, Aberdeenshire. Edinb., 1952; *idem.* The Historical St. Columba. Edinb., 1963<sup>3</sup>. P. 48–53; *Rimoldi A.* Drostan // BiblSS. Vol. 4. Col. 841; *Hughes K.* The Book of Deer // *Idem.* Celtic Britain in the Early Middle Ages / Ed. D. Dumville. Woodbridge, 1980. P. 22–37; *idem.* Early Christianity in Pictland // *Ibid.* P. 38–52; *Geddes J.* The Art in the Book of Deer // Proc. of the Society of Antiquaries of Scotland. Edinb., 1998. Vol. 128. P. 537–549.

А. А. Королёв

«ДРУГ ИСТИНЫ», еженедельное издание (в 1888 в подзаголовке называлось газетой, но печаталось в формате журнала), выходившее с 19 марта 1888 по окт. 1890 г. в Москве. В 1888 г. вышло 42 номера (№ 1–3 выходили 2-м изданием), в 1889 г. – 52 (многие из них были сдвоенными), в 1890 г. завершилось на № 38/52. Инициаторами издания были московские священники, идея принадлежала прот. Иоанну Виноградову. Перед «Д. и.» ставилась задача «вести борьбу с расколом старообрядчества и с другими сектами». Редакторами одновременно были священники Николай Красновский, на квартире к-рого в приходском доме Воскресенской ц. на Таганке располагалась редакция, и Николай Покровский, издателем был священ. Василий Барбарин. Эти и др. московские клирики (прот. И. Виноградов, священники Сергей Марков, Виталий Красновский, Евлампий Кременский, Иоанн Орфанитский, Иоанн Бушневский, Василий Соболев и др.) и миряне (С. В. Барбарин, И. Беляев) являлись регулярными авторами. Были постоянные корреспонденты в провинции (киевский епархиальный миссионер священ. С. Богданович, единоверческий священ. Савва Спиглазов и др.).

В журнале помещались вероучительные и нравоучительные беседы



и проповеди, в т. ч. о Символе веры (1890. № 24–52), Церкви и таинствах (1890. № 38/52), клятве (1890. № 1), церковном суде и дисциплине («Кто судит епископов?» свящ. В. Красновского (1890. № 5–8)), почти все эти публикации имели полемический характер. Регулярно печатались стенограммы и отчеты собеседований со старообрядцами, отзывы на события из жизни старообрядчества и сектантства и на новые книги по этой тематике; репортажи и письма старообрядцев (иногда перешедших в Православие) разных согласий, обычно содержащие полемические выпады против др. согласий и толков. Наибольшее значение для историка старообрядчества имеют публикации документов (напр., «Послание старообрядческого архиеп. Афанасия Браиловского» (1890. № 2–19)) и статьи свящ. Н. Красновского о книжной справе («Состояние церковно-богослужбных книг пред временем исправления их патриархом Никоном» (1890. № 12–23), «Взгляд первых учителей старообрядчества на дело исправления книг, произведенное патриархом Никоном» (1890. № 26–52)). Меньшая часть публикаций была посвящена обличению сектантов: хлыстов (статьи «Хлыстовщина» С. Барбарина (1890. № 1–17), «Воронежские хлысты» свящ. В. Барбарина (1890. № 26/27)), штундистов («Наши штундисты» свящ. С. Богдановича (1890. № 18–21)), иудействующих и субботников («Ветхозаветные указания на троицность Лиц в Боге» свящ. В. Барбарина (1890. № 22–25)).

В заключительном обращении к читателям в № 38/52 за 1890 г. редакция обещала не прекращать «занятий в избранном направлении», печатая свои труды в др. изданиях, прежде всего в «*Пастырском собеседнике*». В качестве приложения к журналу в 1888–1889 гг. вышли «Собеседования с глаголемыми старообрядцами», изданные в 2 выпусках под редакцией Дмитровского еп. Мисаила (Крылова).

Лит.: Барбарин В. Ф., свящ. Алф. указ. к 1, 2 и 3 томам «Друга истины»: (1888–1890). М., 1890; Рункевич С. Г. «Друг истины» // ПБЭ. Т. 5. Стб. 49; Андреев. Христианская периодика. № 175.

*Прот. Александр Троицкий*

«ДРУГ ТРЕЗВОСТИ», религиозно-нравственный журнал, выходивший в 1900–1901 гг. в С.-Петербур-

бурге раз в 2 недели. В год выпускалось по 24 номера объемом от 32 до 88 страниц, нек-рые (№ 1–5 за 1900, № 1 за 1901) вышли в те же годы 2-м изданием. Редактором-издателем был свящ. Василий Белогостицкий, фактически редактором являлся известный петербургский проповедник свящ. Григорий Петров. Он же был автором мн. статей, придававших журналу особый, живой колорит. Издание ставило задачей «человека, ушедшего на путь греха и пьянства... возвратить на путь трезвой жизни; человека трезвого укрепить и дать ему возможность благотворно воздействовать на других; раскрывать для всех неиссякаемое богатство воды живой – Слова Божия – то в живых беседах и поучениях, то в виде исторических картин и статей; от Слова Божия повести читателя в храм Божий и осветить красоту богослужения...».

Др. журнал с таким же заглавием издавался в 1914 г. в г. Острове Псковской губ. ежемесячно местным Казанским об-вом трезвости (редактор – прот. Николай Панов, вышло 12 номеров).

Лит.: Рункевич С. Г. «Друг трезвости» // ПБЭ. Т. 5. Стб. 49; Андреев. Христианская периодика. № 179, 180.

*Прот. Александр Троицкий*

**ДРУЖИНИН** Алексей Иванович (1866, с. Макарово Макарьевского у. Костромской губ. – после 1933), прот., патролог, педагог.

Род. в семье священника, окончил Костромскую ДС (1888), КазДА (1892) действительным студентом. В соответствии с уставом 1884 г. звания кандидата удостоен в 1894 г. после 2 лет службы по духовно-учебному ведомству за соч. на тему: «Нравоучительная часть Послания ап. Павла к Евреям (Х. 19 – XIII)» (НАРТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1632). С 9 сент. 1892 г. Д. служил в канцелярии Казанской духовной консистории. С 3 дек. 1892 г. был надзирателем Казанского ДУ, с 21 окт. 1893 г. – учителем образцовой начальной школы при Казанской ДС, с 25 авг. 1895 по 24 янв. 1897 г. – наблюдателем церковноприходских школ Казанской епархии, с 1 авг. 1897 по май 1902 г. – одновременно законоучителем и настоятелем церкви Казанского учительского ин-та. С 13 сент. 1896 г. исполнял должность доцента КазДА на кафедре педагогики. В 1897–1917 гг. был чле-

ном епархиального училищного совета. 4 нояб. 1900 г. удостоен ученой степени магистра богословия. В 1901–1902 гг. находился в командировке в Германии с целью изучения методики преподавания педагогики в высших духовных и светских учебных заведениях. С 5 апр. 1904 г. экстраординарный профессор кафедры педагогики КазДА. В 1905–1906 гг. состоял членом Казанской духовной консистории.

18 окт. 1895 г. архиеп. Казанским и Свяжским *Владимиром (Петровым)* Д. был рукоположен во иерея. С 11 окт. 1902 г. клирик кафедрального Благовещенского собора в Казани, со 2 мая 1903 г. настоятель Николо-Низской ц. в Казани (в наст. время кафедральный собор во имя свт. Николая Чудотворца). 6 мая 1909 г. возведен в сан протоиерея.

В нач. сент. 1918 г. Д. оставил Казань с отступавшими белочехами и Народной армией Комуча. Ок. 1920 г. вернулся и был назначен настоятелем Троицкой ц. с. Усады (ныне в Высокогорском р-не Татарстана). 25 марта 1933 г. арестован по обвинению в принадлежности к нелегальному братству свт. Гурия. 10 окт. освобожден с подпиской о невыезде. Позднее дело было прекращено. Дальнейшая судьба Д. неизвестна. Его сын Александр (род. в 1895) преподавал в Казанском медицинском ин-те, был расстрелян 20 янв. 1941 г. в Казани.

Магист. диссертация и соответствующая монография Д. посвящены изучению жизни и наследия св. *Дионисия Великого*, еп. Александрийского (Жизнь и труды Дионисия Великого, еп. Александрийского. Каз., 1900). Д. был единственным в дореволюционной России ученым, изучавшим творения этого отца Церкви III в. Часть монографии посвящена выявлению сохранившихся сочинений свт. Дионисия, в т. ч. фрагментов, и оценке их подлинности. Д. удалось исправить ошибки и дополнить сведения, имеющиеся в книге А. фон *Гарнака*, обобщившего достижения западноевроп. патрологии XIX в. в изучении наследия свт. Дионисия Александрийского (*Harnack A. Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. Lpz., 1893. Bd. 1. S. 409–427). Важным вкладом Д. в отечественную патрологию стал перевод на рус. язык всех известных к нач. XX в. творений свт. Дионисия, в т. ч. цитат,





сохранившихся в сочинениях отцов Церкви и др. авторов (Прил. к исслед. «Жизнь и труды Св. Дионисия Великого, еп. Александрийского». Каз., 1900. М., 2006<sup>2</sup>). Переводы выполнены квалифицированно, с использованием как греч. текстов, так и лат. переводов с сир. языка. Проф. МДА И. В. Попов (см. *Иоанн Попов*, мч.) в статье о свт. Дионисии Александрийском назвал книгу Д. «обстоятельным сочинением», а издание переводов «полным собранием» (ПБЭ. 1903. Т. 4. Стб. 1086). В курсе патрологии Попова раздел о свт. Дионисии излагается по трудам Д. (*Иоанн Попов*, мч. Конспект лекций по патрологии. Тверь, 2006. С. 195–205).

В нач. XX в. Д. сформировался как ученый-педагог, занимался проблемами преподавания Закона Божия в светских, в первую очередь педагогических, учебных заведениях. Почти ежегодно выступал с циклами лекций для законоучителей средних учебных заведений Казанского учебного округа. Его речь на годичном акте КазДА в 1904 г. была посвящена истории и совр. состоянию проблем нравственного воспитания с правосл. позиций (Образование и нравственность: Речь... в КазДА 8 нояб. 1904. Каз., 1904). Арх.: НАРТ. Ф. 4. Оп. 142. Д. 91. Л. 101–104 [Клировые вед. за 1910 г.]; Книга памяти жертв полит. репрессий Респ. Татарстан. Каз., 2001. Т. 4. С. 525–526.

Соч.: Образцовая школа при Казанской ДС за 1-е десятилетие ее существования (1885–1895 гг.). Каз., 1895; Историко-стат. обзор церковноприходских школ и школ грамоты Казанской епархии за 11 лет их существования (1884–1896 гг.). Каз., 1896; Методические зап. о преподавании Закона Божия в нар. училищах. Каз., 1899; Энциклопедия семейного воспитания и обучения: [Рец.] // ПС. 1901. Ч. 1. С. 474–488; Отец прот. Н. М. Варушкин [ум.] 28 марта 1903 г.). Каз., 1903; Значение молитвы в жизни христианина по учению о. Иоанна Кронштадтского // ПС. 1910. Ч. 1. С. 243–284; О средствах и методах религиозно-нравственного воздействия на учащихся на основании данных новейшей пед. лит-ры // Там же. 1913. Ч. 2. С. 411–427; Методика Закона Божия: Курс пед. классов жен. гимназий. Каз., 1916 (в соавт. со свящ. Е. Ф. Сосунцовым).

Лит.: *Троицкий С. И.* Историческая зап. о Казанском учительском ин-те за 25 лет его существования. Каз., 1901. С. 65–66; *Исхакова Р. Р.* Пед. образование в Казанской губ. в сер. XIX — нач. XX в. Каз., 2001. С. 26–28.

**Е. В. Луников**

**ДРУЖИНИН** Василий Григорьевич (10.08.1859, С.-Петербург — 15.01.1936, Ленинград), историк, исследователь старообрядчества, археограф, палеограф, собиратель древнерус. и старообрядческих рукописей и икон.

Из дворян, владельцев Кыштымских горнопромышленных заводов на Урале, племянник писателя и лит. критика А. В. Дружинина. В 1879 г. поступил на физико-математический фак-т С.-Петербургского ун-та. В том же году перешел на историко-филологический фак-т, к-рый окончил со степенью кандидата в 1883 г. Был учеником профессоров Е. Е. Замысловского и К. Н. Бестужева-Рюмина, входил в «Кружок русских историков», членами к-рого являлись С. Ф. Платонов, А. С. Лапш-Данилевский, Н. Д. Чечулин, Е. Ф. Шмурло, М. А. Дьяконов, И. А. Шляпкин и др., заседания кружка часто проходили в доме родителей Д. После окончания курса Д. был оставлен при ун-те для приготовления к профессорскому званию. В 1889 г. получил степень магистра рус. истории за дис. «Раскол на Дону в конце XVII в.» (изд.: СПб., 1889), был избран приват-доцентом С.-Петербургского ун-та. В 1886–1891 гг. служил внештатным сотрудником при Мин-ве внутренних дел по Департаменту духовных дел иностранных исповеданий.

В дек. 1888 г. Д. был избран секретарем отд-ния рус. и слав. археологии имп. Русского археологического об-ва. В 1896 г. стал членом Археологической комиссии. В сент. 1897 г. был удостоен золотой Уваровской медали за рецензию на работу А. В. Краснова «Зыряне и св. Стефан, епископ Пермский». С 1899 г. являлся секретарем имп. Археологического об-ва, заведовал его б-кой, с 1914 г. почетный член Археологического ин-та. Д. также состоял действительным и почетным членом КДА, Русского географического об-ва, Русского военно-исторического об-ва, Русского технического об-ва, Уральского об-ва любителей естествознания, Тверской губ. ученой комиссии, входил в Комитет попечительства о рус. иконописи. Через посредничество гр. С. Д. Шереметева Д. обращался к имп. св. *Николаю II Александровичу*, добиваясь сохранения и реставрации памятников деревянного зодчества, ок. 1912 г. составил записку «Об охране разрушающихся церковных памятников».

Обладея большими финансовыми возможностями (Д. состоял членом правления и председателем Об-ва Кыштымских горнопромышленных заводов на Урале, свою долю в заводах Д. продал перед первой мировой

войной), исследователь тратил значительные средства на собрание памятников старообрядчества. Д. был владельцем уникальной коллекции старообрядческих книг (свыше 40 тыс.), рукописей (ок. 1,1 тыс.), икон, произведений поморского медного литья (ок. 500 предметов). Ученый поддерживал тесные связи с коллекционерами и антикварами С. Т. *Большаковым*, Ф. А. Каликиным, А. С. Тимофеевым, Е. И. Егоровым, Е. Е. *Егоровым* и др. Д. первым представил на Всемирной Парижской выставке 1900 г. произведения каслинского художественного литья.

После Октябрьской революции 1917 г. в качестве делегата от Археологической комиссии Д. участвовал в разработке положения о Главном управлении архивным делом и его организации, с 1918 г. входил в совет Союза российских архивных деятелей, в 1920 г. избран членом-корреспондентом АН СССР, в дек. следующего года назначен зам. председателя Археологической комиссии. В 1918–1919 гг. преподавал курс палеографии старообрядческих рукописей в Археологическом ин-те, в 1918–1921 гг. как специалист Комиссии по охране памятников старины занимался систематизацией б-ки барона Строганова, описывал архивы и рукописи, поступившие в Археологическую комиссию в 20-х гг. XX в., в т. ч. собрание акад. В. О. *Ключевского*, привлекался в качестве эксперта по сектантским движениям в судебных заседаниях.

13 дек. 1929 г. Д. был уволен с должности зам. председателя Археологической комиссии и исключен из АН, в том же месяце арестован, вскоре освобожден. 25 июня 1930 г. Д. вновь был арестован, осужден вместе с группой ученых («академическое дело»), приговорен к заключению в лагерь на 5 лет, заключение было заменено запретом на проживание в ряде городов страны. В 1932–1935 гг. Д. находился в ссылке в Ростове Ярославской обл., скончался в Ленинграде вскоре после возвращения из ссылки.

Областью главных научных интересов Д. было старообрядчество. Он стал 1-м исследователем истории и культуры *Выголексинского общезжителства*. Справочник-указатель «Писания русских старообрядцев: Перечень списков, составленных по печатным описаниям рукописных собраний» (СПб., 1912), в к-ром Д.





впервые систематизировал огромный массив старообрядческой книжности, до наст. времени сохраняет научное значение и во многом определяет изучение старообрядческой книжности. Необходимость исследования значительного корпуса анонимных сочинений побудила ученого разработать методику определения авторов и переписчиков произведений, к-рой пользуются и по сей день. Занятия палеографией и археографией отразились в трудах Д.: «Словесные науки в Выговской поморской пустыни» (СПб., 1911); «Поморский Торжественник» (СПб., 1911); «Подлинная рукопись «Поморских ответов» и ее издание» (ИОРЯС. 1912. Т. 17. Кн. 1); «Несколько автографов писателей-старообрядцев» (СПб., 1915). В исследовании «Поморские палеографы XVIII столетия» (Пг., 1921) Д. ввел в научный оборот факт разоблачения старообрядцами с помощью методов палеографии фальсификаций кон. XVII в.: «Соборного деяния на еретика Мартина» и т. н. Требника митр. Феогноста. В 20-х гг. научные интересы Д. были сосредоточены на исследовании социальной и экономической истории старообрядчества и на роли старообрядцев в колонизации Русского Севера. В 1927 г. под ред. Д. был издан 1-й т. «Памятников истории старообрядчества XVII в.» (Л., 1927). Не опубликованы написанные им в ссылке «Воспоминания о литературных встречах и знакомствах» (РГАЛИ), частично издано исследование о поморском медном литье.

После кончины Д. его собрание рукописей (1005 ед. хр.) поступило в фонды БАН. Книги из б-ки исследователя оказались в б-ке С.-Петербургского ин-та истории, в б-ке Музея истории религии, часть коллекции — в Гарвардском ун-те (США). Коллекция запрещенных до революции изданий из б-ки Д. поступила в Ин-т Ленина (РЦХИДНИ). Собрание поморского литья частично попало в Гос. Эрмитаж.

Соч.: «Священноиерей» Матвей Андреев, его беседы с беспоповцами и послания к ним. СПб., 1908; К вопросу об авторе сокращения «Великой науки» Раймунда Люллия // ИОРЯС. 1914. Т. 19. Кн. 1. С. 342–344; Значение труда старообрядцев в развитии промыслов // Архив истории труда в России. Пг., 1922. Кн. 4. Ч. 2. С. 24–26; Старообрядческая колонизация Севера // Очерки по истории колонизации Севера. Пб., 1922. Вып. 1. С. 69–76; К вопросу о колонизации старообрядцами Олонецкого края в кон. XVII в. // Сб. ст.

по рус. истории, посвящ. акад. С. Ф. Платонову. Пб., 1922. С. 293–305; Поморские палеографы XVII в. // ЛЗАК. 1921. Вып. 31. С. 1–66; К истории крестьянского искусства XVIII–XIX вв. в Олонецкой губ.: (Худож. наследие Выгорской Поморской обители) // Изв. АН СССР. Сер. 6. 1926. Вып. 15/17. С. 1479–1490; Введение: (Из корректуры кн. В. Г. Дружинина «О поморском литье») // Публ.: Т. В. Берестецкая // Рус. медное литье: Сб. ст. М., 1993. Вып. 2. С. 106–120.

Изд.: Три неизвестные произведения кн. Антиоха Кантемира // ЖМНП. 1887. Дек. С. 194–204; Беседа преподобных Сергия и Германа, Валаамских чудотворцев. СПб., 1889; Вновь открытые полемические соч. XVII в. против еретиков. СПб., 1907; Несколько неизв. лит. памятников из сб. XVI в. СПб., 1909; Пустозерский сборник. СПб., 1914. (Памятники первых лет рус. старообрядчества; Вып. 3). Арх.: Биографические сведения: РНБ ОР. Ф. И. В. Помяловский. Оп. 1. № 97; Ф. 585. С. Ф. Платонов. № 693, 2832–2841 и др.; Ф. 696. П. К. Симони. № 148; Ф. 865. И. А. Шляпкин. № 25.

Ист.: Платонов С. Ф. Переписка с историками. М., 2003 (по указ.); Шмурло Е. Ф. «Мне, как историку, позволительно оценивать события исторической меркой»: Из зап. о Петербургском ун-те. 1889 / Публ. Л. И. Деминной // Отеч. архивы. 2006. № 1. С. 72–99.

Лит.: Бубнов Н. Ю. В. Г. Дружинин и его коллекция старообрядческих рукописей // АЕ за 1983 г. М., 1985. С. 113–125; Берестецкая Т. В. Исследователь истории и культуры старообрядчества В. Г. Дружинин: Неизв. страницы биографии // Боровских краевед. Боровск, 1991. Вып. 3. С. 9–15; она же. В. Г. Дружинин: Новые материалы к биографии // Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.). М., 1994. С. 214–227; она же. В. Г. Дружинин, Ф. А. Каликин, С. Гаврилов — коллекционеры старообрядческих памятников // Старообрядчество в России: (XVII–XX вв.). М., 1999. С. 439–450; Плигузов А. И. Библиотека В. Г. Дружинина // Отеч. архивы. 1994. № 5. С. 20–24; Винокурова Э. П. Рукописное наследие В. Г. Дружинина: Поморское медное литье // ТОДРЛ. 1996. Т. 49. С. 254–277; Павченко Е. З. Еще раз о библиотеке Василия Григорьевича Дружинина // Отеч. архивы. 1996. № 4. С. 118–120; Юхименко Е. М. Дружинин В. Г. // Отечественная история: История с древнейших времен до 1917 г.: Энцикл. М., 1996. Т. 2. С. 89; Кобяк Н. А. Корпус имен писателей-старообрядцев в книге В. Г. Дружинина «Писания русских старообрядцев»: Подготовка переиздания // Florilegium: К 60-летию Б. Н. Флора. М., 2000. С. 126–132.

А. И. Алексеев

**ДРУЗИЙ** [лат. Drusus; наст. имя Йоханнес ван ден Дриссе; нидерланд. Driessche] (28.06.1550, Ауденарде, совр. пров. Вост. Фландрия, Бельгия — 12.02.1616, Франкер, совр. пров. Фрисландия, Нидерланды), голл. кальвинист. (реформатский) богослов, ориенталист, гебраист и экзегет. Изучал богословие, философию, древнегреч., евр. и лат. языки, греч. классическую лит-ру в Гентском, Лувенском (Лёвенском) и Кембриджском ун-тах. Профессор вост. (евр., араб., сир.) языков в Окс-



Друзий.

Гравюра. 1-я пол. XVII в.

фордском (1572–1576), Лейденском (1577–1585) и Франкерском (1585–1616) ун-тах. Д. поддерживал дружеские отношения с основателем арминианства Я. Арминием, за что подвергся критике со стороны консервативных кругов голл. кальвинизма и не был привлечен, несмотря на научный авторитет, к подготовке Staatenbejbel — офиц. перевода Свящ. Писания на нидерланд. язык (см. разд. о нидерланд. переводах в ст. Библия).

Д. — автор исследований по библейской экзегезе, грамматике древнеевр. языка, сравнительному языкознанию (вост. языки). В 1600 г. по поручению Генеральных штатов Нидерландов составил комментарии на наиболее сложные места из ВЗ, вполсл. также и на НЗ. Как представитель позднего гуманизма Д. придавал большое значение изучению филологии и часто в толкованиях приходил к выводам, к-рые противоречили нек-рым традиц. богословским представлениям (напр., Д. не считал LXX богодухновенным источником). Тем не менее Д. был убежден в том, что он служит реформатской церкви, считая филологическое изучение Библии твердым основанием для систематического богословия и искоренения ересей. Комментируя текст Свящ. Писания, Д. использовал различные переводы одного и того же текста, древние и средневек. источники, в т. ч. и иудейский экзегетический материал (*таргумы*), сочинения античных авторов (Цицерон, Еврипид, Гомер, Полибий, Сенека, Плавт и др.), творения древних христ. писателей и отцов Церкви (в первую очередь блж. Иеронима Стридонского), сочинения средневек. гуманистов и совр.





ему богословов (Эразм Роттердамский, Т. Беза, И. Ю. Скалигер). Полностью сочинения Д. были опубликованы в 1622–1636 гг. его учеником Сикстинусом Амамой. Большая часть трудов Д., его биография и библиография его сочинений были включены в собрание экзегетических сочинений крупнейших христ. гебраистов и ученых эпохи гуманизма XVI–XVII вв. (см.: *Critici sacri, sive annotata doctissimorum virorum in Vetus ac Novum Testamentum: Quibus accedunt tractatus varii theologico-philologici* / Ed. Pearson J. et al. Amst., 1698<sup>3</sup>. 9 t.).

Соч.: *Opera omnia*. Т. 1–10 / Ed. S. Amama. Arnhem; Amst., 1622–1636.

Лит.: *Diestel L. Geschichte des AT in der christl. Kirche*. Jena, 1869. S. 422–425; *Fuks L. Het Hebreeuwse brievenboek van Johannes Drusus jr. Hebreuws en hebraïsten in Nederland rondom 1600* // *Studia Rosenthaliana*. Assen, 1969. Vol. 3. P. 1–52; *Jonge H. J., de. The Study of the NT in the Dutch Universities, 1575–1700* // *History of Universities*. Vol. 1: *Continuity and Change in Early Modern Universities* / Ed. C. Schmitt. Amersham, 1981. P. 113–129; *idem. Van Erasmus tot Reimarius: Ontwikkelingen in de bijbelwetenschap van 1500 tot 1800*. Leiden, 1991; *Kaichen A. L. Christian Hebraists and Dutch Rabbis: 17<sup>th</sup> Cent. Apologetics and the Study of Maimonides' Mishneh Torah*. Camb. (Mass.), 1984; *Korteweg P. De nieuwtestamentische commentaren van Johannes Drusus (1550–1616)*: [Doct. Thesis / Leiden Univ.]. Melissant, 2006.

В. А. Мясин

### ДРУЗСКО-МАРОНИТСКИЙ КОНФЛИКТ

[друзско-маронитские войны] (1841–1860), серия вооруженных столкновений между ливан. общинами *друзов* и *маронитов*, имевшая место в ходе общего обострения мусульmano-христ. отношений на Ближ. Востоке в сер. XIX в. (см. в ст. *Антиохийская Православная Церковь* // ПЭ. Т. 2. С. 523). Противоречия между этими этноконфессиональными группами накапливались с 1-й трети XVIII в., когда началось массовое переселение маронитских христиан из сев. округов Ливана в населенные друзами центральные и юж. районы. Первоначально друзские феодалы поощряли миграцию шелководов-христиан, привносивших в их владения новые методы ведения сельского хозяйства. Ситуация изменилась в 30-х гг. XIX в., когда в период оккупации Ливана егип. войсками большая часть друзской знати была изгнана из страны, а земли перераспределили между поддержавшими новые власти маронитскими лидерами. Меры, применяемые египтянами по установлению фактического равнопра-

вия подданных вне зависимости от их религ. принадлежности, привели к росту политического самосознания местных христ. общин, а задача маронитам оружия и привлечение ливан. христиан к подавлению антиегип. восстаний друзов превратили маронитское ополчение в мощную военную силу. Ливан. эмир Башир II Шихаб (1788/89–1840), ранее тайно перешедший в христианство, стал открыто участвовать в богослужении, проводимом по маронитскому обряду. Христиане составляли большинство в подчиненных ему войсках и адм. аппарате. Разгром египтян в 1841 г. и последовавшее возвращение в страну друзской элиты, рассчитывавшей восстановить свои феодальные прерогативы, сделали межконфессиональный конфликт неизбежным. Усилению внутриливан. противостояния способствовала политика османских властей, стремившихся восстановить свое влияние в Ливане, и европ. держав, желавших усилить свои позиции на Ближ. Востоке: прежде всего Франции, традиционно поддерживавшей маронитов, и Великобритании, сделавшей ставку на друзов. К осени 1841 г. отношения между 2 общинами накалились до такой степени, что обычная драка между друзом и маронитом из-за убитой куропатки переросла в вооруженную стычку и была использована друзской знатью как предлог к началу христ. погрома. 13 окт. 1841 г. представители крупнейших друзских родов, собравшиеся в ливан. столице Дайр-эль-Камар, неожиданно напали на проживавших в городе маронитов, совершая убийства, грабежи и поджоги. Маронитская милиция Центр. и Юж. Ливана откликнулась на призыв своего патриарха к священной войне и выступила в защиту единоверцев, однако друзское ополчение продемонстрировало лучшие боевые качества. Из 1500 погибших в столкновениях большинство были христианами. Османские власти, заинтересованные во взаимном ослаблении крупнейших ливан. общин, медлили с вступлением в конфликт. Только в нояб., когда стал очевиден перевес сил на стороне друзов, турки по требованию европ. держав ввели войска в Ливан. Решение османских властей о разделе Ливана на друзскую и маронитскую каймаками (округа, подчиненные каймакамам) создало 1-й на Ближ. Востоке прецедент

территориального деления на этноконфессиональной основе. Неясность принципов нового политического устройства, неопределенность границ каймаками и неразрешенность вопросов, связанных с возмещением разграбленного имущества, создавали благоприятную почву для продолжения конфликта. Наибольшего напряжения достигла обстановка в подчиненных друзскому каймакаму маронитских районах, где распространились реваншистские настроения.

В мае 1845 г. начался 2-й этап Д.-м. в. Друзы вновь оказались более сплочены и лучше организованы в военном отношении; кроме того, им на помощь прибыли единоверцы из Антиливана и Джебель-Друза. Результатом столкновения стали десятки разоренных христ. поселений, сотни убитых и тысячи маронитских беженцев, хлынувших на побережье Ливана. Османские власти вновь не спешили разредить и разоружить враждующие стороны. Только под давлением европ. держав султанское правительство решилось завершить начатую адм. реформу, что неск. снизило этноконфессиональную напряженность.

Относительно мирное сосуществование ливан. общин продлилось 15 лет. Историки расходятся в определении того, что лежало в основе 3-го, наиболее ожесточенного этапа Д.-м. к.— массового кровопролития 1860 г.: желание традиц. маронитской и друзской знати отвлечь внимание крестьян-единоверцев от борьбы за ликвидацию сословных привилегий, интриги европ. держав, искавших предлог для вмешательства в османские дела, заговор приближенных султана, противившихся проведению реформ, или столкновение, носившее стихийный характер. На этом этапе Д.-м. к. в центральных и юж. областях Ливана предшествовало восстание на севере страны, где крестьяне-марониты взбунтовались против феодалов-единоверцев. Маронитская Церковь, в к-рой преобладали выходцы из простонародья, решила воспользоваться благоприятным моментом, чтобы заявить о претензиях не только на духовную, но и на светскую власть. Действуя под прикрытием религиозно-политической орг-ции «Местная христианская ассоциация», иерархи снабжали оружием христ. молодежные отряды Юж. Ливана, призывая к ис-





треблению друзов и созданию отдельного христ. гос-ва под франц. протекторатом. В свою очередь друзские шейхи также разжигали религ. фанатизм своих единоверцев. Первыми военными действиями начали марониты (26 мая 1860), но вскоре инициатива перешла к друзам, сплотившимся под предводительством традиц. лидеров. Высокая дисциплина и моральный дух друзов позволяли им одерживать победы даже над многократно превосходившими их силами противника, в результате христ. ополчение севера перестало помогать единоверцам. Было разрушено большинство маронитских городов и селений Центр. и Юж. Ливана, ок. 500 церквей, 40 мон-рей и 30 христ. школ, погибло 6–10 тыс. христиан, десятки тысяч беженцев искали убежища в приморских городах. Только 6 июля по настоянию европ. консулов бейрутскому паше пришлось вмешаться и побудить друзских и маронитских лидеров заключить соглашение о мире. Османские власти провели показательные аресты тур. чиновников и друзских шейхов. Однако в авг., когда в стране уже воцарилось спокойствие, Франция под предлогом защиты местного христ. населения ввела в Ливан войска. Прямая угроза европ. оккупации подтолкнула османские власти провести кардинальную реформу политического управления и социальной организации в Горном Ливане. «Органический статут Ливана», принятый в 1861 г. и получивший окончательную редакцию в 1864 г., в целом удовлетворял претензиям и друзской и маронитской общин, уставших от кровопролитной междоусобной борьбы. На долгие десятилетия в Ливане установился религ. мир.

Лит.: Churchill C. H. The Druzes and Maronites under the Turkish Rule, 1840–1860. L., 1862; Панченко М. Т. Политика Франции на Ближнем Востоке и сир. экспедиция 1860–1861 гг. М., 1966; Hark I. Politics and Change in a Traditional Society: Lebanon, 1711–1845. Princeton, 1968; Котлов Л. Н. Становление национально-освободительного движения на Арабском Востоке (сер. XIX в.–1908 г.). М., 1975; Baaklini A. I. Legislative and Political Development: Lebanon, 1842–1972. Durham, 1976; Abraham A. J. Lebanon at Mid-century: Maronite-Druze Relations in Lebanon, 1840–1860: A Prelude to Arab Nationalism. Wash., 1981; Зеленов Е. И. Османизм и его роль в обществ.-полит. жизни Сирии: 2-я пол. XIX – нач. XX в. Л., 1990; Rizk K. Les événements de 1860 et le premier Mutaşarrıfıya: tenants et aboutissants du Grand-Liban. Kaslik, 1992; Fawaz L. T. An Occasion for War: Civil Conflict

in Lebanon and Damascus in 1860. L.; N. Y., 1994; Жаитиев Д. Р. Традиция и модернизация на Арабском Востоке: Реформы в сир. провинциях Османской империи в кон. XVIII – нач. XIX в. М., 1998; Булеков А., диак. О Маронитской Церкви // АиО. 2000. № 1(23). С. 322–324; Farah C. F. The Politics of Interventionism in Ottoman Lebanon, 1830–1861. Oxf., 2000.

Т. Ю. Кобищанов

**ДРУЗЫ** [араб. *الدروز* (ад-дуруз), *الدروزية* (ад-дурузийа), ед. ч. *الدروزي* (ад-дурзи); самоназвания: *الموحدون* (аль-муваххидун) – исповедующие единобожие; *أهل التوحيد* (ахль ат-таухид) – люди единобожия], замкнутая этноконфессиональная общность, сформировавшаяся в нач. XI в. в среде егип. шиитов-исмаилитов.

**История.** Учение Д. возникло в Каире в последние годы правления 6-го халифа из династии *Фатимидов* аль-Хакима (996–1021), отличавшегося жестоким и эксцентричным характером. Ок. 1009 г. его поступки стали объяснять тем, что он является земным воплощением *Аллаха*; в 1017 г. (начало календаря Д.) с проповедью о божественности аль-Хакима публично выступили неск. выходцев из Ирана: Мухаммад ад-Дарази, к-рого не приняли в Египте и к-рый вскоре перенес проповедь в Сирию и Ливан, Хамза ибн Али, везир аль-Хакима, и Хасан аль-Ахрам. Сведения об отношении халифа к проповеди крайне противоречивы: нек-рые источники утверждают, что он ее инициировал или по крайней мере поддерживал проповедников, другие – что он преследовал их как вероотступников. В 1018 г., через 8 дней после начала проповеди, был убит Хасан аль-Ахрам, в 1019 г. – Мухаммад ад-Дарази, эпоним Д., хотя они считают связь с его именем неприемлемой, а его самого – отступником, искажившим первоначальный смысл учения аль-Хакима. Фактическим организатором и главой общины стал Хамза ибн Али. В февр. 1021 г. аль-Хаким исчез при таинственных обстоятельствах (повидимому, был убит по указанию сестры, считавшей его неуравновешенность угрозой дальнейшему правлению династии), и среди Д. утвердилась вера в его грядущее пришествие. Д. подверглись гонениям и были вынуждены скрываться; вскоре большинство Д. оказались в горных районах Сирии и Ливана, где проповедовал и был убит ад-Дарази.

В средние века и Новое время друзская феодальная знать контролировала большую часть Горного Ливана, а при наиболее сильном друзском эмире Фахр ад-Дине II Маане (1590–1633) – и некоторые прилегающие районы Сирии. В нач. XVIII в. в результате кровавой междоусобицы часть друзских феодалов вместе с зависимыми крестьянами переселилась из Ливана в горы к югу от Дамаска, к-рые стали называться Джебель-Друз (горы Д.; в 1921 эта территория получила от Лиги Наций статус автономии). В XIX–XX вв. Д. неоднократно выступали против османских властей, имели крупные вооруженные столкновения с ливан. маронитами (см. в ст. *Друзско-маронитский конфликт*), участвовали в борьбе против франц. мандата над Сирией и Ливаном (1920–1943). После обретения Ливаном независимости Д. стали костяком созданной в 1949 г. Прогрессивно-социалистической партии. Во время гражданской войны между мусульманами и христианами в Ливане (1975–1990) эта партия возглавила т. н. Национально-освободительные силы, целью к-рых было полное или частичное уничтожение христ. населения страны.

**Вероучение.** Священными текстами Д. являются «Послания мудрости» (Расайль аль-хикма). Более 100 экз. этих рукописных трактатов хранится в С.-Петербургском филиале Ин-та востоковедения РАН. Первые 14 из них, связываемые преданием с именами Хамзы и аль-Хакима и составляющие ядро учения Д., опубликованы (Расайль ал-хикма I–XIV («Послания мудрости» I–XIV): Из друзских рукописей СПбФ ИВ РАН (А 173) / Предисл., избр. пер., глоссарий: М. А. Родионов; исслед.: В. В. Полосин, М. А. Родионов. СПб., 1995. (Памятники культуры Востока: С.-Петербургская научная серия; 1)). Существует т. н. Друзский катехизис (*تعليم الدين الدرزي*).

Главным положением своей религии Д., как и мусульмане, считают *таухид* (единобожие). Первопричиной мироздания является бог (Единый), к-рый не может иметь никаких определений. Во всей полноте бог воплощен в аль-Хакиме, но 5 его отдельных проявлений, в к-рые верят исмаилиты, в разные эпохи (эры) воплощались в разных людях. Эти 5 т. н. космических принципов соотносятся с 5 цветами, из к-рых состоит





5-конечная звезда — символ Д., и их флаг: зеленый цвет указывает на мировую разум (аль-акль), красный — на мировую душу (ан-нафс), желтый — на слово (аль-калма), синий — на предшествующее или причину, волеизъявление (ас-сабик), белый — на последующее или реализацию, следствие (ат-тали). Согласно друзской теории предопределенных исторических циклов, иудаизм, христианство и ислам не являются ложными религиями, но имеют смысл лишь как подготовительные этапы для постижения таухида. Так, в «эру Исы [мусульм. Иисуса.— Авт.]» 5 принципов воплотились соответственно во Христе и 4 евангелистах. Однако наиболее совершенные воплощения принципов произошли в «новую эру» (эру аль-Хакима) в лице 5 сменявших друг друга религ. лидеров Д. Первым из них (воплощением разума) является Хамза, сформулировавший 7 столпов друзской веры (морально-этические нормы): правдивость, взаимопомощь, отвержение др. религий, «уклонение от злых», признание воплощения бога в аль-Хакиме, приятие всех действий бога (аль-Хакима), полное повиновение богу. Воплощением 5-го принципа Д. считают Баха ад-Дина аль-Муктану, известного своими писаниями, в частности 2 письмами к визант. императорам *Константину VIII* (1025–1028) и *Михаилу IV* (1034–1041), где он пытается доказать, что почитаемый ими Христос вновь явился в лице Хамзы. Д. ожидают 2-го пришествия аль-Хакима, которое, по их мнению, ознаменует торжество таухида и переход власти над миром к их общине. Принципиальным положением является вера в переселение душ. Д. не принимают традиц. исламскую трактовку воздаяния вечным райским блаженством или адскими муками, которые понимают как достижение или недостижение совершенства, заключающегося в прекращении реинкарнаций и соединении с божеством.

**Организация и практика.** Поскольку Д. считают, что количество душ постоянно, а души умерших Д. вселяются только в тела рождающихся единоверцев, община закрыта для приема новых членов. За рядом исключений, этот запрет соблюдается с 1043 г., когда «закрылись врата проповеди», до наст. времени. Для социальной организации Д. характерно унаследованное от исмаи-

лизма разделение на посвященных (уккаль, т. е. вразумленных) и непосвященных (джуххаль, т. е. неведающих), причем посвящаться могут лица обоего пола. Высшее духовное руководство Д. осуществляют т. н. совершенные (аджавид) во главе с учителем мудрости (шейх аль-акль). Догматическая лит-ра и уединенные культовые сооружения (хальва) доступны лишь посвященным, а основная масса Д. знакомится с нравственными основами веры и допускается лишь в специальные места собрания (маджлис); от иноверцев же друзское учение должно скрываться тщательнее, чем «след муравья, ступающего темной ночью по куску черного мрамора». Собрания Д. проходят по четвергам после захода солнца (поскольку проповедь друзского учения началась при заходе солнца в четверг 30 мая 1017). Основные праздники (общие с мусульманами): ид аль-адха (праздник жертвоприношения, см. ст. *Курбан-байрам*) и ашура (траур по шиитскому имаму аль-Хусайну). В отличие от мусульман у Д. отсутствуют пищевые ограничения и обрезание, запрещена полигамия, признается полное равноправие женщин с мужчинами. На протяжении всей истории Д., следуя принципу *такийи* (сокрытие веры в неблагоприятных обстоятельствах), часто выдавали себя за правоверных мусульман или христиан, иногда добровольно крестились. Д. всегда были земледельцами; ремеслом и торговлей до нач. XX в. они почти не занимались.

В наст. время свыше 400 тыс. Д. проживает в Сирии (Дамаск и обл. Хауран, Джебель-Друз (Эд-Дуруз)), ок. 300 тыс.— в Ливане (районы Шуф, Метн, Алей и др.), ок. 85 тыс.— в Израиле (В. и Зап. Галилея, район горы Кармель), ок. 15 тыс.— в Иордании (Амман, Эз-Зарка). Имеются большие друзские эмигрантские общины (всего свыше 80 тыс.), преимущественно в Сев. и Юж. Америке,

Европе (прежде всего во Франции), Австралии и Зап. Африке. Периодические издания: *مجلة الاخبار الدرزية* (Druze bulletin, с 1958), *Our Heritage* (с 1980), *Journal of Druze Studies* (с 2000).

Лит.: *Silvestre de Sacy A.* Exposé de la religion des Druzes. P., 1838. 2 vol.; Amst., 1964; *Hitti Ph.* The Origins of the Druze People and Religion, with Extracts from their Sacred Writings. N. Y., 1928; *Bouron N.* Les Druzes: Histoire du Liban et de la Montagne Haouranaise. P., 1930; *Andréa Ch. J. E.* La révolte druze et l'insurrection de Damas: 1925–1926. P., 1937; *Hodgson M. H. S., Gökbilgin M. T.* Les Druzes // *EI.* 1960. Vol. 2. P. 646–653; *Макарим С. Н.* Адва' ала маслак ат-таухид (ад-дурузий). Бейрут, 1966 (на араб. яз.); *Hishi S. H.* La communauté Druze: Son origine et son histoire. Beyrouth, 1973; *Makarem S. N.* The Druze Faith. Delmar; N. Y., 1974; *The Druze: A Religious Community in Transition* / Ed. N. Dana. Jerusalem; Forest Grove, 1980; *Abu Izzeddin N. M.* The Druzes: A New Study of Their History, Faith and Society. Leiden, 1984; *Betts R. B.* The Druze. New Haven, 1988; *Firro K. A.* A History of the Druzes. Leiden, 1992; *Dana N.* The Druze in the Middle East: Their Faith, Leadership, Identity and Status. Brighton, 2003; *The Druze: Realities and Perceptions* / Ed. K. Salibi. L., 2005; *Obeid A.* The Druze and Their Faith in Tawhid. Syracuse, 2006; *Swayd S.* Historical Dictionary of the Druzes. Lanham, 2006; *Druze Communities, 1840–1974* / Ed. B. Destani. Slough, 2006. 4 vol.

Библиогр.: *Swayd S.* The Druzes: an Annot. Bibliogr. Los Ang., 1998; *Fandi T.* The Druze Heritage: an Annot. Bibliogr. Amman, 2001.

**С. А. Кириллина, Т. Ю. Кобищанов**

**«ДРУЗЬЯ, ВЕРНЫЕ БИБЛИИ»** — см. *Евангелическо-лютеранская миссия «Друзья, верные Библии»*.

**ДРЯНОВСКИЙ ВО ИМЯ СВЯТЫХ АРХАНГЕЛОВ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ**, Великотырновской епархии Болгарской Православной Церкви. Находится в 4 км от г. Дряново, в живописном ущелье над р. Дряновска. Основан в кон. XII в. в местности Малкия-Свети-Архангел тырновскими боярами, позднее царями, братьями Асенями в благодарность за победу, одержанную над Византией в 1186 г. В XIV в. обитель была одним из главных

центров исихазма, здесь подвизались многочисленные монахи. В кон. XIV — нач. XV в. мон-рь

*Дряновский мон-рь*

был разрушен османами, но был возобновлен в местности Голям-Свети-Архангел. Впервые упоминается в 3-м помян-





нике мон-ря Зограф 1527–1728 гг. В кон. XVII в. был разрушен вторично. Восстановлен на совр. месте в 1-й пол. XIX в. по инициативе игум. Рафаила, к-рый построил жилые здания и в 1845 г. однефную, частично вкопанную в землю церковь. В сер. XIX в. мон-рь был духовным и культурным центром края и одной из образцовых обителей Тырновской епархии. В 1861 г. возле нее хаджи Панчо Попгеоргиев с супругой Деной из г. Дряново поставили 2-й храм – в честь Успения Пресв. Богородицы.

Братия мон-ря активно участвовала в освободительной борьбе: при настоятеле иером. Пахомии (Стоянове; 1867–1892) здесь действовал тайный революционный комитет Тырнова, часто скрывались революционеры, был склад оружия и запасов еды. Во время Апрельского восстания 1876 г. мон-рь сыграл роль крепости для отряда из 200 повстанцев. После 9-дневной ожесточенной битвы с турками остались в живых лишь единицы, из братии были убиты 7 монахов и 2 послушника, монастырь сожжен.

После освобождения Болгарии иером. Пахомий с 1880 г. начал восстановление обители, на месте Успенской ц. был построен памятник-костница. К монастырскому комплексу было пристроено еще одно крыло, в котором разместился Музей истории Апрельского восстания. В 1925 г. к церкви была пристроена колокольня. Мон-рь объявлен памятником культуры.

В обители проживают 3 монаха.

Лит.: *Поликарп Рилски, иеродиак*. Исторический Дряновский монастырь «Св. Архангел Михаил» при г. Дряново. [Вел. Тырново], 1928; *Николов Б.* Манастирска летопис. София, 1994. С. 48–51.

**Х. Темелски**

**ДУАЙТ** [англ. Dwight] Тимоти (14.05.1752, Нортгемптон, шт. Массачусетс – 11.01.1817), амер. общественный и религ. деятель-конгрегационалист, писатель; внук теолога и философа Дж. Эдвардса.

В 1769 г. Д. окончил Йельский колледж и в течение 2 лет был ректором грамматической школы Хопкинса в Нью-Хейвене (шт. Коннектикут), затем в 1771–1777 гг. работал тьютором в Йельском колледже. В 1772 г. защитил магист. диссертацию. Во время Войны за независимость США (1775–1783) Д., получивший лицензию проповедника,

служил капелланом Коннектикутской бригады Континентальной армии (1777–1779); написал популярную патриотическую песню «Columbia, Columbia, to Glory Arise». 5 нояб. 1783 г. Д. был рукоположен во пресвитера и служил в приходе Гринфилд-Хилл в Коннектикуте. В 1787 г. получил почетную ученую степень в Принстонском ун-те, в 1810 г. – в Гарвардском. С 1795 г. до кончины президент Йельского колледжа. Во время правления Д. реформировал администрацию колледжа и учебный план, благодаря чему Йельский колледж стал наиболее крупным центром высшего образования в Сев. Америке. Кроме того, Д. продолжал преподавать и проповедовать: его проповедь «Природа и опасность философии без веры...» (The Nature and Danger of Infidel Philosophy, Exhibited in Two Discourses (9 нояб. 1779)), обращенная к кандидатам на степень бакалавра, оказала влияние на т. н. Второе *Великое Пробуждение*; проповеди Д. 1802 г. привели ок. трети студентов к «религиозному возрождению». Д. был также основателем Коннектикутской академии наук и искусств. Каникулы Д. проводил в путешествиях по Нов. Англии и Нью-Йорку, затем издавал путевые записки. Брошюры с проповедями Д. в Нью-Хейвене печатались и широко распространялись в США. Несмотря на то что Д. был строгим кальвинистом, он выступал за высшее образование для женщин. Воспевая как утраченный идеал коннектикутскую теократию XVII в., Д. был приверженцем партии федералистов, руководимой А. Гамильтоном. В памфлетах против сторонников Т. Джефферсона (демократических республиканцев) связывал их политику с атеизмом. После того как двоюродный брат Д. Аарон Бэрр убил на дуэли Гамильтона, Д. 9 нояб. 1804 г. произнес проповедь «Безумие, порочность и злосчастье дуэлей» (Folly, Guilt, and Mischiefs of Duelling), и со временем дуэлей стало меньше.

Д. как писателя историки амер. лит-ры обычно относят наряду с Дж. Трамбуллом и Дж. Барлоу к лит. группе «Коннектикутские остроумцы». Его дебютом было «Завоевание Ханаана» (The Conquest of Canaan. Hartford, 1785) – эпическая поэма в 11 книгах. Хотя написана она была еще в 1771 г., в ней видели мно-

жественные намеки на события Американской революции, в Иисусе Навине – черты Дж. Вашингтона. Не надолго поэма приобрела невиданную популярность и даже статус национального эпоса молодой амер. нации. Но немало было и иронических оценок: в «Завоевании Ханаана» столько описаний гроз, что Трамбулл советовал автору снабдить поэму громоотводом. Др. критик отмечал, что в поэме «американцы XVIII века под древнееврейскими именами говорят, как ангелы у Мильтона, а сражаются, как древние греки». Из-за тяжеловесного архаичного языка поэма была вскоре забыта. Сатирическую поэму «Триумф безбожия» (The Triumph of Infidelity, 1788), посвященную *Вольтеру*, Д. издал анонимно и не признавался в авторстве. Наибольшими лит. достоинствами отличается его буколическая и дидактическая поэма «Гринфилд-Хилл» (Greenfield Hill, 1794), где Д. обличал рабовладение на амер. Юге. Из духовных стихов наиболее известен написанный Д. в 1800 г. гимн, вошедший в обиход российских *евангельских христиан-баптистов*: «Люблю, Господь, Твой дом – чертог любви Твоей. Люблю я Церковь из людей, искупленных Христом» (рус. пер.: *С. И. Проханов*). По наблюдению леворадикального историка, Д. «поражал своих сограждан лишь той полнотой, с какой воплощал в себе все коннектикутские идеалы, а не творческой силой ума» (*Паррингтон В. Л.* Основные течения американской мысли. М., 1962. Т. 1. С. 441). Впосл. президентами Йельского колледжа (с 1887 – ун-т) также были племянник Д. Теодор Дуайт Вулси (1801–1889) и его внук, Тимоти Дуайт (1828–1916). Соч.: *Theology, Explained and Defended*. L., 1819. 5 vol.; *Travels in New England and New York*. New Haven, 1821–1822. 4 vol.; *Memories of Yale Life and Men, 1845–1899*. N. Y., 1903; *Major Poems of Timothy Dwight*. Gainesville (Florida), 1969.

Лит.: *Cumingham Ch. E.* Timothy Dwight, 1752–1817: A Biography. N. Y., 1942; *Berk S. E.* Calvinism versus Democracy: Timothy Dwight and the Origins of American Evangelical Orthodoxy. Hamden (Conn.), 1974; *Wenzke A. S.* Timothy Dwight (1752–1817). Lewiston (N. Y.), 1989; *Fitzmer J. R.* New England's Moral Legislator: Timothy Dwight. Bloomington (Ind.), 1998.

**С. А. Исаев**

**ДУАЛИЗМ** [от лат. dualis – двойственный], представление о том, что основу мира и бытия составляют 2 независимых начала, часто противоположные друг другу: свет и тьма,





добро и зло, духовное и материальное, мужское и женское и т. п. Эти 2 начала в разных учениях могут быть параллельны, находиться в противостоянии и борьбе (как в зороастризме и христ. ересях), а могут взаимодействовать и взаимопроникать (муж. и жен. начала в различных религиях, *ян и инь* в древнекит. культуре). Термин «Д.» был введен в 1700 г. Т. Хайдом для описания систем религ. взглядов, в к-рых имеется жесткое противопоставление доброго (Бог) и злого (сатана) принципов, объявляемых несводимыми друг к другу, равносильными и совечными (см.: *Hyde T. Historia religionis veterum Persarum. Oxf., 1700. P. 164*). В соответствии с таким подходом в богословии понятие «Д.» может также быть связано с двоебожием. Это означает веру в 2 одинаково могущественных богов с противоположными качествами, к-рые могут пребывать в гармонии друг с другом (битеизм) или в противостоянии и вечной борьбе (дитеизм).

**Д. в религиозных учениях** имеет неск. видов: 1) онтологический — Д. духовной и материальной субстанции; 2) этический — Д. благого и злого начал; 3) психофизиологический — Д. сознания и телесности в человеке; 4) Д. души — вера в то, что люди (или др. живые существа) обладают 2 видами души. По характеру различают также: первичный (радикальный, строгий) Д.— представление о том, что 2 начала независимы, равносильны и извечно существуют; вторичный Д., согласно к-рому эти 2 противоположности восходят к единому первоначалу (*Bianchi. 1961*; о др. способах классификации Д. см.: *Pétrément. 1984. P. 245–259*).

Д. впервые засвидетельствован в древневост. религиях. Разные виды Д. в той или иной степени присутствуют едва ли не во всех религ. учениях, однако религий, построенных на первичном, строгом Д., не много. Прежде всего это иран. зороастризм, в к-ром бытие и развитие мира основываются на борьбе 2 одинаково вечных божественных начал, благого и злого. Благое начало олицетворяет бог, по-авестийски именуемый *Ахура Мазда* (среднеперсид. и фарси Ормазд) — Господь мудрый. Ему противопоставит злое божество, авест. *Анхра-Майнью* (среднеперсид. и фарси Ахриман, эллинизированный вариант — Ариман) — Злой дух. Каж-

дого из 2 богов окружает свой пантеон младших божеств (демонов). Радикальный Д. зороастрийской религии носит особый характер. Он не состоит в противопоставлении материального духовному, как в позднейших дуалистических доктринах, но как бы делит надвое каждую из этих сфер бытия. В природе одни объекты сотворены Ахура Маздой, другие (напр., вредные животные, яды) — Анхра-Майнью. В духовной области также различаются, с одной стороны, праведность и добрые помыслы, идущие от Ахура Мазды и его божеств, с другой — греховность и злые помыслы, внушенные Анхра-Майнью и его демонами. На этом основан этический Д. зороастризма (подробнее см.: *Stoyanov. 2000. P. 23*).

В более позднее время возникла разновидность зороастрийской религии, тяготеющая к монизму, — зурванизм (*Zaehner. 1955. P. 419–429*). Согласно зурванистской доктрине, Ормазд и Ахриман являются порождениями единого верховного божества по имени Зурван (Время). Это не исключает этического Д.

Особого рода Д. лежит в основе древнекит. религ. и философских учений. Основу бытия составляют 2 основных мировых начала — инь и ян (букв. значение этих слов — «пасмурная и солнечная погода» или «тенева и солнечная стороны»). Древнекит. мыслители (начина примерно с сер. 1-го тыс. до Р. Х.) сделали их термином, обозначающим 2 противоположные стороны бытия. Инь и ян — олицетворение различных противоположных и сменяющих друг друга явлений: тьмы и света, луны и солнца, воды и огня, пассивности и активности, покоя и движения, жен. и муж. начал и т. д. В *Ицзин* (Книге перемен) инь и ян приобретают характер космических сил, к-рые постоянно взаимодействуют и противопоборствуют, благодаря чему возник, существует и изменяется материальный мир, человеческое общество и духовная жизнь. Д. ян и инь всеобъемлющ, но составляет не противоборство, а гармонию: достигнув предела, эти начала могут переходить одно в другое. Они стояли в центре учения иньянцзя — одной из 10 древнекит. философских школ. Противостояние и сочетание инь и ян составляют обширную часть религии *даосизма* (VI–V вв. до Р. Х.), в которой соединение инь и ян образует единое мировое начало *дао* — путь.

В Др. Греции Д. впервые в полной мере проявляется в учении орфиков (см. ст. *Орфизм*), к-рое возникло в VI в. до Р. Х. В орфической *космогонии* противопоставляются (хотя и происходят из единого начала) эфир-воздух и бездна-хаос (ФРГФ. I 1B66, 54). Этому учению свойствен последовательный онтологический и этический Д. По представлению орфиков, тело — гробница духа, а дух — божественное и бессмертное начало, к-рое должно быть освобождено из смертных оков. Д. орфического учения распространяется и на человеческую душу: в человеке соединены злое, «титаническое», и божественное, «дионисийское», начала (Там же. I 1B220; *Stoyanov. 2000. P. 28–32*). На воззрения орфиков очень рано стал оказывать влияние пифагорейский Д. тела и души. По нек-рым свидетельствам, Д. и двоебожие (вера в благого Белобога и злого Чернобога) составляли основу дохрист. верований славян.

На рубеже христ. эры и особенно в первые века по Р. Х. нек-рые тенденции Д. проявились в *иудаизме*. В апокрифической лит-ре межзаветного периода можно найти представления о зле как о самостоятельной субстанции, о демонах (духах) — носителях зла. В иудейской экзегезе Библии проявляется Д., к-рый можно было бы назвать историческим: несовершенный и злой «этот век (или мир — *'olām*)» противопоставляется совершенному и благому мессианскому «грядущему веку», который все более приобретает эсхатологические черты (*Stoyanov. 2000. P. 59–64*).

Христианству как монотеистической религии чужд онтологический Д. Однако в различных христ. ересях с большей или меньшей остротой проявлялся Д. горнего и дольного миров, сонма небесных сил и полчища злых духов, сакрального и мирского, духовного и телесного, добродетели и греха. Вторичный Д. особенно свойствен нек-рым течениям раннего христианства, характеризовавшимся крайним аскетизмом, противопоставлением духа и плоти. Д. христ. ересей и сект нередко объясняют иран. и др. чужеродными влияниями, но его теоретическую основу в значительной степени составляют особое толкование библейских текстов (подробнее см., напр.: *Cooper. 2000; Pennington. 2004*). Уже во II в. засвидетельствовано целое те-





чение более или менее дуалистических раннехрист. учений — *гностицизм*. Гностики радикально противопоставляют совершенный, духовный высший мир и несовершенный, материальный низший (включая видимые небесные сферы), дух и материю, духовное и плотское начала в человеке. Даже пантеон божеств разделен на пары-сизигии, где одна составляющая как бы мужская (носит название муж. рода), а другая — женская. Верховное, изначальное божество во мн. гностических учениях тоже имеет жен. аналог.

Гностический Д., как правило, вторичен. Почти все учения гностиков основаны на монизме: все сущее происходит из единого божественного первоначала путем эманаций. Материальный мир, зло и грех оказываются результатом своеволия или незнания одного из младших божеств: по ошибке оно производит несовершенные, или злые, сущности, от к-рых в свою очередь происходит материальный мир. Верховным носителем зла нередко объявляется творец материального мира, отождествляемый с Богом исторических книг ВЗ. Тело человека — творение низших сил, в то время как душа — часть небесного мира, пребывающая в плену плоти. Эсхатологическая цель — восстановление первоначального монизма и преодоление антагонистических противоречий. Т. о., гностикам в большой мере присущ вторичный Д. практически всех видов: онтологический, этический, Д. души и тела. Подобный дуалистический характер носит единственная религия гностического типа, дожившая до наших дней, — *мандеизм*. С монистской первоосновой, учением о единой высшей сущности, сочетается Д. света и тьмы, верховного мира идей и вторичного материального мира, муж. и жен. космических начал, духа и плоти, этический Д.

Первичный Д., по свидетельству источников, исповедовал один из гностических вероучителей — сир. гностик *Маркион*. Согласно его доктрине, изначально существуют два Бога — благой и злой, Бог НЗ и Бог ВЗ. Из этого Маркион выводил все остальные противопоставления, в т. ч. этический Д. На первичном Д. основана возникшая в III в. религия гностического типа, *манихейство*. В этой синкретической религии сочетаются различные элементы; главные из них — гностическо-христ. и зороаст-

рийский. Манихейский Д. можно в равной мере выводить и из зороастрийского учения, и из гностической доктрины типа Маркионовой. Скорее всего это одно из тех схождений между зороастризмом и гностицизмом, на к-рых основатель манихейства создал свое учение об изначальной, истинной единой религии (*Stoyanov*. 2000. P. 107).

Согласно манихейскому учению, существуют 2 извечных, равносильных и несводимых друг к другу начала: свет (божественное, духовное, благое начало) и мрак (материальное, демоническое, злое начало). Материальный мир явился следствием агрессии мрака и смещения его со светом. Структуру мира создали божества, но вещество его составляет материя с плененным в ней светом. Человеческое тело — творение демонов злого начала, а душа представляет собой частицу светлого начала, похищенную и вложенную в плоть. Конечная цель существования мира, по манихейству, — разделение смешанной субстанции на 2 исходных элемента, светлый и темный, и полное восстановление первоначального Д. Из этого учения выводятся все виды Д., в т. ч. Д. души. Кроме светлой половины в человеке может обитать «злой разум» — темная часть души, порождение злого начала, призванное препятствовать освобождению души от материи.

В более позднее время, включая средние века, Д. проявлялся в ряде т. н. дуалистических ересей, у *присциллиан* (с IV в.), у *павликиан* (появились в VII в. в Армении), у *богомил* (с кон. X в. в Болгарии; см. ст. *Богомилство*), у *патаренов* (с XI в. в Италии; см. в ст. *Патария*), у *катаров* и *альбигийцев* (в XII–XIII вв. в Зап. Европе) и др. Мировоззрение этих многочисленных ересей основывалось на Д. разной степени интенсивности.

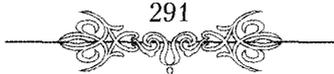
Д. богомилов не первичен: они верили в единого изначального Бога. Но Д. проявляется в учении о 2 его порождениях: это 2 бога — благой и злой. Старший бог, злой, отождествляется с сатаной, к-рый является владыкой видимого мира и творцом всего телесного. Отсюда следует Д. тела и души, аскетическое учение. В эсхатологическом будущем, по воззрениям богомилов, зло исчезнет, и дуалистический антагонизм т. о. будет снят. Катары проповедовали

первичный онтологический и этический Д.: признавали зло как самостоятельную субстанцию, 2 богов — благого и злого, причем последнему приписывали творение материи. Историческим книгам ВЗ они противопоставляли НЗ и некоторые др. ветхозаветные книги. Из радикального онтологического и этического Д. проистекает крайний аскетизм катаров. Дуалистические элементы прослеживаются и в ряде христ. ересей более позднего времени.

Лит.: *Harnack A.* Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Lpz., 1924<sup>2</sup>; *Pétrément S.* Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions. P., 1946; *idem.* Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens. P., 1947; *idem.* Le Dieu séparé: Les origines du gnosticisme. P., 1984; *Duchesne-Guillemain J.* Ormazd et Ahriman: L'aventure dualiste dans l'antiquité. P., 1953; *Zaehner R. C.* Zurvan: A Zoroastrian Dilemma. Oxf., 1955; *Böcher O.* Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums. Gütersloh, 1965; *Klijn A. F., Reinink G. J.* Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects. Leiden, 1973; *Bianchi U.* Le dualisme en histoire des religions // RHR. 1961. T. 159. P. 1–46; *idem.* Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysticism. Leiden, 1978; *Boyd J., Crosby D. A.* Is Zoroastrianism Dualistic or Monotheistic? // J. of the American Academy of Religion. 1978. Vol. 47. P. 557–588; *Boyce M.* Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices. L., 1979; *Runciman S.* The Medieval Manichee: A Study of Christian Dualist Heresy. Camb., 1982; *Кузнецова В. С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнослав. фольклорной традиции. Новосиб., 1998; *Hamilton J., Hamilton B.* Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, c. 650 – c. 1450. N. Y., 1998; *Cooper J. W.* Body, Soul and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate. Grand Rapids, 2000; *Stoyanov Y.* The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy. New Haven: L., 2000; *Aune D.* Dualism in the Fourth Gospel and the Dead Sea Scrolls: A Reassessment of the Problem // Neotestamentica et Philonica. Leiden; Boston, 2003. P. 281–303; *Frey J.* Licht aus den Höhlen?: Der «Johanneische Dualismus» und die Texte von Qumran // Kontexte des Johannesevangeliums. Tüb., 2004. P. 117–203; *Pennington J. T.* Dualism in Old Testament Cosmology: Weltbild und Weltanschauung // Scandinavian J. of the Old Testament. 2004. Vol. 18. P. 260–277; *Towner W. S.* The Dangers of Dualism and the Kerygma of OT Apocalyptic // Word & World: Theology for Christian Ministry. 2005. Vol. 25. N. 3. P. 264–273; *Vasilev G.* Dualist Ideas in the English Pre-Reformation and Reformation: Bogomil-Cathar Influence on Wycliffe, Langland, Tyndale and Milton. Sofia, 2005.

*Е. Б. Смагина*

**Д. в философских учениях.** 1-е употребление термина «Д.» применительно к философским концепциям принадлежит нем. философу и ученому-энциклопедисту Х. *Вольфу* (1679–1754), к-рый в соч. «Рациональная психология» (*Psychologia rationalis*, 1734) писал: «Дуалисты — это те, кто допускает существование





как материальных, так и нематериальных субстанций» (Dualistae sunt, qui et substantiarum materialium et immaterialium existentiam admittunt — Wolff Chr. Psychologia rationalis / Ed. J. Ecole // Gesammelte Werke. Abt. 2. Hildesheim, 1972. Bd. 6. S. 26). Сходную трактовку термина «Д.» предлагал М. Мендельсон (1729–1786): по его словам, дуалист полагает, «что существуют как телесные, так и духовные субстанции» (Mendelssohn M. Morgenstunden. В., 1786. S. 108).

Такая т. зр. оказывается теснейшим образом связанной с имеющим весьма древние корни религиозно-онтологическим Д., в рамках к-рого противопоставляются духовный и материальный первопринципы бытия. Вместе с тем начиная с Нового времени эта проблематика разрабатывалась различными мыслителями вне прямой связи с религ. идеями; подобная тенденция сохраняется и в совр. философии. В этом смысле можно говорить об особой форме Д. — секулярно-философском метафизическом Д., частным случаем к-рого является начинающийся с Декарта и широко обсуждаемый вплоть до наст. времени антропологический Д. (учение о душе и теле человека как о 2 самостоятельных реалиях).

Смысловая суть метафизического Д. состоит в признании его приверженцами духа и материи (а как следствие — субъективного и объективного начал в мироздании) 2 целиком различными и самостоятельными видами бытия, несводимыми друг к другу (см.: Кюльпе. М., 2007. С. 196). В этом отношении противниками Д. оказываются как строго материалистические, так и строго идеалистические концепции, поскольку их приверженцы допускают существование лишь одного начала всех мировых вещей и процессов (материального или духовного соответственно), тем самым занимая позицию онтологического монизма.

Дуалистическое противопоставление материальной и духовной субстанций в качестве философской проблематики возникло на самых ранних стадиях развития философии, несомненно несло на себе отпечаток различных религ. идей и представлений (концепции творения мира и человека, грехопадения и т. п.) и развивалось в тесной связи с религ. воззрениями и под их постоянным влиянием.

Отдельные элементы дуалистического мировоззрения прослеживаются уже в теоретических построениях *досократиков*. Наиболее ярким их выражением в ранней греч. философии исследователи считают учение Анаксагора, противопоставлявшего «ни с чем не смешанный Ум» (νοῦς — DK. 59B12) как духовное начало бесконечному множеству первичных веществ — «семян» (σπέρματα), из к-рых составлены все вещи. Сама по себе материя признается хаотичной и неорганизованной, порядок и движение приносятся в нее исключительно Умом, к-рому предписываются самостоятельность, простота и самоидентичность.

Д. обнаруживается также в рассуждениях Платона, согласно которому мир делится на 2 отделенные друг от друга составные части: область чувственных вещей, всегда находящаяся в процессе становления и потому не-сущих, и область идей, признаваемых им истинно сущими и нематериальными. Именно в философии Платона можно найти 1-е последовательное выражение антропологического Д. — представление о душе как о самостоятельной сущности, продолжающей свое существование после смерти человека и потому не зависящей в этом аспекте от тела. Душа понимается здесь как принцип жизни и движения, сообщающий эти свойства телу. В качестве такого принципа и основы жизни душа не может оказаться лишенной жизни и потому не может умереть вместе с телом.

Дальнейшее развитие метафизический и антропологический Д. получил в трудах Аристотеля, в рамках разработанного им учения о форме и материи как основных составляющих всего существующего. Согласно Аристотелю, каждое индивидуальное существо (οὐσίαι) есть в своем реальном существовании оформленная материя, причем как не может существовать сама по себе материя, так не может быть и чистой, нематериальной формы (за исключением «формы форм» — бога). Т. о., в системе Аристотеля дуалистические тенденции тесно переплетаются с «органическим» пониманием сущего как единства разнородного, т. е. с монистической картиной мира, в рамках к-рой дуальность вещей и состояний является лишь временным переходным моментом. Само существование вещей понимается

здесь как постоянное движение между 2 дуальными точками: возможностью (δύναμις) и действительностью (ἐνέργεια). В соответствии с таким делением душа понимается как осуществление (ἐντελέχεια) тела, т. е. как деятель, реализующий заложенную в теле возможность жизни. По учению Аристотеля, одушевленные организмы отличаются от неодушевленных объектов в силу обладания особым источником жизни, к-рый сам по себе несводим к феноменам материального мира. Этот источник отождествляется с душой, что приводит к внутреннему Д. уже не между душой и телом, но внутри самой души: душой считаются и простые процессы роста, питания и ощущения, свойственные растениям и животным, и неоднородные с ними мыслительные процессы, являющиеся характеристическим признаком человека. Аристотель ясно проводил мысль о том, что ум может существовать независимо от тела, в то время как низшие части души к этому неспособны: «Способность ощущения невозможна без тела, ум же отделим [от него]» (χωριστός — Arist. De anima. III 5. 429b). Т. о., высшая часть души — ум дуалистически противопоставлен как материальному телу, так и более низкой части души, общей у человека и др. представителей животного мира. Случай Д. внутри души, при котором противопоставляются чувствующая душа и ум, имеет место именно у Аристотеля и его последователей и не обнаруживается в предшествующей традиции, что позволило исследователям назвать такую разновидность Д. «аристотелевским дуализмом», отличающимся от традиц. «платоновского дуализма» души и тела (Bos. 2002). Дуалистические тенденции Аристотеля широко распространились в эллинистической и средневеков. христ. философии, став предметом многочисленных теоретических споров, периодически возникавших несмотря на то, что под влиянием христ. богословия на протяжении средних веков неоднократно постулировалось субстанциальное единство души. Последующие толкователи Аристотеля по-разному интерпретировали разработанное им учение о соотношении души и тела; напр., Александр Афродисийский был склонен понимать Аристотеля монистически и писал о душе как о результате гармонии всех частей тела, тогда как





*Симпликий* предлагал дуалистическую концепцию взаимоотношения души и тела как 2 отдельных существей.

Примером строго проводимого метафизического Д. в эллинистической философии служат взгляды платоников и неопифагорейцев *Плутарха* и *Нумения* Апамейского (II в.). В учении о материи, отождествляемой с «неопределенной диадой» пифагорейцев, Нумений рассматривал ее как совечную первопринципу блага (богу), но изначально являющуюся некой злой природой (*natura maligna*). В связи с этим Нумений отвергал попытки своих предшественников тем или иным способом вывести диаду из первичной божественной монады. Он особо выделял учение о «злodelьной душе» у Платона (*Plat. Leg. X 896e*), к-рую считал материальной и в к-рой, так же как и Плутарх, видел причину хаотического «беспорядка», описываемого в «Тимее» (*Plat. Tim. 30a*). Этот творимый «материальной душой» беспорядок упорядочивается творческим действием *демиурга*, но никогда не бывает целиком нейтрализован, оказываясь всегда продуцирующим зло принципом (*Numenius. Fragments / Ed. E. des Places. P., 1973. Fr. 52*). Тем самым метафизический Д. становится основой этического Д., поскольку творимое индивидом зло трактуется Нумением как действие в нем особой «злой души» (*maligna anima*; ср.: *Ibid. Fr. 43*).

Дуалистические идеи прослеживаются также в трактатах *Плотина*, гл. обр. в связи с его учением об отождествляемой с чувственно воспринимаемой и умопостигаемой материей «неопределенной диаде», к-рая противопоставляется Единому. Следствием такого противопоставления является дуалистичное понимание мира как включающего в себя целиком различные области умопостигаемого и чувственно воспринимаемого. Аналогичная схема применялась Плотиним и при рассмотрении человека, также соединяющего в себе материальное и духовное начала, душу и тело. Согласно Плотину, ничто душевное, включая растительную и животную душу, не нуждается для своего существования в теле, хотя всякое тело как наделяемое жизнью нуждается в душе и всецело зависит от нее как от принципа жизни. Главным качеством души, обеспечивающим ее неуничтожи-

мость и бессмертие, Плотин считал ее свойство давать жизнь: «[Душа] дает жизнь одушевленному телу, сама же имеет жизнь от себя и никогда не лишается ее» (*Plot. Enn. IV 7. 9*). Высшая часть души — ум является целиком нематериальной и бессмертной (*Ibid. IV 7. 12–13*), в то время как ее низшие части тесно связаны с материальным телом. Поэтому вся душа в целом нуждается в «очищении», осуществляющемся путем философских упражнений в созерцании, благодаря чему она сможет вернуться в умопостигаемый мир: «Жизнь в теле сама по себе есть зло, однако благодаря ей душа достигает блага, если не живет жизнью составленного, но прямо теперь начинает свое освобождение» (*Ibid. I 7. 3*). Здесь антропологический Д. взаимосвязан с этическим Д., поскольку нравственное возвышение души (отождествляемой с самим человеком) трактуется как освобождение от «налипшей от рождения скверны» (*Ibid. IV 7. 14*). Т. о. применительно к Плотину правомерно говорить о двойном Д.: о дуалистическом противопоставлении чувственного тела и души (ума) и о дуальности внутри человека, в к-ром борются влечение к чувственному и тяга к чистому созерцанию умопостигаемого (см.: *Clark. 1996*). На этот двойкий Д. указывал сам Плотин: «Каждый человек двойственен: с одной стороны, он есть нечто составленное из двух (т. е. души и тела. — Д. С.), с другой — он есть то в нем, что есть он сам» (*Plot. Enn. II 3. 9*).

Новый импульс дуалистические тенденции получили в связи с развитием христ. миропонимания в трактатах и философских рассуждениях св. отцов и последующих церковных писателей. Если в христ. богословии метафизический Д. постепенно теряет свою первостепенную актуальность, уступая место более значимому для богословия дуальному различению тварного (мир) и нетварного (Бог), то антропологический Д. продолжает активно разрабатываться и модифицироваться. Именно в рамках христ. богословия в полноте раскрывается и обосновывается учение о душе и теле как об особых существях (субстанциях) или «сущностных частях» человека, выводимое прежде всего из учения Свящ. Писания о душе (или ее высшей части — духе) как о «дыхании Божиим» (*flatus Dei — Tertull. De ani-*

*ma. 3*; ср.: Быт 2. 7), «бестелесном дыхании жизни» (*Iren. Adv. haer. V 7. 1*), что радикально отличает ее от материального тела, а также из представлений о посмертном существовании души отдельно от смертного тела. Д. в природе человека обуславливается тем, что в нем соединяется видимое и невидимое, материальное и духовное: «Бог Своими руками творит человека и из видимой и из невидимой природы... тело образовав из земли, душу же, одаренную разумом и умом (*λογικῆν καὶ νοεράν*), дав ему посредством Своего вдохновения» (*διὰ τοῦ οἰκείου — Ioan. Damasc. De fide orth. II 12*). Вместе с тем дуалистические тенденции в христианстве всегда сдерживались интуицией целостного существа человека, в к-ром душа и тело должны являться не противоборствующими, а взаимодополняющими компонентами, на что указывает, в частности, отстаиваемое св. отцами в борьбе с различными ересями учение о том, что тело и душа творятся одновременно (*ἕνα*) и по своему существованию душа не предшествует телу (*Ibidem*). Учение о необходимости взаимосвязи души и тела для полноценного существования человека, а также мысль о том, что тело должно быть подчинено душе и обожено вместе с ней после воскресения тела, подтверждаются словами ап. Павла: «Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие» (1 Кор 15. 53); «так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении... сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор 15. 42–44; ср. также: Иов 19. 25–26).

Указывая на различие душевного и телесного в человеке, христ. авторы всегда подчеркивали единство человеческой личности и человеческой природы, обуславливаемое единым божественным творческим актом: «Для того чтобы в человеке проявилось могущество Божие, [Бог] создал его из природ, предельно отстоящих друг от друга, создал как одно лицо и одну природу. Ибо таковы тело и душа, из которых первое есть субстанция телесная, а вторая, то есть душа, есть субстанция духовная и бестелесная, так что в роде субстанций они предельно отстоят друг от друга» (*Bonav. Breviloq. II 10*). На это единство указывает и специальное подчеркивание в святоотеческой и средневек. христ. философии того,





что одна душа без тела не может считаться человеком: «Человек составлен из души и тела, причем ни душа, ни тело, взятые в отдельности, не называются ипостасями, но ипостасными (ἐνυπόστατα); то же, что образуется соединением обоих (ἀποτελομένον), называется их ипостасью, ибо ипостасью в собственном смысле называется то, что существует само по себе и самостоятельно (τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοϋστάτως ὑφίσταμενον)» (Ioan. Damasc. Dialect. 44). Более того, сама по себе душа не является «субстанцией» в полном смысле слова: «Даже если душа и может быть отделена [от тела], она по природе является частью... И будучи сущностной частью, она имеет некую неполноту сущности... и потому она всегда есть неполная субстанция (substantia incompleta)» (Suárez. Disputationes Metaphysicae. 33. 1. 2 // Idem. Opera omnia. P., 1856–1878. Vol. 26; ср.: Thom. Aquin. Sum. th. Ia 75. 4, 118. 2). Очевидно, что в традиц. христ. понимании человека гармонично сочетаются дуалистические и монистические тенденции, причем особый акцент делается на творческой и промыслительной силе божественной благодати, к-рая обеспечивает единство и целостность человеческой личности, возвышающейся через единение в таинствах со Христом к обожению и предельно возможному для нее соединению с Богом.

Хотя дуалистическое различие между душой (умом) и телом является общим местом как разнообразных платонических учений, так и христ. богословия, философская разработка и наиболее последовательное проведение идей антропологического Д. традиционно связываются с именем Р. Декарта. По существу своего учения Декарт в целом остается на общих позициях с предшествующими «теологизированными» версиями антропологического Д., однако особый способ проведения различия внутри человека и те аргументы, которыми он пользовался в построении своей дуалистической системы, заложили основания совр. секулярного Д., никак прямо не связанного с религ. метафизикой, и оказали значительное влияние на всех последующих мыслителей, работавших в рамках дуалистической парадигмы.

В учении о душе и теле Декарт отошел от традиц. для схоластики

понимания души как формы тела, придающей материальному телу его качественные особенности. Для Декарта не существует разницы между различными телами, поскольку любое тело является лишь «протяженной вещью» (res extensa), все качества к-рой выразимы на языке геометрии и математики в понятиях размера, вида и движения (внутреннего либо внешнего). Декарт не разделял восходящее к Аристотелю понимание души как принципа жизни, общего для всего органического мира и отличающего живой организм от неживой вещи. И если Аристотель различал «одушевленную» и «неодушевленную» материю, то для Декарта «во всем универсуме существует одна и та же материя» (Декарт Р. Первоначала философии // Соч. 1989. М., Т. 1. С. 359). Согласно аристотелевской традиции, ум есть лишь высшая часть души, свойственная человеку, причем в христ. средневековье эта часть редко трактовалась как отдельная субстанция. Для Декарта большинство жизненных функций организма объясняется в терминах механистической физической организации органического тела, поэтому он отказался от представления о «питательной» или «чувствующей» душе: «Не следует... придумывать какую-то питательную или чувствующую душу, либо какой-то иной принцип движения и жизни, кроме... жара огня, постоянно горящего в сердце, который ничем не отличается по природе от всех других огней, присутствующих в неодушевленных телах» (Descartes R. Traité de l'homme // Œuvres complètes / Ed. Ch. Adam, P. Tannery. P., 1996. Т. 11. P. 202). С помощью такой механистической причинности, без всякого обращения к понятию души, Декарт объяснял не только простейшие двигательные и питательные функции человека, но и такие сложные процессы, как восприятие, воображение, память, эмоции (Ibidem). Вслед подобного оригинального разделения функций души и тела душа оказывается у Декарта отождествленной с человеческим умом («Я рассматриваю ум не как часть души, но как мыслящую душу в ее целостности» — Idem. Œuvres. Т. 7. P. 356), становясь уже не принципом жизни, но принципом мышления. На это указывает и тот факт, что Декарт отказывался считать смерть человека «отходом» или «отсутствием» души,

утверждая, что «смерть приключается лишь из-за того, что приходит в упадок одна из важных частей тела» (Ibid. Т. 11. P. 331). Поэтому смерть тела не оказывает никакого воздействия на ум, к-рый «бессмертен по самой своей природе» (Декарт Р. Размышления о первой философии // Соч. М., 1994. Т. 2. С. 13). В свою очередь так понятая душа прямо отождествляется Декартом с человеком, признается носителем человеческой личности: «В строгом смысле я есть лишь вещь мыслящая (res cogitans), или ум (mens), или дух (animus), или интеллект (intellectus), или разум (ratio)» (Там же. С. 23). Тем самым внутри человека размечается жесткое дуалистическое противопоставление его нематериального «ума» и тела, к-рое соединено с этим умом чисто внешним образом и не связано с личностью человека, будучи просто механическим «автоматом».

Еще более важной для разработки Д. оказывается проводимая Декартом мысль о душе и теле как об отдельных сущностях, «субстанциях». Само понятие «субстанция» приобретает у него особое значение, отличное от традиц. схоластического: субстанция — это «вещь, которая существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи» (Декарт Р. Первоначала философии // Соч. 1989. Т. 1. С. 334). Поэтому в собственном смысле слова субстанцией может считаться только Бог, однако в более широком смысле Декарт говорил о 2 субстанциях: мыслящей и протяженной, или душе (уме) и теле, к-рые не зависят в своем существовании ни от чего, кроме Бога. Поскольку, по учению Декарта, ум может существовать отдельно от тела, он является субстанцией в соответствии с приведенным определением: «Я, то есть моя душа, посредством которой я есть то, что я есть, является вполне и воистину отличной от моего тела, так что она может быть или существовать без него» (Descartes R. Les Méditations Métaphysiques. 6. 9 // Œuvres. Т. 9). В метафизике Декарта каждая субстанция имеет особый «главный атрибут», характеризующий ее природу: для ума таким атрибутом является мышление, а для тела — протяженность (Декарт. Первоначала философии. С. 335). Декарт также утверждал, что душа проста, неделима и не имеет частей. Поскольку он





предполагал, что все пространственно протяженное бесконечно делимо, предикцию души таких качеств было еще одним способом показать, что душа непохожа на что-то составленное из обычной материи. Ум невозможно разделить на части, и поэтому он представляет собой особую самостоятельную субстанцию.

Согласно Декарту, соединение души и тела как отдельных субстанций в человеке носит акцидентальный, внешний характер: «Мы не замечаем ничего в теле, требующего его единства с душой, и ничто в душе не обязывает ее быть соединенной с телом» (Œuvres. Т. 3. Р. 461). Субстанциальное различие ума и тела он признавал реальным, т. е. существующим не только в сознании, но и в действительности: «Ум и тело воистину являющиеся субстанциями, реально отличающимися друг от друга» (Mens et corpus esse revera substantias realiter a se mutuo distinctas — *Descartes R. Meditationes de prima philosophia. Synopsis // Œuvres. Т. 7*). Декарт предполагал, что разработанное им понятие души (отождествленной с умом), полностью освобожденной от любых связей с телесностью, может послужить прекрасным основанием для доказательства ее бессмертия чисто разумными средствами. Однако убедительного доказательства Декарту построить не удалось: отождествление души с ее высшими функциями (мышлением и волеием) поставило перед его последователями неразрешимый вопрос о том, как сможет отделенная от тела душа познавать единичные вещи, если восприятие и воображение обусловлены не природой самой души, но исключительно ее связью с телом. Этот вопрос влечет за собой еще более важный: не превратится ли такая душа в развоплощенный и безличностный чистый ум, похожий на «активный разум» Аверроэса? Понятно, что в последнем случае от христ. представления о глубинной связи души и тела не остается практически ничего (Cottingham. 1992. Р. 240–241).

Подобные выводы не могли не насторожить совр. Декарту католич. теологов, предлагавших ему различные недоумения и возражения. Повидимому, в результате знакомства с этими возражениями в развитии идей Декарта нек-рыми исследователями прослеживается постепенное движение от жестко проводимого Д.

к признанию дуалистичного подхода лишь «способом рассмотрения реальности» и перенесению акцента на «субстанциональное единство души и тела» (см.: Yandell. 1999). В написанном в 1642 г. письме к Генриху Регию Декарт утверждал, что «ум соединен с телом реально и субстанциально» (mentem corpori realiter et substantialiter esse unitam — Œuvres. Т. 3. Р. 493). Среди совр. исследователей нет согласия в вопросе о том, как можно совместить проводимое Декартом реальное различие души и тела с постулированием их реального и субстанциального единства в человеке, в связи с чем нек-рые из них склонны рассматривать человека у Декарта как особый, 3-й вид субстанций, а способ соединения души и тела вслед за Декартом относить к делу непосредственного божественного воздействия, соединяющего несоединимое (Guéroult. 1991. Т. 2. Р. 123–218).

Такое объяснение по сути совпадает с развитием идей Декарта у его исторических последователей (А. Гёлинкс, Н. Мальбранш и др.), придерживавшихся *окказионализма* и утверждавших, что никакое взаимодействие между душой и телом реально невозможно и не существует, а соответствующие друг другу изменения в душе (уме) и теле всякий раз производятся непосредственным вмешательством Бога. В качестве альтернативы такой системе «чудесных взаимодействий» Г. В. Лейбниц выдвинул свое учение о предустановленной гармонии, в соответствии с к-рым Бог соединил души и тела, функционирование к-рых представляет собой параллельные последовательности изменений, напоминающие ход одновременно заведенных часов. Хотя Лейбниц видел в материальном лишь форму проявления духовного, однако душу он склонен был понимать как отдельную монаду и ее взаимоотношение с телом понимал вполне дуалистически. В рамках всех этих концепций Д. Декарта не преодолевается, но лишь модифицируется в соответствии с находимыми в нем слабыми сторонами, что в определенной степени приближает его к идеалистическому монизму. Попыткой действительного и радикального преодоления декартовского Д. может быть признан пантеистический монизм Б. Спинозы, рассматривавшего материю и ум как

«модусы» или «аспекты» одной бесконечной субстанции.

Т. о., последовательно проведенный Д. Декарта легко мог быть превращен в свою формальную противоположность — идеалистический либо материалистический монизм. 2-я возможность выглядит более логичной: после того как Декарт решительно приписал большинству традиц. функций души физическим механизмам нервной системы, лишь делом времени стало дальнейшее движение зап. науки по этому пути, в конце к-рого также и остающаяся у Декарта нетронутой «разумная душа» была признана излишней (Cottingham. 1992. Р. 252).

Члены влиятельной в сер. XVII в. философской школы «кембриджского платонизма» подвергали критике Д. Декарта, однако вместо него предлагали собственные дуалистические концепции, оказавшие серьезное влияние на зарождающуюся новоевроп. науку. Согласно представителям этой философской школы, подлинное дуальное противопоставление следует искать не внутри человека, но в более общей оппозиции духа и материи: дух является неделимым, активным и проницаемым, тогда как материя есть нечто делимое, пассивное и непроницаемое. Для объяснения тех физических процессов, к-рые не могли быть поняты в рамках предложенного Декартом механицизма, кембриджские философы вводили особое понятие — «пластическая сила», или «дух природы». Эта сила полагалась внутрь материи как ее движущий принцип, основа самопорождения и самоорганизации в природе. В то же время эта сила понималась как орудие Бога в поддержании мирового порядка и потому считалась нематериальной и духовной, будучи дуалистически противопоставляема инертной материи.

В философии нем. идеализма, с ее общей направленностью на постижение сознания, проблемы Д. переносятся гл. обр. в область внутренней и внешней познавательной деятельности субъекта. И. Кант в «Критике чистого разума» поставил под сомнение дуалистические построения Декарта, указывая на то, что из интроспективного опыта чистого мышления, лишённого чувственных созерцаний, никак не выводима субстанциальность мыслящего субъекта («души» или «ума»





Декарта) (Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 242–247). В философских построениях Канта присутствует особая разновидность Д. — «эпистемологический дуализм», противопоставление чувственных созерцаний понятиям рассудка и разума, а также обусловленный этим Д. феноменального и ноуменального. Согласно Канту, разум способен непосредственно постигать лишь свои представления, к-рые модифицируются в соответствии с врожденной системой категорий. Однако такое устройство познания дает нам доступ исключительно к феноменам, а не к ноуменам. Сами ноуменальные вещи (то, как они существуют независимо от нашего восприятия) нашему познанию принципиально недоступны.

В идеалистических системах И. Г. Фихте, Г. В. Ф. Гегеля и Ф. В. Й. Шеллинга Д. уступает место последовательно проводимому монизму, попыткам построить систему универсального знания из одного первопринципа («Я» у Фихте, «абсолютный дух» у Гегеля, «тождество субъекта и объекта», «единный разум» у Шеллинга). Присутствующие в этих системах противоположения и дуальности (субъективное — объективное, дух — природа, необходимость — свобода и т. п.) терпят жесткую противоречивость и несводимость друг к другу, с необходимостью присущие Д., и интерпретируются в понятиях *диалектики*.

К сер. XIX в. в истории Д. наступает кризис, связанный с растущей популярностью механицизма и *материализма* в науке, представители к-рых считали, что в мире принципиально не может быть никаких вещей и явлений, не подвластных законам физики. Сознание и мышление понимаются здесь чисто физически, как «эпифеномены», или побочные продукты функционирования физических систем. Большинство непосредственно связанных с наукой философов и психологов XX в. в той или иной форме придерживались умеренного материалистического монизма, считая, что сознание в принципе может быть объяснено через функции мозга как материальной системы. Однако некоторые известные невропатологи и нейропсихологи продолжали отстаивать Д. в качестве наиболее адекватного и логичного объяснения феномена сознания (см., напр.: *Sher-*

*rington*. 1940; *Popper, Eccles*. 1977). Такая двойственность подходов привела к возникновению и широкому развитию в научной среде особой области философских исследований сознания, получившей наименование «mind — body problem» (проблема ум — тело). В посл. десятилетия XX в. мн. философами, несогласными с радикально физикалистскими монистическими программами в исследовании сознания, были приняты попытки дать умеренное прочтение традиц. дуалистических идей, следствием чего стало оживление классического «субстанциального дуализма» и развитие нового вида Д. — «качественного дуализма» (property dualism).

Учение сторонников субстанциального Д. в своем основном содержании находится в русле декартовской традиции, ключевым для них остается дуалистическое рассмотрение сознания и физической реальности в качестве 2 независимых друг от друга в своем существовании и несводимых друг к другу субстанций. Впрочем, сама эта субстанциальность часто понимается в отличном от декартовского смысле. Так, в работах нек-рых совр. сторонников субстанциального Д. можно обнаружить тезис о том, что сознание независимо от разума по своему функционированию, но не по своему происхождению и бытию. Если организм имеет достаточно сложную нервную систему, он автоматически порождает в определенный момент нефизическую субстанцию в качестве субъекта сознания — «возникающую (emergent) субстанцию», к-рая остается зависимой от мозга в отношении своего бытия и материального обеспечения своих операций (*Hasker*. 1999; *Taliaferro*. 1994).

Основой качественного Д. является утверждение, что умственно-психические качества (напр.: «испытывать боль», «думать о Париже») существующим образом отличаются или даже вовсе независимы от сопутствующих им физических качеств (напр., соответствующей конфигурации нейронов в мозге). Тем самым качественный Д. предлагает т. н. теорию 2 аспектов: люди являются материальными объектами, имеющими нематериальный, умственно-психический аспект, но не имеющими никаких нефизических частей, в т. ч. никакой нематериальной души.

По мнению сторонников любого вида совр. Д., умственно-психические состояния целиком отличаются от любых материальных состояний, включая те или иные состояния мозга. Однако в этой важнейшей для него проблемной области Д. в наст. время испытывает серьезные сложности, сталкиваясь с возражениями, предлагаемыми его оппонентами, гл. обр. материалистами и физикалистами. В связи с этим приверженцы Д. пытаются дать более или менее успешные объяснения тому, напр., каким образом желание человека получить нек-рую вещь (нематериальное, по мнению дуалистов) приводит к вполне материальным перемещениям в пространстве его рук, ног и т. п., а также к др. материальным и подчиняющимся физическим законам действиям. В широком смысле основной проблемой для совр. Д. является вопрос о том, как некие состояния, находящиеся «за пределами» материального мира, могут производить определенные материальные явления, не нарушая вместе с тем фундаментальных физических законов сохранения. Последователи Д. разрабатывают различные концепции, совмещающие учение о такой причинности с данными совр. физики и нейропсихологии, к-рые предлагают материалистически направленные научные схемы того, от чего зависят и чем обуславливаются телесные движения, эмоции, поведение человека. В связи с этим наиболее важную задачу совр. философский Д. видит в том, чтобы построить убедительную концепцию каузальной взаимосвязи между ментальными и материальными состояниями.

Лит.: *Кюльне О.* Введение в философию: Пер. с нем. СПб., 1908<sup>2</sup>. М., 2007<sup>р</sup>. С. 195–205; *Lovejoy A. O.* The Revolt against Dualism. L., 1930; *Sherrington Ch.* Man on His Nature. Camb., 1942; *Popper K., Eccles J.* The Self and its Brain. B.; L., 1977; *Kripke S.* Naming and Necessity. Oxf., 1980; *Guérout M.* Descartes selon l'ordre des raisons. P., 1991. 2 t.; *Cottingham J.* Cartesian Dualism: Theology, Metaphysics, and Science // The Cambridge Companion to Descartes / Ed. J. Cottingham. Camb., 1992. P. 236–257; *Alt K.* Weltflucht und Weltbejahung: Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenius, Plotin. Stuttgart, 1993; *Objections to Physicalism* / Ed. H. Robinson. Oxf., 1993; *Damasio A. R.* Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain. N. Y., 1994; *Taliaferro Ch.* Consciousness and the Mind of God. Camb., 1994; *Baker G., Morris K. J.* Descartes' Dualism. L., 1996; *Blumenthal H. J.* [Plotinus] on Soul and Intellect // The Cambridge Companion to Plotinus / Ed. L. P. Gerson. Camb., 1996. P. 82–104; *Clark S. R. L.* Plotinus: Body and Soul // Ibid.





P. 275–291; *Rozemond M.* Descartes' Dualism. Camb. (Mass.), 1998; *Hasker W.* The Emergent Self. Ithaca (N. Y.), 1999; *Kenny A.* Descartes the Dualist // *Ratio*. 1999. Vol. 12. N 2. P. 114–127; *Yandell D.* Did Descartes Abandon Dualism? // *British J. for the History of Philosophy*. 1999. Vol. 7. N 2. P. 199–217; *Chlup R.* Plutarch's Dualism and The Delphic Cult // *Phronesis*. 2000. Vol. 45. N 2. P. 138–158; *Kirkeboen G.* Descartes' Embodied Psychology: Descartes' or Damasio's Error? // *J. of the History of the Neurosciences*. 2001. Vol. 10. N 2. P. 173–191; *Bos A. P.* «Aristotelian» and «Platonic» Dualism in Hellenistic and Early Christian Philosophy and in Gnosticism // *VChr*. 2002. Vol. 56. N 3. P. 273–291; *Uttal W. R.* Dualism: The Original Sin of Cognitivism. Mahwah (N. J.); L., 2004; *Clarke D. M.* Descartes's Theory of Mind. Oxf., 2005.

Д. В. Смирнов

**ДУБЕНСКАЯ** [Дубицкая] **КРАСНОГОРСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ** (праздн. в день Преполовения Пятидесятницы и 25 янв.), чудотворный образ в Красногорском в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-ре близ г. Золотоноша (Черкасская епархия УПЦ).

Время основания мон-ря — нач. XVII в. Согласно преданию, некий инок, прибывший в местность Красная Горка из К-поля по повелению явившейся ему в видении Божией Матери, был первым, кто поселился здесь отшельником. Он молился перед вырезанным им на коре дерева образом, получившим название *Корецкой иконы Божией Матери*. Инокам, собравшимся вокруг отшельника, была явлена на дубе икона Божией Матери; «...на действительность этого явления и отчасти на время его указывает старинная картина, находящаяся на двери одной из монастырских келий; на этой картине изображен монах, молящийся пред образом, находящимся на дереве» (*Думитрашко Н., прот.* 1859. С. 33). Прежде чем снять икону с дерева, братия долго молилась, испрашивая у Богородицы благоволение перенести Ее образ в ц. во имя вмч. Георгия Победоносца, а затем в построенный в 1680–1687 гг. деревянный Покровский храм. Икону поместили над царскими воротами, по ее «чудесному происхождению... и по чудотворениям, бывшим от нея, та икона пользуется большим уважением всего монастыря и окрестных жителей» (*Сагарда*. С. 1317). 25 марта 1922 г. обитель была закрыта. В 1923 г. предметы церковной утвари, иконы, книги передали в музей Золотоноши. Там же оказалась Д. и. После вхождения части территории Золотоношского окр. в Черкассский ко-



Дубенская Красногорская икона Божией Матери. Литография. Нач. XX в.

миссией Гос. комитета охраны памятников старины, культуры и природы была проведена инвентаризация и обнаружено несоответствие содержания описей и предметов хранения, в частности в описи не значилась Д. и. 2 окт. 1925 г. по итогам работы комиссии был составлен документ, в котором Д. и. «по археологическому и художественному значению» принималась «на учет и под охрану», в нем же приведено описание чудотворного образа: «Икона на деревянной доске, размером 6×7 вершков (26,7×31 см), писана в 3 цвета по золотому фону, письмо техники примитивной. Очи Богоматери обозначены миндалинами, без лузги, с лунницами под миндалинами, надбровные дуги и нос обозначены черточками, теней в одежде нет. В nimbe орнаментировка цветами, с разводами в украинском стиле... На иконе слюдяной покров. Обрамление иконы серебряное, новое, художественно орнаментировано выпуклыми стяжками и рельефными орнаментированными цветами и листьями. Нимф [нимб], руки и оплечье орнаментированы цветными камнями. В одном гнезде отсутствуют 4 камня» (ГАЧО. Ф. 131. Оп. 1. Д. 37. Л. 49–50). Описание иконы, к сожалению не отражающее иконографии, расходится с литографическим изображением нач. XX в. (опубл. в кн.: Исторический очерк Золотоношского Красногорского Богословского жен. мон-ря Полтавской еп. / Сост.: И. Авраменко. Полтава, 1914), в то же вре-

мя мнение О. Толкушина о том, что обнаруженный комиссией образ — это Корецкая икона (*Толкушин*. 2006. С. 88), нельзя считать обоснованным, т. к. в описании отмечено, что он был писанный, а не резной (хотя вполсл. и раскрашенный) на коре. По заключению комиссии икона была передана на хранение «в порядке полной охраны» зав. педагогическим техникумом, временно исполняющему обязанности зав. Золотоношским музеем А. И. Денисенко (Там же. Л. 50). Далее следы чудотворного образа теряются. По одной из версий, Д. и. пропала во время эвакуации музейных фондов (попала под бомбежку), по другой — находится в частном хранении.

Несмотря на развитое местное почитание иконы, в публикациях XIX в. под названием «Дубенская» содержится рассказ не о ней, а о соименной святыне, пожертвованной кн. Константином Острожским в Спасо-Преображенский монастырь в Дубно (см. ст. *Дубенская Острожская икона Божией Матери*). Икона не приведена и в подробном перечне «Икон Богородицы в России, дни празднования которым неизвестны или сами иконы малоизвестны», составленном архиеп. Сергием (Спаским) в кон. XIX — нач. XX в. Ее изображение не представлено ни в одном из известных сводов икон Богородицы, как гравированных, так и иконописных.

Об иконографии древней иконы можно судить по литографии. Д. и. относится к типу «Умиление» и близка к изводу *Владимирской иконы Божией Матери*. Младенец Христос сидит на правой руке Богородицы, охватив левой ручкой Ее шею и прикинув головкой к щеке Матери; левая ножка Богомладенца открыта выше колена. В наст. время известно неск. списков Д. и. Один из них, украшенный чеканным окладом с камнями, был похищен 29 окт. 1994 г.

В наст. время в мон-ре находится 2 списка Д. и.: небольших размеров чтимый образ в окладе помещен в киоте на сев. стене ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы; другой, самый ранний подписной и датированный список Д. и., — в алтаре того же храма. Он был привезен в мон-рь в 2004 г., накануне празднования иконе в день Преполовения Пятидесятницы. Его обрели в одном из заброшенных домов недалеко от Вологды.





Дубенская Красногорская икона Божией Матери. 1864 г. (ц. Покрова Богородицы Красногорского мон-ря)

Икона по письму и особенностям надписи имеет западнорус. происхождение и неск. отличается от древнего образа; возможно, принадлежала переселенцам с Украины. В сравнении с изображением на литографии Мафорий Богоматери имеет треугольный, а не квадратный вырез у горловины. Младенец Христос облачен в белый хитон и охристый гиматий, а не в рубашечку, подвязанную пояском. Его лик повернут почти фронтально, глаза смотрят прямо. В положении фигур и рук расхождений нет. Фон красноватый, нимбы выполнены в виде свечения охристого цвета с прорисованными в нем красными лучами. Надпись на нижнем поле сделана темно-коричневой краской по зеленому фону: «І[И]зображеніе Чудотворніа икони Пресватїа Бци Дубницька, дїяствїюціа въ Золотоноскомъ Красногорскомъ Бгѳсловскомъ монастыре Полтавской епархіи. Написана 1864 года мѣдѣ генбариа».

Ежегодно 24 авг. вокруг монастырской горы совершался крестный ход с Д. и. с чтением акафиста иконе Божией Матери «*Всех скорбящих Радость*». Празднование в день Преполовения Пятидесятницы было установлено в память избавления от пожара и эпидемии оспы. В этот день в наст. время список Д. и. обносят крестным ходом по всем кельям и помещениям мон-ря с чтением Акафиста Божией Матери. Празднование Д. и. совершается по службе иконе Божией Матери «*Утоли моя печали*».

Ист.: ГАЧО. Ф. 131. Оп. 1. Д. 37.

Лит.: Думитрашко Н., прот. Ист.-стат. очерк Золотоношского Красногорского Богослов-

ского 2-кл. жен. мон-ря Полтавской епархии. Полтава, 1859; *Sazarda H.* Город Золотоноша и его святые храмы // Полтавские Ев. 1897. № 33, 20 нояб. С. 1316–1317; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. 1901. Т. 3. Указ. 3. С. 659; *Толкушин О.* Свет земли Антиповской. Черкассы, 2006. С. 15.

Э. В. Шевченко

### ДУБЕНСКАЯ ОСТРОЖСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ

(день празд. неизв.), чудотворный образ, семейная святыня дома князей Острожских. Кн. Константин Константинович (1527/28 – 8 февр. 1608), отстаивавший права правосл. общин на Волыни, вложил этот образ в построенный прадедом Василием Федоровичем, по прозвищу Красный (?–1461), Спасо-Преображенский муж. мон-рь в г. Дубно (совр. Ровенская обл., Украина). В 1630–1631 гг. мон-рь стал униатским, затем приписан к Дерманскому Свято-Троицкому мон-рю (был



Дубенская Острожская икона Божией Матери. Литография из жс. «Русский паломник». 1889 г.

униатским в 1720–1796), в 1812 г. упразднен. Все это время икона находилась в построенном в 1540 г. кн. Константином каменном Спасо-Преображенском соборе, к-рый после упразднения мон-ря стал приходской церковью.

С 60-х гг. XIX в. история Д. и. была связана с Крестовоздвиженским монастырем в Дубно, также основанным князьями Острожскими. В нач. XIX в. по причине запустения он был приписан к собору свт. Николая в Дубно. При еп. Антонии (Павлинском; с 1862 архиепископ), управившем Волынской и Житомирской епархией в 1860–1866 гг., началось возрождение мон-ря, в эти годы, при

настоятеле иером. Модесте, туда перенесли Д. и. Единственной в то время дорога к расположенной в болотистой местности обители пролегла через кармелитский монастырь, насельницы к-рого использовали любой предлог для преграждения пути к правосл. святыне (в 1890 монастырь кармелиток был упразднен, его имущество перешло Крестовоздвиженскому мон-рю).

8 авг. 1890 г. в связи с посещением Дубно имп. Александром III Д. и. была перенесена в Никольский собор: «После завтрака, проездом через Дубно, Их Величества осматривали икону Божией Матери, подаренную в XVI в. Спасо-Преображенскому мон-рю князем Острожским» (900-летие Православия на Волыни: 992–1892. Житомир, 1892. Ч. 1. С. 554).

По описанию в публикациях XIX – нач. XX в., Д. и., «по своей живописи не уступающая лучшим произведениям церковного искусства, явилась образцом иконописной красоты и изящества». По сохранившемуся воспроизведению иконы можно судить не столько о характере живописи, сколько об иконографии образа. Изображение относится к типу «Умиление». Младенец Христос сидит на правой руке Богородицы, придерживающей Сына обеими руками. Он прильнул к щеке Матери и левой рукой обхватил Ее за шею, правая протянута в жесте благословения. Как полагают краевед из Дубно прот. Николай Молис († 2005), Д. и. представляла собой копию Почаевской иконы Божией Матери. Возможно, икона была выполнена по заказу кн. Константина Острожского или поднесена ему братией Почаевской в честь Успения Пресв. Богородицы муж. лавры. Икону украшала драгоценная жемчужная риза, служившая «доказательством благоговейного почитания ее православными жителями на Волыни» (Снегирева. С. 417).

Д. и. была утеряна в XX в. По мнению прот. Николая Молиса это могло произойти в первую мировую войну: в 1915 г. с приближением фронта к Дубно правосл. святыни Волыни были отправлены в тыл – Д. и. попала в Житомир, затем след ее затерялся. По другим сведениям, чудотворный образ был утрачен в 1917–1920 гг., когда власть в Дубно многократно переходила из рук в руки.



Сохранился список Д. и. По мнению директора Львовской галереи искусств эксперта ЮНЕСКО Б. Г. Возницкого, он был выполнен в 20–30-х гг. XX в.: письмо и бисерное украшение ризы близки к иконописной школе, существовавшей в этот период при *Корецком во имя Св. Троицы жен. мон-ре*. В 1944 г., после полного разрушения в результате артобстрела Крестовоздвиженского мон-ря, список был перенесен в Ильинский собор Дубно, где пребывает в наст. время. В 1992 г. собор был занят раскольниками (филаретовцами) и удерживается ими доныне.

Д. и. приведена в перечне икон Богородицы, почитаемых в России, дни празднования которым неизвестны или сами иконы малоизвестны (*Сергий (Спаский)*). Месяцеслов. Т. 3. Прил. 2. Ч. 2. С. 539; особой службы и тропаря не имеет.

Лит.: *Зверинский*. Т. 1. № 461; *Снегирева*. Земная жизнь Пресв. Богородицы. 1892. С. 416–417; *Поселянин*. Богоматерь. С. 777–778.

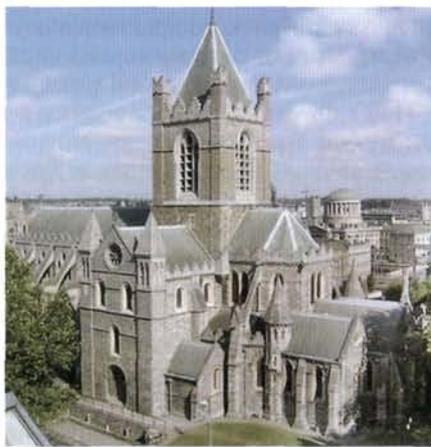
Э. П. И.

**ДУБЕНСКИЙ НА ОСТРОВУ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МОНАСТЫРЬ** Александровского у. Владимирской губ. — см. *Шавыкина Дубенская в честь Успения Пресв. Богородицы муж. пустынь* Александровского у. Владимирской губ.

**ДУБЛИН** [ирл. Baile Átha Cliath, Duibhlinn, от древнеирл. Dub Linn — черная заводь; англ. Dublin], столица Ирландии, расположена в устье р. Лиффи (вост. побережье о-ва Ирландия), католич. епископская кафедра с XI в., архиеп-ство с 1152 г., англикан. архиеп-ство с 1536 г.

**V–XII вв.** Согласно позднему преданию, во 2-й пол. V в. св. *Патрикий* (Патрик), «апостол Ирландии», крестил местное население в водах источника в устье р. Лиффи. В нач. VI в. прп. *Моби* († 545) основал монастырь Глас-Ноден (ныне Гласневин). Основание мон-ря Сорд (ныне г. Сордс, предместье Д.) приписывается прп. *Колумбе*, мон-ря Финнгла (древнеирл. Findglas; ныне Финглас в черте Д.) — прп. *Каннеху*. Одним из самых крупных поселений на территории совр. архиеп-ства было «церковное поселение» Глен-да-Лоха (ныне Глендалох) в горах Уиклоу, основанное на месте подвигов отшельника прп. *Козмгена* (Кевина; † 617 или 621).

В VII–VIII вв. появились поселения в Клуан-Долкан (ныне Клондалкин) и Тамлахте (ныне Таллахт). В Глен-да-Лоха, Сорде, Тамлахте, Финнгле находились епископские кафедры. Сохранились сведения о существовании древней ц. Келл Михан на месте совр. ц. св. Микана в Д. Согласно поздней традиции, на месте средневек. Д. находилось 4 церкви «кельтского» периода, что подтверждается археологическими данными только в отношении собора св. Патрикия, по



Кафедральный собор Св. Троицы. XII–XIV вв., 1871–1878 гг.

легенде воздвигнутого на месте крещения святителем местного населения, — близ собора были обнаружены каменные плиты с высеченными изображениями креста.

С 30-х гг. IX в. в долину р. Лиффи неоднократно (в 833, 837, 841) вторгались скандинавы, разорившие ряд поселений. В 917 г. предводитель дат. викингов из Нортумбрии (Сев. Англия) Ситрик восстановил Д. В 944 г. город был разорен Конгалахом, князем Южных И Нейл, после чего господство над Д. стало рассматриваться как одна из прерогатив верховного правителя острова («короля Темры»). В ирл. летописях сохранились сведения о том, что к этому времени под властью Д. находились обширные территории на востоке острова, в т. ч. ряд церквей и мон-рей. Ярл Д. Олаф Куаран принял крещение. В 981 г. он отрекся от престола и отправился в паломничество в мон-рь *Иона*, где скончался и был похоронен. В 1028 г. его сын ярл Д. Ситрик Шелковая Борода совершил паломничество в Рим. Исследователи склонны связывать с этим событием учреждение епископской кафедры в Д. (*Gwynn*. 1992). Первым

епископом стал ирландец Дуан (Доннан; латиниз. Донат), рукоположенный, вероятно, Кентерберийским архиеп. Этельнотом (рукоположение архиепископом Кентерберийским имело целью закрепить независимость еп-ства от церковных иерархов Ирландии). Особое положение кафедры Д. отразилось в ирл. летописях, где Дуан назван «верховным епископом иноземцев» в Ирландии (Dunan ardespoc Gall — The Annals of Ulster. 1074. Dublin, 1983. P. 510). Ярл Ситрик и еп. Дуан заложили кафедральный собор во имя Св. Троицы (или ц. Спасителя; англ. Christ Church) и епископский дворец с ц. арх. Михаила. При соборе был учрежден причт из белого духовенства (впосл. из монахов *бенедиктинцев*).

После смерти еп. Дуана в мае 1074 г. на кафедру был избран Патрикий (Гилла-Патрик), монах из Вустера (Англия). В послании клира и народа Кентерберийскому архиеп. *Ланфранку* (1070–1089) с просьбой рукоположить Патрикия кафедра Д. была названа «митрополией острова Ирландии». Перед рукоположением Патрикий дал обещание оставаться в каноническом подчинении архиепископу Кентерберийскому как «примасу Британских островов» (Britanniarum primas). Кентерберийский архиепископ считал себя ответственным за руководство Церковью в Ирландии, рассматривая Д. как столицу Ирландии, а кафедру Д. как главную на острове (metropolis Hiberniae). В послании Ланфранка Годфриду, правителю Д., тот был назван королем Ирландии (Glorioso Hiberniae rege Gothrico), хотя этот титул не соответствовал политической реальности. В 1084 г. на кафедру был избран Донат (Доннгус; † осень 1095), монах из клира собора Св. Троицы, к-рый также был рукоположен архиеп. Ланфранком в Кентерберни (1085). Ланфранк подарил новому епископу книги, литургические сосуды и др. утварь для кафедрального собора и передал ему послания для правителей и епископов Ирландии. В этих посланиях указания на статус архиепископа Кентерберийского как «примаса Британских островов» и мнимые митрополичьи права епископа Д. отсутствовали. Весной 1096 г. новый архиеп. Кентерберийский *Ансельм* рукоположил во епископа Дублинского Самуила, монаха Сент-Олбанса и племянника Доната. Как





и его предшественники, епископ принес присягу на верность архиепископу, в к-рой последний именовался «примасом всей Британии» (*totius Britanniae primas*). Еп. Самуил построил в сев.-зап. пригороде Д. ц. св. Микана и передал ей ценности, присланные архиеп. Ланфранком для кафедрального собора.

В 1111 г. на Соборе в Рат-Бресале Ирландия была разделена на 2 церковные провинции. Еп-ство Д. должно было войти в состав провинции, подчиненной архиепископу Кашела, однако не было включено в список кафедр, принятый на Соборе. Подчиненная Дублинской кафедре территория вошла в состав еп-ства Глендалох. В 1121 г. Келлах, архиеп. Арма, воспользовавшись неопределенным положением кафедры Д., вступил в город и объявил, что занимает кафедру на правах старшего церковного иерарха Ирландии. Его поддержала часть дублинского духовенства. Однако сторонники сохранения связей с Кентербери при поддержке ирл. правителя Торделбаха Уа Конхобар отправили в Англию субдиака Григория (Грене), к-рый в окт. 1121 г. был рукоположен во епископа Д. Сторонники архиеп. Келлаха объявили хиротонию Григория недействительной, однако Келлах впосл. уступил ему кафедру.

В 1148 г. на о-ве Сент-Патрикс в еп-стве Д. состоялся Собор, участники к-рого постановили просить Римского папу о предоставлении 4 архиепископских паллиев ирл. иерархам, в т. ч. Григорию, еп. Дублинскому. В 1152 г. под рук. кард. Иоанна Папарона в Келлсе прошел новый Собор, на к-ром было объявлено об удовлетворении ходатайства ирландцев. Ирландия была разделена на 4 церковные провинции во главе с архиепископами. Одним из архиеп-ств стал Д., к-рому подчинялись 5 епископских кафедр — Глендалох, Фернс, Килдэр, Локлин (Лехлин) и Килкенни (Оссори).

После смерти архиеп. Григория (1162) на кафедру был избран настоятель мон-ря Глендалох Лаврентий (Лоркан) О'Туатал. Новый архиепископ перестроил кафедральный собор и заменил секулярных каноников, из к-рых состоял причт храма, на общину *регулярных каноников*. В сент. 1170 г. Д. был осажден англо-нормандским отрядом под предводительством гр. Пемброка Ричарда де Клэра по прозвищу Стронг-

боу (Крепкий Лук). Архиеп. Лаврентий вступил с ним в переговоры, однако город пал до их завершения. В 1172 г. архиепископ принял участие в Соборе в Кашеле, на к-ром обсуждались вопросы преобразований в Ирландской Церкви, искоренения обычаев, противоречащих англ. праву, англ. кор. Генрих II был провозглашен сюзереном ирл. правителей. Архиепископ Д. присутствовал на *Латеранском III Соборе* (1179), где был наделен полномочиями папского легата в Ирландии. Папа *Александр III* взял Д. под особое покровительство Папского престола и осудил действия англо-нормандцев, разорявших церкви и мон-ри. Так, в 1173 г. Ричард Стронгбоу захватил чтимую в Ирландии святыню, т. н. посох Иисуса, хранившийся в Арма и, по преданию, принадлежавший св. Патрикию, и передал его собору Св. Троицы в Д. Кор. Генрих II был недоволен действиями архиепископа и не разрешил ему вернуться в Ирландию. Лаврентий скончался в 1180 г. в Нормандии и вскоре стал почитаться в католич. Церкви как святой (канонизирован в 1226 папой Римским *Гонорием III*).

В 1139 г. бенедиктинцы из мон-ря Савиньи (Нормандия) основали на сев. берегу р. Лиффи мон-рь Пресв. Богородицы (с 1147/48 цистерцианский). Впосл. мон-рь Пресв. Богородицы (св. Марии в Чёрной Гавани) стал одной из крупнейших обителей Ирландии, там хранились гос. архивы. Иногда в мон-ре жил наместник Ирландии, позднее проходили заседания ирл. парламента. Настоятели мон-ря основали ряд др. обителей (Данброди (1182) и аббатство Лара (1213)). В 1166 г. ирл. правитель Диармад Мак Мурхада основал за городскими стенами Д. приорат Всех святых, общину к-рого составляли августинские каноники. Ок. 1174 г. Ричард Стронгбоу основал в Килмейнеме (ныне в черте Д.) приорат для госпитальеров-*иоаннитов* и странноприимный дом. В Клонтарфе (ныне также в черте Д.) была основана обитель *тамплиеров*. В 1177 г. Вильям Фицodelин основал мон-рь св. Фомы Бекета и передал его под управление аббатства св. Виктора в Марселе (Франция). Ок. 1188 г. некто Алред Палмер с супругой основали в пригороде Д. мон-рь св. Иоанна Предтечи, при к-ром была открыта большая больница. Эти и ряд др. мон-рей, основанных

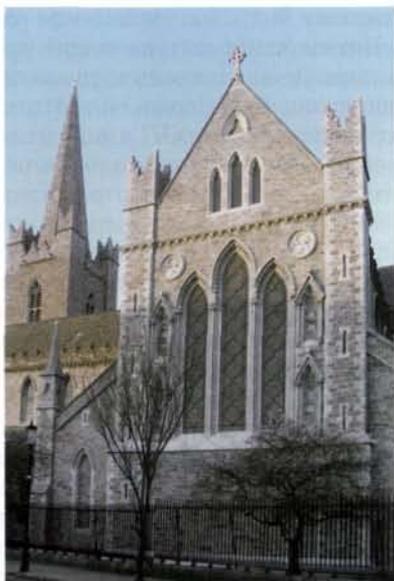
в XII–XIII вв. (обители регулярных каноников Св. Креста в Атае и Каслдермоте, приорат бенедиктинцев в Каслноке и др.), были ориентированы прежде всего на англ. поселенцев, а госпитальеры из Килмейнема отказывались посвящать в рыцари ирландцев.

В марте 1182 г. Римский папа *Луций III* рукоположил во архиепископа Д. назначенного англ. кор. Генрихом II субдиака. Иоанна (Джона Комина). Кор. Ирландии Иоанн (впосл. англ. кор. Иоанн Безземельный) даровал архиепископу титул барона и предоставил кафедре ряд судебных привилегий. Архиеп. Иоанн построил в городе приходскую ц. свт. Авдуена, почитаемого в Нормандии, и расширил кафедральный собор Св. Троицы. В 1186 г. в Д. прошел провинциальный Собор, на к-ром были осуждены симония среди ирл. духовенства, пренебрежение celibатом и неправильное, с т. зр. архиепископа, отношение к таинству Евхаристии и убранству церкви. Собор постановил ввести богослужение по англ. *сарумскому обряду*. На Соборе 1201 г. в Д. была осуждена ирл. практика управления церковным имуществом светскими лицами — эренахами (среднеирл. *aig-chinnech*). По мнению участников Собора, это приводило к тому, что церковное имущество переходило в руки ирл. знати.

Архиеп. Иоанн попытался разрешить спор Д. с соседним еп-ством Глендалох — церковь и мон-рь Глендалох были дарованы кафедре Д. кор. Иоанном Безземельным «по причине малочисленности паствы и бедности Дублинской Церкви» (*Gwynn*. 1992. P. 269). Особой грамотой предписывалось больше не выбирать в Глендалохе нового епископа, после смерти действующего иерарха кафедра должна была перейти под контроль архиепископа Д. Однако после смерти еп. Глендалоха Маэл-Каланна О'Клеркена на его место был избран новый епископ — Макробий (ирл. имя неизв.). В 1213 г. была издана новая грамота, в к-рой архиепископу Д. разрешалось распоряжаться кафедрой Глендалох в период отсутствия епископа и самостоятельно назначать нового иерарха.

Конфликт с кафедральным капитулом Д. побудил архиепископа построить новый соборный храм. На месте древней ц. св. Патрикия,





Собор св. Патрика.  
1191–1270, 1362–1370 гг.

располагавшейся за чертой города, был воздвигнут собор, освященный в 1192 г. в честь «Бога, блаженной Девы Марии и св. Патрика». Рядом с ним была сооружена новая архиепископская резиденция (Дворец Св. Гроба). При архиеп. Иоанне был основан ряд новых мон-рей, наиболее значительные среди них — муж. мон-рь св. Вульфстана на р. Лиффи, жен. мон-рь Пресв. Богородицы (Грас Дьё) близ Сорда (ок. 1190). Ист.: The Annals of Ulster: To AD 1131 / Ed. S. Mac Airt, G. Mac Niocaill. Dublin, 1983; Annala Rioghachta Eireann: Annals of the Kingdom of Ireland by the Four Masters / Ed. J. O'Donovan. Dublin, 1990<sup>3</sup>. 8 vol.; The Writings of *Bishop Patrick*: 1074–1084 / Ed. A. Gwynn. Dublin, 1955; *Eadmerus*. Historia novorum in Anglia / Ed. M. Rule. L., 1884. P. 73–74, 297–298; Vie et miracles de S. Laurent, archevêque de Dublin / Éd. Ch. Plummer // AnBoll. 1914. Vol. 33. P. 151–186; The Book of Obits and Martyrology of the Cathedral Church of the Holy Trinity, Commonly Called Christ Church, Dublin / Ed. J. C. Crosthwaite. Dublin, 1844; Gwynn A. Provincial and Diocesan Decrees of the Diocese of Dublin during the Anglo-Norman Period // Archivium Hibernicum. Dublin, 1944. Vol. 11. P. 31–117.

Лит.: Cotton H. Fasti Ecclesiae Hibernicae. Dublin, 1848. T. 2. P. 1–221; 1860. T. 5. P. 77–141; Butler W. The Cathedral Church of the Holy Trinity, Dublin. L., 1901; O'Doherty J. F. Laurentius von Dublin u. das irische Normannentum: Diss. Münch., 1933; Ronan M. V. The Diocese of Dublin in its Beginnings // Irish Ecclesiastical Record. Ser. 5. Dublin, 1933. Vol. 42. P. 471–487; 1934. Vol. 43. P. 12–26, 137–154, 369–386, 486–509; *idem*. Anglo-Norman Dublin and Diocese // Ibid. 1935. Vol. 45. P. 148–164, 274–291, 485–504, 576–595; Vol. 46. P. 11–30, 154–171, 257–275, 377–393, 490–510, 577–596; 1936. Vol. 47. P. 28–44, 144–163, 459–468; Vol. 48. P. 170–193, 378–396; 1937. Vol. 49. P. 155–164; Gwynn A. Bishop Samuel of Dublin // Ibid. 1942. Vol. 60. P. 81–88; *idem*. The Irish

Church in the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> Cent. / Ed. G. O'Brien. Dublin, 1992; McGovern A. J. Church and Polity in Pre-Norman Ireland: The Case of Glendalough. Dublin, 1995; Augustinians in Christ Church: The Canons Regular of the Cathedral Priory of Holy Trinity, Dublin / Ed. S. Kinsella. Dublin, 2000.

**XIII–XVI вв.** После смерти архиеп. Иоанна (окт. 1212) на объединенном собрании капитулов соборов Св. Троицы и св. Патрика на кафедре был избран англ. королевский чиновник Генрих (1212–1228), к-рый впосл. назначался юстициарием Ирландии (в 1213 и 1221). В 1215 г. архиепископ присутствовал на IV Латеранском Соборе, получил согласие папы *Иннокентия III* на упразднение кафедры Глендалох и присоединение ее земель к архиеп-ству Д. (1216). По возвращении в Ирландию с санкции папы Гонория III архиепископ подчинил церковь в Глендалохе дублинскому приорату Всех святых. Наделенный полномочиями папского легата, он созвал Генеральный синод (1217) для проведения в жизнь постановлений Латеранского Собора. В 1219 г. папа Гонорий III передал архиепископу права на управление еп-ством Содора и о-ва Мэн. При Генрихе в архиеп-стве появились монахи нищенствующих орденов — *доминиканцы* (1224), а затем и *францисканцы* (1231–1232).

Архиеп. Генрих получил от папы Гонория III подтверждение статуса кафедрального собора св. Патрика (1221) и в 1225 г. начал строительство нового храмового здания, что привело к конфликту с канониками собора Св. Троицы (поводом для разногласий был вопрос о том, капитул какого из 2 соборов может избирать архиепископа). Архиеп. Лука (1228–1255) попытался разрешить спор между капитулами 2 кафедральных соборов, указав, что выборы архиепископа должны проводиться в соборе Св. Троицы, но помимо приора и каноников этого храма в них могут участвовать декан и каноники собора св. Патрика. Позднее архиеп. Ричард де Ферингс (1299–1306) постановил, что оба дублинских собора могут считаться кафедральными, однако первенство принадлежит собору Св. Троицы; возведение архиепископа на кафедру должно происходить в этом храме, а погребение — попеременно в обоих соборах.

При архиеп. Луке начался спор между Д. и архиеп-ством Арма о каноническом первенстве. Архиепис-

коп Д. ссылался на декрет Римского папы Луция III о запрещении ирл. иерархам вмешиваться в дела архиеп-ства Д. и подчиненных епископских кафедр (1182), что было подтверждено в 1216 и 1221 гг. Архиеп. Арма Евгений (ирл. Эоган Мак Гилла-Удир) выразил протест против нарушения своих прав как примаса Ирландии (1243). Решение было вынесено папой *Урбаном IV* в 1261 г. — за архиепископом Арма в полном объеме признавались права митрополита и примаса Ирландии. На Соборе в Дрозде (1262) архиеп. Арма Патрикий (Патрик О'Сканлан) официально объявил о решении Папского престола. Однако архиеп. Иоанн III (1311–1317) запретил архиепископу Арма предношение креста на территории церковной провинции Д. Тем не менее тот ночью с крестом вступил на земли Д., но подвергся нападению слуг Иоанна III, к-рые отняли крест и обратили архиепископа Арма в бегство.

Архиеп. Александр Бикнор (1317–1349) провел в Д. провинциальный Собор (1319–1320), на к-ром обсуждались вопросы сбора десятины, взаимоотношений между монашеством и белым духовенством, а также права убежища, к-рым пользовались храмы. Собор постановил объявить особо важными праздниками дни памяти св. Патрика, архиеп. Лаврентия, 11 тысяч дев (см. ст. *Урсула*) и учредил 8-дневное празднование памяти св. Патрика. В конфликте с архиепископом Арма Александр Бикнор занял позицию своего предшественника. Дело было передано на рассмотрение короля, к-рый вынес решение в пользу архиепископа Арма. В 1349 г. кор. Эдуард III разрешил ему совершать любые действия, предусмотренные статусом митрополита и примаса Ирландии. Архиепископ на 3 дня вступил в Д. и повелел во всеуслышание объявить о правах и привилегиях кафедры Арма, подтвержденных папскими буллами. Однако после рукоположения на кафедру Д. архиеп. Иоанна IV (Джона де Сент-Пола; 1349–1362), личного друга англ. кор. Эдуарда III, королевские указы в пользу Арма были аннулированы. Архиеп. Иоанн получил новые указы, подтверждавшие независимость Д. от Арма. В 1533 г. возобновился спор с архиеп-ством Арма (архиепископ Д. утверждал, что видел в регистре Римского папы Иннокентия IV

постановление о том, что архиепископ Арма является примасом всей Ирландии, но архиепископ Д. имеет право носить титул примаса Ирландии, подобно архиепископам Кентерберри и Йорка).

Иер.: «Crede Mihi»: The Most Ancient Register Book of the Archbishops of Dublin before the Reformation / Ed. J. T. Gilbert. Dublin, 1897; Registrum prioratus omnium Sanctorum juxta Dublin / Ed. R. Butler. Dublin, 1845; Chartularies of St. Mary's Abbey, Dublin / Ed. J. T. Gilbert. L., 1884. 2 vol.; Calendar of Archbp. Allen's Register: C. 1172–1534 / Ed. C. McNeill. Dublin, 1950; Repertorium Novum // Diocesan Hist. Record. Dublin, 1955. Vol. 1. N 1; 1956. N 2; *Ussher J. Veterum Epistolarum Hibernicarum Sylloge* // The Whole Works of the Most Rev. J. Ussher / Ed. C. R. Elrington. Dublin, 1847. Vol. 4. P. 383–572.

Лит.: *Ware J. The Whole Works* / Ed. W. Harris. Dublin, 1739. Vol. 1. P. 299–378; *Cotton H. Fasti Ecclesiae Hibernicae*. Dublin, 1848. T. 2. P. 1–221; 1860. T. 5. P. 77–141; *Archdall M. Monasticon Hibernicum* / Ed. P. F. Moran. Dublin, 1873. Vol. 1. P. 293–336; *Ronan M. V. Union of the Dioceses of Glendaloch and Dublin in 1216* // J. of the Royal Society of Antiquaries of Ireland. Dublin, 1930. Vol. 60. P. 56–72; *Gwynn A. Henry of London, Archbishop of Dublin* // Studies: An Irish Quarterly Rev. Dublin, 1949. Vol. 38. P. 295–306, 389–402.

**Реформация.** В 1536 г. по приказу кор. Генриха VIII на кафедру был избран августинец Джордж Браун,



Тринити-колледж  
(основан в 1590).  
1752–1759 гг.

к-рый, прибыв в Ирландию, начал церковно-реформаторскую деятельность. На заседаниях ирл. парламента в 1536–1537 гг. были одобрены принципы англ. Реформации. Архиепископ заменил Символ веры новым текстом исповедания, запретил литургическое поминовение Римского папы. Началось уничтожение церковных образов и реликвий, в 1538 г. на площади перед собором Св. Троицы были сожжены священные реликвии, в т. ч. посох Иисуса. В 1536–1538 гг. было закрыто большинство монастырей. Крупнейший в архиеп-стве шестерцианский монастырь Пресв. Богородицы закрыли в 1539 г. 15 насельников мон-ря просили разрешения остаться в оби-

тели на правах общины каноников, но были изгнаны, а монастырские здания обращены в военный склад. В дек. 1539 г. была проведена реорганизация секулярных каноников собора Св. Троицы, к-рые были переведены в разряд белого духовенства с обязательством носить светскую одежду. В 1539–1540 гг. прекратили существование обители францисканцев и доминиканцев (в зданиях доминиканского мон-ря Спасителя в Д. разместились судебная палата), в 1542 г.— мон-рь и больница св. Иоанна и приорат госпитальеров в Килмейнеме. В февр. 1539 г. кор. Генрих VIII даровал городу приорат Всех святых со всем имуществом. Капитул собора св. Патрикия был распущен в 1547 г. Представители белого духовенства, отказывавшиеся подчиняться приказам архиепископа-реформатора, подвергались аресту.

После восшествия на престол кор. Марии Тюдор (1553) Реформация была приостановлена, отменены законы против католиков и восстановлена духовная власть папы Римского. В 1554 г. архиеп. Дж. Браун, обвиненный в нарушении celibата, был смещен с кафедры. Благодаря личному вмешатель-

ству королевы капитул собора св. Патрикия в Д. и приорат госпитальеров в Килмейнеме были восстановлены, полу-

чив обратно конфискованные земли. В 1555 г. по настоянию королевы на кафедру был избран Хью Керуин, каноник собора св. Патрикия, вскоре назначенный канцлером Ирландии. Однако после смерти Марии Тюдор архиепископ перешел на сторону Реформации (1559), а впосл. получил от англ. кор. Елизаветы Оксфордское еп-ство (1567).

**Католическое архиепископство в XVI — нач. XXI в.** После перехода архиеп. Х. Керуина на сторону Реформации католич. кафедра Д. пустовала. В 1560 г. в Ирландию прибыл иезуит Дейвид Вулф, назначенный папским комиссаром. Не имея возможности посетить Д., он передал адм. полномочия свящ. Томасу

Ньюмену. К 1575 г. управление различными частями церковной провинции Д. находилось в руках архиепископа Арма, епископов Мита и Корка. Во 2-й пол. XVI в. в Д. возобновились гонения на католиков, особенно после неудачного восстания 1580 г. В 1581 г. были казнены трое мирян, публично объявивших себя католиками; в 1584 г. казнен католич. св. Дермот О'Хёрли, архиеп. Кашелский. Ок. 1585 г. в Дублинском замке в заточении скончался еп. Имли Мёрроу О'Брайан. В 1600 г. Папский престол направил в Ирландию испан. францисканца Матео де Овьедо. Однако новый архиепископ не смог прибыть в Д. и управлял кафедрой через генеральных vikариев, трое из к-рых подверглись аресту и умерли в заключении.

При Якове I (1603–1625) против католиков был принят ряд законов (запрещение адвокатам-католикам выступать в суде, лишение наследника-католика права на наследство при наличии наследника-протестанта и др.), к-рые впосл. были дополнены новыми «карательными законами» (penal laws). Ок. 1610 г. архиеп. Матео де Овьедо отрекся от кафедры и вернулся в Испанию. В мае 1611 г. на кафедру был назначен Клохерский еп. Юджин Мэтьюз (ирл. Мак-Махана). В 1612 г. в Д. были казнены католич. блж. Корнелий О'Девенни, еп. Дауна и Коннора, и свящ. Гилла-Патрик О'Лохланн, только что вернувшийся в Ирландию после обучения в Лёвене (совр. Бельгия). Летом 1614 г. архиеп. Ю. Мэтьюз созвал в г. Килкенни провинциальный Собор. Кафедры провинции Д. за отсутствием епископов были представлены vikариями. Участники Собора постановили принять решения *Триидентского Собора*, однако отложили их выполнение до наступления благоприятного времени. На Соборе было решено заменить сарумский обряд богослужением по рим. служебнику (*Manuale Romanum*).

С сер. 20-х гг. XVII в. преследования католиков ослабли, что позволило католич. духовенству открыть ряд новых часовен и школ. Еще в 1615 г. провинциалом Донахи Муни была возрождена община францисканцев, в Д. открылась школа для детей из католич. семей. Ок. 1625 г. была восстановлена монашеская община доминиканцев. В 1626 г. Римский папа *Урбан VIII* утвердил созда-



ние ирл. цистерцианской конгрегации в честь святых Малахии и Бернарда, подчиненной генеральному капитулу в Сито. В 1639 г. супериор конгрегации Патрик Планкет получил во владение руины мон-ря Пресв. Богородицы. Возникли обители капуцинов (1624), босоногих кармелитов (1625), кларисс (1629). Возросло количество иезуитов, среди к-рых были миссионеры, проводившие диспуты с англикан. проповедниками.

В 1629 г. кор. Карл I объявил католич. духовенство вне закона и приказал закрыть католич. часовни и школы. В дек. того же года англикан. архиеп. Л. Балкли вместе с мэром города и командой солдат разгромил францисканскую церковь в Д. во время богослужения, арестовал неск. монахов. Однако собравшаяся толпа отбила арестованных и заставила архиепископа бежать. Архиеп. Т. Флеминг (1623–1649) покровительствовал ученым монахам, исследователям истории Церкви в Ирландии и собирателям древних агиографических памятников. В 1624 г. он участвовал в основании ирл. пастырского колледжа в Лёвене. В 1629 г. по инициативе архиепископа восстановлен ирл. колледж в Антверпене. В Д. в 20-х гг. XVII в. францисканцы основали школу для изучения богословия и философии. Вскоре после этого иезуиты учредили в городе новициат и школу, где преподавали богословие и Свящ. Писание.

В 1649 г. в Ирландию вторглись войска О. Кромвеля, объявившего жестокое гонение на католиков. Архиеп. Т. Флеминг, избранный в 1641 г. членом Высшего совета ирл. Католической конфедерации, после вторжения Кромвеля бежал из Д. Управление архиеп-ством осуществлял генеральный викарий Э. О'Рейли, к-рый вскоре был арестован и выслан из страны. В 1655 г. католикам было запрещено селиться ближе чем в 2 милях от города.

После бегства архиепископа (1649) кафедра пустовала. Противоречивые сведения, поступавшие из Д., не позволяли Папскому престолу назначить генерального викария для упорядочения дел кафедры. С восшествием на престол англ. кор. Карла II (1660–1685) отношение гос. администрации к католикам смягчилось. В 1666 г. в Д. на собрании католич. духовенства присутствующие заявили о повиновении англ. коро-

лю. Но уже в 1673 г. по королевскому указу католич. духовенство должно было покинуть Ирландию. В нач. 1674 г. ок. 30 священников и монахов выехали из страны, во Францию отправился архиеп. Питер Толбот. В 1679 г. наместник Ирландии Дж. Батлер, герц. Ормонд, объявил, что в Д. не осталось ни одного католич. храма (mass-house).

При кор. Якове II (1685–1688) католики получили возможность легально находиться в Д., служить в армии и занимать общественные должности. В 1685–1689 гг. архиеп. Патрик Рассел неск. раз созывал провинциальные Соборы и совещания духовенства, на одном из к-рых было принято решение о торжественных празднованиях в честь непорочного зачатия Пресв. Богородицы. Архиепископ получил возможность утвердить кафедру в ц. св. Николая в Д., на месте бывш. францисканского мон-ря. В Д. были основаны 2 женские бенедиктинские монашеские общины, восстановлен на прежнем месте доминиканский мон-рь. Однако после «Славной революции» 1688 г. и прихода к власти кор. Вильгельма III (1689–1702) преследования католиков возобновились. Архиепископ был арестован и выслан, однако вернулся в Ирландию незадолго до смерти (1692).

Продолжалось издание «карательных законов»: в 1695 г. было запрещено получать образование за границей, что затронуло прежде всего интересы католич. духовенства, к-рое обучалось в ирл. колледжах, преимущественно в Лёвене. В 1697 г. издан указ о высылке из Ирландии католич. духовенства. Мн. священники и монахи покинули страну, однако возвращались в Ирландию при первой возможности. Католич. духовенство перемещалось по острову под видом торговцев, мимов и бродячих музыкантов. В 1704 г. был издан «Акт о регистрации папистского духовенства», согласно к-рому все католич. священники должны были объявить о себе представителям гос. власти, уплатить залог за благонадежность и не покидать пределы своего графства. В июне 1704 г. шериф графства Уиклоу с отрядом ополченцев разогнал паломников, собравшихся у руин мон-ря в Глендалохе для празднования дня прп. Коэмгена (Кевина).

Англ. правительство попыталось уничтожить католич. иерархию в Ир-

ландии — оставался лишь 1 епископ, заключенный в Ньюгейтскую тюрьму в Д. Однако в 1707 г. ему удалось рукоположить др. епископа, к-рый в свою очередь рукоположил пресв. Эдмунда Берна во архиепископа Д. (1712). Архиепископ учредил в городе 3 новых прихода — Пресв. Богородицы, св. Павла и св. Андрея. В 1710 г. началось очередное гонение на католиков, вызванное требованием отказаться от поддержки изгнанной династии Стюартов, архиепископ был вынужден скрываться. В 1718 г. Э. Берна был арестован, но оправдан судом. В 1741 г. было издано постановление о произведении обысков в домах католиков и об окончательном закрытии католич. монашеских общин. Продолжались аресты незарегистрированных священников и разгромы тайных католич. школ. Появились люди, специализировавшиеся на розыске и выдаче властям духовенства (англ. priest-hunters).

Под давлением властей архиепископы, занимавшие кафедру в XVIII в., были вынуждены демонстрировать лояльность к англ. правительству. В 1778 г. архиеп. Джон Карпентер (1770–1786) принес присягу на верность англ. королю и призвал к тому же остальных католиков. Архиепископ интересовался ирл. историей и языком, способствовал возрождению почитания древних ирл. святых, сотрудничал с рядом политических деятелей (Дж. Карри, Ч. О'Коннор), добивавшихся эмансипации ирл. католиков. В 1776 г. он опубликовал Требник (Rituale) с комментариями на англ. и ирл. языках, в 1777 г.— 1-й на Британских о-вах со времен Реформации католич. Миссал. В 1780 г. участвовал в издании сборника житий святых на англ. языке, составленного О. Батлером. При архиеп. Дж. Карпентере впервые со времен Реформации были собраны точные статистические данные католич. архиепископства. При архиепископской кафедре существовал капитул из 6 должностных лиц, в т.ч. архидиаконов Д. и Глендалоха, а также 22 каноников и пребендариев; насчитывалось более 100 приходских церквей и лишь 45 священников. В городе действовали 15 католич. храмов, часть к-рых обслуживалась членами монашеских орденов. В г. Атай действовал доминиканский монастырь с 2 насельниками, в Д.— 2 женские



монашеские общины. После закрытия большинства ирл. колледжей на континенте во время Французской революции (1789–1799) стал ощущаться недостаток священников, что вынудило католич. иерархию искать пути сближения с англ. властями. Ирл. епископы поддержали Акт об унии Великобритании и Ирландии (1800).

В 1786 г. на кафедру был назначен Джон Томас Трой, ректор ирл. доминиканского уч-ща при базилике св. Климента в Риме (впосл. епископ



*Католич. собор Девы Марии.  
1815–1825 гг.*

Оссори), к-рый принял меры по улучшению отношений с англ. правительством. В 1786 г. были запрещены народные празднования в честь древних ирл. святых (англ. patterns). В 1797 г. архиепископ перенес кафедру из ц. св. Николая в небольшую ц. Пресв. Богородицы на ул. Лиффи (совр. ул. Мальборо) и приступил к сбору средств на строительство нового собора (строительство начато в 1815). При Дж. Трое был основан католич. колледж св. Патрикия в г. Мейнут (1795), к-рый должен был обеспечить подготовку ирл. духовенства в стране. Впосл. колледж стал центральной, или «национальной», семинарией Ирландии.

В 1823 г. ирл. адвокат и политический деятель Д. О'Коннел основал в Д. Католическую ассоциацию, целью к-рой была *эмансипация католиков* в Соединенном Королевстве (после издания в 1829 «Акта об освобождении католиков», который разрешал католикам избираться в парламент, «карательные законы» XVII–XVIII вв. были окончательно отменены). В 1852 г. на кафедру Д. из Арма был переведен архиеп. Пол Каллен. Его усилиями были учреждены больница Матери милосердия и католич. колледж в Клонлиффе (ныне в черте Д.), а также построен

ряд новых церквей и школ. В 1864 г. начал издаваться ж. «Irish Ecclesiastical Record» (Ирландский церковный вестник), в к-ром публиковались статьи богословского и исторического содержания. Развивалась система католич. образования. На базе колледжа св. Патрикия в Мейнуте в 1854 г. был основан Католический ун-т Ирландии (закрит в 1909 в связи с учреждением Национального ун-та Ирландии).

В XIX в. в Д. был основан ряд католич. монашеских общин, братств и сестричеств — Ирландские сестры милосердия, об-во Св. Сердца, конгрегации Богородицы покрывающего милосердия, Св. Духа и Непорочного

сердца Богоматери, сестры св. веры, лазаристы, пассионисты и др. Многие из них опекали школы и больницы. Одним из наиболее влиятельных об-в стали Ирландские христ. братья, в 1812 г. учредившие центр в Д. (к сер. XX в. в архиеп-стве насчитывалось 30 домов и 40 школ,



*Интерьер католич. ц. св. Аудуэна.  
1841–1846 гг.*

к-рыми руководили члены об-ва). В 1886 г. архиеп. Уильям Уолш (1885–1921) основал в Драмкондре (ныне в черте Д.) приют для католич. сирот с целью защиты от протестант. пропаганды, а также приют

юных рабочих для бедной католической молодежи. Архиепископ подерживал Гэльскую лигу, выступавшую за распространение ирл. языка, а также левую партию «Шинн Фейн», выступавшую против Акта об унии Великобритании и Ирландии (1800).

В 30-х гг. XX в. президент католич. Блэкрок-колледжа в Д. пресв. Джон Чарлз Мак-Куэйд приступил к работе над оформлением особого статуса католич. Церкви в Ирландии. Он принял участие в составлении ирл. Конституции (1937), в которую был включен ряд положений социальной доктрины католич. Церкви. В Конституции подчеркивалась важность семьи для существования общества, запрещались разводы (*Bunreacht na hÉireann*. 41. 2. 1; 41. 3. 1–2); был оговорен особый статус католич. Церкви, к к-рой принадлежало большинство населения страны (*Ibid.* 44. 2). Однако католич. Церковь не была признана государственной. В 1940 г. Дж. Мак-Куэйд был избран архиепископом Д. В годы его пребывания на кафедре позиции католич. Церкви в стране значительно упрочились. Архиепископ учредил 47 новых приходов и ряд католич. школ. В 1945 г. в Киллини была основана закрытая резиденция францисканцев, где монахи занимались исследованиями в области ирл. истории, языка и литературы (в 90-х гг. XX в. объем работ сократился, наиболее ценные рукописи из б-ки переданы в Университетский колледж). Архиеп. Дж. Мак-Куэйд принял участие в работе *Ватиканского II Собора*.

В условиях усиления процесса секуляризации общества католич. Церковь в Ирландии утратила решающее влияние на правящие круги. В июне 1996 г. была принята поправка к ирл. Конституции, разрешающая разводы, однако под давлением католич. иерархии были сохранены нек-рые ограничения. В годы пребывания на кафедре архиеп. Десмонда Коннелла (1988–2004) в Ирландии разгорелся ряд публичных скандалов, связанных с моральным разложением части католич. духовенства, что привело к резкому падению авторитета католич. иерархии в Ирландии. Архиеп. Д. Коннелл неоднократно подвергался публичным оскорблениям. В наст. время архиепископскую кафедру Д. занимает Дирмид Мартин, бывш. секретарь Папского совета «Справедливость



Интерьер церкви  
при мон-ре кармелитов. XIX в.

и мир», представитель Папского престола в ООН. В архиеп-стве проживает более 1 087 тыс. католиков, насчитывается 200 приходов, в которых служат 499 секулярных и 844 регулярных священника, 3919 монашествующих (An. Pont. 2005. P. 219). Ист.: *Ussher J.* Veterum Epistolarum Hibernicarum Sylloge // The Whole Works of the Most Rev. James Ussher / Ed. C. R. Elrington. Dublin, 1847. Vol. 4. P. 383–572; *Talbot P.* Primatus Dubliniensis. Lille, 1674. Dublin, 1947; Constitutiones provinciales et synodales Ecclesiae metropolitanae et primatialis Dubliniensis. [Dublin], 1770; Report on the State of Popery in Ireland, 1731: Diocese of Dublin // Archivium Hibernicum. Dublin, 1915. Vol. 4. P. 131–149, 174; *Archbp. Carpenter's* Epistolae / Ed. M. J. Curran // Repertorium novum. Dublin, 1955. Vol. 1. N 1. P. 154–172, 381–405; *Archbp. Troy's* Correspondence with Dublin Castle / Ed. M. V. Ronan // Archivium Hibernicum. 1944. Vol. 11. P. 1–30; Dublin Diocesan Directory. Dublin, 1975–1994; [продолж.:] Dublin Diocesan Guidebook. Bray, 1996–.

Лит.: *Ware J.* The Whole Works / Ed. W. Harris. Dublin, 1739. Vol. 1. P. 299–378; *D'Alton J.* The Memoirs of the Archbishops of Dublin. Dublin, 1838; *Rehehan L. F.* Collections on Irish Church History / Ed. D. McCarthy. Dublin, 1861. Vol. 1. P. 162–238; *Moran P. F.* History of the Catholic Archbishops of Dublin, Since the Reformation. Dublin, 1864; *Donnelly N.* The Diocese of Dublin in the 18<sup>th</sup> Cent. // Irish Ecclesiastical Record. 1888. Vol. 9. P. 837–849, 912–922, 994–1011; 1889. Vol. 10. P. 35–53, 320–336, 517–527, 721–732; 1890. Vol. 11. P. 920–933; *McCarthy M. J.* Priests and People in Ireland. Dublin; L., 1902; *Burke W. P.* The Irish Priests in the Penal Times: 1660–1760. Waterford, 1914; *Ronan M. V.* The Reformation in Dublin: 1536–1558. L., 1926; *O'Sullivan M. D.* Matthew de Oviedo, Archbishop of Dublin, and the Counter-Reformation // Studies. Dublin, 1928. Vol. 17. P. 94–107; *Lynch J.* De Praesulibus Hiberniae / Ed. J. F. O'Doherty. Dublin, 1944. Vol. 1. P. 280–326; *MacGrath K.* John Garzia, a Noted Priest-Catcher and His Activities: 1717–1723 // Irish Ecclesiastical Record. Ser. 5. 1949. Vol. 72. P. 494–514; *Feeney J.* John Charles McQuaid: The Man and the Mask. Dublin, 1974; *Bowen D.* Paul Cardinal Cullen and the Shaping of Modern Irish Catholicism. Dublin, 1983; *Griffin S.* Archbishop Daniel Murray of Dublin and His Contribution to Elementary Education in Ireland: 1823–1841. Dublin, 1992; *Bane L.* The Irish Catholic Secular Clergy: 1850–1900. Dublin, 1994; *Fagan P.*

Catholics in a Protestant Country: The Papist Constituency in 18<sup>th</sup>-Cent. Dublin. Dublin, 1998; Studies // Irish Quarterly Review. Dublin, 1998. Vol. 87. N 348; John Charles McQuaid: A Power in Church and State; *Murray P.* The Political Involvement of the Roman Catholic Clergy in Ireland: 1922–1937: Diss. Dublin, 1998; *Cooney J.* John Charles McQuaid: Ruler of Catholic Ireland. Dublin, 1999; *Morrissey T. J.* William J. Walsh, Archbishop of Dublin: 1841–1921: No Uncertain Voice. Dublin, 2000; History of the Catholic Diocese of Dublin / Ed. J. Kelly, D. Keogh. Dublin, 2000; *Delaney E.* Political Catholicism in Post-War Ireland: The Revd. Denis Faney and Maria Duce: 1945–1954 // J.EcclH. 2001. Vol. 52. N 3. P. 487–511; Clergy of Dublin and Glendalough: Biogr. Succession Lists / Ed. J. B. Leslie. Belfast; Dublin, 2001.

**Англиканское архиепископство в XVI — нач. XXI в.** Перешедший на сторону Реформации архиеп. Х. Керуин в 1563 г. рукоположил А. Лофтуса в протестантского архиепископа Арма. Впосл. Лофтус получил должность декана собора св. Патрикия в Д. и стал председателем ирл. Комиссии по церковным делам. В 1567 г. он был назначен англиканским архиепископом Д. (впосл. также лорд-канцлер Ирландии и хранитель королевской печати). При нем в бывшем приорате Всех святых был учрежден Дублинский ун-т Св. Троицы (Тринити-колледж) (1590). В 1630 г. архиеп. Л. Балкли составил отчет о состоянии дел англикан. архиеп-ства. Протестанты численно преобладали только в 3 центральных приходах Д. (св. Иоанна, св. Вербурги и св. Екатерины), в нек-рых приходах их не было. Англикан. Церковь Ирландии (Church of Ireland) как инструмент англ. влияния в стране пользовалась поддержкой гос-ва. Население Ирландии рассматривало протестантизм как «английскую религию», что обусловило его малую распространенность в стране. Положение осложнялось богослужением на англ. языке и отсутствием ирл. перевода Библии (перевод НЗ изд. в 1602).

После вторжения О. Кромвеля (1649) правительство перестало поддерживать англикан. Церковь. Значительная часть храмов была передана пресвитерианам и индепендентам, в соборе св. Патрикия находились конюшни, часть храма использовалась для заседаний военного суда. Архиепископская кафедра оставалась вакантной до прихода к власти кор. Карла II. В 1661 г. в соборе св. Патрикия состоялась рукоположение 12 протестант. епископов. Архиеп. Н. Маршу (1694–1703), бывш. пробсту Тринити-кол-

леджа, математику, ориенталисту и лингвисту, принадлежит перевод ВЗ на ирл. язык (1680), он основал в Д. б-ку, где собрал коллекцию редких изданий (1701). В 1713–1745 гг. деканом собора св. Патрикия в Д. был писатель Дж. Свифт, неоднократно выступавший с памфлетами в защиту угнетенных ирландцев. Свифт предпринимал усилия по восстановлению ветхого здания собора и поддержанию благолепия англикан. богослужения. Он основал приют для бедных женщин, а после смерти Свифта на завещанные им средства была учреждена больница св. Патрикия (1757).

Во время якобитского восстания в Шотландии (1745–1746) архиеп. Ч. Кобб (1743–1765) выступил с обращением к пастве, в к-ром осудил «папизм» и призвал к верности англ. кор. Георгу II. В 1773 г. в англ. парламенте решался вопрос о возмещении ценностей, в т. ч. церковных, отнятых протестантами у католиков. Архиеп. Дж. Крадок (1772–1778) воспротивился принятию подобного законодательного акта, что, по его мнению, могло укрепить «нетерпимую религию» католиков, нанести ущерб гос. казне и уменьшить количество обращений в протестантизм в Ирландии. После предоставления существенной автономии ирл. парламенту (1782) для защиты брит. политических интересов был основан орден св. Патрикия (1783). Протестант. архиепископ Д. автоматически становился канцлером ордена, декан собора — секретарем. Капеллой ордена служил собор св. Патрикия в Д.; в 1792 г. собор был временно закрыт из-за ветхости; к 1805 г. часть храма обрушилась.

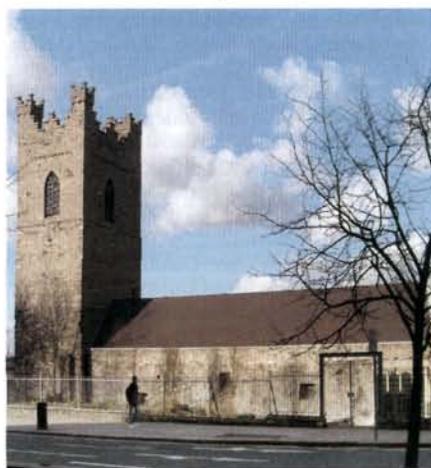
Усиление позиций католич. иерархии обеспокоило англикан. духовенство. Архиеп. У. Маги (1822–1831) был известен конфликтами с католич. духовенством, по его приказу для католиков закрывались протестант. кладбища и запрещалось совершение католич. богослужения на руинах монастыря Глендалох в день памяти прп. Коэмгена (Кевина). В 1849 г. была основана Ирландская церковная миссия, деятельность которой была направлена на проповедь среди католиков («Вторая Реформация»). Миссионеры проповедовали преимущественно в зап. частях острова, однако штаб-квартира миссии находилась в Д. Архиеп. Р. Уэйтли (1831–1863) сотрудничал с католич.



иерархами в деле учреждения сети начальных школ в Ирландии, надеясь, что просвещение заставит католиков отказаться от своей веры. Также архиепископ участвовал в работе правительственных комиссий по национальной системе образования и бедности в Ирландии, выделил значительные средства для помощи голодающим во время Великого голода (1845–1849).

В 1-й пол. XIX в. в Ирландии наблюдался упадок англикан. Церкви. В 1838 г. церковная провинция Кашела была упразднена и присоединена к Д., в 1846 г. то же произошло с протестант. еп-ством Килдэр. Несмотря на малочисленность, Церковь Ирландии (к ней принадлежало меньшинство населения) сохраняла гос. статус. Все жители Ирландии были обязаны платить десятину для содержания англикан. духовенства, что вызывало возмущение католиков («Десятинная война», 1831–1836). В 1869 г. был издан закон, согласно к-рому с 1871 г. англикан. Церковь Ирландии теряла гос. статус (disestablishment), а десятина отменялась. Ряд церковных владений был передан гос-ву, вместо них духовенству выплачивалась денежная компенсация. Закон вызвал неоднозначную реакцию со стороны представителей Церкви Ирландии, большинство к-рых было обеспокоено грозившим финансовым кризисом. В 1868 г. в соборе св. Патрикия состоялось совещание епископов провинций Арма и Д. Для преодоления ожидаемых финансовых трудностей при Генеральном синоде был создан Представительный церковный совет (Representative Church Body). Собор св. Патрикия был провозглашен национальным собором Церкви Ирландии, пребендариями к-рого стали представители всех еп-ств. Собор Св. Троицы стал кафедральным храмом объединенного англикан. архиеп-ства Д., Глендалох и Килдэр (1872).

Архиеп. У. Конингем (1884–1897) поддерживал Ирландскую церковную миссию и развивал отношения с протестант. орг-циями в Испании, Португалии и Италии. Он также выступал с позиций евангеликов за ревизию «Книги общих молитв». Архиеп. Дж. Г. Бернард (1915–1919), президент Королевской ирландской академии (с 1916) и ректор Тринити-колледжа (с 1919), известен как богослов и философ. В 1898 г. вмес-



Протестант. ц. св. Авдуена.  
1181–1212 гг.

те с проф. Р. Аткинсоном он издал «Книгу гимнов», один из источников по истории Церкви в кельт. Ирландии.

После получения в 1921 г. Ирландией статуса самоуправляемого доминиона (Ирландское свободное государство) положение англиканской Церкви ухудшилось. К 1922 г. протестанты составляли 7,4% населения страны. Значительная часть протестантов по различным причинам (нежелание жить в католич. гос-ве, экономические трудности) покинула страну. Католическое духовенство ужесточило применение папского декрета «*Ne temere*» (лат. Не случайно; 1907), к-рый предписывал воспитывать детей от смешанных браков в католичестве. В 1972 г. была закрыта певч. школа при соборе Св. Троицы. В 80-х гг. примыкающее к собору здание Генерального синода Церкви Ирландии перестало использоваться по назначению и было продано городу (в наст. время музей и выставочный зал).

С 2002 г. «архиепископом Дублина, епископом Глендалоха, примасом Ирландии и митрополитом» является Дж. Нил, бывш. председатель ирл. Комитета по рукоположению женщин (1988–1991), выступавший за посвящение женщин в пресвитеры. Во 2-й пол. XX в. оформилась совр. структура Церкви Ирландии. В церковную провинцию Д. входят объединенные еп-ства, расположенные в Республике Ирландии: Мит и Килдэр (с 1976); Кашел и Оссори; Корк, Клойн и Росс; Лимерик, Киллало и Ардферт. В нач. XXI в. наблюдается увеличение числа членов Церкви Ирландии, преимущественно за счет иммиграции из Африки. В городах

прослеживается тенденция к переходу из католичества в протестантизм (в Д. проживает ок. 12 тыс. членов Церкви Ирландии — 2,47% населения города).

Ист.: Archbp. Bulkeley's Visitation of Dublin, 1630 / Ed. M. V. Ronan // Archivium Hibernicum. Dublin, 1941. Vol. 8. P. 56–98; A Great Archbishop of Dublin, William King, D. D.: 1650–1729: His Autobiography, Family, and a Selection from His Correspondence / Ed. C. S. King, L., 1906; *Erck J. C.* An Account of the Ecclesiastical Establishment Subsisting in Ireland. Dublin, 1830.

Лит.: Maxwell C. A History of Trinity College, Dublin: 1591–1892. Dublin, 1946; Wheeler H. A., Craig M. J. The Dublin City Churches of the Church of Ireland. Dublin, 1948; Brynne E. P. A Political History of the Church of Ireland: 1800–1841. Dublin, 1968; Whiteside L. George Otto Simms: A Biogr. Gerrards Cross, 1990; Jones V. A. Recruitment and Formation of Students into the Church of Ireland Training College: 1922–1961. Dublin, 1990; Hurley M. George Otto Simms: 1910–1991 // Studies. Dublin, 1992. Vol. 81. N 322. P. 212–216; Armstrong R. M. Protestant Ireland and the English Parliament: 1641–1647. Dublin, 1996; Walsh O. «To Forge or to Follow»: Women of the Church of Ireland in Dublin: 1910–1925. Dublin, 1999; O'Regan Ph. Archbp. William King of Dublin, 1650–1729, and the Constitution in Church and State. Dublin, 2000; Acheson A. A History of the Church of Ireland: 1691–2001. Dublin, 2002; Archbp. William King and the Anglican Irish Context: 1688–1729 / Ed. Chr. Fauske. Dublin, 2004.

**Православие в Д.** представлено 3 приходами. Наиболее крупный — рус. ставропигиальный приход св. апостолов Петра и Павла в Д., учрежденный в нояб. 2001 г., после визита в Ирландию митр. Кирилла (Гундяева). В февр. 2003 г. приходом было передано здание бывш. англикан. церкви в р-не Харолдс-Кросс. Действуют 3 приписных прихода в др. городах Ирландии. При церкви св. апостолов Петра и Павла работает рус. общеобразовательная школа.

В Д. существуют Благовещенский приход К-польского Патриархата и Крестовоздвиженский приход Румынской Православной Церкви. Ежемесячно совершаются богослужения священниками Антиохийского Патриархата, приход которого расположен в г. Белфаст (Сев. Ирландия).

**Э. П. К.**

**Архитектура.** С XII в. Д. — ведущий архитектурный центр Ирландии. Важнейшими памятниками ранней ирл. готики являются собор Св. Троицы (Крайст-Черч; 1172–1240, перестроен в 70-х гг. XIX в.) и крупнейший в Ирландии национальный собор св. Патрикия (Сент-Патрик; 1191–1270, восстановлен после пожара 1362, обновлен в 60-х гг.





XIX в.). Архитектурный ансамбль центра города был отстроен в основном в стиле неоклассицизма (т. н. георгианский Д.) и в значительной степени сохранился до наст. времени, несмотря на большие разрушения 60–80-х гг. XX в. Одной из первых классицистических построек Д. стал Королевский госпиталь в Килмейнеме (1679–1684, архит. У. Робинсон), возведенный по образцу Госпиталя инвалидов в Париже.

Наиболее масштабные сооружения георгианского Д. были возведены во 2-й пол. XVIII в. работавшими в Ирландии англ. архитекторами Т. Кули и Дж. Гэндоном. Среди церковных построек следует выделить палладианскую ц. св. Георгия (Сент-Джордж; 1794–1802, архит. Ф. Джонстон) и ампириную ц. Богоматери (1814–1825, архит. Дж. Папуорт, в наст. время «про-собор» Римско-католической Церкви в Ирландии; кафедральным собором считается принадлежащий англиканам собор Св. Троицы).

Лит.: Carey F.P. Catholic Dublin: A Guide to All the Principal Churches. Dublin, 1932; Christ Church Cathedral, Dublin: A History / Ed. K. Milne. Dublin, 2000.

Л. К. Масиель Санчес

**ДУБЛИТИР** [древнеирл. Dublithir, Dublithir] († 796), свт. (пам. зап. 15 мая), еп. в Ирландии, деятель монашеского движения «Кели Де».

Жития Д. не существует, однако ряд упоминаний о святом содержится в ирл. анналах и нек-рых произведениях IX в., созданных учениками духовного руководителя «Кели Де» прп. Маэльруана. Д. был учеником Каинкомрака, епископа в «церковном поселении» Финнглас (древнеирл. Findglas; совр. Финглас, в черте г. Дублина). По преданию, Финнглас был основан прп. Каннехом († 600), к-рый пользовался особым почитанием среди участников движения «Кели Де». В сочинении, известном как «Монастырь Тамлахта» (англ. The Monastery of Tallaght), рассказывается о вспыльчивом характере Д. Некая бедная женщина пришла к обители, чтобы попросить приюта на ночь, и в ожидании монахов громко молилась. Раздраженный этим, Д. обругал женщину и хотел прогнать ее. Присутствовавший еп. Каинкомрак немедленно упал на колени, объяснив Д., что он совершил тяжкий грех. Д. исполнил назначенную наставником епитимию и попросил прощения у женщины за на-

несенное оскорбление. После смерти Каинкомрака (791) Д. стал епископом в Финнгласе.

В 780 г. в Темре состоялось собрание ирл. церковных деятелей из обл. Лаген (Лейнстер) и владений династии И Нейл. По свидетельству Ольстерских анналов, в нем приняли участие «много отшельники и писцы» (ancorite et scribe multi), т. е. аскеты и ученые книжники, под рук. Д. По мнению ряда исследователей, на собрании обсуждались вопросы церковной дисциплины, связанные с движением «Кели Де» (Flower. 1932. P. 69).

В «Монастыре Тамлахта» кратко сообщается об особенностях аскетических практик, введенных Д. Святой ежедневно стоя читал 150 псалмов, преклоняя колени после каждого псалма. Это отличалось от обычаев, введенных Маэльруаном в Тамлахте. Однажды Д. попросил Маэльруана разрешить монахам пиво на главные христ. праздники. Это привело к спору между подвижниками, отстаивавшими преимущества своих уставов. Маэльруан упрекнул Д. за чрезмерную, на его взгляд, мягкость условий жизни в Финнгласе и заявил, что ученикам святого в день Страшного Суда придется пройти очищение огнем.

Однажды некий благочестивый мирянин попросил у Д. духовного наставления. Святой посоветовал ему раздать половину или треть имущества бедным, посвятить одного из сыновей Богу и выдержать 7-летнее покаяние. После смерти мирянина его душа в сиянии явилась Д. и благодарила его за пользу, принесенную его советами.

Вероятно, Д. скончался и был погребен в Финнгласе. Память святого упоминается в Месяцеслове Энгуса (ок. 830), а также в Месяцеслове Мариана Гормана (XII в.) и др. ирл. церковных календарях.

Ист.: The Annals of Ulster: To AD 1131 / Ed. S. Mac Airt, G. Mac Niocaill. Dublin, 1983. P. 234, 246, 250; The Monastery of Tallaght / Ed. E. J. Gwynn, W. J. Purton // Proc. of the Royal Irish Academy. Sec. C. Dublin, 1912. Vol. 29. P. 115–179; Féilire Óengusú Céilí Dé: The Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 124, 132–133; Féilire Húi Gormáin: The Martyrology of Gorman / Ed. W. Stokes. L., 1895. P. 96–97.

Лит.: Reeves W. The Culdees of the British Islands. Dublin, 1864; Kenney J. F. The Sources for the Early History of Ireland. N. Y., 1929. P. 468–471; Flower R. Two Eyes of Ireland // The Church of Ireland: AD 432–1932 / Ed. W. Bell, N. D. Emerson. Dublin, 1932. P. 66–75; Chad-

wick N. The Age of the Saints in the Early Celtic Church. Oxf., 1961; O'Dwyer P. Céilí Dé: Spiritual Reform in Ireland: 750–900. Dublin, 1981; Etchingham C. Church Organization in Ireland: AD 650 to 1000. Maynooth, 1999. P. 209, 313–314, 349, 359.

А. А. Королёв

**ДУБОВИЧСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ** (празд. 13 сент.), чудотворный образ, обретенный во 2-й пол. XVI в.; чтимая святыня Котопской и Глуховской епархии УПЦ. Согласно преданию, Д. и. была найдена на берегу р. Рети, в 2 км от с. Дубовичи (совр. Кролевецкий р-н Сумской обл.). Предполагают, что она выпала здесь из военного обоза, к-рый вез церковную утварь. Перегонявший стадо пастух,



Дубовичская (малая) икона Божией Матери

взмахнув кнутом, случайно задел икону. Необычный свет, исходивший от иконы, ослепил пастуха. Его нашли лежащим без чувств и принесли к священнику. Придя в себя, пастух рассказал о случившемся. Священник с прихожанами отправились на указанное место и обрели в траве образ Богородицы. На месте явления была сооружена часовня, куда поместили обретенную икону. Спустя нек-рое время ее перенесли в с. Дубовичи и поставили в Архангельской ц. (не сохр.). От Д. и. совершались мн. чудеса исцелений. В воспоминание перенесения иконы из часовни в храм в Дубовичах было установлено торжественное празднование в 10-ю пятницу по Пасхе. С 1861 г. с разрешения Святейшего Синода чудотворная Д. и. крестным ходом переносилась в г. Кролевец, в главный храм в честь Рождества Христова (не сохр.). Достоверных





Криница и часовня (на 2-м плане)  
близ с. Дубовичи

сведений о судьбе Д. и. после 1917 г. нет. По местному преданию, она была спрятана в землю вблизи места своего явления.

В наст. время на месте явления Д. и. сохранилась криница с целебной водой. В 2002 г. вблизи нее была поставлена часовня. Об устойчивом почитании Д. и. в XIX в. свидетельствуют ее сохранившиеся списки. В единственной уцелевшей от разрушения церкви Кролевца в честь Преображения Господня (открыта в 50-х гг. XX в.) хранятся 2 списка Д. и., возможно происходящие из др. несохранившихся храмов города или района. Больших размеров список (59×98 см) помещен в киоте на юж. стене, в приделе в честь Казанской иконы Божией Матери. Др., т. н. малый, список (38×50 см) находится на зап. грани алтарного столпа, в приделе во имя свт. Николая Мирликийского. Оба списка выполнены маслом.

Изображение Богородицы с Младенцем Христом относится к типу «Одигитрия» и не только в общих чертах иконографии, но и в отдельных деталях сходно с *Ченстоховской иконой Божией Матери*. Богоматерь придерживает Сына левой рукой, правая в молении. Кайма темного зеленовато-синего мафория со звездами, подбитого красной тканью, спадает с головы мягкими складками (в целом ближе к образу Ченстоховской иконы исполнена драпировка одежды Богоматери и Христа на малой иконе). В левой ручке Богомладенец держит закрытое Евангелие (на малой иконе повернуто об-

резом вовне, на большой — вовнутрь, на Ченстоховской — вверх), правой двуперстно благословляет. Он облачен в длинное красного цвета платье, украшенное звездами с узорчатыми оплечьем, поручами и каймой по низу, из-под к-рой видны пальчики соприкасающихся стоп.

Сведения о том, что в Софийском соборе в Киеве имеется еще одна «весьма чтимая копия» Д. и. (*Поселянин*. С. 591), в наст. время уточняются. Изображения Д. и. в гравированных или иконописных сводах чудотворных икон Божией Матери неизвестны. Название «Дубовичская» встречается в списке икон Божией Матери 1897 г., «называемом Пантелеимоновским» (*Сергий (Спаский)*. С. 540), и с указанием дня празднования (13 сент.) в перечне икон Божией Матери, «не находящихся в месяцесловах и Богослужбных книгах Греческой и Русской Церквей» (Там же. Указ. З. С. 659).

В 10-ю пятницу по Пасхе из ц. в честь Преображения Господня в г. Кролевец к часовне и кринице совершается крестный ход, возглавляемый, как правило, архиереем. К этому месту за благословением Пресв. Богородицы традиционно приезжают венчающиеся пары.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. 1901. Месяцеслов. Т. 3; *Снесарева*. Земная жизнь Пресв. Богородицы. Ярославль, 1993<sup>р</sup>. С. 321; *Поселянин Е.* Богоматерь. Коломна, 1993<sup>р</sup>. С. 591.

Э. В. Шевченко

**ДУБОВСКИЙ В ЧЕСТЬ ВОЗНЕСЕНИЯ ГОСПОДНЯ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Волгоградской и Камышинской епархии), в 3 км от г. Дубовка Волгоградской обл., на правом берегу р. Волги. Основан в 1871 г. первоначально как жен. община, преобразованная в 1892 г. во внештатный девичий общежительный мон-рь.

Община была организована по инициативе прот. Иоанна Алексеевича Покровского, благочинного Ду-

бовского окр., клирика Успенского собора посада Дубовка. После кончины супруги и гибели в С.-Петербурге единственного сына Покровский вел монашеский образ жизни, окормлялся у старцев иером. *Адриана Югского* и свящ. Петра *Томаницкого*. Последний, по преданию, благословил о. Иоанна организовать жен. мон-рь близ Дубовки, мн. жители к-рой принадлежали к старообрядцам, молоканам и др. сектам и толкам. После ходатайства прот. Иоанна и владельца кирпичного завода помещика М. Ф. Посохина еп. Саратовский и Царицынский *Иоанникий (Руднев)* благословил основание общины. Летом 1864 г. Покровский купил у помещика А. И. Шишлянниковой усадьбу с 2 прудами, на землях к-рой и была основана обитель. Дубовское посадское управление также передало общине землю. В сент.—окт. 1865 г. на месте будущего мон-ря был построен флигель, в к-ром поселились 5 девиц, 1-ю всеобщую в строящейся обители 7 нояб. того же года отслужил прот. Иоанн, ставший духовником насельниц. В 1872 г. в обители начались нестроения: нек-рые сестры оклеветали о. Иоанна и Саратовский еп. *Тихон (Покровский)* запретил ему совершать богослужения в общине. Лишь вмешательство в 1876 г. имп. Марии Александровны помогло водворить мир. По свидетельству монахинь Д. м., о. Иоанн стяжал дар прозорливости: предсказал дату своей смерти (ночь с 28 на 29 окт. 1876) и погребение в обители. Прот. Покровского отпелвал Саратовский еп. Тихон (Покровский), испросивший прощение у подвижника за несправедливые прещения. Основатель Д. м. был погребен напротив алтаря монастырской Тихвинской ц.

**Насельницы.** Обителью управляла переведенная из Бежецка рясофорная послушница Виталия, с 1876 г. мон. Виталия II (с 1892 игуменья; † 1907), с 1906 г. мон. Августа, 21 мая 1909 г. возведенная в сан игумении. Для вручения

Дубовский в честь  
Вознесения Господня мон-рь.  
Фотография. 2007 г.



ей посоха Д. м. посетил еп. Саратовский сщмч. *Ермоген (Долганёв)*. 10 янв. 1911 г. игум. Августа и





монастырский свящ. Ф. Никольский были награждены серебряными медалями.

К 1891 г. в общине проживало 182 чел. После преобразования общины в мон-рь 10 дек. 1892 г. первые 14 сестер были пострижены в мантию, 23 апр. 1894 г. состоялся постриг еще 12 сестер. В 1914 г. Саратовский еп. *Палладий (Доброправов)* постриг 4 монахинь в схиму и 4 послушниц в мантию. К 1 янв. 1915 г. в мон-ре проживали 60 монахинь и 289 послушниц.

**Храмы и другие постройки.** Летом 1866 г. Саратовский еп. Иоанникий (Руднев) освятил место под постройку мон-ря. Одновременно на средства Покровского был построен 2-этажный кирпичный келейный корпус (длина 69,4 м). Декор фасадов сосредоточен на оконных проемах и нишах в виде сандриков и пилястр с арочными архивольтами. Осенью 1866 г. в вост. части корпуса была освящена ц. во имя св. Иоанна Предтечи (расписана саратовским худож. Г. И. Смирницким). 1-м настоятелем храма стал свящ. К. П. Орлов. В 1870 г., во время пожара, кельи и храм пострадали, в 1876 г. были восстановлены, церковь освящена Саратовским еп. Тихоном (Покровским) в честь Тихвинской иконы Божией Матери.

Собор в честь Вознесения Господня был заложен 29 мая 1880 г. еп. Тихоном (Покровским), освящен 19 сент. 1891 г. Саратовским еп. *Авраамием (Летницким)*. В 1910 г. в соборе были освящены приделы в честь Тихвинской иконы Божией Матери и во имя вмч. Пантелеимона. 5-главый храм был выстроен в русско-визант. стиле и выделялся среди построек мон-ря не только крупным объемом, но и монументальностью архитектурно-художественной трактовки. Автор проекта — саратовский губернский архит. А. М. Салько. Собор строился на средства крестьянки Расторгуевой, купчихи Ф. И. Дивеевой и др. жителей Дубовки.

Храм в честь Тихвинской иконы Божией Матери (1894–1897) был построен по проекту Салько и освящен в 1897 г. Саратовским еп. *Николаем (Налимовым)*. Храм составлял с келейным корпусом единое целое, выдержан в скромных формах рус. стиля, крестообразный, 3-апсидный. Первоначально был перекрыт 8-лотковым сводом. Заверше-

ние храма утрачено, в наст. время заменено 4-скатной кровлей с небольшой главкой. Основные декоративные элементы — пучки полуколонок с капителями в виде кубов на углах храма и торцах рукавов, аркатура под карнизом фронтонов.

Среди святынь Д. м. была местночтимая Тихвинская икона Божией Матери — дар П. Г. Ворониной и московского торговца Краюшкина. 8 февр. 1911 г. из Царицына (ныне Волгоград) в Д. м. была принесена чудотворная Смоленская Семиезерская икона Божией Матери.

В 1888 г. на пожертвования купчихи Дивеевой был построен 2-этажный игуменский корпус в стиле эклектики (совмещение древнерус. и классической архитектуры) с архиерейскими покоями и кельями для гостей. Основу декоративного убранства составляют ступенчатые кронштейны под карнизом, лучко-



*Ковчег с останками прот. Иоанна Покровского в ц. в честь Тихвинской иконы Божией Матери Дубовского мон-ря. Фотография. 2007 г.*

вые и килевидные наличники, ниши, рустованные лопатки. К нач. 90-х гг. в Д. м. были построены еще один 2-этажный монашеский корпус, дом священника, корпус для пекарни и ковровой мастерской, возведена ограда вокруг собора.

В вост. части Д. м. находился корпус приюта для девочек-сирот. Главный его фасад обращен к соборной площади и широкими лопатками делится на ритмические группы. Декорация фасадов состоит из оконных наличников и прямоугольных филленок. Наличники 1-го этажа в виде лучка с гирычками на концах, 2-го этажа — легкие с перехватом лопаточки, поддерживающие многопрофильный лучок. В Д. м. были открыты богадельня для престарелых,

странноприимный дом на 40–50 чел. В нач. XX в. в Д. м. была также построена больница для сестер, открыта школа грамоты. Территория мон-ря имела форму неправильного прямоугольника и была обнесена кирпичной стеной высотой более 2 м с круглыми башнями по углам. Главные ворота располагались в стене, обращенной на юг. Сев. часть комплекса занимала хозяйственная зона.

**Материальное положение.** При учреждении общины Дубовское посадское об-во пожертвовало 1271 дес. земли, мещанин М. Ф. Посохин — кирпичный завод, расположенный на 10 дес. земли. От прот. Покровского перешло обители ок. 5 дес. сада. В 1891 г. дубовский купец Д. К. Шестаков пожертвовал 938 дес. пахотной и луговой земли. В 1904 г. потомственной почетной гражданкой Ю. Д. Репниковой пожертвован сад на 10 дес. в Дубовке. К нач. XX в. мон-рю принадлежали 2 хутора: близ с. Песковатка со 120 дес. земли с водяной мельницей и близ дер. Оленья с 938 дес. земли. При с. Городище Царицынского у. обители принадлежало 25 дес. земли, пожертвванной царицынским купцом С. Кирилловым. К нач. XX в. Д. м. построил в Дубовке 5 домов с дворовыми службами и баней, а в Царицыне на пожертвванной Репниковой земле на углу улицы Надеждинской и Екатерининской было открыто подворье. В хозяйстве Д. м. было 25 коров, 20 быков, 10 лошадей, 6 верблюдов и др. Капитал составлял более 15 тыс. р., годовой доход мон-ря превышал 11 тыс. р.

**1918–2007 гг.** В 1918 г. Дубовским отделом народного образования в Д. м. был открыт детский городок «Коммунист», ок. 1920 г. настоятельница игум. Августа и 14 монахинь были расстреляны. В 1922 г. Д. м. был закрыт, сестры объявлены вольными гражданами. С 1923 г. в зданиях мон-ря размещалась сельскохозяйственная религ. коммуна «Новый труд», с нояб. 1925 г. — колония для подготовки воспитанников детских домов к сельскому хозяйству и ремеслу, затем — школа-интернат для умственно отсталых детей и др. учреждения. К кон. 30-х гг. были разрушены Вознесенский собор, келейные и хозяйственные постройки, в 70-х гг. — ограда и центральные ворота; в Тихвинском храме находился клуб, затем склад.





Церковь св. Иоанна Предтечи и часовня.  
Подворье Дубовского мон-ря  
в Волгограде. Фотография. 2007 г.

В 1991 г. по инициативе Волгоградского еп. *Германа (Тимофеева)* распоряжением исполкома Волгоградского обл. совета народных депутатов от 17 июля 1991 г. часть построек Д. м. была возвращена Церкви. Решением Свящ. Синода РПЦ от 30 авг. 1991 г. Д. м. был возрожден. В нояб. того же года в нем появились первые насельницы, начались богослужения. К 2007 г. отремонтированы 2-этажный игуменский корпус и 2-этажный келейный корпус с ц. в честь Тихвинской иконы Божией Матери, построены звонница, новый келейный корпус, хозяйственные службы, баня, ведется строительство надвратной часовни во имя св. Иоанна Предтечи. В 1992 г. был открыт склеп прот. И. Покровского, к 2007 г. ковчег с его останками находился в Тихвинской ц., перед ним ежедневно совершаются заупокойные службы. В 1994 г. мон-рю была подарена икона ап. Иоанна Богослова и прп. Афанасия Афонского, написанная на Св. Горе Афон. В иконе находятся частицы Креста Господня, камня Гроба Господня и мощей прор. Исаяи, сщмч. Игнатия Богоносца, святителей Василия Великого, Амвросия Медиоланского, мч. Протасия и неизвестного святого. Д. м. принадлежит подворье в Волгограде – каменный храм во имя св. Иоанна Предтечи с деревянной часовней. В Д. м. проживает более 40 насельниц, настоятельница – игум. Анна (Ерофеева).

Арх.: РГИА. Ф. 835. Оп. 3. Д. 494; ГАВО. Ф. 10. Оп. 1. Д. 6; Ф. 37. Оп. 1. Д. 520; Ф. 129. Оп. 3. Д. 8; Ф. 342. Оп. 1. Д. 50; ГА Саратовской обл. Ф. 135. Оп. 1. Д. 3136, 3854, 6060; Ф. 407. Оп. 2. Д. 876.

Ист.: Извлеч. из отчета обер-прокурора Св. Синода за 1871 г. СПб., 1872. С. 96; 1878. С. 28.

Лит.: *Посохин П. М.* Краткий ист. очерк возникновения и развития Вознесенского жен. мон-ря при посаде Дубовки Царицынского у. Саратовской губ. Саратов, 1916; *Борьба. Царицын*, 1919. 22 мая; 1922. 6 окт.; Дубовский

Вознесенский жен. мон-рь. Волгоград, 1994; *Серебряная В. В.* Культурное зодчество Волгоградской обл. Волгоград, 2002. С. 103–107, 275–277; *Очерки по истории Волгоградской епархии РПЦ*, Волгоград, 2003; *Иванов И.* Св. Вознесенский Дубовский мон-рь // Русские мон-ри: Средняя и Нижняя Волга. Новомосковск; М., 2004. С. 484–495.

*А. В. Дубаков, В. В. Серебряная*

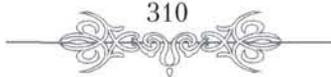
**ДУБОССАРСКОЕ ВИКАРИАТСТВО** митрополии Кишинёвской и всея Молдавии, учреждено 18 июля 1995 г. решением Свящ. Синода РПЦ для окормления правосл. общин на территории Приднестровья (левобережные районы Республики Молдова и г. Бендеры). К Д. в. перешли приходы из состава упраздненного *Бендерского викариатства* (адм. центр Бендерского викариатства – *Новонямецкий в честь Вознесения Господня муж. мон-рь*, находящийся в Приднестровье, при создании Д. в. стал ставропигиальным по отношению к митрополиту Кишинёвскому и всея Молдавии), *Бельского викариатства* и Кишинёвско-Молдавской митрополии. Кафедральный город – Дубоссары (Дубэсарь). Кафедральный собор – в честь Всех святых (в 1941–1997 собор был посвящен вмц. Параскеве) в Дубоссарах. 1 сент. 1995 г. в московском в честь Донской иконы Божией Матери мон-ре во епископа Дубоссарского, викария Кишинёвско-Молдавской митрополии, был хиротонисан бывш. наместник Вознесенского собора в Твери игум. *Юстиан (Овчинников)*. Ко времени учреждения в составе Д. в. насчитывалось 27 храмов, в к-рых служили 35 священнослужителей.

Создание Д. в. стало следствием мн. обстоятельств как церковной, так и политической жизни Молдавии. В нач. 90-х гг. XX в. на канонической территории РПЦ сложилась непростая ситуация, вызванная распадом СССР. Нередко руководители бывш. советских республик, в т. ч. Молдавии, в религ. политике следовали принципу: «Независимому государству – независимая Церковь», что провоцировало появление расколов. В 1-й пол. 90-х гг. XX в. на территории Молдавии помимо приходов Кишинёвско-Молдавской митрополии РПЦ существовали, не имея на то канонических оснований, приходы Румынской Православной Церкви, а также сообщества укр. раскольников – Украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ) и Украинской

православной церкви – Киевского патриархата (УПЦ(КП)).

Ситуация в Молдавии осложнилась еще и тем, что в кон. 80-х – нач. 90-х гг. возникло политическое противостояние между левобережными и правобережными районами республики, вызванное различным пониманием дальнейшего пути развития страны. Народы, населяющие левый берег Днестра, традиционно связывали свою судьбу с Россией как в политическом, экономическом, так и в духовном плане. Несмотря на многонациональный состав Приднестровья, практически все население исповедовало Православие и считало себя чадами РПЦ. Положение обострилось в 1-й пол. 1992 г. вслед. вооруженного противостояния на левобережье Днестра, с помощью которого власти Молдавии предполагали установить полный контроль над Приднестровьем. В результате боевых действий появились многочисленные жертвы, в т. ч. среди мирного населения. Однако некоторые священнослужители-молдаване в Приднестровье отказывали прихожанам в совершении панихид по воинам и мирянам, погибшим в ходе боев с вооруженными частями Молдавии, что приводило к конфликтам священников с паствой.

Данную ситуацию использовала УАПЦ: весной 1992 г. т. н. киевский патриарх Мстислав (Скрыпник) учредил Дубоссарско-Приднестровскую епархию с центром в Дубоссарах (кафедральный собор – во имя вмц. Параскевы), к-рую возглавил «епископ» Софроний (Власов). В состав епархии вошли 8 приходов (в Тирасполе, в Дубоссарах и 6 сельских), их окормляли 8 священников, приехавших с Украины. Эти действия были поддержаны местными властями, к-рые видели в них единственную в то время возможность помочь правосл. христианам Приднестровья сохранить слав. вектор духовного развития. К осени 1993 г. епархия перешла в юрисдикцию УПЦ(КП). Она просуществовала до 18 июля 1995 г., когда в составе Кишинёвско-Молдавской митрополии РПЦ было образовано Д. в. В 1995 г. «епископ» Софроний уехал из Приднестровья, за ним последовала часть духовенства, оставшиеся представители Дубоссарско-Приднестровской епархии УПЦ(КП) принесли покаяние и были рукоположены митр. Кишинёвским и всея Молда-





вии *Владимиром (Кантаряном)* с назначением их на приходы в Приднестровье.

Перед новосозданным Д. в. в первую очередь стояли задачи ликвидации церковного раскола и укрепления церковной дисциплины. В Приднестровье были построены храмы: Покровский (1989–1998) и Свято-Николаевский (1996) в Тирасполе, храм во имя ап. Андрея Первозванного на территории военного городка Оперативной группы российских войск в Приднестровском регионе (1997), в Бендерах возобновились богослужения в ц. во имя апостолов Петра и Павла (1997). Шла реставрация храмов: весной 1997 г. начался ремонт собора вмц. Параскевы в Дубоссарах, в 1997 г. приступили к реставрации Преображенского собора в Бендерах, долгое время бывшего средоточием церковной жизни Приднестровья и сильно пострадавшего во время вооруженного конфликта в 1992 г. В период существования Д. в. был заложен величественный кафедральный собор в честь Рождества Христова в Тирасполе (сент. 1998), в том же году в г. Рыбница возобновилось прерванное на 8 лет строительство Михаило-Архангельского собора – крупнейшего храма в Кишинёвско-Молдавской митрополии. Значительно увеличилось количество сельских приходов. В результате этой созидательной деятельности к 1 сент. 1997 г. в Д. в. имелось 43 прихода (7 городских, 36 сельских и поселковых). За время существования вик-ства было рукоположено 27 священников. Значительно вырос образовательный уровень священнослужителей, увеличилось число священников, имеющих или получающих духовное образование. Возросло число учащихся и расширилась программа в 2-годичной Бендерской школе псаломщиков, действующей с 1993 г.

Становление Д. в. и его развитие проходило в тесном контакте с руководством Приднестровья. Д. в. наладило активное взаимодействие с силовыми структурами и с Черноморским казачьим войском. Для духовного окормления казаков были определены: Никольская (Тирасполь), Успенская (пос. Слободзия), вмц. Параскевы (Дубоссары), Вознесенская (пос. Григориопол) и прав. Лазаря Четверодневного (Рыбница) церкви. Несмотря на сложное финансовое положение,

Д. в. активно занималось благотворительной деятельностью. 1 окт. 1998 г. при Покровской ц. в Тирасполе открылось благотворительное кафе для малоимущих горожан. Клирики вик-ства окормляли детские дома и дома престарелых, совершали литургии в лечебных и исправительно-трудовых учреждениях.

Уделялось большое внимание духовно-просветительной работе. При 8 приходах были открыты воскресные школы. В 1998 г. совместно с Приднестровским гос. ун-том им. Т. Г. Шевченко Д. в. провело научно-просветительную конференцию «Покровские чтения», приуроченную к 200-летию освящения тираспольской Покровской ц., уничтоженной в 1931 г. В 1998 г. была открыта б-ка при ц. во имя апостолов Петра и Павла в Бендерах. В февр. того же года начала выходить газ. «Православное Приднестровье» (1–3 тыс. экз., 2 раза в месяц). Было налажено сотрудничество со светскими средствами массовой информации. С 1995 г. каждое воскресенье на гос. телеканале выходит в эфир передача «Слово пастыря», к-рую ведет еп. Юстиниан. Ежедневно демонстрируются репортажи о событиях правосл. жизни Приднестровья, готовятся передачи о правосл. праздниках. Аналогичная работа ведется совместно с республиканским радио. Налажено взаимодействие с учреждениями культуры: музеи Д. в. неоднократно проводили выставки совр. и старинной правосл. иконы. В праздники Рождества и Воскресения Христова, Покрова Пресв. Богородицы совместно с Управлением культуры Тирасполя на общегородских выставках осуществлялся показ детского творчества «Православие и дети».

19 окт. 1998 г. решением Свящ. Синода РПЦ Д. в. было преобразовано в *Тираспольскую и Дубоссарскую епархию* Кишинёвско-Молдавской митрополии.

Арх.: *Юстиниан (Овчинников)*, еп. Отчет о деятельности Дубоссарского викариатства – Тираспольско-Дубоссарской епархии Молдавской митрополии (1995–2000). С. 8–14 // Архив Тираспольской и Дубоссарской епархии.

Ист.: *Дзюг В.* Готовят взрыв изнутри // Трудовой Тирасполь: Газ. 1993. № 12. С. 4; *Журба П.* Православная Церковь Приднестровья // Там же. № 13. С. 2; № 19. С. 2; Община правосл. христиан церкви св. равноап. Владимира г. Тирасполь: Обращение к правосл. христианам и ко всем людям доброй воли // Там же. № 18; В Свящ. Синоде РПЦ // ЖМП.

1995. № 6/8. С. 15; Определения Свящ. Синода // Там же. 1998. № 11. С. 4; *Печул А.* Приднестровский пастырь // Дело: Газ. 1999. № 21. С. 8–9; *Гладковская В.* Добрая весть арх. Гавриила // Правосл. Приднестровье: Газ. 1998. № 1. С. 1; Нас много и мы сильны в своем единстве // Там же. № 10. С. 3; № 17. С. 2; *Крымова Ю., Казанакли Е.* Покровской церкви 200 лет // Там же. № 18. С. 2, 4; «Покровские чтения» // Там же. № 21. С. 3.

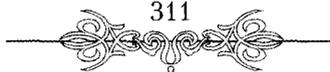
Лит.: Непризнанная республика: Очерки. Документы. Хроника / Авт.-сост.: В. Ф. Грызлов. М., 1999. Т. 3. С. 148, 151, 154; Т. 5. С. 264–265, 274–276; *Кодряну Г.* Днестровский разлом. Тирасполь, 2002. С. 49; *Дымченко Н. В.* Тираспольско-Дубоссарская епархия: Страницы истории. Тирасполь, 2005. С. 16.

*Л. П. Алферьева*

**ДУБРИКИЙ** [лат. Dubricius; средневалл. Dyfrig – Дувриг] (VI–VII вв.), свт. (пам. зап. 14 нояб.), еп. в Британии. Самые ранние упоминания о Д. находятся в валлийских грамотах VI–VIII вв., к-рые содержатся в «Книге из Лландафа», где зафиксированы земельные дарения валлийских правителей Д. и основанным им церквам. В самой ранней грамоте (2-я пол. VI в.) речь идет о дарении земельного участка Эрбом, правителем Эргинга (Юго-Вост. Уэльс, частично территория совр. графства Херефордшир, Англия). Дарение засвидетельствовано светскими лицами во главе с Эрбом и его сыном Пебио и клириками во главе с Д. (Liber Landavensis. Fol. 50r). В др. грамоте, составленной от имени правителя Пебио, говорится о земельном дарении Д. и его родственнику Юналею (Ibid. Fol. 49r). В грамотах упоминается ряд учеников Д., многие из к-рых в посл. основали церкви и мон-ри (Аргуистил, Кинварк и др.).

В Житии свт. *Самсона*, составленном в VII–VIII вв. в Бретани, сообщается, что Д. ежегодно проводил Великий пост в мон-ре на о-ве Инис-Бир (англ. Калди, Юго-Зап. Уэльс), где в то время жил свт. Самсон. Д. рукоположил Самсона во диакона, затем во пресвитера, а после надлежащего испытания возвел в епископский сан. В посл. свт. Самсон посетил Д., к-рый вверил его попечению юного диак. Морина.

В «Книге из Лландафа» содержится Житие Д., составленное ок. 1120 г., где говорится, что Д. был незаконным сыном Эурддил, дочери правителя Эргинга Пебио Прокраженного. Узнав о беременности дочери, разгневанный правитель велел бросить девушку в реку, однако





течением ее прибило к берегу. Тогда отец попытался сжечь девушку на погребальном костре, но, когда огонь потух, она стояла на углях невредимой, прижимая к груди новорожденного сына. После этого правитель простил дочь. Коснувшись пеленок младенца, Пебио исцелился от проказы.

Д. получил церковное образование и прославился ученостью. Среди его учеников были свт. Самсон, Тейло и др. брит. церковные иерархи. Д. построил церковь на берегу р. Уай, в месте, получившем название Хенллан — Старая церковь (близ сел. Хенланд, графство Херефордшир, Англия). Согласно Житию, при церкви жили 2 тыс. клириков, учеников святителя. Впосл. Д. основал церковь в Мохросе (совр. сел. Моккас, графство Херефордшир). Д. пришел в Мохрос, следуя по повелению ангела за белой свиньей. Это место стало центром епископской деятельности святителя.

Во время Великого поста Д. посетил прп. *Илтуда* в мон-ре Лланилтид-Ваур на юге Уэльса, чтобы преподать населенникам пастырское наставление. Там Д. рукоположил свт. Самсона во епископа и сотворил ряд чудес. Впосл. Д., стремясь к аскетическим подвигам, удалился с учениками на о-в Инис-Энлли (англ. Бардси; Сев.-Зап. Уэльс), в усыпальницу 20 тыс. святых. Вскоре святитель скончался и был похоронен на острове.

Сведения Жития Д. частично подтверждаются данными грамот из «Книги из Лландафа». Согласно Житию, Д. род. в Матле (совр. Мадли, графство Херефордшир), на территории княжества Эргинг. Обе церкви, основанные святителем, находились в пределах Эргинга. По мнению нек-рых исследователей, Д. мог быть племянником Пебио (*Baring-Gould, Fisher. 1908. P. 364–365*). На основании грамот и Жития можно заключить, что епископская юрисдикция Д. распространялась на территорию Эргинга. Однако в битве при Деорхаме (577) англосаксы нанесли бриттам тяжелое поражение и продвинулись к границам совр. Уэльса. Вероятно, церкви, основанные Д. в Хенллане и Мохросе, были разрушены, а святитель переселился на Инис-Энлли. В VIII в. восстановленные церкви Эргинга перешли в юрисдикцию Бертуина, еп. Лландафа (*Liber Landavensis. fol. 84v — 85r*). 7 мая 1120 г. могила Д. на о-ве Инис-Энлли была вскрыта Ллан-

дафским еп. Урбаном в присутствии Бангорского еп. Давида и Гриффид-да ап Кинана, правителя Гвинедда. 23 мая того же года мощи были перенесены в Лландаф, где началось строительство нового кафедрального собора.

В последних главах Жития Д. сообщается, что он был основателем епископской кафедры Лландаф (в черте совр. г. Кардифф, Уэльс), однако ряд исследователей (*Baring-Gould, Fisher. 1908. P. 361–362*) отрицают связь Д. с Лландафом. При составлении «Книги из Лландафа» (ок. 1125) в текст грамот были внесены дополнения, в к-рых Д. именовался архиепископом Лландафа. В трактате «О первоначальном состоянии Лландафской церкви» (*De primo statu Landavensis Ecclesiae // Liber Landavensis. fol. 48r — 49r*) сообщается, что святые *Герман*, еп. Автиссиодурский (совр. Осер, Франция), и *Лун*, еп. Трикасс (совр. Труа), посетили Британию для борьбы с пелагианской ересью (1-я пол. V в.). Они поставили Д. архиепископом и «верховным наставником» (*summum doctorem*) Юж. Британии. Д. основал кафедральный собор св. Петра в Лландафе, разослал учеников для основания церквей в Юж. Уэльсе и рукоположил епископов-суффраганов.

Представление о Д. как об основателе еп-ства Лландаф отразилось в ряде Житий валлийских святых (XII в.). Согласно валлийскому Житию св. *Давида*, еп. Меневи, Д. вместе со свт. *Данишлом* пригласил Давида на Собор в Лландеуи-Бреви, где Давид был провозглашен митрополитом Британии (*Buchedd Dewi Sant // Lives of the Cambro-British Saints / Ed. W. J. Rees. Llandovery, 1853. P. 111, 412*). В Житии прп. Илтуда говорится, что Д. постриг преподобного в монахи и основал для него мон-рь, а впосл. рукоположил во епископа ученика Илтуда свт. Самсона (*Vita S. Ituti. 7, 15 // Ibid. P. 163–164, 170–171*). В Житии прп. Гвинллиу упоминается о том, что Д. благословил преподобного на отшельническую жизнь и строительство храма, а перед смертью принял его исповедь (*Vita S. Gundleii // Ibid. P. 150–151*). В Житии свт. Тейло сообщается, что тот был воспитанником Д. и стал его преемником на епископской кафедре Лландаф (*Vita S. Teliaui // The Text of the Book of Llan Dâv. P. 107, 109*).

В житийной традиции Д. представлен как современник ряда святых, живших в 1-й пол. VI в. Согласно Житию свт. Тейло, Д. скончался незадолго до «желтой язвы», к-рая разразилась в Британии в 548 г. Однако в «Анналах Камбрии» (X в.) кончина Д. упоминается под 612 г. (*obitus... Dibric episcopi*). Это не позволяет точно датировать жизнь святителя.

Д. стал одним из персонажей соч. Гальфрида Монмутского «История бриттов» (*Historia regum Britanniae*), составленного ок. 1136 г. Гальфрид сообщал, что правитель бриттов Аврелий Амброзий избрал архиепископом «Города Легионов» (Карлион, на месте рим. лагеря Иска) Д., к-рый был папским легатом и впосл. возвел на престол легендарного правителя Артура. Во время нападения саксов святитель призвал бриттов к обороне, а после победы над врагом и завоевания Европы совершил коронацию Артура. В старости Д. оставил кафедру и удалился от мирской жизни. Несмотря на то что сведения Гальфрида полностью вымышлены, они оказали влияние на житийную традицию Д. Историк *Гуральд Камбрийский* в соч. «Путешествие по Уэльсу» (1191) сообщал, что Д. уступил паллий свт. Давиду, к-рый стал архиепископом Уэльса (*Giraldus Cambrensis. Itinerarium Cambriae. I 5*). В XII в. мон. Бенедикт Глостерский составил новое Житие Д., в к-ром объединил Житие из «Книги из Лландафа» с рассказом Гальфрида. На основе сочинения Бенедикта Иоанн из Тинмута в XIV в. написал краткое Житие святителя, к-рое впосл. вошло в агиографическое собрание Дж. Капгрейва (XV в.).

Память Д. под 14 нояб. упоминается в валлийских календарях XII в. (из ркп. Британской б-ки Cotton MS. Vesp. A. XIV, ок. 1200) и XVI в. (Национальная б-ка Уэльса, Кардифф. Peniarth MS. 219). Одна из капелл в кафедральном соборе св. Петра в Лландафе была освящена в честь Д. В соборе хранились мощи Д., а также серебряные реликварии с главой и рукой святителя. Мощи были вскрыты и осквернены во время англ. Реформации (ок. 1558). В честь Д. освящен ряд католич. и англикан. церквей в Юж. Уэльсе и в Англии.

Ист.: BHL, N 2339–2341; Liber Landavensis (Llyvyr Teilo). Ркп. // Cardiff. National Library of Wales. MS 17110E; Annales Cambriae / Ed.



J. Williams (Ab Ithel). L., 1860. P. 6; Vita S. Dubricii // The Text of the Book of Llan Dâv / Ed. J. G. Evans, J. Rhys. Oxf., 1893. P. 68–86; The Llandaff Charters / Ed. W. Davies. Aberystwyth, 1979; Vita S. Samsonis. I 13, 15, 33, 34, 43, 44; II 7 // ActaSS. Iul. T. 6. Col. 577, 581, 583, 589; *Gaufridus Monemutensis*. Historia regum Britanniae. 130, 143, 147, 156, 157 // *Geoffrey of Monmouth*. Historia regum Britannie / Ed. N. Wright. Camb., 1984. Vol. 1; *Giraldus Cambrensis*. Itinerarium Cambriae. I 5 // *Idem*. Historical Works / Ed., transl. T. Wright. L., 1905. P. 377; *Wharton H.* Anglia Sacra. L., 1691. Vol. 2. P. 654–661; *Capgrave J.* Nova Legenda Angliae / Ed. C. Horstmann. L., 1901. Vol. 1. P. 267–271.

Лит.: *Baring-Gould S., Fisher J.* The Lives of the British Saints. L., 1908. Vol. 2. P. 359–382; *Bowen E. G.* The Settlements of the Celtic Saints in Wales. Cardiff, 1954. P. 33–48; *Harris S. M.* Liturgical Commemorations of Welsh Saints: St. Dyfrig // Faith in Wales. 1946. Vol. 19. N 4; *Davies W.* An Early Welsh Microcosm: Studies in the Llandaff Charters. L., 1978; *Davies J. R.* The Book of Llandaf and the Norman Church in Wales. Woodbridge, 2003. P. 77–86, 111–112.

А. А. Королёв

**ДУБРОВНИК** [лат. Ragusium, Ragusa], г. в обл. Далмация (Хорватия), порт на Адриатическом м., в средние века центр самостоятельной Дубровницкой (Рагузинской) республики и важный торговый центр.

**История города.** Лат. название г. Рагуза (Рагузий) восходит к названию прибрежного о-ва Лаус (Laus — Lausium — Rausium — Ragusium), на к-ром ок. 614 г. возникло поселение романоязычных беженцев из Эпидавра (совр. Цавтат) (потомков рим. и иллирийского населения), спасавшихся от аваро-слав. нашествия. В письменных источниках Рагуза впервые упомянута в 667 г. Слав. название Д. (от слова «дубрава») принадлежало поселению, сложившемуся к кон. XI в. на материке напротив



Рагузы. В XII в. эти поселения объединились, отделявшая их протока была осушена и на ее месте возникла центральная улица города — Страдун. Оба названия сосуществовали: Рагуза в офиц. (до 1472 лат.,

затем итал.) и в далматинском (бывшем в употреблении до XVI в.) языках; слав. название Д., зафиксированное в кон. XII в., стало офиц. в 1918 г.

С момента возникновения и до 1204 г. Д. как город-анклав с небольшой сельской округой, граничившей с землями, где жили славяне, входил в состав визант. фемы Далмация. Из-за географической удаленности от империи далматинские города обладали большой самостоятельностью. В 866–867 гг. город выдержал 15-месячную осаду арабов, снятую визант. флотом. В 972 г., по легенде, благодаря заступничеству св. *Власия*, епископа Севастийского, был предотвращен захват города венецианцами. Ок. 992 г. Д. осадили войска болг. царя *Самуила*, но взять его не смогли. В 1000–1018 гг. Д. был под властью Венеции. Со 2-й пол. XII в. из-за постоянно меняющейся политической обстановки республика балансировала между Византией, Венецией, норманским Сицилийским королевством и позже серб. гос-вом Стефана Немани. В 1186 г. серб. войска заняли часть Д., но норманнский флот спас город от оккупации. По договору с серб. вел. жупаном Стефаном Неманей Д. получил гарантию неприкосновенности границ и свободу торговли в серб. землях. В 1189 г. подобное право купцы Д. получили от боснийского бана Кулина, в 1191 г. — от визант. имп. Исаака II Ангела.

После 4-го крестового похода усилившаяся Венеция подчинила себе Д. и 150 лет (1205–1358) пыталась ограничить его торговые контакты, видя в нем конкурента. Однако городские купцы продолжали устанавливать новые торговые связи, а формировавшийся городской нобилитет ук-

Дубровник

реплял органы местного самоуправления: в 1235 г. были учреждены Большой и Малый советы, в 1252 г. — сенат. В 1272 г. был составлен кодекс законов города — Статут, значительно ограничивший власть венецианского наместника. В XIII–XIV вв. экономические позиции Д. на Балканах усилились: кварталы дубровчан, имевшие право внутренней ав-

тономии, появились во мн. крупных городах полуострова. Расширились и владения Д.: в 1272 г. был присоединен о-в Ластово, в 1333 г. у Сербии был приобретен п-ов Пелешац с крепостью Стон, в 1345 г. было окончательно закреплено за Д. владение о-вом Млет. После поражения в войне с венг. кор. Лайошем I Великим по Задарскому договору 1358 г. Венеция отказалась от притязаний на далматинские города, а Д. перешел под сюзеренитет Венгрии, оформленный в том же году соглашением в Вишеграде. Этот договор был выгоден Д., т. к. всю власть фактически получил городской нобилитет. Благодаря вмешательству Венгрии Д. продолжал расширять свои владения: в 1399 г. было присоединено Сланское приморье (местность между Д. и п-овом Пелешац), в 1413–1417 гг. овладел островами Корчула, Брач и Хвар (но вскоре был вынужден отдать их Венгрии), в 1419 и 1426 г. купил плодородную область Конавле. Новые земельные приобретения увеличили территорию Д., превратившегося из города-коммуны в гос-во-республику, вся власть в к-рой была сосредоточена в руках немногочисленных патрицианских родов. Они занимались торговлей, ростовщичеством, из них выбирали князя (с 1358 ректор), номинально возглавлявшего городское управление. Наряду с патрициями важную роль играли граждане города — купцы и владельцы ремесленных мастерских. Основное население составляли пучане (народ) — мелкие купцы, ремесленники и моряки. К сер. XV в. республика осталась единственной в Далмации территорией, независимой от Венеции, чьи границы долго не изменялись.

С кон. XIV в. на Балканах появилась новая политическая сила — Османская империя. В последние годы XIV в. и 1-е десятилетия XV в. Д. в обмен на выплату налога (хараджа) получал от султанов гарантии безопасности пребывания своих купцов в тур. землях. В 1458 г., когда большая часть Балканского п-ова была захвачена турками, сумма ежегодного хараджа возросла и в 1481 г. составила 12,5 тыс. дукатов. Город был взят под протекцию османов, но фактически сохранял внутреннюю независимость и торговые привилегии. Д. признал свою вассальную зависимость от Османской империи в 1526 г., после битвы при Мохаче,



в которой Венгрия потерпела поражение от турецких войск.

В этот период происходила массовая миграция в город слав. беженцев из Сербии и Боснии, что способствовало вытеснению далматинского языка и романского этнического элемента в национальном составе населения республики.

Д., основной торговый канал Османской империи в Адриатике, имел представительства во всех крупных портах Средиземноморья, к-рые делали его значительным центром торговли в регионе. Его торговая сеть дотянулась до Индии, где дубровчане в 1530 г. основали факторию св. Власия (португ. Сан-Браш, совр. Гандаулим, близ Гоа). В 1580–1600 гг. торговый флот Д. насчитывал более 200 крупных судов. Придерживаясь политики нейтралитета, Д. сохранял торговые привилегии даже в период войн христ. гос-в с Османской империей.

С кон. XVI в. из-за перемещения торговых путей в Атлантический океан и конкуренции со стороны франц., голл., англ. и греч. купцов началась упадок республики. Роковую роль сыграло разрушительное землетрясение 6 апр. 1667 г., к-рое унесло жизни более чем 5 тыс. жителей, в т. ч. князя. Хотя город постепенно был восстановлен, вернуть свое влияние ему не удалось.

Из-за ослабления Османской империи Венеция, владевшая почти всей Далмацией, возобновила попытки захвата Д. В 1684 г. город заключил с монархией Габсбургов соглашение, возобновившее договор от 1358 г. и восстановившее сюзеренитет империи Габсбургов как преемницы королевства Венгрии, что выражалось в небольших ежегодных выплатах. Габсбурги в нек-рой степени гарантировали защиту Д. от притязаний Венеции и давали его купцам ряд привилегий. При этом связи города с Османской империей даже укрепились. Д. по условиям Карловицкого мира 1699 г. передал османам часть своих материковых владений — земли между Неумом и Суториной, чтобы лишить Венецию возможности нападения с суши.

В XVIII в. в экономике Д. наступил кризис из-за ослабления торговой деятельности на Балканах, небольшие доходы поступали от перевозки грузов по морю. Во время русско-тур. войны 1768–1774 гг. корабли Д. участвовали в сражениях

на стороне турок. В 1806–1807 гг. близ Д. произошло неск. сражений между русско-черногорским флотом, с одной стороны, и кораблями Наполеона, дубровчан и боснийцев — с другой. Русско-черногорские войска неск. раз занимали пригороды Д., но были вынуждены отступить. В 1808 г. французы упряднили республику и через год по Шёнбруннскому договору включили Д. в состав Иллирийских франц. провинций. Но в 1815 г. Д. в составе т. н. королевства Далмация вошел в Австрийскую империю. Особую роль в регионе играла слав. интеллигенция, благодаря к-рой Д. стал центром движения за воссоединение Далмации с Хорватией. Австр. власти не поддерживали это стремление: в 1867 г. при преобразовании империи в двуединую Австро-Венгрию Хорватия вошла в состав венг. Транслейтании, а Далмация — австр. Цислейтании. В кон. XIX в. из-за обострения экономических проблем национальное движение в Д. переживало упадок.

В 1918 г., после распада Австро-Венгрии, Д. вошел в состав Королевства сербов, хорватов и словенцев (с 1929 Югославия). Во время второй мировой войны Д. входил в состав Независимого гос-ва Хорватия (1941–1945), с апр. 1941 по сент. 1943 г. был оккупирован итал. войсками, затем немецкими. В окт. 1944 г. город освободили югославские партизаны. По Конституции Югославии 1946 г., Д. стал частью республики Хорватия. В 1979 г. исторический центр, Старый город, был включен в Список всемирного наследия ЮНЕСКО, что определило положение Д. как города-музея.

После провозглашения Хорватией 25 июня 1991 г. независимости и начала военных столкновений 1 окт. 1991 г. погибло 114 чел., были разрушены или повреждены мн. архитектурные памятники. В 2005 г. в городе были завершены восстановительные работы, проводившиеся хорват. властями совместно с ЮНЕСКО.

**Христианство.** В церковном отношении Д. подчинялся Риму, даже когда находился в зависимости от Византии. Время возникновения епископской кафедры неизвестно. Согласно преданию, 1-м епископом был Иоани, переселившийся с беженцами из Эпидавра. Кафедра в Рагузе упоминается в актах Соборов

в Сплите (925, 928), подтвердивших ее принадлежность Сплитской митрополии.

Изначально покровителем Д. считался св. Сергей, имя к-рого носит возвышающаяся над городом гора Срдж. Но когда благодаря явлению св. Власия во время ночной молитвы соборному канонику Стойко и предупреждению о планах венецианцев была отведена венецианская угроза, этот святой стал особо почитаться горожанами. В 1192 г. был даже принят закон, разрешавший в день памяти св. Власия свободное посещение города изгнанным должникам и преступникам. Каждый год 3 апр. память святого отмечается торжественными городскими празднованиями. Глава и десница святого в золотых ковчегах хранятся в ризнице кафедрального собора города.

По сложившейся в XVI–XVIII вв. местной исторической традиции кафедра в Рагузе получила ранг архиепископии в 999 г. после избрания на нее архиеп. Иоанна, бежавшего из завоеванной болг. царем Самуилом обл. Дукаль (с XI в. Зета) и сохранившего архиепископское достоинство (*Perićić P. Ljetopis popa Dukljanina na latinskom Sclavorum regnum Grgura Barskog. Zagreb, 1991. S. 58–61*). Ряд исследователей полагают, что после ослабления визант. влияния в кон. XV в. в Далмации сложилась благоприятная атмосфера для учреждения новой архиепископской кафедры (*Mandić D. Osnutak dubrovačke nadbiskupije // Idem. Rasprave i prilozi iz stare hrvatske povijesti. R., 1963. S. 274*), однако достоверных данных об этом нет. Сохранившаяся булла Римского папы *Бенедикта VIII* о даровании Д. архиепископского паллия (1022) считается подложной (*Kaučič J. Црквене приlike у српским земљам до стварања архиепископије 1219 г. // Међународни научни скуп «Сава Немањић — Свети Сава». Београд, 1979. С. 39–45; Perićić P. Ljetopis. S. 51–57*).

Официально архиепископская кафедра в Д. была учреждена Римским папой *Каллистом II* (1120). Во 2-й пол. XII — 1-й пол. XIII в. происходили споры между Д. и Барским архиеп-ством за территории и статус. Римский папа Анастасий IV подчинил Д. епископские кафедры Бара: Котор, Улцинь и Дриваст. После захвата Зеты серб. жупаном Десой папа *Александр III* передал кафедру г. Бар в юрисдикцию Д. (1167), но



Римский папа *Иннокентий III* вернул Барской кафедре независимость. В 1247 г. папа *Иннокентий IV* объявил об окончательном упразднении Барского архиеп-ства и о переводе капитула в Д. Это вызвало вооруженное противостояние между городами, и в 1248 г. упраздненная кафедра была восстановлена. В 1252 г. вопрос рассматривался Папским престолом и Барский архиеп. Джованни дель *Плано Карпини* попытался доказать, что Д. не имеет прав на статус архиеп-ства и должен подчиняться Сплитской митрополии. По решению папы оба архиеп-ства были сохранены.

Д. имел для католич. Церкви важное значение как форпост на границе поначалу с православной Зетой и богомильской Боснией, позже — с османскими владениями. Римские папы часто оказывали Д. поддержку. В 1464 г. папа *Пий II* направился в Д. с визитом, но скончался в Анконе, не добравшись до города. Иезуит Бартол Кашич издал «Основы иллирийского языка» (*Kassio B. Institutionum linguae illyricae*. R., 1604), которые сейчас считаются 1-й грамматикой хорват. языка. В сер. XVII в. городское грамматическое уч-ще перешло в руки иезуитов. По словам Римского папы *Урбана VIII*, в XVII в. Д. был «католической твердыней, укрепленной легионами ангелов». В 1828 г. буллой папы Льва XII «*Locum beati Petri*» католич. архиеп-ство было низведено в ранг еп-ства и подчинено Сплиту. Вместе с п-вом Пелешац и о-вом Корчула Д. вошел в состав митрополии Сплит-Макарска. В наст. время на территории Д. и пригородов проживает 75,4 тыс. католиков, действует 61 приход (AnPont. 2005. P. 220).

Положение правосл. жителей, которые в основном были выходцами из Сербии и Боснии, было сложным — до 1804 г. гражданами города могли быть только католики. В кон. XVII — нач. XVIII в. неск. правосл. семей дубровчан переселились в Россию. В нач. XVIII в. выходец из Боснии, буд. рус. дипломат гр. С. Л. Владиславич-Рагузинский, безуспешно просил городской сенат разрешить построить правосл. храм. Французы в 1808 г. уравнили в правах католиков и православных и учредили для последних *Далматинскую епархию*, подчиненную Карловацкой митрополии *Сербской Православной Церкви* (СПЦ). Сложное положение

православных в городе в XIX в. отмечали мн. путешественники, в т. ч. И. С. Аксаков (И. С. Аксаков в его письмах. М., 1892. Т. 3. С. 447–452. Прил. С. 121, 137–139). С 1870 по 1931 г. Д. входил в состав Бока-Которской, Дубровникской и Спичанской епархии. В нач. XX в. в Д. проживало всего неск. сот православных (*Марков Е. Л.* Путешествие по Сербии и Черногории. СПб., 1903. С. 277–289).

До войны 1991–1995 гг. в Д. и его окрестностях проживало ок. 7 тыс. правосл. сербов (ок. 7% населения), после войны осталось ок. 2–3 тыс. (ок. 3%). В юрисдикцию *Захумско-Герцеговинской епархии* СПЦ входят правосл. ц. в честь Благовещения с музеем икон в Старом городе (1877) и ц. во имя арх. Михаила на кладбище в Бонинове (район Д.; 1837).

**Архитектура.** Старый город занимает скалистый полуостров, окруженный по периметру мощными укреплениями (XII–XVII вв., длина 1940 м, высота до 25 м). Большая часть городской застройки относится ко времени после разрушительного землетрясения 1667 г., во многом обусловившего стилистическое единство архитектуры Д., выдержанной в формах барокко.

Старейшие произведения церковной архитектуры — доминиканский и францисканский мон-ри. Церковь доминиканского мон-ря, впервые упомянутого в XIII в. (начата в 1315, сакристия 1485, архит. П. Миличевич), — монументальное однефное сооружение в сдержанных формах готики; 3-частная аркада с внутренней стороны зап. стены — образец венецианской ренессансной скульптуры. Готическо-ренессансный клуатр завершен в 50-х гг. XV в. местными мастерами И. Утишеновичем, Р. Грубачевичем по проекту флорентийца Мазо ди Бартоломео. Коло-

кольня в романо-готическом стиле построена в 1390–1531 гг., а ее барочное завершение выполнено после 1667 г. В церкви находятся полотна Тициана, Дж. Вазари и местных живописцев XV–XVI вв. От первоначального комплекса францисканского мон-ря уцелел романо-готический клуатр (40-е гг. XV в.). Церковь (1317–1343) была перестроена после землетрясения 1667 г., сохранился лишь позднеготический юж. портал (1499, архитекторы Л. и П. Петровичи). Из ранних храмов выделяется ц. Спаса (1520–1528, архит. П. Андриич), формы к-рой являются переходными от готики к ренессансу, характерны для Далмации и выполнены в подражание венецианским. В городе выделяются такие светские здания, как готический Княжий двор (1435–1442, архит. Онофрио де ла Кава; ренессансный фасад, перестроенный Сальви ди Микеле после 1463, и клуатр, 1520, архит. П. Андриич) и т. н. Дивона, или дворец Спонца (здание бывш. таможни и монетного двора; 1516–1521, архит. П. Миличевич).

После землетрясения 1667 г. на месте разрушенного был возведен новый кафедральный собор в честь Вознесения Марии (архитекторы П. Андреотти и Т. Наполи по проекту А. Буффалини, 1671–1689, окончен к 1713), в формах рим. барокко с элементами венецианского. Первоначальный собор был воздвигнут по повелению англ. кор. Ричарда I Львиное Сердце, потерпевшего кораблекрушение у Д. при возвращении из 3-го крестового похода. Полиптих в главном алтаре собора приписывается кисти Тициана и его учеников. Иезуитский мон-рь с ц. св. Игнатия (1699–1725, проект А. дель Поццо, фрески Г. Гарсии, 1738) — типичное произведение иезуитского барокко; в комплекс площади перед ней входят лестница (архит. П. Пассалакка, 1738, по образцу испан. лестницы в Риме) и здание



*Кафедральный собор в честь Вознесения Марии. Архитекторы П. Андреотти и Т. Наполи. 1671–1689, 1713 гг.*

иезуитской коллегии (*Collegium Ragusinum*, 1738). Церковь св. Влаха (1707–1715, архит. М. Гропелли)



построена в традициях венецианского барокко на месте старой церкви XIV–XV вв. В ней хранится позолоченная скульптура св. Власия (XV в.) — уникальное произведение ювелиров Д.

Лит.: *Берух Д. П.* Св. Гора и Дубровник // ПКЈИФ. 1957. Књ. 23. Св. 1/2. С. 82–91; *Комелова Г., Уханова И.* Сплит, Дубровник. Л., 1976; *Foretić V.* Povijest Dubrovnika do 1808. g. Zagreb, 1980; *Sugar P. F.* Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1354–1804. Seattle, 1983; *Mitić I.* Dubrovačka država u međunarodnoj zajednici. Zagreb, 1988; *Fisković I.* Srednjovjekovna preuređenja ranokršćanskih svetišta u dubrovačkom kraju. Zagreb, 1988; *Фрейденберг М. М.* Дубровник и Османская империя. М., 1989<sup>2</sup>; *Трифуневич Л.* Югославия: Памятники искусства: От древности до наших дней. Београд, 1989. С. 113–123; *Eterovič A. S.* Croatia in the New World: Columbus, The Republic of Ragusa (Dubrovnik) and St. Vlaho (Blaise), Patron Saint of Dubrovnik. San Carlos, 1992; *Rheubottom D.* Age, Marriage, and Politics in 15<sup>th</sup>-Cent. Ragusa. Oxf., 2000; *Фрейдзон В. И.* История Хорватии. СПб., 2001; *Šićić V.* Posljednja križa Dubrovačke republike. Zagreb; Dubrovnik, 2003; *Mijović V.* Dubrovačka diplomacija u Istambulu. Zagreb; Dubrovnik, 2003; *Арсић И.* Српска православна црква у Дубровнику до почетка XX. в. Дубровник; Требиње; Београд, 2007.

Л. К. Масиель Санчес

**ДУБРОВСКОГО МИНЕЯ** (РНБ. Ф.п.1.36), восточнослав. рукопись XI в., фрагмент Праздничной Минеи на июнь. Привезена в Россию из Парижа коллекционером П. П. Дубровским в нач. XIX в., из собрания к-рого поступила в основанное им же «депо манускриптов» имп. Публичной б-ки (ныне РНБ). Памятник состоит из 15 листов размером 27,5×20,5 см. Последовательность листов не соответствует последовательности песнопений, окончательно нарушенной в XIX в., когда рукопись получила совр. переплет.

Д. М. — одна из 5 известных восточнослав. служебных Минеи XI в., к к-рым также относятся 3 датированные Минеи на сентябрь, октябрь и ноябрь 1096–1097 гг. и одна из наиболее ранних восточнослав. рукописей — *Путятина Минея*, содержащая службы на май. Д. М. — единственная из восточнослав. служебных Минеи XI–XII вв., имеющая не новгородское, а южнорус. происхождение, к-рое устанавливается на основе характерного для памятников этого диалектного ареала написания *скървини* (7 об.). Она написана одним писцом прямым четким уставом в 1 столбец на пергамене высокого качества, с малым количеством опусков. Инициалы — простого рисунка.

Орфография памятника отличается рядом архаических особенностей: активное использование ж безразлично к этимологии или к позиции конца строки (*оръжнимь, премъдре, въ вѣрж*); значительное количество южноруслав. по происхождению написаний с жд (*расажднне*); последовательное сохранение букв *з, ь* в слабой позиции и отсутствие случаев их прояснения в *о, е*; почти исключительное использование более древнего диграфа *шт* (*трѣвѣштннмъ, моштнн*), а не позднейшей лигатуры *щ*. К числу архаизирующих приемов письма относятся многочисленные нестяженные формы членных прилагательных (*огневѣштннцнмь, стръпътнваго*). На древность графики Д. М. указывает вариант буквы *ы* (не *ы*, к-рый употребляется лишь в виде исключения). Такое начертание в памятниках XI в. малоупотребительно, оно известно помимо Д. М. в таких архаичных рукописях, как *Реймское Евангелие* и *Пандекты* Антиоха.

Д. М. является одной из немногих восточнослав. рукописей XI в., в к-рой йотированные и нейотированные буквы *ѣ, ѧ* употребляются независимо от позиции по отношению к началу слога и к качеству предшествующего согласного *днѣгъубаште, на зкмнн*. Среди памятников XI в. подобное отмечено только в Пандектах Антиоха, для к-рых предполагается глаголический протограф. Эта особенность орфографии отчасти объясняется ориентацией на глаголический по происхождению узус, в котором отсутствовала йотация как прием письма.

Среди позднепраслав. инноваций Д. М. отмечаются формы с особым рефлексом напряженного редуцированного типа *прншъствѣемь*, широко представленные в старослав. и зависящих от них древнерус. церковнослав. памятниках XI в. Кроме частого и беспорядочного смешения ж и ѝ, обычного почти для всех восточнослав. памятников юсового письма, к собственно древнерус. инновациям относятся единичные случаи 2-го полногласия (*жьрьтвѣ*). В остальных случаях аналогичные формы соответствуют более распространенному общевосточнослав. узусу: *търгѣ, твърдою* и др. Среди морфологических особенностей Д. М. выделяется редкая форма *сан* (суший), к-рая могла появиться как на древнерус., так и на западноболг. или даже на моравской почве. К числу морфологических

черт Д. М., сближающих этот памятник с др. служебными Минеями древнейшей традиции, относятся глаголы вторичной имперфективации типа *оулучевати* или производные от таких глаголов, как *тѣуждѣваньнн*. Отмечается большое количество инновационных форм творительного падежа существительных муж. и ср. рода на *-нн, -нѣ* типа *оружннмь* вместо исконного *оружннмь*, вообще не употребляющегося в рукописи. Такие формы известны в некоторых старослав. памятниках. Лексика Д. М. не отличает памятник от большинства др. древнейших служебных Минеи и характеризуется опорой на западноболг. (охридский) книжный узус, в памятнике присутствует большое количество новообразований, калек, копирующих греч. оригинал, к-рые не засвидетельствованы в др. источниках.

По составу Д. М. является фрагментом Праздничной Минеи. С отдельными лакунами в рукописи сохранились службы вмч. Феодору Стратилату (8 июня), апостолам Варфоломею и Варнаве (11 июня), ап. Иуде (19 июня), св. Иоанну Предтече (24 июня). Греч. оригиналы атрибутированы и опубликованы М. Ф. Мурьяновым в его издании Д. М. Состав памятней святых в Д. М. соответствует среднеболг. праздничной Добриановой Минеи (XIII в.; см. ст. *Добриан Многогрешный*), которая представляет собой одну из редакций древнейшего перевода служебных Минеи. Наибольшее количество общих чтений Д. М. имеет с теми новгородскими служебными Минеями XII в. из собрания Синодальной б-ки (ГИМ) и Софийского собрания (РНБ), к-рые отражают древнерус. редакцию перевода, сложившуюся во 2-й пол. XI в. на основе *Студийско-Алексиевского устава*. Имеющиеся языковые и текстологические данные поддерживают утверждение Мурьянова, что Д. М. является промежуточным звеном между служебными Минеями студийско-алексиевской редакции и в основном утраченным корпусом древнеболг. Минеи.

Лучшее издание Д. М. было подготовлено Мурьяновым в сотрудничестве с М. И. Чернышёвой под общей редакцией Н. А. Мещерского. В силу ряда причин издание не было осуществлено в России, в измененном виде книга была опубликована в Германии.



Изд.: *Тот И. Х.* Миней Дубровского // Acta Univ. Szegediensis de Attila Jyuzsef nominatae: Diss. Slavicae. Sect. linguistica = Мат-лы и сообщ. по славяноведению. Szeged, 1985. Т. 17. P. 101–138; *Das Dubrovskij-Menäum*: Ed. der Handschr. Fp. I.36 (RNB) / Besorgt u. komment. v. M. F. Mur'janov. Opladen, 1999 [Библиогр.]. Лит.: *Мурьянов М. Ф.* Еще раз о Минее Дубровского // ВЯ. 1982. № 5. С. 90–94; *он же.* Гимнография Киевской Руси. М., 2003 (passim); СКСРК, XI–XIII. С. 64–65. № 22 [Библиогр.]; *Тот И. Х.* Русская редакция древнеболг. языка в кон. XI – нач. XII в. София, 1985; *Пичхадзе А. А.* [Рец. на кн.: *Das Dubrovskij-Menäum*. 1999] // Лингвистическое источниковедение и история рус. языка, 2000: Сб. ст. М., 2000. С. 367–369. *Крысько В. Б.* [Рец. на кн.: *Das Dubrovskij-Menäum*. 1999] // Russian Linguistics. 2002. Vol. 26. N 3. С. 377–393; *Кривко Р. Н.* Славянская гимнография IX–XII вв. в исслед. и изд. 1985–2004 гг. // Wiener Slavist. Jb. W., 2004. Bd. 50. S. 203–233.

*Р. Н. Кривко*

**ДУБЯНСКИЕ**, один из дворянских родов в России, представители которого в XVIII–XIX вв. были церковными и муз. деятелями.

**Феодор Яковлевич** (1691, с. Понорница, ныне Черниговской обл. – 27.11.1769, С.-Петербург), протопр., духовник императриц *Елизаветы Петровны* и *Екатерины II*. Выходец из укр. духовенства. Родом из укр. вотчины цесаревны Елизаветы Петровны, там же принял священнический сан. Женился на дочери прот. Константина Шарогородского, духовника цесаревны. После смерти Шарогородского в 1735 г. унаследовал его место. По воцарении на престол Елизаветы Петровны стал протопресвитером, настоятелем *Благовещенского собора* в Московском Кремле (с 1749) и собора Спаса Нерукотворного в Зимнем дворце в С.-Петербурге (с 1754). Известно, что Ф. Я. подарил в ризницу Благовещенского собора Московского Кремля золотые сосуды весом более 7 фунтов.

Благодаря близости к фавориту императрицы А. Г. Разумовскому Ф. Я. пользовался влиянием в придворных кругах. Слыл ловким царедворцем, устроившим родственников при дворе. Сопровождал императрицу в поездках. Елизавета Петровна передавала распоряжения Святейшему Синоду через Ф. Я., к-рый зачастую действовал вопреки позиции Синода и даже вмешивался в назначение епископов. В. О. *Ключевский* в обзоре царствования Елизаветы Петровны писал, что она была послушной духовной дочерью Ф. Я. на протяжении всего периода правления (*Ключевский В. О.* Соч.:

В 9 т. М., 1989. Т. 4. С. 313). По одной из версий, именно по настоянию духовника императрица в 1742 или 1744 г. тайно венчалась церковным браком с Разумовским. По нек-рым данным, таинство совершил Ф. Я. в ц. Знамения с. Перова под Москвой.

В 1744 г. Ф. Я. освятил ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы в Рыбной слободе (ныне в черте С.-Петербурга). В 1744–1747 гг. ему были пожалованы поместья (8 тыс. крестьян) в окрестностях Чернигова и С.-Петербурга, в т. ч. Керстовская



Протопр. Фео́дор Дубянский.  
Портрет. 1761 г.  
Худож. А. П. Антропов (ГЭ)

вотчина в Ямбургском у. С.-Петербургской губ. (1746), имение Шапки на р. Тосна и мыза Порещкая в Шлиссельбургском у., мыза Богуславка (Богословка) на правом берегу Невы (1747). В нояб.–дек. 1748 г. в Керстове он построил в стиле укр. барокко деревянную ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» (не сохр.), послужившую образцом при строительстве Троицкого собора лейб-гвардии Измайловского полка в С.-Петербурге. С 1743 г. владел домом на Фонтанке близ подворья *Троице-Сергиевой лавры*, с 1751 г. особняком З. Г. Чернышёва на Миллионной ул. с Преображенской ц. (в наст. время на этом месте Новый Эрмитаж), с 1762 г. бывш. Вологодским подворьем с ц. вмц. Варвары на 1-й линии Васильевского о-ва. В 1754–1756 гг. по его проекту для Измайловского полка в С.-Петербурге был выстроен деревянный Троице-Измайловский собор в виде равноконечного греч. креста с портиками.

В 1754 г. Ф. Я. крестил вел. кн. Павла Петровича (впосл. имп. *Павел I*).

В 1758 г., во время дела о заговоре А. П. Бестужева-Рюмина, ходатайствовал перед Елизаветой Петровной за вел. кнг. Екатерину Алексеевну (впосл. имп. Екатерина II), замешанную в заговоре, и помог ей избежать высылки. Стал ее духовником. В 1761 г. возведен в потомственное дворянство (Общий гербовник дворянских родов Всероссийской империи. СПб., 1798, 1992<sup>р.</sup>. Ч. 2. С. 141–142; *Бобринский А.* Дворянские роды, внесенные в Общий гербовник Российской Империи. СПб., 1890. Ч. 2. С. 505).

Ф. Я. сохранял определенное влияние и после воцарения Екатерины II. Так, вместе с большой царской свитой и членами Синода он посетил ростовский Спасо-Иаковлевский мон-рь в мае 1763 г., поклонился мощам свт. Димитрия (Туптало). Ф. Я. был хорошим проповедником, хотя лит. наследия не оставил. Похоронен в алтаре Лазаревской ц. в Александро-Невском мон-ре (впосл. лавра), могила не сохранилась.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 43. Д. 72. Л. 9; ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 1. Д. 7391, 8076, 8861, 9259; ГАЯО. Ф. 145. Оп. 1. Д. 11. Л. 8–9.

Лит.: Сильвестр Кулябка, архиеп. С.-Петербургский // Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1878. Вып. 6. С. 33, 43; *Озеров М.*, свящ. Скорбященская ц. в Керстове // Там же. СПб., 1885. Вып. 10. С. 376–392; *Екатерина II, имп.* Зап. СПб., 1907. М., 1989<sup>р.</sup>. С. 152, 164, 186, 254, 279, 359, 365, 383, 447–449, 455–456, 553–554; *Шаховской Я. П.* Зап. // Империя после Петра: 1725–1765 гг. М., 1998. С. 68, 342; *Антонов В. В.*, *Кобак А. В.* Святыни С.-Петербурга. СПб., 2003; *Мурашова Н. В.*, *Мыслина Л. П.* Дворянские усадьбы С.-Петербургской губ.: Книгисепиский р-н. СПб., 2003. С. 96–99, 150.

*Е. В. Анисимов*

Облик Ф. Я. запечатлен на портрете 1761 г. работы худож. А. П. *Антропова* (ГЭ – Религиозный Петербург / ГРМ. СПб., 2004. С. 422), созданном в год 70-летия протопресвитера и получения им дворянства. Он представлен вполборота влево, в рясе с цветочным орнаментом, на груди на ленте – наперсный крест с драгоценными камнями, голова не покрыта, в правой руке посох, в левой – развернутый свиток с текстом: «Хвали, душе моя, [Госпо]да...» Тогда же (в надписи: «...жилъ – 70 летъ») выполнена гравюра с погрудным изображением в овале – в правом повороте, в такой же рясе, с панайей на груди, с узнаваемым лицом (крупные черты, волосы на прямой проборе, окладистая борода); вторые отпечатки дополнены гербом и подписью

(Ровинский. Словарь гравированных портретов. Т. 1. Стб. 733–734).

**Я. Э. З.**

**Михаил Федорович** (1734, С.-Петербург — 9.08.1776, там же), старший сын протопр. Феодора Яковлевича Д. В 1762 г. он, в чине секунд-майора гвардейского конного полка, принимал участие в возведении на престол буд. имп. Екатерины II. В награду получил вотчину и 600 душ крепостных. После смерти отца ему в наследство досталась мыза Богословка. Он умер на 43-м году жизни в чине бригадира, немногим пережив отца и не дождавшись появления последнего сына. У М. Ф. было 4 детей: Федор, Дмитрий, Александр (родившийся через 7 месяцев после смерти отца) и Варвара (в замужестве Зиновьева). Похоронен на Лазаревском кладбище Александро-Невской лавры (*Саитов В. И.* Петербургский некрополь. СПб., 2006. Т. 2. С. 96).

**Яков Федорович** (1745–1807), младший сын протопр. Феодора Яковлевича Д., член С.-Петербургского Английского собрания (1774–1780). Был ревностным мasonом и вел. мастером ложи «Астрея», основателем ложи «Немезида». После смерти отца стал владельцем имения Шапки, построил каменную ц. Покрова Пресв. Богородицы (1786, разрушена в 1944), в посл. село стало называться Покровское. Сохранились лишь чертежи храма, аналогом к-рого считают Екатерининский собор в Ямбурге (ныне Кингисепп) по проекту архит. А. Ринальди. Сын Я. Ф. Александр Яковлевич (1771–1851), продав в 1817 г. часть земель имения Шапки, основал новую усадьбу Александровскую, в к-рой в 1851 г. гостил 11-летний П. И. Чайковский (в память об этом установлена мемориальная доска).

**Федор Михайлович** (5.02.1760, С.-Петербург — 4.08.1796, там же), сын Михаила Федоровича Д., композитор-любитель. Кавалер ордена св. Владимира 3-й степени, состоял на военной службе в чине бригадира, затем служил советником и членом правления Гос. заемного банка. Одаренный музыкант-любитель, композитор и скрипач, он был одним из создателей раннего рус. романса. Трагическая гибель Ф. М. произвела глубокое впечатление на современников: он утонул в Неве, переезжая с друзьями на лодке с дачи Богословка в город во время бури. Скорб-

ные эпитафии на его кончину были написаны Г. Р. Державиным («Потопление» // *Державин Г. Р.* Полное собр. стихотворений. Л., 1957. С. 239. (Б-ка поэта; Большая сер.)) и И. И. Дмитриевым («Надгробие Ф. М. Д.» // *Дмитриев И. И.* Соч. СПб., 1895. С. 135). Похоронен на Лазаревском кладбище Александро-Невской лавры, на памятнике высечена стихотворная эпитафия, составленная его младшим братом Александром (*Саитов*. Петербургский некрополь. Т. 2. С. 97).

Муз. наследие Ф. М. невелико: в 1795 г. в «Карманной книге для любителей музыки» было опубликовано его 6 рус. песен, среди к-рых — знаменитая «Стонет сизый голубочек» (слова Дмитриева) и одна из лучших песен доглинкинской эпохи — «Уже со тьмою ночи» (слова В. В. Капниста). Песня «Стонет сизый голубочек» Дмитриева–Дубянского приобрела такую популярность, что может быть песенным символом эпохи рус. сентиментализма, вскоре она стала считаться народной. Ее напев лег в основу мн. «русских песен» разных поэтов («Здесь под сенью древ ветвистых» Д. И. Вельяшева-Волынцова, «Вянут, вянут стебелечки» Г. Высоцкого, «Грустно жить в тоске и скуке» К. Ф. С. и др.). Именно эту песню А. С. Пушкин использовал для характеристики сентиментальной Параша в поэме «Домик в Коломне».

В ряде источников (ЭС; *Лобанов-Ростовский А. Б.* Рус. родословная книга. СПб., 1895. Т. 1. С. 192) ошибочно говорится, что род Д. пресекся после смерти внука протопресвитера — Петра Яковлевича (23 авг. 1774 — 15 мая 1822). 2 младших брата Ф. М. — Дмитрий Михайлович и Александр Михайлович были известны в 1-й пол. XIX в. как любители церковного пения; кроме того, в разных источниках правнуки и праправнуки протопр. Феодора упоминаются на рубеже XIX и XX вв. Лит.: *Левашева О. Е.* «Российская песня» и ее создатели // Рус. вокальная лирика XVIII в. М., 1972. С. 339–343. (ПРМИ; 1); *Огаркова Н. А.* Дубянский Ф. М. // Музыкальный Петербург: XVIII в. СПб., 2000. Кн. 1. С. 316–318.

**Дмитрий Михайлович** (1769, С.-Петербург — 12.12.1825, там же), сын Михаила Федоровича Д., церковнопевч. деятель. Коллежский советник и кавалер ордена св. Анны 2-й степени и св. Иоанна Иерусалимского, член комиссии по составлению законов. После смерти Д. С.

*Бортнянского* Д. М. был избран директором Придворной певч. капеллы (с 15 окт. 1825), но в этой должности прослужил менее месяца. Сведения о его муз. творчестве отсутствуют. И. А. *Гарднер*, исходя из того, что Ф. П. Львов был назначен на эту должность 20 марта 1826 г. (*Гарднер*. Богослужбное пение. Т. 2. С. 311), ошибочно считает, что Д. М. был директором капеллы 4 месяца.

**Александр Михайлович** (8.03.1777, С.-Петербург — 23.05.1843, там же), автор песнопений. Действительный статский советник. Его церковные песнопения были опубликованы под фамилией Дубенский. После смерти старшего брата Федора он унаследовал дачу на мызе Богословка (перестроена архит. В. И. Беретти в 1828–1831), к нему перешел особняк на Фонтанке, 46. Надпись на памятнике на Лазаревском кладбище Александро-Невской лавры: «Любезному дяде моему» свидетельствует о том, что он умер бездетным.

А. М. был популярен в муз. среде С.-Петербурга как композитор-любитель, владелец и руководитель одного из лучших крепостных хоров. Он был вхож во мн. литературно-художественные салоны. Известно о концерте, устроенном в доме Д. А. Державиной 25 марта 1821 г. с участием скрипача А. Ф. *Львова*, виолончелиста кн. Н. Б. Голицына, композитора А. И. Лизогуба и дирижера Л. В. Маурера, где А. М. исполнил одну из сольных партий в оратории Й. Гайдна «Сотворение мира» вместе с испан. консулом Г. Сеа-де-Бермудцем (Сеаном Бермудесом). В выступлении участвовали хор певчих А. М. и оркестры В. А. Всеволожского и П. И. Юшкова. Сыновья композитора А. Н. Титова вспоминали муз. вечера в родительском доме, на к-рых хозяева музицировали вместе с гостями братьями Дмитрием Михайловичем и А. М., виолончелистом Б. Ромбергом. На этих вечерах бывали композитор Д. Штейбельт, балерины Н. Н. Новицкая, М. Н. Иконина и Е. И. Колосова, актриса Н. С. Семёнова и тенор В. М. Самойлов (Отеч. зап. 1821. Ч. 6. № 12. С. 99–103; Сын отечества. 1821. Ч. 68. № 14. С. 339–341; *Соколова А. М.* Концертная жизнь // История рус. музыки: В 10 т. М., 1986. Т. 4. С. 277). Хор А. М. активно выступал в сборных филармонических концертах в сер. 10-х гг. XIX в. Так, 14 дек. 1817 г. «С.-Петербургские ве-



домости» (№ 100. 1-е приб.) извещали о выступлении хора А. М. в концерте контрабасиста Д. Далль'Окка и кларнетиста Тушинского, 5 апр. 1818 г. — в концерте того же контрабасиста, арфистки Сент-Пре, гитариста М. Т. Высоцкого. В воспоминаниях и письмах С. Д. Шереметева к С. В. Смоленскому (РДМДМ. Т. 6. Кн. 1 (в печати)) отмечается, что в тот период певчие А. М. не уступали по уровню муз. исполнения крепостной капелле гр. Н. П. Шереметева и Придворной певч. капелле. Качеством исполнения хор привлекал внимание мн. столичных меломанов, специально посещавших богослужения в домашней церкви А. М. во дворце на Фонтанке, близ Аничкова моста. К 1817 г. относятся детские воспоминания известного муз. теоретика и композитора Ю. К. Арнольда, присутствовавшего на богослужении, где хор, отличавшийся качеством голосов певчих и стройностью ансамбля, исполнял сочинения А. Л. Веделя. Устаревшая к этому времени манера пения солирующим тенором разнообразных рулад и пассажей в веделевских композициях показала 6-летнему мальчику неестественной (Арнольд Ю. К. Воспоминания. М., 1892. Вып. 1. С. 26–27).

В те же годы хор А. М. состоял при ц. ап. Павла при Мариинской больнице для бедных. Это было одно из первых богоугодных учреждений, основанных имп. *Марией Феодоровной* после смерти супруга (освящение церкви состоялось в 1805). С 1818 по 1833 г. в этой церкви служил прот. Петр *Турчанинов*, известный духовный композитор, к-рый проводил занятия с певчими А. М. и улучшил их исполнительское мастерство (*Турчанинов П. И.* Автобиография // Домашняя беседа. 1863. Вып. 5. С. 120–121).

А. М. начал сочинять духовную музыку, вероятно на рубеже XVIII и XIX вв. Стиль его песнопений по манере близко примыкает к стилю «итальянской» школы хоровых композиций, однако излишняя чувствительность, эмоциональность, даже в какой-то степени слащавость свидетельствуют об «изживании» этого направления в рус. духовной музыке и о расцвете сентиментализма. На склоне лет Арнольд (знакомый уже с песнопениями Чайковского) писал об этой манере сочинения как о слащавой и жеманно-драматической. В это время наследие композиторов

рубежа XVIII и XIX вв. почти единогласно подвергалось критике за излишнюю «светскость». Тем не менее «Отче наш» А. М. с соло дисканта до наст. времени звучит за богослужением, в 30-х гг. XX в. оно пелось даже в правосл. церкви в Харбине (*Троицкая С.* Русский Харбин: Восп. Брисбен, 1995). Из произведений А. М. не найдены «Милость мира» № 1 ля минор и № 2 до мажор, упомянутые в «Каталоге» Б. В. Решке (М., 1912. № 4: Сент.). Встречается неверное атрибутирование духовно-муз. сочинений А. М. его старшему брату — Федору Михайловичу. Муз. соч.: Арх.: Б-ка изд-ва «Живоносный Источник» в Царицыно (М.): «Тебе поем», фа минор: Ркп. Изд.: «Отче наш», до мажор // Сб. духовно-муз. песнопений разных авторов. № 21: Венчание / Под. ред. М. А. Лагунова. Пг.: П. М. Киреев, 1916. С. 17; «Верую», ре мажор [с ремаркой «тихое»] // Сб. духовно-муз. песнопений разных авторов для муж. хора. № 8: На литургии / Аранжировка и ред.: Е. С. Азеев. СПб., 1914. С. 92.

А. В. Лебедева-Емелина

**ДУДИКВА́ТСКИЕ МУ́ЧЕНИКИ** (XVII–XVIII вв.; пам. груз. 29 апр.) — см. *Панатские и Дудикватские мученики*.

**ДУ́ДИН АМВРО́СИЕВ ВО И́МЯ СВА́ТЫТЕЛЯ НИКОЛА́Я ЧУДОТВО́РЦА МУЖСКО́Й МОНАСТЫ́РЬ**, основан не позднее сер. XIV в. в Березополье Нижегородского княжества, при впадении речки Зуевки в р. Оку. В XV — 1-й пол. XVIII в. эта территория входила в состав Березопольского стана Нижегородского у., со 2-й пол. XVIII в. — Горбатовского у. Нижегородской губ., с 20-х гг. XX в. — Павловского у.; в наст. время — Богородский р-н Нижегородской обл. Название мон-ря неоднократно изменялось. В актах

XIV — 1-й пол. XVI в. он именовался «Никольский», «Дудин» или «Никольский Дудин». В документах 60–70-х гг. XVI в. встречается именование «Николая Чудотворца и преподобного Сергия Дудина». В нач. XVII в. широко использовалось именование «Николая Чудотворца Амвросиев (или Амбросиев) Дудин». С 1599 г. до 30-х гг. XVII в. мон-рь значился как «Пречистыя Богородицы» или «Успения Пречистой Богородицы и великого чудотворца Николая Амвросиев (Амбросиев) Дудин», с 30-х гг. XVII в. — «Амвросиев (Амбросиев) Дудин».

По преданию, Д. м. основан на месте явления иконы свт. Николая Чудотворца, на берегу Оки. Архим. *Макарий (Миролюбов)* полагал, что Амвросиевым мон-рь назван по имени основателя, а Дудиним — от близлежащего с. Дуденёва.

В 1599 г. указом царя *Бориса Феодоровича* Годунова к Д. м. был приписан находившийся в Березопольском стане Троицкий мон-рь. Ок. 1606 г. на монастырских землях у р. Узола была основана Скоробогатовская Благовещенская пуст. Указом царя Михаила Феодоровича Романова в 1614 г. к Д. м. приписан Матюшевский Воскресенский мон-рь, к-рый ранее Д. м. приобрел с землями и угодьями за 200 р. и 245 четв. ржи. В 1-й пол. 70-х гг. XVII в. уже сам Д. м. был приписан к Патриаршему дому. Впервые упоминание о том, что Д. м. стал патриаршей домовою обителью, содержится в описи обители от 1 марта 1672 г., а указ о приписке Д. м. к Патриаршему дому последовал 20 нояб. 1676 г. Мотивом приписки указывается обмен — вместо изъятого у патриарха самарского Преображенского муж. мон-ря. После учреждения Святейшего Синода Д. м. стал синодальным домовым, с 1744 г. находился в ведении Коллегии экономии, с 1749 г. —

*Дудин Амвросиев  
во имя свт. Николая  
Чудотворца мон-рь.  
Фотография. 1912 г.*



епархиального начальства (кроме вотчин, денежных и хлебных доходов). В 1764 г. Д. м. «за неимением средств к содержанию» упразднен,





монастырская церковь стала приходской с. Подъяблонного Горбатовского у.

**Храмы и другие постройки.** К 1-й пол. XVII в. в Д. м. был деревянный шатровый храм в честь Успения Пресв. Богородицы «на подклетьях... о двунатцати стенах». «На передних стенах» Успенской ц. был освящен придел во имя прп. Сергия Радонежского. У церкви имелась паперть. В описях 70-х гг. XVII в. деревянный Успенский храм уже не упоминается. Согласно надписи на иконе Успения Божией Матери, присланной в Д. м. патриархом Московским *Иоакимом*, летний каменный Успенский собор с теплым приделом свт. Николая Чудотворца был построен на месте обветшавшей деревянной церкви и освящен 2 февр. 1677 г. В описании архим. Макария (Миролюбова) указываются размеры каменной Успенской ц.: «В длину 5 саж. 3 четверти аршина, в ширину 5 саж. 1 аршин с четвертью; алтарь длиною в 2 саж., а в приделе в 6 саж. с небольшим». У храма имелось 2 крыльца-паперти. В руинированном состоянии он пребывал в 1938 до 2007 г.

В описях Д. м. 20–70-х гг. XVII в. значится и др. теплая деревянная (с 1672 соборная) ц. во имя свт. Николая Чудотворца с трапезной. На берегу Оки «под монастырем» стояла шатровая на подклете теплая ц. во имя прор. Илии с приделом во имя блж. Василия Московского. С 1672 г. и в течение 1-й пол. XVIII в. на деревянных св. вратах Д. м. находилась ц. в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери.

Начиная с архим. Макария (Миролюбова) в нижегородской краеведческой лит-ре сложилась неверная датировка постройки каменной колокольни Д. м.— кон. XVI в. В качестве доказательства архим. Макарий приводил текст надписи, высеченной на ее вост. стене: «Лета 7101 (1593) году достроена колокольня при игумене Евфимии». Однако, судя по описям XVII в., каменной колокольни в Д. м. тогда еще не существовало. С 20-х гг. XVII в. «колокольница» с 6 колоколами и «часы боевые» находились над св. вратами. Каменная колокольня, вероятно, была возведена вместе с Успенским собором в 1677 г., при игум. Евфимии II (а не Евфимии I).

К 1764 г. на монастырском дворе стояли каменные архимандричьи кельи «под одну крышу» с кладовой,

келарской, хлебопекарней, поварней и келейные постройки. Вне стен Д. м. располагались различные службы, нек-рые, преимущественно деревянные, по распоряжению Нижегородского архиерея в 1753 г., еще до упразднения мон-ря, были перенесены в Н. Новгород, др. проданы или обветшали.

В XVII в. ограда Д. м. была деревянной, «в замет» и «в забор». Впосл. построили каменную ограду толщиной 1,5 аршина, высотой 4 аршина, длиной 103 саж. В XVIII в. для входа в Д. м. возвели двое каменных ворот и деревянные св. врата.

**Настоятели и братия.** Д. м. управлялся строителями, игуменами, с сер. XVIII в.— архимандритами. Игум. Евфимий I (с 1592/93) участвовал в 1596 г. в освидетельствовании мощей насельника *нижегородского Печерского мон-ря* схим. Иоасафа. В 1610 г., уже будучи архимандритом *Новоспасского московского мон-ря*, Евфимий вместе с Филаретом Никитичем и мон. Авраамием (Палицыным) был членом посольства к польск. кор. *Сигизмунду III*. Настоятельствовавший с 1617 г. игум. Пафнутий 17 февр. 1620 г. был хиротонисан во епископа Тверского и Кашинского, игум. *Палладий (Юрвев)* 18 июня 1758 г. был хиротонисан во епископа Рязанского. В 1628 г. по доносу пребывавшего в Москве митр. Веррийского Аверкия в Д. м. были сосланы архим. Синадского митрополита Григорий и его двоюродный брат белец Косма. Вскоре за них заступился находившийся в столице Фессалоникийский митр. Паисий († 1632), и после расследования сосланные были возвращены.

В 1638 г. указом царя Михаила Феодоровича в Д. м. были поселены монахи, бежавшие из-за гонений в Литовской земле.

Состав и численность насельников Д. м. известна с XVII в. В 20-х гг. XVII в. кроме игумена в 12 кельях проживало 33 чел., в 1672 г. в 10 кельях — 34 чел., в т. ч. конюший, житник, подкеларник, чашник, черный поп, 4 клиросных, рядовой, будильщик, хлебный, хлебодар, огородник, неводной, солодовенный, пономарь, повар, «горняго дворца», «черновского дворца», «матюшевской», «кишенской» и др. В 1742 г. Д. м. управлял строитель, в обители проживало 8 монахов, а также 21 белец: поп, 3 клиросных, слуга, повар, огород-

ник, сторож, «часовод», подъячий, 2 дворника и др.

**Материальное обеспечение** Д. м. в ранний период тесно связано с его хозяйственной деятельностью в вотчинах. В XIV–XV вв. мон-рь получил от нижегородских князей рыбные ловли в непосредственной близости, на Оке и ее притоках, а также оброчные бортные угодья в Березополье, Стрелице и Коршевской вол. С XVI в., а возможно и ранее, Д. м. владел населенными деревнями с пашенной землей в Березопольской, Гороховецкой и Стрелицкой волостях Нижегородского у. Эти пожалования царями Иоанном IV Васильевичем и Феодором Иоанновичем населенных оброчных земель или пустошей были крайне незначительны по размерам. Расширение земельных владений Д. м. происходило в связи с припиской к нему др. обителей. В 1599 г. ему была пожалована безоброчно мельница на р. Гнилище, а в 1606 г. мон-рь приобрел в Балахне соляную варницу «Базар». Одновременно путем покупки и по вкладам мон-рь стал владельцем дворовых мест и лавок в Н. Новгороде. Согласно сотной грамоте 1630 г., в Нижегородском кремле был монастырский двор с деревянной ц. в честь Зачатия св. Иоанна Предтечи на подклетьях, с папертью. Рядом был др. двор, для приезда крестьян. Вне кремля, подле городской стены,— двор и лавки. 4-й двор, с садом, находился у старого острога близ Варварских ворот, а у гостиного двора имелись монастырские лавки и амбары.

В XVI–XVII вв. Д. м. обладал также незначительными земельными владениями в Алатырском, Арзамасском, Балахнинском, Владимирском, Синбирском, Ядринском уездах. По переписи XVII в., за Д. м. в 1653–1661 гг. числилось 696 дворов, в 1678 г.— 315, в 1700 г.— 320 дворов с населением 1205 чел. муж. пола. 1-й ревизией 1721 г. учтено 1013 чел. муж. пола, 2-й — 1306, на 1764 г.— 1296 чел. муж. пола.

В XVI–XVII вв. Д. м. получал ружное жалованье 10 р. в год и 40 пудов соли из Балахны. С 1599 г. взамен ружной соли обители была пожалована безоброчно дер. Кишемское.

В связи с секуляризационными реформами нач. XVIII в. в 1701–1705 гг. Д. м. был лишен права распоряжаться доходами с земельных владений, получал вместо них из





Д. м. в 1677 г. патриархом Иоакимом, к 1764 г. была украшена серебряной ризой с позолотой. В мон-ре также хранились напре-

*Вид на Успенский храм  
Дудичина мон-ря. Фотография.  
2007 г.*

стойный сребропозлащенный крест с 23 частицами мощей (пожертвован в 1707 стольником Т. Новиковым), напре-стойные Евангелия 1654 г. (Москва), 1663 г. (согласно надписи, вклад патриаршего боярина Никифора Михайловича Беклемишева «по своих родителей»), 1678 г. (Москва), учительное Евангелие 1637 г. (Киево-Печерская лавра) с поучением св. Каллиста, архиеп. К-польского, Евангелие воскресное толковое 1662 г. (Киев). Евангелие-апракос 1408 г., переписанное для Д. м., хранится в НГХМ (№ 95-п) (*Вздорнов*. Искусство книги. Каталог. № 102).

На территории Д. м. находился св. источник, ископанный, по легенде, прп. Сергием Радонежским.

**1764–2007 гг.** В 1764 г. Успенский храм обращен в приходскую церковь с. Подъяблонного (вместо сгоревшей в том же году деревянной церкви). Богослужения в ней совершались только в праздничные дни. Хозяйственные постройки бывш. мон-ря постепенно ветшали, в описи 1780 г. сказано: «Ограда каменная, коей несколько отвалилось, семь покоев, три выхода, на них четыре келии каменных же, но келии не достроены, сверх того три покоя деревянных, да еще пять покоев же деревянных ветхи».

Согласно ревизским сказкам 1850 г., в Успенском храме служили 2 священника, 3 диакона, пономарь. В приходе числились 1103 мужчины и 1407 женщин. Во 2-й пол. XIX – нач. XX в. причт состоял из священника, диакона и псаломщика. В 1888 г. прихожан было 899 мужчин, 1051 женщина, старообрядцев – двое мужчин, 13 женщин; в 1904 г. в 8 деревнях проживало: православных – 1041 мужчина, 1028 женщин, старообрядцев – 2 мужчины, 4 женщины. К храму было приписано 36 дес. 1050 саж. земли. Жалованья причту полагалось 120 р. в год и только псаломщику – руга от прихожан.

Монастырского приказа 70 р. 40 к. в год. Когда с нач. 20-х гг. XVIII в. эта выплата в полном объеме прекратилась, на расходы и жалованье братии поступали платежи только из одной вотчины – с. Балеева Алатырского у. по 10 р. в год. Мон-рю были возвращены находившиеся некогда в его владении ок. 600 чел., 326 из к-рых находились на пашне и др. работах, а остальные – на рублевом оброке. Часть земель и угодий сдавалась Д. м. в аренду.

В 1750 г. положено было в год игумену денежного и хлебного жалованья 10 р. и 12 четв., казначею – 5 р. и 8 четв., простым монахам – по 3 р. 50 к. и по 6 четв., «прислужникам» – по 2 р. 50 к. и по 3 четв. ржи и овса. Всего – 75 р. 47 к. После того как Д. м. стал получать вместо хлеба деньги, архимандриту было положено окладного жалованья в год 25 р., казначею – 10, иеромонахам, иеродиаконам и монахам – по 5 р. Стряпчему полагалось 30 р., подъячюму – 10, иконописцу – 10, «часоводу» – 5, келейникам – по 5, столяру, плотнику, кузнецу – по 8, мельнику – 6, каменщику – 15 р. Всего жалованье со всеми монастырскими расходами из неокладных сумм доходило до 800 р. На содержание проживавших в монастыре отставных военных в 1761 г. было потрачено 69 р. 93 к.

**Святые и реликвии.** Главной святыней Д. м. считалась икона свт. Николая Чудотворца, согласно описи 1764 г. «явленная» при основании обители. Образ был украшен кованым окладом, «на нем венец серебряной позолочен, в венце три камня». Перед иконой служились молебны, происходили исцеления, к-рые фиксировались в особой тетради. Др. чтимая икона, Успения Пресв. Богородицы, присланная в

В 1937 г. Успенский храм был закрыт и разорен, имущество разграблено, церковные книги выброшены в Оку. Впосл. были разрушены колокольня, ограда, др. постройки, с храма снесены главы и кровля. В сер. XX в. было разорено монастырское кладбище.

С осени 2006 г. в Успенском храме ведутся реставрационные работы и одновременно совершаются нерегулярные богослужения. При церкви проживают неск. трудников. 6 мая 2007 г. восстанавливаемый мон-рь посетил архиеп. Нижегородский и Арзамасский *Георгий (Дашков)*. 25 июня 2007 г. на площадке у Д. м. установлен 9-метровый поклонный крест, планируется строительство зимнего келейного корпуса и ограды. Арх.: РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. № 2; Ф. 280. Оп. 6. № 384, 385; Оп. 23. № 75; Ф. 281: Грамоты КЭ по Алатырскому, Арзамасскому, Балахнинскому, Владимирскому, Нижегородскому, Симбирскому, Ядринскому у.; Ф. 390. Оп. 1. № 6068, 14467; ЦАНО. Ф. 570: Нижегородская духовная консистория. Оп. 554. 1750 г. Д. 28; 1751 г. Д. 24.

Ист.: АЮЗР. Т. 3. № 10, 13; РИБ. Т. 2. С. 84. № 51; С. 991. № 224; ОДБМЮ. 1869. Т. 1. № 1708; АЮБДР. 1857. Т. 1. С. 557. № 86; СПб., 1864. Т. 2. С. 458. № 155; Писцовая и переписная книги XVII в. по Н. Новгороду, изд. Археогр. комис. СПб., 1896. Стб. 18, 19, 61, 359, 362; *Пудалов Б. М.* Письменные источники по истории Нижегородского края: XIII – нач. XVIII в. Н. Новг., 2001; *Антонов А. В., Маишафаров А. В.* Вотчинные архивы нижегородских духовных корпораций кон. XIV – нач. XVII в. // РД. 2001. Вып. 7. С. 445–456.

Лит.: ИРИ. Т. 4. С. 62; Т. 6. С. 997; *Макарий (Миролобов)*, архим. Памятники церк. древностей Нижегородской губ. СПб., 1857. С. 239–258; *Горчаков М. И.* О земельных владениях Всерос. митрополитов, Патриархов и Св. Синода 998–1738 гг. СПб., 1871. Прил. С. 98, 224; *Желтов Ф.* Легенда о Дудиче мон-ре // Нижегородские ГВ. 1887. Ч. неофиц. № 8. С. 5; Адрес-календарь Нижегородской епархии. Н. Новг., 1888. С. 684–685; То же. 1904. С. 232; *Пчелин Н.* Дудин мон-рь: Застывшая история // Нижегородская старина. 2002. № 5/6. Вып. 3. С. 16–17; *он же.* Домовая обитель Патриарха. Н. Новг., 2002.

**А. В. Маишафаров, Д. Б. Кочетов**

**ДУДИЧСКАЯ [Дудичская] ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ** (празд. 1 окт.), чудотворный образ, явленный, по преданию, на сосне. Икона получила название по месту явления в расположенной на берегу р. Птичь дер. Дудичи в Игуменском повете Минского воеводства (ныне Пуховичский р-н Минской обл., Белоруссия).

С 1748 г. Дудичи принадлежали Александре Заранковской (ум. ок. 1780), дочери Казимира Заранка, бывшего подчашим Волковысского



повета. В 1781 г. супруг Александры, витебский воевода Юзеф Прозор, внес 3 тыс. серебряных р. на строительство деревянной приходской ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы (заложена в 1778/80 на месте старого деревянного костела как униатская, с 1839 — православная, в 1885 перестраивалась, не сохр.). В 1782 г. к денежному вкладу добавились одна волока (ок. 16,5–16,8 га) земли и сенокосы близ деревни.

В 1766 г. в результате ходатайств Александры кор. Станислав Август выдал привилегию на организацию торговли в Дудичах: кроме понедельников устраивались также 3 ярмарки в год — на праздники Крещения Господня, Покрова Богородицы и католич. праздник Защиты (Опеки) Богородицы (в указе приведены 2 первых праздника, празднование 3-го, совпадающего по юлианскому календарю с Покровом, совершалось по григорианскому календарю). Доводом к разрешению организации ярмарок могло быть признание иконы чудотворной еще до 1766 г., т. е. прославленной местнотимой святыней, собиравшей множество паломников.

В кон. XVIII в. некие Ратыньские (?) выкрали икону из храма и поместили в своих владениях в Дудичах, с тем чтобы получать доход от паломников, к-рые будут посещать святыню. Дело закончилось судебным разбирательством, и икона была возвращена в церковь.

Письменное упоминание о Дудичах как о месте почитания Д. и. в кон. XVIII в. сохранилось в «Исторической песне о Пречистой Деве в церкви Ладзеньской», помещенной в сб. «Песни божественные в торжественные праздники согласно правилам Римской Католической Церкви, собранные на весь год» (Вильно, 1799).

24 февр. 1891 г. церковь и икона были уничтожены пожаром, но святыню на 3-й день по пожаре заменила ее точная копия, изготовленная ранее на холсте, — фамильная реликвия одного благочестивого семейства. При иконе было неск. металлических посеребренных привесок. Мнение исследователя Э. Новаковского о том, что икона сгорела во время пожара в церкви в 1884 г. и ее почитание пресеклось, можно рассматривать как возможное, учитывая факт перестройки храма в 1885 г.

Согласно сведениям, собранным Е. Поселянином, «празднество в

честь Дудичской иконы Богоматери совершается, кроме 1 окт., еще и в первые воскресные дни по наступлении новолуния. Очень многие из богомольцев, стекающихся сюда со всего Западного края, совершают вокруг церкви и часовни хождение на коленях. В новолунные воскресные дни всякий раз после богослужения вокруг церкви и часовни совершается крестный ход» (*Поселянин*. С. 628). Лит.: *Поселянин Е.* Богоматерь. Коломна, 1993. С. 627–628; *Chomik P.* Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVIII wieku. Białystok, 2003. S. 102–103.

Э. П. И.

**ДУДКО** Димитрий Сергеевич (24.02.1924, дер. Зарюховская Буда, ныне Березина Брянской обл.— 28.07.2004, Москва), прот., духовный писатель. Из крестьянской



Прот. Димитрий Дудко.  
Фотография. Кон. XX в.

семьи. Отец в 1937 г. арестован. В 1943 г. Д. призван в армию и направлен на фронт. Через год, после ранения, был комиссован. В 1945 г. поступил на Богословско-пастырские курсы (в 1946 преобразованные в Московскую ДС), по окончании их в 1947 г. учился в МДА. 20 янв. 1948 г. арестован за стихи, к-рые опубликовал во время нем. оккупации и пропаганде», приговорен к 10 годам ИТЛ. В 1956 г. реабилитирован, восстановился в МДА, к-рую окончил в 1960 г.

19 нояб. 1960 г. рукоположен Дмитровским еп. *Пименом* (*Извековым*, вполн. Патриарх Московский и всея Руси) во диакона, 21 нояб.— во иерея. Назначен служить в ц. Спаса Преображения в Преображенском, иначе именовавшемся по одному из приделов храмом Петра и Павла.

В июле 1964 г., после разрушения храма под строительство станции метро «Преображенская площадь», назначен служить в храм свт. Николая на Преображенском кладбище. Здесь Д. начал активно проповедовать, затрагивая большие общественные темы, проводил пастырские беседы с прихожанами. Д. пользовался большой популярностью, особенно среди молодежи и интеллигенции. По воспоминаниям современников, особенностью проповедей Д. была искренность, все его ответы были прямые, ясные, точные, даже тогда, когда вопрос ставился в предельно острой форме. Беседы не носили политического характера, состояли из изложения основ христ. вероучения, чтения отрывков из книг, недоступных в то время слушателям. Проповеди были записаны на магнитофонную пленку и изданы на Западе. В 1971–1974 гг. Д. входил в редакцию издаваемого в самиздате ж. «*Вече*», писал для него статьи церковной тематики.

4 мая 1973 г. ввиду давления властей Д. было запрещено проводить беседы с прихожанами. 15 мая Д. сообщили о переводе его в распоряжение Крутицкого митр. *Серафима* (*Никитина*), т. е. об удалении в приход в пределах Московской обл. Тогда Д. послал Патриарху прошение, в к-ром говорилось, что он счел нужным уйти за штат, обосновав свое решение тем, что его перевод — это «мера расправы», «явное вмешательство во внутренние дела Церкви со стороны определенных лиц, что запрещается законами». 20 мая Д. был запрещен в служении митр. Серафимом за «нарушение церковной дисциплины» до покаяния. Д. написал, что если было нарушение дисциплины, то невольное, полагая прошение об отставке освобождающим его от обязанностей по отношению к митрополиту, и выразил готовность служить св. Церкви. Д. был определен в ц. вмч. Никиты с. Кабанова Орехово-Зуевского р-на Московской обл. (85 км от Москвы). В сент. 1974 г. совершил 1-ю литургию в этом храме, продолжая жить в Москве.

В марте 1975 г. Д. попал в автомобильную катастрофу, но через 5 месяцев он начал вновь служить. В кон. 1975 г. старостой храма с. Кабанова без согласия приходского совета с Д. был расторгнут договор. Прихожане храма написали 2 прошения в его за-



шиту. Преследования Д. вызвали беспокойство международной общечерковности.

В июне 1976 г. Д. был среди подписавшихся от имени православных под «Экуменическим воззванием» — Обращением верующих разных конфессий к Президиуму Верховного Совета СССР и Всемирному Совету Церквей, в котором говорилось о дискриминации верующих советским законодательством, вмешательстве гос-ва в дела религ. сообществ, нарушении права воспитания детей и т. д.

В 1976 г. Д. переведен в ц. Смоленско-Гребневской иконы Божией Матери дер. Гребнево Щёлковского р-на Московской обл. В это время Д. подвергался очередным притеснениям. В Гребневе сменили 2 настоятелей, к-рые не хотели доносить на него. В глазах Совета по делам религий служение Д. выглядело дерзким вызовом, его деятельность оценивалась как антисоветская. В дек. 1977 г. уполномоченный Совета по делам религий Московской обл. созвал приходский совет и настаивал на расторжении договора с Д., но совет отказался это сделать.

В авг.—дек. 1977 г. Д. провел циклы бесед «Слова о Царстве Небесном» и «Каким языком разговаривать с современным миром» (текст не сохр.). Проповеди и книги Д. начали регулярно публиковаться за рубежом. В сент. 1978 г. в Гребневе Д. организовал выпуск самиздата бюллетеня «В свете Преображения», к-рое восполняло недостаток духовной лит-ры. Помимо статей духовного содержания в бюллетене печатались ответы на вопросы прихожан, а также сообщения о притеснениях верующих.

В кон. 1979 г. Д. и его духовные чада все чаще испытывали давление со стороны офиц. властей. Участились случаи прихода в храм милиционеров, которые вели себя грубо и угрожающе. 15 янв. 1980 г. Д. был арестован возле церкви в Гребневе по обвинению в антисоветской деятельности. Находился в Лефортовской тюрьме. В его московской квартире был проведен обыск.

Арест привлек внимание общечерковности и вызвал отклик за границей. Зарубежные правосл. иерархи выступили в защиту Д. Архиеп. Брюссельский *Василий (Кривошеин)* обратился непосредственно к Л. И. Брежневу с просьбой освободить Д. (Рус. мысль. 1980. 31 янв. С. 3). Митр. Су-

рожский *Антоний (Блум)* участвовал в Лондоне в специальном богослужении о Д. и др. правосл. узниках. Митр. всей Америки и Канады *Феодосий (Лазор)* сделал заявление, в к-ром выразил озабоченность арестом Д. (Там же. 29 февр. С. 1). Выказали протесты и представители неправосл. церквей и конфессий.

Д. провел полгода в следственном изоляторе Лефортовской тюрьмы. За это время он написал стихи, к-рые затем составили сборник (Лефортовские стихи (янв.—июнь 1980 г.). М., 1995). 20 июня 1980 г. по телевидению было показано выступление Д., осуждающего свою прежнюю деятельность. Заявление было опубликовано в советской печати на следующий день. Агентство печати «Новости» передало заявление Д. иностранным корреспондентам, по радио в передачах для заграницы оно было прочитано полностью. На следующий день его освободили. Первое время он проживал в дер. Байдино Тульской обл., т. к. его присутствие в Москве на время Олимпиады было признано нежелательным. Д. определили служить в ц. Владимирской иконы Божией Матери в Виноградове (ныне в черте Москвы). С 10 окт. 1980 по 22 мая 1982 г. служил, находясь под следствием, пока его дело не было закрыто.

После освобождения Д. не прекратил активной миссионерской деятельности, по-прежнему много проповедовал, проводил беседы, вновь стал издавать приходский бюллетень. В 1984 г. был переведен в ц. свт. Николая в с. Черкизове Коломенского р-на Московской обл. В Москве проводил беседы на частных квартирах. С 1987 г. его проповеди стал печатать литературно-философский христ. ж. «Выбор». С началом перестройки Д. проводил духовные беседы в б-ках. Эти беседы он вел до конца жизни. Радикально изменил взгляды на роль диссидентства в нравственном развитии общества. В 1990 г. удостоен сана протоиерея. В 2001 г. награжден крестом с украшениями.

30 июня было совершено отпевание Д. в храме Св. Троицы на Пятницком кладбище Видновским еп. *Тихоном (Недосекиным)* при большом стечении народа. Д. похоронен на Пятницком кладбище в Москве.

Соч.: О нашем уповании. [Б. м.], 1974. Париж, 1975. Брюссель, 1975; Крещение на Руси // Вестн. РХД. 1976. № 117. С. 188–208; Вос-

кресные собеседования. Монреаль, 1977; Верю, Господи! Монреаль, 1977; Вовремя и не вовремя. Брюссель, 1978; Efter Golgata uppstandelsen! Stockholm, [1978]; О чем проповедовать // Рус. Возрождение. 1978. № 2. С. 10–26; Что значит прославление рус. мучеников // Там же. 1979. № 7/8. С. 31–32; Открытое письмо В. Фурову // Вестн. РХД. 1979. № 130. С. 361–364; Враг внутри: Сб. ст. Франкфурт-на-Майне, 1979; Открытое письмо [Патриарху Пимену] // ЖМП. 1980. № 7. С. 40; Письмо Д. Дудко Н. Струве // Вестн. РХД. 1981. № 133. С. 293; Потерянная драхма. Брюссель, 1986. М., 1994; Литургия на Русской земле: Чт. о благодатном Царстве Христове, 1977–1978 гг., с. Гребнево, Моск. обл. Н.-Й., 1988. М., 1993; Как сын Правосл. Церкви и Отечества: Беседы бывш. религ. диссидента свящ. Д. Дудко об истории его противостояния власти, о его последующем аресте, освобождении и реакции на это в печати / Беседовал В. Смык // Лит. Россия. 1990. № 3. С. 22; О деполитизации: Письмо священника о судьбе России // Лит. Россия. 1991. № 18. С. 3–4; Подарок от Бога. [Б. м.], 1991. М., 2002; Церковь и государство: нужно подвижничество: [По поводу ст. А. Осипова «Нужен ли Поместный Собор»] // Там же. 1991. № 7. С. 22–23; Притчи и их истолкование // Лента. 1992. № 4. С. 116–181; То же. М., 1996, 1997; Христос в нашей жизни. М., 1992, 2002, 2004; В тернии и при дороге. М., 1993, 2004; Делать свое дело: Беседа духовного писателя Д. Дудко с корр. С. Дмитриевым // Лит. Россия. 1993. № 13. С. 14; Посмертные встречи со Сталиным. М., 1993; На скрещении дорог. М., 1994, 2000; Присоединяю свой голос: К обращению в Гос. Думу по поводу убийства защитников Белого Дома // Лит. Россия. 1994. № 4; Выявление искусных. М., 1995; Проповедь через позор // Образ. 1995. № 5. С. 81–114; То же. М., 1996; Волною морскою: (Очерки рус. церк. жизни): Роман-хроника // Россияне. 1996. № 7–9 [Т. 1], № 10–12. [Т. 2]; М., 2006; На река Вавилонских. М., 1997. Кн. 1–3; Огонь из-под спуда, 1960–1996. [Б. м.], 1997; Преодоление соблазнов, 1972–1974. М., 1997; Дороги к дому. М., 1999; Перестройка, или Квадратный корень числа. М., 2000; При подъеме в гору. М., 2000; Попытка осмыслить себя и разобраться. М., 2000; На прогулочных дорожках. М., 2001; Никольская свеча: Советы и утешения. М., 2001; Штурм или пристань. М., 2001; Жизнь и проповедь. М., 2002; В свете Преображения. М., 2003; Жизнь, каккая она есть. М., 2003; Верность в малом. М., 2004; Как оно сложилось само по себе. М., 2004; На скрещении дорог. М., 2004; О пастырском призвании. М., 2004; Христос в нашей жизни. М., 2004.

Лит.: Из отчета Совета по делам религий — членам ЦК КПСС: Церк. кадры и меры по ограничению их деятельности в рамках закона // Вестн. РХД. 1979. № 130. С. 311–313; *Борисов В., Бородин Л., Шафаревич И., Хохлашкин И.* По поводу ареста о. Дмитрия Дудко, 16 янв. 1980 // Рус. мысль. 1980. 27 марта. С. 4; *Левитин-Краснов А.* О тех, кого недавно судили // Посев. 1980. № 11. С. 47–48; *Струве Н. А.* Что случилось с о. Дмитрием Дудко // Вестн. РХД. 1980. № 132. С. 230–232; *Афремова О. А.* Отец Дмитрий Дудко. М., 1992; *Лобанов М.* Церковь — это все мы: Заметки о православии и жизненном пути и творчестве священника Дмитрия Дудко // Лит. Россия. 1992. № 38. С. 6; *Орлов А.* Укрепимся в Духе: О пастырской деятельности свящ. Дмитрия Дудко // Там же. С. 6; *Сардонников Н.* Несущий



слово Божие: О книге свящ. Дмитрия Дудко // Там же. 1993. № 4. С. 10; *он же*. Пути спасения: О книге свящ. Д. Дудко «На скрещении дорог» // Там же. 1995. № 50. С. 11; РПЦ в советское время / Сост.: Г. Штриккер. М., 1995. Кн. 2. С. 174–176, 183–184; *Поспеловский Д. В.* РПЦ в XX в. М., 1995. С. 239–240, 360, 361, 369, 374; *Смык В.* Не падение — триумф: О книге свящ. Д. Дудко «Проповедь через позор» // Завтра. 1996. № 18. С. 6; Поздравление свящ. Д. Дудко в связи с его 75-летием // Там же. 1997. № 7(168). С. 6; *Эллис Д.* РПЦ: Согласие и инакомыслие. Лондон, 1990. С. 43–53, 200–244; Русь уходящая: Рассказы митрополита [Питирима]. М., 2004. С. 132–133, 198, 199, 398.

**ДУ́ЖИ**, жен. мон-рь в честь Покрова Пресв. Богородицы Захумско-Герцеговинской и Приморской епархии Сербской Православной Церкви. Находится близ г. Требине, на берегу р. Требишница. Впервые упоминается в XVI–XVII вв. как находившаяся на землях мон-ря *Тврдош* крохотная, без сводов ц. св. Пантелеимона с покрытыми соломой неск. кельями, в к-рых проживал монах. После разорения турками Тврдоша (1694) часть братии во главе с митр. Герцеговинским *Нектарием (Зотовичем)* в 1695 г. обновила этот храм в честь Покрова Пресв. Богородицы, а устроенный при нем муж. мон-рь освятила в честь Успения Пресв. Богородицы, чтобы сохранить с Тврдошем преемственность праздника. После возобновления в 1992 г. Тврдоша престольным праздником в Д. стал Покров Пресв. Богородицы.

С кон. XVII в. в Д. находилась кафедра Герцеговинских митрополитов (см. в ст. *Захумско-Герцеговинская епархия*), поэтому, а также за то, что братию Д. «уважали за смирение, братскую любовь и умение читать славянские книги», из ее числа часто избирались кандидаты на кафедру. В 1748 г. тур. власти разрешили братии построить новые кельи и поменять кровлю на старых. Дужский воспитанник митр. Герцеговинский *Авксентий II (Йованович-Паликуча; 1751–1760)* перенес кафедру из Д. в Мостар. Но его преемник и собрат по мон-рю митр. Стефан (Милутинович) вернул кафедру в Д. и впоследствии здесь же похоронен. Грек митр. Анфим перенес кафедру в Мостар. В кон. XIX в. к управлению Герцеговинской митрополией вновь вернулись дужские монахи: *Леонтий (Радулович; 1888)*, *Серафим (Перович; 1889–1903)*. Дужские монахи руководили приходами в Дубровнике, Мостаре, Сараеве, Триесте и др. поселениях. В нач. XVIII в.

дипломат Савва Владиславич-Рагузинский, серб из рода боснийских князей, послал из России в дар Д. неск. богослужебных книг, к-рые использовались еще в сер. XIX в.

С 4 апр. по 4 нояб. 1855 г., при игум. Евстафии (Дучиче; управлял Д. в 1849–1864) была возведена из белого камня новая ц. в честь Успения Пресв. Богородицы (по данным рус. консула в Боснии А. Ф. *Гильфердинга*, Покрова Пресв. Богородицы). Это 3-нефный храм с полуциркульной апсидой и звонницей. Как сообщает надпись на фасаде церкви, главным мастером был Джура Сушич. В Д. снаружи храма висел колокол, к-рый считался самым большим в Герцеговине. Но, по описанию Гильфердинга, колокол был весьма скромных размеров: «Он нижнею наружностью немного шире обыкновенной фуражки; но такого большого колокола нет в Герцеговине, и нет другого, который посмел бы явиться на чистом воздухе». С 1856 г. с перерывами до второй мировой войны при Д. действовала школа, открытая выпускниками Белградской семинарии иноками Серафимом (Перовичем) и Никифором (Дучичем).

В дек. 1857 г. мон-рь был центром антиосманского восстания воеводы Луки Вукаловича. В февр. 1858 г. турки разграбили обитель и превратили ее в казарму. После окончания восстания по ходатайству Гильфердинга мон-рь получил от России денежную помощь на восстановление. В 1861 г. дужский архим. Никифор (Дучич), известный церковный писатель, стал главой нового восстания. После восстания 1875 г. мон-рь вновь пострадал от турок: небольшое количество ценных предметов удалось перенести в мон-рь *Савина* (2 Евангелия, одно из них в серебряном окладе, столик для хлебов 1650 г., неск. книг). В 1886 г. пожар практически полностью уничтожил Д., но благодаря помощи властей Боснии и Герцеговины в 200 тыс. форинтов обитель вскоре была восстановлена. В 1903 г. было построено здание для школы. В 1890 г. приход Д. составляли 24 села с 7 церквями, а в 1926 г. владения мон-ря делились на 2 прихода и включали 26 сел и 9 церквей.

В годы первой мировой войны игум. Герасим (Йованович) и иером. Леонтий (Попович) были взяты в заложники, иером. Гедеон (Биберич) интернирован, а серб. жители из ок-

рестных сел выселены. В 1924 г. в Д. проживали 3 монаха, в т. ч. 2 архимандрита. В 1928 г. к ним присоединились эмигрировавшие из России иером. Николай (Ружнецов) и о. Петр (Семеновых), по приглашению к-рых худож. М. М. Христоионов расписал церковь «в русском стиле» (его фрески, в т. ч. образы свт. Николая Чудотворца, вмч. Пантелеимона, св. Саввы и евангелистов, в 90-х гг. были записаны), были увеличены размеры врат и окон и в церкви положен деревянный пол. Перед второй мировой войной обитель считалась богатой: имела земли, неск. сот ульев, автомобиль. В 1941 г. рус. монахи Евгений (Черневский), Михаил (Соколов) приняли мученическую смерть от партизан Тито. Их могилы находятся на кладбище близ мон-ря. Иеродиак. Дамиан (Зотович) отказался исполнить приказание коммунистов и убить иером. Николая (Ружнецова) и мусульманина из Требине, за что был убит. Пришедший в обитель по окончании войны серб. иеромонах (имя неизв.) также был убит. Мон-рь был разграблен и запущен, во дворе и в храме паслись овцы, богатая б-ка была сожжена, монастырский лес вырублен. С 1954 по 1958 г. в Д. размещалась часть Югославской Народной Армии. В мон-ре к тому времени сохранились лишь 3 колокола и Октоих.

С 1958 г. трудами монахинь Варвары (Божич; настоятельница в 1958–1962), Анастасии (1962–1968) и наместницы Феодоры (Делич, в наст. время настоятельница) велось восстановление обители как жен. монастыря. В 1962 г. обновленный храм и иконостас работы архим. Никодима (Бркича) освятил еп. Захумско-Герцеговинский *Владислав (Митрович; в посл. митрополит Дабро-Босанский)*. В 90-х гг. иконостас был заменен новым, подаренным Грецией. В 1998–2000 гг. Гаврила Маркович заново расписал храм.

Во время вооруженного конфликта 1992–1995 гг. в 2 км от Д. проходила линия сербско-хорват. фронта, снаряды часто падали рядом со стенами обители. Сестры с окт. 1992 по март 1993 г. временно проживали в мон-ре *Добричево*. Много сел монастырского прихода было уничтожено.

Д. знамениты происшедшим здесь чудом исцеления: в 1847 г. парализованного и покрытого язвами Савву Куштрова братия приняла в мон-рь. Вскоре ему во сне явился ангел и



исцелил его от всех болезней. В память о чуде в XX в. была написана фреска «Чудесное исцеление».

Лит.: *Гильфердинг А. Ф.* Босния, Герцеговина и Старая Сербия. СПб., 1859. С. 10–12, 663–665, 670, 672–673; *Кирхнер J. J.* Манастир Дужи у Херцеговини. Нови Сад, 1875; *Petković V. Duži // Stanojević S.* Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka. Zagreb, 1925. Knj. 1. S. 674; *Поповић В.* Историјски преглед манастира Тврдоша и Дужи. Требиње, 1928; *Никифор (Дужић), архим.* Манастир Дужи у Херцеговини. Љубиње, 2000.

**В. И. Косиц**

**ДУЙЧЕВ** Иван Симеонов (18.04/1.05.1907, София — 24.04.1986, там же), выдающийся болг. историк-медиевист. В 1932 г. окончил историко-филологический фак-т Софийского ун-та им. Климента Охрид-



И. Дуйчев.  
Фотография. 1973 г.

ского, ученик В. Н. *Златарского*. В 1933–1936 гг. специализировался по истории Византии в Риме под рук. проф. С. Дж. *Меркати* и в школе архивистики и палеографии при Ватиканском архиве. Защитил докт. дис. «Болгарский Асени в Византии» (1934). В 1936–1939 гг. ассистент, затем доцент Софийского ун-та, в 1943 г. назначен руководителем кафедры истории Болгарии, а вскоре также — кафедры истории Византии и балканских народов. В 1945 г. был отстранен от преподавания в ун-те. В 1949 г. начал работу в Ин-те истории Болгарской АН в должности старшего научного сотрудника, в 1968–1974 гг. зав. секцией библиографии, научной информации и исторической географии. Профессор (1967), председатель Археологической комиссии НБКМ, заслуженный (1972) и народный (1977) деятель науки Болгарии, действительный член Болгарской АН (1981). Член Папской академии ар-

хеологии в Риме, Академий наук Палермо (1967), Неаполя (1975), САНУ (1981), чл.-кор. Британского королевского об-ва (1976), почетный д-р Боннского ун-та (1977), лауреат Международной премии им. И. Гердера (1974). Член Редакционной комиссии «Repertorium» по изданию источников по истории средних веков в Риме (с 1955), член Международной комиссии по изданию корпуса источников по истории Византии (с 1966). Читал лекции во мн. высших учебных и научных заведениях Европы и Америки. В 1941–1986 гг. вел библиографический раздел ж. «Byzantinische Zeitschrift», был членом редакционных коллегий мн. византиноведческих и славистических журналов. Завещал свой дом в Софии и богатую личную б-ку (более 40 тыс. томов) Софийскому ун-ту, при к-ром в 1986 г. был создан Научный центр славяно-визант. исследований имени Д.

Научные интересы Д. охватывали средневек. историю и культуру Византии, Болгарии и южных славян. Главное внимание в более 700 трудах, опубликованных на разных европейских языках, уделит истории культурных, церковных и политических отношений Византии со слав. миром. Особое внимание Д. придавал поиску, изучению и изданию архивных документов и источников.

Большинство научных работ Д. связаны с изданием и комментированием ранее неизвестных или недостаточно изученных средневек. текстов. Ему принадлежит честь открытия и публикации мн. источников: фрагмента (Vat. gr. 2014. Fol. 119–122) об избиении в 811 г. болг. правителем Крумом христ. пленных (т. н. Ватиканский рассказ, или «Хроника Дуйчева» — Нови житийни данни за похода на имп. Никифора в България през 811 г. // Списание на БАН. София, 1937. Т. 54. С. 147–188), новых греч. списков краткого Жития св. Климента Охридского, составленного архиеп. Охридским *Димитрием II Хоматианом* (Кратко Климентово житие от *Димитър Хоматиан* // Климент Охридски. София, 1966. С. 161–164), Жития и службы св. Науму Охридскому (Un manuscript grec inconnu avec l'acoulouthie et la Vie de St. Naoum d'Ochrid // *Studia hist.-philol. serdicensia. Serdicae*, 1938. N 1. P. 121–124) и составленного на основе неустановленных источников позднего Жития

святых Кирилла и Мефодия из рукописи греч. мон-ря *Гроттаферрата* в Италии (Due scritti del P. Antonio Rocchi in onore dei SS. Cirillo e Metodio // *BollGrott.* 1965. Vol. 19. P. 25–38), фрагмента греч. Жития св. *Ромила* Видинского (Un fragment grec de la Vie de St. Romile // *Bsl.* 1938. Vol. 7. P. 124–127). В 1940–1944 гг. Д. составил хрестоматию текстов по средневек. истории Болгарии (Из старата бълг. книжнина. София, 1940, 1943–1944<sup>2</sup>. Т. 1–2) и продолжал работу над ее расширенным и дополненным изданием (пока не издано, т. к. по завещанию Д. неопубл. источники, хранящиеся в его архиве, могут быть изданы только через 30 лет после его смерти). При участии Д. вышли в свет 6 т. текстов греч. источников по болг. истории с переводами на болг. язык (Гръцки извори на бълг. история. София, 1954–1965. Т. 1–6), комментированные издания Монемавсийской хроники (Cronaca di Monemvasia: Ed., testo crit. e note a cura di I. Duicev. Palermo, 1976) и Рильской грамоты болг. царя Иоанна Шишмана 1378 г. (Рилската грамота на цар Иван Шишман от 1378 г. София, 1986).

Фототипическим способом Д. издал ватиканскую рукопись Хроники *Константина Манасси* (Летописа на *Константин Манаси*: Фототипно изд. на среднобълг. первод. София, 1963) и *Болонскую Псалтирь* (Болонски псалтир: Бълг. книжовен паметник от XIII в. София, 1968). Им были написаны предисловия и комментарии к факсимильным изданиям слав. перевода Хроники Симеона Логофета, Бдинского сборника (см.: Видинская епархия // ПЭ. Т. 8. С. 121), картулярия монастыря св. Иоанна Предтечи в К-поле, сочинений св. *Евфимия*, патриарха Тырновского, и др. изданиям лондонской сер. «Variorum Reprint».

Особый интерес Д. вызывала история взаимоотношений Римско-католической Церкви с Болгарией: ему принадлежат комментирование издания переписки папы *Иннокентия III* с болг. царем *Калояном* и клиром Болгарской Церкви (Преписката на папа *Иннокентий III* с българите // ГСУ, ИФФ. 1942. Г. 38. Т. 3. С. 1–116), многочисленные работы по истории католицизма в Болгарии в XIV–XVII вв. (Софийската католишка архиепископия през XVII в.: Изучаване и док-ти. София, 1939; и др.).



Д. посвятил мн. годы изучению истории и культурного наследия *Рильского мон-ря* (Рильский светец и неговата обител. София, 1947, 1990<sup>2</sup>; Рильский монастыр: Ист. минало и паметници. София, 1960; и др.).

Работы ученого, как правило, небольшие по объему, выходили в научной периодике и сборниках (Проучвания върху политическа и културна история на средновеков. България. София, 1972; Проучвания върху средновеков. бълг. история и култура. София, 1981; Пътеки от утрото: Очерци за средновеков. бълг. култура. София, 1985; и др.). Они позволяют составить впечатление о концептуальных основах научных взглядов Д., считавшего Византию и принявшие христианство по греч. обряду слав. народы особым европ. культурно-цивилизационным феноменом, «византийско-славянской общностью», составляющей нераздельную часть средновеков. Европы. Значительна также роль Д. в осуществлении научных связей византинистов стран социалистического лагеря (прежде всего Болгарии) с зап. исследователями в 50–80-х гг.

Соч.: *Кирмазова А., Паунова А. И. Дуйчев*: Библиогр. София, 1996; Избр. произв.: В 2 т. София, 1998. Т. 1: Византия и славянский свят.

Лит.: *Гюзелев В.* Проф. И. Дуйчев и проучването на бълг. средновековие // *Българско средновековие: Българо-съветски сб. в чест на 70-годишнината на проф. И. Дуйчев*. София, 1980. С. 15–19; *он же*. Ученият и човек И. Дуйчев // *Дуйчев И.* Лекции по архивистика. София, 1993. С. 5–14; *Божилков И. И.* Дуйчев // *КМЕ*. 1985. Т. 1. С. 617–620; *он же*. Предговор // *Дуйчев И.* Избр. произв.: В 2 т. София, 1998. Т. 1. С. 7–25; *Ферранчи Б. И.* Дуйчев: 18 апр. 1907 – 24 апр. 1986 // *Годишник САНУ*. 1986. Къ. 43. С. 535–536.

*Д. И. Польшвинный, Х. Темелски*

**ДУКА** [дукс; греч. δοῦξ, δοῦκας; от лат. dux – вождь, военачальник], один из высших военных чинов в поздней Римской и Византийской империи. Термин появился в ходе реформ имп. *Диоклетиана*, разделившего военную и гражданскую власть наместников провинций (впервые чин зафиксирован в 289 и 303). В IV–VI вв. Д. командовали провинциальными пограничными войсками. Территории военных округов (дукатов) обычно соответствовали территориям провинций (в вост. части империи известно 13 Д., в т. ч. Месопотамии, Евфратисии, Палестины, Армении, Египта, придунайских провинций). Они начинались непосредственно импера-

тору, но стояли рангом ниже, чем командующие мобильными армиями – комиты и военные магистры. Лишь в качестве исключения (напр., в беспокойной Исаурии или Аравии) наместники могли совмещать военные и гражданско-адм. полномочия (dux et praeses). Во время военных кампаний войска дукатов принимали участие в боевых действиях вместе с мобильными армиями. Наряду с охраной провинции от нападений врагов Д. отвечали за поддержание гражданского спокойствия и порядка (напр., СTh. 16. 2. 31); они неоднократно упоминаются в связи с подавлением волнений на религ. почве. Так, Д. Палестины Олимпий по приказу имп. *Анастасия I* низложил и сослал Иерусалимского патриарха *Илию*, а его преемник Анастасий попытался сделать то же со следующим патриархом *Иоанном III*, но был вынужден уступить ввиду многочисленности поддерживавших его монахов во главе с прп. Саввой Освященным (516).

В VI–VII вв. в Италии и Африке существовали военно-гражданские дукаты в составе Равеннского и Карфагенского Экзархатов (Сардиния, Кампания и др.). В VIII–X вв. титул Д. носят правители областей Италии, сохранивших зависимость от Византийской империи (Калабрия, Рим, Амальфи, Неаполь, Гаэта, Венеция; отсюда происходит титул главы Венецианской республики – дож, итал. doge).

В Византии в результате реформ военно-адм. системы VII–VIII вв. военная и гражданская власть в провинциях переходит к фемным страстигам; термин Д. применяется для обозначения полковых командиров среднего звена. С X в. должность Д. возрождается: так начинают называться военные губернаторы новообразованных округов (Халдия, Антиохия, Фессалоника, Адрианополь, Месопотамия, Диррахий, Отранто). В X–XI вв. Д. иногда называют *доместика* схол – главнокомандующего войсками империи. В XI в. по мере разукрупнения фем их страстиги попадают в подчинение начальникам крупных округов в чине Д. или катепана. В XII в., при Комнинах, на отвоеванных у сельджуков землях М. Азии были созданы новые крупные территориальные единицы, по традиции именуемые фемами, во главе с военными командирами в чине Д., под надзор к-рых были по-

ставлены гражданская администрация и взимание налогов. При Комнинах появился титул «Д. флота», или «великий Д.» (μεγας δουξ, мегадюка), к-рый носил главнокомандующий имперского флота. В XIII–XIV вв. военное значение фемных Д. падает, их главными функциями становятся гражданское управление и суд. Титул «Д.» носили губернаторы провинций в Эпирском царстве и Трапезундской империи.

В варварских королевствах, возникших на территории Зап. Римской империи, термин «Д.» сохранялся в качестве одного из высших титулов (провинциальные Д. в Вестготском королевстве; дукаты Аквитания, Эльзас, Алеманния и др. во Франкском королевстве; лангобардские дукаты Фриуль, Тридент, Сполетий, Беневент). Постепенно звание Д. стало наследственным, трансформировавшись в одну из степеней западно-европ. феодальной иерархии (франц. duc; англ. duke; испан. duque; итал. duca; традиц. рус. перевод «герцог» восходит к нем. кальке этого слова – Herzog, букв. – воевода).

Лит.: *Seeck O.* Dux // *Pauly, Wissowa*. 1905. Bd. 5. Sp. 1869–1875; *Glykatzki-Ahrweiler H.* Recherches sur l'administration de l'empire byzantin aux IX<sup>e</sup>–XI<sup>e</sup> siècles // *BCHell*. 1960. T. 84. P. 65–70; *Wasilewski T.* Les titres de duc, de catépan et de pronoteés dans l'Empire Byzantin du IX<sup>e</sup> jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle // *Actes du XII<sup>e</sup> Congr. Intern. d'Études byzantines*. Beograd, 1964. T. 2. P. 233–236; *История Византии*. М., 1967. Т. 2. С. 168, 258, 302–304; Т. 3. С. 41, 44, 48; *Guilland R.* Recherches sur les institutions byzantines. В; Amst., 1967. Т. 2. P. 535–563; *Oikonomidès N.* Les listes de présence byzantines des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles. P. 1972; *Wolfram H.* Intitulatio. W., 1967, 1973. Bd. 1–2; *Cheyne J.-C.* Du stratège de thème au duc: chronologie de l'évolution au cours du XI<sup>e</sup> siècle // *TM*. 1985. T. 9. P. 181–194; *Kazhdan A.* Doux // *ODB*. Vol. 1. P. 659; *Klein R., Weiss G., Borgolte M., Delogu P.* Dux, Dukat // *LexMA*. Bd. 3. Sp. 1485–1491.

*П. В. Кузнецов*

**ДУКА** [греч. δοῦκας] (ок. 1400 – после 1462), визант. историк, дипломат на службе у итал. правителей о-ва Лесбос Гаттилузи, сторонник унии с Римско-католической Церковью. Сведений о месте его рождения и смерти не сохранилось. Основной источник о биографии Д. – его историческое сочинение. Также неизвестно имя Д., данное ему при крещении. Часть исследователей придерживается версии, что Д. мог носить имя своего деда – Михаила Дуки, сторонника имп. *Иоанна VI Кантакузина*, после победы Алексея Апокавка и имп. Анны Савойской





и их сторонников попавшего в тюрьму, но после убийства Апокавка бежавшего из К-поля к эмиру Айдына.

Почти ничего не известно о родителях Д. и его отношении к знатному визант. роду *Дук*, хотя сам историк намекал на наличие такой родственной связи (*Ducas*. 1958. P. 45–47). Предположительно буд. историк род. в М. Азии. Дипломатическую карьеру Д. начал секретарем генуэзского подеста в Нов. Фокее Джованни Адорно, 1-е упоминание об этом относится к 1421 г. Позже он перешел к Гаттилузи, к-рым служил до захвата о-ва Лесбос османами в 1462 г. Жизнь Д. протекала в основном в окрестностях Фокеи, где он владел домом, и на о-ве Лесбос. В 1452 г. Д. находился в ставке султана Мехмеда II в Дидимотихе и был свидетелем подготовки нападения на К-поль. В период осады города Д. предположительно был на о-ве Хиос. К-поль он посетил в 1453 г., уже после захвата города султаном, где видел следы осады и падения города и имел возможность опросить очевидцев. В 1455–1456 гг. Д. продолжал вести дела Гаттилузи с двором султана. В 1455 г. он встречал в Митилине тур. адмирала, отвозил султану дань с Лесбоса и Лемноса; в авг. 1456 г. ездил в Адрианополь для утверждения нового правителя Лесбоса Доменико Гаттилузи. С захватом Лесбоса османами в 1462 г. дипломатическая карьера Д. прекратилась. О его дальнейшей судьбе сведений нет.

Историческое сочинение Д. сохранилось в единственной рукописи XV–XVI вв. (Paris. gr. 1310), 1-й и последний листы к-рой утеряны, так что авторское название его труда неизвестно (в научной лит-ре используется условное название «История»). Сочинение Д. писал в 50-х гг. XV в. и закончил ок. 1462 г. Повествование начинается с краткого обозрения всемирной истории – от Адама до императоров династии Палеологов. Со смерти имп. Андроника III Палеолога в 1341 г. Д. подробно излагает визант. историю. В описании гражданской войны 1341–1347 гг. Д. придерживается позиции сторонников Иоанна VI Кантакузина. С симпатией Д. относится к вопросу об унии с Римско-католической Церковью, в к-рой он видит возможность спасти Византию от надвигавшейся тур. угрозы. Причины униатских настроений Д. долгое

время были предметом споров среди исследователей. Между рус. учеными П. Д. Погодиным и Е. А. Черноусовым в XIX – нач. XX в. возникла оживленная дискуссия по этому поводу. Погодин предполагал, что Д. негативно относился к Византии вообще и искренне симпатизировал Западу. Черноусов выводил униат. позицию Д. из его патриотизма и стремления спасти Византию с помощью Запада. В XX в. последней т. зр. придерживались С. К. Красавина и румын. исследователь В. Греку, осуществивший критическое издание сочинения Д. Труд Д. является одним из наиболее полных грекоязычных свидетельств падения К-поля в 1453 г., несмотря на то что Д. не был очевидцем описываемых событий. Описание падения города Д. основывается на свидетельствах участников событий, в т. ч. и турок. (Наряду с итальянским Д. владел и тур. языком.) В заключение он поместил «Плач о городе», написанный им в том же жанре, что и плач Никиты Хониата при захвате К-поля в 1204 г. крестоносцами, и восходящий к плачу прор. Иеремии об Иерусалиме. Д. обильно использует в сочинении цитаты из Свящ. Писания и античной греч. лит-ры. «История» написана на совр. Д. греч. языке, в стиле и грамматике преобладают разговорные и народные элементы (*Hunger. Literatur. Bd. 1. S. 493*).

Изд.: *Michaelis Ducae nepotis Historia Byzantina* / Ed. I. Bekker. Bonn, 1834. (CSHB); PG. 157. Col. 749–1166; *Ducas. Istorica turco-bizantina* (1341–1462) / Ed. V. Grecu. Bucur., 1958; *Красавина С. К. Дука // Памятники визант. лит-ры IX–XIV вв. М., 1969. С. 421–422*; Византийские историки Дука и Франдзи о падении Константинополя / Пер. и предисл.: А. С. Степанов // ВВ. 1953. Т. 7(32). С. 384–430; *Doukas: Decline and Fall of Byzantium to The Ottoman Turks* / Transl. by H. J. Magoulas. Detroit, 1975.

Лит.: *Погодин П. Д. Обзор источников по истории осады и взятия Византии турками в 1453 г. // ЖМНП. 1883. Авг. С. 207–221*; *Krumbacher. Geschichte. S. 305–307*; *Galdi M. La lingua e lo stile del Ducas. Napoli, 1910*; *Miller W. The Historians Doukas and Phrantzes // JHS. 1926. Vol. 46. P. 63–71*; *Черноусов Е. А. Дука, один из историков конца Византии // ВВ. 1914. Т. 21. С. 171–221*; *Moravcsik G. Byzantinoturcica. Bdpt., 1942. Bd. 1. S. 247–251*; *Степанов А. С. Труд Дуки как источник по истории восстания Берклиджи Мустафы начала XV в. // ВВ. 1952. Т. 5(30). С. 99–104*; *Красавина С. К. Дука и Сфрандзи об унии православной и католической церковей // ВВ. 1967. Т. 27(52). С. 142–152*; *она же. Мирозрение и социально-политические взгляды визант. историка Дуки // ВВ. 1973. Т. 34(59). С. 97–111*; *она же. Нек-рые вопросы балканской истории в соч. визант. историка XV в. Дуки // Источниковедение балканского сред-*

невековья. Калинин, 1988. С. 26–39; *Hunger H. Dukas* // LGK. Bd. 5. Col. 598; *idem. Literatur. Bd. 1. S. 490–494*; *Schreiner P. Dukas* // LexMA. Col. 1444–1445; *Karayannopoulos J., Weiss G. Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz: 324–1453. Wiesbaden, 1982. S. 519*; *Talbot A. M. Doukas* // ODB. Col. 656–657; P.L.P. N 5685.

**Р. Б. Бузанов**

**ДУКА МИТИЛИНЕЦ** [греч. Δούκας ὁ Μυτιληναῖος] († 1564), нмч. (пам. греч. 24 апр.). Род. в г. Митилина (о-в Лесбос), юношей приехал в К-поль. Освоив профессию портного, он шил одежду богатым тур. вельможам. Жена одного знатного мусульманина влюбилась в красивого и добронравного юношу, посылала ему подарки, надеясь привлечь его внимание, но Д. М. не отвечал ей взаимностью. Мусульманка звала его в свой дом, потом сама направилась к нему в мастерскую и сказала, что, независимо от того, примет он ислам или останется христианином, он должен жить с ней, в противном случае он умрет. Но ни уговоры, ни угрозы женщины не отвратили Д. М. от веры во Христа. В гневе женщина оклеветала портного перед везиром: якобы он произносил непристойные слова в ее доме, и потребовала, чтобы Д. М. был казнен. Юношу привели к правителю и объявили ему, что он останется жив, если примет ислам. Д. М. был непреклонен. С него еще живого содрали кожу и кинули ее в море, а его бросили на крюки. Ист.: НМ. Σ. 59–60; *Δουκάκης. ΜΕ. Τ. 4. Σ. 401*; *Ματθαίου. ΜΕ. Τ. 4. Σ. 440*; *Νικόδημος. Συναξαριστής. Τ. 4. Σ. 271*; Новомученики балканские. М., 1999. С. 111–113; Будь верен до смерти: Судьбы Православия в Османской империи XV–XX вв. М., 2005. С. 168–169. Лит.: *Χρυσόστομος (Παλαδόπουλος). Νεομάρτυρες. Σ. 26*; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 120*; *ΘΝΕ. Τ. 5[1]. Σ. 204*; *Περαντώνης. Λεξικόν. Τ. 1. Σ. 176–177*.

**ДУКИ** [греч. ед. ч. Δούκας, жен. р. Δούκινα, мн. ч. Δούκαι; от греч. δούξ; лаг. *dux* – предводитель, командир], знатный визант. род, просуществовавший на протяжении последних 7 веков визант. истории. Первые Д., вероятно, происходили из М. Азии (Пафлагонии или Каппадокии). Выказывалось предположение об арм. происхождении Д. Знатные носители прозвища или фамильного имени Д. известны с сер. IX в. 1-й из них, Андроник, к-рый ок. 855 г. воевал с павликианами и силой возвращал их в лоно Православия. В X в. Д., видимо потомки Андроника, прославились как крупные военачальники: *патрикий* Андроник († ок. 910) успешно





руководил операциями против арабов, в 906 г. поднял мятеж против Льва VI, бежал и умер в араб. плену; его сын Константин, *стратиг* фемы Харсиан, а позже *доместик* школ, в 913 г. был провозглашен на к-польском ипподроме визант. императором, но был убит в стычке у ворот Большого дворца. В IX–X вв. род Д. принадлежал к типичным представителям военной провинциальной знати. В визант. эпосе «Дигенис Акрит» родовое имя Д. становится нарицательным — его носят двое из упомянутых в эпосе визант. стратигов. Родство «старших» Д. IX–X вв. с «младшими» Д. XI в. недоказуемо, хотя *Михаил Пселл* (*Michel Psellos*. P., 1928. Vol. 2. P. 140) и *Николай Калликл* (*Nicolai Calliclis Carmina*. 1904. P. 322) подтверждали его. По данным *Иоанна Зонары*, визант. имп. Константин X имел родственную связь со «старшими» Д. лишь по жен. линии (*Zonara*. Epit. hist. Bd. 3. S. 675–676).

В XI в. Д. выступают как влиятельный к-польский род. *Константин X Дука*, участник военного переворота Исаака I Комнина, после его отречения благодаря влиянию Михаила Пселла был провозглашен визант. императором (1059–1067). Супругой Константина была *Евдокия Макремволитисса*, племянница патриарха *Михаила I Кирулария*, а преемник последнего *Константин III Лихуд* был его другом и обеспечил ему поддержку Церкви. Константин X был известен щедрыми пожалованиями монастырям. В его правление усилились гонения на монофизитов (сирийцев и армян), что вызвало напряженность в вост. областях и в посл. отрицательно сказалось на обороноспособности империи. Его вдова Евдокия вышла замуж за *Романа IV Диогена*. После пленения Романа IV сельджуками императором был провозглашен *Михаил VII Дука* (1071–1078), сын Константина X. Одержав победу в войне с выпущенным из плена Романом, он показал себя неспособным вывести империю из кризиса, вызванного сельджукским вторжением, и был вынужден уступить престол *Никифору III Вотаниату* и принять монашество в *Студийском мон-ре*. Позднее он был рукоположен в митрополита Эфеса, но посетил свою митрополию лишь единожды; умер он ок. 1090 г. в К-поле. Правление императоров из рода Д. обычно свя-

зывают с упадком визант. государственности, приведшим к мятежам и значительным территориальным потерям в Анатолии, образованию там турк. княжеств.

В 1081 г. Д. поддержали переворот *Алексея I Комнина*. Константин Д., сын Михаила VII, являлся в 1081–1094 гг. соправителем Алексея I и был помолвлен с *Анной Комниной*. Его кузина Ирина Дукена, внучатая племянница Константина X, была женой Алексея I Комнина. Старший брат Ирины протостратор Михаил († после 1108) был полководцем и одним из ближайших советников Алексея I; ее средний брат Иоанн († до 1136) носил титул вел. дуки и прославился громкими победами. Большинство Д. принадлежали к военной знати, хотя в разное время среди Д. встречаются и гражданские чиновники (*логофет*, *этериарх*, *вектиарит*). Представители рода Д. обладали значительными земельными богатствами. Их вклад в культурную историю Византии несуществен. Уже в XI в. в результате разветвленных брачных связей Д. становится частью родовых имен др. визант. семей. Оно становится престижным, мн. знатные семьи нередко присваивали себе имя Д. Нек-рые из родов, напр. *Палеологи* или эпирские Ангелы, носили его на законных основаниях. Вместе с тем после XII в. прямые потомки «младших» Д. по муж. линии в источниках уже не встречаются.

Прозвище или патроним Д. был распространен в среде не только светской знати, но и клира, средних и низших классов во мн. частях Византийской империи (Анатолия, Балканы, Юж. Италия, Сицилия и т. д.). Встречаются Д. в период османского владычества; в совр. Греции патроним Д. довольно распространен в разных областях страны. Далеко не все известные в визант. время Д. имеют родственные связи между собой и со знатными семьями. Лит.: *Nicolai Calliclis*. Carmina / Ed. L. Sternbach // *Rozprawy Akademii Umiejętności*: Wydział Filologiczny. Ser. 2. Cracow, 1904. T. 21. P. 322; *Michel Psellos*. Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance: 976–1077 / Ed. E. Renauld. P., 1926–1928. 2 vols.; *Polemis D. I*. The Doukai: A Contribution to Byzantine Prosopography. L., 1968; *Каждан А. П.* Социальный состав господствующего класса Византии XI–XII вв. М., 1974; *Kazhdan A., Cutler A.* Doukas // ODB. Vol. 1. P. 655–656; PLP, N 5676–5699; PMBZ, N 436; *Djurić I.* Dukas // LexMA. Bd. 3. Col. 1443–1444.

Р. М. Шукуров

**ДУКИТИЙ**, мч. Мелитинский (пам. 7 нояб.) — см. в ст. *Мелитинские мученики*.

**ДУКЛИДА**, мц. Готская (пам. 26 марта) — см. в ст. *Готские мученики*.

**ДУЛА** [греч. Δουλάς], прп. (пам. 15 июня), страсотерпец Египетский; время жизни не известно. Согласно рассказу, входящему в корпус греч. текстов о прп. *Данииле*, игум. Скитском († после 576) (BHG, N 2101a–2101c), Д. был насельником одного из егип. мон-рей и в течение 20 лет подвергался глумлению и клевете со стороны нек-рых братьев, но, отличаясь особым смирением, молился за обидчиков. Однажды его несправедливо обвинили в краже церковной утвари, и, поскольку он не отрицал свою вину, игумен передал его на суд светским властям. Д. пытали так же жестоко, как и мучеников за веру. Когда епарх приговорил его к смерти, истинный виновник кражи раскаялся и успел предотвратить казнь. Избежав смерти, Д. закрылся в кельи и через 3 дня умер. Раскаявшиеся монахи устроили давку, чтобы прикоснуться к телу святого, а когда они вновь пришли, чтобы предать его тело земле, обнаружили только сандали и одежды Д.

В *Apophthegmata Patrum* имя Дула встречается дважды. Сначала «авва Дула» представлен как рассказчик о чудесах, совершенных его наставником и духовным отцом прп. *Виссариемом*, чудотворцем Египетским (2-я пол. IV в.?), к-рый сумел остановить заходящее солнце, чтобы ночь не застала их с учеником в пути, прошел по воде, не замочив ног, предсказал разрушение языческих капищ и сделал морскую воду пригодной для питья (Col. 137–141). Далее приводятся наставления «аввы Дулы» о безмолвии (Col. 162). Негреч. источники, копт. синаксарь под 25 месори (18 авг.) (*Synaxarium Alexandrinum*. P. 278) и его эфиоп. версия (*Wallis Budge*. Col. 1250–1252), сообщающие о Виссариеоне, также упоминают имя Д. Тем не менее с уверенностью говорить о тождестве Д. и «аввы Дулы» из вышеупомянутых патериков невозможно (*Sauget*. P. 856).

Ист.: *Apophthegmata Patrum*. Col. 137–141 [BHG, N 1444q, 1445q]; BHG, N 2101a; *Synaxarium Alexandrinum*. I–III / Ed. J. Forget.





Beryt, 1963. Vol. 2. P. 278. (CSCO; 47–49. Arab. Ser. 3; 18–19); *Huber M.* Johannes Monachus Liber de Miraculis: Ein neuer Beitr. z. mittelalterlichen Mönchlitteratur. Hdlb., 1913. S. 38; Le syntaxaire arabe Jacobite (réd. copte). P., 1923. Vol. 5: Les mois de baounah, abib, mesoré et jours complémentaires / Ed. R. Basset. P. 751. (PO; 17); Vie et récits de l'abbé Daniele de Scété (VI s.) / Ed. L. Clugnet // ROC. 1900. Vol. 5. P. 387–391; *Wallis Budge A. E.* The Book of Saints of the Ethiopian Church. Hildesheim, N. Y., 1976. Vol. 4. P. 1250–1252; ЖСв. Июнь. С. 334–341.  
Лит.: *Sauget J.-M.* Dula (Dulawas) // BiblSS. T. 4. P. 856.

*Л. В. Луховицкий, Т. А. Артохова*

**ДУ́ЛА** († нач. IV в.), мч. Киликийский (пам. 15 июня); в миру Татиан. Сведения о Д. содержатся в греч. анонимном Мученичестве (ВНГ, N 567), в его позднейших кратких редакциях (ВНГ, N 567e – 567f) и в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.). Память Д. вместе с памятью мч. Вонифатия Римского есть также в арм. Минологии (XVII в.) под 28 июня (Medieval Armenian Manuscripts. P. 113).

Согласно Мученичеству, Д. происходил из г. Преториада, в пров. Киликия Первая (М. Азия, совр. Турция), из знатной семьи. Во время гонений на христиан правителю (эпарху) Киликии Максиму донесли на Д., как на христианина. По приказу Максима Д. был схвачен и приведен на суд в киликийский г. Зефирий. Д. дерзко отвечал на вопросы Максима и отказался поклониться идолам, за что правитель приказал подвесить его за руки и бить палками. После истязаний Д. убеждали предпочесть Аполлона Христу. Д. ответил, что не может назвать богом того, кто, будучи влюблен в нимфу Дафну, не смог добиться от нее взаимности. Максим приказал пытать Д., а затем заковать в кандалы и заточить в темницу. Через 5 дней он вновь потребовал привести Д., если тот еще не скончался от ран, но обнаружил, что все раны на теле узника затянулись. В ответ на вопрос, как ему удалось исцелиться, Д. ответил, что Христос подготовил его тело к дальнейшим мучениям. На допросе Д. опять обличал ничтожество языческих богов на примере истории о суде Париса, показывая, насколько развратны Афродита и Артемида. Претерпевая мучения (святому облили голову маслом и приложили раскаленные угли, разодрали спину железом и залили в раны уксус), Д. старался обратить Максима в христ. веру. На следующее утро Д. привели на капище и на сильно накормили мясом идоложерт-

венных животных, затем подвесили, вспороли ему живот и раздробили кости шеи и подбородка, чтобы он не мог больше обличать богов. На др. день его повезли в г. Тарс, по дороге Д. скончался. Его тело бросили в ручей, к-рый протекал через Зефирий, собаки пастухов учуяли тело, прибитое к берегу. Пастухи с почестями похоронили останки святого.

Текст Мученичества Д. представляет интерес с лит. т. зр. Античные аллюзии свидетельствуют о хорошем знании автором древнегреч. мифологии. Диалоги Д. и Максима содержат элементы языковой игры. На допросе мученик называет себя «раб Божий» (Δούλος τοῦ Θεοῦ) и только после угрожающего требования Д. сказал, что его зовут Татиан. Во время диалога об Аполлоне Д., обращаясь к этимологии имени этого бога (ἀπόλλωμι — губить), говорит правителю, что, поклоняясь Аполлону, тот погубил свою душу.

В нек-рых греч. синаксарях память Д. есть также под 16 июня.

Предположение относительно тождества Д. и мч. Дулы Никомидийской (пам. зап. 25 марта) было сделано на основании лат. источников, в к-рых она упоминается как служанка некоего рим. воина, убитая им за то, что хотела сохранить целомудрие. Однако во всех зап. мартиролагах память Дулы Никомидийской, Мученичество которой не сохранилось, и память Д. указываются отдельно. Возможно, первоначальным именем Дулы Никомидийской было Феодула, 1-я часть имени была вполсл. отброшена, а 2-я (Дула) переосмыслена как «служанка» (лат. ancilla — эпитет Дулы Никомидийской в лат. источниках). И. Делеэ предположил, что в Мартирологе блж. Иеронима, в заметке, посвященной мч. Дуле Никомидийской (MartHieron. P. 160), речь идет о мч. Матроне.

Ист.: ВНГ, N 567–567f; ActaSS. Jun. T. 2. Col. 1042–1048; Ibid. Mart. T. 3. Col. 554 [De s. Dula ancilla m. Nicomediae]; SynCP. Col. 750–752, 753; MartHieron. P. 160; MartUsuard. P. 172–173, 339; PG. 117. Col. 500 [Минологий Василия II]; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. T. 5. Σ. 228–229; *Latyšev.* Menol. T. 2. P. 62–65; Medieval Armenian Manuscripts at the Univ. of California, Los Angeles / Ed. A. K. Sanjian. Berkeley; L., 1999. P. 113; ЖСв. Июль. С. 324–334.

Лит.: *Сержий (Снасский)*. Месяцеслов. T. 3. С. 224; *Delehaye H.* Une page du «Martyrologe Hieronymien» // BullAcBelge. 1929. Vol. 15. P. 20–33; *Doren R., van.* Dula // DHGE. Vol. 14. P. 1012. *Sauget J.-M.* Dula // BiblSS. T. 4. P. 855–856; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 120.

*Л. В. Луховицкий, Т. А. Артохова*

**Гимнография.** Память Д. отмечается в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos.* Turisop. T. 1. P. 315) без богослужебного последования. В различных редакциях *Студийского* и *Иерусалимского уставов* память Д. обычно отсутствует. Тем не менее Типикон Георгия Мтацминдели (см. ст. *Георгия Мтацминдели Типикон*) сер. XI в. (*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 264), представляющий афоно-итал. редакцию Студийского устава, под 15 июня указывает память мучеников Д. и *Вонифатия* без богослужебного последования.

В совр. печатных Минеях служба Д. не содержится, но в некоторых греч. рукописях под 13, 15 и 16 июня встречается канон Д., составленный гимнографом Иосифом, 4-го гласа, с акростихом: Δούλον Θεοῦ κλήσει σε καὶ πράξει σεβω. Ἰωσήφ (Раба Божия именем и делом, тебя почитаю, Иосиф), ирмос: Ἄρματα Φαραῶν (Колесницы фараоновы); нач.: Δούλος τοῦ πλαστούργου καὶ Θεοῦ ἡμῶν, δουλά (Раб творца и Бога нашего, Дула) (Ἰωσήφ. Σ. 218; АНГ. Т. 10. P. 368). Кроме того, под 20 июня отдельные рукописи содержат канон мученикам *Иусту* и Д. 4-го плагального (т. е. 8-го) гласа, с акростихом: Διττοὺς ἀνυμνω φωσφόρους ἀθλοφόρους (Двух воспоно светосных страстотерпцев) и именем «Георгий» в богородичнах, ирмос: Ὑψῆρον διδοεῦσας ὡσεὶ ξηρῶν (Воды прошеды яко сыхы); нач.: Δύναμιν ἐξ ὕψους ὡς ἀγαθός (Силу свыше яко благ) (Ἰωσήφ. Σ. 222; АНГ. Т. 10. P. 367). В нек-рых рукописях приводятся седален и цикл стихир Д., к-рые также входят в службу мученикам *Иусту* и Д. под 20 июня (АНГ. Т. 10. P. 367).

**ДУ́ЛЕВО** [серб. Дуљево], жен. мон-рь во имя св. первомч. Стефана Черногорско-Приморской епархии Сербской Православной Церкви. Находится у с. Куляче, близ Будвы, на высоте 450 м над уровнем моря. По преданию, мон-рь был основан в сер. XIV в. в память о воинах царя *Стефана Душана*, умерших здесь от чумы. Был приходом (метохом) мон-ря *Дечаны*, послушники Д. после пострига часто переходили в этот мон-рь. 1-е письменное упоминание о Д. относится к 1677 г., когда в мон-ре состоялся собор представителей рода Паштровичей, покровителей обители, для избрания игумена. Здесь в сер. XVII в. принял постриг буд. Печский патриарх *Арсений III (Черноевич)*. После разрушения в 1694 г. мон-ря *Тврдош* часть его братии перебралась в Д., остальные поселились в мон-ре *Савина*, и до сер. XIX в. обители поддерживали отношения. В 1785 г., во время похода скадарского паши Махмуда Бушатли, Д. был сожжен турками,



но уже на следующий год восстановлен при участии рус. послушника из соседнего мон-ря *Прасквица* Егора Строганова (впосл. был похоронен в Д.). Он же каменными плитами выложил тропу от Д. мимо *Прасквицы* к морю, к-рая стала кратчайшим путем в Цетине. Обитель кормила проходивших путников.

Во время первой мировой войны австро-венг. военные ограбили Д. и увезли колокол. В годы второй мировой войны в стенах обители располагался штаб партизанского отряда «*Стефан Штилянович*». Д. перестал действовать в 1942 г., после смерти архим. Дионисия (Миковича), церковного писателя и историка. При землетрясении 1979 г. рухнул притвор церкви, но вскоре храм был полностью восстановлен. В нач. 90-х гг. XX в. игум. мон-ря *Прасквица* Борис (Кажинегра) возобновил Д., после 2002 г. обитель стала женской. Настоятельница — мон. Ангелина (Трифуневич).

Церковь в Д. — однонефное строение из тесаного камня (14,5×4,5 м), перекрытое готическим сводом над старой частью храма и полукруглым — над остальной. С зап. стороны примыкает удлиненная припрата с полукруглым в плане крыльцом, с вост. — полукруглая апсида. Над зап. фасадом поставлена звонница с колоколом, а на его стене расположена крестообразная розета, вписанная в профилированный прямоугольник, к-рая была выполнена, согласно надписи, в 1924 г. мастером Андреем Кулячей. Старая часть строения снаружи оштукатурена. С сев. и юж. сторон видны следы утраченных ныне пристроек. Пол церкви покрыт каменными плитами, под к-рыми находились могилы. Сохранились надгробия Егора Строганова и архим. Дионисия (Миковича). Амвон выложен красным и белым камнем в виде розетки.

В церкви сохранилось 2 слоя живописи. При землетрясении 1979 г. были частично открыты первоначальные фрески в старой части здания, созданные, вероятно, ок. 1340 г. Ктитору св. Стефан Дечанский и царь Стефан Душан изображены в имп. одеждах, с коронами зап. типа, Стефан Дечанский подносит макет церкви благословляющему первомч. Стефану. В алтаре изображены архиереи, великомученики Георгий и Димитрий, в наосе — святители и св. воины, в верхних зо-

нах — цикл великих праздников. Авторы фресок были членами одной из артелей, вероятно, из Котора, в живописи заметно совмещение визант. и зап. традиций. Фрески сильно повреждены. Иконостас в 1996 г. выполнил иером. Стефан.

Келейный корпус квадратный в плане, с узкими окнами-бойницами, с пристроенной новой 2-этажной частью, где располагалась школа. На территории обители находится источник.

Лит.: *Стрика Б.* Далматински манастири. Загреб, 1930. С. 269; *Вујковић Р.* Старо сликарство на подручју Будве и Паштровића // ГЛОУЦАНУ. Титоград, 1995. Књ. 14. С. 104; *Пејовић Т.* Манастири на тлу Црне Горе. Нови Сад; Цетиње, 1995. С. 77–80; *Раичевић С.* Сликаство Црне Горе у новом вијеку. Подгорица, 1996. С. 145; *он же.* Манастир Дулево код Будве // ГЛОУЦАНУ. Подгорица, 1997. Књ. 16. С. 132–133; *Војводић Д.* Српски владарски портрети у ман-ру Дулеву // Зограф. Београд, 2003. Књ. 29. С. 143–160; *Петковић С.* Културна баштина Црне Горе. Нови Сад, 2003. С. 46–47; *Вукчић П.* Православне епархије, манастири и цркве у Црној Гори // Православље у Црној Гори. Цетиње, 2006. С. 90, 101.

**С. Петковић**

**ДУМ** [нем. Duhm] Бернхард Лаурдус (10.10.1847, Бингум, ныне в черте Лера, земля Н. Саксония — 1.09.1928, Базель), нем. протестант. библиист и богослов. Богословское образование получил в Гёттингенском ун-те (1867–1870). Репетент (доцент, готовивший студентов к экзаменам) (1871–1873), приват-доцент (1873–1877), профессор Гёттингенского ун-та (1877–1889). Почетный д-р (с 1885), профессор ВЗ богословского фак-та Базельского ун-та (с 1888).

Центральная тема исследований Д. — служение ветхозаветных пророков, к-рое, по его мнению, является ключом к реконструкции истории ветхозаветной религии в целом. Первостепенную задачу экзегезы Д. видел в понимании того, что в действительности говорил пророк, и особенностей личностей пророков. Под влиянием идей Ю. *Вельгаузена* и школы истории религий Д. выделял 3 этапа становления ветхозаветной религии: «доисторически-демонический», яхвистский и пророческий — как высший этап религ. развития Израиля. Первостепенное значение пророческого служения Д. видел в формулировании этического учения, исходное положение к-рого состоит в страхе Божиим и любви к ближнему. Пророческие писания Д.



Б. Дум.  
Фотография. 1885 г.

разделял на анонимные, составляющие значительную часть предания израильского народа, и надписанные именем конкретного пророка.

В комментарии на Книгу пророка Исаии (*Das Buch Jesaja: Übers. und erklärt.* Gött., 1892) Д. на основании анализа евр. текста книги сделал попытку воссоздания ее более раннего текста; впервые предположил, что Песни Раба Господня (к ним Д. относил Ис 42. 1–7, 49. 1–6, 50. 4–9, 52. 13–53. 12) составляют группу пророчеств, к-рые датируются более поздним временем, чем Книга пророка Исаии, и были включены в ее текст позднее; указал на Ис 7. 15 как на позднюю «мессианскую вставку». Кроме того, более поздним добавлением им был признан т. н. малый Апокалипсис Исаии (Ис 24–27). Развивая высказанное еще И. К. Додерлейном и И. Г. *Эйхгорном* предположение о 2-частном делении Книги пророка Исаии: на собственно Книгу пророка Исаии (главы 1–39) и т. н. Второ-Исаию (главы 40–66), написанные разными авторами, Д. впервые высказал мнение о 3-частном делении Книги пророка Исаии: на собственно Книгу пророка Исаии (главы 1–39), Второ-Исаию (к этой части Д. относил главы 40–55) и т. н. Трито-Исаию (главы 56–66).

В комментарии на Книгу пророка Иеремии (*Das Buch Jeremia: Erklärt.* Tüb.; Lpz., 1901) Д., следуя З. *Мовинкелю*, указал на 3 ее «источника»: наиболее ранний (источник А) — слова Иеремии в поэтической форме; 2-й источник (В) — в основном прозаические тексты, приписываемые прор. *Варуху*, секретарю прор. Иеремии; наиболее поздний (источник С) — подвергшийся девтеронормической редакции прозаический



материал, т. е. речи пророка, отражающие богословские идеи кн. Второзаконие.

Соч.: Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion. Bonn, 1875; Israels Propheten. Tüb., 1916.

Лит.: Kraus H.-J. Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart. Neukirchen-Vluyn, 1956. S. 250–257; Thiel W. B. Duhm // Zeichen der Zeit. 1978. Bd. 32. S. 352–356; Reventlow H. G. Die Prophetie im Urteil B. Duhms // ZTK. 1988. Bd. 85. S. 259–274.

**В. А. Мяснин**

**ДУМБАДЗЕ** [груз. დუმბაძის], груз. семья дворянского происхождения, представители к-рой были духовными лицами и деятелями в области певч. искусства. Знатоки церковного пения западногруз. традиции. Их родовое имя находится в сел. Шемокмеди (Гурия), где расположен одноименный мон-рь — один из наиболее значительных центров Грузинской Православной Церкви с X–XII вв. Авторские мелодические версии песнопений представителей семьи Д. получили название «распев Думбадзе» (დუმბაძის ზოგა). Записи песнопений «распева Думбадзе» хранятся в Ин-те рукописей Корнелия Кекелидзе в различных списках. Нек-рые из них изданы (см. библиографию в ст. *Грузия*, в разд. «Церковное пение»).

**Иаков**, митр. Шемокмедский (1647–1713), поэт, певчий (по сведениям П. *Карбелашвили*). По поручению картлийского царя Георгия XI († 1709) сделал стихотворное переложение кн. царевича Баграта Багратиони (Батонишвили) (1511–1573) «Беседа неверного Мохамеда с христианами». Его с похвалой упоминали царь Арчил II (1647–1713), поэт Давид Гурамишвили (1705–1792), католикос-патриарх *Антоний I (Багратиони)* (1720–1788) и царевич Иоанн Батонишвили (Багратиони, 1768–1830). По нек-рым данным, И. посетил Афон, а затем груз. Крестовый мон-рь в Иерусалиме, где скончался (*Иоанн Батонишвили*. 1948. Т. 2. С. 168; *Жордания*. 1948. Хроники. Т. 1. С. 18, 179).

**Георгий**, свящ. мон-ря *Шемокмеди*, знаток церковного пения. Особое внимание уделял точности исполнения устава богослужения. По свидетельству современников, был заботливым пастырем и истинным наставником. Обучил церковному пению ок. 300 чел. В 1828 г. участвовал в походах на Чурук-Су и Цихисдзири

(*Бакрадзе*. 1987. С. 141–142). Воспитывал и обучал церковному пению сирот и бездомных юношей. По сведениям Карбелашвили, скончался в 100-летнем возрасте в 1875 г., по сообщению в одной из рукописей М. Думбадзе, хранящейся в архиве К. Чхатараишвили, — в том же возрасте в 1883 г.

**Антон Николаевич** (1824–1907), певчий. Поручик милиции, участник русско-тур. войны 1877–1878 гг. Имел 9 детей, из к-рых один, Давид, стал священником. В 20 лет был главным певчим кафедрального собора Гурийской епархии. По свидетельству современников, знал на память 3750 песнопений (каждый из 3 мелодических голосов), но не был знаком с нотолинейным письмом и использовал груз. невменную систему (имел невмированные певч. книги). По одной версии, А. Н. обучался церковному пению в мон-ре *Гелати (Хундадзе Р. Грузинское пение // Шинаури сакмеоби [Внутренние дела]. Кутаиси, 1910. № 18)*, по другой — родственник А. Н. свящ. Георгий Думбадзе послал его вместе со своим крестником М. Чхатараишвили на обучение к братьям И., М. и Н. Цквитишвили, направленным еп. Гелатским (Имеретинским) Евфимием из Гелати в Гурию. После 5-летнего обучения (*Симоношвили*. 2005. С. 195) А. Н. возвратился «совершенным» певчим (სრული მკობელი, т. е. знатоком всего церковнопевч. репертуара).

А. Н. обучил пению почти 5 тыс. чел. из Гурии, Имерети и Самегрело, среди них были свящ. Ражден Хундадзе, кн. Мелкиседек Накашидзе, свящ. Нестор Контридзе, Нане Хавтаси, Антон Каландадзе, Симон Шарашидзе, Нестор Кигурадзе, Лаврентий Квирквелия, Свимон Моларишвили, Варлам Симоношвили, сын А. Н. Давид. А. Н. обучал их всем песнопениям суточного, седмичного и годового богослужебных кругов. Эти песнопения, как и богослужебные книги, иногда объединяли в сб. Гулани (см. в ст. *Грузия*, разд. «Церковное пение»). Певец и музыкант Ф. *Коридзе*, приехавший в 1893 г. в Озургети (Гурия) для записи песнопений с помощью нотолинейной системы, рассчитывал на знания А. Н., с к-рым познакомился в 1885 г. в Кутаиси.

Основатель груз. обители Иоанна Богослова при Иверском мон-ре на Афоне схим. Венедикт (Баркалая) обратился с просьбой к А. Н. обу-

чить певчих для этого мон-ря. По воспоминаниям прот. Петра Кончошвили, в 1880 г. мастерство певчих кн. Мелкиседека Накашидзе, священников Георгия Моларидзе, Нестора Контридзе, Филиппа Шарашидзе и некоего Чинчарадзе, подготовленных А. Н., вызвало восторженный отзыв насельников обители (*Кончошвили*. 1901. С. 180–181).

В 1885 г. еп. Имеретинский *Гавриил (Кикодзе)* пригласил А. Н. в Кутаиси для проверки песнопений, переложенных на ноты Коридзе. По решению *Комитета по восстановлению грузинского церковного пения* для записи и переноса на ноты имеретино-гурийского церковного пения были выбраны Димитрий Чалаганидзе, Ражден Хундадзе, Ивлиане Церетели, руководить ими было поручено А. Н. Работа велась с 1893 г. и до кончины А. Н. (похоронен в мон-ре Шемокмеди — *Тавберидзе*. Грузинские деятели. 2005. С. 88–89).

**Давид Антонович**, свящ., певчий и знаток песнопений, по прозвищу Кавказский соловей. Имел 9 дочерей и сына, одна из дочерей, Соня, унаследовавшая от отца красивый голос, была известной оперной певицей, выступавшей в Грузии и Италии. В 1870 г. Д. А. был рукоположен во священника, в 1875 г. назначен настоятелем ц. св. Марины в Озургети и благочинным. После объединения Гурийской и Мингрельской епархий (1886) эта церковь получила в городе статус соборной (საკრებულო ტაძარი). 12 февр. (по др. данным, 25 янв.) 1908 г. был возведен в сан протоиерея. Был членом правления Озургетского ДУ, где преподавал церковное пение. В 1883 г. за спасение утопающего (еп. Гавриила (Туския)) по представлению Святейшего Синода имп. указом Д. А. был награжден золотой медалью.

В 1885 г. вместе с др. певчими участвовал в оценке и проверке песнопений, положенных на ноты Коридзе. После смерти отца вместе со Свимоном Моларишвили продолжил процесс передачи песнопений Коридзе. К 1910 г. на ноты были записаны «полные песнопения всех восьми гласов, песнопения на все праздники, а также ирмосы, песнопения литургии и др.» (Кекел. Q 840. С. 39). В период прихода к власти социал-демократической партии и правления Н. Жордания в 1918–1921 гг. по неизвестной причине Д. А. был арестован. Неизвестно,





умер ли он естественной смертью или стал жертвой репрессий. По сведениям некоторых родственников, Д. А. был замучен большевиками (*Тавберидзе*. Грузинские деятели. С. 96). Возможно, был похоронен в Шемокмедском мон-ре.

**Романоз**, певчий, учитель церковного пения в с. Патрикети. Был известен как знаток песнопений литургии, Октоиха, Постной и Цветной Триодей. Хорошо знал Свящ. Писание и грамоту груз. языка, к-рой обучал учеников (Документы по истории. 2006. С. 127). В отчете певчего Семена Канделаки, составленном на имя благочинного Иована Гамеркелова (Гамеркели), подтверждаются профессиональные знания Р. и отмечается хороший уровень подготовки его учеников-певчих. Р. был приглашен свящ. Антоном Баланчивадзе, отцом композитора М. Баланчивадзе и дедом хореографа Дж. Баланчина, в с. Банджа для обучения пению сельских жителей (в т. ч. буд. композитора; см.: *Бокерия Г.* Поступенное развитие нашей национальной музыки // Гос. музей театра, музыки и кино. Ркп. № 16373 (цит. по кн.: *Сухиашвили, Саникидзе*. 2004. С. 139)). Лит.: [Один из любителей пения]. О церковном пении г-на Думбадзе // Иверия. Тифлис, 1893. № 108. С. 2 (на груз. яз.); [он же]. Наше церк. пение // Там же. 1894. № 126. С. 2–3 (на груз. яз.); *Шарадзе М.* О переложении на ноты наших церк. песнопений и их издания // Там же. 1894. № 276. С. 2–3; *Карбелашвили П.* Грузинские светские и духовные напевы. Тифлис, 1898 (на груз. яз.); *Кончочивили П., прот.* Путешествия в св. г. Иерусалим и на Св. Афонскую гору. Тифлис, 1901. С. 181–182 (на груз. яз.); *Иоани Батонишвили*. Хумарсавла: [Почтение в шутках]. Тбилиси, 1948. Т. 2 (на груз. яз.); *Сахокия Т.* Путешествия по Гурии, Аджарии, Самурзакано и Абхазии. Батуми, 1985. С. 49–51 (на груз. яз.); *Бакрадзе Д.* Археологическое путешествие по Гурии и Аджарии. Батуми, 1987. С. 139–142 (на груз. яз.); *Сухиашвили М., Саникидзе Е.* Деятели грузинского церк. пения. Кн. 1: Филимон Коридзе. Тбилиси, 2004. С. 137–146 (на груз. яз.); *Тавберидзе И.* Древности Джуматского мон-ря. Тбилиси, 2005. С. 68–71 (на груз. яз.); *он же*. Грузинские деятели XIX в. и церк. пение. Тбилиси, 2005. С. 83–96 (на груз. яз.); *Симошвили В.* Возникновение гурийских песен // *Тавберидзе И.* Грузинские деятели. 2005. С. 195–199; Документы по истории церковного пения в Имерети / Сост. и подгот. к изд.: М. Кезсвадзе. Кутаиси, 2006. С. 125–127 (на груз. яз.).

**М. Андриадзе**

**ДУМУ́ЗИ** [шумер. Dumu-zid – вероятно, истинный сын; аккад. Ду’узу; древнеевр., араб. Таммуз; в греч. передаче – Даозос, Даоннос],

в шумеро-аккад. мифологии божество, связанное с плодородием; в религиеведении божество, относящееся к классу умирающих и воскресающих богов, олицетворяющих сезонное умирание и оживление природы, а также один из самых древних в мифологии образов «добротного пастыря». Первые упоминания о Д. относятся к сер. III тыс. до Р. Х. в списке богов Фары. В дальнейшем его имя чаще всего встречается в сюжетах, связанных с богиней плодородия, войны, любви и красоты *Инанной* (аккад. *Иштар*). Пастух Д. и земледelec Энкиду посвятились к Инанне, богиня после долгих сомнений выбирает Д. Затем Инанна, движимая жаждой власти, спускается в подземный мир мертвых, но ее сестра, властительница ада Эрешкигаль, убивает ее. Благодаря помощи бога *Энки* преданному слуге удается воскресить Инанну, но покинуть подземное царство она может лишь при условии, что отдаст Эрешкигаль кого-либо другого вместо себя. Инанна после долгих и бесплодных поисков добровольца приговаривает к смерти своего супруга, царя-пастуха Д., к-рый, как выясняется, занял ее трон и не оплакивает ее кончину. Инанна насыплет на Д. демонов подземного мира, но тот, увидев свою гибель в вешнем сне, пытается скрыться. Он обращается за помощью к богу солнца *Уту* и к старшей сестре Гештинанне. Во время погони Уту трижды магически меняет облик Д., тем самым сбивая преследователей с пути. Д. скрывается в убежище, местонахождение к-рого известно только его сестре и другу. Но, подкупленный демонами, друг предает Д. Демоны разрывают Д. на части. Гештинанна молит Инанну взять ее жизнь вместо жизни брата, тогда Инанна выносит приговор: полгода в подземном царстве будет находиться Д., полгода – Гештинанна. Приговорив мужа к смерти, Инанна горько и искренне оплакивает безвременную кончину возлюбленного. Т. о. проявляется амбивалентность ее природы – черта, свойственная образу Великой Богини в мировой мифологии. Мотив искупления (чаще даже речь идет о добровольном самопожертвовании), замены чужой жизни своей известен во мн. культурах: таков, напр., миф об Алкестиде и Адмете в древнегреч. мифологии.

Аккад. версия мифа дает основания трактовать происшедшее иначе: Д.-Таммуз погиб на охоте и именно за ним Иштар (здесь она сестра Д.) спустилась в подземное царство. Эрешкигаль не только не вернула Д., но и пленила богиню, в результате чего земля стала бесплодной, больше не рождались ни люди, ни животные. Встревоженные боги потребовали возвращения Иштар, к-рая вышла на землю с сосудом живой воды, позволившей ей воскресить умершего Д.

Культ Д.-Таммуза, вероятно, представлял собой ежегодное оплакивание Д., уходящего в подземный мир в самый жаркий летний месяц (названный в его честь в аккад. календаре, на основе к-рого возник еврейский), когда вся растительность умирала из-за засухи, и соответственно радостное празднование его возвращения, совпадавшего с весенним пробуждением природы и началом нового аграрного сезона. Воссоединение Д. с Инанной как магическое действие, связанное с плодородием и благоенствием страны в целом, воспроизводилось в ритуале *священного брака* между царем и главной жрицей.

Вслед интенсивного месопотамского влияния (особенно в III–II тыс. до Р. Х.) культ Д. получил распространение в Сиро-Палестинском регионе. Упоминания о некоем Фаммузе есть в Библии (Иез 8. 14), а также в сиро-арам. текстах I тыс. до Р. Х. – I тыс. по Р. Х. Мн. ученые считают миф о Д. родственным известным во всем Средиземноморском регионе мифам о страдающих, умирающих и воскресающих богах, какими были *Осирус* в Египте, фригийский Аттис, западносемит. *Адонай* (мой господин), более известный как греч. *Адонис*.

Лит.: *Campbell J.* The Masks of God: Oriental Mythology. L., 1962; *Kramer S. N.* The Sacred Marriage Rites: Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer. Bloomington, 1969; *Jacobsen Th.* Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture. Camb., 1970; *Афанасьева В. К.* Магия в древневосточных обрядах плодородия // Эрмитажные чт. памяти Б. Б. Пиотровского. СПб., 1998.

**С. А. А.**

**ДУНА́ЕВЫ**, иконописцы, сыновья костромского иконописца Дуная (Аверкия) Данилова (Синодик Троицкого собора Ипатьевского монастыря: 1635 г. до XIX в. – КГОИАМЗ. № 722. Л. 288 об.).





**Петр** (упом. в 1661–1697) был кормовым иконописцем 3-й статьи (в 1661), приглашался на работу «в набережном терему, у государевых знамен и в золотой палате» (РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Ч. 6. № 7588). В смете Костромы за 1670 г. отмечено, что в 1664 г. он проживал с отцом в этом городе, в доме в Ускове пер. В 1665 г. вместе с костромичами Сергеем Васильевым *Рожковым*, Дмитрием Емельяновым Пушкаревым и Флором Леонтьевым за 12 дней написал 4 иконы: Спасителя с предстоящими преподобными Сергием Радонежским и Варлаамом Хутынским, Богородицы с ап. Петром и арх. Михаилом, св. Иоанна Предтечи с ап. Павлом и арх. Гавриилом, а также икону ангела-хранителя (Там же. Ч. 33. № 51329). В том же году в составе этой группы костромских иконописцев П. писал иконы «Рождество Богородицы» и «Мч. Никита» для собора Покрова Пресв. Богородицы в Измайлове в Москве. В 1666 г. расписывал Архангельский собор – согласно поручной записи (Там же. Ч. 8. № 10258), отнесен к средней статье. Послан «от стеного письма» в Оружейную палату (21 июля 1666). В янв. следующего года привлечен к написанию икон Спасителя со сценами праздников и страстей и Одигитрии с акафистом для Антиохийского патриарха Макария. 11 мая 1668 г. по поручению царя был послан расписывать в составе артели Гурия Никитина Троицкий собор Данилова мон-ря в Переславле-Залесском. Однако уже 20 июня иконописцы были отозваны царским указом для выполнения живописных работ в ц. свт. Григория Неокесарийского в Москве (Там же. Ч. 9. № 11829). В 1671 г. расписывал Успенский собор в Ростове и выполнил для него неск. икон (Там же. Ч. 10. № 13556). В том же году с др. костромскими изографами как иконописец 2-й статьи участвовал в написании икон по царскому заказу «Неделя всех святых, Похвала Богородицы, Собор Божией Матери» (Там же. Ч. 11<sup>а</sup>. Т. 2. № 15477). Указом царя от 1671 г. вместе с др. иконописцами костромской артели был освобожден от тягла «для почести воображения святых икон и для их многие работы и московские волокиты» (ГИМ. Забел. Ф. 444. Д. 248. Л. 311, 311 об.). В 1676 г. наряду с др. костромскими иконописцами выполнял стенописные работы в двор-

цовой ц. Нерукотворного образа Спасителя и участвовал в написании праздничных и деисусных икон для нее. В 1678 г. писал иконы праздничного и деисусного рядов для ц. прмц. Евдокии. В 1680 г. выполнил наружную роспись Успенского собора Московского Кремля – «над алтарями» (РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Ч. 12. Т. 2. № 18977). В том же году работал над живописным убранством ц. прор. Илии в Ярославле. В 1684 г. расписывал Троицкий собор Ипатьевского мон-ря. В составе артели Дмитрия Семёнова Сибиряка в 1690–1691 гг. работал во Введенском соборе Толгского мон-ря; имя П. упоминается в летописях на стенах этих храмов (*Успенский*. Т. 4. С. 71–72).

В 1693 г. принял постриг: «...сын ево (Данилова Дуная. – *Ред.*) Петр постригся в 201 году» (РГАДА. Ф. 350. Оп. 3. Ед. хр. 1579. Л. 96). В 1697 г. участвовал в росписи Покровского придела ц. прор. Илии в Ярославле.

**Иван** (упом. в 1697 – ?) проживал в Ярославле и Нерехте. Ему принадлежит сочинение о *Владимирской иконе Божией Матери*, написанной иконником Дмитрием из Ярославля (СККДР. Вып. 3. Ч. 3. СПб., 1998. С. 392–394). В 1697 г. вместе с братом, ярославскими и костромскими иконописцами расписывал Покровский придел ц. прор. Илии в Ярославле.

Лит.: *Кологривов С. Н.* Заметки о написании нек-рых икон государевыми иконописцами в 1656 и 1658 гг. // *Древности*: Тр. МАО. М., 1901. Т. 19. Вып. 1. С. 20; *Успенский А. И.* Царские иконописцы; *Брюсова В. Г.* Рус. живопись XVII в. М., 1984. С. 131, 174, 316; *Кочетков*. Словарь иконописцев. С. 198–199.

### ДУНИЛОВСКАЯ КАЗАНСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ

(празд. 29 июня), чудотворный образ, местночтимая святыня Вологодской епархии. Согласно Синаксарю (1738–1748?, утрачен в 1861; текст воспроизведен в кн.: *Лебедев В.* Сказание о чудотворной Дуниловской иконе Божией Матери и о Дуниловской Богородской пуст. Вологда, 1899), икона явилась в 1677 г. «близ Андангских починков», в устье р. Дуниловки, впадающей в р. Юг. В праздник апостолов Петра и Павла ее в ореоле света над прибрежным ворохом сучьев, прибитых течением к берегу, обрел рыбачивший близ того места Диомид Крохалёвский, «государев крестьянин», приписной к Кичменгскому Городку. Диомид поместил икону в нишу, вы-

сеченную им в стволе дерева, а вскоре вместе с сыновьями поставил на месте явления одноглавую 8-гранную деревянную часовню, крытую осиновым лемехом (не сохр.), где поместил икону. Весть об обретении иконы облетела округу. Священники с причтом приходили на место явления и совершали молебны перед чудотворной иконой, к-рая исцеляла многих больных из окрестных сел и деревень. Вблизи часовни возникло поселение, получившее название Дунилово. Сын Диомида, Никита, после смерти отца на течение 20 лет подвизался возле часовни как монах-отшельник. В наст. время на этом месте установлен деревянный крест с закрепленным на нем луком с натянутой тетивой, как на гербе Вятки.

Д. и. (62,5×37,3 см) 2-частная: в верхнем регистре – образ Божией Матери типа «Казанская» с предстоящими прор. Илией и арх. Михаилом, в руках у которого соответственно скипетр и держава, в нижнем ярусе представлено изображение свт. Николая Чудотворца (без Евангелия и благословляющей десницы), по сторонам от к-рого в круглых медальонах изображены Тихон, еп. Амафунтский, и вмц. Параскева. Во 2-й пол. XIX в. великоустюжскими мастерами на средства (600 р.) никольского купца А. П. Рыжкова был изготовлен серебряный оклад иконы, весом ок. 2,5 кг, имел эмалевые поля и камень в венцах. В нач. XXI в. оклад восстанавливали в мастерской *Димитриева Прилуцкого* в честь *Всемилоостивого Спаса мон-ря*; одновременно для вологодских храмов выполнялись списки Д. и.

С Д. и. связано образование Дуниловской Богородичной пуст., начало к-рой положено возведением в 1712 г. на высоком берегу р. Юг, противоположном затопляемому по весне месту явления иконы, деревянной ц. в честь Казанской иконы Божией Матери; в 1865 г. рядом с ней построили каменный храм с тем же освящением. Основанная здесь муж. обитель просуществовала до 1764 г.; в XIX в. мон-рь был возрожден. После приписки (июнь 1815) Дуниловской пуст. к Сретенскому собору в Никольске Д. и. перенесли в город, где она оставалась до кон. XIX в.; летом она находилась в верхней церкви собора, зимой ставилась в иконостас нижнего храма. В XIX в. крестные ходы с Д. и., почитаемой





жителями не только Никольского у., но и соседних Вятской и Костромской губерний, отдаленных районов Поволжья и Поморья, совершались каждый год (описание одного из них см.: Там же. С. 56). В 1890 г., во время празднования в Никольске 100-летнего юбилея со дня освящения Сретенского собора, был отслужен молебен Пресв. Богородице с принесением Д. и. в дома горожан и в приходские деревни. Вынос из церкви и возвращение иконы сопровождался колокольным звоном. С 1892 г.



Дуниловская  
Казанская икона Божией Матери

до упразднения мон-ря торжества проводились ежегодно 2–4 окт.

В 20-х гг. XX в. Д. и. перенесли в Дунилово (где в XIX в. находился исполненный тогда же ее список) и поместили в каменной церкви, настоятелем к-рой был прот. Владимир Сумароков (в нач. 30-х гг. был арестован и расстрелян). Вслед за арестом настоятеля в Дунилово прибыла комиссия для изъятия иконы, однако забрать ее не удалось: когда икону доставали из киота, она упала в щель между стеной и полом («ушла в пол», под солею). После отъезда комиссии вынуть икону удалось маленькой девочке. Попытки конфисковать Д. и. предпринимались регулярно, и дуниловцы прятали святыню на чердаках, в голбцах, на сеновалах, в зыбицах, уносили в лес.

С возрождением в 1990 г. дуниловской церковной общины указом архиеп. Вологодского и Великоустуж-

ского Михаила (Мудьюгина) ее настоятелем был определен иером. Ефрем (Виноградов), к-рого через год сменил иерей Сергей Колчеев († 2003. — *Ред.*). В 1991 г. общине передали каменный храм. В 1992 г. Д. и. вновь поместили в Казанской ц. и стали совершать крестные ходы с Д. и. из Никольска в Дунилово.

В ночь на 23 авг. 2002 г. чудотворная икона (вместе с фотографией картины, на к-рой изображено явление иконы) была похищена, в наст. время в дуниловском храме находится список Д. и. — фамильная святыня жительницы Вологды, переданная ею церкви.

Епархиальным советом была утверждена новая редакция составленного во 2-й пол. XIX в. акафиста в честь Д. и. В акафисте, как и в соборной церковной летописи и в народных преданиях, засвидетельствованы связанные с иконой случаи исцелений и др. необыкновенных явлений, происходивших от Д. и. до последнего времени.

Лит.: *Зверинский*. Т. 2. С. 69. № 642; *Лебедев В. К.* Сказание о чудотв. Дуниловской иконе Божией Матери и о дуниловской Богородицкой пустыни. Вологда, 1899; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 395–397; *Ebbinghaus A.* Die altrussischen Marienikonen-Legenden. В., 1990. S. 98.

**Прот. Сергей Колчеев**

### ДУНИЛОВСКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

(Иваново-Вознесенской и Кинешемской епархии), в с. Дунилово Шуйского р-на Ивановской обл. Основан 18 июля 1991 г. решением Свящ. Синода РПЦ. Со 2-й пол. XVII в. до 1764 г. на месте совр. Д. м., за сев. границей с. Дунилова, распо-



Дуниловский в честь  
Успения Богородицы мон-рь.  
Фотография. Нач. XXI в.

лагалась Воробьевская в честь Нерукотворного образа Спасителя муж. пуст. Эта обитель была основана в вотчине тестя царя Петра I боярина Ф. А. Лопухина. В 1702 г. в пустыни находились деревянные ц. в честь Нерукотворного образа Спасителя, ограда со св. воротами, проживали

строитель-иеромонах и 2 старца. По «сказке» строителя, насельники «кормятся мирским подаaniem, денежной и хлебной руги им ничего не дается». Мон-рь не имел населенных вотчин и земельных угодий. По описанию 1764 г., в пустыни находились 2 деревянные церкви: холодная соборная в честь Нерукотворного образа Спасителя и теплая в честь Успения Пресв. Богородицы с приделом во имя прмц. Феодосии. При Спасском храме стояла колокольня с 3 колоколами. К 1764 г. в пустыни находились обветшавшие настоятельская, монашеская и келарская кельи, 2 сарая для сена, погреб, житница. Пустынь была обнесена деревянной оградой со св. воротами, на которых «глава крыта деревянной чешуею». На воротах — иконы, в центре — Нерукотворный образ Спасителя с предстоящими.

Сохранившиеся документы 1-й трети XVIII в. свидетельствуют о бедственном материальном положении Воробьевской пуст. Так, в 1721 г. строитель Дионисий направил еп. Суздальскому *Варлааму (Леницкому)* челобитную в связи с пожаром в Успенской ц. и необходимостью возведения нового иконостаса. Он отмечал, что обитель «скудная и нежалованная, скитаемса в мире и кормимса Христовым именем, и взята на то строение негде». Приходо-расходные книги 20-х гг. XVIII в. подтверждают справедливость подобных жалоб Дионисия. С 1721 по 1725 г. все расходы по различным нуждам мон-ря составляли всего 93 р., 1 алтын и 2 деньги. Согласно сведениям, приведенным А. Фёдоровым, пустынь владела «небольшим числом пашни и лесных покосов», а также содержалась «кошгом села Ду-

нилова обывателей, тако ж и подаанием села Горлиц жителей». Пустынь отличалась малочислен-

ностью братии, в 30–40-х гг. XVIII в. состоявшей из строителя и 3 монахов.

В 1724 г. Воробьевская пуст. была упразднена и приписана к *Шартомскому во имя свт. Николая Чудотворца мон-рю*, в 1725 г. — к Юрьевскому во имя арх. Михаила мон-рю,





Церковь в честь Успения Богородицы  
Дуниловского мон-ря.  
Фотография. 2007 г.

в 1727 г. восстановлена, в 1764 г. упразднена, а обветшавшие монастырские храмы приписаны к ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы с. Дунилова. Настоятель последней принял под расписку все имущество монастырских храмов. К нач. XIX в. все постройки окончательно обветшали.

В 1818–1819 гг. на месте Воробьевской пуст. на средства московской купчихи Е. Е. Каретниковой была построена холодная каменная Успенская ц., образовался единоверческий приход. По воспоминаниям архиеп. Саввы (Тихомирова), во время строительства Успенской ц. «богослужение совершалось в другой деревянной церкви во имя Покрова Пресвятой Богородицы» (Савва (Тихомиров), архиеп. Хроника моей жизни. Серг. П., 1898. Т. 1. С. 18). В 1831 г. на ее месте были построены каменные Успенский храм с правым приделом в честь Нерукотворного образа Спасителя, левым — в честь Рождества Пресв. Богородицы и колокольня. Позднее был устроен переход между колокольней и трапезной храма.

Успенская ц. — храм, построенный в стиле классицизма, четверик к-рого завершен ротондой. Оригинальным является компактное пятиглавие, венчающее яйцевидный купол; оно выдержано в архаичных, традиц. для региона формах: барабаны чешуйчатых маковичных главок декорированы пилястрами и колонками. Боковые фасады оформлены антовыми

портиками. Все объемы — четверик, полукруглая апсида, прямоугольная трапезная — двусветные; нижние проемы прямоугольные, верхние — круглые; ярусы света на фасадах трапезной и апсиды разделены поясом. В простенках арочных окон ротонды поставлены парные полуколонны, поддерживающие антаблемент. Оба четвериковых яруса колокольни прорезаны высокими стрельчатыми арками, обрамленными пилястровыми портиками, небольшой купол увенчан миниатюрной главкой. Симметрию построения нарушает притвор-переход между трапезной и колокольней.

Роспись в темперно-клеевой технике в основном объеме и трапезной выполнена в 1-й трети XIX в. с применением графьи. Наиболее яркими являются композиции на вост. стене апсиды и «Страшный Суд» в трапезной. В основном объеме преобладают сцены Богородичного цикла.

В 1848–1850 гг. на средства М. И. Посылиной и др. благотворителей к востоку от Успенской ц. была возведена теплая каменная ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы, отли-



Церковь в честь  
Покрова Богородицы  
Дуниловского мон-ря.  
Фотография. 2007 г.

чающаяся более скромными размерами и убранством. Своеобразная архитектура этой церкви объединяет формы позднего классицизма со стилизованными в духе эклектики древнерус. элементами. Четверик, перекрытый сомкнутым сводом, увенчан глухим цилиндрическим барабаном, украшенным аркатурно-колончатый поясом, с луковичной главой на пологой 4-скатной кровле. С востока примыкает пониженный и суженный прямоугольный алтарь, с запада — равновеликая апсида узкая трапезная с еще более низким притвором.

В 1880–1882 гг. на средства купцов А. Я. Балина и Г. Я. Дудина близ

храмов была построена 1-я деревянная богадельня. В 1882–1886 гг. ими же выстроено кирпичное здание новой богадельни на 60 чел. В 1897 г. в них проживало 48 женщин. Очевидно, тогда же рядом с кирпичными воротами на юж. стороне ограды была сооружена кирпичная сторожка, в посл. расширенная и надстроенная 2-м деревянным этажом. В сев.-вост. части монастырского комплекса сохранились небольшой кирпичный амбар и овальный пруд. В 1892 г. в каменном здании при Успенской ц. была открыта школа грамоты. В 1899 г. по периметру каменной ограды с железными решетками располагались корпуса богаделен и хозяйственных построек.

В кон. XIX — нач. XX в. причту храма по штату полагались священник, диакон и псаломщик. На их содержание поступали с причтового капитала (18 750 р.) проценты — 741 р. 95 к.; из них 501 р. делился между причтом по обычаю, а 240 р. — поровну, т. е. по 80 р., согласно воле жертвователей. За сдачу в аренду земли и совершение треб поступал доход до 694 р. 65 к. Дома членов причта были церковно-общественные, деревянные, на каменном фундаменте. Капитал на содержание храма составлял

7100 р., проценты с него за год — 273 р. 20 к. На содержание богаделен также имелся капитал в 56 тыс. р. и тратились доходы, получаемые с пустоши Глазиха в 56 дес. земли, покосов и дровяного леса. Под церковными строениями и усадьбой было 3 дес. 1,3 саж., сенокосной земли в урочище Коробеевском, по р. Тезе — 2 дес. 1,62 саж.

Успенский единоверческий приход входил в состав особого благочиннического округа. В 1890 г. в нем числилось 63 двора с 444 прихожанами (214 мужчин, 230 женщин), в кон. XIX — нач. XX в. — 69 дворов с 577 прихожанами (281 мужчина и 296 женщин), из к-рых двое были старообрядцами. После 1917 г. храмы были закрыты, а их имущество расхищено. До 1991 г. в пустыни размещался





психоневрологический интернат. Покровский храм использовался под больничную палату на 20 мест, Успенский храм — под склад, здание богадельни — под жилые помещения для больных.

18 июля 1991 г. решением Свящ. Синода РПЦ на месте бывш. Воробьевской пуст. был открыт Д. м., настоятельницей назначена игум. Ольга (Соколова). 20 авг. 1993 г. мон-рь посетил Святейший Патриарх Московский Алексей II. К 2007 г. в Д. м. проживало ок. 70 насельниц.

Трудами сестер отремонтирован Покровский храм: оштукатурены стены, восстановлены притвор и уцелевшие под куполом росписи, расписана трапезная часть храма. Вместо временных иконостасов установлен 3-ярусный, для него написаны иконы. С 1991 г. в храме совершаются регулярные богослужения.

В 1994–1997 гг. был отремонтирован Успенский храм: заменена ветхая кровля, восстановлены купола, кресты, расписаны стены и своды, установлен 5-ярусный иконостас. В 1996 г. на отремонтированную колокольню был поднят главный 16-пудовый колокол. В 1997 г. на престольный праздник в Успенском храме состоялось 1-е богослужение.

В Д. м. восстановлены и построены келейный корпус, трапезная, проформная, обитель обнесена кирпичной оградой с угловыми башнями, устроены овощехранилище, зернохранилище, ферма и др. службы.

В 1995 г. указом архиеп. Иваново-Вознесенского и Кинешемского Амвросия (Щурова) все храмы с. Дунилова были переданы в ведение Д. м. В с. Дунилове, одном из самых интересных исторических сельских поселений России, сохранились помимо бывш. Воробьевской пуст. 6 каменных храмов и часовня. В центре села расположена ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы, построенная в 1685–1704 гг. на средства Ф. А. Лопухина. Она относится к типу традиц. бесстолпных храмов с трапезной и колокольней и завершена глухим пятиглавием. Алтарь одноапсидный, однако наружные скругления придают ему вид 3-апсидного. Высокая колокольня увенчана шатром. Храм отличается удачно найденными пропорциями и выразительным силуэтом, что дополняется великолепным декором нарышкинского стиля. Храм послужил образцом для ряда церквей Шуйского у.

В 1742–1743 гг. недалеко от него был построен небольшой одноглавый бесстолпный теплый храм во имя Всех святых. В 1821–1828 гг. севернее, на торговой площади села, была возведена ц. в честь Воздвижения Креста Господня, в 1870 г. полностью перестроенная в формах рус. стиля. Храм одноглавый, четверик со срезаемыми углами перекрыт сомкнутым сводом, апсида 5-гранная. В 1867 г. непосредственно к четверику, без трапезной, была пристроена колокольня. К юго-востоку от села находилась кладбищенская ц. в честь Преображения Господня (1821, перестроена в 1832) — 5-главое сооружение в грубоватых формах позднего классицизма. В сев. части села расположен комплекс бывш. Благовещенского мон-ря. Характерный для костромского зодчества 2-столпный собор Благовещения с 2 симметричными боковыми приделами был построен в 1675 г. артелью каменщиков под рук. Назара Борисова и Ивана Исаева. В 1685 г. он был надстроен на средства владельца с. Дунилова боярина Ф. А. Лопухина, получив перекрытие крестовыми сводами и глухое пятиглавие. На столбах уцелела живопись посл. четв. XVII в., характерная для ярославского круга. В 1764 г. мон-рь был упразднен и храм стал приходским. В нач. XIX в. были расширены объемы приделов (с запада), к небольшому притвору был пристроен тамбур с колонным портиком. В 1-й трети XIX в. храм расписали клеевыми красками по новому грунту, столбы были прописаны; живопись представляет собой характерный образец провинциального классициз-

в скромных формах рус. стиля. Существующая в наст. время ограда мон-ря с башенками на углах имеет элементы классицистического декора и относится к 1-й пол. XIX в.

Первой из переданных Д. м. церквей была восстановленная Крестовоздвиженская ц., находящаяся в центре села, на торговой площади. С 1996 г. в ней совершаются богослужения.

В этом же году по благословению архиеп. Амвросия (Щурова) начались реставрационные работы в расположенном недалеко от Д. м. бывш. Благовещенском жен. мон-ре. Отремонтирована Казанская ц. обители, в к-рой с 2004 г. совершаются богослужения, восстанавливаются др. храмы. Ежегодно в праздник Благовещения Пресв. Богородицы совершается крестный ход от Д. м. к Благовещенской обители, где и служится молебен Божией Матери.

По благословению архиеп. Амвросия с 1992 г. при Д. м. действует гимназия-пансион для девочек. Построен благоустроенный дом в мон-ре, где девочки живут вместе с сестрами-воспитателями. Гимназия имеет лицензию Управления образования и выдает аттестаты гос. образца. В гимназии ведется расширенное и углубленное преподавание гуманитарных дисциплин, изучаются история христ. культуры, история Церкви, иконопись, пение и музыка, основы медицины, переплетное мастерство и даже золотое шитье. В 1996 г. при гимназии устроена и освящена домовая ц. во имя равноап. вел. кн. Ольги. В 1998 г. старшеклассницы, обучающиеся иконописи, получили благословение игум.

Ольги самостоятельно писать иконы для иконостаса Крестовоздвиженского храма. В мон-ре

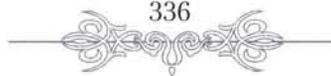
*Сестринский корпус  
Дуниловского мон-ря.  
Фотография. 2007 г.*



ма. Колокольня монастыря, типичная для владимирской архитектуры XVII в., была сооружена над св. воротами ограды в 1685 г. В 1888 г. к ней была пристроена теплая ц. в честь Казанской иконы Божией Матери

также организована и золотешвейная мастерская. Сестры и ученицы гимназии вышивают иконы, плащаницы, церковные облачения. При Д. м. действует б-ка для сестер и прихожан.

Арх.: РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. № 369; Ф. 280. Оп. 5. № 695. Л. 259; ГАИО. Ф. 395. Оп. 2. № 3-А. Л. 9 об. — 10, 25 об.; № 7. Л. 1, 8 об. — 9; № 24. Л. 2; Ф. 863. Оп. 1. № 3. Л. 22.





Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1991. № 11. С. 11.

Лит.: *Борисов В. А.* Описание г. Шуи и его окрестностей. М., 1851. С. 160–161; *Фёдоров А.* Ист. собрание о богоспасаемом граде Суждале // ВОИДР. 1855. Кн. 22. Отд.: Мат-лы. С. 104, 105; Ист. заметки о г. Юрьеве // Владимирский сб. М., 1857. С. 93; *Сервицкий А. И.* Упраздненные мон-ри во Владимирской епархии // Владимирские Ев. 1873. Ч. неофиц. № 8. С. 230–240; *Березин В. М., Добролюбов В. Г.* Ист.-стат. описание церквей и приходов Владимирской епархии. Владимир, 1898. Вып. 5. С. 83–91, 503–505; Упраздненная Воробьевская пуст. // *Малицкий Н. В.* Из прошлого Владимирской епархии. Владимир, 1911. Вып. 3. С. 41–45; *Сурич Г. И.* Город на Тезе: Очерк истории Шуи. Ярославль; Иваново, 1989. С. 75; *Зосима (Шевчук), архим.* Мон-ри земли Ивановской. Иваново, 1999. С. 22–29; СПАМИР: Ивановская обл. М., 2000. Ч. 3. С. 595–598; Иереи Шуйского у. Владимирской губ. (XIX в. – 1918 г.): Ист.-генеалогич. справ. Иваново, 2003. С. 250–264; *Захарова О. И.* Семья и дело Асигкрита Баллина // Потарский юбил. альм. Иваново; Южа, 2007. Вып. 2. С. 44–45; Любушка: Жизнеописание блж. старицы Любови (Лазаревой): Восп. СПб.; М., 2007. С. 185–187.

**А. В. Маштафаров**

**ДУНСТАН** [лат. *Dunstanus*; древнеангл. *Dunstan*] (ок. 909 – 19.05.988), свт. (пам. зап. 19 мая), архиеп. Кентерберийский (960–988), деятель реформаторского движения в англосакс. Церкви в сер. X в., гос. деятель.

Сохранились адресованные Д. письма Римских пап *Иоанна XII* и *Иоанна XIII*, Видона, настоятеля мон-ря св. Петра в Генте (совр. Бельгия), и др. лиц. (Д. свидетельствовал более 200 грамот англосакс. королей – от Эадмунда (939–946) до Этельреда (978–1016).) Отдельные упоминания о святителе содержатся также в Англосаксонской хронике. Самое раннее из Житий Д. (*S. Dunstani Vita auctore B*) было составлено ок. 1000 г. клириком, вероятно лично знавшим святителя и обозначившим себя как «прелат В., сакс по рождению». Эпизоды с участием Д. содержатся в Житиях его сподвижников по реформаторской деятельности – св. Освальда, архиеп. Йоркского (составлено Бюрхтфертом), и св. Этельвольда, еп. Уинчестерского (составлено Эльфриком). В Житии свт. Освальда приведен адресованный Д. акrostих, сочиненный еще при жизни последнего ученым и агиографом *Аббоном из Флэри*. Аббон ссылался на Д. и обращался к нему в предисловии к Житию св. Эадмунда. 2-е Житие Д. было создано предположительно в 1010–1012 гг. Аделардом, мон. из мон-ря св. Петра

в Генте. Оно послужило основой для следующего по времени Жития (*Vita et Miracula S. Dunstani*), составленного агиографом, регентом хора кафедрального собора в Кентерберри Осберном (кон. XI в.). Сочинение Осберна изобиловало историческими неточностями и в 10-х гг. XII в. было переработано его преемником на посту регента, другом *Ансельма* Кентерберийского Эадмером. В 20-х гг. XII в. англ. хронист и историк *Уильям из Малмсбери* создал свой вариант Жития на основе Жи-



*Св. Дунстан, архиеп. Кентерберийский. Икона. Кон. XX в.*

тия, составленного «прелатом В.», и сведений, собранных в процессе работы над соч. «О древностях Глостонберийской Церкви». Д. неоднократно упоминается в др. сочинении Уильяма – «Деяниях английских королей». Сокращенная версия Жития святителя на среднеанглийском языке включена в собрание Житий и чтений на церковные праздники, составленное в 1270–1280 гг. предположительно в Вустере (т. н. Южноанглийский легендарий). В XIV в. в Исландии мон. Арни, сын Лаврентия, написал на исл. языке «Сагу о Дунстане». Самое позднее из лат. Житий Д. было создано на основе сочинения Осберна богословом и историком мон.-августинцем Джоном Капгрейвом († 1464).

Родители Д., Хеорстан и Кюнетрит, принадлежали к англосакс. знати, вероятно состояли в родстве с королевской династией. Их владения находились на территории совр. графства Сомерсет и граничили с землями мон-ря Глостонбери.

Согласно Осберну и поздним (рубеж XI и XII вв.) вставкам в Англосаксонскую хронику, Д. род. «в первый год правления короля Этельстана» (924). Учитывая, что Д. был назначен настоятелем Глостонбери в 940 г., а также др. факты, сообщаемые агиографами, можно полагать, что святитель скорее всего родился раньше. В наст. время на основании косвенных свидетельств датой рождения Д. условно считается 909 г. Д. провел детство и раннюю юность в Глостонбери. В то время мон-рь находился в упадке, монахов там не было, но жила небольшая община белого духовенства. При мон-ре действовала школа, где мальчики имели возможность учиться не только у местных клириков, но также у ирл. монахов и др. паломников, посещавших Глостонбери ради поклонения святыням. В Житиях сообщается, что Д. ревностно постигал книжную ученость и отличался выдающимися способностями к различным ремеслам и игре на арфе.

В сер. 20-х гг. X в. дядя Д., Кентерберийский архиеп. Этельхельм (923–926), пригласил буд. святителя в Кентерберри и представил кор. Этельстану. Нек-рое время Д. жил при дворе, но, видимо, не смог найти общий язык с др. юношами из королевского окружения. Согласно Житию В, недоброжелатели обвинили Д. в изучении языческой премудрости и колдовстве. Возможно, поводом к обвинениям послужил интерес Д. к книгам, в т. ч. к трудам античных авторов. Первоначально Д. колебался в выборе жизненного пути и даже собирался жениться, однако со временем последовал советам родственника св. Эльфхеаха, еп. Уинчестерского († 951), принес монашеские обеты и был рукоположен во пресвитера.

До 940 г. Д. оставался при королевском дворе. В Житии В сообщается, что кор. Эадмунд, преемник Этельстана, поверил клеветникам и отправил Д. в изгнание, но он попросил убежища и заступничества у прибывших к королю франк. послов. Через неск. дней после этого, во время охоты, королевский конь понес и выскочил на край отвесного утеса. Готовясь к неминуемой смерти, Эадмунд понял, что обошелся с Д. несправедливо, и решил, что, если останется жив, исправит ошибку. После этого конь немедленно остановился. По возвращении король



призвал к себе Д. и отправился с ним в Гластонбери. Эадмунд повелел возродить опустевший мон-рь, назначил Д. настоятелем и даровал общине обширные земельные владения. Сохранилась дарственная грамота кор. Эадмунда «Дунстану, аббату Гластонбери», датированная 940 г.

Д. немедленно приступил к восстановлению мон-ря: возвел новый храм во имя ап. Петра, обновил кельи и др. постройки. За 15 лет настоятельства Д. создал хорошо организованную и дисциплинированную монашескую общину, жившую в строгом соответствии с Уставом прп. *Венедикта Нурсийского*. Эта община стала примером для монахов-реформаторов др. реформированных мон-рей, созданных единомышленниками Д., среди к-рых были Этельвольд, мон. из Гластонбери, вполн. настоятель мон-ря Абингдон и еп. Уинчестерский (963–984), и Освальд, мон. из Флэри, вполн. еп. Вустерский (962–972) и основатель мон-ря Рамси. Д. принимал участие в гос. делах, был советником кор.



Иисус Христос и свт. Дунстан.  
Миниатюра из «Учебника св. Дунстана»  
из Гластонбери. X в.  
(Oxford. Bodl. MS. Aust. F.IV.32)

Эадмунда и его преемника кор. Эадреда (946–955), передавшего на хранение Д. большую часть личных сокровищ. Сохранилось завещание кор. Эадреда, засвидетельствованное Д. Отношения Д. с сыном Эадмунда, кор. Эадви (955–959), были сложными из-за взаимной неприязни. Д. подписал неск. грамот кор. Эадви, датированных 956 г., но в том же году, согласно Англосаксонской хронике, был лишен должности

настоятеля и всех владений и изгнан из страны. Д. отправился на континент и провел ок. года в Генте, в монре св. Петра, где имел возможность познакомиться с опытом реформаторов из мон-ря *Клюни*. В 957 г. Д. вернулся в Англию по приглашению младшего брата Эадви, Эадгара (959–975), избранного королем Мерсии и Нортумбрии, 2 крупнейших провинций, отвергших власть Эадви. Эадгар передал святителю епископскую кафедру в Вустере, а затем и в Лондоне. После смерти Эадви в 959 г. Эадгар стал королем всей Англии. Он находился под сильным влиянием Д. и др. церковных реформаторов. В 960 г. Д. занял Кентерберийскую архиепископскую кафедру. В годы правления Эадгара святитель оставался советником и наставником короля, к-рый за усердное покровительство Церкви и мон-рям был прозван «отцом монахов».

В Житиях Д. приписывается непосредственное участие в реформе монашеской жизни в обителях Малмсбери, Бат и др., хотя святитель чаще выступал вдохновителем преобразований. Целью реформы было освобождение мон-рей от власти светских магнатов, на землях к-рых они располагались, и создание церковной иерархии, к-рая будет существовать и действовать независимо от светской власти. Исключительное право контроля над мон-рями передавалось в руки короля, представители местной светской знати лишались возможности назначать настоятелей и вмешиваться в дела обителей. В кафедральных соборах вместо «секулярных каноников», клириков из белого духовенства, часто женатых и проживавших в собственных домах, стали служить жившие общиной монахи. Во вновь основанных и реформированных мон-рях вводился Устав прп. Венедикта, было унифицировано богослужение. Эти преобразования отражены в документе, принятом в 966 г. на Соборе в Уинчестере и получившем название «Уставное соглашение» (*Regularis concordia*). Д. нередко приписывается авторство этого текста и ряда законов, изданных в правление кор. Эадгара, но в действительности эти документы создавались коллективно. Вероятно, Д. принимал участие в разработке специальной церемонии для коронации Эадгара в Бате (973).

В годы правления преемников Эадгара, св. Эадварда Мученика



Свт. Дунстан.  
Фрагмент витража ц. св. Дунстана  
в Крайфорде, Лондон. XIX в.

(975–978) и Этельреда Нерешительного, Д. оставался главным королевским советником, хотя его влияние постепенно падало. По преданию, святитель предсказал обрушившуюся на Англию после его смерти трагедию дат. и нормандского завоеваний, объявив ее возмездием за кровь кор. Эадварда, убитого, как считается, по повелению его мачехи, матери Этельреда. В последнее 10-летие жизни Д. проводил большую часть времени в Кентербери, занимаясь благотворительностью и делами организованной им школы. Согласно Житиям, Д. был очень мягок и терпелив в обращении с учениками. По более поздней легенде, школяры, страдавшие от жестокости наставников, обращались за помощью к святителю и их просьбы никогда не оставались без ответа. В монре свт. Августина в Кентербери Д. построил новый храм и освятил его во имя апостолов Петра и Павла и св. Августина, архиеп. Кентерберийского. Д. часто молился в монре у гробниц свт. Августина и кор. св. Этельберта. Святитель заботился о строительстве церквей, об исправлении ошибок в книгах соборной б-ки и отливке новых колоколов для кафедрального собора. Согласно Житиям, в 988 г., во время всенощного бдения на праздник Вознесения Господня, Д. получил откровение о скорой смерти и через 3 дня скончался.

Похоронен в кафедральном соборе Кентербери. В 1074 г. архиеп.



Ланфранк (1070–1089), восстановивший собор, уничтоженный пожаром в 1067 г., велел положить мощи Д. справа от главного алтаря. В 1084 г. для них была изготовлена драгоценная рака. В XII–XIII вв. монахи Глостонбери утверждали, что после разорения Кентербери датчанами в 1002 г. мощи Д. были перенесены в их мон-рь. В 1508 г. архиеп. Уильям Уорем приказал вскрыть раку Д. в Кентербери и доказал безосновательность притязаний монахов Глостонбери. В 1538 г. алтарь и рака святителя в кафедральном соборе Кентербери были разорены.

Почитание Д. возникло вскоре после смерти святителя и со 2-й пол. XI в. получило повсеместное распространение в Англии. Д. считался покровителем музыкантов, ювелиров, оружейников, а также слепых. С именем святителя связаны предания и легенды, часть к-рых изложена в Житиях. В Житии, составленном «прелатом В.», сообщается о чудесном знамении, сопровождавшем рождение Д. Во время беременности Кюнетрит молилась в церкви на праздник Сретения Господня. Внезапно в храме погасли все светильники. Через мгновение свеча в руке Кюнетрит сама собой загорелась, и все присутствующие зажгли свечи от чудесного огня. Это чудо показало, что ребенок, к-рого Кюнетрит носила во чреве, станет «светочем святости» для Церкви в Англии. Большую известность получил эпизод из Жития о борьбе Д. с дьяволом: святитель схватил противника за нос кузнечными клещами. Отзвук легенды сохранился в англ. народной песенке:

Святой Дунстан был славным  
малым,

Он за нос дьявола водил,  
А тот вертелся, упирался  
И оглушительно вопил.

В посмертных чудесах, описанных Осберном и Эадмером, Д. часто выступал в качестве заступника правой стороны на судебных разбирательствах. По преданию, Д. помог архиеп. Ланфранку выиграть тяжбу у Одона, еп. Байё, гр. Кента и сводного брата кор. Вильгельма Завоевателя, который покушался на земли, принадлежавшие кафедральному собору в Кентербери.

В Житиях Д. приписывается изготовление колоколов и органов, а также авторство гимна «Господи, Царь сияющий» (*Kyrie Rex splendens*; Ky-

rie VII в Ватиканском градуале). Сохранилась рукопись из Глостонбери (*Bodl. MS. Auct. F. IV. 32*), содержащая отрывки из Свящ. Писания на латыни и греч. языке, гомилию о Кресте на древнеангл. языке, ряд древних валлийских глосс, а также миниатюру с изображением Д., припадающего к стопам Христа. Согласно



Церковь св. Дунстана  
в Кранфордe, Лондон. XV в.

но надписи XIII в., рукопись была создана святителем.

В Англии в XVII–XVIII вв. и особенно в XIX в. Д. нередко представляли зловещей фигурой, «серым кардиналом» и «некоронованным королем Англии», презревшим исконные англ. традиции и отдавшим страну в руки алчных и невежественных монахов. Подобное отношение проявилось в полной мере в таких известных произведениях, как изданная в Оксфорде в 80-х гг. XIX в. многотомная «История нормандского завоевания Англии» Э. О. Фримана (*Freeman E. A. The History of the Norman Conquest of England: Its Causes and Its Results. Vol. 1: Preliminary History to the Election of Edward the Confessor*) и опубликованная в 1867 г. «История Англии для детей» Ч. Диккенса (*Dickens Ch. A Child's History of England*). Эта тенденция была связана с характерным для данного периода негативным отношением к монашеству и к Церкви вообще, в историографии XX в. она исчезла (см., напр., классическую работу Ф. Стентона «Англосаксонская Англия»).

Имя святителя носит ряд католич. и англикан. церквей в Великобритании и др. англоговорящих странах.

Во имя Д. освящен храм Антиохийской Православной Церкви в г. Пул (графство Дорсет), правосл. приход в Нов. Зеландии.

Д. изображается в архиепископском облачении, с кузнечными клещами в руках, иногда — с голубкой, парящей над головой, или в окружении ангелов.

Ист.: ActaSS. Mai. T. 4. Col. 344–384; Memorials of St. Dunstan, Archbishop of Canterbury / Ed. W. Stubbs. L., 1874; The Monastic Agreement of the Monks and Nuns of English Nation = The Regularis Concordia / Ed. and transl. T. Symons. L., 1953; St. Dunstan's Classbook from Glastonbury: Cod. Biblioth. Bodleianae Oxon. Auct. F. 4/32 / Introd. R. W. Hunt. Amst., 1961; Dunstanus Saga / Ed. C. E. Fell. Copenhagen, 1963; William of Malmesbury. Gesta Regum Anglorum: The History of English Kings / Ed., transl. R. A. B. Mynors, R. M. Thompson, M. Winterbottom. Oxf., 1998–1999. 2 vol.; Eadmer of Canterbury. Lives and Miracles of St. Oda, Dunstan, and Oswald / Ed., transl. A. J. Turner, B. J. Muir. Oxf., 2006.

Лит.: BHL, N 2342–2350; Robinson J. A. The Times of St. Dunstan. Oxf., 1923; Stenton F. Anglo-Saxon England. Oxf., 1943; Duckett E. S. St. Dunstan of Canterbury: A Study of Monastic Reform in the 10<sup>th</sup> Cent. L., 1955; Daniele I. Dunstano // BiblSS. Vol. 4. Col. 869–871; Farmer H. Dunstan // DHGE. Vol. 14. Col. 1063–1068; Knowles D. The Monastic Order in England: A History of Its Development from the Times of St. Dunstan to the 4<sup>th</sup> Lateran Council, 940–1216. Camb., 1962; Dales D. Dunstan: Saint and Statesman. Camb., 1988; The Image of St. Dunstan / Ed. N. Ramsay, M. Sparks. Canterbury, 1988; St. Dunstan: His Life, Times, and Cult / Ed. N. Ramsay, M. Sparks, T. Tatton-Brown. Woodbridge; Rochester, 1992.

А. Г. Глебов, З. Ю. Метлицкая

**ДУНХАД** [древнеирл. Dunchad] († 717), прп. (пам. зап. 25 мая), 11-й настоятель мон-ря Иона. Жития Д. не существует, и неизвестно, было ли оно составлено. Самые ранние сведения о преподобном сохранились в ирл. летописях («Ольстерские анналы», «Анналы Тигернаха») и соч. «Церковная история народа англвов» прп. Беды Достопочтенного. Эти сведения связаны с участием Д. в принятии монастырской общиной Ионы пасхалии Дионисия Малого и с окончанием «пасхальных споров» в Ирландском Церкви.

Д. принадлежал к сев. ветви правящей династии И Нейл (Кенел Коналл). Он был внуком ирл. правителя, «короля Темры» Маэл Кобо († 615), и правнуком «короля Темры» Аэда, сына Анмире (586–598). К роду Кенел Коналл принадлежали также основатель обители Иона прп. Колумба и последующие настоятели мон-ря. Д. был родственником прп. Адамнана († 704), 9-го настоятеля





мон-ря Иона, и троюродным братом правящего «короля Темры» Конгала Кеннмагара († 710).

В нач. VIII в. монастырская община Ионы оказалась в сложном положении из-за упорной приверженности к «кельтскому» способу исчисления даты Пасхи. Вероятно, к этому времени все ирл. епископские кафедры и мон-ри, за исключением принадлежавших к монастырской «федерации» Ионы, приняли пасхалию Дионисия Младшего — «римскую Пасху». Прп. Адамнан также склонялся к введению «римской Пасхи», однако столкнулся с сопротивлением монастырской общины Ионы. По мнению ряда исследователей (*Adamnan*. 1874. P. 171–172; *Herbert*. 1988. P. 57), после его смерти в мон-ре началась борьба между сторонниками различных способов исчисления Пасхи. Вероятно, прп. Адамнан назначил своим преемником Д., однако новым настоятелем стал Конамал, сын Фальбе, приверженец «кельтской Пасхи». Еще при жизни Конамала настоятелем мон-ря (*grincers Iae*) стал Д. (707). В 710 г. Конамал скончался, в летописной заметке о его смерти он именуется аббатом Ионы (*abbas Iae*).

Возможно, после смерти Конамала настоятелем мон-ря стал Д. По мнению нек-рых исследователей (*Adomnan*. 1961. P. 98–99), в 713 г. преподобный был изгнан из мон-ря, а настоятелем избран Дорбене, к-рый скончался в том же году. Однако более вероятно, что Дорбене был не настоятелем мон-ря, а епископом (*Dorbeni kathedram Iae obtinuit*), к-рый наследовал умершему в 712 г. еп. Кедди.

Прп. Беда сообщает, что в 716 г., во время настоятельства Д., в обитель из Ирландии прибыл свт. *Эгберт*, англосакс по рождению и убежденный сторонник «римской Пасхи». Ему удалось убедить монастырскую общину принять пасхалию Дионисия. В ирл. летописях под 716 г. указано, что «в монастыре Иона была изменена Пасха» (*Pasca commutatur in Eoa ciuitate*). В том же году старец Фаэлху, сын Дорбене, «вступил на кафедру Колумбы» (*Faelcu mac Dorbeni kathedram Columbe... suscepit*). Вероятно, Фаэлху стал епископом Ионы. Однако, по мнению нек-рых исследователей (*Ibid*. P. 99), Д. после введения «римской Пасхи» оставил должность настоятеля мон-ря и ус-

тупил ее Фаэлху. В следующем году преподобный скончался.

Принятие пасхалии Дионисия не привело к окончанию споров в Ирландской Церкви. Между 705 и 716 гг. прп. *Кеолфрид*, настоятель мон-рей Вирмут и Ярроу в англосакс. Англии, направил пиктскому правителю Нехтану IV послание, в к-ром настаивал на принятии пиктским духовенством «римской Пасхи». Очевидно, духовенство в землях пиктов, подчинявшееся мон-рю Иона, не последовало примеру Д. и увещаниям прп. Кеолфрида. В 717 г. Нехтан IV изгнал из своих владений клириков «общины Колумбы». Округла рим. тонзура была принята в мон-ре Иона только в 718 г.

В Месяцеслове из Тамлахты (Таллахта) и в Месяцеслове Энгуса (ок. 830) память преподобного упоминается под 25 мая. Д. стал последним из настоятелей мон-ря Иона, имена к-рых были внесены в ранние ирл. месяцесловы (*Herbert*. 1988. P. 63). В наст. время день памяти Д. 25 мая, к-рый упоминается еще в Месяцеслове из Донегола (1630), отмечается только в графстве Донегол (Ирландия). В католич. Церкви память Д. приходится на 24 марта. В Ирландии преподобный почитался как покровитель мореплавателей.

Ист.: *ActaSS. Mai. T. 6. Col. 3; Beda. Hist. eccl. V 22; Annala Uladh. s. a. 707, 713, 716, 717 // The Annals of Ulster / Ed. S. Mac Airt, G. Mac Niocaill. Dublin, 1983. P. 164–172; Féilire Óengusso Céili Dé = The Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes. L., 1905. Dublin, 1984. P. 126, 136–137; Féilire Húi Gormáin = The Martyrology of Gorman / Ed. W. Stokes. L., 1895. P. 104–105; Four Irish Martyrologies: Drummond, Turin, Cashel, York / Ed. P. Ó Riain. L., 2002. P. 65, 146; *JO'Clery M.* The Martyrology of Donegal: A Calendar of the Saints of Ireland / Ed. J. H. Todd, W. Reeves. Dublin, 1864. P. 138–139.*

Лит.: *Adomnan. Life of St. Columba, Founder of Hi / Ed. W. Reeves. Edinb., 1874. P. CLXXI–CLXXII, 335–336; Adomnan. Life of Columba / Ed. A. O. Anderson, M. O. Anderson. L., 1961. P. 98–99, 102; Macmillan A. Iona: Its History, Antiquities, etc. L.; Edinb.; Glasgow, 1898. P. 16; *Trenholme E. C.* The Story of Iona. Edinb., 1909. P. 62–63; *Mooney C.* Dunchadh // DHGE. Vol. 14. Col. 1035; *Rimoldi A.* Dunchad // BiblSS. Vol. 4. Col. 859; *Hughes K.* The Church in Early Irish Society. L., 1966. P. 103–111; *Herbert M.* Iona, Kells and Derry: The History and Hagiography of the Monastic Familia of Columba. Oxf., 1988. P. 57–60; *Dumville D.* Derry, Iona, England, and the Governance of the Columban Church // Derry and Londonderry: History and Society / Ed. G. O'Brien. Dublin, 1999. P. 91–114; *Márkus G.* Iona: Monks, Pastors and Missionaries // *Spes Scotorum = Hope of Scots: St. Columba, Iona and Scotland / Ed. D. Broun, T. O. Clancy. Edinb., 1999. P. 115–138.**

А. А. Королёв

**ДУН ЧЖУНШУ** (190 или 179–120 или 104 гг. до Р. Х.), кит. философ и гос. деятель, «Конфуций эпохи Хань» (206 г. до Р. Х.— 220 г. по Р. Х.), придавший *конфуцианству* характер гос. идеологии; один из лидеров «школы новых текстов» (др. название — «школа текстов новых писем»). Род. в Гуанчуани (совр. у. Хэншуй пров. Хэбэй). Происходил из знатной семьи. При ханьском имп. Цзин-ди Д. Ч. занимал должность ученого, обязанностью к-рого было объяснение классических конфуцианских сочинений. Был министром и инициатором введения основанных на конфуцианских канонах гос. экзаменов на чиновничьи должности (экзаменационная система (кэ цзюй) важнейший социально-идеологический институт Китайского гос-ва, действовала до нач. XX в.). Д. Ч. преподавал в имп. высшей школе, был учителем основоположника кит. историографии Сыма Цяня (II–I вв. до Р. Х.).

Д. Ч. разработал в рамках конфуцианства натурфилософию, в к-рой соединил идеи *даосизма* и инь—ян цзя. По представлениям Д. Ч., все в мире происходит из первоначала (первопричины (юань)), аналогичного «Великому пределу» (тай цзи), состоит из пневмы (ци) и подчиняется неизменному *дао*. Действие *дао* проявляется прежде всего в последовательном возобладании противоположных сил *ян* и *инь* и циркуляциях «взаимопорождающих» и «взаимопреодолевающих» 5 элементов (у син). Впервые в кит. философии двоичная и пятеричная классификационные схемы — инь—ян цзя и у син — были сведены Д. Ч. в единую систему, охватывающую весь универсум. Пневма наполняет Небо (тянь) и Землю, как незримая вода, в к-рой человек подобен рыбе. Он — микрокосм, до мельчайших деталей аналогичный макрокосму (Небу и Земле) и непосредственно с ним взаимодействующий. Подобно моистам (см. ст. *Моизм*), Д. Ч. наделял Небо «духом» (шэнь) и «волей» (и). Небо, не говоря и не действуя (у взэй), проявляет дух и волю через государя, «совершенномудрых» и природные знамения.

Решая фундаментальную для конфуцианства проблему «[индивидуальной] природы» (син) человека, Д. Ч. утверждал, что, подчиняясь универсальному дуализму сил *ян* и *инь*, человеческая природа делится





на добротворную (ян) природу и злотворную (инь) чувственность (цин). «Добро» (шань), как атрибут человеческой «природы», имеет относительный характер: человеческая природа может считаться доброй в сравнении с природой птиц и зверей, но не с «природой» «совершенномудрых», у к-рых «природа» иная, чем у «средних» людей, чья природа также отличается от природы «ничтожных». «Добро» потенциально присуще человеческой природе, к-рая от рождения обладает добрым началом: «Человеческая природа подобна рису на корню, добро – рису в зерне». Признание актуальной нейтральности изначальной человеческой природы сближает Д. Ч. с Конфуцием, оценка ее как потенциально доброй – с Мэн-цзы, а упор на социализацию как на фактор формирования добра в человеке – с Сюнь-цзы (в этом пункте Д. Ч. соглашался с политическими противниками – легистами (см. ст. *Легисты*), одобряв их метод наград и наказаний как необходимую фазу инь наряду с морально-духовным воздействием фазы ян).

Д. Ч. признавал существование 2 видов судьбоносного «предопределения» (мин): исходящего от природы «великого предопределения» и исходящего от человека (общества) «изменяющегося предопределения». Историю он рассматривал как циклический процесс, состоящий из 3 этапов (династий), каждому этапу соответствуют цвет, являющийся символом (черный, белый, красный), и те или иные добродетели (преданность (чжун), почтительность, культура (вэнь)).

Важным этапом в развитии конфуцианства стала принадлежащая Д. Ч. целостная онтолого-космологическая интерпретация общественно-гос. устройства, основанная на учении о взаимном «восприятии и реагировании Неба и человека» (тянь жэнь гань ин). По представлениям Д. Ч., не «Небо следует дао», как у *Лао-цзы*, а «дао исходит из Неба», являясь связующим звеном между Небом, Землей и человеком. Наглядное воплощение этой связи – иероглиф «ван» (государь), состоящий из 3 горизонтальных черт (символизирующих триаду: Небо–Земля–человек) и вертикали, пересекающей их и символизирующей дао. Соответственно постижение дао – главная функция государя. Фундамент общественно-гос. уст-

ройства составляют «три устоя» (сань ган), производные от неизменного, как Небо, дао: «Правитель является устоем для подданного, отец – для сына, муж – для жены». В этом небесном «пути государя» (ван дао) 1-й член каждой пары знаменует собой господствующую силу ян, 2-й – подчиненную силу инь. Подобная конструкция отражает влияние легизма на социально-политические взгляды ханьского и более позднего офиц. конфуцианства.

Наследие Д. Ч. – 82 философских и социально-политических эссе, названные составителями «Чунь цю фань лу» (Обильные росы весен и осеней). Эти эссе как «Три доклада о небе и человеке» (Тянь жэнь сань цэ) были включены в посвященную Д. Ч. гл. 56 «Истории [династии] Хань» (Хань шу).

Соч.: О небе и человеке. О познании / Пер.: М. Л. Титаренко // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1. С. 240–243; Чунь цю фань лу (Обильные росы весен и осеней) / Пер.: А. С. Мартынов // Древнекит. философия: Эпоха Хань. М., 1990. С. 112–127. Лит.: Franke O. Studien zur Geschichte des Konfuzianischen Dogmas u. d. chinesischen Staatsreligion: Das Problem des Tsch'un-ts'iu und Tung tschung-schu's Tsch'un-ts'iu fan-lu. Hamburg, 1920; Быков Ф. С. Учение о первоэлементах в мировоззрении Дун Чжуншуна // Китай. Япония: История и философия. М., 1961. С. 117–130; Чжоу Фучэн. Лунь Дун Чжуншу сысян (Об идеях Дун Чжуншу). Шанхай, 1962 (на кит. яз.); Шестакова Т. Г. К вопросу о филос. основе ист. концепции конфуцианства // Из истории кит. философии: Становление и осн. направления (даосизм, буддизм, неоконфуцианство). М., 1978. С. 90–97; Tung Chung-shu Ch'un-ch'iu Fan-lu. Üppiger Tau des Frühling-und-Herbst-klassikers / Übers., Annot. R. H. Grassman. Bern, 1988; Queen S. A. From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu. Camb.; N. Y., 1996; Фэн Юань. Краткая история кит. философии / Пер. с англ.: Р. В. Котенко. СПб., 1998. С. 215–226; Вижард М. Le sacrifice au ciel dans la Chine ancienne: Théorie et pratique sous les Han occidentaux. P., 2001; Гране М. Китайская мысль / Пер. с франц.: В. Б. Иорданский. М., 2004. С. 385–390.

А. И. Кобзев

**ДУРА-ЕВРОПОС** [греч. *Δούρα* *Εὐρώπος*], древний город на берегу р. Евфрат, у одной из главных дорог, связывавших Дамаск с Месопотамией; в наст. время – городище близ дер. Эс-Салихия (Вост. Сирия); музеем под открытым небом. Совр. название условно и образовано из слияния араб. *dur* – стена, крепость (название бытовало среди местного населения) и македон. топонима *Europos* (офиц. название в грекорим. документах).



Крепостная стена Дура-Европос

**История.** Первоначально на месте Д.-Е. располагалась древнеассир. крепость. В 300–280 гг. до Р. Х. Селевк I Никатор основал там колонию македон. воинов, охранявших переправы через Евфрат на пути из 2 столиц гос-ва Селевкидов – Антиохии-на-Оронте и Селевкии-на-Тигре. Приблизительно после 113 г. до Р. Х. в составе Месопотамии Д.-Е. перешел под власть Парфии, став важным форпостом в Сирии. Население города к I в. до Р. Х. было по преимуществу арамейским. В 116 г. Д.-Е. был оккупирован войсками рим. имп. Траяна, позже возвращен имп. Адрианом парфянам, в 165 г., во время парфянского похода имп. Луция Вера, завоеван римлянами и включен в состав рим. пров. Сирия, в 211 г. получил статус колонии. С рим. завоеванием Д.-Е. стал одним из форпостов в войнах с Парфией, его гарнизон был увеличен за счет войск, базировавшихся в Сев. Европе, было начато строительство оборонительных сооружений. С падением Парфии и усилением гос-ва Сасанидов город неоднократно переходил из рук в руки. В 256 или 257 г. крепость была разрушена войсками сасанидского царя Шапура I (сохр. следы разрушений, останки воинов, погибших в подстенных подкопах). В 260–273 гг. Д.-Е. входил в состав гос-ва Пальмира, позже стал местом поселений христ. отшельников, постепенно был поглощен пустыней.

В эпоху правления Селевкидов (возможно, раньше) город был окружен зубчатой стеной со сторожевыми башнями (сохр. остатки 26), разделен улицами на квадраты по античной Гипподамовой системе (судя по следам неоконченных строительных работ, первоначальный план не был осуществлен; основной план сохр. структуру эллинистического





города). От главных Пальмирских ворот (17–16 гг. до Р. Х.) начиналась широкая улица, на к-рой находилась агора; по оси этой улицы в юго-вост. части города располагалась старая цитадель, основанная греками как стратегион (резиденция стратега), на северо-востоке — новая цитадель (времени Селевкидов, II в. до Р. Х.; перестроена и достроена в парфянский период), у сев. оконечности города, у приречной стены, — резиденция начальника рим. гарнизона (после 227).

От парфянского времени в Д.-Е. сохранились руины цитадели и дворца, остатки жилых домов, руины храмов греч., местных вост. и синкретических греко-сир. и греко-иран. божеств: Баала-Бела, Артемиды, культ к-рой слился с культом иран. Нанайи (40–33 гг. до Р. Х., перестроен при парфянах из греч. храма, служил центром офиц. культа Д.-Е. в греч., парфянский и рим. периоды), сир. богини Атаргатис (31–2 гг. до Р. Х., к востоку от храма Артемиды-Нанайи, построен по сходному плану), Зевса Кириоса (Господа), Зевса Теоса (Бога) (114 г., к северу от кардо), Зевса Мегиста (Величайшего) (169 г., на месте древнего храма 95–70 гг. до Р. Х., имеет смешанные греко-парфянские черты), т. н. храма Пальмирских богов, или храма Гадде, посвященного 2 пальмирским божествам — Баалам (до 159, между храмом Атаргатис и агорой Д.-Е.), Адониса и др. Нек-рые из храмов были расписаны, в руинах обнаружены рельефы и статуи. К рим. времени относятся укрепления в военном квартале и возведенные на месте жилого квартала парфянского времени строения, предназначенные для гарнизона, занявшие 1/4 территории города, где располагались термы и храмы. В храмах Д.-Е. обнаружено множество вотивных рельефов, стилистически близких к пальмирским, при полном их отсутствии в погребальных комплексах.

Открытые в Д.-Е. жилые дома (по типу и архитектурному декору греч. или эллинизированные, рим. или отмеченные рим. влиянием — «дворец Лисия» с портиком на стороне террасы, обращенной к Евфрату; «дворец начальника пограничной стражи» в военном квартале) и многочисленные святилища имеют месопотамский облик — комплекс помещений вокруг главного двора,

окруженного стеной. За стенами Д.-Е. расположены некрополи, представляющие собой подземные захоронения с неск. погребальными баншиями.

В 256 г., видимо незадолго до осады армией Сасанидов, застроенный квартал шириной ок. 12–15 м, прилежащий к стене, высота к-рой составляла 10 м, был засыпан рим. солдатами битым кирпичом, благодаря чему до наст. времени сохранились храм Пальмирских богов, митреум (храм Митры), дом рим. типа с «домовой церковью», синагога (с 245).

Остатки крепости Д.-Е. были обнаружены 30 марта 1920 г., когда при рытье траншей брит. солдаты увидели росписи храма Пальмирских богов с изображением жрецов и римского легионера, приносящих жертвы богам. Эксперт археолог Дж. Г. Брестед, 1-м ознакомившийся с городищем, предположил, что оно известно по лит. источникам как Д.-Е. В 1922–1923 гг. раскопки Д.-Е. вела франц. экспедиция под рук. Ф. Кюмона (в публикации 1926 г. он подтвердил, что обнаруженный город является Д.-Е.), в 1928–1937 гг. — франко-амер. экспедиция под рук. М. И. Ростовцева из Йельского ун-та; раскопки были остановлены в связи с началом второй мировой войны. В сер. 80-х гг. раскопки возобновлены франко-сирийской экспедицией под рук. П. Лериша.

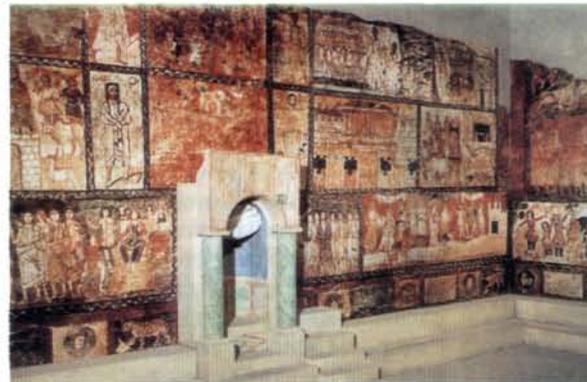
**Структура городского населения.** Памятники материальной культуры и эпиграфики, сохранившиеся в Д.-Е., доказывают, что в парфянский период его население было сирийским, арабским и иранским. Этническая картина усложнилась при Селевкидах с поселением греков и македонян, затем — с рим. завоеванием. Различные религии были принесены в Д.-Е. греками, рим. воинами (в основном германцами из Сев.

Европы), арабами из Пальмирского оазиса, степными кочевниками, парфянами; население разделялось по вероисповеданию, о чем свидетельствуют надписи: в синагоге они выполнены на араб. языке, в «церкви» — на греческом. Евр. имена не встречаются в надписях, найденных в «церкви», т. к. христианство в Д.-Е. исповедовали воины рим. гарнизона, поклонявшиеся также Митре, культ к-рого был принесен из Сев. Европы.

Местная знать Д.-Е. состояла из землевладельцев, караванных торговцев, потомков македон. воинов-колонистов Селевка I, греков следящей волны колонизации и семит. знати, включенной в состав полноправных граждан при образовании полиса. Потомки автохтонной знати Д.-Е. (ἀπὸ Εὐρώλου) и греков при образовании полиса получили статус полуполноправных граждан (они были лично свободны, право- и дееспособны). В городе существовали корпорации, группировавшиеся по этническому признаку: наиболее привилегированной была греко-македон. группа, составлявшая аристократию города, из к-рой выходили высшие должностные лица. Управление осуществлялось по греч. традиции и носило полисный характер, т. к. имелся совет — буле. Греческому законодательству подчинялись все граждане.

**Живописные ансамбли Д.-Е.,** росписи позднеэллинистического (позднерим., позднеантичного) периода, находящиеся в языческих и иудейском святилищах, а также в христ. домах, свидетельствуют о богатых художественных традициях региона и его полиэтничности. Они уникальны для Ближ. Востока по масштабу и программам; время их создания, художественная ценность и степень сохранности различны.

**Фрески синагоги.** В 1935 г. синагога была открыта англ. археологом К. Хопкинсом, ошибочно определившим ее как греческий храм. Судя по археологическим



*Интерьер синагоги  
в Дуре-Европос  
(Национальный музей,  
Дамаск)*

обследованиям и араб. надписи, она была возведена в 244/5 г. на месте меньшей по размерам



(4,6×10,85 м) синагоги, декорированной геометрическими и растительными орнаментами в кон. II — нач. III в., а в 249–250 гг., согласно греч. надписи, поновлена, расширена и расписана заново членами общины по инициативе «старейшины евреев» Шмуэля бен Иди. Она вмещала вдвое больше верующих, чем ранее, была богаче, чем близлежащая «домовая церковь», что свидетельствует о влиятельности иудейской общины (видимо, небольшой).

Помещение синагоги (высотой ок. 7 м, площадью 7,68×13,35 м) со скамьями вдоль стен имеет в зап. стене, обращенной к Иерусалиму и к разрушенному храму, полукруглую нишу, предназначенную для хранения свитков Торы, перекрытую конхой, украшенной лепной раковиной по образцу античных ниш, предназначенных для культовых статуй (ср. в «святилище К» в Д.-Е.), с возвышением перед ней. Ниша обрамлена аркой на широких устоях-колоннах, расписанных под цветной мрамор; она напоминает рим. триумфальные арки с высоким аттиком.

На стенах было обнаружено 2 слоя живописи. В наст. время демонтированные настенные росписи экспонируются в Национальном музее в Дамаске.

**Первая декорация синагоги**, датируемая 244/5 г., повторяла схему декора совр. греко-римских памятников: углы прямоугольного помещения были оформлены нарисованными пилястрами, роспись низа стен имитировала традиц. рим. кладку «opus sectile» (ср. дом в Эфесе, II в., рим. катакомбы на Виа Латина), роспись потолка — фигурную черепицу, украшенную рельефными снопами и связками плодов, символизирующими изобилие, жен. головками, птицами, рыбами, бегущими газелями, кентаврами, на черепице обнаружены греч. и араб. надписи с датами и именами жертвователей.

На «аттике» арки, обрамляющей нишу для свитков Торы, на светло-голубом фоне золотом изображены: в центре — Иерусалимский храм, слева — менора (семисвечник), лавла (пальмовая ветвь) и этрог (плод дерева из рода цитрусовых), использовавшиеся в ритуале праздника Суккот, справа — «Жертвоприношение Авраама» (Авраам представлен перед алтарем, ниже помещен агнец у дерева, выше — шатер с человеческой фигуркой в нем (Измаил?);



Ниша Торы.

Синагога в Дуре-Европос. 244/5 г.  
(Национальный музей, Дамаск)

персонажи показаны со спины). Программа декора символизирует надежду на восстановление Мессией храма, утраченного иудеями, чью верность Единому Богу подчеркивает сцена жертвоприношения, заменившая шофар, традиционно включаемый в декор ранних синагог. Этот образ бескровной жертвы, противопоставленной языческим жертвоприношениям, напоминает о договоре Бога с Авраамом и его потомством — евр. народом, частью которого были молящиеся в синагоге (Weitzmann, Kessler. 1990. P. 156). Оформление ниши сходно с декором позднейших синагог Ближ. Востока (синагога в Бет-Альфе). Христ. искусство заимствовало использованный здесь принцип размещения определенных символов в важнейшей зоне храма (ср. с изображениями Этимасии, символов евангелистов и закладной надписи в центре триумфальной арки базилики Санта-Мария Маджоре в Риме).

Символы, изображенные над аркой, могли отражать традицию, зафиксированную текстом лишь в VIII в.: «В будущем Он... воссядет в саду Эдемском и раскроет смысл новой Торы, которую Он даст им через Мессию» (Midrash of the Alphabet of Rabbi Akiba // The Messiah Texts / Comp. R. Patai. Detroit, 1979. P. 252). Над нишей представлена ветвистая виноградная лоза без гроздьев с треном и столом под ней. Ее трактовали как древо жизни (Kraeling. 1956. P. 62 f.) или, напротив, как символ

плодородия и возрождения, близкий к мистическому культу Диониса (Goodenough. 1964. Vol. 9. P. 79 ff.), аналог золотой лозы с гроздьями винограда, размещавшейся на портике Иерусалимского храма (Kaufman A. Note on Artistic Representations of the Second Temple of Jerusalem // BiblArch. 1984. Vol. 47. N 4. P. 253–254) и в др. синагогах (синагога в Бет-Шеане в Десятигради). К. Вайцман считает ее изображение аллюзией на пророчество: лоза даст плоды, когда придет Мессия (Ис 4. 2) (Weitzmann, Kessler. 1990. P. 158). Исаия (4. 2), Иеремия (23. 5; 33. 15) и Захария (3. 8; 6. 12) пророчествуют, что Мессия возрастет из «древа Давидова», а Захария называет Его «ветвью». Возможно, тот же смысл имеет бесплодная лоза синагоги в Сардисе (IV в.), трансформировавшаяся в христ. памятниках в образ Древа Иисеева (гробница Юлиев, Ватиканские гроты, апсида баптистерия Сан-Джованни ин Латерано в Риме).

Трон без спинки с круглой подставкой для ног и лежащим на нем предметом, похожим на шапку, К. Г. Крелинг интерпретировал как седалище для буд. Царя и истинного Судии. Многочисленные примеры изображения трона в античном искусстве: монеты Селевкидов Евкратиды и Деметрия I Полиоркета с подобным задрапированным треном с пилеумами Диоскуров; монеты рим. императоров Тита и Домициана с изображением диадемы или шлема на троне; рельеф, происходящий из Равенны, изображающий бесплодную лозу над треном с круглой подставкой для ног и знаками зодиака, символизирующими космос и власть над ним космократора (Лувр, Париж); описанный Диодором Сицилийским трон Александра Македонского с возложенными на него диадемой и скипетром — символами власти, к-рым должны были поклоняться военачальники, как если бы царь был жив; наконец, пустой трон как символ Этимасии в христ. искусстве — все они подтверждают мессианский характер этого изображения. Предмет справа от лозы интерпретируют как стол или алтарь (Kraeling. 1956. P. 63 f.) для Торы (ср. слова Иеремии (31. 31) о том, что грядущий Мессия просветит всех словами Торы, напишет их на сердцах верных) или как кратер (Goodenough. 1964. Vol. 9. P. 79 ff.; ср. кратер на столе



в сцене Жертвоприношения Авеля, Мелхиседека и Авраама в ц. Сан-Витале в Равенне). 2 зверя рядом с ним, напоминающие львов, согласно пророческим текстам, ассоциируются с Мессией («лев Иуды» — 3 Езд 12. 31). Трон и стол (престол, алтарь) вошли в иконографию христ. искусства (Weitzmann, Kessler. 1990. P. 162) (ср. мозаики в Баптистерии православных в Равенне, в базилике Рождества в Вифлееме).

**Вторая декорация синагоги.** Спустя 5 лет синагога была расписана заново, нетронутыми остались ниша Торы и арка над ней. 58 сцен из ВЗ, написанных на красных или золотисто-желтых фонах с зелеными поземами, обрамленных орнаментами в греч. вкусе, были размещены на 28 панелях, расположенных в 3 яруса. Ярусы ограничивались сверху декоративным бордюром, снизу — росписью, имитирующей мрамор, с круглыми и прямоугольными вставками с изображениями животных.

Над лозой был представлен сидящий на троне муж в персид. одежде, ниже — 2 тогатуса, и еще ниже, в кроне дерева, — лев. Мужа трактуют как прор. Давида — прародителя Мессии, лев указывает на связь Давида и Мессии с коленом Иудиным. Крепинг в фигурах тогатусов усматривает изображение персонажей двора Давида, Вайцман — пророков времен Давида, Нафана и Самуила, или инициаторов восстановления храма после возвращения евреев из Вавилонского плена — Иисуса и Зоровавеля, или пророков Аггея и Захарию (Weitzmann, Kessler. 1990. P. 165–166). Композиция близка сценам, известным в христ. искусстве: Иисус Христос с апостолами Петром и Павлом (апсида старой базилики ап. Петра в Риме), Господь в ветвях виноградной лозы (гробница Юлиев, Ватиканские гроты), Богородица с Младенцем (конха апсиды ц. Санта-Мария в Санта-Мария-Капуа-Вете-

ре (не сохр.), апсиды ц. Санта-Мария Маджоре в Риме).

Центральную группу окружают 13 фигур в персид. одежде, видимо старшейшин иудейских колен, существовавших до прор. Давида, что символизирует объединение Израиля по приходе Мессии. В христианском искусстве этой сцене аналогична сцена со Христом в окружении 12 апостолов (фреска в катакомбах Домициллы в Риме, где среди 12 апостолов по сторонам от Христа 2 представлены стоящими).

Ниже, поверх изображений трона и стола, были написаны сцены: «Благословение Иаковом Ефрема и Манассии» (слева) и «Благословение Иаковом своих сыновей» (справа). Слева вверху представлен прор. Давид-псалмопевец во фригийском колпаке, с лирой в руках, напоминающий античные изображения Орфея в окружении предсказавших восстановление Иерусалима пророков Исаии (слева, с солнцем и луной по сторонам от главы) и Иеремии (справа, с развернутым свитком в руках и покрытым тканью ковчегом завета). По сторонам от центральной группы помещены: «Прор. Моисей и Неопалимая Купина» (слева) и «Прор. Моисей, получающий скрижали завета» (справа).

На зап. стене, слева от ниши Торы, расположены композиции: в нижнем ярусе — «Помазание прор. Давида на царство» и «Нахождение Моисея», в среднем — «Аарон предстает перед Иерусалимским храмом» (изображены жертвенные животные и семисвечник за храмовой стеной) и «Ковчег завета в храме Дагона», в верхнем — «Переход через Красное море». Справа от ниши в нижнем ярусе — «Прор. Илия, воскрешающий сына вдовы» и «Триумф Мардохея», в среднем — «Стена Беэршивы» и «Освящение скинии», в верхнем — «Помазание Соломона на царство» и «Встреча царя Соломона и царицы Савской». На юж. стене в

Илия и Зарефата», «Прор. Илия на горе Кармил», «Прор. Илия убивает жрецов Ваала», в среднем — «Перенесение ковчега завета в Иерусалим», росписи верхнего регистра утрачены. На сев. стене в нижнем ярусе — «Видение прор. Иезекииля» и «Маттафия из рода Хасмонеев перед идолопоклонниками», в среднем — «Битва прор. Самуила с филистимлянами» и «Прор. Самуил у Силома», в верхнем — «Сон прародца Иакова» (сохр. частично). На вост. стене видны росписи нижнего яруса: справа от входа — «Прор. Давид и царь Саул в пустыне Зиф», слева — незначительные фрагменты композиции «Пир Вальтасара».

Программа росписи иллюстрирует исполнение пророчеств о грядущем приходе Мессии, об утверждении царства Давидова, о восстановлении Иерусалима и его храма, а также примеры духовной силы и чудесных побед пророков. Важнейшим является принцип сопоставления, воспринятый христ. искусством, соотносящим ветхозаветные пророчества и их исполнение в НЗ: «Прор. Моисей получает скрижали завета» и «Исаия, пророчествующий о Новом Завете»; «Прор. Моисей ведет иудейский народ в землю обетованную» и «Исаия, пророчествующий о Новом Иерусалиме».

Живопись синагоги доказывает существование иудейского монументального изобразительного искусства вопреки запрету на изображение живых существ (Исх 20. 4). Уже с I в. отдельные раввины предлагали его более гибкое истолкование, стремясь оправдать украшение синагог библейскими сценами и фигурами пророков (ср. мозаичные полы V–VI вв. в синагогах Айн-эд-Дуюка близ Иерихона, Бет-Альфы и *Герасы*). Выбор сюжетов, акцентирование нек-рых из них позволили предположить, что росписи иллюстрируют пророческие книги ВЗ (наиболее ранние многочисленные и детальные иллюстрации к избранным книгам Библии, по предположению Вайцмана, могли возникнуть в евр. диаспоре в III в. до Р. Х., после перевода Септуагинты), являясь, т. о., промежуточным звеном между иллюстрированными античными свитками на папирусе и иллюстрированными христ. Библиями. Росписи доказывают, что не только ветхозаветная, но и новозаветная иконография формировалась гл. обр. в Сирии



*Аарон предстает перед Иерусалимским храмом. Роспись синагоги в Дуре-Европос. Ок. 250 г. (Национальный музей, Дамаск)*

нижнем регистре — «Царь Ахав и прор. Илия» (сохр. фрагмент), «Прор.





ление души в виде фигурки с крыльями бабочки

*Прор. Илия на горе Кармил.  
Прор. Илия убивает  
жрецов Ваала.  
Роспись синагоги в Дуре-  
Европос. Ок. 250 г.  
(Национальный музей,  
Дамаск)*

ки или фигуры с распущенными волосами, обнаженными плечом и ногой,

и Палестине, распространяясь отсюда по всему позднеантичному миру, обогащаясь традициями местных школ, в первую очередь римской.

Живописный ансамбль синагоги важен для определения истоков формирования христ. иконографии. Общность сцен, фигур, поз и жестов в иудейском и раннехрист. искусстве указывает на их тесные контакты и на то, что иконография иудаизма послужила одним из образцов для христ. искусства. Некоторые сцены также присутствуют в росписях рим. катакомб на Виа Латина («Моисей, рассекающий воды Красного моря», «Переход через Красное море», «Благословение Иакова», «Сон Иакова», «Нахождение Моисея»), в ранней визант. миниатюре (см.: *Weitzmann, Kessler*. 1990. Табл.); сходство имеют как композиционные схемы («Триумф Мардохея» и «Вход Господень в Иерусалим»), так и элементы иконографии (напр., Рука Господня, квадратные нимбы или архитектурные элементы, подчеркивающие абрис голов).

Росписи демонстрируют знакомство иудейских мастеров с приемами античной живописи этого времени. В большинстве сцен объемы уплощены, пространство условно. Однако расположение фигур на разных уровнях, изображение «удаляющихся» падающих теней, приемы моделировки лиц и складок свидетельствуют о попытке обозначить глубину пространства, достичь объемности изображений. Позы некоторых фигур, рисунок их драпировок соответствуют правилу контрапоста. Образы пророков по сторонам от ниши на зап. стене, видимо, выполнены др. мастером и принадлежат к лучшим образцам живописи эллинизированного Ближ. Востока. Композиции батальных сцен, позы воинов повторяют схемы античной живописи и скульптуры. Представ-

ления урны, покрытой тканью, и велумов («Нахождение Моисея»), элементы пейзажа (заросли у берега в сцене «Нахождение Моисея»), храмы с колонными портиками, со статуями на углах карниза и на вершинах фронтонов) заимствованы из античной живописи. Художники точно следовали библейским описаниям в изображении деталей костюма, религ. атрибутов (облачение первосвящ. Аарона, ковчег завета), плодов и растений.

Др. источниками влияния были искусство Парфии, центры к-рого находились в Месопотамии (Ктесифон) и Иране, скульптура и живопись Пальмиры, с которой Д.-Е. имел тесные торговые, культурные и культовые связи, искусство Хатры и Ашшура парфянского периода. Эти влияния заметны в геральдической условности плоскостных композиций, в скованности движений, в декоративной орнаментальности рисунка, в ярком декоративном колорите, в изображении характерных причесок и костюмов (расшитые парфянские кафтаны, шаровары, головные уборы, напоминающие фригийские шапки, — см. статую Санатрука, II в., Багдад, Иракский музей, а также парфянские кольчуги). Фигуры представлены фронтально, обведены контуром. Выразительные лица с большими глазами, показанные в фас (см. фигуру пророка со свитком), близки к портретам Пальмирского оазиса.

«Домовая церковь» (с нач. 30-х гг. XX в. была реконструирована в Йельском ун-те) располагалась в доме, видимо принадлежавшем одному из богатых жителей города. Структура дома традиционно римская: помещения сгруппированы вокруг открытого колонного атриума, в центре к-рого находился овальный импльвий со ступенчатым спуском по периметру. Напротив входа рас-

полагался таблинум со столом в центре, где собиралась семья и совершались различные церемонии. Полагают, что христиане могли использовать бассейн как баптистерий, в таблинуме восседал епископ.

Фрески были исполнены в 232/3 г. или между 232 и 256 гг. Помимо росписей катакомб, носящих погребальный характер, это древнейший из известных живописных циклов христианского искусства, декорирующий помещение для богослужений и имеющий единую иконографическую программу.

Сохранилось неск. сцен с эпизодами из ВЗ и НЗ: в люнете, оформленной аркой на 2 колонных устоях, соответствующей Святой Святым святилищ вост. типа (в т. ч. и синагоги Д.-Е.), — «Добрый пастырь», пасущий стадо, ниже — небольшие фигурки Адама и Евы по сторонам от райского дерева (сцена символически раскрывает образ Христа как Доброго пастыря из притчи и как Испытателя первородного греха и Второго Адама); на стенах «церкви» — «Хождение Христа по водам» и «Спасение тонущего Петра», «Исцеление расслабленного» (на



*Хождение по водам.  
Роспись «Домовой церкви»  
в Дуре-Европос. Между 232 и 256 гг.  
(Йельская художественная галерея,  
США)*

сев. стене вверху), сцена с 2 женщинами (очевидно, 3-я фигура не сохр.) у мраморного саркофага рим. типа, с высокой крышкой со скатами (идентифицируется как сюжет с женами-мироносицами у Гроба), «Христос и самарянка у колодца» (сохр.





сходным конным изображениям сасанидских царей в Накши-Рустем, а так-

*Охота Митры на оленей и вепря. Роспись храма Митры в Дуре-Европос. 2-я пол. III в. (Йельская художественная галерея, США)*

же представлены эпизоды из его жизни, фигуры «пророков» в парфянских костюмах, сцена Тавроктон (ритуального убийства быка Митрой).

Росписи свидетельствуют о близости монументальной живописи Д.-Е. этого времени к традициям позднего эллинистического искусства, характеризующегося обилием греко-рим. мотивов (архитектурные фоны, близкие к помпейским росписям II стиля; отдельные орнаменты), сочетающихся с приемами вост. выразительности — плоскими, ровно окрашенными фигурами, статичными фронтальными иератичными позами, лицами, представленными в фас. Кроме того, среди руин др. храмов и нек-рых частных домов были обнаружены остатки живописи.

Лит.: *Breasted J. H.* Oriental Forerunners of Byzantine Painting. Chicago, 1924; *Cumont F.* Fouilles de Doura-Europos: 1922–1923. P. 1926; *Baur P. V. C. et al.* The Excavations at Dura-Europos: Prelim. Rep. New Haven, 1929–1952. 9 vol.; *Rostovtzeff M. I.* Dura and the Problem of Parthian Art // Yale Classical Stud. 1935. Vol. 5. P. 155–304; *idem.* Dura-Europos and Its Art. Oxf., 1938; *idem.* The Foundations of Dura-Europos // SK. 1938. T. 10. P. 99–106; *idem.* Res Gestae Divi Saporis and Dura // Berytus. 1943. Vol. 8. P. 17–60; *Hill E.* Roman Elements in the Settings of the Synagogue Frescoes at Dura // Marsyas. N. Y., 1941. Vol. 1. P. 1–15; *idem.* The Orpheus in the Synagogue of Dura-Europos // J. of the Warburg and Courtauld Inst. L., 1958. Vol. 21. P. 1–6; *Stechow W.* Jacob Blessing the Sons of Joseph // Gazette des beaux-arts. Ser. 6. 1943. T. 23. P. 193–208; *Idem* // No Graven Images. 1971. P. 261–276; *Shoe L. T.* Architectural Mouldings of Dura-Europos // Berytus. 1948. Vol. 9. P. 1–40; *Welles C. B.* The Population of Roman Dura // Studies in Roman Economic and Social History in Honor of A. Ch. Johnson. Princeton, 1951. P. 251–274; *idem.* The Chronology of Dura-Europos // Symbolae R. Taubenschlag dedicatae. 1957. Vol. 3. P. 467–474; *Kraeling C. H.* The Excavations at Dura-Europos: Final Rep. New Haven, 1956. Vol. 8. Pt. 1: The Synagogue; 1967. Vol. 8. Pt. 2: The Christian Building; *Шушова И. А.* Дуре-Европос — крепость Парфянского царства // УЗ Ленинградского ун-та. 1956. № 192. Вып. 21. С. 107–125; *Goodenough E. R.* Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. N. Y., 1964. Vol. 9–11: Symbolism in the Dura Synagogue; *Bickerman E.* Symbolism in the Dura Synagogue // HarvTR. 1965. Vol. 58. P. 127–151; *Шифман И. Ш.* Рабы в документах из Дуре-

только фигура самарянки, набирающей воду из колодца), «Исцеление в субботу», «Битва Давида с Голиафом».

По сравнению с росписями синагоги и языческих храмов композиции в «Домовой церкви» отличаются упрощенностью рисунка и огрубленной манерой письма, но их стилистические особенности не выпадают из общего контекста греко-восточного искусства этого периода — арочный свод перед люнетой и плоские перекрытия были окрашены синим цветом и декорированы звездами; лоб арки украшен плодами и цветами, помещенными на отдельных полях; поверхности четко разделены рамками, что соответствует принципам декорации рим. домов.

В выборе сюжетов исследователи отмечают наличие полемики (напр., с иудеями в композиции «Исцеление в субботу») и адаптацию ранними христианами сюжетов из ВЗ, как в композиции «Битва Давида с Голиафом».

#### **Росписи языческих святилищ.**

В т. н. храме Пальмирских богов сохранились большие композиции ритуальных жертвоприношений («Жертвоприношение жреца Конона в присутствии членов своей семьи», I в.; «Жертвоприношение внуха Отоса и булевта Ябсима», «Жертвоприношение трибуна Теренция перед своим отрядом», кон. II — нач. III в.) и ок. 15 небольших неидентифицируемых сцен, неск. аллегорических фигур, среди которых легко опознаются по надписям и традиционной для эллинистического искусства иконографии Фортуна Пальмиры и Фортуна Д.-Е. — в «башенных» венцах, с муж. и жен. аллегориями рек у ног.

В храме Митры (2-я пол. III в.) дважды повторена редкая сцена охоты Митры на оленей и вепря в парфянской иконографии, известная по

Европос // Античное общество: Тр. конф. по изуч. античности. М., 1967. С. 81–85; *Perkins A.* The Art of Dura-Europos. Oxf., 1973; *Пуздуевская Н. В.* Ближ. Восток: Византия, славяне. Л., 1976; *Hopkins C.* The Discovery of Dura Europos. New Haven; L., 1979; *Matheson S.* Dura-Europos: The Ancient City and the Yale Collection. New Haven, 1982; *Gates M.-H.* Dura-Europos: A Fortress of Syro-Mesopotamian Art // BiblArch. 1984. Vol. 47. N 3. P. 166–181; *Goodenough E. R., Gutmann J.* Early Synagogue and Jewish Catacomb Art and Its Relation to Christian Art // ANRW. 1984. Pt. 2. Vol. 21. Hbd. 2. P. 1313–1342; *Gutmann J.* The Sacrifice of Isaac: Variations on a Theme in Early Jewish and Christian Art // Thiasos ton Mouson: Studien zu Antike und Christentum: FS J. Pink. Köln, 1984. P. 115–122; *idem.* The Dura Europos Synagogue Paintings // The Synagogue in Late Antiquity / Ed. L. Levine. Phil., 1987. P. 61–72; *idem.* The Sacrifice of Isaac in Medieval Jewish Art // Artibus et Historiae. 1987. Vol. 8. №16. P. 67–89; *Шлюмберже Д.-Е.* Эллинизированный Восток: Греч. искусство и его наследники в средиземноморской Азии. М., 1985; *Weitzmann K., Kessler H. L.* The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art. Wash., 1990. (DOS; 28); *Goldman B.* The Dura Synagogue Costumes and Parthian Art // The Dura-Europos Synagogue: A Re-evaluation (1932–1992) / Ed. J. Gutmann. Atlanta, 1992. P. 53–78; *Dirven L. A.* The Palmyrenes of Dura-Europos: A Study of Religious Interaction in Roman Syria. Leiden, 1999.

**В. Е. Сусленков**

**ДУРАНД** [лат. Durandus] Вильгельм, Старший (1230/31, Пюимисон, близ Безье, Лангедок — 1.11.1296, Рим), средневек. литургист, канонист и политический деятель, еп. Манда. Учился в Лионе, был регулярным каноником в Маглоне. В 1255 г. отправился для изучения права в Болонью, где, будучи учеником Бернарда Пармского († 1266), получил степень д-ра. Преподавал каноническое право в Модене. Папа **Климент IV** пожаловал ему титулярный каноникат в Бове и Шартре. В 1262 г. Д. стал папским капелланом и субдиаконом в Римской курии, затем занимал пост auditor generalis causarum palatii (одного из судей, к-рые рассматривали апелляции тех, кто обращались к Римскому престолу). Присутствовал на конклаве 1268 г. и был секретарем на II Лионском Соборе (см. ст. **Лионские Соборы**) (1274), предположительно участвовал в выработке его постановлений. Папа **Николай III** отправил Д. в качестве легата в Болонью. В 1278 г. он был назначен ректором и генеральным капитаном (rector et capitaneus generalis) Патримонии св. Петра в Тоскане, а в 1279 г. стал деканом в Шартре.

В 1281 г., как генеральному викарию Романьи, а затем в 1283 г., как



ректору и комиту (comes) Болоньи, Урбино и Анконской марки, Д. пришлось вмешаться в борьбу гвельфов и гибеллинов в Романье. Он успешно подавил восстание Ги де Монтефельтро, разрушил крепость-оплот мятежников Кастель-делле-Рипе и в 1284 г. основал на ее месте Кастельдуранте (совр. Урбания).

В 1285 г. кафедральный капитул Манда избрал его епископом (кафедра пустовала с 1278). Рукоположен во епископа осенью 1286 г., но не занимал кафедру до 1291 г. (еп-ством управлял его племянник Вильгельм Дуранд Младший). В 1295 г. папа Римский *Бонифаций VIII* хотел сделать Д. архиепископом Равенны, но тот отказался и в сент. того же года был назначен ректором Романьи и Анконской марки, где вновь вспыхнуло восстание гибеллинов. Пробыл на посту недолго, скончался в нояб. 1296 г. Сведения о принадлежности Д. к доминиканцам или каноникам-августинцам не находят достаточно-го подтверждения.

Главным трудом Д. по канонистике является «*Speculum iudiciale*» (Судебное зеркало) — пространный трактат энциклопедического характера с изложением всей системы канонического права, благодаря к-рому Д. получил прозвище *Speculator*. Особый упор в трактате был сделан на процессуальное право; Д. обобщил наработки легистов и канонистов XII–XIII вв. в этой области и свой опыт практической работы судьи, в частности снабдив 4-ю ч. трактата сборником судебных формул папской курии. 1-я редакция появилась в 1276 г., 2-я — в 1289–1291 гг. (добавлен «*Speculum legatorum*» — Зерцало легатов). «*Speculum iudiciale*» стал основным пособием по процессуальному праву в XIV–XVII вв. и уже в Новое время выдержал более 50 изданий (до 1678).

Др. его сочинение по праву — «*Repertorium, sive Breviarium iuris canonici*» (Реперторий, или Бrevиарий канонического права) — содержит изложение *Декреталий Григория IX* по титулам и глоссы на постановления *Григория X* (иначе «*Constitutiones Novissimae*», представляющие собой постановления II Лионского Собора). Д. приписывается также комментарий на Декреталии Николая III.

Д. создал синодальные статулы для своего еп-ства, известные под названием «*Instructiones et constitutiones*» (составлены до 1292). Ста-



В. Дуранд.  
Гравюра. 1-я пол. XVII в.

туты состоят из 2 частей: в 1-й («*Instructiones*») даются наставления клирикам относительно их обязанностей, прежде всего совершения таинств (в основном речь идет о Евхаристии и Покаянии), во 2-й («*Constitutiones*») обобщены декреталии, различные провинциальные статулы Юж. Франции и статулы Церкви еп-ства Манд, дополняющие наставления 1-й ч. Д. приписывается также пособие для диоцезного клира — «*Ordinarium Ecclesiae Mimatensis*» (Ординарий Мандской Церкви).

Не меньшую известность получил труд Д. по литургике «*Rationale divinum officium*» (Учебник божественных служб) — трактат энциклопедического характера с изложением системы *ius liturgicum*. Это наиболее полное из всех толкований, к-рое по значению для средневек. литургики не уступает «Сентенциям» Петра Ломбардского для средневек. теологии и по сути подводит итог традиции аллегорического толкования литургии на Западе.

«*Rationale...*» сохранился в 139 рукописях. Он является одной из первых небиблейских книг, изданных типографским способом (в Майнце в 1459; всего известно ок. 111 старопечатных изданий, из к-рых 44 — инкунабулы). Трактат Д. был настолько популярен, что в 1495 г. в кружке свт. Геннадия Новгородского был сделан перевод 8-й кн. на славянский язык (единственный сохранившийся список — РНБ. Погод. № 1121, 30-е гг. XVII в.). Научных изданий «*Rationale...*» всего 2 — 1859 г. («критическое» издание) и 1995–2000 гг. (по 8 лучшим рукописям).

Выявлено 2 редакции памятника: 1-я редакция завершена ок. 1291 г., когда Д. находился в Манде, а 2-я, расширенная, — во время его пребывания в Италии в 1291–1296 гг.

«*Rationale...*» состоит из 8 книг: в 1-й речь идет о Церкви, об устройстве храма, алтаря, об иконах, о колоколах, об усыпальнице, освящении храма, алтаря и церковной утвари, о таинствах Церкви, во 2-й — о клириках и об ординациях, в 3-й — об облачениях, в 4-й — о чине мессы, в 5-й — о службах суточного круга (оффиции), в 6-й — о церковном годе, в 7-й — о памятях святых и заупокойных службах, в 8-й — о календаре.

Среди упоминаемых Д. источников его труда — сочинения Сикарда Кремонского († 1215), папы *Иннокентия III* († 1216), *Вильгельма Осерского* († 1231), Гильберта из Турне († 1270). Он также использовал толкования мессы Гонория Августодунского († ок. 1156), Иоанна Белета († после 1165), Препозитина Кремонского († ок. 1210), Псевдо-Гуго Сен-Викторского (сер. XII в.), Гуго Сен-Шерского († 1263).

Д. применил в толковании молитв и обрядов учение о 4 смыслах Свящ. Писания (изложено в Предисловии (*Prohemium*)). Чаще всего он толкует отдельные элементы мессы как воспоминания о земном служении Христа. Труд Д. является важным источником по литургической практике XIII в. Так, Д. пишет о более частом причащении, чем можно было бы ожидать в средние века, хотя указывает, что нормативным становится причащаться трижды в год; в отличие от католич. традиции следующих веков Д. рассматривает оффиции как молитву Церкви, а не как частное дело клириков.

«*Rationale...*» является в нек-ром смысле расширенным приложением к Понтификалу, отредактированному и изданному Д. в 1293–1295 гг. Д. стремился восстановить древние традиции богослужения, сохранив при этом в качестве основы Понтификал Римской курии. Тем не менее он постоянно ссылается на местные традиции, в т. ч. его еп-ства, и говорит об их ценности. По сути это 1-й Понтификал в строгом смысле слова, поскольку Д. исключил из него все чины, совершаемые пресвитерами. Хотя в заглавии говорится, что книга предназначена только для кафедры Манда (*ad usum ecclesiae Mimatensis*), присутствие в ней чинов



ординации папы и коронации императора указывает на возможность более широкого применения. Понтификал Д. использовался наряду с Понтификалом Римской курии как в Риме, так и в Авиньоне, в 1485 г. стал основой при подготовке первопечатного рим. Понтификала. Кроме того, перу Д. принадлежит «Liber benedictionum» (сб. епископских молитв-благословений), который в рукописной традиции часто включался в состав Понтификала.

Изд.: In sacrosanctum Lugdunense concilium sub Gregorio X, Guilelmi Duranti... Commentarius / Ed. S. Maioli. Fano, 1569; Repertorium aureum iuris canonici. Francfort, 1592; Speculum iudiciale. Basel, 1574. Aalen, 1975; *d'Acino V., ed. Rationale divinum officiorum* / Ed. V. d'Avino. Naples, 1859; *Berthelé J., Valmary M.* Les Instructions et Constitutions de Guillaume Durand le Speculateur, publiées d'après le manuscrit de Cessenon. Montpellier, 1905; *Andrieu M.* Le pontifical romain au moyen âge. Vat., 1939. T. 3: Le pontifical de Guillaume Durand. (ST; 88); *Corpus benedictionum pontificalium* / Ed. E. Moeller. Turnhout, 1979. (CCSL; 162B); *Guillelmi Duranti Rationale Divinorum Officiorum* / Ed. A. David, T. M. Thibodeau. Turnhout, 1995–2000. 3 vol. (CCCM; 140).

Лит.: *Barthélemy Ch.* Rational ou manuel des divins offices de Guillaume Durand, évêque de Mende au treizième siècle. P., 1848–1854. Vol. 1–5; *Schulte J. F., von.* Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts. Stuttgart, 1877. Graz, 1956. Bd. 2. S. 144–156; *Quentin H.* Une nouvelle source de Durand de Mende, la Summa de officiis de Prévostin, chancelier de l'université de Paris // *Ephemerides Liturgicae*. 1928. Vol. 42. P. 74–79; *Ziegler G.* Studien zum 6. Buch des Rationale des Guillelmi Duranti. Breslau, 1934; *Falletti L.* Guillaume Durand // *DDC*. 1953. Vol. 5. Col. 1014–1075; *Ménard C. C.* William Durand's Rationale divinorum officiorum: Prelim. to a new crit. ed.: Diss. R., 1967; *Moeller E.* Le «Liber benedictionum pontificalium» de Guillaume Durand, évêque de Mende (composé entre 1280 et 1290) // *Questions liturgiques et paroissiales*. 1968. Vol. 49. P. 12–42, 115–136; *Doutel H.* Studien zu Durantis Rationale divinorum officiorum als kirchenmusikalischer Quelle. Regensburg, 1969; *Gy P.-M.* L'Ordinaire de Mende, une œuvre inédite de Guillaume Durand l'Ancien // *Cahiers de Fanjeaux*. 1982. Vol. 17. P. 239–249; *Thibodeau T. M.* William Durand: Compiler Rationalis // *Ecclesia orans*. 1992. Vol. 9. P. 97–113; *idem.* The Doctrine of Transubstantiation in Durand's Rationale // *Traditio*. 1996. Vol. 51. P. 308–317; *idem.* The Influence of Canon Law on Liturgical Exposition (ca. 1100–1300) // *Sacris Erudiri*. 1997. Vol. 37. P. 185–202; *Gaudemet J.* Durand de Mende et son œuvre canonique // *Guillaume Durand: Évêque de Mende (v. 1230–1296): Canoniste, liturgiste et homme politique: Actes de la Table Ronde, Mende, 24–27 mai 1990 / Textes réunis par P.-M. Gy. P., 1992. P. 13–20; *Faupel-Dreus K.* Die kritische Edition des «Rationale divinorum officiorum» des Durandus // *AFLW*. 1996/1997. Bd. 38/39. S. 48–51; *idem.* Vom rechten Gebrauch der Bilder im liturgischen Raum: Mittelalterliche Funktionsbestimmungen bildender Kunst im «Rationale divinorum officiorum» des Durandus von Mende (1230/31–1296). Leiden, 2000.*

А. А. Ткаченко

**ДУРАНД ИЗ СЕН-ПУРСЕНА** [лат. Durandus de Sancto Porciano; франц. Durand (Дюран) de Saint Pourçain] (ок. 1275, Сен-Пурсен-сюр-Сьюль — 10.09.1334, Мо), франц. средневек. философ и теолог, известный также как Doctor Resolutissimus (Всеразрешающий доктор). В юном возрасте вступил в орден *доминиканцев*, обучался сначала в орденской школе монархия св. Иакова (Париж), затем в Парижском ун-те (с 1303). В 1313 г. получил степень д-ра теологии, читал лекции в папской курии в Авиньоне. В 1317 г. рукоположен во епископа Лиму, затем был епископом Ле-Пюи (с 1318) и Мо (с 1326).

**Основные сочинения:** «In Sententias theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri quattuor» (Комментарий на «Сентенции» Петра Ломбардского) и «Quodlibeta avinionensia» (Авиньонский квадрилибет (Запись диспута «на свободную тему», состоявшегося в Авиньоне в Адвент 1314 г.)). Кроме того, важное место в творчестве Д. из С.-П. занимают ряд «вопросов» и трактатов: «Quaestio de natura cognitionis» (Вопрос о природе познания), «Quaestiones de libero arbitrio» (Вопросы о свободном решении), «Tractatus de habitibus» (Трактат о хабитусах), «Tractatus de statu animarum Sanctorum postquam resolutae sunt a corpore usque ad reunionem cum corporibus in resurrectione» (Трактат о положении душ святых после их отделения от тел и до воссоединения с ними в воскресении), «Tractatus de iurisdictione ecclesiastica et legibus» (Трактат о церковной юрисдикции и законах).

Для творчества Д. из С.-П. определяющими стали 2 главные тенденции, характерные для мн. представителей поздней схоластики. Во-первых, стремление к разделению сфер веры и разума, ведущее, с одной стороны, к ограничению области применения философии в теологии, а с др. стороны, к определенной автономии философии (в случае Д. из С.-П. эта тенденция нашла выражение прежде всего в том, что он, занимаясь преимущественно философскими исследованиями, не всегда обращал внимание на то, какие теологические выводы могут следовать из его философских позиций). Во-вторых, для Д. из С.-П. характерен методологический принцип экономии мышления, известный как

«брита Оккама», т. е. стремление устранить из философии «не-необходимые сущности». Эта тенденция обусловила его номинализм в онтологии, определенный «антиметафизический» поворот в гносеологии и психологии, а также критическую позицию по отношению к томизму, несмотря на то что *Фома Аквинский* в 1286 г. был провозглашен офиц. учителем ордена доминиканцев (последнее обстоятельство привело к тому, что под давлением ордена Д. из С.-П. неск. раз пришлось корректировать свой «Комментарий на «Сентенции» Петра Ломбардского», а также написать в свою защиту специальную работу — «Excusationes» (Оправдания)). В целом философские идеи Д. из С.-П. весьма близки к идеям *У. Оккама*, хотя сам Д. из С.-П., как епископ Мо, в 1326 г. входил в комиссию, осудившую 51 тезис англ. философа. Несмотря на постоянные разногласия с руководством доминиканского ордена, работы Д. из С.-П. были очень популярны в ученой среде, причем в течение длительного времени (даже в XV в. канцлер Парижского ун-та *Жан Жерсон* рекомендовал студентам его «Комментарий на «Сентенции» Петра Ломбардского» как превосходное учебное пособие).

Слишком резкие и «новомодные» теологические и философские формулировки Д. из С.-П. нередко становились предметом разбирательств не только его коллег по ордену. Так, напр., в трактате «De visione Dei» (О видении Бога), посвященном созерцанию Бога блаженными, специальная папская комиссия нашла 11 заблуждений, связанных с этим вопросом. В частности, ошибочным было признано мнение Д. из С.-П. о том, что блаженные созерцают Бога не по благодати, данной им свыше, и не при посредстве особого тварного света, возвышающего разум до созерцания божественной сущности, но непосредственно и сообразно естественным способностям разума. Кроме того, Д. из С.-П. обвинялся в неортодоксальной трактовке таинства Евхаристии: по его мнению, хотя Христос после совершения таинства реально присутствует в хлебе, хлеб при этом не претерпевает субстанциального изменения (т. е. не пресуществляется в тело Христово), но Сам Христос нек-рым образом «входит в хлеб» (impanari) и пребывает в нем (т. н. доктрина им-





панации, или консубстинации, восходящая к беренгариянам (последователям *Беренгара Турского*) и в посл. адаптированная М. Лютером).

Наиболее резкой критике подвергалось философское учение Д. из С.-П. Ортодоксальные томисты-доминиканцы дважды (в 1314 и в 1316) собирали соответствующие цензурные комиссии, причем 1-я насчитала 91 ложный тезис, 2-я — уже 235. Основные и наиболее принципиальные расхождения Д. из С.-П. с офиц. учителем его ордена связаны с тем, что в отличие от Фомы Аквинского, сторонника умеренного реализма, Д. из С.-П. занимал строго номиналистическую позицию. Все, что существует, поскольку оно существует, единично (*In Sententias*. II 3. 2. N 15). Принципом индивидуации является не одна материя, как у Фомы, но все то, что есть начало природы и чуждости вещи (*nihil est principium individuationis, nisi quod est principium naturae et quidditatis* — *Ibid.* N 14). Поэтому причиной того, что некая вещь индивидуальна (есть «эта вот единичная» вещь), являются внешняя действующая причина и внутренние причины (материя и форма), которые опять-таки в силу своего существования индивидуальны и единичны. При такой постановке вопроса проблема индивидуации становится практически псевдопроблемой.

Поскольку общее (*universale*) реально не существует, то виды и роды всего лишь неопределенное выражение (в языке и мышлении) индивидуального. Абстрагирование не является метафизическим действием (абстрагированием общего от единичного при посредстве «света действующего разума»), как то предполагает томизм, но скорее есть чисто психологическая операция, посредством которой определенное восприятие единичной вещи через чувства замещается (в большинстве случаев сознательно) неопределенным представлением этой вещи. Иначе говоря, разум сам формирует общее, благодаря тому что в акте мышления устраняются различия между единичными вещами (здесь Д. из С.-П. явно следует знаменитой максиме *Аверроэса*: «*Intellectus est, qui facit universalitatem in rebus*» (Разум является тем, что производит общее в вещах)).

Т. о., Д. из С.-П. подчеркивает активность души человека в процессе

познания. Объект (как чувственно-восприятия, так и мышления) является не действующей причиной познания, но всего лишь его необходимым условием. Следов., для познания не требуются чувственно воспринимаемые и умопостигаемые познавательные формы (*species sensibiles et intelligibiles*) объекта, выполняющие функцию промежуточного звена между объектом и познающей душой. В этом отношении теория Д. из С.-П. радикально расходится с любым типом аристотелизма (в т. ч. и с аристотелизмом Фомы Аквинского), утверждая, что даже если Аристотель и постулирует наличие таких «познавательных форм», то нам нет никакого дела до того, что он говорит, поскольку наша задача — исследовать истину, а не его мнения (*Naturalis philosophiae non est scire quid Aristoteles vel alii philosophi senserunt sed quid habet veritas rerum*). Точно так же для познания не требуется и действующий разум (*intellectus agens*), поскольку ему не от чего (чувственно воспринимаемых форм не существует) абстрагироваться и нечего (общего также не существует) абстрагировать. Кроме того, поскольку мышление не есть пассивное восприятие умопостигаемой познавательной формы, «оформляющей» и «совершенствующей» разум, то акт мышления не добавляет к природе разума никакого совершенства. На этом основании Д. из С.-П. объявляет ненужным разделение на 1-й акт («первое совершенство» человека, т. е. разумная душа как форма тела) и 2-й акт («второе совершенство» человека, т. е. его специфическое действие — мышление), к-рые играли столь важную роль в психологии Фомы Аквинского.

Соч.: *In Sententias theologicas Petri Lombardi*: *Comment. libri IV*. Lugduni, 1587; *Tractatus de origine iurisdictionis et de legibus*. P., 1506; *Quaestio de natura cognitionis et Disputatio cum anonymo quodam necnon Determinatio Hervaei Natalis O. P.* / Ed. J. Koch. Monasterii, 1933<sup>2</sup>; *Tractatus de habitibus, quaestio quarta* / Ed. J. Koch. Monasterii, 1930; *Quolibeta avenionensia tria*. Zürich, 1965.  
Лит.: *Koch J.* Durandus de S. Porciano, O. P.: *Forsch. z. Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jh.* Münster i. W., 1927; *Iribarren I.* The Trinitarian Controversy between Durandus of St. Pourçain and the Dominican Order in the Early 14<sup>th</sup> Cent.: *The Limits of Theol. Dissent*. N. Y., 2001; *idem.* Durandus of St. Pourçain: A Dominican Theology in the Shadow of Aquinas. Oxf.: N. Y., 2005; *Lowe E.* The Contested Theol. Authority of Thomas Aquinas: The

Controversies between Hervaeus Natalis and Durandus of St. Pourçain. N. Y., 2003.

А. В. Анпилов

**ДУРНОВО́** Николай Николаевич (23.10.1876, дер. Парфёнки (Парфёново) Рузского у. Московской губ. — 27.10.1937, близ пос. Медвежья Гора (ныне г. Медвежьегорск), Каре-



Н. Н. Дурново.  
Фотография. Нач. XX в.

лия), филолог-славист, историк церковнослав., рус. языков, палеограф, диалектолог. Род. в семье церковного публициста и издателя Н. Н. Дурново-старшего. В 1895 г. окончил 6-ю московскую гимназию с серебряной медалью и поступил на историко-филологический фак-т Московского ун-та, учился у Ф. Ф. Фортунатова и А. А. Шахматова. В 1899 г., по окончании курса с дипломом 1-й степени, Д. был оставлен на кафедре рус. словесности для подготовки к магистерскому экзамену. В 1904 г. стал приват-доцентом Московского ун-та, в 1910 г. перешел в Харьковский ун-т. В 1918–1921 гг. являлся профессором Саратовского ун-та, в 1922–1924 гг. — Московского ун-та, в 1924 г. избран членом-корреспондентом АН СССР. В 1924–1928 гг. работал в Чехословакии, изучал закарпатские говоры и в качестве профессора-гостя в ун-те им. Масарика в Брно читал курс лекций по истории рус. языка. После возвращения в СССР в 1928–1930 гг. работал в Минске, в 1928 г. был избран действительным членом новоучрежденной Белорусской АН. В связи с развязанной против Д. идеологической кампанией, приведшей к его исключению из АН Белоруссии, уехал в Москву, где не смог получить постоянную работу. Арестован в 1933 г. по сфабрикованному обвинению



в создании контрреволюционной орг-ции «Российская национальная партия» («дело славистов»). В 1934 г. осужден на 10 лет, сослан на Соловки, в 1937 г. был повторно осужден и расстрелян.

В первые годы после окончания ун-та главные исследовательские интересы Д. были сосредоточены на изучении древнерус. лит-ры и фольклора. В 1900-х гг. Д. издал ряд древнерус. памятников: «К истории сказаний о животных в старинной русской литературе» (Древности: Тр. Слав. комиссии МАО. М., 1902. Т. 3. С. 45–118), ««Приветство брачное» Сильвестра Медведева» (ИОРЯС. 1904. Т. 9. Кн. 2. С. 303–350), «Повесть о старце, просившем руки царской дочери» (Новый сб. статей по славяноведению: Сост. и изд. учениками В. И. Ламанского. СПб., 1905. С. 344–357), «Легенда о заключенном бесе в византийской и старинной русской литературе» (Древности: Тр. Слав. комиссии МАО. 1907. Т. 4. Вып. 1. С. 54–152, 319–326) и др. Соч. «Материалы и исследования по старинной литературе. Вып. 1: К истории Повести об Акире» (М., 1915) в 1916 г. было защищено Д. как магистерская диссертация.

Исследователь активно занимался диалектологическими разысканиями. Д. принадлежит 1-й в отечественной лингвистике опыт системного описания отдельного говора — «Описание говора дер. Парфёнок, Русского у., Московской губ.» (РФВ. 1900. Т. 44. № 3/4. С. 153–216; 1901. Т. 45. № 1/2. С. 227–268; 1901. Т. 46. № 3/4. С. 129–151; 1902. Т. 47. № 1/2. С. 119–151; 1903. Т. 49. № 1/2. С. 297–321; 1903. Т. 50. № 3/4. С. 64–147, 285–297). В 1901 г. Д. вместе с др. учениками Фортунатова (Н. Н. Соколовым, Д. Н. Ушаковым) организовал кружок по изучению истории и диалектологии рус. языка, в 1903 г. преобразованный в Московскую диалектологическую комиссию (МДК) при Отд-нии языка и словесности АН. Трудными комиссия была создана рус. диалектология как научная дисциплина. Д. разработал программы для сбора сведений о рус. говорах, по к-рым обследовались диалекты в губерниях России. На основе этих сведений была создана классификация восточнослав. диалектов и составлена диалектологическая карта рус. языка в европ. части страны. Совместно с Ушаковым и Соколовым Д. издал «Диалектологическую

карту русского языка в Европе» (Пг., 1914) и «Опыт диалектологической карты русского языка в Европе: С приложением очерка русской диалектологии» (М., 1915). Диалектологические исследования Д. были обобщены в «Кратком очерке русской диалектологии» (X., 1914) и в кн. «Диалектологические разыскания в области великорусских говоров» (М., 1917. Ч. 1. Вып. 1; 1918. Вып. 2), к-рая была защищена им как докт. диссертация в Петроградском ун-те в 1918 г.

В области грамматики и общей теории языка Д., развивая идеи московской лингвистической школы, занимался поиском объективных («формальных») критериев разграничения и классификации морфем (единиц морфологии). В программных работах 1-й пол. 20-х гг. «В защиту логичности формальной грамматики» (Родной язык в школе. 1923. № 3. С. 38–42), «Что такое синтаксис?» (Там же. № 4), «О формальной грамматике и логике» (Там же. 1924. № 6. С. 88–93) ученый отстаивал формальный подход к описанию грамматических явлений в дискуссии с Л. В. Щербой, В. В. Виноградовым. На идеях школы Фортунатова был основан и составленный Д. «Грамматический словарь» (М.; Пг., 1924. М., 2001<sup>2</sup>) — первый в России и один из первых в мире словарь лингвистических терминов.

В обширном наследии ученого особое место занимают труды по истории слав. языков, в частности по истории церковнослав. языка, сохраняющие актуальность в наст. время. Как фундаментальные труды Д. (Очерк истории русского языка. М.; Л., 1924. S.-Gravenhage, 1962<sup>2</sup>; то же // Избр. работы. 2000. С. 1–337); Введение в историю русского языка. Врно, 1927. М., 1969<sup>2</sup>; Русские рукописи XI и XII вв. как памятники старославянского языка // Южно-словенски филолог. 1924. Кн. 4. С. 72–94; 1925/1926. Кн. 5. С. 93–117; 1926/1927. Кн. 6. С. 11–64 (то же // Избр. работы. 2000. С. 391–494); Мысли и предположения о происхождении старослав. языка и слав. алфавитов // Bsl. 1929. Roč. 1. S. 48–85 (то же // Избр. работы. 2000. С. 566–612); Славянское правописание X–XII вв. // Slavica. 1933. Roč. 12. Seš. 1/2. S. 45–82 (то же // Избр. работы. 2000. С. 644–682)), так и его статьи, посвященные отдельным памятникам письменности

и языковым явлениям (ср., напр.: К вопросу о языке Киевских листов // Slavica. 1922/1923. Roč. 1. Seš. 2/3. S. 219–227 (то же // Избр. работы. 2000. С. 341–349); Le traitement de \*sk dans les langues slaves // RES. 1926. Vol. 6. Fasc. 3/4. P. 216–223 (рус. пер.: Рефлекс \*sk в славянских языках // Избр. работы. 2000. С. 383–390); Мюнхенский алфавитарий // Изв. АН СССР. Отд-ние гуманитар. наук. 1930. № 3. С. 211–221 (то же // Избр. работы. 2000. С. 613–623) и др.), отличаются тщательностью проведенного анализа языкового материала и масштабностью филологической мысли. В основе работ Д. по исторической лингвистике лежит понимание языкового развития как преобразования одной системы в другую. Изменение системы языка ученый рассматривал в контексте влияния на язык социокультурных факторов.

Используя системный подход при исследовании древнейших восточнослав. рукописей, Д. заложил методологические основы лингвистического анализа древних памятников письменности. В 20-х гг. ученый исследовал и описал «большую часть рукописей московских рукописных собраний, которые можно относить к XI и первой половине XII в. ...и некоторые рукописи 2-й половины XII в., более архаичные по своему письму» (Избр. работы. 2000. С. 392). Полученные результаты были обобщены в статье «Русские рукописи XI и XII вв. как памятники старославянского языка». Обзор 280 памятников XI–XVIII вв., в основном восточнослав. происхождения, с указанием их диалектной принадлежности и с жанровой классификацией был представлен Д. в 1-й гл. кн. «Введение в историю русского языка». Он считал методологически неправильной сложившуюся практику лингвистического анализа письменных источников, когда из рукописей извлекались отдельные примеры, предположительно отражающие живое произношение писцов, при этом не учитывались нормы лит. языка и правописания, к-рыми руководствовались писцы. По мнению Д., именно на выявление книжной нормы должно быть направлено основное внимание историка лит. языка. Говоря о факторах, определяющих орфографическую норму, Д. подвергает критике подход, при котором рассматриваются лишь 2 парамет-



ра – влияние живой речи и протографов. По мнению исследователя, «писцы вообще не стремятся к передаче своего личного произношения... не менее ошибочно думать, что сколько-нибудь грамотные писцы стремились к точной передаче написаний своих непосредственных оригиналов». Орфография церковнослав. языка, по мнению Д., определяется, во-первых, усвоенным писцом набором орфографических правил и, во-вторых, особым «книжным, или церковным, произношением», к-рое является посредником между живым говором писца и письменным лит. языком (Там же. С. 644–645, 392).

Новаторский характер имеет разработанная Д. концепция старослав. языка (*Sur le problème du vieux-slave // Mélanges linguistiques, dédiés au 1-er Congrès des philologues slaves. Prague, 1929. С. 139–145* (рус. пер.: К вопросу о старославянском языке // Избр. работы. 2000. С. 694–700); Мысли и предположения о происхождении старослав. языка и слав. алфавитов). В отличие от господствовавшей младограмматической традиции, рассматривавшей старослав. язык как письменную фиксацию одного из древнеболг. диалектов, Д. считал, что старослав. язык является языком лит., следов., нормированным и его «нельзя отождествлять с... индивидуальным языком или живым говором» (Избр. работы. 2000. С. 567). Старослав. азбуки – *глаголицу* и *кириллицу* – Д. интерпретировал как функциональные разновидности одного алфавита. Для реконструкции состава и порядка первоначального слав. алфавита и фонетического значения его букв Д. привлекал, в частности, *азбучные молитвы и абецедарию*.

Поскольку старослав. язык функционировал в качестве лит. языка у разных слав. народов, он вступал во взаимодействие с местными диалектами и постепенно приспосабливался к ним, приобретая локальные особенности. В результате образовались отдельные слав. «варианты, или литературные диалекты» – церковнослав. язык разных изводов (болгарского, сербского, русского, чешско-моравского). Впосл. церковнослав. язык видоизменялся, Д. писал о «среднем церковнославянском» языке («до эпохи Евфимия Тырновского, Константина Костенечского и Киприана Киевского») и об унифици-

цированном «новом церковнославянском» языке (Там же. С. 697).

Особое внимание исследователь уделил формированию у вост. славян рус. извода церковнослав. языка. В ст. «Славянское правописание X–XII вв.» Д. указывает, что первоначально адаптация старослав. языка осуществлялась на орфоэпическом уровне, когда «старославянский язык... в той или иной мере приспособлялся к местному живому произношению». Это приспособление заключалось в замене тех звуков и звуковых сочетаний, к-рые отсутствовали в местном говоре, звуками, ему свойственными (так, в восточнослав. книжном произношении [жд] в соответствии с праслав. \*dj было заменено [ж]). Те звуки и сочетания, к-рые не противоречили фонетической системе живого диалекта, были сохранены (напр., сочетания *ра, ла* в позиции между согласными и в начале слова). Однако орфоэпическая адаптация не устранила противопоставления книжного и живого произношения. Различия между ними обусловлены гл. обр. тем, что «в соответствующих словах и формальных частях слов в литературном языке вместо одних звуков народного говора произносились другие звуки, имевшиеся в этом говоре в тех же положениях, но в других словах» (Там же. С. 648–650) (ср., напр., книжное произношение *ъ* и *ь* как [о] и [е]). По мнению исследователя, именно книжное произношение (а не живой говор), к-рое влияло на орфографию церковнослав. языка, формировало его локальный (в данном случае восточнослав.) извод. Адаптация церковнослав. языка к местным говорам имела место и на морфологическом уровне, но носила частный характер.

На основе анализа обширного рукописного материала Д. впервые поставил и ряд частных проблем истории языка (напр., об условиях различения *є* и *к*, *ѣ* и *е*; см.: Русские рукописи XI и XII вв. как памятники старославянского языка; Спорные вопросы общеслав. фонетики // *Slavia. 1927/1928. Roč. 6. Seš. 2/3. S. 209–232* (то же // Избр. работы. 2000. С. 495–541); К истории звуков русского языка // *Slavia. 1922/1923. Roč. 1. S. 22–26; 1924. Roč. 2. Seš. 4. S. 599–612* (то же // Избр. работы. 2000. С. 350–367); Славянское правописание X–XII вв.). Осмысление истории церковнослав. языка рус. извода в трудах совр. лингвистов

(см.: *Живов. 1984; Успенский Б. А. История русского лит. языка (XI–XVII вв.). München, 1987. М., 2002<sup>3</sup>) во многом базируется на выводах Д. (при этом не все предлагаемые Д. интерпретации языковых фактов признаются оправданными).*

Соч.: Избр. работы по истории рус. языка. М., 2000; Восп. о Московской диалектологической комиссии // *Рус. речь. 2001. № 5. С. 73–80.*

Лит.: *Булахов М. Г. Дурново Н. Н. // Он же. Восточнослав. языковеды: Библиогр. словарь. Минск, 1977. Т. 2. С. 184–193; Сумникова Т. А. Н. Н. Дурново (1876–1937) // Рус. речь. 1981. № 5. С. 93–100; Живов В. М. Правила и произношение в рус. церковнослав. правописании XI–XVIII вв. // *Russian Linguistics. 1984. Vol. 8. N 3. P. 251–293; Робинсон М. А., Петровский Л. П. Н. Н. Дурново и Н. С. Трубецкой: Проблема евразийства в контексте «дела славистов» (по мат-лам ОGPU–НКВД) // Славяноведение. 1992. № 4. С. 68–82; Калиткин Н. Н., Калиткина Е. Н. Предок Толстых и Дурново – чех? // *ИзвОЛЯ. 1993. Т. 52. Вып. 4. С. 69–71; Анишин Ф. Д., Алтатов В. М. «Дело славистов»: 30-е гг. / Отв. ред.: Н. И. Толстой. М., 1994; Алтатов В. М. Н. Н. Дурново // Он же. Москва лингвистическая. М., 2001. С. 15–19; Никитин О. Н. Штрихи к лингвистическому портрету Н. Н. Дурново (к 125-летию со дня рождения) // *Рус. язык в школе. 2001. № 4. С. 93–96.****

Е. А. Кузьмина

**ДУРОВ** Захар Захарович (28.07. 1849, с. Савино Смоленского у. Смоленской губ. – 9.01.1886, С.-Петербург), исследователь рус. церковного пения. Род. в дворянской семье. В 1868 г. окончил Михайловское артиллерийское уч-ще в С.-Петербурге, выпущен в 4-ю артиллерийскую бригаду, через 3 года вышел в отставку в чине поручика. Увлёкся историей церковного пения и начал исследовательскую работу в хранилищах Москвы, С.-Петербурга, ТСЛ и др. Посещал лекции проф. Дмитрия *Разумовского* по истории церковного пения в 1881–1882 гг. В 1883–1886 гг. преподаватель С.-Петербургской консерватории, читал курс истории церковного пения в России.

В 1882–1883 гг. Д. прочитал 3 публичные лекции по истории музыки и церковному пению, о к-рых можно судить по рецензии Д. Н. *Соловьёва*. 1-я лекция была посвящена историческому обзору развития древнегреч. музыки, пению визант. Вост. и Зап. Церквей до прп. Иоанна Дамаскина (VIII в.). Д. представил систему древнегреч. тетраордов, основные греч. лады и церковные гласы, коснулся вопросов древнего ритма и нотации. Лекция сопровождалась





исполнением гимна свт. Амвросия Медиоланского «*Te Deum*» (унисон хора) и ирмоса 1-й песни воскресного канона 1-го гласа «Твоя победительная сила» в изложении Н. М. Потулова (унисон хора, затем 4-голосный муж. ансамбль с сопровождением фортепиано). 2-я и 3-я лекции – о становлении певческой культуры в России с XI по XVII в. – сохранились фрагментарно.

Результатом работы Д. в научных фондах Москвы, С.-Петербурга, ТСЛ и др. стало соч. «Опыт истории музыки в России» (1883), которое было утрачено (4 корректурных листа хранятся в б-ке Синодального уч-ща церковного пения). «Очерк истории музыки в России», написанный на материале этого сочинения, помещен в кн. «Руководство к изучению истории музыки» нем. исследователя А. фон Доммера. «Очерк...» изложен фрагментарно (о церковном пении – С. 37–47, 206–221, 353–358, 570–579; о светской музыке – С. 136–143, 202–229, 358–364, 579–591). Разумовский подготовил пространную рецензию «Разбор рукописного сочинения З. Дурова», в к-рой представил «Опыт...» Д. к ежегодной премии гр. А. С. Уварова имп. С.-Петербургской АН (поощрительная, согласно § 6 «Положения о наградах»). 25 сент. 1884 г. на публичном заседании АН труд Д. был удостоен почетного отзыва и автору было предоставлено право вторичного представления доработанного варианта книги к печати.

Д. поставил задачу написать полную и обстоятельную историю русской музыки» (*Разумовский*. С. 11). Исследование Д., судя по описанию Разумовского, состояло из 2 частей: 1-й – анализа греч. музыки в связи с историческим развитием пения в христ. Церкви I–VIII вв., описания истории древнерус. церковного пения, устройства церковных братств в Юж. России, прибытия иностранных капельмейстеров в С.-Петербург; 2-й – «истории светской мирской музыки во взаимоотношениях с Русской Православной Церковью» – сведений о древних певцах, гусле-рах, скоморохах, древних муз. инструментах, народных песнях и их сборниках, о музыке времен от Петра I до М. И. Глинки. В тексте приведено множество нотных образцов церковной музыки из безлинейных и нотолинейных рукописей и печатных изданий.

В предисловии (С. 3–6) Д. упоминает источники, которые он использовал в работе, среди них – «История Русской Церкви» митр. Макария (Булгакова) (СПб., 1868. Т. 1), «Замечания для истории церковного пения в России» В. М. Ундольского (М., 1846), «Церковное пение в России» Разумовского (М., 1867–1869. 3 вып.), «Теория древнерусского церковного и народного пения на основании автентических трактатов и акустического анализа. Вып. 1: Теория православного церковного пения вообще, по учению эллинических и византийских писателей» Ю. К. Арнолда (М., 1880), нотные Стихирари б-ки ТСЛ, нотный Стихирарь свт. Ростовского Вассиана II (Санина) (1515), стихиры Иоанна IV Васильевича Грозного, Ирмологии XVI в.

В развитии церковной музыки в России после освобождения от монголо-татар. ига Д. выделяет 2 противоположных направления. Одно определяется усиливающимся зап. влиянием, другое – ослаблением народного искусства (*Разумовский*. С. 9). Д. отмечает изменения в кривой нотации, в композиционных приемах старых мастеров пения, приводит многочисленные сведения о церковных хорах (в т. ч. государевом, патриаршем, ТСЛ и др.) и знаменитых певчих. Отмеченные им особенности церковно-муз. палеографии сочетаются с анализом исполнительских приемов в церковном пении, описанием церковно-муз. образования. Д. считает, что церковное пение является одним из истоков национальной культуры.

Разумовский отметил такие положительные качества работы Д., как фундаментальность, документальная обоснованность, введение в научный оборот новых исторических фактов и уточнение известных, постановка новых научных проблем, доступность лит. языка, к-рые характеризовали Д. как перспективного молодого ученого, а его сочинение как явление «новое... не только в русской, но и зарубежной музыкальной литературе» (*Разумовский*. С. 11).

Д. похоронен на Смоленском кладбище в С.-Петербурге. Арх.: РГАЛИ. Ф. 2009. Оп. 1. Ед. хр. 55. Л. 29. Соч.: Очерк истории музыки в России // *Доммер А., фон*. Руководство к изучению истории музыки: Пер. с нем. М., 1884. Прил. Лит.: *Соловьев Д. Н.* Первая лекция г. Дурова по истории рус. музыки и церк. пения // Муз.

мир. 1882. № 19. С. 2–3; *он же*. Вторая и третья лекции г. Дурова по истории рус. музыки и церк. пения // Там же. 1883. № 1. С. 2–3; № 2. С. 3; *Разумовский Д. В.* Разбор рукоп. соч. З. Дурова «Опыт истории музыки» // Отчет о присуждении награды гр. Уварова. СПб., 1885. С. 173–183; [Некролог З. З. Дурова] // Театр и жизнь. 1886. № 19. С. 2; *Саитов В. И.* Петербургский некрополь. СПб., 1912. Т. 2. С. 102; *В. Г. Дуров* З. З. // РБС. Т. 6. С. 726; Московская консерватория: 1866–1966 / Ред.: Л. С. Гинзбург и др. М., 1966. С. 112, 136, 155, 169.

Т. М. Зацепина

**ДУРЫЛИН** Сергей Николаевич (14.09.1886, Москва – 14.12.1954, пос. Болшево Московской обл.), свящ., поэт, прозаик (псевдоним Сергей Северный, С. Раевский и др.), искусствовед, историк лит-ры и театра, археолог, этнограф. Род. в семье купца 1-й гильдии, по матери предположительно принадлежал к роду кн. Дашковых. Детство провел в городской купеческой усадьбе, летом вместе с семьей ездил на богомолье в *Тихонову калужскую в честь Успения Пресв. Богородицы пуст., Троице-Сергиеву лавру, Угрешский во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь*. В 1897–1904 гг. обучался в 4-й московской муж. гимназии. Летом 1900 г., проживая близ Рыбинска, записывал народные песни, зарисовывал старинную утварь. 1-я публикация – стихотворение «Памяти В. А. Жуковского», изданное в 1902 г. в «*Московских ведомостях*». Весной 1903 г. вошел в кружок земского врача А. С. Буткевича, знакомого с Л. Н. Толстым. Листовки революционно-народнического толка, получаемые Буткевичем из-за границы, воспринимались Д. с энтузиазмом, в Буткевиче он видел учителя жизни. Д. приобщился к революционным идеям и отошел от веры в Бога. Досрочно вышел из гимназии, заявив, что постыдно пользоваться привилегиями, к-рые дает образование, и что само образование он считает ложным и вредным.

В 1903–1905 гг. каждое лето жил близ Рязани, «входя» в народную жизнь. В 1904–1907 гг. неоднократно подвергался обыскам, трижды был арестован, сидел в тюрьме в Москве. Тогда же Д. осознал, что его призвание – лит-ра, поэзия. Написал сб. стихов «Первые песни». В 1905 г. (по др. данным, в 1904) принят в штат изд-ва «Посредник», был занят подготовкой материалов для народного журнала. Начал собирать свой архив. Поражение декабрьского вооруженного восстания 1905 г. в Москве





Свящ. С. Н. Дурылин.  
Фотография. 1922 г.

пережил как личную трагедию. Летом 1906 г. предпринял 1-ю поездку на Север — в Олонецкую губ., в Архангельск, на Соловки. По возвращении, узнав о гибели своего друга, члена боевой дружины М. К. Языкова, погрузился в глубокий духовный кризис. В дневнике (Троицкие записки. Ркп. // Архив Дурылина) называл период 1906–1909 гг. «годами моей гибели». «В 907 г. я все время думал о самоубийстве», — писал он. В письме к Буткевичу в ответ на его призыв «дело делать» обвинил старшее поколение в том, что оно «натаскивает» молодежь на революционную деятельность, не дав ей времени выработать свою философию жизни. Человеку, считал он, даны и иные устремления — «к высшему познанию мира, Вселенной, Бога, красоты мира, предвечных тайн бытия». Осенью 1907 г. редактор «Посредника» И. И. Горбунов-Посадов пригласил Д. работать в создаваемый им ж. «Свободное воспитание». В том же году вышла 1-я кн. Д. «В школьной тюрьме: Исповедь ученика» (М., 1907). В журнале он вел рубрику «Из книги и жизни», собирал и обобщал опыт школ, работающих по принципу свободного воспитания. Параллельно вел частную педагогическую практику. В 1913 г. Д. выступил с открытым письмом к редактору журнала с призывом противопоставить постулату Ж. Ж. Руссо («воспитывай, не воспитывая») воспитание в христ. нравственном законе. В июле 1908 г. побывал в *Соловецком в честь Преображения Господня мон-ре*, был потрясен силой веры монахов. 20 окт. 1909 г. по приглашению Горбунова-Посадова посетил Ясную Поляну, беседовал с Л. Н. Толстым. Испытав определенное влияние толстовства, Д. сделал иной выбор, обратившись к святоотеческой лит-ре. В письме к этнографу Г. С. Виноградову он определил 1910 г. как переломный в своей жизни: «Я вернулся к «вере отцов», и тут создано у меня в душе и мысли некое хранительное ощущение Руси, вера в ее пребывающий незримый град».

С 1908 г. Д. слушал лекции в Московском археологическом институте. В 1910 г. поступил в институт на фак-т археографии (специальность — «история литературы и искусства»), изучал древнерус. иконопись. В 1911 г. по командировке ин-та отправился в поездку по Северу, посетил Архангельск, Соловки, Кандаляку, со-

вершил 200-верстный переход через Лапландию в Кемь и далее к берегам Норвегии. Описал древний Кандалякский вавилон (лабиринт), составил кн. путевых очерков «За полночным солнцем» с этнографической главой о лопарях (М., 1913), завершил исследование «Древнерусская иконопись и Олонецкий край» (Петрозаводск, 1913). В 1913 г. избран членом Об-ва изучения Олонецкой губ. В следующем году окончил ин-т, выпускную работу посвятив иконографии Св. Софии.

В 1908 г. вошел в кружок литераторов и художников «Сердарда», где встречался с Ю. П. Анисимовым, Б. А. Садовским, С. П. Бобровым и др. В пасхальную ночь того же года познакомился с Б. Л. Пастернаком, между ними завязалась дружба. Опубликовал статьи о В. М. Гаршине (1908), Н. В. Гоголе, к-рого считал 1-м русским мыслителем-писателем (1909), М. Ю. Лермонтове и религ. истоках его поэзии (1914). В марте 1910 г. Д. начал посещать только что созданное изд-во «Мусагет», лекции А. Белого, Э. К. Метнера, В. И. Шенрока, Эллы (Л. Л. Кобылинского) и др., занимался в семинаре Белого, где изучались ритмика и пластика стиха А. С. Пушкина, Лермонтова, Ф. И. Тютчева. В 1911 г. в поэтической «Антологии» изд-ва опубликовал 3 сонета, посвященные католич. св. Франциску Ассизскому. В том же году в «Вагнеровском кружке» у скульптора К. Ф. Крахта прочитал доклад «Рихард Вагнер и Россия», в к-ром говорил о путях искусства и Китеже как о символе рус. народного религ. и философского сознания

(опубл.: М., 1913). В изд-ве Д. близко сошелся с Эллисом, поэтом С. М. Соловьёвым, А. А. Сидоровым, увлекся символизмом, в котором видел стройную и целостную теорию познания. В 1913 г. вместе с Анисимовым, Бобровым, Сидоровым и С. Я. Рубановичем основал изд-во «Лирика», выпустил альманах под тем же названием, в к-ром Д. принадлежат 2 стихотворения: «Св. Себастьян» и «Сорок мучеников». Это были части задуманного им народного календаря — «поэтической антологии русского народа».

В 1911–1913 гг. Д. сблизился с добролюбовцами П. П. Картушиным и Н. Г. Сутковым — сторонниками учения А. М. Добролюбова о «невидимой Церкви», о прямом, без рядов и таинств, общении с Богом. «Китежскую ночь» с 22 на 23 июня 1912 г. провел на оз. Светлояр. Итогом его размышлений явилась кн. «Церковь невидимого града: Сказание о граде Китеже». Д. не стал добролюбовцем, но интерес к их учению не терял. В 1913–1915 гг. совершал поездки по старообрядческим местам Заволжья и Калужской губ. В 1913–1914 гг. участвовал в издании на средства Картушина книг «Цветочки св. Франциска Ассизского» (написал вступительную статью), «Дао дэ цзин» (Тао-те кинг) (составил примечания) и др. Предполагалось издать Житие прп. Серафима Саровского, написанное Д. Остался незавершенным предпринятый им перевод с латыни «Зерцала совершенства» (*Speculum perfectionis*).

С осени 1912 по июнь 1918 г. был секретарем *Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьёва*. Вошел в круг религ. философов, друзей Вл. С. Соловьёва, среди к-рых были кн. Е. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков, свящ. П. А. Флоренский, В. Ф. Эрн. Д. разделял учение Соловьёва о Вселенской Церкви, но полагал, что тот уделил мало внимания «невидимой Церкви». В дек. 1913 г. Д. выступил на заседании об-ва с докладом «Н. С. Лесков: Опыт характеристики личности и религиозного творчества». Начал работу над книгой о Лескове для серии «Русские мыслители» изд-ва «Путь». Замыслил ее в 3 частях: личность, творчество, религия, из к-рых успел закончить 1-ю. В 1915 г. на закрытом заседании общества прочел доклад «Град Софии: Царьград и св. София

в русской народном религиозном сознании». Рассматривая собор Св. Софии как образ Вселенской Софии, он говорил, что рано или поздно К-поль должен перейти к России, а Москва — стать Третьим Римом во главе всех правосл. народов. С Д. не согласились гр. Ю. А. Олсуфьев, Булгаков, М. А. Новосёлов (см. Михаил, мч.), В. А. Кожевников, Вяч. И. Иванов. В 1916 г. Д. начал заниматься творчеством К. Н. Леонтьева, изучал его философию истории, религ. взгляды. Считал, что восточные повести ставят его в ряд с Пушкиным, Лермонтовым, Тютчевым. Собирал материалы для книги о Леонтьеве. В окт. 1918 г. по завещанию свящ. Иосифа Фуделя, с к-рым Д. был близок, получил все права на издание произведений Леонтьева и его архив. Д. был членом Братства святителей Московских, «Кружка ищущих христианского просвещения».

В мае 1913 г., на Пасху, Д. с матерью, А. В. Дурылиной, впервые посетил *Оптину пуст.*, исповедовался у иеросхим. прп. *Анатолія (Потанова)*. По приезде написал, что в Оптиной молитва «кажется короче» и легче произносятся слова «смирения, простоты и беспомощности»; это «место, куда можно прийти плакать о себе и о всем мире, где мне... вспомнилось и помянулось молитвенно все дорогое и милое... и все, что верилось и желалось вокруг России» (*Буткевич Т. А.* Восп. Ркп. // Архив Дурылина). Смерть матери 11 нояб. 1914 г. на фоне начавшейся войны стала для Д. потрясением. Через неск. дней после похорон, а также предположительно в янв. 1915 г. он ездил в Оптину пуст. в состоянии, близком к нервному истощению, просил у старца Анатолия благословения поступить в мон-рь. Старец (со слов И. А. Комиссаровой-Дурылиной) ответил: «Носи монастырь в сердце своем, а время покажет, в какой монастырь тебе идти». В июле 1915 г. Д. писал: «Я был на пороге двух аскетизмов: в юности рационалистического, интеллигентского, теперь стою на пороге полумонашеского... И я знаю, что должен стоять, — постояв, переступить этот порог и уйти... А во мне борется что-то, я люблю молодость, красоту, вот это самое тепло» (Там же). По возвращении из Оптиной пуст. в 1916 г. в ст. «Начальник тишины» (1916) Д. цитировал слова Гоголя об Оптиной и продолжал от

себя: «Да, быть в Оптиной, — быть в ней всегда, когда пишешь, учишься, работаешь, страдаешь, умираешь далеко от нее...» (Русь прикровенная. С. 317). К этому времени Д. был духовным сыном старца Анатолия. Начиная с 1915 г. собирал материалы по истории Оптиной и ее старчества, особенно интересовался личностью прп. иеросхим. *Амвросия (Гренкова)*. Письменные источники дополнял беседами с насельниками мон-ря, еп. бывш. Уфимским *Михеем (Алексеевым)*, схиигум. *Феодосием (Поморцевым)* и др.

Февральскую революцию 1917 г. Д. встретил с воодушевлением. После восстановления Патриаршества надеялся на духовное возрождение Церкви. Писал статьи для религиозного ж. «Возрождение». В 1917 г. отправился в свою последнюю поездку по Северу, в том же году побывал в Оптиной пуст. В нач. марта 1918 г. получил приглашение участвовать вместе со свящ. П. Флоренским, Новосёловым и С. П. Мансуровым в разработке программы пастырских уч-щ, к-рые должны были заменить духовные семинарии. Тесно общался с В. В. Розановым, Олсуфьевыми, Мансуровыми, Новосёловым. Присутствовал на заседаниях Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры, готовил к изданию опись лавры XVII в. В апр. 1919 г. Д. прочитал в Даниловом мон-ре цикл лекций об иконе для слушателей богословских курсов, был намечен план семинара об Оптиной пуст. В Москве пытался убедить власти сохранить Оптину пуст. хотя бы как музей. В 1920 г. вступил во Всероссийский союз писателей.

В марте 1918 г. перенес тяжелую операцию, в мае—июне жил в Оптиной пуст., затем в Сергиевском посаде, по благословию старца Анатолия исполнял «полумонашеский обиход» (молитвы, церковные службы, чтение Евангелия, Апостола). Переписывался со старцем (сохранилось 13 писем старца к Д. за 1917–1919), посещал Оптину летом 1919 г. дважды и во время Великого поста 1921 г. Вел дневник «Троицкие записки». На весну 1919 г. был намечен постриг Д. Отвечая на вопрос, можно ли в самом себе совместить монашество и художественное творчество, делал вывод: «Нельзя двойного вынести... Сожги одно или другое, но сожги». Однако старец Ана-

толий не советовал поступать в Оптину пуст., будущее к-рой не было определено, предлагал отложить постриг и обратиться к Волоколамскому еп. *Феодору (Поздеевскому)*, управляющему *Даниловым во имя прп. Данила Столтника московским мон-рем*.

Большое влияние на Д. оказал прот. прав. *Алексий Мечёв*, благословивший его не идти в монахи и принять священство. Старец Анатолий также благословил его на этот шаг. 15 марта 1920 г. в Троицком храме Данилова мон-ря еп. Феодор рукоположил Д. во иерея (целибат). Служил в Москве, в ц. Николая Чудотворца в Клённиках, настоятелем к-рой был прот. Алексий. Служба в большом приходе оказалась для Д. слишком тяжелой. В 1921 г. он был



«Тяжелые думы»  
(свящ. С. Н. Дурылин).  
Худож. М. В. Нестеров. 1926 г.  
(ЦАК МДА)

переведен настоятелем в Боголюбскую часовню у Варварских ворот. Жил при часовне, в келье в Варварской башне Китай-города. В 1922 г. назначен настоятелем ц. Воскресения Христова в Кадашах, но не успел занять место.

В ночь с 11 на 12 июля того же года Д. был арестован. В авг. переведен во Владимирскую тюрьму. В ночь на 28 окт. участвовал в богослужении в камере № 17, где вместе с ним оказались Крутицкий архиеп. *Никандр (Феноменов)*, Астраханский архиеп. сщмч. *Фаддей (Успенский)*, Суздальский еп. *Василий (Зуммер)*, иером. священноисп. *Афанасий (Сахаров)*; вполсл. епископ Ковровский) и др. О смягчении участи Д. ходатайствовали его духовные дети и друзья, пользуясь своими широкими связями. В частности, архит. А. В. *Шушев* обратился к наркому просвеще-



ния А. В. Луначарскому. Д. был приговорен к адм. высылке в Курган на 2 года, но был выслан в Челябинск. Прот. Алексей благословил Д. на отъезд, подарил ему Евангелие с надписью (впосл. передано в музей Троице-Сергиевой лавры) и отправил с ним в качестве помощницы И. А. Комиссарову из сестринской общины ц. Николая Чудотворца в Клённиках.

В этот период духовная жизнь Д. протекала незаметно для других, он не носил рясу. Встречающиеся в лит-ре сведения о том, что Д. снял с себя сан, документально не подтверждены. Сохранились свидетельства о его тайном священнослужении (в частности, о том, что в Челябинске он тайно отпевал расстрелянных, тела к-рых монахи вылавливали из реки). Худож. М. В. Нестеров, по словам его дочери Н. М. Нестеровой, до конца жизни считал Д. своим духовником.

10 янв. 1923 г. Д. был принят в готовящийся к открытию Челябинский губ. краеведческий музей на должность ученого археолога, зав. отделом археологии и этнографии. При помощи Луначарского получил у Главнауки средства на раскопку курганов, 1-й был раскопан под его рук. в июне 1924 г. Начал составлять книгу о Нестерове, вышедшую посмертно в 1965 г. Осенью 1924 г. высылка была досрочно прекращена, в дек. того же года Д. вернулся в Москву. Устроился работать в ГАХН сверхштатным сотрудником. Жил в Москве и в Муранове.

В янв.—февр. 1926 г. Нестеров писал портрет Д. в черном подряснике под названием «Тяжелые думы», отражающим его душевное состояние в тот период. Размышляя о том, что Церковь оказалась бессильна предотвратить социальную катастрофу, видел причину в упадке веры и несоответствии священнослужителей требованиям времени. Лето 1926 г. провел в Коктебеле, где подружился с М. А. Волошиным.

10 июня 1927 г. вновь арестован, в нояб. того же года выслан в Томск. 28 июля 1930 г. ссылка заменена разрешением проживать в 7 областях и округах сроком на 3 года. Д. поехал в Киржач. Ожидание нового ареста привело его на грань нервного срыва. В 1931 г. к Д. приехал врач-невропатолог свящ. С. А. Никитин (впосл. Стефан, еп. Можайский). 29 июля 1933 г. Д. зарегистрировал брак с



Мемориальный дом-музей свящ. С. Н. Дурьлина в Болшево. Фотография. 2006 г.

Комиссаровой, сопровождавшей его во время обеих ссылок.

В 1933 г. Д. переехал в Москву. В 1934 г. стал членом Союза советских писателей, в 1935 г.— старшим научным сотрудником Музея Малого театра. С 1939 г. работал в ИМЛИ в Лермонтовской и Толстовской группах, участвовал в подготовке академических изданий собраний сочинений Гоголя, А. Н. Островского. В 1944 г. Д. была присвоена степень д-ра филологических наук по совокупности работ. С 1945 г. профессор, зав. кафедрой рус. и советского театра в ГИТИС и старший научный сотрудник Ин-та истории искусств АН СССР (сектор истории театра). Участвовал в создании ряда обобщающих трудов по истории театра, написал серию творческих биографий артистов Малого, Художественного театров (М. С. Щепкина, П. М. Садовского, В. Н. Пашенной и др.), капитальную монографию о М. Н. Ермоловой. Автор ок. 800 работ. Считался влиятельным театральным критиком.

Еще в 1936 г. в связи с резким ухудшением здоровья Д. поселился в пос. Болшево (Московская обл.). Есть свидетельства, что в его доме хранился антиминс. Дом Д. стал центром притяжения театральной Москвы, артистов Малого, Художественного театров, писателей, художников, музыкантов. Д. оставил записки «В своем углу», к-рые вел в 1924–1932 гг. Относился к ним как к историческому документу, вкладывал в них письма друзей и др. материалы. С 1930 г. создавал автобиографический цикл, из к-рого успел написать (не полностью) 1-ю кн. «В родном углу» в 4 частях.

В 1949 г. награжден орденом Трудового Красного Знамени.

В Москве Д. отпевали как мирянина, в Киеве, где был похоронен его дед, прошло заочное отпевание Д. как священника. Похоронен в Москве на Даниловском кладбище. В 1993 г. был создан Дом-музей Д. в Болшево.

Арх.: Архив Дурьлина // Дом-музей С. Н. Дурьлина в Болшево; РГАЛИ. Ф. 2980; РГБ ОР. Ф. 872.

Соч.: Св. Франциск Ассизский и «Цветочки» // Цветочки св. Франциска Ассизского. М., 1913. С. III–XXXII; Церковь невидимого града: Сказание о граде Китеже. М., 1914; Град Софии: Царьград и св. София в рус. народном религ. сознании. М., 1915; Начальник тишины. Серг. П., 1916; Церк. Собор и Рус. Церковь. М., 1917; Приход, его задачи и организация. М., 1917; Ист. живопись передвижников. М., 1925; Рус. писатели у Гёте в Веймаре // Лит. наследство. М., 1932. Т. 4/6. С. 80–504; Гоголь и Аксаковы // Звенья. М.; Л., 1934. Вып. 3/4. С. 325–364; В. М. Гаршин: Из записок биографа // Там же. 1935. Вып. 5. С. 571–676; Ермолова. М., 1953; Нестеров в жизни и творчестве. М., 1965, 2004; У Толстого и о Толстом // Прометей. М., 1980. Т. 12; В своем углу: Из старых тетрадей. М., 1991; О. Иосиф Фудель: [Восп.] // Лит. учеба. 1996. Кн. 3. С. 179–187; «Во граде, яко в пустыни живый...»: Маросейский батюшка // Пастырь добрый: Жизнь и труды прот. Алексея Мечева. М., 1997. С. 5–8; Русь прикровенная. М., 2000; В своем углу. М., 2006; «Герой нашего времени», роман М. Ю. Лермонтова: Комментарии. М., 2006<sup>2</sup>.

Лит.: Кузьмина В. С. Н. Дурьлин: Кр. очерк науч. деятельности // Сообщ. Ин-та истории искусств. № 6: Театр. М., 1955. С. 105–109; Список работ С. Н. Дурьлина: (История, Педагогика, Литературоведение, История театра, История изобразительных искусств) / Сост.: В. Кузьмина // Там же. С. 110–118; Две судьбы: Б. Л. Пастернак и С. Н. Дурьлин: Переписка / Публ.: М. А. Рашковская // Встречи с прошлым. М., 1990. Вып. 7. С. 366–407; Никитина И. В., Половинкин С. М. Московский Ава // Переписка свящ. П. А. Флоренского и М. А. Новоселова. Томск, 1998. С. 9–38 и др.; Зап. свящ. Сергея Сидорова с прилож. его жизнеописания, составленного дочерью, В. С. Бобринской. М., 1999. С. 76–90 и др.; Краештишкова Е. Храмы и пастыри // АнО. 1999. № 3. С. 278–279; Фокин С. Отец Сергей // Дурьлин С. Н. Русь прикровенная. М., 2000. С. 3–50; Фудель С. И. Восп. // Он же. Собр. соч.: В 3 т. М., 2001. Т. 1. С. 13–108; Гончаров В., Нехотин В. Отказывался ли о. Сергей Дурьлин от священнического сана // Община XXI в. 2001. 4–5 июня; Буздыгар М. А. Жизненный путь и духовные искания С. Н. Дурьлина (1900–1924) // Вестн. ПСТБИ. М., 2003. С. 139–156; Башенко Р. Ф. Знаменательные встречи. Симферополь, 2004; Ефимов Г. Б. С. Н. Дурьлин // Записки Семинара по истории Церкви памяти св. Стефана, просветителя Пермского. М., 2004. Вып. 11. С. 42–43 и др.; Померанцева Г. Е. На путях и перепутьях: (О С. Н. Дурьлине) // Дурьлин С. Н. В своем углу. М., 2006. С. 5–94.

Г. Е. Померанцева



**ДУРЭ** [румын. Dugă] Николае (род. 9.08.1945, с. Феделешоу, близ г. Рымнику-Вылча, Румыния), румын. правосл. богослов, канонист. Брат историка Румынской Церкви Иоанна Дурэ. В 1960–1965 гг. Д. учился в ДС г. Крайова. В 1965–1969 гг. — на богословском фак-те Бухарестского Богословского ин-та, защитил канд. дис. «Вклад Н. Йорги в изучение и сохранение нашей православной иконописи». В 1969–1971 гг. занимался на том же фак-те на докторантских курсах по специальности «церковное право», одновременно преподавал в ДС в Бухаресте. В 1971–1974 гг. продолжил учебу на богословском и юридическом фак-тах и в Ин-те эфиоп. исследований ун-та в Аддис-Абебе (Эфиопия). В 1976 г. Д. был рукоположен во священника.

В 1981 г. защитил на богословском фак-те Бухарестского Богословского ин-та докт. дис. «Организация Эфиопской Церкви и ее канонические основы». В 1998 г. стал д-ром церковного права Католического ун-та в Тулузе (Франция), защитив дис. «Коллегиальность и соборность. Примат папы в свете канонов и экуменизма» (*Collégialité et sinodalité: La primauté à la lumière de la législation canonique, œcuménique*. Lausanne; P., 2005). В 1986–2002 гг. штатный профессор на кафедре церковного права на богословском фак-те Бухарестского ун-та. С 2002 г. штатный профессор на юридическом фак-те Констанцкого ун-та Овидий. С 1986 г. по совместительству профессор на богословском фак-те того же ун-та, научный руководитель докторантов на богословском фак-те Бухарестского ун-та. С 2004 г. является научным руководителем докторантов на богословском фак-те Констанцкого ун-та.

Автор книг и статей по богословию, каноническому праву, истории, экклезиологии, истории древней лит-ры, философии и т. д. на румын., франц., англ., болг. и эфиоп. языках. Для своей обширной научно-исследовательской работы Д. использует оригинальные источники на греч., лат., итал., слав., эфиоп. (геэз), англ., франц., испан., португ., каталанском, нем., рус., болг., новогреч. и амхарском языках.

Д. внес существенный вклад в область канонического права. Впервые установил, что на протяжении веков Румынская Церковь знала различ-

ные формы автокефалии, а не только автономии, как утверждали ранее историки (*Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române, 1885–1985*. Bucur., 1987. P. 279–326). Опубликовал в румын. богословских журналах ряд статей о канонической основе таинств Крещения, Покаяния, Евхаристии, чина освящения мира. Первым среди румын. и зарубежных специалистов канонического права на основании исторических свидетельств и канонического предания (письменного) Востока и Запада выдвинул идею о вселенском характере Трульского Собора (*The Ecumenical Council in Trullo (691–692): The Canonical Tradition's Evidences from East and West // Kanonika. R., 1995. N 6. P. 229–262*).

В результате герменевтического анализа текста Номоканона равноап. Мефодия, просветителя славян, Д. пришел к выводу, что «Правило Говоры» является переводом и обработкой гл. «Дионисиана» из сборника канонов, отредактированных Дионисием Малым (350 лет от *de la tipărirea Pravilei de la Govora // Altarul Banatului. Timișoara, 1990. N 3/4. P. 58–79*).

Д. исследовал историю Церкви «влахов» на северодунайских территориях, ее канонические связи с главными епископскими кафедрами на юж. берегу Дуная и на основании полученных результатов высказал мнение о континуитете дако-рим. элемента в процессе формирования румын. народа (*Biserica «Vlahilor» (Românilor) din Nordul Dunării și relațiile ei canonice cu principalele Scaune episcopale din Sudul Dunării (sec. IV–XIV) // Studii Teologice. 2002. N 3/4. P. 57–68*).

Особое внимание Д. уделяет межцерковным отношениям, в частности богословскому диалогу с иудеями и мусульманами (*Ecumenismul interreligios: Dialogul cu religiile ne creștine (Iudaismul și Islamismul) // Glasul Bisericii. 1984. N 7/9. P. 611–621*). Д. занимался также вопросами богословия правосл. иконы в свете догматической и канонической правосл. традиции (*Teologia icoanelor în lumina tradiției dogmatice și canonice ortodoxe // Ortodoxia. 1982. N 1. P. 55–83*).

Д. — д-р богословских наук (Бухарестский Богословский ин-т), д-р канонического права (ун-т г. Тулузы, Франция). Действительный член Об-ва права Восточных Церквей

(Вена), Совета директоров Американского биографического института (*American Biographic Institute*), Совета директоров Национального института по изучению тоталитаризма (Бухарест), член редколлегии богословского ж. «*Ortodoxia*» (Республика Молдова), ответственный редактор богословского ж. «Св. ап. Андрей» и др.

Д. был удостоен Юбилейной патриаршей грамоты «Софроний Врачанский» Болгарской Православной Церкви, ордена св. Владимира (РПЦ), звания кавалера национального ордена Французской Республики «За заслуги» (2001, за кн. «Синодальный образ правления согласно канонам, синодальным и экуменическим законам в первом тысячелетии»), премий А. Д. Ксенопола Румынской АН, «Человек года» 2001 и 2004 гг. (Американский биографический институт; за труды в области богословия, права, истории, философии и языкознания).

Соч.: *Preocupările canonice ale mitr. Veniamin Costachi // Mitropolia Moldovei și Sucevei. 1971. N 7/8. P. 471–493; 1972. N 1/2. P. 49–66; Nomocanonul etiopian «Fetha Negast» în lumina cercetărilor istoricilor și canoniștilor etiopieni și europeni // Studii Teologice. 1975. N 1/2. P. 96–108; Receptarea canoanelor în Biserica etiopiană // Ibid. N 3/4. P. 277–289; Didascalica: versiunea etiopiană // Ibid. N 5/6. P. 436–451; Anaforele Bisericii Etiopiene: Procesul apariției și dezvoltării lor // Ibid. 1976. N 7/10. P. 589–599; Aspecte ale propovăduirii Evangheliei în Biserica Etiopiană // Ibid. 1978. N 1/2. P. 81–91; Dispoziții și norme canonice privind administrarea Sfintei Taine a Botezului // Ortodoxia. 1979. T. 31. N 3/4. P. 593–612; Rânduiele și norme canonice privind administrarea Sfintei Euharistii // Glasul Bisericii. 1979. T. 38. N 7/8. P. 791–804; Dispoziții și norme canonice privind cinstirea duminicii // Ortodoxia. 1981. T. 33. P. 210–223; Crucea în lumina tradiției dogmatice, canonice și liturgice a Bisericii Ortodoxe Răsăritene // Studii Teologice. 1982. N 2. P. 299–328; Biserica coptă în lumina mărturiilor tradiției istorico-agiografice // Ibid. 1982. N 3/4. P. 200–219; Cele mai vechi izvoare scrise ale Dreptului bisericesc etiopian // BOR. 1982. N 5/6. P. 572–586; Dispoziții și norme canonice privind administrarea Sfântului și Marelui Mir // Mitropolia Moldovei și Sucevei. 1983. T. 59. N 4/6. P. 248–270; Iisus Hristos — viața lumii: Importanța Tradiției Bisericii Ortodoxe pentru cunoașterea, mărturisirea și adevărarea Cuvântului vieții // Ortodoxia. 1983. T. 35. N 2. P. 266–285; Patriarhia ecumenică și autocefalia Bisericii noastre de-a lungul secolelor // Studii Teologice. 1986. N 3. P. 52–81; Teologia ortodoxă și teologiile confessionale în ecumenismul contemporan // Ibid. P. 61–88; Noi descoperiri privind viața și activitatea episcopului Sofronie Vrăceanschi (1739–1813) în patria sa adoptivă — Țara Românească // BOR. 1989. N 7/10. P. 190–211; Organizarea Bisericii Etiopiene și bazele ei canonice. Bucur., 1990; Biserica creștină în primele patru secole: Organizarea și bazele ei canonice // Ortodoxia. 1992. N 3. P. 451–469; Propovăduirea cuvân-*



tului și Sfintele Taine, valoarea lor în lucrarea de mântuire. Bucur., 1996; Le Régime de la synodalité selon la législation canonique, conciliaire, œcuménique, du 1-er millénaire. Bucur., 1999; Învierrea de la țărmlul Mării Negre. Constanța, 2004; «Scythia Mynor» (Dobrogea) și Biserica ei apostolică: Scaunul arhiepiscopal și mitropolit al Tomisului (sec. IV–XIV). Bucur., 2005. Лит.: *Drăgulin Gh. I.*, Pr. O apreciere națională și internațională a Pr. Prof. dr. N. Dură: Trei distincții – premii decernate în anul 2001 // BOR. 2002. N 1/6. P. 183–186; *Grigoriță G.* Festivitatea decernării Legiunii de onoare «Ordinul Național de Merit al Franței» Prof. univ. dr. Dură Nicolae, la Ambasada Franței din Bucur., 3 apr. 2002 // Ibid. P. 176; *Păcurariu M.*, Pr. Dicționarul Teologilor Români. Bucur., 2002. P. 167–168; *Pîslaru I.* Părintele prof. univ. dr. Nicolae Dură, Doctor «Honoris Causa» al Universității Naționale «Ostrog Akademy» de Științe Umaniste din Ucraina (13 iulie 2002) // BOR. 2002. N 1/6. P. 188–189; Omagiu prof. N. V. Dură la 60 de ani. Constanța, 2006.

*Протодиак. Максим Мелинти*

**ДУРЭУ** [румын. Durău], жен. мон-рь в честь Благовещения Пресв. Богородицы в Ясской архиепископии митрополии Молдовы и Буковины Румынской Православной Церкви. Находится в жудеце Нямц, в 65 км к юго-западу от г. Тыргу-Нямц, в долине р. Бистрица, у подножия гор Чахлэу.

В нач. XVII в. был основан жен. скит, все строения к-рого были деревянными. В 1802 г. по инициативе буд. митр. Молдавского *Вениамина* (*Костаки*) скит преобразовали в муж. (в наст. время в скиту сохр. дом, в к-ром была резиденция митрополита). В 1830–1835 гг. мон. Гервасий по благословению митр. Вениамина и при помощи купцов братьев Георге и Йоана Просие и Василе построил каменную ц. Благовещения Пресв. Богородицы по традиц. для молдав. архитектуры схеме. Это триконх с нартексом и внешним притвором. Как и мн. др. молдав. храмы XVII–XIX вв., он увенчан 3 главами в ряд. Благодаря тому что эти главы глухие, 2 из них (обычно расположенные над наосом и нартексом) оказалось возможным сместить к западу для достижения равновесной композиции (3-я венчает алтарь). В 1835 г. был расписан притвор и возведен деревянный резной иконостас. Въездная массивная 3-ярусная башня-колокольня построена в нач. XX в. В 1-м ярусе расположена постоянная экспозиция церковного искусства, важная часть к-рой – иконостас XVIII в. и иконы, написанные на дубовых досках, отличающиеся простой и динамичной композицией. В мон-ре со-

хранилась также деревянная колокольня XVIII в. В 1935–1937 гг. церковь расписали в технике энкаустики учащиеся и выпускники Ясской академии изящных искусств под рук. Н. Тоницы.

Д. часто посещали видные представители румын. интеллигенции – писатели А. Влахуцэ (1858–1919), Э. Гырляну (1878–1914), Б. Делавранча (1858–1918), Й. Л. Караджале (1852–1912), М. Садовяну (1880–1961), худож. А. Бэшу (1896–1928), политики и артисты. Постоянным благотворителем мон-ря был политический деятель и журналист Г. Пану (1848–1910), на протяжении 20 лет приезжавший в Д.

В 1959 г. Д. был закрыт, храм стал приходской церковью. После 1989 г. был возрожден как муж. скит. С марта 1991 г. жен. мон-рь, куда переехали 20 монахинь из мон-ря Вэратек. В 1992–1996 гг. на территории Д. был построен Пастырско-культурный центр св. Даниила Пустынника. 30 окт. 1995 г. состоялось его освящение, в торжествах принимал участие Патриарх К-польский Варфоломей I.

Инокони Д. основали 2 скита: св. Феодоры из Сихлы (коммуна Чахлэу) и св. Параскевы (коммуна Борка, жудец Нямц).

**ДУСИ́КУ** [Дусикон; греч. Δουσίκου, Ἱερά Μονή Ἁγίου Βησσαρίωνος], во имя свт. Виссариона, мужской действующий мон-рь. Принадлежит Триккской и Стагийской митрополии Элладской Православной Церкви, расположен близ городка Пили, в 23 км от г. Трикала, на высоте 700 м над уровнем моря.

Мон-рь основан в 1515–1522 гг. (или в 1527) свт. *Виссарионом*, митр. Ларисским (1520–1540/41), на месте обители XIII в. и посвящен Христу Спасителю. Назывался также мон-рем Великих Врат (*Μεγάλων Πυλῶν*). Наименование Д. происходит от растения, обильно произрастающего в окрестностях мон-ря. Д. являлся общежительным мон-рем и отличался строгими правилами монашеской жизни. Согласно завещанию ктитора, доступ в мон-рь женщинам запрещен. Во время землетрясения 1544 г. был разрушен собор, построенный ок. 1530 г. свт. Виссарионом. Обустройство мон-ря продолжили его брат и племянник – Игнатий, еп. Каппуанский и Фанарийский, и Неофит, митр. Ларисский, при к-ром был сооружен мона-

стырский собор в честь Преображения Господня афонского типа с 3-частным нартексом, расписанный худож. Джорджи, учеником Феофана Критского (1557). Над нартексом расположены 3 парекклисиона, посвященные Всем святым, Введению во храм Пресв. Богородицы и св. Иоанну Предтече. Иконостас создан мастерами из Линотопи в 1767 г. (позолочен в 1813).

Мон-рь был окружен крепостными стенами (сохр. их зап. часть), вход в него до 1962 г. осуществлялся по веревочной лестнице. В Д. действовал скрипторий. Сохранилась рукописная «Хроника» мон-ря. 532 рукописи из монастырской б-ки были переданы в Национальную б-ку в Афинах.

В 1771 и в 1820 гг. Д. был разграблен турками и албанцами. В 1823 г. многие из братии были умерщвлены по приказу тур. правителя Трикалы. В 1858 г., при игум. Киприане, Д. взял под покровительство греч. школу в Трикале и открыл больницу. В 1943 г. мон-рь подвергся бомбардировке.

В Д. хранятся честная глава и челюсть свт. Виссариона Ларисского, честная глава нмч. Иоанна Аграфского, частицы мощей мч. Кирика, св. Параскевы, великомучеников Георгия Победоносца и Пантелеимона, св. Парфения, еп. Радовистийского, равноап. Космы Этолийского, прп. Михаила Синадского, св. Модеста, еп. Иерусалимского, и др.

Престольные праздники: Преображение Господне (6 авг.) и день кончины свт. Виссариона Ларисского (пам. греч. 15 сент.).

В наст. время в мон-ре проживают 12 монахов; игумен – архим. Игнатий (Путос) (*Δίπτουχα*. 2007. Σ. 769). Лит.: *Διονύσιος, μητρ. Τρίκκης και Σταγῶν.* Ἁγιος Βησσαρίων (Δουσίκου). Ἀθήναι, 1966; *Διονύσιος, μητρ. Τρίκκης και Σταγῶν.* Βησσαρίωνος, Μονή, τοῦ Δουσίκου // ΟἩΝΕ. Τ. 3. Σ. 855–857; *Λέκκος Ε. Π.* Τά μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1997. Τ. 1. Σ. 215–218; *Κόκορης Δ. Θ.* Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήναι, 1997. Σ. 103; *Κοκκίνης Σ.* Τά μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήναι, 1999. Σ. 29–31.

*Э. П. А.*

**ДУСТАБАДСКИЙ В ЧЕСТЬ ПОКРОВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Ташкентской и Среднеазиатской епархии), в г. Дустабад Ташкентской обл. (Узбекистан). Основан в 1992 г. как подворье *ташкентского во имя Св. Троицы и свт. Николая Чудотворца жен. мон-ря* при приходской ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы (1916–1917).



Когда в 1936 г. храм был закрыт, община поселилась в небольшом здании, к-рое в 1942 г. освятили как молельный дом.

Решением Свящ. Синода РПЦ от 9 июня 1998 г. подворье было преобразовано в самостоятельный жен. мон-рь, настоятельницей стала мон. Епистимия (Ельменова), затем игум. Манефа (Караваева). В Д. м. проживает ок. 25 сестер. Восстановлен Покровский храм с колокольной, построен 3-этажный келейный корпус (2003) со швейной, вязальной и обувной мастерскими. Среди святынь — икона свт. Митрофана Воронежского с частицей его мощей. При Д. м. действует школа (ок. 80 чел.). Мон-рю принадлежит участок земли в 10 га, фруктовый сад, виноградник, пасека; сестры выращивают пшеницу, рис, кукурузу, разводят скот и птицу. О жизни обители снят фильм «Пасторальная» (режиссер К. Султанов. Ташкент, 2004).

Арх.: Арх. ЦНЦ.

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1998. № 7. С. 6–7.

**ДУТАК** [Дубтах; лат. Duthacus; ирл. Dubthach; англ. Duthac, Duthus] (XI в.), свт. (пам. зап. 8 марта), еп. в Шотландии. Житие Д. не сохранилось, однако на основании сведений из него была составлена заметка в Абердинском Бревиарии (изд. в 1509–1510). Составитель Бревиария Абердинский еп. Уильям Элфинстон (1483–1514) до избрания на кафедру был викарием в г. Тейн, где покоились мощи святителя. В Бревиарии сообщается, что Д. род. в знатной шотл. семье и с детства стремился к подвижнической жизни. Для получения церковного образования святитель направился в Ирландию, после чего вернулся на родину и был избран епископом. Д. служил в Сев.-Вост. Шотландии, в пределах еп-ства Росс, однако в Бревиарии не уточняется, что святитель занимал эту кафедру. Считается, что еп-ство было основано на рубеже VII и VIII вв. свт. *Куретаном*, резиденция к-рого находилась в Росс-мак-Баренн (на месте совр. сел. Розмарки). До XII в. сведения о епископской кафедре отсутствуют.

В Бревиарии отмечено, что Д. совершил ряд чудес и исцелений болящих. Однажды после пира, на к-рый был приглашен Д., у одного из гостей разболелась голова. Он передал ученику Д. большой кусок свинины

и золотое кольцо, чтобы святитель помолился о его здоровье. Проходя по кладбищу, ученик остановился для молитвы о душах усопших. Внезапно коршун схватил мясо и кольцо и скрылся в лесу. Когда Д. услышал об этом, то вознес молитву Богу, и коршун тотчас упал к ногам святителя. Д. забрал у него кольцо, но оставил мясо, и птица взмыла к облакам. В др. раз в Дормахе (совр. г. Дорнох, историческая обл. Кейтнесс) происходило празднество в честь свт. Финбарра. Один священник зарезал тучного быка, чтобы раздать мясо бедным. У него спросили, оставит ли он кусок для Д. Священник отрезал кусок мяса и понес святителю. Ночью заступничеством святителя мясо в его руке засияло чудесным светом, так что он без труда нашел дорогу. Д. скончался рядом с церковью в Тейне (гэльская Baile Dhubhthaich — город Д.), к-рую он особенно почитал. Через 7 лет 6 месяцев и 9 дней после погребения святителя его тело было обретоно нетленным и положено в каменный саркофаг. Согласно позднему преданию, Д. предсказал вторжение в Шотландию норвеж. кор. Хокона IV Старого (1263).

Нек-рые исследователи (*Forbes*. 1872; *Durkan*. 1962) отождествляли Д. с Дубтахом Шотландцем (Dubthach Albanach), к-рый скончался в Ард Махе (совр. Арма, Сев. Ирландия) в 1065 г. В летописной заметке о кончине Дубтаха он назван «величайшим духовником Ирландии и Шотландии» (primh-anncara Eirenn ocus Alban).

В 1066 г. кор. Малькольм III даровал поселению Тейн статус священного места (гэльская Comraich — убежище), где было строго запрещено всякое насилие. Границы святыни были обозначены 4 каменными крестами. В июне 1253 г. мощи Д. были перенесены в новую церковь. Вероятно, это был небольшой храм в честь Д., построенный на берегу моря, на предполагаемом месте рождения святителя (руины церкви сохр. на городском кладбище). В 1306 г. в этой церкви в Тейне укрывалась Елизавета де Бурго, супруга короля Шотландии Роберта I Брюса, с дочерью и свитой. Однако Вильгельм II, гр. Росса, приказал схватить их и выдал англ. кор. Эдуарду I. В знак покаяния граф выделил средства на содержание 6 регулярных каноников для поминовения погибших из-за

его предательства (1321). В 1427 г. вождь Мак Нил из Крейка сжег церковь, в к-рой укрылся его враг, Джон Моут из Фресуика. Во время пожара погибла святыня — одежда Д., к-рая, по преданию, делала носившего ее человека неуязвимым для оружия.

По повелению Вильгельма III, гр. Росса († 1371), в центре города была построена новая готическая ц. во имя Д., куда были перенесены мощи святителя: глава — в серебряном реликварии и грудная кость — в золотом. На рубеже XIV и XV вв. рядом с храмом была построена небольшая приходская ц. во имя Пресв. Богородицы.

В 1418 г. Джеймс Холденстон, приор кафедрального собора св. Андрея в Сент-Андрусе, обратился к Римскому папе *Мартину V* с просьбой официально канонизировать Д. По его мнению, Д. был епископом не только Росса, но и Сент-Андруса. В XV в. в приходской ц. Св. Троицы в Сент-Андрусе существовал алтарь во имя Д. (*Copiale Prioratus Sanctiandree: The Letter-Book of J. Haldenstone, Prior of St. Andrews / Ed. J. H. Baxter. L.; N. Y., 1930. P. 4, 385*). Еще в XIV в. в его честь был освящен алтарь в ц. свт. Николая в Абердине (упом. в 1359), часть мощей Д. хранилась в абердинском кафедральном соборе.

В XV в. Тейн был наиболее известным местом паломничества в Сев. Шотландии. В 1487 г. по указу кор. Якова III Росский еп. Томас Хей уредил при церкви капитул каноников, состоявший из 12 чел. — пробста, 5 каноников, 2 диаконов или субдиаконов, ризничего и 3 певчих. Пробста назначал епископ, остальных членов капитула — король и местная знать. Пробст ц. Д. был главой городского самоуправления. В 1492 г. учреждение капитула было подтверждено грамотой Римского папы *Иннокентия VIII*. В 1492–1513 гг. паломничество в Тейн ежегодно совершал кор. Яков IV. В ц. Д. неоднократно молился также его преемник кор. Яков V. Кроме мощей святителя в Тейне хранились также его реликварий (ferthyr), колокол, сорочка и риза. В Тейне особенно торжественно отмечались дни памяти Д., а также св. Иоанна Предтечи и др. святых.

В 1560 г. Николас Росс, пробст Тейна и аббат мон-ря Ферн, встал на сторону Реформации. Католич. богослужения в ц. Д. прекратились,

однако храм не был разорен. Пробы вывез из Тейна мощи Д., местонахождение к-рых остается неизвестным. После длительной борьбы с городским советом Николас Росс отказался от должности пробста, и капитул прекратил существование (1566). Церковь Д. использовалась как пресвитерианский храм до 1815 г., затем была заброшена. В 70-х гг. XIX в. здание было восстановлено, в наст. время в нем расположен музей.

До Реформации (1560) Д. было посвящено неск. шотл. церквей. Имя святителя носят селения Килдути (близ г. Кинкардин-он-Форт), Ардути (близ г. Стонхейвен) и др., а также урочище Килдуйх у оз. Лох-Дуйх (гэльское Loch Dubhthaich – озеро Д.).

Ист.: BHL, N 2351; ActaSS. Mart. T. 1. Col. 799–800; Breviarium Aberdonense [1509–10]. L., 1854. Vol. 2: Pars hyemalis. Propr. SS. Fol. 65–66v; The Annals of Ulster: To A. D. 1131 / Ed. S. Mac Airt, G. Mac Niocaill. Dublin, 1983. P. 503; Old Ross-shire and Scotland, As Seen in the Tain and Balnagown Documents / Ed. W. MacGill. Inverness, 1909. Vol. 1. P. 3–56. Лит.: Forbes A. P. Kalendars of Scottish Saints. Edinb., 1872. P. 328–329; MacKinlay J. M. Ancient Church Dedications in Scotland. Edinb., 1914. Vol. 2. P. 223–228; Old St. Duthus Church: A Brief History. Tain, [ca. 1930]; Donaldson G. Scottish Bishops' Sees before the Reign of David I // Proc. of the Society of Antiquaries of Scotland. Edinb., 1953. Vol. 87. P. 106–117; Durkan J. The Sanctuary and College of Tain // Innes Review. 1962. Vol. 13. N 2. P. 147–156; Rimoldi A. Duthac // BiblSS. Vol. 4. Col. 874–875; Boyle A. Notes on Scottish Saints // Innes Review. Edinb., 1981. Vol. 32. P. 66–67; Munro R. W., Munro J. Tain Through the Centuries. Edinb., 2005<sup>2</sup>.

А. А. Королёв

**ДУХ** [греч. πνεῦμα], 1) Дух Божий – см. статьи *Бог, Святой Дух*; 2) дух человеческий; 3) дух, души [δαίμων, πνεῦμα ἀκάθαρτον ὡ ὄψ], бесплотные силы невидимого мира – см. статьи *Ангелология, Бес, Беспоодержимость, Демонология*.

Д. и душа – 2 стороны духовной природы человека (см. ст. *Дихотомизм*). Д. чаще отождествляется с душой: Мф 26. 38 («...душа (ἡ ψυχή) Моя скорбит смертельно»), Лк 23. 46 («Отче! В руки Твои предаю дух (τὸ πνεῦμά) Мой»), Ин 11. 33 («...Сам восскорбел духом (τῷ πνεύματι)...»), Деян 20. 10 («Павел... сказал: не тревожьтесь, ибо душа (ἡ ψυχή) его в нем»), Лк 8. 55 («И возвратился дух (τὸ πνεῦμα) ее; и она тотчас встала...») и др. Д. воспринимается и как высшая способность души человека:

1 Кор 15. 46 («Но не духовное прежде, а душевное»), Евр 4. 12 («...слово Божие... проникает до разделения души и духа...»), 1 Фес 5. 23 («...и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа»). Д. человека истолковывается также как благодать Св. Духа, обитающая в верующем. Д. человеческий, т. о., имеет начало в Духе Божием: «Господь... образовавший дух человека внутри него...» (Зах 12. 1); «...рожденное от Духа есть дух» (Ин 3. 6); «...Он дал нам от Духа Своего» (1 Ин 4. 13); «...мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога...» (1 Кор 2. 12) – сошествие на апостолов в день *Пятидесятницы* Духа Св. подтверждают слова Писания, Д. – дар Божий.

**ДУХАВИН** Иван Петрович (29.05. 1866, С.-Петербург – после 1917), регент, учитель церковного пения. Родился в семье придворного служащего (гардеробного помощника). В 70-х гг. XIX в. окончил курс с.-петербургского Исаакиевского ДУ, в 1886 г. – регентский класс *Придворной певческой капеллы* с аттестатом 2-го разряда и званием регента. В годы учебы был помощником регента Исаакиевского собора. С 1886 г. жил в Тамбове, преподавал пение и музыку в Екатеринбургском учительском ин-те (с 20 сент. 1886 по окт. 1904). В 1890–1893 гг. хор ин-та часто исполнял на народных чтениях произведения духовного содержания, понятные и знакомые слушателям. Д. обучал церковному пению воспитанниц Александрійского ин-та благородных девиц (с 31 окт. 1892) и жен. гимназии (с 1 янв. 1889). Д. внимательно относился к вопросу религиозно-нравственного воспитания через хоровое пение, поэтому настоял на том, чтобы в Александрійском ин-те благородных девиц церковный хор посещали не только старшекурсницы, но и учащиеся 2-го и 3-го классов и на предмет «церковное пение» было увеличено количество часов. В 90-х гг. Д. разработал собственную программу занятий для проведения уроков пения в объединенных классах (1-й со 2-м; 3-й с 4-м; 5-й с 6, 7 и 8-м).

Д. обучил пению более 500 народных учителей. Ему поручали управление соединенными хорами муж. и жен. гимназий, реального уч-ща и Екатеринбургского ин-та (200 чел.).

Д. составил «Обиход церковного пения» для учебных заведений и «Учебник пения» (в рукописях), которые использовали в педагогической деятельности тамбовские учителя пения. Современники называли его «талантливым регентом», «недюжинным педагогом» (Местная хроника. С. 3).

Осенью 1904 г. Д. переехал в С.-Петербург, где получил место помощника регента хора Исаакиевского собора (с 8 окт. 1904). Продолжил педагогическую деятельность учителя пения в гимназии при Имп. историко-филологическом ин-те и в Елизаветинском ин-те благородных девиц, а также в гимназии Человеколюбивого общества. С 1908 г. преподавал в 5-й муж. гимназии, в 1913–1917 гг. – в Смольном институте (церковное пение).

Д. был награжден орденами св. Александра Невского, св. Станислава 3-й степени (1900), св. Анны 3-й степени (1902), серебряной медалью в память царствования имп. Александра III (1896), Вензельным знаком в память 100-летия ведомственных учреждений имп. Марии (1897). Арх.: ГАТО. Ф. 108. Оп. 25. Д. 8. Л. 1–2; Оп. 34. Д. 2. Л. 52, 59, 61; Оп. 34. Д. 13. 11 л.

Лит.: Тамбовские ГВ. 1904. № 60; *Ельцин В.* 25 лет служения школе // ХРД. 1911. № 10. С. 226; Местная хроника: К юбилею И. П. Духавина // Тамбовский край. 1911. № 1197. С. 3; Хроника: Музыка в провинции // РМГ. 1911. № 43. Стб. 896–897; *Казьмина Е. О.* Муз. культура Тамбовского края (1786–1917): Канд. дис. М., 2000. С. 226–227.

Е. О. Казьмина, Т. М. Зацепина

**ДУХКХА** [санскр. dukkha; пали dukkha – страдание, несчастье, скорбь], в мировоззренческих инд. текстах фундаментальная характеристика профанического существования индивида, к-рая оценивается негативно и подлежит преодолению. Хотя Д. правомерно интерпретируется как «страдание», семантический объем термина значительно больше, чем даже широкий спектр негативных эмоциональных состояний, составляющих европ. понятие. Это находит выражение в том, что оппозиция Д., выражаемая понятием «сукха» (санскр. – счастье, радость, удовольствие), рассматривается не как полноценная альтернатива, а скорее как один из относительных аспектов Д. Речь идет о временной и ограниченной «удовлетворенности» в рамках устойчивой и глубокой «неудовлетворенности», поэтому само «удовольствие» является лишь одним

из модусов «страдания». Д. равномерно рассматривать в качестве «феноменализации» закона кармы и необходимого «сопровождения» индивида, пребывающего в сансаре, устранение Д. составляет основное содержание «освобождения» — мокши как высшей задачи человеческого существования.

Понятие Д. восходит к древним Упанишадам. По «Брихадараньяка-упанишаде», достигшие познания Атмана обретают бессмертие, не достигшие — страдание (IV 4. 14). Согласно «Чхандогья-упанишаде», познавшие Атмана становятся недосяжимыми для смерти, болезни и страдания (VII 26. 2).

Буддийское учение дхарма изначально было кодифицировано как учение о 4 «благородных истинах», определяющих Д. Имеется в виду констатация факта универсальности Д., установление причин, ее вызывающих, возможности и способа ее устранения. Согласно буддийским преданиям, именно эти «благородные истины» как главный результат «просветления» под деревом бодхи стали предметом первой проповеди Будды в «Оленьем парке» Бенареса (Варанаси). Первая «благородная истина» состоит в том, что термин «Д.» включает рождение, старость, болезнь, смерть, соединение с нежеланным, разъединение с желанным или 5 составляющих структуры любой психофизической организации (телесный слой, ощущения, представления, диспозиции воли и сознания), к-рые формируют «группы привязанности». Вторая «истина» называет причиной появления Д. желание как устремленность на достижение любых объектов — жажда желаемого, становления и прекращения становления, ведущая к перевоплощению. Третья «истина» трактует устранение Д. как освобождение от постоянного «восхождения» Д. в результате прекращения желания; четвертая «истина» указывает, что способ устранения Д. — это *восемьричный путь*, к-рый начинается с правильных воззрений и завершается правильным сосредоточением.

Неоднократно в инд. духовных традициях предпринимались попытки классифицировать Д. по источникам и сущностным характеристикам. В первом случае различались: (1) страдания, обусловленные самим фактом рождения, к-рый объ-

ясняется кармой и сансарой; (2) телесные страдания, начиная с болезней; (3) страдания, вызываемые внешними факторами — голодом, климатическими явлениями, насекомыми и т. д.; (4) ментальные расстройства депрессивного характера, вызываемые различными неприятностями (напр., смерть близких людей). По сущностным признакам Д. (дуккхата букв.— страдательность) разделяется на обусловленную телесной болью, самим существованием и изменчивостью любого характера.

4 «благородные истины» неоднократно уточнялись и истолковывались в лит.-ре Абхидхармы. В «Петаккопадесе» (II в. до Р. X.) Д. включает все 3 возможных чувствования: приятное, болезненное и ни то ни другое. Д. составляет триединство с 2 др. кардинальными характеристиками существования в буддизме: непостоянством (анитья) и отсутствием «я» (анатма, см. ст. *Анатмавада*), каждая из к-рых раскрывается через 2 другие.

Определяющее значение Д. имеет в генетически близком к буддизму мировоззрении традиц. индуистской философской школы санкхьи. Ее канонический текст «Санкхья-карика» Ишваракришны (не ранее III — не позднее V в.) открывает положение: «От натиска тройственного страдания — желание познания средства противодействия ему» (ст. 1; пер. с санскр.: В. К. Шохин), т. е. факт закабаленности индивида страданием (Д.) задает основную прагматическую установку системе; источник страдания онтологичен и восходит к взаимокорреляции 3 гун (ст. 12); «феноменальные» проявления страдания в виде старости и смерти соответствуют существованию духовного субъекта-пуруши как погруженного в сансару (ст. 55); ступени противодействия страданию образуют лестницу «достижений», завершающуюся их полной «изоляцией» (статьи 51, 68). Очень близка буддийской и классификация 3 разновидностей Д., развиваемая всеми комментаторами Ишваракришны: страдания от себя — как телесные, так и ментальные (ср. 2-я и 4-я разновидности у буддистов); страдания от живых существ, в т. ч. и из-за др. людей; страдания от сверхчеловеческих источников, включая стихийные бедствия, вызываемые демонами (ср. 3-я разновидность у буддистов).

Все проч. направления инд. мысли также имеют трактовки Д. в том или ином объеме. В итоге предлагается 2 способа решения проблемы человеческого страдания, к-рые являются взаимодополняющими крайностями: согласно 1-му, страдание присуще самой природе человеческого существования и болезнь, на к-рую должна быть обращена вся «терапия», является для человека органичной и изначальной, точнее, безначальной; согласно 2-му, напротив, необходимо рассматривать Д. как иллюзию, проекцию неведения (см. ст. *Авидья*).

Лит.: Suffering: Indian Perspectives / Ed. by K. N. Tiwari. Delhi, 1986; Chinchore M. R. Duhkha: an Analysis of Buddhist Clue to Understanding Human Nature // Indian Philosophical Quarterly. Poona, 1993. Vol. 20. P. 37–48; Шохин В. К. Концепция страдания (duhkha) в «Санкхья-карике» // Стхапакашраддха: Сб. ст. памяти Г. А. Зографа. СПб., 1995. С. 300–320.

В. К. Шохин

**ДУХНОВИЧ** Александр Васильевич (24.04.1803, с. Тополя, близ Сныны, ныне Словакия — 18.03(30.03). 1865, Эперьеш (Пряшев), ныне Пре-



А. В. Духнович.  
Гравюра К. Вейермана.  
60-е гг. XIX в. (ГПИБ)

шов, Словакия), униат. свящ., историк, поэт, педагог, деятель русинского движения в Закарпатье. Род. в семье униат. священника. По семейному преданию, предок Д. происходил из рус. семьи Черкасских и был одним из руководителей Стрелецкого бунта. После его подавления бежал в Угорскую Русь, обосновался в с. Тополя, принял фамилию Духнович, был рукоположен во иерея и получил здесь приход, передававшийся по наследству потомкам.

Д. обучался в гимназии в Унгваре (ныне Ужгород), в 1821–1823 гг.



прошел 2-годичный курс философии в Кошицкой академии, в 1823–1827 г. учился в Унгварской семинарии. В 1827 г. рукоположен во иерея (целибат), направлен в канцелярию Пряшевской епархии греко-католич. Церкви под начало Пряшевского еп. Григория Тарковича. Терпел притеснения со стороны консервативного епископа, и в 1830 г. уехал в Унгвар. Устроился воспитателем и учителем сына унгварского поджупана Штефана Петрова, проявил себя как талантливый педагог. В кон. 1832 г. еп. Григорий под угрозой лишения сана потребовал от него вернуться в Пряшев. Д. приступил к прежним обязанностям, в 1833 г. Таркович назначил его приходским священником в отдаленные села Комлошу и Биловежу. В это время Д. сблизился с секретарем Пряшевской епархии В. Поповичем. В 1838 г. Попович был назначен Мукачевским епископом, его хиротония должна была состояться во Львове, и он взял Д. в свою свиту. Во время этой поездки весной 1838 г. Д. установил связи с деятелями русинского движения в Галиции и поддерживал их до конца жизни. В 1838 г. переведен нотариусом в епархиальное управление в Унгваре. В 1843 г. назначен каноником Пряшевской епархии и через год переехал в Пряшев.

Во время Венгерской революции 1848–1849 гг. Д. поддерживал идею объединения Закарпатья, Галиции и Буковины в отдельную провинцию в рамках Австрийской империи, к-рую не удалось реализовать. В нач. апр. 1849 г. венг. революционные войска заняли Пряшев, в кон. того же месяца Д. был арестован революционными властями, доставлен в Кошице, чтобы предстать перед трибуналом. Только при помощи влиятельных знакомых его удалось выволить из тюрьмы. В нач. мая Д. вернулся в Пряшев, к-рый ему было запрещено покидать, за ним был установлен полицейский надзор. После революции до конца жизни находился под наблюдением австр. полиции.

Будучи высокообразованным человеком, знатоком церковнослав. языка, Д., не оставляя обязанностей епархиального каноника, занялся в Пряшеве лит. и просветительной деятельностью. В 1850 г. основал «Литературное заведение Пряшевское», 1-е лит. об-во русинов Закар-

патья. Ему удалось опубликовать в Вене, в Буде, в Перемышле, во Львове 12 изданий, среди к-рых — составленные Д. 1-е русинские лит. альманахи — «Поздравление русинов на новый год 1850», «Поздравление русинов на год 1852» и др., «Краткий землепис для молодых русинов» (1851) со сведениями по географии и истории, молитвенник «Хлеб души, или Набожные молитвы и песни для восточной церкви православных христиан» (1851) и др. Он пытался открыть собственную типографию, организовать печатный орган, музей, но в 1853 г. имп. указом об-во было закрыто. В 1862 г. Д. активно участвовал в создании Об-ва св. Иоанна Крестителя. Постоянно публиковал свои статьи в различных изданиях Галиции, Закарпатья, а также в «Вестнике Юго-Западной и Западной России». Был активным деятелем русинского движения в Закарпатье, с любовью относился к России, мечтал побывать там, но это ему не удалось. Отвергал идею создания отдельной укр. нации. Язык сочинений Д. наиболее близок к рус. лит. языку, хотя нек-рые исследователи отмечали его близость к «язычию» галицких «будителей».

С юности Д. писал стихи, в т. ч. на венг., словац. языках, латыни. Сначала его лирика носила сентиментально-романтический характер, со временем основное место в ней заняла общественная, педагогическая, а также религ. тематика. Д. использовал художественное творчество для распространения просветительных идей. Стихотворение «Вручание» (1850), ставшее в посл. народной песней, начинается строками: «Я Русин был, есмь и буду, / Я родился Русином. / Честный мой род не забуду, / Останусь его сыном». Слова стихотворения «Последняя моя песнь» (1862) также были положены на музыку, они стали завещанием автора молодым русинам: «Не берете чужи перя, / Бо то ваших лишь потеря. / С мыслию о горней жизни / Жийте благо для отчизны, / А чужины стережется, / Чуже в вас не устоится». Порой в стихах Д. стирается грань между авторским текстом и фольклором. Кроме того, ему принадлежат 2 пьесы.

Д. писал исторические и философские произведения, составлял календари (месяцесловы). Ему принадлежит «Истинная история карпато-россов» (1853), написанная с

просветительскими целями. Особое место занимает его педагогическое наследие — учебники, хрестоматии. Наиболее крупной работой стало пособие для преподавателей «Народная педагогика в пользу училищ и учителей сельских». 1-я часть «Педагогика общая» была опубликована в 1857 г. во Львове. 2-я часть, возможно, была написана, но до наст. времени не обнаружена. Д. как гуманист проводил идею необходимости христ. воспитания молодежи. Неск. работ Д. посвящено религ. проблемам. Он написал «Историю Пряшевской епархии» (1846). В 1851 г. в Буде был издан «Литургический катехизис», в к-ром Д. изложил правосл. т. зр. на пресуществление Св. Даров. На него донесли рим. нунцию в Вене. Испытав серьезное давление со стороны Церкви, он согласился вырезать из книги нек-рые страницы (часть тиража сохр. в первоначальном виде). Во 2-м издании в 1854 г. они были опущены. Мн. произведения не были опубликованы при жизни Д., он передавал рукописи на хранение в б-ки Галиции.

Перед смертью Д. причастился из рук Пряшевского еп. Иосифа *Gaganca*. В Прешове создан театр его имени (1990), в Ужгороде действует Об-во А. Духновича (1994), установлено неск. памятников Д.

Соч.: История Пряшевской епархии. СПб., 1877; Истинная история карпато-россов, или угорских русинов // РА. 1914. № 4. С. 528–559; Твори: В 4 т. Пряшів; Братислава, 1968–1989. Т. 1–3; Вибрані твори. Ужгород, 2003; О. Духнович: 3 наук. спадщини будителя. Ужгород, 2003.

Лит.: Аристов Ф. Ф. Значение А. В. Духновича как угро-русского историка // РА. 1914. № 5. С. 144–155; он же. А. В. Духнович // Он же. Карпато-русские писатели. М., 1916. Bridgeport, 1977. Т. 1. С. 49–61; Борисов И. К. Писатель-просветитель Закарпатья сер. XIX ст. А. Духнович: АКД. Ужгород, 1953; Микитась В. Л. О. В. Духнович: Лит.-крит. нарис. Ужгород, 1959; Ричалка М. О. В. Духнович — педагог і освітній діяч. Пряшів, 1959; О. Духнович: 36. мат-лів наук. конф., присвяч. 100-річчю з дня смерті: (1865–1965). Пряшів, 1965; Маиталер А. Просветительская деятельность и пед. взгляды А. В. Духновича: АКД. К., 1965; Рудловчак О. О. Духнович: Життя і діяльність // Духнович О. В. Твори. Пряшів; Братислава, 1968. Т. 1. С. 15–168; О. Духнович (1803–1865): Бібліогр. покажчик. Ужгород, 1995; Поп И. Энциклопедия Подкарпатской Руси. Ужгород, 2001. С. 168–170; О. Духнович і наша сучасність: Мат-ли міжнар. наук. конф. Братислава, 2005.

*Н. М. Пашаева*

**ДУХОБОРЦЫ**, рус. христ. секта. **История.** Предположительно секта возникла в нач. XVIII в. на территории



Слободской Украины. К 30–40-м гг. XVIII в. относится появление очагов духоборчества в Тамбовской и Воронежской землях, к 70-м гг. Д. появились также на землях войска Донского, на территории Екатеринославского наместничества в Новороссийском крае. Сведения о первых проповедниках духоборческого учения скупы и носят легендарный характер. В «псалмах» Д. в качестве первого учителя упоминается некий «мудрец» Едом, в 40-х гг. XVIII в. в с. Охочем на Слободской Украине духоборческое учение проповедовал отставной прусский унтер-офицер. В 30-х гг. этого столетия в с. Горелом Тамбовского у. в качестве проповедника духоборческих идей подвизался «польский жид», или беглый поляк. После него приблизительно до кон. 70-х гг. XVIII в. вождем секты, имевшей иерархическое устройство, был И. Побирахин по прозвищу Радость, сначала нелегально живший в Горелом, а с 1763 г. скрывавшийся среди Д. Вождь почитался Д. как «воплощение» Христа Сына Божия (см. ниже).

Секта Д. никогда не была массовой и широко распространенной, даже в период расцвета ее численность не превышала 20 тыс. чел. Социальной базой секты стали прежде всего служилые люди — однодворцы и казаки. Большую группу составляли гос. и дворцовые (с 1797 удельные) крестьяне, число помещичьих крестьян среди Д. было невелико. По этническому составу среди сектантов преобладали русские, было много украинцев, в кон. XVIII в. к Д. примкнуло небольшое число ясашных крестьян из тамбовской мордвы. Название «Д.» было дано сектантам Славянским архиеп. *Никифором (Феотоки)* в 1786 г., сами себя они именовали «сынами Божьими», «людьми Божьими» и лишь в кон. XVIII — нач. XIX в. приняли слово «Д.» как самоназвание. Сектанты придали ему символическое значение: «Мы же Богу духом служим, духом избираем, духом бодрствуем, от духа меч берем, духовным мечом и воюем» (Животная книга духоборцев. 1909. Пс. 3).

Власти долго не знали о существовании секты. Лишь после обнаружения в 1767 г. проекта нового Уложения, в к-ром осуждалось преследование за веру, Д. объявили о себе. В 1768 г. они приходили в С.-Петербург к имп. *Екатерине II Алексеевне* с жалобой на притеснения от мест-

ных властей. Терпимое отношение императрицы к Д. не нашло поддержки у правосл. иерархов, инициировавших преследования и следствие по их делу (многие выявленные Д. были отданы в солдаты, дети до 5 лет переданы на воспитание правосл. крестьянам). После этого секта ушла в глубокое подполье, ее центр переместился в с. Богдановка Екатеринославского наместничества. С 70-х гг. XVIII в. явных и выявленных следствием Д. ссылали в Архангельскую губ., в Прибалтийский край, в Финляндию, на Урал и в Сибирь. В секте существовала общая казна, созданная для дачи взяток чиновникам, оказания помощи арестованным и ссыльным Д.

Указом имп. *Александра I Павловича* от 25 янв. 1802 г. ссыльным екатеринославским и слободско-украинским Д. было разрешено поселиться в Новороссийской губ. на землях около р. Молочные Воды (позже Таврической губ.) среди ногайцев и нем. колонистов. Указом от 16 дек. 1804 г. к единоверцам в Таврии было разрешено переселиться тамбовским и воронежским Д. Указы о переселении распространялись только на гос. крестьян, но в первые годы воспользоваться ими удалось и небольшой группе удельных крестьян, судьбу крепостных Д. решали помещики. На новом месте Д. в течение 5 лет освобождались от податей, надзора правосл. священников, им предоставлялось по 15 дес. земли на ревизскую душу. В Таврии Д. со временем основали 9 селений, получивших название Духобории, с центром в с. Терпенье, где находился т. н. Сиротский дом. В нем жили старики, в годы гонений потерявшие близких, он же был резиденцией вождя, духовным центром — Сионом и Отечеством «Божьего народа». В 1818 г. проездом в духоборческих селениях побывал Александр I.

Власть в секте стала переходить по наследству. Сын Побирахина С. Капустин-Кормилец (1743 — ок. 1820) и внук В. Калмыков создали на Молочных Водах духоборческое гос-во, в к-ром наряду с легальной низшей властью в лице волостных голов, старост, выборных и сотских существовала др. система власти: «доверенные» и их помощники во главе с вождем, к-рым полностью подчинялась волостная и сельская администрация. Д. были запрещено обращаться в суд, все тяжбы и кон-

фликты между членами секты решались внутри об-ва. Любое неподчинение верхушке секты или религ. своемыслие жестоко каралось. Духоборческая секта со 2-й пол. XVIII в. до дек. 1886 г., когда пресеклось наследование власти в секте одной семьей, не знала ни расколов, ни даже разномыслия.

Отношение гос. власти к Д. изменилось в конце царствования Александра I, после восшествия на престол имп. Николая I преследования сектантов возобновились с новой силой. В 1825–1826 гг. были приняты постановления о водворении Д., вновь обнаружившихся среди донских казаков, на Кавказскую линию. Указом от 20 окт. 1830 г. переселение сектантов из внутренних губерний в Новороссийский край было прекращено, и всех вновь обнаруживавшихся религ. диссидентов стали ссылать в закавказские провинции, чтобы изолировать их от православных и с целью колонизации края. В 1834–1839 гг. велось следствие о преступлениях Д., совершенных ими в Таврии. Д. обвинялись по 62 пунктам, в т. ч. в убийствах и истязаниях, совершенных ими ради предотвращения разглашения духоборческого учения и в качестве наказания за предательство интересов секты, а также в укрывательстве дезертиров и бродяг. В янв. 1841 г. до сведения Д. было доведено «Объявление», составленное новороссийским и бессарабским ген.-губернатором М. С. Воронцовым, в к-ром он сообщил волю государя переселить всех нераскаявшихся в своем заблуждении Д. в закавказские провинции. В 1841–1845 гг. туда было выселено 5 тыс. чел. К кон. XIX в. в Закавказье и в Карсской обл. проживало ок. 20 тыс. Д. Очень быстро Духобория с центром в с. Гореловка Ахалкалакского у. Тифлисской губ. опять превратилась в экономически сильное теократическое мини-гос-во с вождем «Христом» во главе. В Закавказье была перенесена система управления, существовавшая на Молочных Водах, но вместо «доверенных» появились атаманы, охрана вождей состояла из «казачков». Д., имея много наделной гос. и арендной земли, выращивали ячмень, занимались скотоводством, извозом, разбогатели на подвозе фуража и боеприпасов в армию. Власти Тифлисской губ. благоволили к исправно платившим повинности Д.

В 1864 г., после смерти бездетного П. Л. Калмыкова, власть в секте перешла к его жене — Л. Калмыковой (1841–1886), к-рая пыталась поддерживать порядок, не стесняясь применять телесные наказания. После ее смерти власть попытался захватить ее фаворит П. В. Веригин (1858 или 1859–1924). Д. разделились на его сторонников — «большую партию» и противников — «малую партию»; последнюю поддерживали закавказские власти. В 1887 г. по жалобе «малой партии» П. В. Веригин и с ним 5 «старичков» были арестованы и сосланы в Архангельскую губ., затем Веригин был переведен в Тобольскую губ.

После этого антиправительственные настроения в «большой партии» особенно усилились. Этим воспользовались последователи Л. Н. Толстого, интерес к-рых к Д. возник в 80-х гг. XIX в. В 1892 г. толстовцы начали вести пропаганду своих идей среди закавказских Д. Эта пропаганда имела успех, поскольку толстовские идеи были восприняты находившимся в ссылке П. В. Веригиным. На рубеже 1893 и 1894 гг. Д. «большой партии» получили от него ряд «советов»: не служить в армии и не участвовать в убийстве и насилии, не есть мясо и не убивать животных, не гнаться за наживой, не использовать чужой труд, поделить имуществом с бедными, не курить, не пить, прекратить супружеские отношения и рождение детей. «Советы» были восприняты как новое Евангелие, последовавшие им получили название «постников». Однако вера в «божественность» вождей у части Д. на Кавказе пошатнулась. Многие, даже признавшие П. В. Веригина вождем, не пошли за ним. Почти половина «большой партии» во главе с А. Воробьевым не последовала новому учению и образовала «среднюю», или «воробьевскую», партию. 29 июня 1895 г. по очередному «совету» вожда «постников» в Тифлисской, Елизаветпольской губерниях и в Карсской обл. в знак протеста против войны и против гос-ва как оплота насилия сожгли все имевшееся в их домах оружие. За это 4 тыс. «постников» и членов их семей были отправлены на поселение в груз. и осетин. села, ок. тысячи из них погибли от болезней. Отказавшихся от оружия новобранцев отправляли в штрафные батальоны. В 1896 г. по указу имп. Ни-



Духоборцы Елизаветпольской губ.  
в традиционных костюмах.  
Фотография. Нач. XX в.

коля П Александровича их стали ссылать на 18 лет на поселение в Якутскую обл. В 1896 г. по «совету» П. В. Веригина его последователи создали Христианскую общину всемирного братства (ХОВБ). Ее члены вместе обрабатывали землю, работали в мастерских, произведенные продукты делили поровну; ссыльные Д. селились по неск. семей и заводили общие кассы, совместное питание.

После преследований, начавшихся со стороны правительства и местных властей, «постники» стали подавать прошения о выезде за границу. В 1898 г. разрешение было получено с условием дачи подписки о невозвращении в Россию, при этом Д. не были лишены российского гражданства. Первоначально местом поселения был избран о-в Кипр, куда в 1898 г. прибыла 1-я партия Д. Климат острова был признан непригодным

для жизни, и через год Д. переселились в Канаду, в 1899 г. туда прибыли еще 3 партии. Всего из России выехало 7,5 тыс. «постников». Большую материальную и организационную помощь при переселении оказали Толстой, его последователи в России и разных странах, а также квакеры.

В Закавказье и в Карсской обл. остались представители «малой» и «средней» партий. События 90-х гг. XIX в. очень ослабили секту Д. «малой партии» стояли на старой религ. платформе, Д. «средней партии» пытались увязать новое и старое. Вождем «средней партии» был оставшийся в России сын П. В. Веригина П. П. Веригин (1881–1939), но большинство Д. не оказывало ему тех почестей, какие полагалось оказывать вождю. В 1918 г. по его инициативе состоялось вторичное уничтожение оружия. В 1921 г. Карсская обл. по мирному договору Советской России с Турцией отошла последней. Карсские и ахалкалакские Д. обратились к советскому правительству с просьбой переселить их на юг России. Им выделили земли в Сальском окр. Донской обл., где в 1922–1924 гг. под рук. П. П. Веригина они основали села-общины и начали строить сектантский коммунизм. Небольшая часть закавказ. Д. поселилась в Мелитопольском окр. В 1927 г. П. П. Веригин по приглашению канад. Д. уехал в Канаду. С началом коллективизации сектантские коммуны были разгромлены, сальские, мелитопольские и закавказ. Д. подверглись репрессиям как кулаки и сектанты, многие были сосланы в Казахстан, на север Сибири.

Борьба Советского гос-ва с религией, обязательное школьное обучение, смена поколений привели к секуляризации сознания Д. в России.

Они быстро утрачивали остатки религ. знаний, продолжая держаться за обряд. Основной контингент участников молений



Духоборцы  
на корабле «Лейк Гурон»  
на пути в Канаду.  
Фотография. 1898 г.

составляли пожилые женщины, к-рые начинали ходить на молитвенные собрания и заучивать «псалмы» после выхода на пенсию. Сиротский



*Духоборцы  
с. Гореловка (Грузия)  
около Сиротского дома.  
Фотография. 1988 г.*

дом восстановили, и с кон. 70-х гг. XX в. он опять стал местом поклонения всех Д., но подавляющее большинство сектантов содержание своей веры сводили к неприятию правосл. Церкви, ее священнослужителей и обрядности.

В 1989 г. в Богдановском р-не Грузинской ССР (бывш. Ахалкалакский у., ныне Ниноцминдский р-н) оставалось 3,5 тыс. Д. в 5 селах. Из-за роста национализма в Грузии и угрозы разрастания карабахского кризиса более 2 тыс. Д. в 1989–1991 гг. уехали в Россию, большая их часть поселилась в Черном р-не Тульской обл. В 1992 г. в с. Гореловка, сохранившем статус духоборческого центра, была создана общественная орг-ция «Община русских духоборцев». В 1998 г. уехавшую из Гореловки группу Д. поселили в Клетнянском р-не Брянской обл. У тульских и брянских Д. молитвенные собрания бывают очень редко, но обряд моления совершается на похоронах и поминках. В Целинском р-не Ростовской обл. мн. духоборческие селения опустели в 80-х гг. XX в. В нач. XXI в. в Гореловке и еще 2 прежде духоборческих селениях, ныне почти полностью заселенных армянами, проживает ок. 350 Д. По воскресеньям и праздникам в Сиротском доме бывают моления, на к-рых обычно присутствуют неск. пожилых женщин.

Д., уехавшие в 1898–1899 гг. в Канаду, получили от гос-ва земли в пров. Саскачеван, каждому мужчине с 18 лет был предоставлен надел в 160 акров. Также они получили освобождение от воинской повинности. Уезжая в Канаду, Д. собирались построить там Царство Божие на земле, но в первые же годы у них возник конфликт с канад. властями, т. к. сектанты отказывались записывать на себя отведенную им в соб-

ственность землю, регистрировать браки, рождения и смерти, считая это вмешательством гос-ва в

свои дела. В 1902 г. приехавший в Канаду из ссылки П. В. Веригин уговорил Д. зарегистрировать собственность на

землю и подавать гос. органам сведения о браках, рождениях и смертях. Он занялся созданием ХОВБ, уделяя большое внимание материальной стороне: у Д. появился породистый скот, совр. техника, свои перерабатывающие предприятия. Необходимые для быта вещи, одежду ХОВБ закупала оптом и распределяла между членами, также распределялись продукты. Часть мужчин ходила на заработки, отдавая полученные деньги общине.

Канадские власти потребовали, чтобы Д., считавшиеся гражданами России, приняли канад. подданство. В 1907 г. гос-во забрало у ХОВБ большую часть земли, предоставленной при переселении. В следующем году ХОВБ купила земли в пров. Британская Колумбия, где община занималась гл. обр. садоводством и переработкой фруктов. В Британской Колумбии по распоряжению П. В. Веригина, получившего в Канаде прозвище Господний, начали строить коммунальные дома с общей столовой и спальнями для каждой семьи. Меньшая часть членов общины осталась в Саскачеване, где вела зерновое хозяйство. Членов ХОВБ Д. называли «общинниками». Хотя в ХОВБ органы управления были выборными, но все основные экономические и духовные вопросы П. В. Веригин решал единолично, обычно посылая письма с «советами» или беседуя на собраниях с «общинниками». После его смерти при взрыве в вагоне поезда место вождя среди канад. Д. занял П. П. Веригин, еще в России получивший прозвище Чистяков. П. П. Веригин отличался несдержанным характером и безупречным поведением, но большинство «общинников» считали, что т. о. он скрывает свою «святость», чтобы «иуды» не распяли его, как Иисуса, или не взорвали, как его

отца. В 1938 г. в счет долга кредиторы забрали у ХОВБ имущество, в т. ч. землю, к-рую Д. позже вновь выкупили. После смерти П. В. Веригина руководителем секты стал его внук И. И. Веригин (род. в 1921).

В 1940 г. вместо ХОВБ был создан Союз духовных общин Христа (Союз ДОХ), в задачи к-рого входило сохранение религиозных и культурных традиций духоборчества, в т. ч. рус. языка. Союз имеет центры, где по воскресеньям и праздникам бывают молитвенные собрания, проводятся благотворительные акции. Члены Союза участвуют в мирных конференциях и различных интервенционных акциях. С 1944 г. Союз ДОХ издает ж. «Искра». Бессменный почетный председатель Союза — И. И. Веригин, хотя с нач. 2000-х гг. фактическим руководителем является его сын — И. И. Веригин-младший. Число членов Союза ДОХ постоянно сокращается, так же как и число носителей рус. языка среди канад. Д. Местами наиболее компактного проживания потомков «общинников» ныне являются Каслгар и Гранд-Форкс в Британской Колумбии, хотя Д. уже давно не составляют там большинства.

Наряду с «общинниками» в Канаде существовала группа «независимых», или «фармалей». Это Д. и их потомки, к-рые в 1902–1908 гг. вышли из ХОВБ, приняли канад. подданство и стали вести фермерское хозяйство. В основном они проживали в Саскачеване. Процесс ассимиляции среди них шел значительно быстрее, старшее поколение, учившееся в англ. школах, хорошо знает и рус. язык. Эта группа почти растворилась среди коренных канадцев.

В Канаде появилось также радикальное течение среди Д., члены к-рого назвали себя «сынами свободы» или «свободниками». «Свободничество» стало реакцией на ослабление секты и угрозу ее ассимиляции местным населением. Идеи, к-рые их вдохновляли, во многом были определены пропагандой толстовцев, прежде всего А. М. Бодянского. «Свободники» заявили, что корень зла — в собственности, из-за к-рой все войны, земля — Божия, не продается и не покупается. Они отказались от насилия в любой форме, в т. ч. и над животными, и отпустили свой скот; выступили за возвращение к жизни, какой она была до

грехопадения Адама и Евы, т. к. цивилизация ведет человечество к гибели. Внешне это проявилось в отказе от использования кожи и металла, в совершении всех сельхозработ и перевозок без тяглого скота, в отказе от брака, в употреблении в еду сырых фруктов и овощей, в создании нового типа костюмов и ношении бород, в периодическом обнажении — «головстве». Позже «свободники» начали уничтожать технику, англ., а потом и рус. школы, линии электропередачи и железнодорожное полотно, духоборческие общественные здания и собственные дома. «Свободники» считали, что в России Д. совершили «завтрак» — отказались от Церкви, затем был «обед», под к-рым подразумевали отказ от оружия, а в Канаде они должны совершить «вечер» (ужин) — полностью отказаться от собственности, прежде всего на землю. Постепенно

лагере сына П. П. Веригина), создал христианскую общину и братство реформированных «свободников», к-рые в отличие от «коренных свободников» постепенно начали отказываться от радикальных взглядов и методов борьбы.

Ситуация в этой группе Д. существенно изменилась к 80-м гг. XX в. Часть «свободников» купила землю, исправно платит налоги, небольшая группа, отказавшись от покупки, платит налоги, и только единицы продолжают держаться убеждения, что земля — Божия, и не платят налогов. В кон. XX — нач. XXI в. «свободники» стали принимать участие в молитвенных собраниях Союза ДОХ. Рус. язык в их среде сохранился лучше, чем у «общинников» и «независимых», т. к. большинство «свободников» не ходили в англ. школы. «Свободники» и их потомки компактно проживают в Нов. Посёлке в Крестове близ Каслгара, в поселении Гилпин близ Гранд-Форкса. От-

*Молитвенное собрание членов Союза ДОХ в Гранд-Форксе. Фотография. 1990 г.*

ношения между 3 группами канад. Д. сложные, но, несмотря на периоды острых конфликтов, они сохраняют общие традиции и религ. представления, имеют родственные связи.

За время пребывания в Канаде Д. неоднократно предпринимали попытки вернуться в Россию. Переговоры о возвращении велись с царским правительством в 1904—1906 гг., с Временным правительством в 1917 г., с советским правительством в 20-х гг. XX в. В 20-х гг. на Украину, в Мелитопольский у., переселилась группа «независимых» Д., но в кон. десятилетия они вернулись в Канаду, т. к. не получили освобождения от воинской повинности и права иметь своих учителей. Переговоры «свободников» с советским правительством о переселении велись в 50-х гг. XX в. также безрезультатно. В нач. 90-х гг. представители Союза ДОХ ездили осматривать земли на Алтае, но камнем преткновения вновь стал вопрос о воинской повинности. В нач. XXI в. вопрос о возвращении Д. на родину не ставится.

**Вероучение.** Истоки духоборческого учения следует искать в нем. анабаптизме и в протестант. учениях, с кон. XVI в. распространившихся в *Речи Посполитой*. В лит-ре XIX—XX вв. было принято судить о сути духоборческого учения в первую очередь на основании «Записки, поданной духоборцами Екатеринославской губернии в 1791 г. губернатору Каховскому». Однако «Записка...» составлена человеком, разделявшим масонские взгляды, и, несмотря на ряд совпадений с учением Д., содержит скорее учение рус. франкмасонов, чем Д. Духоборческое учение изложено в «псалмах», составленных руководителями секты на протяжении ее существования и в совокупности представляющих «Животную книгу». «Псалмы» имели двойной смысл: тайный — для посвященных и явный — для непосвященных. Отсутствие надежных источников делает практически невозможным в полном объеме и абсолютно достоверно реконструировать учение Д., тем более что в сер. XVIII в. в нем, видимо, произошли существенные изменения.

Д. были последователями учения о «внутренней» Церкви и поклонении Богу «духом и истиной», отвергали «внешнюю» Церковь с атрибутами ее богослужения: таинствами, иконами, крестами, мощами святых, крестным знаменем. Апостольская Церковь Христова, по мнению Д., — это собрание истинных христиан, в к-ром все таинства совершаются «духовно», в к-ром поклоняются образу Божию, внутри человека сияющему, а главой и учителем является Сам Христос. В основу учения сектантов положено истолкованное ими Евангелие, хотя они не признавали его главным источником веры, полагая, что животворит только живое, устное слово. В XVIII в. на собраниях Д. читали Ветхий и Новый Завет, в к-рых искали скрытый духовный смысл. Окончательно в секте отказались от чтения и толкования Свящ. Писания в нач. XIX в.

Духоборческие «псалмы» содержат много явных противоречий и темных мест. Судя по одним «псалмам», Бог — существо не персонафицированное, разлитое по вселенной: Бог Отец — «высота», Сын — «широта», Св. Дух — «глубина». По др. «псалмам», Бог, охватывая весь мир, больше, чем этот мир, Он персонафицирован в непостижимом



социальный протест перерос в неприятие всей капиталистической системы и чужой культуры. В религ. представлениях этой группы Д. усилился мистицизм. Вожде «свободники» по-прежнему видели «Христа», но большое значение они стали придавать внутреннему откровению, собственные мысли и сновидения обычно истолковывали как Божие послание, исходящее от «Христа». Попытки П. В. Веригина, перед к-рым они преклонялись, заставить их прекратить поджоги и «головство» не дали результатов, т. к. «свободники» были уверены, что вождь их только проверяет, а фактически он с ними заодно. В нач. 50-х гг. в Канаде жило ок. 2 тыс. «свободников». «Свободники» оказывались в тюрьмах, в 30-х и 50-х гг. XX в. у них отбирали детей, которых помещали в закрытые детские учреждения. В 1951 г. эмигрант-евангелист С. Сорокин, которого «свободники» признали за вернувшегося П. Ястребова (погибшего в 1942 в советском конц-

существо, едином в трех Лицах. Воплощения Бога Сына не было. Мария родила Иисуса Назарянина, в плоть к-рого в возрасте 30 лет «вселился» «Бог Сын Христос». После смерти на кресте Иисуса, показавшего людям пример страдания за истину, «Христос — истинный Бог» вознесся. Затем «Христос» опять явился и пребывал в роду праведных, в т. ч. среди Д., вселяясь по очереди в плоть духоборческих вождей, каждый из к-рых и был тем «живым Богом», о к-ром говорится в духоборческих «псалмах». Д. считали невозможным таинство Евхаристии (претворение вина и хлеба в Плоть и Кровь Господню), т. к. принятая «Христом» плоть Иисуса сгнила на земле. Воскрешение плотью невозможно, возможно только воскрешение духом. На Страшном Суде «Христос» будет сидеть рядом с Богом Отцом и судить людей. По божеству «Христос» ниже Бога Отца.

По учению Д., Бог сотворил человеческую душу по Своему образу и подобию: бессмертной, самовластной и разумной. Бог духовен и тройственен, поэтому Его образ в человеке тоже духовен и тройственен. Памятью человеческая душа уподобляется Богу Отцу, разумом — Сыну, а волей — Св. Духу. Д. считали, что до Страшного Суда душа человека пребывает на земле и может, совершенствуясь, переселиться в др. плоть. Каждый истинный духоборец мог воспринимать Божественное откровение, но мистическое соединение с «Христом» было возможно только для духоборческого вождя. Высшим критерием для оценки правильности восприятия Божественного откровения является разум. Подчеркивая, что их отцом является Господь Бог, Д. отца по плоти называли по имени, а мать — няней. Каждая духоборка, рождая ребенка (несущего в себе образ Божий), уподоблялась Марии, и в этом смысле она тоже «богородица»; поскольку женщина сохранила душевную чистоту, то она дева независимо от семейного положения и числа детей. Это представление нашло отражение не только в «псалмах», но и в отсутствии различий в costume и прическе девушек и женщин.

При приоритете духовного в учении Д. нет противопоставления души телу. Тело взято от земли, оно бrenно, и если потакать своим похотям, «пойти по плоти», то «угрызнит

вас плоть ваша, как Адама и Еву». Вместе с тем тело человека — храм Божий, храм души; тело дает возможность творить добрые дела, без к-рых вера мертва. Д. не была чужда забота о собственности, нажитой трудом, но стяжательство всегда порицалось. В XVIII в. каждый из сектантов мог взять у единоверца все, в чем испытывал нужду.

Д., считавшим себя сынами Божиими, было присуще сознание собственной избранности; равенство людей, за к-рое ратовали, они понимали только в социальном плане, но вовсе не как равенство всех перед Богом. С целью доказательства своей богоизбранности Д. интерпретировали библейские сюжеты и включали их в собственную легендарную историю, начало которой велось от библейских отроков *Анании, Азарии и Мисаила*, отказавшихся поклониться иступкану, воздвигнутому царем Навуходоносором. При исчислении генеалогии Д. кровное родство заменяли духовным. Д. переносили библейские сюжеты в те места, где жили. Так, Мария родила Иисуса не в Вифлееме, а в Закавказье, недалеко от того места, где позже поселились Д. На высокой горе, к-рая выделяется в горной гряде, окружающей Ахалкалакское плато, по одной из духоборческих версий, похоронены Авраам и Исаак и т. д. Научаемые «самим Христом», Д. не видели необходимости в гос. законах и считали возможным подчиняться им только в тех случаях, когда они не противоречили Божественным установлениям. Однако на практике вопрос об отношении к гос-ву и к воинской службе решался Д. в зависимости от степени благосклонности правительства к секте. Среди Д. было много служилых людей и казаков, участвовавших в военных кампаниях, с их стороны были высказывания о праве истинных христиан «защищать себя в границах» от неприятеля, а не нападать и убивать. Во время русско-тур. войны 1787–1791 гг. в армии было неск. случаев отказа Д. от оружия.

**Молитвенная практика, конфессиональные тексты.** Обряд богомоления секты заключается в чтении и пении «псалмов». Во время пения мужчины становятся в ряд и последний подходит к первому, а потом по очереди к остальным, они берут друг друга за правую руку, как для рукопожатия, и, не разжимая рук, трое-

кратно кланяются один другому (образу Бога в человеке), и целуются. То же делают отдельно стоящие женщины. Затем мужчины и женщины кланяются друг другу.

Конфессиональные тексты Д., к к-рым относятся помимо «псалмов» «стишки», а также молитвы-заговоры, легенды и пророчества вождей, санкционированы «старичками» и главой секты. Наибольшее значение среди конфессиональных текстов имеют «пералмы», содержащие изложение вероучения секты. «Псалмы» разнородны по составу. Часть их — это близко к тексту или вольно пересказанные псалмы Давида, отрывки из Нового, реже Ветхого Завета, церковные молитвы, стихи лит. происхождения, чаще принадлежащие церковным авторам (митр. *Стефану (Яворскому)*, свт. *Димитрию (Савичу-Туптало)*), *духовные стихи*, апокрифические произведения (напр., «Сон Богородицы») или заимствования из них (напр., в пс. 43 присутствуют заимствования из «Беседы трех святителей»), а также заговоры. Отличительным признаком «псалма» является заключительная фраза: «Богу нашему слава», которой в XVIII в., по-видимому, не было. По преданию, 1-м «псалмом» Д. был «псалом» «Узрев много народу, взыйдет на гору» (совр. Д. кратко называют его «Узрех»), к-рый молодому Побирахну вложел в уста его св. отец (подразумевается Бог). В этом «псалме» изложены евангельские заповеди блаженства.

В «псалмах» говорится об их значении в религ. жизни Д.: «Пение псалмов... отжняет тьму, содевает свягнню человеку на укрепление ума, заглаживает грехи... прибавляет веру, надежду и любовь, яко солнце, просвещает, тако водой очищает, яко огонь, опалает, елеем умащает, дьявола постыдывает, а Бога показует» (Животная книга духоборцев. 1909. Пс. 91). По представлению Д., чтение «псалма» равнозначно поставленной свече во славу Божию: «Ходим в истинную церковь и становим свечи неугасимые; свечи горят во храмине, а святая молитва в разуме» (Там же. Пс. 3). Как в храме каждый ставит свою свечу, так каждый молящийся на собрании читает свой «псалом», поэтому один и тот же «псалом» раньше никогда не читали дважды. «Псалмы» произносятся монотонно, негромко, т. к. это только внешнее моление, а главная

молитва должна совершаться в сердце верующего. Сложилась и особая манера пения «псалмов»: с чуть открытым ртом, с долгим распеванием гласных. Д. рассказывают, что эта манера сложилась у них в связи с необходимостью скрывать смысл учения от посторонних. Каждая большая семья Д. является хранительницей определенного круга «псалмов»; когда на моление собираются представители разных семей, то складывается устная «Животная книга». Такая практика сплачивает общину, ведь каждый семейный клан т. о. является хранителем необходимой для всей группы части общего молитвенного последования.

Среди оригинальных духоборческих «псалмов» выделяется группа вопросо-ответных текстов, составленных в форме катехизиса. Их создание надо отнести к 1-й пол. XVIII в., в процессе бытования они дополнялись новыми вопросами и ответами. Эта лит. форма была использована в кон. XIX в. для изложения основных положений учения Д.-«постников»: об отношении к насилию и к воинской повинности. Совр. Д. рассказывают, что вопросо-ответные «псалмы» были созданы для того, чтобы члены секты одинаково отвечали перед властями о своей вере, но главная их задача заключается в закреплении в памяти Д. основных положений вероучения.

На способ интерпретации текстов у Д. оказали влияние труды польско-укр. богословов XVII в., испытавших на себе сильное воздействие схоластического католич. богословия. Кн. архим. *Иоанникия (Галатовского)* «Ключ разумения» была хорошо известна Д. с 70-х гг. XVIII в., ее содержание отразилось в «псалмах». В качестве «псалмов» (Пс. 316, 334) Д. использовали 2 переложения свт. Димитрием Ростовским псалма Давида, а также польск. кантычки, возможно переведенные на рус. язык тем же святителем (см. статьи *Кант, Псалма*). Мн. «псалмы» являются духовными стихами: общерус. или старообрядческими, иногда измененными. Д. заимствовали у М. В. *Ломоносова* переложенный им 26-й псалом Давида: «Господь — Спаситель мне и свет». Есть «псалмы», в к-рых отразились события из жизни секты.

2-я категория религ. текстов Д.— «стишки», в большинстве они являются рус. духовными стихами и ва-

риациями на них. «Стишки» не произносятся на молитвенных собраниях, их можно читать и петь за праздничным столом на посиделках молодежи. Некоторые «стишки» и «псалмы» настолько близки, что отличить их можно только по наличию или отсутствию заключительной фразы: «Богу нашему слава». «Стишки» дополняют «псалмы» и ориентируют Д. на определенные нравственные ценности. Видимо, отдельные «стишки», так же как и «псалмы», имеют двойной смысл и требуют толкования. Так, «стишок» «Раю, ты мой раю» — это часть духовного стиха «Плач Адама». Однако Д. не признают первородный грех, и в данном случае Адам — это образ человеческого греха вообще, а не библейский праотец.

3-ю категорию духоборческих конфессиональных текстов составляют заговоры, апокрифические легенды и пророчества вождей, бытующие и до сего дня. Пользоваться заговорами, к-рые у Д. называются молитвами, в секте не считается греховным. Христ. элемент в заговорах Д. звучит намного слабее, чем в заговорах, бытующих среди православных: редко в каких духоборческих заговорах призываются святые, перед заговором Д. не читают молитвы. Нек-рые заговоры вошли в число «псалмов».

Создавая легенды о своих вождях, Д. вводили в них элементы чудесного. Так, когда родился П. В. Веригин, по небу прокатилась яркая звезда, а когда умерла Калмыкова, зимой грянул гром и сверкала молния, и т. д. В преданиях Д. их вожди обличали имп. Екатерину II, беседовали с имп. Александром I и папой Римским, давали советы вел. кн. Михаилу Александровичу, после 1917 г. удивляли своей мудростью В. И. Ленина. Пророчества вождей, которые «припоминаются» «старичками» в связи с различными ситуациями, определяют поведение и действия сектантов. Для Д. характерно желание опереться на авторитет вождей-«Христов» и руководствоваться их пророчествами при решении жизненных проблем. Др. фактором, регулирующим поведение членов секты, является система запретов, изложенная в конфессиональных текстах Д. Некоторые запреты указаны в «псалмах», напр. пищевые (на свинину, сомину и раков) или запрет на посещение «бесовских покликушек», т. е. мест увеселения. На бы-

товом уровне регулирующую роль играют апокрифы и легенды, содержащие морально-нравственные установки и бытовые рекомендации, напр., в какой день недели что можно или нельзя делать, что лучше делать на растущей, полной или убывающей луне и т. п.

Д. считали подлинным только устное слово, о чем неоднократно говорится в их «псалмах». Устная форма передачи учения была санкционирована вождями Д. Однако устную традицию духоборческой культуры нельзя абсолютизировать, т. к. грамотные Д. в XVIII–XIX вв. уже имели записи «псалмов». В культовой практике Д. религ. тексты функционируют только в устной форме. Тексты большинства «псалмов» велики по объему, в них много церковнославянизмов, и это делает их трудными для запоминания. На молитвенных собраниях считается за правило поправлять читающего «псалом», если что-то сказано неверно, и тем самым как бы постоянно производить выверку этих важнейших для Д. конфессиональных текстов.

Ранние записи «псалмов» были сделаны в 70-х и 90-х гг. XVIII в. В 1899–1900 гг. «псалмы» были собраны и записаны В. Д. *Бонч-Бруевичем*. Сравнение записей XVIII и



Моление на праздник Св. Троицы духоборцев с. Гореловка (Грузия). Фотография. 1988 г.

XIX вв. показывает, что более чем за 100 лет тексты не сильно изменились. Намного более существенны различия между «псалмами», бытующими у совр. Д., и записями Бонч-Бруевича. Этот факт можно объяснить особенностями воспроизводства духоборческой культуры в первую очередь вслед. социальных процессов в советском об-ве, а также из-за жизни Д. в иноязычном окружении в Канаде. В силу дробления



секты контроль над чистотой учения и соответственно за правильностью заучивания «псалмов» и их толкования исчез. В кон. 80-х гг. XX в. в Гореловке — оплоте духоборчества — из 360 «псалмов» (без учета «стишков» и проч.), записанных Бонч-Бруевичем в 1900 г., читали 171 и пели 51 «псалом». В эти же годы в духоборческих селах Азербайджана, Ростовской обл. шел процесс упрощения техники исполнения «псалмов» и замены их «стишками» и даже песнями. В духоборческой колонии в Тбилиси у изголовья покойника ставили магнитофон и проигрывали кассеты с записью «псалмов», т. к. никто уже не мог их исполнить. В нач. 2000-х гг. число носителей духоборческой культуры еще более сократилось, как и число «псалмов», хранящихся в коллективной памяти секты.

В Канаде до недавнего времени в культовой практике «псалмы» можно было читать и петь только на рус. языке, и это было стимулом для его изучения младшим поколением Д. Однако уже в 50-х гг. XX в. нек-рые молодежные хоры пели «псалмы» по записям. В 1978 г. «Животная книга» была переведена на англ. язык, «независимые» Д. начали ее использовать. Единственное, что удерживает Союз ДОХ от перехода на англ. язык на молитвенных собраниях, это то, что переведенные «псалмы» невозможно пропеть в традиц. стиле, хотя в Канаде все реже можно услышать их традиц. исполнение.

В XVIII–XIX вв. Д. были присущи элементы тайного языка: отдельные слова и фразы, к-рые использовались как пароли. Так, пирибер — лишняя слава, лещих — с проповедью, комьки — воины и священники, корызлони — принять страсти и т. д. (ГМИР. Ф. 2. Оп. 7. Д. 568. Л. 1.) В качестве пароля часто употребляли фразу: «Лик дар наш. Слово — дело, ликундар».

**Обрядность, фольклор.** В силу исторических условий поселенные в XIX в. на одной территории, Д. превратились в этноконфессиональную локальную общность. В секте существовала единая обрядность, сопровождавшая такие важные этапы жизни человека, как рождение, свадьба, похороны. В основе ее лежали рус. традиц. обряды, испытавшие сильное влияние конфессионального фактора. Поскольку в сознании людей XVIII–XIX вв. слово «рус-



«Свободники». Канада.  
Фотография. Ок. 1907 г.

ский» было синонимом слова «православный», духоборческая культура сознательно формировалась в противовес правосл. культуре русских.

Одним из ярких конфессиональных маркеров являлась богато украшенная вышивкой духоборческая муж. и жен. одежда с элементами южнорус., однодворческого, казачьего и нем. костюмов. Одежде сектантов был присущ религ. символизм. Так, каждый элемент жен. шапочки, к-рую духоборки носили в Закавказье, имел символическое значение: черный плисовый ободок внизу напоминал о мрачном времени гонений на секту, золотой позумент над ободком — эпоху Александра I и жизнь на Молочных Водах, ленты по бокам — дорогу на Кавказ и т. д. В Канаде вскоре после переселения Д. отказались от своего костюма. Женщины стали носить широкие юбки с передником, кофту и платок. После войны этот жен. костюм перешел в разряд ритуального и воспринимался Д. и окружающим населением как духоборческий. В этом виде и статусе он бытует и в наст. время. Мужчины в Канаде стали носить обычные брюки, рубашки и пиджаки. У «независимых», имевших более тесные контакты с канад. населением, этот процесс начался раньше и шел быстрее. Особый костюм до кон. 30-х гг. XX в. имели «свободники». Отказавшись от ношения кожи, они перешли на самодельные туфли, вязанные из веревки, с подошвой из резины. Их одежда отличалась особой простотой и изготовлялась из льняной и хлопчатобумажной тканей. В 1907–1908 гг.

они пытались создать костюм, одинаковый для женщин и мужчин, который бы скрывал пол: это была длинная широкая рубаха на кокетке, но этот костюм не вошел в обиход.

Традиц. этнический фольклор существовал среди Д. полулегально и, не будучи запрещен, осуждался «старичками». Он представлен огромным количеством лирических песен, к-рые раньше пели тайно от «старичков»; среди них много укр. и казачьих, в Канаде сохранилась песня на мордов. языке. Однако даже среди этого фольклорного жанра существуют песни, к-рые истолковываются в русле истории Д., реже — в аспекте вероучения. В среде Д., не признававших Россию своим отечеством и временами отказывавшихся ее защищать, бытовали солдатские и военно-исторические песни о подвигах рус. военачальников в борьбе с Наполеоном, Шамилем, о сражении в Порт-Артуре. В Канаде Д. стали идентифицировать себя с русскими, заявляя, что они «русские духоборцы». У них появились ранее неизвестные им старинные рус. и новые советские песни, также сочиненные духоборческими поэтами песни о России; мужчины на молитвенные собрания приходили в стилизованных под русские рубашках-косоворотках, к-рые Д. прежде никогда не носили.

Ист.: Материалы к истории и изучению рус. сектантства. Christchurch (Hants), 1901. Вып. 1: Письма духоборческого руководителя П. В. Веригина; Животная книга духоборцев / Сост.: В. Д. Бонч-Бруевич. СПб., 1909. (МИИРСР; Вып. 2).

Лит.: Новицкий О. М. Духоборцы: Их история и вероучение. К., 1882<sup>2</sup>; Черткова А. К. Что поют рус. сектанты. М., 1910. Вып. 1: Псалмы и стишки духоборцев; Малов П. Н. Духоборцы, их история, жизнь и борьба. Thrums, 1948; Holt S. T. Error in the Name of God. Toronto, 1964; Woodcock G., Avakumovic I. The Doukhobors. Toronto, N. Y., 1968; Tarasoff K. J. Plakun Trava: The Doukhobors. Grand Forks, 1982; Ишкова С. А. Роль «толстовства» и толстовцев в движении кавказских духоборцев 1890-х гг. // Толстовский сб.—2000: Мат-лы XXVI междунар. Толстовских чт. Тула, 2000. Ч. 2. С. 50–63; Ишкова С. А. Spiritual Origins and the Beginnings of Doukhobor History // The Doukhobor Centenary in Canada. Ottawa, 2000. P. 1–21.

С. А. Ишкова

**ДУХОБОРЧЕСТВО** [греч. πνευματομαχία], еретическое учение, отвергавшее божественность Св. Духа. Наибольшее распространение с кон. 50-х по 80-е гг. IV в. получило на востоке Римской империи, в Египте, К-поле и Геллеспонте, а также в М. Азии.





**Источники.** Исторические свидетельства о Д. весьма скудны и отрывочны, несмотря на широкий резонанс, вызванный этим учением, ставшим предметом рассмотрения *Вселенским II Собором* (381). С еретиками полемизировали крупнейшие богословы эпохи — святители *Василий Великий*, *Григорий Богослов*, *Григорий Нисский*, *Амфилохий Иконийский*, а также *Дидим Слепец* и значительно позднее *Феодор Мопсуестийский*.

Письма свт. *Афанасия I Великого* к Серапиону Тмуитскому (*Athanas. Alex. Ep. ad Serap. I–IV*; датируются 359) служат первым историческим свидетельством о Д. В них говорится о появлении в Тмуитской епархии, расположенной в дельте Нила, некой группы христиан, учивших, что Св. Дух есть творение. Свт. Афанасий называет новоявленных еретиков *тропиками* (τροπικοί, производное от слова τρόπος — фигура речи), поскольку в целях обоснования своего учения они прибегали к приемам превратного толкования текста Свящ. Писания (*Athanas. Alex. Ep. ad Serap. I 10 // PG. 26. Col. 556*). Более известное название «духоборцы» (πνευματομάχοι) у свт. Афанасия встречается только в форме причастия (πνευματομαχοῦντες). Он признает, что еретики достаточно образованны, чтобы приводить в качестве доказательства цитаты из Свящ. Писания, кроме того, они владеют искусством ведения спора (*Ibid. IV // Ibid. Col. 637*). Однако духоборцы в то время немногочисленны (ἐξελεθόντων μὲν τινῶν — *Ibid. I 1 // Ibid. Col. 529*) и не имеют большого успеха и даже у ариан вызывают неприятие. Свт. Афанасий уверен в их скором исчезновении, поскольку они «не имеют в себе Духа» (*Ibid. I 33 // Ibid. Col. 605*). Тем не менее потребовалось догматическое разбирательство, состоявшееся на местном церковном Соборе в Александрии в 362 г. В «Томосе к антиохийцам» (Tomus ad Antiochenos), составленном свт. Афанасием, представляющем собой изложение учения этого Собора, содержится анафема на еретиков, «дерзающих богохульствовать на Духа Святого», именующих Его тварью (κτίσμα — *Athanas. Alex. Ad Antioch. 3 // PG. 26. Col. 800*). Под именем свт. Афанасия дошло также неск. диалогов, имеющих важные свидетельства о богословском содержании Д.: «Dialogi

duo contra Macedonianos» (Два диалога против македониан) // PG. 28. Col. 1291–1337; 3 диалога «Dialogi de sancta trinitate» (Диалоги о Святой Троице) // *Ibid. Col. 1116–1173, 1201–1249, 1265–1285*), 3-й представляет особенно подробные сведения о Д.

Ряд сочинений свт. Василия Великого содержит нек-рые данные о Д. и полемику с духоборцами. 3-я кн. трактата «Против Евномия» (*Adversus Eunomium*) посвящена учению о Св. Духе и опровержению еретических мнений по этому вопросу. Первым духоборцем свт. Василий называет *Евномия* (*Basil. Magn. Adv. Eunom. II 33*), поскольку тот учил, что Сын — творение Отца, а Дух — творение Сына (*Eunomius. Apol. 25*). В 374 г. свт. Василий приступил к составлению обширного трактата «О Святом Духе» (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct.*) против еретических взглядов *Евстафия*, еп. Севастийского; трактат включает многочисленные сведения о Д.; получил распространение лишь после 376 г. Кроме того, теме Д. и его основным действующим лицам посвящен ряд писем свт. Василия. Евстафия Севастийского он называет главой духоборцев (πρωτοστάτης ἐστὶ τῆς τῶν Πνευματομάχων αἰρέσεως — *Idem. Ep. 263. 3*) и описывает долгий путь его богословских исканий, закончившийся оформлением новой ереси — Д. (*Idem. Ep. 244. 9*).

Свт. Григорий Богослов многократно вступал в открытую полемику с духоборцами, в особенности в к-польский период (379–381). Этому посвящены целиком Слово 5 о богословии (*Greg. Nazianz. Or. 31*) и отчасти Слово на Пятидесятницу (*Idem. Or. 41. 6–7*). Свт. Григорий Нисский составил трактат Против македониан о Св. Духе (*Greg. Nyss. Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto*), в к-ром подробно излагается учение Д. и приводится развернутое опровержение доводов еретиков. Свт. Григорию также принадлежит письмо, дошедшее в корпусе писем свт. Василия, где кратко представлена суть Д. (*Basil. Magn. Ep. 189. 4*). В 376 г. в Иконии свт. Амфилохий Иконийский при поддержке свт. Василия Великого провел церковный Собор, который предал учение Д. анафеме. По окончании Собора он составил послание, отражающее учение Собора, а также основные положения осужденного учения (*Amphi-*

*lochius Iconiensis. Epistula synodalis // Opera / Ed. C. Datema. Turnhout, 1978. P. 219–221*).

Александрийский дидаскал Дидим Слепец уделил немало внимания учению о Св. Духе, к-рое начало формулироваться в результате богословской полемики с еретиками. Этой теме посвящен отдельный трактат Дидима (*Did. Alex. De Spirit. Sanct.*; до 381). В нем приводятся важные свидетельства об особенностях аргументации сторонников Д., хотя автор не ставит перед собой задачи последовательно изложить содержание учения духоборцев. В трактате «О Святой Троице» (*De Trinitate*) Дидим помещает пространный фрагмент диалога между македонианином и православным, где также приводится подробная богословская аргументация еретиков (*Did. Alex. De Trinit. 8 // PG. 39. Col. 604–605*). Феодор Мопсуестийский в 392 г. принял участие в богословском диспуте со сторонниками Д. в сир. г. Аназарв и оставил подробный отчет об этом состязании, из к-рого вышел победителем (*Theod. Mops. Controvers. // PO. T. 9. Fasc. 5. Col. 637–667; Barhadb. Hist. eccl. 19 // Ibid. Col. 506–507*).

Др. свидетельства о Д. принадлежат историкам и ересологам. Свт. *Еуифаний* Кипрский посвятил Д. главу своего сочинения под названием «Против духоборцев» (Κατὰ Πνευματομάχων — *Epiph. Adv. haer. 73–74*; датируется 377), содержащую едкие характеристики еретиков. Так, духоборцы (πνευματομάχοι) уподобляются кентаврам из-за вопиющей двойственности и противоречивости их догматического сознания: одни из них придерживаются арианских взглядов относительно Сына, др. — вполне православных.

*Руфин Аквилейский* в своей «Церковной истории» (402) сообщает, что ок. 361 г. арианский лагерь распался на 3 группы: евномиян, ариан и македониан (Macedoniani), последние утверждали, что ни у Отца с Сыном, ни у Св. Духа с Отцом и Сыном нет ничего общего (*Rufin. Hist. eccl. I. 25 // PL. 21. Col. 496*). Блж. *Августин* в 428 г. подтверждал, что греки называют духоборцев македонианами (Macedoniani — *Aug. De haer. 52 // PL. 42. Col. 39*).

Подробные сведения о Д. и его представителях приводятся церковными историками V в. Однако предпринятая ими попытка атрибутировать





возникновение ереси *Македонию I*, еп. К-польскому, внесла существенную путаницу в вопрос о происхождении и распространении Д. В этом отношении особенно важно свидетельство *Сократа Схоластика* о том, что во главе Д. стоял Македоний, первоначально бывший приверженцем арианства (*Socr. Schol. Hist. eccl. II 6*; ок. 440). После низложения в 360 г. Македоний стал распространять учение о подбосущии Св. Духа (ὀμοούσιον), избегая включать Его в богословие Св. Троицы. Сократ называет и др. представителей Д.: Марафония (от к-рого происходит др. название сторонников Д. — «марафоняне») и Евстафия Севастийского. Сократ приводит слова последнего: «Не могу признавать Св. Духа Богом, но не смею называть Его и тварью» (κτίσμα — *Ibid. II 45*), упоминает также о посольстве сторонников Д. в Рим к еп. св. *Либерию* (*Ibid. IV 12*). Он говорит о нек-ром успехе проповеди Д. в сер. 60-х гг. (*Ibid. IV 4*).

*Созомен* во мн. главах своей «Церковной истории» (сер. 40-х гг. V в.) подробно описывает судьбу Македония (*Sozom. Hist. eccl. IV 27*): лишившись кафедры в К-поле, Македоний отошел от учения ариан и начал проповедовать собственное, утверждая, что Сын-Бог по всему и по сущности подобен Отцу (τὸν υἱὸν θεὸν εἶναι κατὰ πάντα τε καὶ κατ' οὐσίαν ὁμοῦν τῷ πατρὶ), а Дух этого достоинства лишен; Он именуется подчиненным служителем (διάκονον καὶ ὑπηρετήν), к-рому присущи качества, приписываемые ангелам. Древний историк дает географию распространения ереси: К-поль, Вифиния, Фракия и Геллеспонт. Среди единомышленников Македония он называет Елевсия, Евстафия и Марафония. Созомен дает описание облика и поведения духоборцев: степенная походка, простая речь, добрый нрав, монашеский образ жизни — все это привлекало к ним людей. Пример нравственного совершенства являл духоборец Марафоний. Кроме того, Созомен сообщает, что ариане отбирали у последователей Македония церкви и всячески их притесняли.

*Феодорит*, еп. Кирский, также свидетельствует, что ересь Д. возникла в результате деятельности Македония, еп. К-польского, к-рый только на словах придерживался учения о единосутии Сына Отцу (ὀμοούσιος), а в действительности предполагал отношение подобия (ὀμοιούσιος).

Как *Арий* и Евномий, он пришел к кощунственным выводам о Св. Духе. В этом Феодорит видит начало распространения Д. (*Theodoret. Haer. fab. // PG. 83. Col. 424*). Вместе с тем он утверждает, что Македоний был изгнан с кафедры по инициативе ариан, обвинявших его в почитании Сына Богом; после этого Македоний стал открыто проповедовать свое учение (*Idem. Hist. eccl. II 6*).

Прп. *Иоанн Дамаскин* в труде «О ста ересьях» суммировал сведения об учении Д. (*Ioan. Damasc. De haer. 74*): духоборцы придерживаются здравых представлений о Христе, но оскорбляют Св. Духа, называя Его существом тварным (κτιστόν), не происшедшим из Божества, а являющимся всего лишь освящающей силой (ἀγιοστικῆ δύναμις).

**История.** Еретическая доктрина Д. обусловлена широко распространенными в то время арианскими идеями и является их логическим развитием, хотя мн. духоборцы признавали единосущие Сына Отцу с не-рыми поправками и по крайней мере формально отрекались от арианства.

В историческом отношении Д. представляет немало проблем, в первую очередь связанных с разнообразием именованных древних еретиков, а также с вопросом об основателе учения. Сторонники ереси назывались по-разному: тропики (τροπικοί), духоборцы (πνευματομάχοι), полуариане (ἡμιαρειανοί), македоняне (μακεδονιστοί), марафоняне (μαραφονιστοί). Вероятное объяснение этому состоит в том, что еретики долгое время не представляли собой к.-л. однородной группы единомышленников с четкой организацией и программой действий. Д. было представлено разрозненными общинами, их объединяло одно убеждение — неприятие божественности Св. Духа.

Первая генерация духоборцев, т. н. тропики, не имела четко определенного взгляда ариан относительно Сына, но в то же время настаивали на тварности Св. Духа (*Athanas. Alex. Ep. ad Serap. I 1 // PG. 26. Col. 532*). Несмотря на то что свт. Василий Великий первым духоборцем называет Евномия, это скорее дополнительная характеристика Евномия, нежели существенная черта его богословия или указание на особую роль в развитии Д. После 360 г. Д. по-

лучило широкое распространение в К-поле и прилегающих к столице провинциях — Геллеспонт, Вифинии, Фракии. Этот период истории Д. связывается с именем Македония, еп. К-поля, хотя его личная причастность к учению Д. не находит однозначного подтверждения в источниках и оспаривается в ряде исследований (*Loofs. 1903; Bardy. 1927*). Наиболее существенный аргумент состоит в том, что в постановлениях II Вселенского Собора еретики называются полуарианами или духоборцами (ἡμιαρειανοὶ ἢ οὖν πνευματομάχοι — *Mansi. T. 3. Col. 560*). Вместе с тем ряд фактов указывает на то, что с 380 г. сторонники Д. чаще всего упоминаются именно как македоняне. Впервые такое имя сторонникам Д. дал Дидим Александрийский (*Did. Alex. De Trinit. II 10 // PG. 39. Col. 633; Ibid. 3. 38 // Ibid. Col. 977*), а позже неизвестный автор «Диалога против македонян» (*Ps.-Athanas. Dialog. adv. Macedon. // PG. 28. Col. 1291–1337*). Прямого вклада в учение Д. Македоний, по всей видимости, не внес. Он был близок к полуарианским кругам, в частности к омиусианам из окружения *Василия Анкирского* (*Philost. Hist. eccl. IV 9*); вскоре после низложения Македоний умер.

В работе церковного Собора в Лампсаке (364) приняла участие большая группа духоборцев, отправившая затем делегацию к Римскому епископу. В составе посольства находился также Евстафий Севастийский. По прибытии к свт. Либерию члены делегации притворно исповедали единосущие Сына Отцу, тщетно пытаясь найти поддержку своему учению (*Socr. Schol. Hist. eccl. IV 12*). Одновременно с этим позиции Д. значительно укрепились на Востоке, в особенности в Геллеспонт (Ibid. IV 4).

Позже в К-поле активным сторонником ереси стал Марафоний, состоятельный гос. чиновник, оставивший карьеру и поначалу возглавивший больницу и странноприимный дом. Впосл. под влиянием Евстафия Севастийского он основал в столице монашескую общину, к-рая существовала до сер. V в. (*Sozom. Hist. eccl. IV 27*). Наконец, в 70-х гг. IV в. в М. Азии выделилась группа духоборцев, во главе к-рой стоял Евстафий Севастийский.

К кон. 380 г. Д. оформилось в единую партию, состоявшую из умерен-





ных и радикальных богословов и вобравшую в себя осколки когда-то многочисленной омиусианской партии. Первые понимали отношение Сына к Отцу в духе никейского учения (*Greg. Nazianz. Or. 31. 24 // PG. 36. Col. 160; Idem. Or. 41. 8 // Ibid. Col. 440*), вторые же предпочитали воздерживаться от упоминания о к.-л. степени общности между Лицами Св. Троицы (*Greg. Nyss. = Basil. Magn. Ep. 189. 4*). Тех и других объединяло общее отрицание божественности Св. Духа.

Расцвет и упрощение позиций Д. в церковном мире вскоре привели к ряду больших и малых церковных собраний, закончившихся осуждениями учения Д. и отлучениями его сторонников. Собор, состоявшийся в 362 г. в Александрии, отверг учение о Духе как творении, а в качестве основного направления для правосл. обоснования почитания Св. Духа избрал учение *Вселенского I Собора* о единосущии Сына Отцу. В 376 г. Собор в Икони предал Д. анафеме (см.: *Amphilochius. Epistula synodalis*).

В 379 г. последовало еще одно осуждение Д., на этот раз на Западе по инициативе Римского еп. *Дамаска*. В качестве еретиков были упомянуты македониане, в учении к-рых Собор не нашел существенных различий с учением Ария (см.: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Ed. H. Denzinger. Freiburg i. Br., 1908. P. 62*).

II Вселенский Собор анафематствовал учение сторонников Д. под именем полуариан или духоборцев (*ἡμιαρειανοὶ ἢ ἡμιπνευματομάχοι — Mansi. T. 3. Col. 560; ср. лат.: Macedoniani vel Spiritui Sancto resistentes — Denzinger. Enchiridion. P. 85*). В этом Соборе во главе с Елевсием Кизическим и Маркианом Лампсакским приняли участие 36 сторонников Д., однако убедить их принять правосл. учение о Св. Духе не удалось (*Socr. Schol. Hist. eccl. V 8 // PG. 67. Col. 576*). Имп. св. *Феодосий I Великий* подтвердил решения Собора и, приняв в июне 383 г. еще одну безуспешную попытку переубедить еретиков (*Ibid. Col. 588*), в 383 или 384 г. запретил Д. в законодательном порядке (СТh. XVI 5. 11–13). Впрочем, как сообщает Сократ Схоластик, наиболее суровые меры были применены по отношению к *аномеям* (евномианам), остальные же, в т. ч. и духоборцы, могли существовать более

или менее свободно (*Socr. Schol. Hist. eccl. V 20 // PG. 67. Col. 620*).

После вселенского осуждения о Д. вспоминают лишь на окраинах христианского мира.

Существование сторонников Д. после диспута 392 г. еще отмечено в 428 г., когда новый епископ К-поля *Несторий* убедил императора закрыть их церкви в столице и в Кизике, при этом «некоторые из македониан обратились к церкви православной и приняли веру в единосущие» (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 31 // PG. 67. Col. 808*).

**Учение.** Центром учения Д. является Третье Лицо Св. Троицы, однако предпосылкой их богословия служат разнообразные доктрины о Боге Слове, получившие распространение в период арианских споров. В отношении Бога Сына среди духоборцев не было единого мнения. Отдельные представители Д. придерживались правосл. взглядов (*περὶ τὸν Υἱὸν ὁμοῦνόντες — Greg. Nazianz. Or. 41. 8 // PG. 36. Col. 440; Athanas. Alex. Ep. ad Serap. 1. 1 // PG. 26. Col. 532; Idem. Ad Antioch. 3 // PG. 26. Col. 800*). Другие не разделяли правосл. учения о единосущии Сына Отцу (*ὁμοούσιος*), предпочитая говорить о «подобии по сущности» (*τὸ ὅμοιον κατ' οὐσίαν — Ps.-Athanas. Dialog. adv. Macedon. 1. 15 // PG. 28. Col. 1313*) или о «подобии по ипостаси» (*ὅμοιον λέγουσα τὸν Υἱὸν τῷ Πατρὶ καθ' ἕλωστασιν — Socr. Schol. Hist. eccl. III 10*). Третьи считали себя последователями *Лукиана* Антиохийского, приводя его символ веры как образцовый (*Ps.-Athanas. Dialog. de S. Trinitate. 3. 1 // PG. 28. Col. 1204*). Свт. Афанасий усматривает закономерную зависимость еретиков от ариан, несмотря на старание первых размежеваться со вторыми, — и те и другие в конечном счете погрешают против Св. Троицы (*Athanas. Alex. Ep. ad Serap. I 1 // PG. 26. Col. 532*). Богословская логика духоборцев напрямую зависит от арианской богословской системы, ясно выраженной, напр., у Евномия: Сын есть творение (*δημιούργημα*) Отца, а Дух — творение Сына (*Eunom. Apol. 25; ср.: Basil. Magn. Adv. Eunom. II 33 // PG. 29. Col. 649*). Согласно Д., Троица возникает в результате изменения и приумножения, изначально будучи Двоицей, она воспринимает появление твари, возникая после Отца и Сына (*Athanas. Alex. Ep. ad Serap. III 7 // PG. 26. Col. 636*). Др. схему нисходящих отно-

шений Лиц Св. Троицы приводит свт. Григорий Нисский: еретики допускают, что Отец есть Бог (*Θεός*), Сына они называют Божеством (*Θεότης*), а Духа — силой Божества (*ἡ τῆς Θεότητος δύναμις — Greg. Nyss. = Basil. Magn. Ep. 189. 4; ср.: Дух есть действие (operatio) Божества — Did. Alex. De Spirit. Sanct. 23*). Так что «динамическая триадология» в равной мере присуща и арианам, и духоборцам. Сами ариане делали иногда вполне духоборческие выводы из своего учения. Евномий, напр., называл Св. Духа служебным духом и причислял Его к творениям (*Basil. Magn. Adv. Eunom. III 2 // PG. 29. Col. 660*). Т. о., духоборцы лишь на словах непричастны арианскому учению, в действительности же генетически от него зависимы (*Athanas. Alex. Ad Antioch. 3 // PG. 26. Col. 800*).

Учение о Св. Духе у духоборцев отличается разнообразием трактовок. Наиболее нейтральная формулировка принадлежит Евстафию Севастийскому: «Я не дерзаю называть Святого Духа ни Богом, ни тварью» (см.: *Socr. Schol. Hist. eccl. II 45 // PG. 67. Col. 360*). Тропики были настроены более решительно. Они утверждали, что Св. Дух есть творение (*κτίσμα*) из рода служебных духов (*ἐκ τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων*), лишь одной ступенью в иерархии разумных существ отличающееся от ангелов (*Athanas. Alex. Ep. ad Serap. I 1 // PG. 26. Col. 532*). Дух принадлежит к ангельскому чину, хотя есть больший среди ангелов (*Ibid. I 10 // Ibid. Col. 556*).

Отношение Духа к Отцу и Сыну характеризуется у духоборцев понятием иносущия (*τὸ ἕτεροούσιον — Ibid. I 2 // Ibid. Col. 533*). Дух чужд Отцу и Сыну как по естеству, так и по достоинству, ибо Его природа служебная (*φύσις λειτουργική — Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 10*). Он значительно уступает Им, во-первых, в силе, славе и достоинстве, а во-вторых, во всех подобающих Им наших представлениях и выражениях (*Greg. Nyss. Adv. Maced.*). Дидим приводит экзегетический аргумент духоборцев, утверждавших, что Дух есть творение: все сотворено через Слово (ср.: Ин 1. 3), а совокупность всего включает также и Св. Дух (*Did. Alex. De Spirit. Sanct. 13*). По отношению к Духу духоборцы применяли особые арифметические операции: Дух не перечисляется вместе с Отцом и Сыном на одном уровне,



но прибавляется к Ним снизу (μη συναριθμείσθαι ἀλλ' ὑπαραριθμείσθαι), что также доказывает различие природ Сына с Отцом и Духа (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 17*). Наконец, Он находится в некой третьей категории живых существ помимо подчиненных и господствующих (μήτε ἐν δουλικῇ τάξει μήτε ἐν δεσποτικῇ) – в категории свободных существ (ἐν τῇ τῶν ἐλευθέρων – *Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 20*). Св. Дух в таком случае мыслится как некий посредник между Богом и творением, Он не достигает божественного достоинства, но и не низводится до природы остальных существ, занимая промежуточное положение, не являясь ни Богом, ни одним из тварей (см.: *Did. Alex. De Trinit. II 8 // PG. 39. Col. 617; ср.: Ibid. II 7. 3 // Ibid. Col. 576*). Свт. Василий приводит более упрощенную схему взглядов духоборцев: Св. Дух имеет тварное и рабское естество (τῆς κτιστῆς εἶναι καὶ δουλικῆς φύσεως – *Basil. Magn. Ep. 140*). Дидим разбирает схожее утверждение духоборцев о том, что Дух является подчиненным существом, подобным ангелам (*Did. Alex. De Spirit. Sanct. 6–7*). У духоборцев было распространено и такое утверждение: Дух, действовавший в ВЗ, не тождествен Духу, действующему в НЗ (*Ibid. 3*). Совокупность приведенных положений и каждое в отдельности сказываются в церковной жизни – Св. Дух не подлежит славословию (μη εἶναι δοξαστὸν τὸ Πνεῦμα – *Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 19*).

Свт. Афанасий еще при появлении Д. отмечал нек-рую склонность еретиков к абстрактным логическим построениям (*Athan. Alex. Ep. ad Serap. IV // PG. 26. Col. 637*). Ярче всего эта особенность выразилась в распространенном приеме духоборцев – выстраивании «генеалогического древа» в Св. Троице. Здесь они исходили из арианских рассуждений о нерожденности, рожденности и сотворенности. Духоборцы согласны допустить, что Св. Дух не есть творение, но в таком случае Он оказывается либо нерожденным существом, либо результатом рождения. В 1-м случае получается, что в Троице существует двое безначальных, и тогда Дух оказывается братом Отца или дядей Единородного Сына (*Did. Alex. De Spirit. Sanct. 62*). Во 2-м случае Он может быть рожден либо от Отца, либо от Сына: если от

Отца, то оказывается два сына или брата – Слово и Дух (*Athan. Alex. Ep. ad Serap. IV 1 // PG. 26. Col. 637; ср.: Ibid. I 15 // Ibid. Col. 565–568*), а Сын перестает быть Единородным Сыном (*Did. Alex. De Spirit. Sanct. 62*); если же от Сына, то появляется Бог-внук (*Greg. Nazianz. Or. 31. 7*), а Отец становится дедом (*Athan. Alex. Ep. ad Serap. IV 1 // PG. 26. Col. 637; ср.: Ibid. I 15 // Ibid. Col. 565–568*).

Еретикам был присущ, с одной стороны, буквалистский подход к тексту Свящ. Писания: они не употребляют ни отдельных выражений, ни формулировок, которые бы не встречались в Библии, ссылаясь на отсутствие к.-л. прямых указаний для почитания Св. Духа и тем обосновывая собственную правоту, с др. – произвольное применение различных фигур речи в зависимости от особенностей их учения (*Athan. Alex. Ep. ad Serap. I 10 // PG. 26. Col. 556*). Свт. Григорий Богослов подробно разбирает этот довод в 3-й части Слова 5 о богословии, доказывая, что в Свящ. Писании о Духе говорится достаточно много и ясно (*Greg. Nazianz. Or. 31. 29–33*). К тому же оппоненты духоборцев часто указывали еретикам на испорченные списки текста Свящ. Писания, которыми те пользовались, возможно, преднамеренно (*Did. Alex. De Trinit. II 11 // PG. 39. Col. 664–665; Idem. De Spirit. Sanct. 14 // Ibid. Col. 1046; Ps.-Athanas. Dialog. de S. Trinitate. 3. 20 // PG. 28. Col. 1233, 1244*).

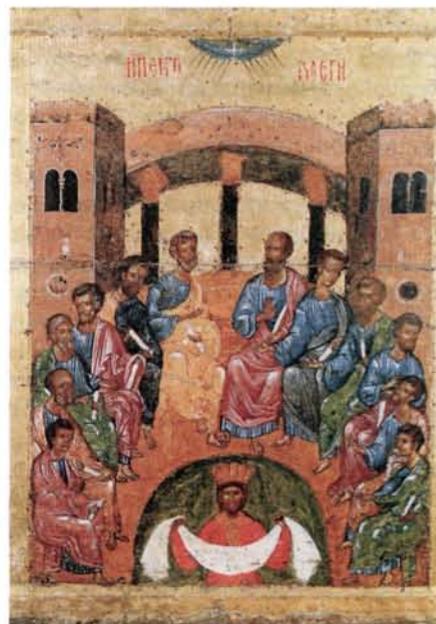
Лит.: *Loofs F. Eustathius von Sebaste. Halle, 1898; idem. Macedonius und die Macedonianer // PRE. 1903. Bd. 12. S. 41–48; idem. Zwei macedonianische Dialoge // SPAW. 1914. Bd. 19. S. 526–557; idem. Die Christologie der Macedonianer // Geschichtliche Studien zu A. Hauck zum 70. Geburtstag. Lpz., 1916; Schermann T. Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des 4. Jh. Freiburg i. Br., 1901; Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914. М., [1996]; Wolf J. B. Commentationes in S. Cyrilli Alexandrini de Spiritu Sancto doctrinam. Herbipoli, 1934; Bady G. Macédonius et les macédoniens // DTC. 1927. T. 9. Pt. 2. Col. 1464–1478; idem. Recherches sur St. Lucien d'Antioche et son école. P., 1936. P. 85–132; Dôries H. De Spiritu Sancto: Der Beitr. d. Basiliius z. Abschluss d. trinitarischen Dogmas. Gött., 1956; Congar Y. M.-J. Je crois en l'Esprit Saint. P., 1980. T. 3: La Fleuve de Vie (Ap. 22. 1) coule en Orient et en Occident. P. 50–93; Gribomont J. Intransigence et Irénisme en St. Basile: Introd. au «De Spiritu Sancto» // Idem. St. Basile: Évangile et Église. Bégrolles-en-Mauges, 1984. T. 2. P. 481–499; idem. Macedonianism // LTK. Bd. 6. Sp. 1313–1314; Eunotius. The Extant Works / Text and transl. R. P. Vaggione. Oxf., 1987. P. 66–68; Haykin M. A. G. The Spirit of God: The Exegesis of 1 and 2 Corin-*

thians in the Pneumatomachian Controversy of the 4<sup>th</sup> Century. Leiden; N. Y., 1994; *Болотов. Лекции. Т. 4. С. 82–108*.

П. Б. Михайлов

**ДУ́ХОВ ДЕНЬ** [разговорное; греч. Δευτέρα τοῦ ἁγίου Πνεύματος; церковнослав. Понедѣльникъ стѣгъ дѣха], понедельник, следующий за праздником *Пятидесятницы*, посвященный прославлению Св. Духа.

По положению в кругу литургического года Д. д. соответствует др. дополнительным памятям, часто сопровождающим важнейшие церковные праздники и посвященным тем лицам или событиям, к-рые имели особое участие в праздновавшемся накануне событии священной исто-



Сошествие Св. Духа на апостолов.  
Икона из праздничного ряда иконостаса  
собора Св. Софии в Вел. Новгороде.  
Ок. 1341 г. (НГОМЗ)

рии, – такими памятями являются Собор Пресв. Богородицы на следующий день после праздника Рождества Христова, Собор св. Иоанна Предтечи на следующий день после праздника Крещения Господня, память святых Иоакима и Анны на следующий день после праздника Рождества Богородицы, память святых Симеона и Анны на следующий день после праздника Сретения Господня и др. В тех случаях, когда основной праздник относится к Господским двенадцатым, служба следующего дня открывается великой вечерней и имеет славословную утреню (см. ст. *Знаки праздников месяцевлова*), за к-рыми повторяется зна-



чительное число песнопений, звучавших за богослужением основного праздника. Аналогичный устав имеет и Д. д., относящийся к Третьему Лицу Пресв. Троицы, Чьему действию посвящен предшествующий Д. д. праздник Пятидесятницы. Тем не менее великая вечерня под Д. д., традиционно совершаемая сразу или вскоре после Божественной литургии Пятидесятницы и известная коленопреклонными молитвами, читаемыми раз в год, обычно считается службой самого праздника Пятидесятницы, а не Д. д. (см. ст. *Пятидесятница*); в Типиконах различных редакций изложение устава богослужения на Д. д. начинается с повечерия или утрени.

В древнейшей традиции днем Св. Духа считался сам праздник Пятидесятницы (так, в Слове на Пятидесятницу свт. Григорий Богослов писал: *Τίμησον τὴν ἡμέραν τοῦ Πνεύματος* — Почти день Духа (PG. 36. Col. 441)). В памятниках древнего *иерусалимского богослужения* Д. д. не праздновался: в арм. переводе святоградского Лекционария, отражающем практику V в., для понедельника после Пятидесятницы не приведено никаких указаний; в груз. переводе святоградского Лекционария, отражающем практику примерно V–VII вв., упоминаются, причем не во всех рукописях, лишь лития (крестный ход), совершавшаяся в понедельник после Пятидесятницы, и апостольское и евангельское чтения этого дня (Еф 5. 6–12 и Мф 13. 1–9) (*Кекелидзе*. Канонарь. С. 110). Нет празднования Д. д. и в *Типиконе Великой церкви*, отражающем практику к-польского кафедрального богослужения IX–XI вв.: в понедельник после Пятидесятницы здесь описаны лития и богослужение в честь св. апостолов, как участников события, в к-польском Апостолейоне, а также в память землетрясения (Апостол на литургии — Еф 5. 8b — 19; Евангелие — Мф 18. 10–20; те же чтения указываются и в визант. послеиконоборческих монастырских Типиконах как чтения Д. д., хотя выбор Евангелия здесь соответствует константинопольскому празднованию св. апостолам и не связан напрямую с прославлением Св. Духа) (*Mateos*. Turison. Vol. 2. P. 140).

В Типиконах студийской традиции Д. д. появляется начиная с древнейших сохранившихся памятников. Согласно *Студийско-Алексиев-*

*скому Типикону* 1034 г., отражающему первоначальную редакцию студийского литургического Синаксаря, на утрене Д. д. указана служба с пением «*Бог Господь*» и тропаря праздника (того же, что и в день Пятидесятницы), отменялись кафизмы, пелись 2 канона — Пятидесятницы (7-го гласа; это тот же канон, что и на утрене этого праздника) и Св. Духу (1-го гласа; это тот же канон, что и в позднейших памятниках; тропари канона Св. Духу пелись по дважды); по 3-й песни канона — седален, а по 6-й — кондак Пятидесятницы; по 9-й песни — светилен «*Свят Господь Бог наш*» (как и отмена кафизм, это являлось признаком праздничности службы); на хвалитех — стихиры 4-го гласа (те же, что на хвалитех на Пятидесятницу); на стиховне утрени — стихиры 1-го гласа (те же, что и на «*Господи, воззвах*» на Пятидесятницу); на Божественной литургии — изобразительные антифоны («*оставьныя пѣмь*»; на блаженнах — тропари из 3-й песни канона Пятидесятницы и из 6-й песни канона Св. Духу); чтения литургии: прокимен 6-го гласа из Пс 27, Апостол — Еф 5. 9–19, 2 аллилуиария (8-го гласа со стихом из Пс 59 и 2-го гласа со стихом из Пс 50), Евангелие — Мф 18. 10–20; причастен — Пс 142. 10b (*Пентковский*. Типикон. С. 273–274).

С *Евергетидском Типиконе* кон. XI в., относящемся к малоазийской ветви студийской традиции, устав службы на Д. д. сходен с приведенным в Студийско-Алексиевском Типиконе, но на утрене отменяются стиховные стихиры (а на хвалитех на *Слава: ѿ нынѣ*: не повторяется 1-я из цикла стихир 4-го гласа, как в Студийско-Алексиевском Типиконе, а поется самогласен 2-го гласа, последний из цикла стихир 2-го гласа на «*Господи, воззвах*» на Пятидесятницу), и служба заканчивается по праздничному чину, с пением *великого славословия* в кафедральной редакции (согласно первоначальной студийской традиции, чередование редакций великого славословия не было признаком праздничности службы). На литургии — праздничные антифоны Пятидесятницы, Трисвятое (но не «*Елицы во Христа*») и те же чтения, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе (аллилуиарий, только 2-го гласа). Согласно этому Типикону, канон Св. Духу поется не только на Д. д., но

и в субботу отдания Пятидесятницы — на утрене, вместе с канонами отдаваемого праздника (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 596–599).

Сходный с описанным в Евергетидском Типиконе устав приведен и в *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz*. Turison. P. 283), относящемся к южноитал. ветви студийской традиции, но на литургии Д. д. здесь указано петь изобразительные антифоны (на блаженнах — тропари из канона Св. Духу), а в субботу отдания Пятидесятницы нет канона Св. Духу.

В ранних рукописях *Иерусалимского устава*, основанного на студийской традиции и после XII в. получившего в правосл. Церкви повсеместное распространение, устав богослужения на Д. д. сходен с описанным в студийских памятниках (см.: *Скабалланович*. С. 168–169), но в его поздних редакциях, включая первопечатные греч. и рус. издания, на утрене Д. д. поется 2 канона Пятидесятницы, тогда как канон Св. Духу переносится на повечерие, совершаемое накануне, а на литургии изобразительные антифоны соединяются со *входным стихом*.

Согласно принятому ныне в РПЦ Типикону (Типикон. [Т. 2.] С. 1014–1016), на повечерии под Д. д. поется канон Св. Духу 1-го гласа, с ирмосами по дважды (обычно каноны повечерия поются без ирмосов), с заменой «*Достоинно есть*» в конце канона ирмосом 9-й песни и обычных тропарей по Трисвятому — кондаком Пятидесятницы. На полунощнице обычные тропари заменяются тропарем (по 1-м Трисвятому) и кондаком (по 2-м Трисвятому) Пятидесятницы, а обычное зауспокойное поминовение отменяется. На утрене на «*Бог Господь*» — тропарь Пятидесятницы; стихословится 2 кафизмы, с седальными Пятидесятницы; поются оба канона Пятидесятницы; по 3-й песни — седален, по 6-й — кондак и икос Пятидесятницы (мн. издания Триоди содержат по 6-й песни текст синаксаря на Д. д. Никифора Каллиста Ксанфопула); «*Величит душа Моя Господа*» не поется; по 9-й песни — оба эксапостилярия Пятидесятницы; на хвалитех — стихиры 2-го гласа (из цикла стихир на «*Господи, воззвах*» на Пятидесятницу, 2, 3 и 4-я из стихир 2-го гласа), на *Слава: ѿ нынѣ*: — та же стихира, что на вечерне под Пятидесятницу на стиховне; утрени оканчивается с пением





великого славословия. На Божественной литургии — изобразительны (на блаженных тропари из 3-й и 6-й песней канона Пятидесятницы), входное — Пс 20. 14 (сочетание изобразительных антифонов со входным стихом ежегодно встречается помимо Д. д. лишь на Сретение Господне); чтения те же, что и в Евергетидском Типиконе и др. памятниках студийской традиции. Последование святого Минеи, случившееся в Д. д., переносится на повечерие (совр. рус. Типикон об этом специально не говорит, но это следует из общего изложения устава богослужения по Триоди; в первопечатном московском Уставе 1610 г. об этом говорится особо: Л. 191 об.).

Сходный устав изложен в принятом в совр. греч. практике Типиконе Георгия Виолакиса (*Βιολάκης*. Τυπικόν. Σ. 392; в Типиконе не описана служба повечерия), но на Божественной литургии Д. д. здесь предписывается петь антифоны праздника Пятидесятницы и «Елицы во Христа»; с этого дня начинается и пение на литургии «Видехом свет истинный» (в рус. традиции начинается с праздника Пятидесятницы; в греч. традиции на литургии Пятидесятницы в этом месте поют тропарь праздника).

Т. о., единственным песнопением собственно Д. д., не заимствованным из службы праздника Пятидесятницы, является канон Св. Духу (согласно совр. изданиям Триоди, служба Д. д. имеет еще одно песнопение, не используемое в последовании Пятидесятницы, — седален по 3-й песни канона, но в нек-рых рукописях и оно входит в последование Пятидесятницы). Этот канон 1-го гласа надписан именем песнотворца Феофана и имеет акростих: *Дѣхъ пою создавшаго всю твѣрь*. Ирмосы канона заимствованы из 1-го канона на Рождество Христово, кроме ирмосов 1-й и 9-й песней, замененных иными текстами по причине их слишком тесной связи с Рождеством. Известны и иные каноны Св. Духу (напр., авторства прп. Максима Грека), не предназначенные для пения на Д. д. Лит.: Дебольский Г., прот. Дни богослужения правосл. Церкви. СПб., 1901<sup>10</sup>. Минск, 2002<sup>р</sup>. С. 783–787; Скабалланович М. Н. Пятидесятница. К., 1916. С. 157–173. (Христ. праздники; 5).

Диак. Михаил Желтов

**ДУХОВѢНСТВО**, прежде всего к Д. принадлежат священнослужители и церковнослужители (клирики).

В синодальную эпоху к Д. причислялись также т. н. причетники (см. ст. *Причет*) — лица, исполняющие церковное служение *псаломщиков* и *пономарей* без посвящения в *чтецы* или *иподиаконы*, иначе называвшиеся *дьячками*. Кроме того, с уточнением «черное» Д. это понятие распространялось на монахов, не имеющих сана, и монахинь, послушников и послушниц.

**Понятия «Д.» и «духовное сословие».** Слово «Д.» употреблялось в России также в еще более широком значении, тождественном значению термина «духовное сословие». В Византии сословный строй не сложился — профессиональные, социальные, имущественные, статусные различия между подданными принципиально не носили юридически закрепленного наследственного характера, т. о., не существовало и духовного сословия в собственном смысле слова, хотя со времени имп. св. Константина I епископы и клирики христ. Церкви наделялись различными привилегиями. В духовное сословие в России включались также жены и несовершеннолетние дети священнослужителей, учащиеся духовных учебных заведений, а до кон. 60-х гг. XIX в. — совершеннолетние дети клириков и иные потомки и родственники священнослужителей и причетников, не состоящие на действительной церковной службе, но при этом не исключенные из духовного сословия. Д. принято называть также клириков Римско-католической Церкви и др. Церквей, имеющих *апостольское преемство*, напр. *Армянской Апостольской Церкви* или *Коптской Церкви*. Правами духовного сословия пользовались в России и пасторы признанных протестант. церквей, поэтому они также именовались Д., но такого права были лишены старообрядческие наставники у *беспоповцев*, «беглые» попы *беглопоповцев* и лица, именовавшиеся священнослужителями у старообрядцев *белокриницкого толка* (см. *Белокриницкая иерархия*), но в наст. время и по отношению к таковым лицам принято употреблять слово «Д.». Служители нехрист. исповеданий (*равнины*, муллы, *ламы*) в России имп. эпохи также не имели прав лиц духовного сословия, но ныне и по отношению к ним в широком значении употребляется слово «Д.», напр. «мусульманское духовенство».

**Священнослужители, церковнослужители и монашествующие.**

В соответствии с правосл. учением все члены Церкви равны в человеческом достоинстве и в надежде на спасение, но как и во всяком живом организме, в церковном Теле каждый член имеет свое назначение: «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же», — учит ап. Павел (1 Кор 12. 4–5). В Послании к Ефессянам сказано: «Он поставил одних Апостолами, других — пророками, иных — Евангелистами, иных — пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова» (Еф 4. 11). Поэтому изначально, от апостольского века, члены Церкви разделены на 2 основных разряда: клириков и мирян. Клирики призваны Св. Духом через поставление от преемников апостолов, епископов, совершать церковное служение: проповедовать, преподавать таинства, заботиться о внешнем устройстве храма. Миряне также участвуют в учительстве церковном, но лишь по благословению священнослужителей и, как правило, вне храма, в богослужении — своими молитвами, в церковном управлении — в избрании священнослужителей, в распоряжении церковным имуществом, в исполнении доступных им церковных должностей. Клирики именовются преемственным образом Д.

Помимо клира и мирян — состояний, возникших одновременно с началом бытия самой Церкви, исторически в ней сложилось еще одно особое состояние — монашествующие. Причем нельзя представлять Церковь состоящей как бы из 3 сословий: клириков, мирян и монахов, — хотя в синодальную эпоху в России принята была именно такая классификация, — потому что монахи могут быть как клириками, причем в правосл. Церкви только им доступно высшее епископское служение, так и лицами, не имеющими посвящения, и в этом смысле мирянами. Выделение монашества в составе Церкви имеет иное основание, нежели разделение всех членов Церкви на 2 основных состояния: мирян и клириков. Монашествующие выделяются не служением, а особым образом жизни, к-рый вытекает из даваемых ими обетов: целомудрия, бедности и послушания. Принятое в синодаль-





ный период разделение церковного народа на клириков, мирян и монашествующих нарушает фундаментальный принцип всякой классификации, к-рая должна строиться на едином основании. Причина столь очевидной логической ошибки заключается в том, что приходилось сообразовываться с законодательством Российской империи, к-рое включало монашествующих, в т. ч. и не имеющих священного сана, в духовное сословие. Др. возможная причина принятой тогда неудачной классификации лежит в языковой области. В рус. языке нет 2 разных слов, к-рые бы обозначали понятия, антонимичные понятиям «клирик» и «монах», — в обоих случаях в обыденном языке употребляется слово «мирянин». Греч. лексика позволяет различать основания для деления церковного народа. Одно — по отношению к служению: κληρικὸς (клирик) и λαϊκὸς (мирянин), а др. — по отношению к образу жизни: μοναχὸς (монах) и κοσμικὸς (немонах), к-таким относятся как миряне, так и лица, принадлежащие к белому Д.; вполне адекватного перевода κοσμικὸς на рус. язык нет, приблизительным эквивалентом могло бы быть слово «мирской», однако смысл его осложнен специфическим употреблением в старообрядческой среде, где оно носит негативный характер, в данном случае неуместный.

Клирики разделяются на 2 разряда: священнослужителей и церковнослужителей. Священнослужители стоят на 3 степенях иерархического служения: епископов, пресвитеров и диаконов. Епископы — преемники апостолов, имеющие через последовательность рукоположений благодатную связь с ними. Это архипастыри, первосвященники и высшие учителя своих Церквей. Согласно Ап. 39, «пресвитеры и диаконы без воли епископа ничего да не совершают, ибо ему вверены людие Господни, и он воздаст ответ о душах их». Пресвитер по своему полномочию, полученному от епископа, совершает все священнодействия, кроме хиротонии, хиротесии, освящения антиминса и освящения мира. Он учит народ догматам веры и благочестия, пастырски окормляет вверенных его попечению христиан. Пресвитеров обыкновенно называют священниками, но в качестве канонического термина это слово имеет тот недостаток, что его значение менялось

в ходе церковной истории, и в древности слово «священник» (ιερεὺς) употреблялось по отношению как к пресвитерам, так и к епископам, причем преимущественно к епископам, в то время как слово «пресвитер» на языке церковном никогда не меняло значения, всегда относясь к священнослужителям 2-й степени. Диакон помогает епископу и пресвитеру в исполнении их служения, участвуя в совершении священнодействий в алтаре. Это степени апостольского происхождения, Церковь не властна отменить ни одну из них; не может она и умножить число священных степеней.

В отличие от священнослужительских степеней церковнослужительские степени возникли в ходе церковной истории, и число их менялось. В наст. время в РПЦ это иподиаконы и чтецы (в древности существовали и др. степени, напр. аколупов или закликателей). Служение чтецов исполняют, как правило, миряне, не имеющие посвящения, служение иподиаконов — также чаще миряне, но иногда диаконы, в редких случаях — посвященные лица; посвящению в диакона непременно предшествуют хиротесии (возложение руки епископской) в чтеца и затем в иподиакона, совершаемые часто за той же литургией, за какой это лицо рукополагается во диакона. Церковнослужители прислуживают при отправлении богослужения в храме. Высшие клирики (священнослужители) получают благодать священства через хиротонию в алтаре. Низшие клирики (иподиаконы и чтецы) поставляются на служение через хиротесию вне алтаря, в храме.

В нек-рых весьма авторитетных правосл. книгах отразились иные представления о границе между степенями низших и высших клириков. В «Православном исповедании» митр. Петра (Могила) (1640) различаются высшие и низшие степени священства, с одной стороны, по служению, к высшим у него отнесены епископская и пресвитерская, а к низшим — степени диакона, иподиакона, священосца, певчего и чтеца, а с другой, по имению канонических обязанностей, в этом отношении к высшим он причисляет епископов, пресвитеров, диаконов и иподиаконов, а к низшим — остальных. Т. о., митр. Петр в сущности повторяет классификацию, принятую в каноническом праве католич. Церкви,

к-рое по характеру служения разделяет совершителей священнодействий священников (епископов и пресвитеров) и служителей (диаконов, субдиаконов, аколупов, экзорцистов, лекторов и *остиариев*), а по несению особых канонических обязательств (гл. обр. безбрачия) — высшие и низшие степени, причисляя к высшей епископов, пресвитеров, диаконов и субдиаконов, а к низшей всех остальных церковнослужителей. И в правосл. Церкви диаконы, равно как и низшие клирики, не являются самостоятельными совершителями богослужения, а каноническая невозможность вступления в брак после посвящения начинается с иподиаконской степени, но это не относится, естественно, к мирянам, исполняющим должность иподиакона, как это обыкновенно практикуется в наст. время. Казалось бы, налицо обстоятельство, которые могут служить обоснованием для предпочтения классификации, заимствованной митр. Петром из католич. права. Но для общепринятого в правосл. Церкви в наст. время разделения на высших и низших клириков, или священнослужителей и церковнослужителей, граница между к-рыми проходит между диаконами и иподиаконами, есть самое веское, догматическое основание: 3 степени священства — богоустановленные институты, восходят к апостольскому веку и пребудут в Церкви до окончания мира, а степени низших клириков — церковнослужителей учреждались самой Церковью в процессе ее истории и упразднялись в ходе этой истории. Чин иподиакона, например, стал известен в Церкви не ранее III в. Уже то обстоятельство, что Церковь не знала его изначально, не позволяет относить этот чин к богоустроенным священным степеням.

Вызывает возражение точка зрения Н. С. Суворова, который полагал, что «иподиакон не составляет особой степени священства, а означает должность тех диаконов, которые прислуживают при архиерейских служениях, и в частности при совершении посвящения в степени духовного сана» (Суворов. С. 209). На практике диаконы действительно исполняют в известных случаях обязанности иподиаконов, но канонические правила эти 2 чина вполне различают. Так, Трул. 14 и 15 установлен разный канонический возраст для посвящения в диакона (25 лет) и иподиакона (20 лет).





**Поставление клириков.** Поставление на священные и церковнослужительские степени состоит из 2 актов: избрания и посвящения. В избрании кандидаты священства по-разному участвуют, с одной стороны, епископы, а с другой — клирики и миряне. Участие клириков и мирян в разные эпохи истории и в разных поместных Церквах было фактором преходящим и изменчивым, но во все времена решающее значение имела воля епископов. Так, в древней Церкви избрание производилось общим голосованием клира и народа, но окончательный выбор совершался епископом или собором епископов. Впосл. в Византии при избрании епископов мирян стал представлять император. Избрание ставленников в пресвитеры и диаконы производилось в древней Церкви по усмотрению епископа, хотя и с участием клириков и народа. *Феофил*, еп. Александрийский, в 7-м прав. так описывает порядок избрания: «Весь собор священнослужителей да согласится и да изберет, и тогда епископ да испытает избранного, и с согласием священства да совершит рукоположение среди церкви, в присутствии народа, и при возгласении епископа, аще может и народ свидетельствовать о нем».

На Руси в древности священнослужители избирались приходской общиной. Избранного представляли архиерею для испытания и посвящения. В XVIII в. в России выборное начало при замещении священнических мест постепенно сошло на нет. Избрание кандидата стало прерогативой епархиального архиерея. Таким остается порядок избрания ставленников в диаконы и пресвитеры и в наст. время. В избрании епископов в Др. Руси помимо митрополита (впосл. патриарха) и Освященного (архиерейского) Собора участвовали великие и удельные князья, позже цари. В синодальную эпоху кандидаты на архиерейские кафедры избирались Святейшим Синодом и представлялись на утверждение императору, к-рый и представлял совокупный голос мирян. По ныне действующему Уставу РПЦ избрание епископа является прерогативой Патриарха (IV 7н) и Свящ. Синода (X 1. 7). Следующий акт поставления — хиротония на священные степени епископов, пресвитеров и диаконов либо хиротесия на церковнослужительские степени.

Для того чтобы поставление было действительным и законным, требуется соблюдение ряда условий, касающихся, во-первых, совершителей избрания и последующей хиротонии или хиротесии, во-вторых, поставляемых кандидатов священства и, в-третьих, самого акта поставления.

**Совершители поставления.** Власть совершать рукоположение принадлежит епископам, и только им как преемникам св. апостолов. Рукополагающий епископ должен быть православным. Если же он получил архиерейскую хиротонию от иерархии, отделившейся от Вселенской Церкви, то для положительного решения вопроса о действительности совершенных им рукоположений безусловно требуется, чтобы схизматической иерархией сохранялось апостольское преемство и чтобы отступления отделившейся общины от правосл. вероучения не касались основных догматов. Право окончательного решения вопроса о возможности присоединения инославных клириков к правосл. Церкви в сущем сане принадлежит суду правосл. Церкви. Отцы *Вселенского I Собора* 8-м прав. признали действительность рукоположений у *катаров*: «О именованных некогда самих себя чистыми, но присоединяющихся к кафолической и апостольской церкви, благоугодно святому и великому собору, да, по возложении на них рук, пребывают они в клире». *Иоанн Зонара* в толковании на это правило писал: «Если они рукоположены во епископов или пресвитеров или диаконов, то присоединяемые из них к Церкви остаются в клире в своих степенях». Иначе судили отцы I Вселенского Собора о еретиках-павлианах. В 19-м прав. говорится: «О бывших павлианами, но потом прибегнувших к кафолической церкви, постановляется определение, чтобы они все вообще вновь крестимы были. Аще же которые в прежнее время к клиру принадлежали; таковы, являсь беспорочными и неукоризненными, по перекрещении, да будут рукоположены епископом кафолическия церкви». Ныне правосл. Церковь признает действительность хиротоний, совершаемых в Римско-католической и нехалкидонских Церквах. Однако невозможно признавать благодатным иерархическое значение протестант. ординаций. Не признана правосл. Церковью действительность старообрядческой иерар-

хии белокриницкого и новозыбковского толков. Что касается рукоположений, совершаемых в новейших отделениях от правосл. Церкви, то решения об их признании принимаются священноначалием соответствующих Поместных Церквей. Русская Церковь не признает действительности обновленческих посвящений, «рукоположений» у *самосвятов* и иных укр. автокефалистов, в т. н. Российской Православной Свободной Церкви и др. подобных им бесчинных схизматических и еретических образованиях.

Еще одним условием действительности поставления со стороны лица, совершающего его, является пребывание его у церковной власти. В древности *хоретископы*, как не вполне самостоятельные архиереи, могли рукополагать лишь по поручению правящего епископа (Анкир. 13; Антиох. 10; VII Всел. 14). В наст. время это правило применяется в отношении викарных архиереев (см. ст. *Викарий*) и епископов, ушедших на покой. Они могут совершать хиротонию по поручению правящего архиерея, но не могут своей властью совершать избрание кандидатов на священные степени. При этом епархиальный архиерей вправе преподать хиротонию лишь лицам, находящимся в его юрисдикции, клирикам своей епархии (Сардик. 15). Епископ может совершать рукоположения только в пределах своей епархии и для служения в ней. Ап. 35 гласит: «Епископ да не дерзает вне пределов своей епархии творити рукоположения во градах и в селех, ему не подчиненных. Аще же обличен будет, яко сотвори сие без согласия имеющих в подчинении грады оные или села: да будет извержен и он, и поставленный от него». О том же идет речь в II Всел. 2, Антиох. 13, 16.

Как избрание, так и посвящение в епископскую степень совершает собор епископов: «Епископа да поставляют два или три епископа» (Ап. 1). Вопреки этому правилу в Римско-католической Церкви папе усваивается право единолично рукополагать епископов (СИС. 377. § 1). Это по сути скрытое притязание на то, что папство — иная степень, высшая относительно епископской. Пресвитера и диакона поставляет один епископ: «Пресвитера и диакона и прочих причетников да поставляет один епископ» (Ап. 2).





**Условия действительности акта поставления.** При совершении самого акта хиротонии требуется (1-е условие), чтобы он осуществлялся в храме, в алтаре, в собрании молящегося народа, к-рый призван свидетельствовать о рукополагаемом при самом его поставлении. Это свидетельство выражается символически — пением *аксиос* хором от лица народа.

2-е условие действительности хиротонии заключается в том, чтобы она совершалась в определенном порядке: от низших степеней к высшим, чтобы никто не поставлялся на высшую степень, минуя низшую. Срок пребывания на каждой из иерархических степеней в правилах не определен. Вместе с тем в них предусмотрено, чтобы кандидат на более высокую степень успел обнаружить способность к занятию ее достойным исполнением своего служения на низшей степени (Сардик. 10; Двукр. 17). *Феодор IV Вальсамон* в толковании на 17-е прав. Двукратного Собора отмечал: «...рукоположение на каждую степень по необходимости должно совершаться через 7 дней». Практике, однако, известны случаи, когда срок прохождения служения на низшей степени перед рукоположением на высшую был меньше (особенно часто при посвящении диакона в пресвитера).

3-е условие заключается в том, что рукополагаемый должен быть непременно назначен на определенное место, к определенной церкви. В правосл. Церкви не допускается т. н. *абсолютное рукоположение*, дающее сан без определенного места служения. 6-е прав. Халкидонского Собора гласит: «Решительно никого, ни во пресвитера, ни во диакона, ниже в какую степень церковного чина, не рукополагати иначе, как с назначением рукополагаемого именно к церкви градской, или сельской, или к мученическому храму, или к монастырю. О рукополагаемых же без точного назначения святой собор определил: поставление их почитати недействительным, и нигде не допускати их до служения, к посрамлению поставившаго их». Вопреки ясному смыслу этого канона в Римско-католической Церкви абсолютные поставления (лат. *ordinationes absolutas*) стали нормой при хиротонии пресвитеров и диаконов, а в отношении епископов аналогом абсолютных поставлений является поставление в епископы в страны

неверных (*in partibus infidelium*), иными словами, в епархии, к-рых нет и к-рые лишь предостоят образовывать в нехрист. странах. При этом весьма широко употребляются титулы городов, где в прошлом существовали, но впосл. исчезли епископские кафедры вместе с самими христ. общинами, напр. городов древней Африканской апостольской Церкви. Аналогичный характер имеет в РПЦ употребление титулов «епископ Сурожский», «епископ Корсунский».

4-е условие, касающееся самого акта хиротонии, — это ее неповторяемость. Рукоположение, единожды правильно совершенное, не повторяется ни при каких условиях. Повторение его означало бы отрицание действительности ранее совершенной хиротонии. В Ап. 68 сказано: «Аще кто епископ, или пресвитер, или диакон, приемлет от кого-либо второе рукоположение, да будет извержен от священного чина, и он и рукоположивый; разве аще достоверно известно будет, что от еретиков имеет рукоположение. Ибо крещенным, или рукоположенным от таковых, ни верными, ни служителями Церкви быти не возможно». Иоанн Зонара, толкуя это правило, писал: «О двукратном рукоположении можно различно думать. Ибо рукополагаемый второй раз ищет второго рукоположения или потому, что осуждает рукоположившего его в первый раз, или потому, что от рукоположившего его во второй раз надеется принять некую большую благодать Духа и освятиться, так как имеет в него веру, или, может быть, оставив священство, опять рукополагается как бы сначала, — и по другим причинам. Каким бы образом ни сделал это, но и дважды рукоположенный и рукоположивший его подлежат извержению, исключая того случая, если первое рукоположение было от еретиков, ибо ни крещение еретиков не может никого сделать христианином, ни рукоположение их не делает клириком. Итак, рукоположенных еретиками вновь рукополагать нет опасности».

Непременным условием действительности рукоположения во епископа является то, что оно не должно совершаться на место архиерея, законно занимающего кафедру. *Вселенский II Собор* отверг действительность хиротонии Максима Киника на К-польскую кафедру, занятую свт. *Григорием Богословом*. 4-е прав.

этого Собора гласит: «О Максиме Кинике, и о произведенном им безчинии в Константинополе: ниже Максим был, или есть епископ, ниже поставленные им на какую бы то ни было степень клира: и соделанное для него, и соделанное им, все ничтожно».

Недействительным признается поставление, сопряженное с *симонией*, т. е. совершенное за мзду. Присутствие греха симонии при поставлении на священную степень, согласно каноническому праву, является таким обстоятельством, к-рое упраздняет действие благодати, делает рукоположение недействительным. Ап. 29 гласит: «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, деньгами сие достоинство получит: да будет извержен и он, и поставивший, и от общения совсем да отсечется...» О симонии идет речь и в канонических посланиях святителей Геннадия и Тарасия К-польских. Из церковной истории известно, что в разные времена условием рукоположения считалось внесение пошлины в казну архиерейского дома. Подобная практика, очевидно, предосудительная, вызывала подчас обвинения в симонии, но в строгом смысле слова о симонии здесь речь не идет, если само решение о рукоположении не мотивируется размером пошлины, которая устанавливается одинаковой для всех кандидатов на данную степень. Во всяком случае такой вывод вытекает из церковно-судебной практики прошлого.

Согласно Ап. 30, епископы, к-рые получили сан через мирских начальников, подвергаются извержению и отлучению: «Аще который епископ, мирских начальников употребив, чрез них получит епископскую в Церкви власть, да будет извержен и отлучен, и все сообщающиеся с ним». Это правило не распространяется, разумеется, на случаи санкционирования поставления на священные степени гражданской властью. Оно имеет силу лишь в отношении интриганов и карьеристов, ищущих содействия «мирских начальников». *Феодор Вальсамон* в толковании на 29-е и 30-е Апостольские правила пояснял: «Но может быть кто спросит, поелику 30-е правило упоминает об одном епископе, а равно и 29-е не упоминает об иподиаконах и чтецах, то как поступить, если кто сделается по ходатайству светского начальника пресвитером, или





диаконом, или иподиаконом, или чтецом? Решение: и они должны подлежать извержению и отлучению на основании последних слов настоящего 30-го правила, где говорится, что не одни главные виновники зла извергаются и отлучаются, но и сообщники их». Аргументация не совсем убедительная, но вывод, бесспорно, верный. Нет разумных оснований не распространять действие этого правила, направленного против симонии, и на церковнослужителей.

В Ап. 25 цитируется Библия: «...не отмстиши дважды за едино» (Наум 1. 9), воспреещающая двойное наказание за один грех. В данном случае извержение из сана вместе с отлучением от церковного общения, казалось бы, служит примером отступления от этой нормы. Однако отступления нет. Дело не только в том, что симония представляет собой особо тяжкое преступление, подрывающее основы церковного строя, и потому совершивший его заслуживает самой суровой кары. Извержение из сана в этом случае само по себе не является наказанием, ибо покусившийся на приобретение благодати священства через подкуп или интриги не получает этой благодати. Хиротония, совершаемая в отношении к симониату, ничтожна и недействительна с самого начала. Действительным же наказанием лжесвященнослужителя, в сущности оставшегося мирянином, является отлучение его от церковного общения.

**Качества кандидата священства, препятствия к посвящению.**

Священнослужители являются духовными руководителями и наставниками народа Божия. Поэтому кандидаты священства должны отличаться глубиной и крепостью веры, высокими нравственными качествами, безупречной репутацией. Далеко не все христиане могут быть рукоположены или поставлены в церковнослужители. Необходимо, чтобы кандидаты священства отвечали определенным требованиям. Несоответствие их этим требованиям служит препятствием к священству.

Католич. право различает т. н. абсолютную неспособность к посвящению (*incapacitas*) и неправильность (*irregularitas*), т. е. недостаток, являющийся препятствием к рукоположению, к-рый, однако, допускает *диспенсацию* (отступление от неукоснительного соблюдения закона) со стороны компетентной церковной

власти. В случае абсолютной неспособности рукоположение недопустимо, а если оно фактически исполнено, то признается недействительным, ничтожным. Этого, однако, нельзя безусловно утверждать и о рукоположении, совершенном при наличии того или иного недостатка у рукополагаемого, расцененного как неправильность. В целом различие этих 2 основных видов препятствий принято и в правосл. церковном праве.

Совершенно неспособны к священству некрещенные лица и женщины. Некрещенные лица не являются членами Церкви, поэтому очевидно, что они не могут входить в состав ее иерархии. Что касается женщин, то, по слову ап. Павла, «жены ваши в церквах да молчат; ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении, как и закон говорит» (1 Кор 14. 34). Это не значит, конечно, что женщины не могут прислуживать в храме или петь на клиросе. Не устраняются женщины-прихожанки и от управления хозяйственными делами в приходе, а также от службы в различных церковных учреждениях, не связанной со священнослужением. Что же касается *диаконалисс* и пресвитерисс древности, то они не были лицами иерархическими.

Католич. право и нек-рые правосл. канонисты разделяют препятствия к священству на те, к-рые связаны с совершением кандидатом преступлений, грехов (*cum culpa*) и к-рые не связаны с виной или грехом (*sine culpa*). А. С. Павлов выделял как особый разряд препятствий «преступления или такие деяния члена Церкви, которые если не с точки зрения уголовного, то с точки зрения канонического права должны быть признаны преступлениями. Сюда относятся: 1) отпадение от веры, не вынужденное муками (Ап. 62; I Всел. 10; Анк. 3); 2) ересь... (I Всел. 19; Афан. 3); 3) оскпление себя или других... (Ап. 22, 24; I Всел. 1; Двукр. 8); 4) все так называемые плотские грехи, состоящие в нарушении седьмой заповеди Закона Божия... (Ап. 61; Неокес. 9 и 10). Виновные и уличенные в этих преступлениях по древним церковным правилам подвергались публичному покаянию. Отсюда общее каноническое положение: кто раз подвергся публичному церковному покаянию, тот навсегда устраняется от рукоположения в церковно-иерархические степени» (Павлов. С. 199–200). На практике различие между

недостатками, напр., нравственного порядка, т. н. недостатками веры, с одной стороны, и преступлениями — с другой, провести трудно, т. к. вторые невозможны без первых. Поэтому при классификации препятствий к священству их удобнее разделить иначе — на препятствия: 1) физического характера; 2) духовного характера; 3) социального характера.

Препятствия физического характера в свою очередь подразделяются на те, к-рые связаны, во-первых, с возрастом, а во-вторых, с состоянием здоровья или телесными недостатками ставленника.

Для исполнения иерархического и даже причетнического служения необходимы зрелость ума, твердость убеждений, известный жизненный опыт, к-рые предполагают достижение определенного возраста. Для поставления в диаконы канонические правила устанавливают возраст 25 лет, в пресвитеры — 30 лет. Трул. 14 гласит: «...дабы во пресвитера прежде тридцати лет не рукополагати, аще бы человек и весьма достоин был, но отлагати до уреченных лет. Ибо Господь Иисус Христос в тридесятое лето крестился и начал учить. Подобно и диакон прежде двадцати пяти лет, и диаконалисса прежде сорока лет да не поставляется». В Трул. 15 говорится: «Иподиакон да поставляется не прежде двадцати лет возраста. Аще же кто, в какую бы то ни было священную степень, поставлен будет прежде определенных лет: да будет извержен». На практике, однако, и в древности, и в новое время от этого правила допускались и допускаются отступления. Во всяком случае почти неизвестны факты применения санкций, предусмотренных 15-м прав. Трул. Собора.

Что касается возраста лиц, поставляемых в епископы, то каноны об этом умалчивают. «Апостольские постановления» (II 1) предусматривают для кандидата в епископы 50-летний возраст. В Номоканон свт. Фотия (Титул 1. Гл. 23) внесено положение из 123-й новеллы имп. св. Юстиниана I, к-рая устанавливает для кандидата на высшую иерархическую степень 35-летний возрастной ценз, а в исключительных случаях — 25-летний. Но церковной истории известны отступления от этой нормы, и даже весьма значительные: имели место случаи поставления в епископы лиц, не достигших 20 лет. О воз-





расте поставляемых в чин чтецов в канонических правилах также ничего не говорится. 123-я новелла св. Юстиниана, включенная в сокращенной в Номоканон, позволяет ставить в чтецы 8-летних детей. А Феодор Вальсамон в толковании на соответствующую главу Номоканона пишет о том, что иногда в чтецы ставили и 3-летних младенцев.

В синодальный период канонической возрастной ценз применялся только по отношению к ставленникам, не имеющим школьного духовного образования, выпускники же духовных школ поставлялись до достижения канонического возраста при отсутствии иных канонических препятствий. По ныне действующему Уставу РПЦ в диаконы и пресвитеры можно посвящать по достижении гражданского совершеннолетия (т. е. в 18 лет), а кандидаты епископства должны быть не моложе 30 лет (X 1. 10). Аналогичные положения содержались и в предыдущем Уставе 1988 г. (VII 9).

Физические недостатки и недуги сами по себе не могут служить препятствием к посвящению. Препятствием являются лишь те телесные недостатки, к-рые затрудняют совершение служения. Согласно Ап. 77, «аще кто лишен ока, или в ногах поврежден, но достоин быти епископ: да будет. Ибо телесный недостаток его не оскверняет, но душевная скверна». А в Ап. 78 говорится: «Глухий же, и слепый да не будет епископ, не аки бы осквернен был, но да не будет препятствия в делах церковных». По тем же основаниям не следует поставлять в клирики безруких, безногих лиц. Совершенно недопустимо поставление эпилептиков и тех, кто страдает душевными болезнями. «Аще кто демона имеет, да не будет принят в клир, но ниже с верными да молится. Освободясь же, да принят будет с верными, и аще достоин, то и в клир» (Ап. 79).

Что касается скопцов, то, согласно 1-му прав. I Вселенского Собора, «аще у кого в болезни врачами отъяты члены, или кто варварами оскоплен, таковой да пребывает в клире. Аще же, будучи здрав, сам себе оскопил, такового, хотя бы и к клиру причислен был, надлежит исключить». По толкованию Иоанна Зонары, «оскопившим самого себя называется не только тот, кто собственными руками отсек этот член, но и тот, кто добровольно и

без принуждения отдает себя другому на оскпление».

Каноническое право Римско-католической Церкви расширительно толкует условия рукоположения, связанные с телесными недостатками, запрещая посвящать горбатых, хромых, карликов, лишенных левого глаза (т. н. канонического глаза — *oculus canonicus*), а также указательного пальца правой руки.

Препятствия духовного характера подразделяются в свою очередь на те, к-рые связаны либо с недостатками веры у ставленника, либо с его нравственными пороками, либо, наконец, с отсутствием необходимых знаний.

Вера кандидата священства должна быть строго православной, глубокой, твердой, деятельной. О недостатке твердости в вере свидетельствуют случавшиеся отпадения от Церкви. Поэтому в 10-м прав. I Вселенского Собора говорится: «Аще которые из падших произведены в клир, по неведению, или со сведением произведших: сие не ослабляет силы правила церковного. Ибо таковые, по дознанию, извергаются от священного чина». По толкованию Иоанна Зонары, «не должно производить во священство тех, которые отверглись от Господа нашего Иисуса Христа и потом покаяться. Ибо каким образом может быть священником тот, кто во всю жизнь не удостоивается Святых Таин, разве только при смерти». В наст. время, естественно, было бы неразумно рассматривать как вероотступника в прошлом человека, к-рый, будучи крещенным в детстве, религ. воспитания не получил и до своего сознательного обращения жил вне церковного общения. Тщательному рассмотрению подлежат те кандидаты, к-рые обратились в Православие из ереси или раскола (I Всел. 19).

Недостаток веры естественно предполагать и в тех, кто обратился к ней в исключительных обстоятельствах, напр. из-за страха смерти в случае тяжелой болезни, — в «клиниках». Однако в данном случае речь идет не о безусловном запрете рукоположения. По Неокес. 12, «аще кто в болезни просвещен крещением, то не может произведен быти во пресвитера: ибо вера его не от произволения, но от нужды; разве токмо ради после открывшихся добродетели и веры, и ради скудости в людях достойных». Поскольку такое кре-

щение обычно было обливательным, в наше время среди малообразованных христиан возникло превратное представление, что уже сам обливательный способ крещения является препятствием к посвящению. Совершенно иная мотивировка препятствия, усматриваемого для посвящения кандидатов, крещенных при подобных обстоятельствах, сформулирована в этом правиле. Кроме того, в наст. время, когда крещение и детей и взрослых совершается при самых разных обстоятельствах, букв. соблюдение данной нормы практически невозможно.

Наконец, недостаток веры предполагается и в новообращенных — *неофитах*. Ап. Павел писал Тимофею о епископе, что тот «не должен быть из новообращенных, чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом» (1 Тим 3. 6). Согласно Ап. 80, «от языческого жития пришедшаго и крещеннаго, или от порочнаго образа жизни обратившагося, несть праведно вдруг производить во епископа. Ибо несправедливо еще не испытанному быти учителем других: разве только по благодати Божией сие устроится». Согласно 2-му прав. I Вселенского Собора, эта норма распространяется и на пресвитеров, а в соответствии с 3-м прав. Лаодикийского Собора — на все священство: «Недавно крещенных не подобает производить в чин священнический».

Недостаток твердости христ. веры можно подозревать и в том, кто не смог обратить всех своих домашних, ибо, по слову ап. Павла, епископом можно ставить того, кто «детей имеет верных» (Тит 1. 6). «Епископы и пресвитеры и диаконы не прежде да поставляются, разве когда всех в доме своем соделают православными христианами» (Карф. 36(45)). Во всяком случае не следует рукополагать лиц, жены или дети к-рых остаются вне ограды правосл. Церкви. Вера ставленника должна выражаться в его жизни и делах. Вера без дел мертва, учит ап. Иаков (Иак 2. 17). Лаодик. 12 требует: «Епископов... поставляти на церковное начальство... таких, которые с давняго времени испытаны и в слове веры, и в житии, сообразном правому слову».

Тяжкие грехи, виновные в к-рых в древней Церкви подлежали публичному покаянию, составляют препятствие к священству, даже если они совершены были единожды.





К таким грехам относятся убийство, кража, гробокопательство, святотатство (Григ. Нис. 6); блуд, прелюбодеяние, содомия (Ап. 61). Церковные правила не допускают в клир даже невольных убийц (Григ. Нис. 5). Согласно Ап. 61, «аще верный обвиняем будет в любодействе, или в прелюбодействе, или во ином каком запрещенном деле, и обличен будет: да не вводится в клир». Но грехопадения, имевшие место до крещения, не составляют препятствия для поставления в клирики. До известной степени, руководясь здравым смыслом, эту норму можно распространить и на тех лиц, кто совершал грехи после крещения в младенчестве или раннем детском возрасте, за к-рым не последовало христ. воспитания, иными словами грехи до сознательного обращения и участия в церковной жизни.

От служителей Церкви требуются смирение, миролюбие, кротость. Ап. Павел учит: «...епископ должен быть непорочен, как Божий домостроитель, не дерзок, не гневлив, не пьяница, не бийца, не корыстолюбец, не страннолюбив, любящий добро, целомудрен, справедлив, благочестив, воздержан...» (Тит 1. 7–8). В отличие от таких грехов, как убийство или блуд, в данном случае препятствием к поставлению является не однократное совершение подобных греховных действий, но когда кандидат священства не освободился от этой страсти. По Васил. 14, ростовщик только в том случае может быть принят в клир, «аще восхощет неправедную корысть истощить на нищих, и впредь от недуга любостязания свободен быти».

От кандидата священства требуются учительность, умение наставлять пасомых. В Послании к Титу сказано, что епископ должен быть «силен и наставлять в здравом учении и противящихся обличать» (Тит 1. 9). А для этого нужны основательная подготовка, твердое знание вероучения. 2-е прав. *Вселенского VII Собора* требует от кандидатов епископства твердое знание Псалтири, а также хороший навык в чтении Свящ. Писания и канонов. Требования относительно богословских познаний епископов, выраженные в этом правиле, невысоки. Феодор Вальсамон в толковании объяснял это трудными обстоятельствами, в к-рых жила правосл. Церковь в иконоборческую эпоху, предшество-

вавшую созыву VII Вселенского Собора. В синодальный период в Русской Церкви ставленниками на степени диаконов и пресвитеров были гл. обр. выпускники духовных семинарий, а кандидатами епископства — кандидаты богословия. В наст. время кандидаты священства в основном готовятся в духовных школах.

Препятствия социального характера касаются семейного положения ставленника, его обязанностей перед гос-вом, перед частными лицами, профессией и репутацией.

В отличие от католич. права правосл. церковное право не признает незаконнорожденность препятствием к рукоположению. В 8-м прав. св. Никифора Исповедника, к-рое помещено в «*Пидалионе*» и *Афинской Синтагме*, сказано: «Дети, рожденные от наложниц или второбрачных или третьобрачных, если проводят жизнь, достойную священства, могут быть священнослужителями».

Вместе с тем, не принимая во внимание происхождение рукополагаемого, Церковь предъявляет строгие требования, касающиеся его поведения в браке. Церковные законы не допускают в клир второбрачных. «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 это Апостольское правило, Иоанн Зонара отмечал: «Мы веруем, что Божественная баня святого крещения омывает всякую скверну, которую крещенные были осквернены прежде крещения, и никакой грех, соделанный кем-либо прежде крещения, не препятствует крещенному быти произведенным в священство. Но кто после крещения совершит блуд, или вступит в два брака, тот признается недостойным никакой степени священства».

Поскольку от ставленника требуется абсолютная моногамия, даже брак на вдове или женщине, оставленной своим мужем, т. н. пассивная бигамия, составляет препятствие к священству. Канонические правила воспрепятствуют также поставление лиц, женатых на женщинах, не сохранивших целомудрие до брака. Ап. 18 гласит: «Вземший в супружество вдову, или отверженную от супружества, или блудницу, или рабыню, или позорищную (актрису.— *В. Ц.*) не может быть епископ, ни пресвитер, ни диакон, ниже вообще в списке свя-

щенного чина». Поскольку рим. право исключало возможность брака между рабами и свободнорожденными, под рабыней в данном правиле подразумевается рабыня в прошлом, целомудрие к-рой сомнительно ввиду ее всецелой зависимости от рабовладельца. Не допускаются к хиротонии и лица, продолжающие сожитие с женой, уличенной в прелюбодеянии: «Аще жена некоего мирянина, прелюбодействовав, обличена будет в том явно, то он не может прийти в служение церковное. Аще же по рукоположении мужа впадет в прелюбодейство, то он должен развестись с нею. Аще же сожительствует, не может касаться служения, ему порученного» (Неокес. 8). Брак кандидата священства должен быть не только моногамным, но также беспорочным и в других отношениях. На основании Ап. 19 возбраняется священство вступившим в брак с близкой родственницей — племянницей. Эти требования относятся лишь к рукополагаемым в степени диаконов и пресвитеров, ибо для епископов, согласно 13-му прав. Трулльского Собора, обязательным является безбрачие.

В Римско-католической Церкви со времен папы *Григория VII* все клирики связаны обетом безбрачия. Впрочем, в Римской Церкви celibat утвердился в древности, когда она еще хранила единство со Вселенским Православием, хотя обязательность его и отвергается каноническим правом (Трул. 13).

Кандидат священства должен быть свободен от исполнения таких обязанностей перед гос-вом, к-рые несовместимы со священнослужением. Согласно Ап. 81, не допускается епископам или пресвитерам заниматься «делами народного управления». Ап. 83 гласит: «Епископ или пресвитер или диакон, в воинском деле упражняющийся, и хотящий удержати обое, то есть римское начальство и священническую должность, да будет извержен из священного чина. Ибо кесарева кесареви, и Божия Богови».

Что касается препятствий, связанных с обязательствами перед частными лицами, то, когда существовало рабство, рабы не допускались до рукоположения (Ап. 82), а в средневековье и в Новое время этот запрет распространялся также на крепостных. Препятствия к поставлению в клирики имеются у несостоятель-



ных должников, или банкротов. Не могут быть кандидатами священства и лица, лишенные свободы по судебным приговорам.

Кандидатами священства не могут быть лица, занятые профессиями, к-рые признаются недостаточно почетными в обществе: ростовщики (Васил. 14; Григ. Нис. 6), актеры (Трул. 51), содержатели игорных домов. Препятствия к священству имеют также у лиц, профессиональная деятельность к-рых связана с пролитием человеческой крови (палачи, медики) и даже животной крови (мясники, забойщики скота, профессиональные охотники).

Духовные лица непременно должны иметь добрую репутацию, и не только у верных. По слову ап. Павла, «надлежит ему (епископу. — В. Ц.) также иметь доброе свидетельство от внешних, чтобы не впасть в нареkanie и сеть диавольскую» (1 Тим 3. 7). Иными словами, если кандидат священства хотя бы и несправедливо в общественном мнении приобрел дурную репутацию, в этом нельзя не усматривать препятствия к рукоположению, по меньшей мере для служения в той местности, где его несправедливо подозревают в совершении неблагоприятных поступков.

Все перечисленные выше препятствия к рукоположению, за исключением 2 (отсутствие крещения и жен. пол), не имеют безусловного значения. Поэтому в случае необходимости, вызываемой часто недостатком безукоризненных кандидатов священства, или ввиду выдающихся качеств кандидата, имеющего некое препятствие, законной церковной властью может быть допущена диспенсация.

Не о всех препятствиях к рукоположению того или иного лица может быть известно. Поэтому канонические правила предписывают подвергать ставленников предварительному испытанию: либо публично, в присутствии всей общины (Феоф. Алекс. 7), либо тайно, через исповедь, к-рая совершается перед рукоположением (1 Всел. 9). Для ставленнической исповеди назначаются особые духовники, к-рые свидетельствуют перед архиереем об отсутствии у кандидата канонических препятствий к священству. Если же после исповеди обнаружатся пороки, не открытые духовнику, то в зависимости от их тяжести рукоположенный подлежит либо извержению

из сана, либо запрещению священнодействовать (1 Всел. 2, 9, 10; Неокеес. 9). О достоинстве кандидата священства свидетельствует и церковный народ. В чине хиротонии, прежде чем ввести ставленника в алтарь, иподиакон обращается к народу со словом «повелите». Народ же, в лице хора, пением «аксиос» свидетельствует достоинство рукоположенного, хотя в наст. время это всего лишь литургический символ.

Испытание ставленника на наличие у него знаний, необходимых для служения, производится либо архиереем, либо специально назначенным экзаменатором. Ставленник во епископа в чине наречения торжественно исповедует правосл. догматы, являя тем самым перед сонмом епископов, клириков и народом чистоту своей веры.

**Правительственная иерархия клириков.** Сакраментально лица, принадлежащие к одной и той же степени, равны между собой. Однако епископы, а также пресвитеры и диаконы могут различаться по объему полномочий и месту, занимаемому в *диптихах* или перед престолом. Различие священнослужителей по этому признаку называется правительственной иерархией.

Носители высшей епископской степени священства как члены правительственной иерархии могут иметь сан, или титул, папы (см. *Папство*), *патриарха*, *католикоса*, *эксарха*, *примаса*, *митрополита*, *архиепископа*. Появление каждого из этих титулов связано с той или иной территориальной областью, входящей в систему адм. деления Вселенской Церкви, хотя в посл. различия между ними могли утратить обусловленность объемом реальной правительственной власти, превратившись в титулярные отличия и преимущества, усвояемые либо епископским кафедрам, либо занимающим их архиереям лично.

Существуют различные степени правительственной иерархии и для пресвитеров. В РПЦ в наст. время есть священники (*иереи*), *протоиереи* и *протопресвитеры*; в монашестве — *иеромонахи*, *игумены* и *архимандриты*. Сан протоиерея в Русской Церкви в синодальный период был почти во всех случаях сопряжен с настоятельством в соборном, реже — в приходском храме. Но жаловалось это звание все-таки не как принадлежность должности, а ввиду лич-

ных заслуг. Сану протоиерея исторически предшествовало звание *протопопа*, вышедшее из употребления в нач. XIX в. Протопопы обыкновенно занимали должности *благочинных* или председателей уездных духовных правлений. В наст. время в связи со значительным увеличением числа протоиереев носители этого сана часто не являются даже настоятелями приходов. Высший сан пресвитера в Русской Церкви — протопресвитер. Этот сан всегда был и остается сопряженным с высокими церковными должностями, однако, имея как титул постоянный характер, он, естественно, сохраняется за награжденным этим отличием священником, когда тот ввиду ухода на покой или по др. причине перестает исполнять протопресвитерскую должность.

В диаконской степени кроме собственно диаконов есть также *протодиаконы* и *архидиаконы*. В синодальный период сан протодиакона в Русской Церкви жаловался главным диаконам кафедральных соборов и диаконам дворцовых церквей. В иных случаях этим званием награждали, хотя и крайне редко, ввиду исключительных личных заслуг. Ныне званием протодиакона могут быть награждаемы и диаконы приходских храмов. В РПЦ сан архидиакона употребляется с 2 разными значениями: он принадлежит первому диакону Патриаршего собора, кроме того, сан архидиакона является наградой для монашествующих диаконов (иеродиаконов), аналогичной сану протодиакона для лиц из белого Д.

В отличие от степеней священства, к-рые сообщаются через хиротонию, степени правительственной иерархии присваиваются либо по чину хиротонии, либо просто путем назначения, награждения, производства в ту или иную степень законной церковной властью. Все степени правительственной иерархии в отличие от степеней священства, существующих в Церкви изначально, имеют историческое происхождение. Как видно из истории происхождения степеней правительственной иерархии, поначалу каждая из них была связана с определенным объемом властных полномочий, но со временем эта связь ослаблялась и утрачивалась и степени правительственной иерархии превращались в титулы. От степеней правительственной церковной иерархии, к-рые носят постоянный характер, отличаются



должности церковные, имеющие временный характер, связанные с определенным кругом властных полномочий и обязанностей. В отличие от степеней правительственной иерархии на церковные должности ставят только путем назначения и производства, без церковного обряда.

**Церковнослужители.** На должности церковнослужители назначаются, а в степени поставляются чином хиротесии — руковожложения, к-рое в отличие от рукоположения, хиротонии, совершается вне алтаря, в храме. Право поставлять младших клириков на церковнослужительские степени принадлежит епископу, а в мон-рях хиротесию могут совершать и их настоятели — архимандриты и игумены. 14-е прав. VII Вселенского Собора гласит: «Рукоположение же чтеца творити позволяется каждому игумену в своем, и токмо в своем монастыре, аще сам игумен получил рукоположение от епископа в начальство игуменское, без сомнения, уже будучи пресвитером». Игумен в древности являлся непременно настоятелем мон-ря, в некоторых случаях он мог даже и не иметь пресвитерского сана. Совершенно очевидно, по смыслу правила, что в наст. время совершать хиротесию вправе лишь те игумены и архимандриты, к-рые начальствуют, настоятельствуют в мон-ре. Степени низших клириков введены в жизнь Церкви исторически, они не существовали в ней с самого начала. Но уже в апостольский век в христ. богослужении участвовали лица, на к-рых возлагались обязанности, подобные тем, какие исполняют ныне церковнослужители. Это были миряне, служившие привратниками храма, блюстителями порядка за богослужением, чтецами; действовали они под началом диаконов.

Число должностей церковнослужителей со временем увеличивалось. Постепенно они составили иерархию от высших до низших и тем самым превратились в степени низшей правительственной иерархии Церкви. Из мирян исполнители церковнослужительских обязанностей переходили в разряд клириков. Косвенным образом о существовании особого чина церковнослужителей свидетельствует Неокес. 10: «...диакон, аще впадет в тот же грех, должен быть низведен в чин простого служителя (ὕληρέτης) Церкви». Слово «иподиакон» впервые на Востоке встречается

у Евсевия, еп. Кесарийского (Euseb. De mart. Palaest. 3. 3). Он упоминает о некоем иподиаконе Диоспольской общины. Степени иподиаконов, равно как и чтецов, певцов, заклинателей, упоминаются в Апостольских правилах, в правилах Антиохийского (341) и Лаодикийского (343) Соборов.

В первые 2 столетия истории христианской Церкви аколупат не представлял собой особого чина. Когда же число верующих возросло и иподиаконы были уже не в состоянии исполнять обязанности низшего служения, им в помощь стали назначать особых служителей — аколупов. Первоначально аколупы как низшие служители помогали принимать жертвенные дары, наблюдали за чистотой священных сосудов, исполняли обязанности, подобные тем, к-рые несут в наст. время алтарники. На Западе аколупов, как и иподиаконов, уже в III в. начинали причислять к клирикам.

Степень экзорцистов, или заклинателей, восходит к тем христианам апостольского века, к-рые, независимо от того, являлись они священнослужителями или мирянами, обладали особой харизмой — даром заклипания злых духов. На Западе в III в., а на Востоке в IV в. экзорцистат институализируется. Это связано было с тем, что по мере угасания харизматических даров росло число случаев бесчинных злоупотреблений практикой совершать заклипания, поэтому Церковь вынуждена была закрепить соответствующее служение за определенной степенью клириков. В 24-м прав. Лаодикийского Собора экзорцисты причисляются к «церковному чину», а согласно 26-му прав. того же Собора, лицам, не поставленным епископом, запрещено совершать заклипания в церквах и частных домах. Огласительные заклипания стали со временем составной частью чинопослелования таинства *Крещения*, совершаемого епископом или пресвитером. Поэтому со временем отпала необходимость в особом чине экзорцистов. На Востоке эта степень исчезла из жизни Церкви. На Западе же она сохранилась, хотя и утратила связь с действиями, соответствующими названию.

Появление чина чтеца (лектора) связано с чтением Свящ. Писания за богослужением. В первые века истории христ. Церкви читать в храме

могли все члены Церкви — священнослужители и миряне, но впол. соответствующее служение закрепилось за лицами, особенно искусными в чтении. Эти лица были подчинены диаконам и вошли в состав низшего клира. В кон. II в. лектор — анагност (ἀναγνώστης) становится должностным лицом в Церкви. Разные авторы неодинаково отвечают на вопрос о том, было ли это связано с учреждением особой степени в иерархии церковнослужителей. Так, В. Н. *Мышцын*, основываясь на том, что чтец формально поставлялся, а перед поставлением подвергался строгому испытанию, делал вывод о его принадлежности к клирикам (*Мышцын В. Н.* Устройство христианской Церкви в первые два века. Серг. П., 1909. С. 368). В Ап. 26 чтецы причисляются к клиру; чтецы упоминаются в Антиох. 10 и Лаодик. 24; Сардик. 10 требует, чтобы кандидаты епископства предварительно проходили служение чтеца, диакона и пресвитера.

Чин певца на Западе не вошел в иерархию клириков; тем не менее на Востоке нек-рое время певцы посвящались в свою степень и причислялись к клирикам. В апостольский век пение в христ. богослужении было общим, всенародным. Однако вскоре всенародное пение стало заменяться хорovým. И на Востоке и на Западе хорové певцы в Церкви были, несомненно, мирянами. Вместе с тем кроме хорových певцов в пении участвовали певцы, исполнявшие соло (попеременно с народом или хором — ψάλται, cantores). Большинство историков считают, что они причислялись к чтецам, а в 1-й пол. IV в. отделились от них как особый чин. Псалмы в храме читались нараспев или пелись, поэтому те, кто читал или пел их, исполняли служение чтеца особого рода. Отделение певцов от чтецов в качестве особой степени зафиксировано 15-м прав. Лаодикийского Собора: «Кроме певцов, состоящих в клире, на амвон входящих и по книге поющих, не должно иным некоторым пети в Церкви». Очевидно, до издания этого правила на амвоне кроме посвященных певцов-клириков могли петь и миряне. В 24-м прав. Лаодикийского Собора упоминаются певцы наряду с чтецами, а 23-е прав. того же Собора гласит: «Не должно чтецам и певцам орарь носить и тако читати и пети».





Низшая из церковнослужительских степеней — остиарии, привратники (ὄστιαροί). В первые 3 столетия христ. истории не было особой степени остиариев. Как на Западе, так и на Востоке обязанности привратников возлагались на мирян, а затем на иподиаконов (субдиаконов). На Востоке еще в сер. IV в. обязанности привратников исполняли иподиаконы: Лаодик. 22 предписывает им «не оставлять» церковных дверей; в Лаодик. 24 уже говорится о привратниках как об особой степени церковного чина. Правила Лаодикийского Собора представляют собой в сущности синопсис правил разновременных Соборов во Фригии, поэтому в них могут быть отражены разные стадии в истории становления церковных институтов. На Западе в IV в. остиариат приобретает значение клирической степени, а IV Карфагенским Собором (398) был установлен порядок посвящения в остиарии.

**Низшие церковные должности.** Помимо церковнослужительских степеней древняя Церковь знала и такие должности, с к-рыми хотя и связано было определенное служение, но оно не означало принадлежности их исполнителей к клиру. Во II в., в эпоху гонений на христиан, на Западе появляются фоссоры, или копиаты, — труждающиеся. Почитание останков христ. мучеников вызвало стремление противопоставить убийствам христиан и обеспечению их св. мощей заботу о правильно устроенном погребении и охране мощей. Так возникла особая группа лиц, для к-рых погребение мучеников и всех усопших в христ. вере стало главной обязанностью. Должность эксцептора также не была сопряжена с пребыванием в клире. В обязанности эксцепторов входило составление стенографических мученических актов. Выполнили эти обязанности и миряне, и клирики низших степеней, обыкновенно люди молодого возраста.

В древней Церкви существовала должность герменевта. Герменевтами могли быть и миряне и клирики, особенно часто — чтецы. Герменевты переводили Свящ. Писание и поучения председателя во время богослужения там, где общины были греколат. по языку или в их состав входили люди, державшиеся местных языков и наречий (сир., арм., копт. на Востоке; герм. или кельт. на Западе) и не владевшие классическими язы-

ками. Возможно, эта должность выросла из харизматического истолкования пророческих речей апостольского века.

Нек-рые служения в древней Церкви исполняли женщины, именовавшиеся церковными вдовами (см. *Вдовицы церковные*), диакониссами и пресвитериссами. Отцы Халкидонского Собора постановили в 15-м прав.: «В диакониссы поставляти жену, не прежде сорока лет возраста, и притом по тщательном испытании». Феодор Вальсамон в толковании на это правило писал: «То, о чем говорится в настоящем правиле, совершенно вышло из употребления, ибо ныне не рукополагают диаконисс, хотя некоторые подвижники не в собственном смысле и называются диакониссами». В наст. время женщины могут прислуживать в храме, участвовать в управлении приходским хозяйством, но для них не существует поставления в особый чин. Во всяком случае древние поставления в церковные вдовы, диакониссы и пресвитериссы не были поставлениями в церковнослужительские степени — это было всего лишь благословение на исполнение церковного служения.

В Русской Церкви лица, не имеющие посвящения, но исполняющие церковные должности, связанные с участием в богослужении, именовались причетниками, или дьячками. До 1869 г. они входили в состав духовного сословия и в этом смысле принадлежали к Д. После 1869 г. в духовном сословии оставлены были только те причетники, к-рые уже ранее были включены в него, впредь же полагалось именовать лиц, исполняющих аналогичные обязанности, псаломщиками или пономарями, и из духовного сословия они были отчислены.

**Обязанности духовных лиц.** Обязанности духовного лица соответствуют его должности, но помимо служебных есть еще обязанности, связанные с его образом жизни и нравственными нормами, к-рым он должен подчиняться. Общее правило тут таково: все, что служит препятствием для рукоположения кандидата в клир, возбраняется и уже посвященному священнослужителю или церковнослужителю. Даже неоднократно совершенное тяжкое греховное деяние (убийство, хотя бы и невольное, блуд, прелюбодеяние, воровство) влечет за собой, согласно

каноническим правилам, извержение из сана (Ап. 25, 66; Васил. 3, 32, 51, 70).

Клирики должны быть высоконравственными лицами. Правила запрещают им пьянство и азартные игры. «Епископ, или пресвитер, или дьякон, игре и пьянству преданный, или да престанет, или да будет извержен» (Ап. 42), «иподиакон, или чтец, или певец, подобное творящий, или да престанет, или да будет отлучен» (Ап. 43). Ап. 27 гласит: «Повелеваем епископа, или пресвитера, или диакона, биющего верных согрешающих, или неверных обидевших, и чрез сие устрашати хотящаго, извергати от священного чина. Ибо Господь отнюдь нас сему не учил: напротив того, сам быв ударяем, не наносил ударов, укоряем, не укорял взаимно, страдая, не угрожал». 62-м прав. Трулльский Собор запретил духовным лицам под угрозой извержения из сана, равно как и мирянам под угрозой отлучения, участие в празднествах, связанных с языческими обрядами, переодеванием мужчин в жен. одежды, надеванием масок. Духовным лицам возбраняется поднимать руку на человека, даже на провинившегося.

Высокие требования предъявляются к семейной жизни клириков. Неженатым священнослужителям вступление в брак запрещено. 26-е Апостольское правило повелевает: «...из вступивших в клир безбрачными, желающие вступают в брак одни токмо чтецы и певцы». Анкирский Собор дозволил 10-м прав. диаконам вступать в брак и после хиротонии, но при условии, чтобы о таком намерении было объявлено епископу перед рукоположением. Однако 6-е прав. Трулльского Собора строго запретило брак не только диаконам, но и иподиаконам после поставления. Было бы противно закону духовного роста вступать в плотский брак после хиротонии, совершаемой во образ обручения с паствой. В то же время опыт семейной жизни, опыт управления «малой церковью», по выражению свт. *Иоанна Златоуста*, может послужить хорошей школой для подготовки к окормлению народа Божия. Брак клириков должен быть строго моногамным. 2-й брак вдовым священнослужителям и церковнослужителям безусловно запрещается. *Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* вынес определение, призванное оградить достоинство священного сана.





Опираясь на апостольские наставления о высоте священного служения (1 Тим 3. 2, 12; Тит 1. 6) и на правила Вселенских и Поместных Соборов (Трул. 3 и др.), Собор подтвердил недопустимость 2-го брака для вдовых и разведенных священнослужителей (Собор, 1918. Определения. Вып. 4. С. 46). Если нарушение брачной верности женой клирика несовместимо с его священнослужением, то нарушение ее самим духовным лицом, равно как и блуд безбрачного священнослужителя, тем более недопустимо.

Трулльский Собор 12-м правилом запретил брачное сожителство епископам. Причина введения безбрачного епископата заключалась в том, что в эпоху Собора большое распространение получило монашество и кандидатов на архиерейство из числа монашествующих было вполне достаточно, а по слову ап. Павла, «неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу, а женатый заботится о мирском, как угодить жене» (1 Кор 7. 32–33). Впрочем, отцы Собора не требовали, чтобы кандидаты епископства были лишь из числа безбрачных; они только настаивали, чтобы «жена производимаго в епископское достоинство, предварительно разлучася с мужем своим, по общему согласию, по рукоположении его в епископа, да вступит в монастырь, далеко от обитания сего епископа созданный, и да пользуется содержанием от епископа» (Трул. 48). Впосл. в Церкви сложилась обычай поставлять в епископы только монахов. Если же кандидатом избирался не монах, он перед хиротонией должен был принять постриг. Канонические правила и церковная традиция однозначно свидетельствуют о незаконности обновления опыта введения белого епископата, а также дозволения вступать клирикам во 2-й и 3-й брак.

Из жизни духовных лиц должно быть устранено все, что может соблазнить паству. Согласно Трул. 24, «никому из числящихся в священном чине, ни монаху, не позволяется ходити на конския ристалища, или присутствовати на позорищных играх. И аще кто из клира зван будет на брак, то при появлении игр, служащих к оболъщению, да восстанет и тотчас да удалится: ибо так повелевает нам учение Отец наших. Аще же кто обличен будет в сем: или да престанет, или да будет извер-

жен». Предосудительно для клирика и посещение корчемниц: «Аще кто из клира в корчемнице ядущий усмотрен будет, да отлучится, кроме случая, когда на пути по нужде в гостинице отдыхает» (Ап. 54). Лаодик. 55 запрещает духовным лицам устройство пиршеств у себя дома. Во избежание соблазна правила возбраняют вдовым или неженатым клирикам держать у себя дома посторонних женщин: «Великий собор без изъятия положил, чтобы ни епископу, ни пресвитеру, ни диакону, и вообще никому из находящихся в клире, не было позволено иметь сожителствующую в доме жену, разве мать, или сестру, или тетку, или те токмо лица, которых чужды всякаго подозрения» (I Всел. 3). Трул. 77 угрожает клирику извержением, а мирянину отлучением за мытье в общественной бане вместе с женщинами — такой обычай был распространен в языческой среде и сохранялся в христ. Византии. Согласно VII Всел. 22, «священническое житие избравшим, не совсем позволительно ясти наедине с женами, а разве купно с некоторыми богобоязненными и благоговейными мужами и женами, дабы и сие общение трапезы вело к назиданию духовному».

Мн. занятия и профессии несовместимы со священнослужением. Клирикам запрещаются исполнение общественных и гос. должностей и военная служба (Ап. 6, 81; Двукр. 11). «Епископ, или пресвитер, или диакон, да не приемлет на себя мирских попечений. А иначе да будет извержен от священнаго чина» (Ап. 6). Канонический запрет распространяется на исполнение клириками текущих адм. обязанностей. История свидетельствует о том, что Церковью в разное время не возбранялось участие клириков в представительных или законодательных органах гос. власти. В наст. время в РПЦ действует безусловный запрет на участие духовных лиц и в таких органах власти.

Клирикам запрещаются ростовщичество (Лаодик. 4) и торговля, особенно винная (Трул. 9). Священнослужители также не должны брать на себя поручительство по частным делам, заниматься откупам и предпринимательством. Духовным лицам запрещаются занятия, связанные с пролитием крови, напр. врачебная практика, особенно хирургия (Номоканон при Большом Требни-

ке. Ст. 132). Несчастный случай во время операции подвергает хирурга обвинению в невольном убийстве, и если он клирик, то это, согласно каноническим правилам, влечет за собой извержение из сана. Священнослужителю, приносящему бескровную Жертву, возбраняется и охота, неизбежно связанная с пролитием крови.

Канонические правила касаются внешнего вида клириков, их одежды. В Трул. 27 говорится: «Никто из числящихся в клире да не одевается в неприличную одежду, ни пребывая во граде, ни находясь в пути; но всякий из них да употребляет одежду, уже определенную для состоящих в клире. Аще же кто учинит сие, на едину седмицу да будет отлучен от священнослужения». В Русской Церкви «Инструкция благочинным приходских церквей» обязывала благочинных наблюдать, чтобы священники, диаконы и причетники носили соответствующую их званию одежду: священники и диаконы — рясы темного цвета, а причетники — платья, приличные духовному чину (Инструкция благочинным приходских церквей. Ст. 43). Постановлением Присутствия по делам православного духовенства от 16 апр. 1869 г. церковнослужителям было дозволено по желанию носить светское платье и стричь волосы (ПСЗ, № 46974). В XIX в. такое же право предоставлялось клирикам, служащим за границей при посольских и консульских церквах. В XX в. впервые стали носить светское платье священнослужители-обновленцы. В послевоенные годы носить светское платье было дозволено и Д. канонической правосл. Церкви. Священнослужители РПЦ в наст. время подстригают усы и бороду — ничего противоречащего каноническим правилам и обычаям древней Церкви в этом нет, но нельзя упрекнуть священника или диакона, к-рый в своем внешнем виде вполне следует традициям, сложившимся на Руси. Совершенное удаление бороды, хотя и не запрещено канонами, все-таки предосудительно, ибо рассматривается как вызов многовековой традиции и противоречит тому представлению о внешнем виде священника, к-рый сложился в благочестивом народном сознании. Согласно VII Всел. 16, клирикам возбраняются щегольство и пышность в одежде: «Всякая роскошь и украшение тела чужды свя-





щеннического чина и состояния. Сего ради епископы, или клирики, украшающие себя светлыми и пышными одеждами, да исправляются. Аще же в том пребудут, подвергати их епитимии, такожде и употребляющих благовонныя масти». По словам Иоанна Зонары, «люди из внешнего заключают о внутреннем и неизвестном. И если увидят, что лица, посвятившие себя в удел Богу, не держатся устава и обычая по отношению к одежде или надевают на себя светские, пестрые и дорогие одежды, то от бесчиния во внешнем отношении будут заключать и о внутреннем состоянии посвятивших себя Богу».

Долг клирика — хранить верность своему призванию до конца жизни. Халкид. 7 содержит угрозу анафемой оставляющему служение пред алтарем Господним: «Вчиненным единожды в клир и монахам, определили мы не вступати ни в воинскую службу, ни в мирской чин; иначе дерзнувших на сие, и не возвращающихся с раскаянием к тому, что прежде избрали для Бога, предавати анафеме». Лица, сложившие с себя сан, в Византии лишались и нек-рых гражданских прав. В России Указом Святейшего Синода от 1831 г. впервые было дозволено просить о снятии с себя сана в исключительных обстоятельствах, особенно по вдовству в молодые годы в связи с намерением вступить во 2-й брак. Такие лица, лишённые священства по прошению, могли приниматься на гос. службу: через 6 лет после сложения сана диакона, через 10 лет — пресвитера. В наст. время в связи с отделением Церкви от гос-ва сложение с себя сана влечет за собой не гражданско-правовые, но только церковные последствия.

**Права и привилегии Д.** Рукоположение наделяет принявших его не только особыми благодатными дарами, но и нек-рыми отличиями от мирян в церковно-правовом отношении. Лицо, облеченное в духовный сан, окружено особым почтением со стороны мирян. Но, принимая знаки уважения, священнослужитель должен помнить слова Спасителя: «Цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются; а вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий, как служащий» (Лк 22. 25–26).

В первые века христианства, когда Церковь рассматривалась в Рим-

ской империи как «недозволенная коллегия», когда она была вне закона, особое положение клириков в христ. общине не давало им никаких преимуществ в гос-ве и гражданском обществе; напротив, епископы и пресвитеры подвергались первому удару со стороны гонителей. После издания *Миланского эдикта* (313) и утверждения симфонии священства и царства — Церкви и империи — Д. получило ряд гражданских привилегий. Визант. правительство, сознавая, что служение Церкви требует всех сил от клириков, освобождало их от нек-рых финансовых обязанностей, к-рые возлагались на проч. граждан. Кроме того, по основной части гражданских дел Д. в Византии было подсудно епископскому суду, а не светским магистратам. Д. в Византии в соответствии с каноническими правилами (Ап. 83; Халкид. 7; Васил. 55) освобождалось от военной службы. На основании Ап. 6 клирики освобождались и от гражданской службы для того, чтобы беспрепятственно совершать церковное служение. Д. устранялось от адвокатской деятельности, поручительства и опеки, от т. н. черных работ.

Привилегии Д. вытекают не столько из норм внутреннего церковного права, сколько из положений внешнего права Церкви, обусловлены ее правовым статусом в гос-ве. В новую эпоху в тех странах, где Церковь отделена от гос-ва, большая часть этих привилегий утратила почву.

Учение о привилегиях Д. в области гражданских правовых отношений с особой тщательностью разработано католич. канонистами. В нем выделяются 5 привилегий клира: привилегия канона (*privilegium canonis*), привилегия подсудности (*privilegium fori*), иммунитет (*privilegium immunitatis*), привилегия чести (*privilegium honoris*) и привилегия посильной ответственности (*privilegium competentiae*). Эта классификация принята в качестве условной схемы и в правосл. церковном праве, хотя конкретное наполнение ее при этом существенно отличается.

Название 1-й привилегии происходит от собора правила II *Латеранского Собора* (1139), согласно к-рому оскорбление духовного лица или монаха действием влекло за собой эккоммуникацию — отлучение, снять к-рое мог только папа Римский. В правосл. церковном праве нет столь сильной защиты неприкосновенно-

сти духовных лиц. Канонические правила ограждают неприкосновенность личности епископа особыми прещениями в отношении покушающихся на нее. В Конст. (879) 3 содержится предупреждение мирянину, к-рый дерзнет поднять руку на епископа, о предании его анафеме. Право клириков на особую защиту их личной неприкосновенности признавали визант. законы, помещенные в *Кодексе Юстиниана* и *Новеллах Юстиниана*, в «*Василиках*». Это отражено и в *Кормчей книге*. В синодальную эпоху оскорбление, нанесенное священнослужителю при отправлении им своей должности, в уголовном законодательстве расценивалось как квалифицированное преступление. Совр. законодательство не предусматривает такой привилегии Д., как и всех проч. его привилегий, во всем рассматривая клириков наравне с остальными гражданами.

2-я привилегия клириков по римско-католич. праву — привилегированная подсудность — получила развитие и в Византии и на Руси. В средневековье Д. по всем гражданским и даже по нек-рым уголовным делам было подсудно исключительно церковной власти. На Руси только в случае совершения особо тяжких преступлений (убийство, разбой, татба с поличным) клирик прежде лишался сана по святительскому суду, а потом отдавался на суд светской власти для уголовного наказания. Но в синодальную эпоху привилегированная сословная подсудность Д. практически была упразднена. Тем более не имеют такой привилегии клирики в странах, где Церковь отделена от гос-ва.

3-я привилегия — иммунитет, свобода от личных имущественных повинностей — получила широкое распространение в Византии. При имп. св. *Константине I Великом* Д. было освобождено от воинской повинности, от исполнения гражданской службы, от налогов. На Руси эта привилегия предоставлялась Д. далеко не в тех масштабах, как в Византии. От воинской повинности клирики освобождались, но подать с церковных земель в допетровскую эпоху взималась, когда же в качестве основного источника пополнения казны стала подушная подать, Д. ею не облагалась, т. е. наравне с дворянством было бесподатным сословием. Лишь в 1915 г. в России был введен подоходный налог, к-рый взимался





со всего населения, не исключая и Д. 4-я привилегия — привилегия чести — касается как правового статуса Д. в гос-ве, так и внутрицерковных отношений, и в этой части она не подлежит изменениям в зависимости от изменения статуса Д. в гражданских правоотношениях. Ап. Павел учит в Послании к Тимофею: «Достоинно начальствующим пресвитерам должно оказывать сугубую честь, особенно тем, которые трудятся в слове и учении» (1 Тим 5. 17). В Церкви сохранился древний обычай: диаконы, церковнослужители и миряне испрашивают благословение у пресвитеров и епископов, а пресвитеры — у епископов. В отношениях между духовными лицами разных степеней преимущество чести имеет тот, кто принадлежит к высшей степени. В отношениях между духовными лицами одной степени первенство чести определяется старшинством хиротонии: «поставленные после других отдают преимущество поставленным прежде», для епископов — также значением занимаемых ими кафедр («...да сохраняется право первенствующих епископов Нумидии и Мавритании...» — Карф. 86 (97)).

В Византии при определении первенства среди архиереев преобладал 2-й принцип: ранг кафедры. Феодор Вальсамон в толковании на Карф. 86 (97) писал: «Ныне... престолы церквей пользуются честью по расписанию, изданному императором господином Львом Мудрым, которое хранится в архиве святой Божией Великой Церкви». Во внимание принималось, безусловно, и то место, к-рое занимал епископ в правительственной иерархии степеней. В Русской Церкви ранг чести между архиереями одной правительственной степени определяется старшинством хиротонии во епископа. Первенство среди пресвитеров, диаконов, низших клириков определяется их саном, а для клириков одного сана — наградой. При определении первенства имеет также значение занимаемая клириком должность. Священник, подчиненный по должности, даже если имеет более высокую награду, уступает место своему начальнику. При равенстве по сану, награде и должности преимущество вытекает из старшинства хиротонии или хиротесии. При одновременной хиротонии первенство может определяться образованием.

С. В. Булгаков в «Настольной книге для священно-церковнослужителей» писал о порядке соборного служения клириков, установленном распоряжениями церковной власти: «Настоятель церкви при всех соборных богослужениях предстательствует пред прочими священниками той же церкви... При соборном служении иерей безусловно должен уступить место протоиерею. Не имеющих набедренника, обыкновенно, уступает первенство священнику, награжденному набедренником, и т. д. до скуфы, камилавки, синодального наперсного креста и проч. Кроме того, в отношении к порядку стояния при соборном священнослужении принимаются во внимание условия служебные. В силу этих условий благочинные из священников уступают место только протоиереям, а в остальных случаях первенствуют, хотя бы находились священники более заслуженные. Точно так же первенствуют и окружные духовники, как отцы духовные, избранные самими же священниками. Кроме этого, в нашей Церкви искони существуют отличия ученые, которые тоже принимаются в данном случае во внимание и на основании которых священник, окончивший академию, первенствует перед священником из семинаристов, точно так же и протоиерей-академик перед протоиереем из семинаристов, но при этом следует иметь в виду, что первенство при соборном служении приобретает не столько ученые степенями, сколько старшинством службы в священном сане и вместе знаками служебных отличий... Если настоятель известной церкви из окончивших курс, а служащие с ним иноприходные священники, хотя моложе его, но окончившие полный семинарский курс, то из них первенствует в священнослужении настоятель местной церкви. В данном случае право старшинства обуславливается не степенью школьного образования, а служебным положением священнослужителей... Если же служат лица равной иерархической или служебной степени и ученого положения, то первенствует раньше рукоположенный или раньше получивший протоиерейство, камилавку и т. п. Вообще при служении нескольких священников старшинство по обычному порядку предоставляется тому, кто имеет высшие отличия, а при равенстве таковых тому, кто ранее рукоположен в сан священника, при равен-

стве же времени посвящения тому, кто выше по образованию» (Булгаков. С. 758–759).

Порядок, описанный Булгаковым применительно к положению дел в конце синодальной эпохи, в целом сохранился и в наст. время. Последовательность награждения пресвитеров из белого Д. в РПЦ такова: *набедренником, камилавкой*, наперсным крестом; право награждения этими отличиями принадлежит епархиальному архиерею. Более высокие отличия, которыми удостоивает Святейший Патриарх, а в *Украинской Православной Церкви Московского Патриархата* — Блаженнейший Митрополит: протоиерейство, *палица*, крест «с украшением», *митра*, право служения Божественной литургии с отверстыми царскими вратами до *Херувимской*, далее — с отверстыми вратами до «Отче наш», Патриарший крест. Награждение монашествующих пресвитеров имеет некоторые особенности: иеромонахов не награждают камилавкой, место протоиерейства в иерархии отличий для монашествующих занимает сан игумена, удостоенные сана архимандрита одновременно награждаются митрой. Для диаконов награждением служит право совершения богослужений с двойным *орарем*, для протодиаконов — камилавка.

Церковные правила, законы и обычаи, предписывая низшим клирикам оказывать честь высшим, возбраняют неумеренные знаки почтения, противные христ. этике, к-рые не без сарказма описываются в «Духовном регламенте»: «Се же того ради предлагается, чтобы укротити оную великую жестокую епископов славу, чтобы оных под руки, донеле же здрави суть, не вожено, и в землю бы оным подручная братия не кланялась... И оные поклонцы самоохотно и нахально стелются на землю, чтобы степень себе исходатайствовать недостойный, чтобы так неистовство и воровство свое покрить» (Духовный регламент. II. О епископах. 14). Булгаков в заключение справки о порядке стояния перед престолом при соборном служении справедливо и уместно замечает: «Пастыри всячески должны избегать у престола Господня споров о месте, помня заповедь Спасителя, чтобы «болий» между ними был, «яко мний», и «старей», «яко служай» (Лк 22, 26), тем более, что первенство ничего не прибавляет к достоинствам пастыря





и, напротив, неимение его нисколько не унижает» (*Булгаков*. С. 759).

Гос. законы Российской империи предоставляли духовным лицам большие преимущества и отличия. Архиереи приравнивались к особам 3-х первых классов по Табели о рангах — высшим военным и гражданским чинам. Со времен имп. *Паула I* духовные лица сопричислялись к орденам (за исключением тех, которые были приняты российской короной от Польского королевства: Станислава и Белого орда), награждение этими отличиями влекло за собой присвоение прав личных или потомственных дворян. В наст. время, когда сословный строй упразднен, священнослужители не имеют никаких привилегий в гражданских правоотношениях, но, как и все граждане, могут получать и получают гос. награды, почетные звания и т. д.

5-я привилегия по католич. праву — привилегия *посильной* ответственности по судебным взысканиям. Заключалась она в том, что имущество клириков, составляющее их материальное обеспечение, не могло быть взыскано за долги. Подобная привилегия Д. существовала лишь в католич. Европе в средневек. эпоху и в раннее Новое время, пока сохранялась тесная связь Церкви и гос-ва. Российское законодательство такой привилегии Д. никогда не знало.

#### **Духовное сословие в России.**

В России отдельные элементы сословности Д. складывались со времен ее Крещения при св. равноап. вел. кн. *Владимире*, к-рый изданием «Церковного устава» перевел священнослужителей, церковнослужителей и ряд др. категорий лиц из общегражданской подсудности в судебную юрисдикцию митрополита по делам гражданским и большей части уголовных дел. Вел. князь, установив *десятину*, т. е. пожаловав 10-ю ч. княжеских доходов на содержание митрополичьего дома и митрополичьего собора, получившего наименование *Десятинной церкви*, дал пример преемникам, к-рые жертвовали часть своих доходов на содержание архиерейских домов, ктиторийских мон-рей и ружных церквей. Но, несмотря на привилегированную подсудность, Д. в допетровской Руси не представляло особого сословия, потому что в строгом смысле слова в это время вообще еще не сложился сословный строй, поскольку переход из одного состояния в дру-

гое не имел принципиальных юридических препятствий, за исключением княжеского статуса, каковой доступен был лишь потомкам *Рюрика*. Что же касается Д., то хотя весьма обыкновенным делом было, когда сын клирика становился клириком, но доступ к посвящению юридически открыт был выходцам из всех слоев общества, кроме холопов, пока они оставались холопами, однако необходимым условием поставления на церковное служение была грамотность, а знание грамоты легче всего и скорее всего приобреталось в духовных семьях.

Но в петровскую эпоху рус. приходское Д. стало постепенно замыкаться в особое сословие, которое в законодательных актах именовалось обыкновенно «духовный чин». Сословность Д. порождена была сословностью всего гос. и общественного строя России, сложившегося в этот период, с характерными для него барьерами между отдельными состояниями: дворянством, купечеством, мещанством, крестьянством.

Образование духовного сословия сопровождалось падением значения выборного начала при замещении церковных мест. В великорус. епархиях уже в нач. XVIII в. сложился такой порядок, что кандидатами при выборах являлись, как правило, выходцы из Д. Выборный обряд постепенно стал чистой формальностью. Прихожане, плохо знавшие кандидатов, с равнодушием относились к исходу выборов. Указом Святейшего Синода от 1739 г. выборы сведены были к свидетельству прихожан о добропорядочности ставленника, судьба же ставленника вполне решалась волей правящего архиерея. В кон. XVIII в. от былых выборов остался лишь обязательный отзыв «лучших прихожан» о кандидате. Отзыв этот подлежал усмотрению епископа и вполне мог им игнорироваться. Протесты на пренебрежение отзывами «лучших прихожан» поступали крайне редко и чаще всего не имели последствий.

Неск. иначе обстояло дело с приходскими выборами в малороссийских епархиях. В нач. XVIII в. церковные места там делились на патронатские, в которых выбор самого ставленника зависел от воли вотчинника, и вольные. На выборы священника в вольном приходе собирався большой съезд, в к-ром участвовали не одни прихожане, но и «люди око-

личные» — клирики и миряне из соседних приходов. Претендентами на место выступали не только поповичи, но и выходцы из крестьян, казаков, мещан, получившие образование в Киево-Могилянской академии, Харьковском коллегииуме или Переяславской семинарии. Как кандидаты являлись на выборы и «дикие попы» — рукоположенные в Молдавии, Турции или бежавшие из Польши страдальцы за православную веру. Но в сер. XVIII в. и в Малороссии архиереи стали пренебрегать выборами при замещении церковных мест; к концу столетия значение выборов там практически упразднилось.

Фактором, способствовавшим вытеснению приходских выборов из жизни Церкви, явился подъем школьного духовного образования, в связи с чем повысилось значение образовательного ценза для ставленников. В Московской епархии при имп. *Екатерине II* утвердилась практика предоставлять священнические места «богословам» (выпускникам последнего, богословского класса семинарии), а диаконские — «философам» (окончившим предпоследний класс). Епархиальные консистории повсеместно стали сообщать списки приходских вакансий в семинарии. Между тем дети клириков составляли подавляющее большинство среди учащихся духовных школ в Великороссии. Семинарии приобретали здесь сословный характер, закрывались для выходцев из дворян и податных состояний. Киевская академия и малороссийские семинарии вплоть до екатерининской эпохи сохраняли всесословный характер, но в конце столетия и они стали школами для детей духовного чина.

Еще одним обстоятельством, содействовавшим превращению Д. в особое сословие, явилась распространенная, хотя и негласная, практика передачи церковных мест по наследству. Дом и усадьба священника, как правило, находились в его частной собственности. Поэтому сын, получив надлежащее образование, оказывался гораздо более приемлемым кандидатом на замещение отцовского места, чем чужой человек, к-рому, чтобы получить место, пришлось бы выкупать дом и усадьбу. Если же после смерти священника его сыновья были уже устроены, но оставались вдова или дочь на выданье, то они оказывались наследниками





этой недвижимости. И соискатель священнического места, женись на дочери и беря на себя обязательство содержать вдову-мать, становился вполне подходящим претендентом на место покойного тестя. Из наследственного права на дом и усадьбу выросла негласная наследственность самих священнических, диаконовских и причетнических мест. Причем чаще всего наследство закреплялось не за сыновьями, а за дочерьми-невестами. Такого рода наследственность поддерживалась епархиальными архиереями, к-рые почитали своей обязанностью заботиться об устройении материального благополучия семейств духовного чина. В XIX в. Синод по почину архиеп. *Феофилакта (Русанова)* узаконил «приходы со взятием». Это значило, что приходская вакансия преимущественно предоставлялась кандидату, соглашавшемуся жениться на дочери покойного священнослужителя или причетника и взять на себя обязательство содержать тещу пожизненно, а сестер жены — до выхода замуж.

Уродливым порождением негласного наследственного права на церковные места была продажа этих мест. Когда в семье покойного священника или диакона не было ни наследника, ни невесты-наследницы, то семья продавала дом ставленнику, а вместе с домом продавалось и место. Проданными часто объявлялись дома еще при жизни священнослужителей, если они были бездетными, а по старости уже не могли служить и стремились устроиться «на покой». Духовные власти пытались препятствовать такого рода «продажам», особенно когда покупатель оказывался человеком без достаточного образовательного ценза или лицом, по иным причинам малоспособным для служения Церкви. Тем не менее вполне пресечь эту практику не удавалось до кон. XVIII в. Упразднение выборов при назначении на приход, сословный характер духовной школы и обязательность школьного аттестата для кандидатов священства, а также наследственность церковных мест окончательно замкнули Д. в особое сословие.

Но замкнутый для вступления в него духовный чин не мог удержать в себе всех, кто принадлежал к нему по рождению. В семьях священников и причетников рождалось слишком много сыновей, чтобы каждый

из них мог надеяться получить церковное место. Поэтому на протяжении XVIII в. правительство не раз проводило т. н. разборы духовного чина, в результате к-рых множество лиц переводились из духовного сословия в податное состояние или рекрутировались в армию. Первые разборы были проведены еще при имп. *Петре I*. Особым размахом отличались разборы в десятилетие бироновщины, они проходили в обстановке тяжких подозрений всего духовного сословия в гос. измене. В 1736 г., напр., вышел указ, в к-ром губернаторам, воеводам и архиереям предписывалось «разобрать поповичей» и «взять в солдаты немедленно». Велено было набрать по духовному ведомству до 7 тыс. рекрутов и для этого забрать всех сыновей клириков от 15 до 40 лет, не состоявших на действительной церковной службе.

Разбор 1743 г., начатый в связи с генеральной переписью населения, проводился мягче, чем это делалось в правление имп. *Анны Иоанновны*. В инструкции для разбора вместо огульного перевода всех «избыточных» поповичей и детей диаконов в податное состояние или солдатство указывались разные выходы, напр. в ремесленные люди, на фабрики или заводы. В среднерус. епархиях отчислявшимся из духовного чина дозволялся выход в однодворцы, а в Малороссии и казачьих землях при имп. *Елизавете Петровне* разборы Д. не проводилось.

При имп. Екатерине II разборы коснулись не только членов семей клириков, но и самих священнослужителей. В 1778 г. были утверждены новые штаты церковных мест. Этими штатами на 150 дворов прихожан полагался 1 священник, на 250–300 дворов — 2 священника. Лишние священники удалялись за штат. В результате во мн. епархиях образовалось скопление безместного Д. Только в Москве насчитывалось более 250 безместных священников, многие из к-рых пошли в «крестцовые попы» (священнослужители, по разным причинам лишившиеся мест служения при церквях и мон-рях, не имея др. источников существования, выполняли различные требы по просьбе всех, кто к ним обращался). Между тем при избытке Д. в центре России в вост. епархиях, особенно в Астраханской, Тобольской и Иркутской, была большая нужда в свя-

щенниках, диаконах и причетниках. Мн. приходы десятками лет оставались незанятыми.

В 1803 г. всем праздным лицам духовного звания было дозволено свободно избирать себе род занятий, но уже через 3 года начался очередной разбор безместных детей Д., не получивших образования: годных для военной службы отправляли в полки, а непригодных определяли в сторожа консисторий. Последний разбор духовного чина был проведен в 1830–1831 гг. На военную службу забрали праздных лиц духовного сословия в возрасте от 15 до 40 лет. Исключение было сделано для не успевших поступить на место выпускников богословского и философского классов. Кроме того, разрешалось оставить по одному сыну при отцах для прокормления в старости. «Изъятие излишков» Д. делалось не только через перевод в податные сословия или запись в солдаты. Для грамотных и способных был открыт выход на чиновничью службу и в ученые специальности, в к-рых в XVIII в. гос-во испытывало острую нужду. Лучших учеников забирали из семинарий в *Академию наук*, в Московский ун-т, в Сухаревскую математическую школу, в Медико-хирургическую академию.

Сословные права духовного чина были определены нечетко. В Др. Руси по своей подсудности одному только священноначалию Д. было привилегированным состоянием, но по обязанности нести всякого рода повинности оно не отделялось от податных классов. При имп. *Петре I* от подушного оклада были освобождены священнослужители, их дети и церковнослужители. Дети же церковнослужителей остались в окладе. Но на Д. возлагались др. повинности — пожарная, постоянная, подводная, караульная. В Комиссию по новому уложению при имп. Екатерине II подан был проект причислить Д. к податному мещанскому сословию, и лишь благодаря вмешательству митр. *Гавриила (Петрова)* Д. было избавлено от этого унижения, сохранив статус особого сословия, которое по степени привилегированности стояло вслед за дворянским.

И все же Д. не было гарантировано от телесных наказаний, от к-рых, впрочем, и дворянство было освобождено лишь имп. Екатериной II. При ней 7 июня 1767 г. вышел указ Святейшего Синода «О нечинении





пристрастных допросов и телесных наказаний священникам и иеромонахам». 15 апр. 1769 г. был издан сенатский указ, к-рым защищалось достоинство священнослужителей и церковнослужителей от посягательств со стороны помещиков. Указ по существу дела не создавал новой нормы, а только требовал строго следовать в подобных случаях ранее изданным указам, предусматривавшим наказания за причинение обид духовным лицам. И все же до конца царствования Екатерины Д. не было, подобно дворянству, освобождено от телесных наказаний в уголовном порядке, по приговору суда. Лишь имп. Павел распространил эту привилегию — освобождение от телесных наказаний по судебным приговорам — и на священнослужителей. Он также увеличил штатные оклады Д., принял меры по обеспечению вдов и сирот духовного звания, повысил ассигнования на духовные школы. Впосл. эту привилегию получили жены, а при имп. *Николае I* и дети духовных лиц. Правда, причетники не освобождались от телесных наказаний по приговору суда вплоть до 1863 г., когда телесные наказания были совершенно отменены в качестве уголовной кары.

Отмена крепостного права постепенно отучила помещиков от привычки своевольно и высокомерно держаться со священнослужителями церковей, расположенных в их владениях. Возвышение Д. на сословной лестнице сблизило значительную его часть, особенно городских протоиереев, с представителями академического образования, с дворянской интеллигенцией. Сельское Д., ближе стоявшее к простому народу по житейским условиям, по взглядам на жизнь, по обычаям и нравам, крепче было связано со своей благочестивой, хотя и малосведущей в церковном учении паствой.

В 1863 г. выпускникам семинарий был открыт доступ в ун-ты, и вскоре выходцы из Д. составили почти половину студенчества. По успеваемости обычно это были лучшие студенты, но в силу ряда причин они часто разделяли радикальные и даже нигилистические взгляды. Детям духовных лиц разрешали также поступать в светские средние школы, но в отличие от семинарий в гимназиях и реальных уч-щах образование было платным, поэтому даже те сыновья клириков, к-рые не собира-

лись посвящать свою жизнь Церкви, предпочитали завершать среднее образование в семинарии, а потом идти в ун-т или на гражданскую службу. Окончившие семинарии по 1-му и 2-му разряду получали наравне с выпускниками гимназий право при поступлении на гос. службу на последний, 14-й чин по Табели о рангах. В то же время с кон. 50-х гг. XIX в. шире открывался доступ к церковному служению для лиц из др. сословий.

Содержание приходских причтов в синодальную эпоху, как и в древности, в основном лежало на попечении приходов. При Петре I благосостояние Д. резко ухудшилось: наполовину сокращена была царская ружным церквам, причтам запрещены были праздничные славения по приходам, кроме праздника *Рождества Христова*, и хождение по домам с иконами. Увеличились старые поборы с Д. и появились новые — на школы, на богадельни, на драгунских лошадей; с причетников взималось по 1 р. в год за освобождение от военной службы. При имп. Елизавете Петровне ружным церквам возвратили полную ругу, Д. было освобождено от нек-рых повинностей — постоянной, подводной, караульной.

В 1764 г. проведена была секуляризация населенных церковных земель и введены штаты. Но только кафедральные соборы и 105 приходских церковей на всю Россию были включены в штаты, что давало им право получать часть доходов от секуляризованных земель. Хотя приходы стали тогда наделяться незаселенной землей (по 33 дес. на причт), к-рая должна была обрабатываться самими духовными лицами или сдаваться в аренду. В 1765 г. под предлогом противодействия корыстолюбиву Д. императрица распорядилась ввести обязательные таксы за требы, причем крайне низкие: 3 к. за крещение (в наст. время соответствует примерно 200 р.), 10 к. за венчание и погребение. В целом приходское Д. в XVIII в. жило трудно и бедно.

Материальное обеспечение Д. и в нач. XIX в. оставалось весьма недостаточным. При имп. *Александре I* вдвое были повышены установленные Екатериной II таксы за требы, зато прекратилось начатое при имп. Павле надделение церковных причтов земельными участками. Это сделано было под тем предлогом, что Комитет 1808 г. должен был изыс-

кать средства для лучшего обеспечения Д. Комитет составил смету более чем на 7 млн р. На деле, однако, собрать такую сумму не удалось, и из задуманной кардинальной реформы остались лишь положение о денежных окладах для священнослужителей с учеными степенями, о выдаче временных пособий Д., пострадавшему от неурожаев, пожаров и др. бедствий, а также о финансировании попечительств о бедных духовного звания. Такие попечительства были учреждены в 1823 г. при епархиальных консисториях. В их пользу шли особые кружечные сборы, отчисления от доходов кладбищенских церковей и остатки штатных сумм из мон-рей. Для обеспечения вдов духовного звания вакансии просфорниц предоставлялись в первую очередь вдовам духовного чина, одиноким или имевшим малолетних детей либо взрослых дочерей, «не подающих надежды на замужество».

При имп. *Николае I* и обер-прокуроре Н. А. *Протасове* материальному обеспечению Д. уделялось больше внимания. Церковные причты щедро наделялись землей. Для священнослужителей и причетников строились церковные дома за казенный счет. В 1842 г. в зап. епархиях, где только что совершилось воссоединение униатов с правосл. Церковью, были установлены оклады для Д. В следующем году казенное жалованье стало постепенно вводиться и в др. епархиях. Священнику выдавался оклад от 100 до 180 р. в год, диакону — 80, дьячку — 40, пономарю — 32, просфорнице — 14 р. (1 р. тех лет в наст. время равен по покупательной способности примерно 500 р.). К концу царствования *Николая I* почти половина причтов пользовалась казенными окладами.

В 60–70-х гг. XIX в. материальное обеспечение Д. рассматривалось Приходом из членов Святейшего Синода, обер-прокурора, неск. министров и др. высокопоставленных чиновников под председательством митр. *Исидора (Никольского)*. Положение, выработанное им в 1869 г., предусматривало введение новых, сокращенных штатов приходского Д.: бедные приходы соединялись с более обеспеченными. По новым штатам причт должен был состоять из священника и псаломщика. 2-й священник и 2-й псаломщик допускались в исключительных случаях, а диаконы вообще не входили в состав





приходских причтов и могли служить лишь на вакансиях псаломщика или без казенного оклада, на попечении прихожан. Закрыто было ок. 2 тыс. приходов. За штат увольняли престарелых и малоподготовленных священников, диаконов уволено было больше трети. По штатам 1869 г. в Русской Церкви состояло 38 075 священников, 11 144 диакона и 68 461 причетник. Сокращение штатов позволило в 2 раза повысить казенное жалование Д., но, поскольку цены с 40-х гг. к тому времени возросли вдвое, на деле в обеспечении Д. никакого улучшения в сравнении с 40-ми гг. не произошло. В 1866 г. были составлены новые правила пенсионного обеспечения клириков. Священникам, прослужившим не менее 35 лет, назначались пенсии по 90 р. в год, а их семьям при утрате кормильца – по 55–65 р., в 1878 г. пенсионный оклад был повышен до 130 р. для священников и протодиаконов, а с 1860 г. пенсии стали назначаться диаконам и их осиротевшим семьям.

Большие перемены в сословном статусе Д. наступили в кон. 60-х гг. В 1867 г. Присутствие во главе с митр. Исидором выработало положение, к-рым отменялись наследственные права на церковные места, а через 2 года после этого вышел указ, вносивший радикальные перемены: из духовного ведомства были исключены певчие, звонари, церковные сторожа, сверхштатные псаломщики и самое главное – все взрослые дети, а также вдовы клириков. Причем последним присваивались весьма высокие сословные права. Вдовы священнослужителей и церковнослужителей, принадлежавшие к потомственному дворянству по праву рождения или ввиду дарования этих прав мужу, сохраняли и во вдовстве принадлежность к этому высшему сословию. В ином случае вдовы священнослужителей приобретали права личного дворянства, а вдовы церковнослужителей – права личного почетного гражданства. Отчислявшиеся из духовного сословия дети священнослужителей – потомственных дворян получали права потомственного дворянства, а в иных случаях дети священников и диаконов получали права личного дворянства, потомственного или личного почетного гражданства в зависимости от сана и наград отца. Им предоставлялось право поступать на

военную или гражданскую службу, а также по желанию и при наличии капитала вступать в купеческие гильдии. Дети церковнослужителей и причетников, певчих, звонарей, церковных сторожей причислялись к податным сословиям, хотя и с пожизненным личным освобождением от податей. В результате этой реформы в духовном сословии остались лишь лица, состоявшие на действительной церковной службе, их жены и несовершеннолетние дети, а также учащиеся духовных школ.

Существование духовного сословия, как и иных российских сословий, прекратилось в 1917 г., когда радикально изменился гос. строй и все сословия были отменены.

Лит.: Барсов. Сборник; Бердников И. С. Краткий курс церковного права Православной Церкви. Каз., 1913<sup>2</sup>. С. 4–12, 941–973; Доброклонский А. П. Руководство по истории Русской Церкви. Рязань, 1893. Вып. 4; Духовный регламент. М., 1897<sup>4</sup>; Рункевич С. Г. Русская Церковь в XIX в. // История Русской Церкви в XIX в. / Под ред. А. П. Лопухина. СПб., 1901. Т. 2; Павлов А. С. Курс церковного права. Серг. П., 1902. С. 192–209, 236, 419–426; Устав духовных консисторий: С дополнениями и разъяснениями Св. Синода и Правительствующего Сената / Сост.: М. Н. Палибин. СПб., 1912<sup>2</sup>; Суворов Н. С. Учебник церковного права. М., 1913<sup>2</sup>. С. 201, 264–321, 333–348; ОДДС; Карташев. Очерки. 2004. Т. 2. С. 516–558; Булаков С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. М., 1993<sup>р</sup>. Ч. 1; Знаменский П. В. История Русской Церкви. М., 1996. (МИЦ; 10); Собор, 1918. Деяния; Там же. Определения; Смолич И. К. История Русской Церкви: 1700–1917. М., 1996–1997. Ч. 1–2; Римский С. В. Православная Церковь и государство в XIX веке. Р.-н/Д., 1998; Цытин В., прот. Курс церковного права. Клин, 2004. С. 413–418; он же. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды, 1700–2005. М., 2006.

Прот. Владислав Цытин

«ДУХОВНАЯ БЕСЕДА», еженедельный ж., издававшийся в 1858–1876 гг. в С.-Петербурге. Основан Новгородским и С.-Петербургским митр. Григорием (Постниковым). В 1858–1862 гг. (до № 20) выходил при СПбДС под редакцией ее ректоров архим. Нектария (Надеждина), вполсл. архиепископ Харьковский) (1858–1859), архим. Леонтия (Лебединского); вполсл. митрополит Московский) (1859–1860), архим. Платона (Тропольского; вполсл. епископ Томский) (1860–1862). Помощником редактора все эти годы был М. В. Шавров. С № 21 за 1862 г. издателем и редактором стал прот. Иоанн Яхонтов. Ежегодно выходило 52 номера, объединенные в 1858–

1859 гг. в 4 тома, в 1860–1864 гг. – в 2–3 тома (всего в 1858–1864 вышли 22 тома с общей нумерацией, тома 1–4 в 1859 вышли 2-м изданием), в 1865–1876 гг. – в 2 тома.

В «Д. б.» печатались «статьи по всем отраслям духовной науки и жизни», написанные доступным языком. «Особенное же внимание... обращено на христианскую педагогику, катехетику и дидактику» («Объявление редактора» (1862. № 42)). В 1858–1859 гг. регулярно велась офиц. рубрика «Церковные сведения», в к-рой впервые в церковной периодике стали публиковаться офиц. документы духовного ведомства. Здесь также помещались рецензии на новые книги и статьи из духовных и светских журналов. В 1860–1875 гг. офиц. раздел был расширен и составил «Церковную летопись «Духовной беседы», к-рая в 1860–1862 и 1865–1875 гг. выходила с отдельной пагинацией и снабжалась своим титульным листом, т. е. фактически была приложением к журналу. В 1860–1862 гг. она содержала 4 раздела: «Внутренние известия (Начальственные распоряжения по ведомству православного исповедания)», «Известия с Востока», «Известия с Запада» и «Библиографические сведения». По программе прот. И. Яхонтова разделов стало 5: офиц., местный (известия по Новгородско-С.-Петербургской митрополии, а также о рус. зарубежных храмах, находившихся в ведении С.-Петербургской консистории), сведения о современном состоянии инославных христ. обществ и вероисповеданий, библиографический и смесь.

Среди проповедей и речей выделялись Слова митр. Григория, особенно многочисленные в 1858 г. (№ 1–34, от 1 до 4 в каждом номере), речи при наречении мн. епископов (в т. ч. свт. Феофана Затворника во епископа Тамбовского (1859. № 23)), «Слова по случаю пожаров, бывших в Тамбове в 1860 г.» (1860. № 45. С. 241–256; № 46. С. 273–281; № 49. С. 371–379) и др. поучения свт. Феофана. Также заслуживают внимания «Катехизические беседы» прот. И. Яхонтова (1859. № 40. С. 1–11; № 42. С. 77–84; № 45. С. 209–217; № 49. С. 374–385; № 50. С. 419–427; № 52. С. 531–545), ст. Шаврова «Отпадение человека от Бога и его возвращение к Богу» (1859. № 6, 13), «Советы молодому священнику» прот. Феодора Гиляровского (1868–





1869). Публиковались агиографические материалы: жития, составленные свящ. Константином Добронравинным (впосл. епископ Псковский *Ермоген*) (1858), П. И. *Савваитовым* (1858), свящ. Димитрием *Флоринским* (равноапостольных Константина и Елены (1860. № 38. С. 57–70; № 43. С. 177–196; № 45. С. 256–272; № 47. С. 301–328; № 49. С. 380–397)), П. М. Сладкопевцевым («О святых юродивых Христа ради» (1860. № 30. С. 362–368; № 31. С. 369–381; № 33. С. 428–438)), ст. свящ. Александра Преображенского «Значение мученических актов древности» (1858. № 49. С. 397–405), переводы мученических актов (1858–1860), «О святых столпниках» прот. Василия Нектарьевского (1859. № 35. С. 288–301; № 36. С. 326–339), переводы житий греч. новомучеников свящ. Петра Соловьёва (напр., о св. Иоанне Новом, мч. Янинском (1861. № 15, 17)). В «Д. б.» были напечатаны переводы святоотеческих текстов: посланий и др. творений свт. Фотия К-польского (1859–1866; анонимный очерк о нем опубл. в № 3–4 за 1859), «Латинянина» Марка Эфесского (1859. № 29. С. 73–80), «Изложения веры» Митрофана Смирнского (1859. № 37. С. 343–344), «Изъяснения десяти заповедей» Григория Паламы (1860. № 9. С. 273–285), «Гимна Спасителю» Григория Двоеслова (1869. № 1. С. 14–16) и др. В журнале встречались изъяснения евангельских чтений и притч (напр., «Изъяснение притчи о домоприставнике» Новомиргородского еп. *Софонии* (*Сокольского*) (1869. № 43. С. 267–276; № 44. С. 294–298; № 45. С. 305–314; № 47. С. 339–345; № 48. С. 355–361; № 49. С. 370–374)), статьи одного из активнейших авторов «Д. б.» — архим. *Иосифа* (*Баженова*; впосл. епископ Балтский) по истории библейских переводов (о Септуагинте (1860. № 34. С. 475–480; № 35. С. 491–512), об армянском (1860. № 24. С. 185–190), о малороссийском (1861. № 12–13) переводах), статьи по библейской археологии («Место моления о чаше» иером. *Леонида* (*Кавелина*) (псевд. Хаджирум Москов) (1860. № 38. С. 70–80)). Вероучению Церкви апостольского века посвящены статьи М. А. *Голубева* «Учение о воскресении мертвых, предложенное в первом Послании к Коринфянам» (1859. № 16–18) и «Первый праздник Пятидесятницы в апостольском веке» (1859. № 22–23), ли-

тургике — «Изъяснение литургии» прот. Иоанна Рождественского (1860. № 20. С. 79–88; № 22. С. 113–119; № 23. С. 160–168; № 24. С. 191–200; № 26. С. 248–256; № 29. С. 333–344; № 31. С. 382–392; № 33. С. 438–451; № 34. С. 449–451; № 36. С. 3–10; № 37. С. 25–37), «Объяснение панихиды» (1863. № 42–43) и переводы текстов праздничных богослужений (1864. Т. 22) свящ. Василия Владиславлева, «Молитва за царей в древней христианской Церкви» А. Волынского (1866. Т. 2).

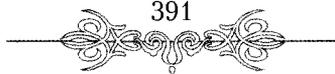
В «Д. б.» выходили статьи по истории древней Церкви («Св. равноап. имп. Константин Великий со времени единодержавия» свящ. Д. Флоринского (1861. № 3–24)), вост. христ. Церковью (статьи свящ. К. Добронравина об истории, о вероучении и богослужении Армянской Церкви (1858. № 45. С. 243–248; № 48. С. 335–371; 1859. № 33. С. 207–215; № 34. С. 235–249; № 36. С. 303–317; № 39. С. 420–430), прот. Иоанна Вознесенского об эфиопских монофизитах (1863. № 47. С. 497–516) и сир. несторианах (1868), «Сказание о православной Амидийской митрополии в Месопотамии» архим. *Порфирия* (*Успенского*; впосл. епископ Чигиринский) (1863. № 37. С. 76–83)), Русской Церкви («Русский проповедник XVII столетия» прот. И. Яхонтова (1858. № 40. С. 35–52; № 44. С. 189–212), «Патриарх Филарет» И. Д. Мансветова (1860. № 30. С. 345–362; № 32. С. 408–416; № 33. С. 417–428; № 34. С. 451–475), «Духовенство в России» прот. Николая Думитрашко (1862. № 2. С. 40–48; № 3. С. 60–64; № 4. С. 79–88; № 5. С. 107–120), «Очерк истории харьковского духовного коллегіума» свящ. Димитрия Феодоровского (1863. № 23. С. 169–202; № 24. С. 224–234; № 27. С. 344–360) и др.). Публиковались источники по церковной истории («Духовное завещание митр. Филарета (Амфитеатрова)» (1858. № 16), «Письма из Иерусалима» Мелитопольского еп. *Кирилла* (*Наумова*) (1858. № 19, 43, 48), «Из воспоминаний о Востоке» свящ. П. Соловьёва (1863. № 29. С. 424–441; № 33. С. 595–609; № 38. С. 89–100), «Отрывки из дневника настоятеля Соловецкого монастыря архим. Порфирия» [(Пашуты)] (1869. № 5–6, 16–17, 38, 40, 42, 48) и др.).

Ряд публикаций был посвящен полемике со старообрядцами («Поучения в обличение раскольничьих

и старообрядческих мнений» Орловского еп. *Макария* (*Миролюбова*) (1868. Т. 1)), истории и вероучению католич. и протестант. Церковью («Секта квакеров» И. Т. *Осинина* (1859. № 6), «Патриарх Кирилл Лукарис в борьбе с иезуитами» свящ. Феодора Павловича (1859. № 40–52), «Христианство в Британии до Реформации» (1861. № 33. С. 360–368; № 34. С. 369–383) и «Богослужение Церкви Англиканской» (1861. № 49–52) В. Я. *Михайловского*, «Шотландская пресвитерианская Церковь» свящ. И. Вознесенского (1862. № 7. С. 166–176; № 10. С. 236–248; № 11. С. 267–272; № 15. С. 361–368), «Воспоминания о В. В. Пальмере» (1867. Т. 1) и «К вопросу о сближении Англиканской Церкви с Православною» (1868. № 30–34) свящ. Василия Фортунатова). В журнале печатались статьи А. А. Алексеева (Н. Вульфа) о совр. иудаизме (с 1868) и его воспоминания (1867. Т. 1), статьи Сладкопевцева «Еврейский Талмуд» (1864. № 42. С. 209–215; № 45. С. 359–367), «Русские мистики-иллюминаты» (1863. № 50. С. 645–653) и «О секте скопцов» (1869. № 38. С. 188–196; № 39. С. 207–216; № 40. С. 226–230). Множество статей по философии, апологетике, истории Церкви, миссионерству, отношению Церкви и гос-ва, межцерковным отношениям было переведено с европ. языков.

С 1863 г. некоторые материалы (списки награжденных клириков, объявления) печатались с отдельной пагинацией и составляли «Прибавления к «Духовной беседе»». В качестве приложений было также напечатано неск. брошюр, в т. ч. «О православии Российской Церкви» (СПб., 1863) прот. И. Яхонтова. С основанием в 1875 г. ж. «Церковный вестник» «Д. б.» утратила значение единственного офиц. органа Святейшего Синода, потеряла большую часть подписчиков и вскоре прекратила существование.

Под таким же названием выходил в 1909–1918 гг. в Киеве ежемесячный журнал, посвященный христ. проповеди и религиозно-нравственным вопросам. Издавался свящ. (впосл. протоиерей) Серапионом Брояковским. Имел общую годовую пагинацию. В 1918 г. вышли не менее 6 номеров. В качестве бесплатного приложения к «Д. б.» в 1909 г. издавался сб. «Живое слово» и ж. «Проповедническое обозрение»





(6 выпусков), в 1912–1915 гг. — ежегодный сб. «Благовестник» (4 выпуска), а также в разные годы — тематические и календарные сборники проповедей и поучений, календарисправочники и т. п.

Лит.: Рункевич С. Г. «Духовная беседа» // ПБЭ. Т. 5. Стб. 127–128; Липчевский А. К., свящ. Указ. хронол., сист. и алф.-предметных понятий, заключающихся в словах, беседах, поучениях и статьях, помещенных в журнале «Духовная беседа» за первое 5-летие его существования (с 1909–1913 гг.). К., 1914; Андреев. Христианская периодика. № 186, 187, 778; Дениско Л. М. Реліг. правосл. періодичні видання ХІХ – початку ХХ ст. у фондах НБУВ: Кат. К., 2001. № 24.

*Прот. Александр Троицкий*

**ДУХОВНАЯ КОЛЛЕГИЯ** — см. *Святейший Правительствующий Синод*.

**ДУХОВНАЯ КОНСИСТОРИЯ**, орган ЕУ в Русской Церкви в синодальную эпоху, находившийся в ведении правящего архиерея и действовавший под его началом в качестве совещательного и исполнительного учреждения. Первоначально *консисто́риями* (лат. *consistorium* — совместное стояние) назывались тайные советы рим. императоров, впервые введенные имп. *Адрианом* (117–138), члены к-рых в присутствии императора обязаны были стоять. В Римско-католической Церкви консисториями именуются собрания кардиналов под председательством папы. Затем это название стало употребляться также для обозначения диоцезальных совещательных коллегий при правящем епископе Римско-католической Церкви, а также приходских советов в некоторых протестант. церквях.

В России в нач. XVIII в. консисториями стали называть учреждения, помогавшие правящему архиерею в управлении епархией. Первые консистории были учреждены на территории совр. епархий: Новгородской и Старорусской — в 1725 г.; Астраханской и Енотаевской — в 1728 г.; Тамбовской и Мичуринской, Нижегородской и Арзамасской, Псковской и Великолукской — в 1730 г.; Владимирской и Суздальской, Тобольской и Тюменской — в 1731 г.; Иркутской и Ангарской — в 1732 г., но до 1744 г. в названии епархиальных учреждений не было единообразия. В епархиях они именовались не только консисториями, но и духовными приказами, дикастериями, канцеляриями, духовными правле-

ниями. Разнообразием отличались и полномочия этих учреждений, и порядок их деятельности.

Унификация в ЕУ была введена Указом Святейшего Синода от 9 июля 1744 г., которым определено правительственным местам всех епархий иметь одинаковое наименование — «Духовная консистория». До 1768 г. в состав Д. к. могли входить лишь монашествующие лица пресвитерского сана — архимандриты, игумены и иеромонахи, затем членами консисторий стали назначаться также лица из белого духовенства. В 1797 г. указом имп. *Павла I* было предписано, чтобы одну половину членов консистории составляли монахи, а др. — священники из белого духовенства. Вплос. в состав Д. к. преимущественно входили священники из белого духовенства. В 1803 г. обер-прокурором Святейшего Синода А. А. *Яковлевым* было предложено ввести в штаты Д. к. должность прокурора, который бы зависел исключительно от синодального обер-прокурора и не состоял в отличие от консисторских секретарей в подчинении у правящего архиерея. Предлогом для такой инициативы послужили отмеченные *Яковлевым* злоупотребления епархиальных архиереев, в частности монашеские постриги в возрасте ниже установленного законами Российской империи возрастного ценза, использование в резолюциях по епархиальным делам формулы, присущей исключительно монаршей власти, — «быть по сему». Имп. *Александр I* резолюцией утвердил предложение *Яковлева*, но в связи с подачей Святейшим Синодом доклада, содержавшего контраргументы, основанные на канонических нормах, предусматривающих полноту власти епископа в епархии, исполнение имп. резолюции было отложено и никогда не приводилось в исполнение.

27 марта 1841 г., почти 100 лет после повсеместного введения Д. к. как органа ЕУ, был впервые издан утвержденный Святейшим Синодом *Устав духовных консисторий*. Это своего рода «духовный регламент» ЕУ. Он состоит из 364 статей, объединенных в 4 раздела. В 1-м разд. речь идет о значении консисторий и о правовых основаниях ЕУ и суда, во 2-м — об обязанностях консисторий по охранению и распространению правосл. веры, по богослужению, по сооружению и благоустрой-

ству храмов, по церковному хозяйству. 3-й разд. посвящен епархиальному суду, 4-й — штатам консисторий и регламенту их делопроизводства. В основу Устава легли «*Духовный регламент*» и отдельные, изданные ранее указы по ЕУ, к-рые были сведены в этом сборнике воедино. Устав был пересмотрен при переиздании в 1883 г., но принципиальных изменений в статус, состав и порядок деятельности Д. к. новое издание не внесло.

Согласно Уставу, Д. к. — это присутственное место архиерея, к-рый управляет епархией и вершит в ней духовный суд (см. *Церковный суд*). Однако из ведения консисторий были изъяты дела по духовным школам (в 1808) и епархиальным попечительствам о бедных духовного звания. Д. к. не были учреждены в епархиях Грузинского Экзархата, ввиду того что большая часть консисторских полномочий подлежала ведению *Грузино-Имеретинской синодальной канцелярии*, поэтому при правящих архиереях Экзархата вместо Д. к. состояли епархиальные канцелярии. В Алеутской епархии функции Д. к. исполняло духовное правление.

В Д. к. входили присутствие и канцелярия. Присутствие в разное время состояло из разного числа лиц: по штатам, введенным в 1869 г., — из 4 членов, но штатами предусматривалась при необходимости возможность введения дополнительно сверхштатных членов без жалования. Штатным членам полагалось тогда жалование в размере 500 р. в год (примерно 250 тыс. р. по совр. курсу). Число членов Д. к. зависело от территориальных размеров епархии, численности правосл. населения в ней, количества приходов и клириков и др. обстоятельств. Члены Д. к. непременно состояли в пресвитерском сане — протоиереев, священников, архимандритов, игуменов, иеромонахов, назначавшихся по представлению правящего архиерея Святейшим Синодом. В таком же порядке члены Д. к. увольнялись. При назначении членов Д. к. учитывались опыт адм. деятельности, образовательный ценз (академическое образование было желательно, но не обязательно), религиозно-нравственные качества, а также место служения и жительства (предпочтительно в епархиальном городе или близости от него).





Правящий архиерей устранял от присутствия в Д. к. тех ее членов, дела к-рых рассматривались в консистории, а также тех, к-рым при рассмотрении судебного дела по тем или иным мотивированным причинам подсудимые давали отвод, кроме того, члены Д. к. отстранялись от участия в ее заседаниях в случае их ответственности по тому или иному обвинению до принятия окончательного решения по делу. Каждому члену Д. к. поручался для наблюдения и контроля особый круг епархиальных дел — свой «стол», но все дела рассматривались в присутствии коллегиально, при равноправном участии всех членов консистории, независимо от принадлежности дела тому или иному «столу». В присутствии коллегиально обсуждались епархиальные дела, к-рые предстояло решать властью правящего архиерея. Заседания проходили, как правило, без участия в них правящего архиерея под председательством старейшего по статусу члена Д. к.

Производство консисторских дел исполнялось канцелярией Д. к. Штаты канцелярии включали чиновников и служителей, начальником был секретарь Д. к. — чиновник среднего ранга, от титулярного до статского советника, назначаемый и увольняемый Синодом по предложению обер-прокурора, согласованному с правящим архиереем. Секретарь Д. к. состоял в двойном подчинении: епархиальному архиерею и обер-прокурору Синода, все предписания к-рых он обязан был неукоснительно исполнять. Помимо управления канцелярией секретарь докладывал дела на заседании присутствия Д. к. Если члены консистории расходились во мнениях или выносили решение, к-рое, по суждению секретаря, противоречило законам либо представлялось ему нецелесообразным по существу, он должен был дать справку относительно трактовки рассматриваемого дела в законах Российской империи или представить более подробные сведения по сути рассматриваемого дела. В случае игнорирования его представления он обязан был внести изложение сложившихся обстоятельств в особый журнал и доложить суть дела в рапорте на имя правящего архиерея.

По всем делам, подлежащим ведению правящего архиерея через Д. к., канцелярия собирала необходимые сведения, готовила соответ-

ствующую документацию, затем дела рассматривались коллегиально в присутствии, и, наконец, по ним выносилась резолюция правящего архиерея. Так, если решался вопрос о поставлении священников, диаконов или причетников, канцелярия собирала сведения о месте, на к-рое предполагалось поставить кандидата, — о наличии вакансии или необходимости учреждения дополнительного служебного места — и о качествах ставленника — о его семейном положении, об образовании, о возрасте, об отсутствии канонических препятствий и т. п. Затем кандидатура ставленника обсуждалась в присутствии, которое выносило по рассматриваемому делу суждение, подлежащее утверждению правящего архиерея.

Присутствие на основании документов по делу, собранных или подготовленных канцелярией, составляло после коллегиального обсуждения предварительное решение. В случае разногласия по делу в журнал заседания вносилось как решение, принятое большинством, так и особое мнение меньшинства. Журналы и протоколы консистории предоставлялись на благоусмотрение правящего архиерея. В случае согласия архиерея с единогласным заключением консистории архиерей наносил на журналы резолюцию: «Исполнить», а на протоколы — «Утверждается». При наличии разногласия во мнениях членов консистории правящий архиерей мог как утвердить решение большинства, так и предпочесть ему особое мнение меньшинства, при этом в своей резолюции он должен был мотивировать сделанный им выбор. При несогласии архиерея с единогласным заключением консистории или в случае разногласия членов консистории при несогласии как с решением большинства, так и с особым мнением меньшинства правящий архиерей предлагал консистории пересмотреть дело. При этом члены консистории не обязаны были подчиняться заключению архиерея и имели право повторно вынести прежнее решение по делу. В этом случае, однако, правящий архиерей принимал решение по своему усмотрению и его резолюция приводилась в исполнение, но материалы по делу, вызвавшему разногласие, непременно высылались в Святейший Синод, к-рый и принимал по нему окончательное решение.

При вакансии кафедры правящего архиерея Д. к. принимала решения, которые вносились в журналы за подписью всех членов консистории и приводились в исполнение. Для ускорения исполнения дел правящий архиерей мог допустить исполнение решений консистории без собственного рассмотрения, с тем, однако, чтобы по истечении месяца журналы были предоставлены ему для проверки их правильности.

Указы Святейшего Синода высылались в епархию на имя правящего архиерея, который передавал их для исполнения в консисторию. В случае вакансии кафедры правящего архиерея синодальные указы высылались на имя викарного епископа (см. *Викарий*), а при его отсутствии — в Д. к. В отдельных случаях Синод направлял указы в консисторию и при наличии в епархии правящего архиерея. Донесения об исполнении таких указов высылались в Синод за подписью всех членов Д. к. В случае кончины, увольнения на покой или перемещения правящего архиерея Д. к. принимала в свое ведение все средства архиерейского дома и брала на себя ответственность за их расходы до прибытия в епархию нового правящего архиерея.

Рутинные дела консисторская канцелярия решала без последующего обсуждения их в присутствии и без утверждения правящим архиереем, — напр., канцелярия раздавала по приходам обыкновенные и *метрические книги*, составляла перечневые ведомости о монастырях и монашеских приходах, а также опись имущества архиерейского дома и вносила в нее подлежащие изменения.

Присутствие ввиду совершения ее членами богослужений не собиралось для заседаний в воскресные и праздничные дни, в 1-ю и последнюю недели, а также во все пятницы *Великого поста* и в *святки*. В субботу присутствие могло созываться лишь по крайней необходимости.

Д. к. прекратили существование в 1918 г., т. к. с изменением гос. строя и отделением Церкви от гос-ва часть их полномочий упразднилась, а другая, собственно церковная, перешла к учрежденным *Поместным Собором Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* новым коллегиальным органам епархиального управления — *епархиальным собраниям*



и епархиальным советам с их канцеляриями.

Ист.: Устав духовных консисторий. СПб., 1841; Устав духовных консисторий. СПб., 1883; Барсов. Сборник. Т. 1; Устав духовных консисторий с дополнениями и изъяснениями Св. Синода и Правительствующего Сената / Сост. М. И. Палибин. СПб., 1912<sup>2</sup>.

Лит.: Бердников И. С. Краткий курс церковного права. Каз., 1888. С. 165–169; Суворов Н. С. Учебник церковного права. М., 1913<sup>2</sup>. С. 117–119; Смолин И. К. История Русской Церкви, 1700–1917. М., 1996. Кн. 8. Ч. 1. С. 273–275; Павлов А. С. Курс церковного права. СПб., 2002. С. 178–181; Цытин В., прот. Курс церковного права. Клин, 2004. С. 413–418.

Прот. Владислав Цытин

«ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА» [болг. «Духовна култура»], ж. о религии, философии, о науке и об искусстве, орган Болгарской Православной Церкви (БПЦ). 1-й номер вышел в свет в июне 1920 г. как бесплатное ежеквартальное приложение к газ. «Церковный вестник». С 1928 г. «Д. к.» стала выходить раз в 4 месяца как самостоятельное издание, в наст. время — ежемесячно. В «Д. к.» публикуются послания и документы Синода БПЦ и Болгарского Патриарха, богословские исследования, доклады, проповеди, научно-популярные статьи, художественные тексты, рецензии, отзывы и т. п. С 1981 до апр. 2006 г. главным редактором был проф. Т. Коев (новый главный редактор не избран). В редакцию входят глава Дирекции вероисповеданий при Совете министров Болгарии И. Желев и историк Х. Темелски. Среди авторов «Д. к.» — ведущие болг. и зарубежные ученые и богословы. Максимальный тираж составил 2 тыс. экз., в наст. время из-за финансовых проблем тираж колеблется от 300 до 350 экз. Распространяется по подписке по б-кам и приходам.

Лит.: Темелски Х. Печатният орган на Българската православна църква // Църковен вестник. София, 2000. Бр. 7. С. 3; Бенбасат А. Анализ на анкетата за състоянието на бълг. културна периодика // Критика и хуманизъм: Списание за хуманит. и соц. изслед. София, 2005. Кн. 19. С. 15–32; Млечкова М. Библиографски указател на списание «Духовна култура», 1946–1965. София, 2007; Узунова Ц. Библиографски указател на списание «Духовна култура», 1990–2005. София, 2007.

**ДУХОВНАЯ МУЗЫКА**, муз. произведения христ. содержания, не предназначенные для исполнения за богослужением. Д. м. часто противопоставляют светской и в таком понимании к данной области иногда относят чрезвычайно широкий

спектр явлений — от богослужебной музыки различных религ. традиций до авторских концертных произведений, написанных на религ. темы или сюжеты; в этом случае в качестве синонимов используются также выражения «сакральная музыка» и «религиозная музыка». Тем не менее в европ. христ. традиции следует отделять Д. м. от музыки собственно церковной.

**Западная Европа.** Внелитургическая Д. м. — феномен, уходящий корнями в эпоху средневековья; к нему можно отнести, напр., бытовавшие в устной традиции песнопения христианского содержания, отражающие специфику «народной веры» (нем. народные песни о Деве Марии — *Marienlieder*), репертуар латиноязычных песенников («Кембриджские песни», «Алая книга» (*Libre Vermell*)), церемониальные *мотеты*, а также многотекстовые мотеты позднего средневековья, в к-рых одновременно вокализировались светские стихи на народных языках и духовные лат. тексты, испан. «Песнопения во славу Девы Марии» (*Cantigas*), приписываемые кор. Кастилии и Леона Альфонсу X Мудрому (1252–1284), и т. д.

Однако до эпохи Реформации и католич. Контрреформации нет оснований противопоставлять собственно церковную музыку религиозному искусству за пределами богослужения и храмового пространства; более того, далеко не всегда (как, напр., в случае с произведениями позднесредневекового духовного театра: *литургическими драмами*, мистериями, мираклями) можно точно определить, где именно и при каких обстоятельствах исполнялась та или иная музыка. Более плодотворным представляется использовать понятие «Д. м.» по отношению к сочинениям религ. характера в рамках европ. концертной практики Нового времени, созданным в условиях свободы религ. мысли.

**XVII — нач. XIX в.** В XVII–XVIII вв. в Зап. Европе происходило становление Д. м. — прежде всего в рамках складывавшейся в это время в разных городах и странах практики духовного *концерта* (в т. ч. в условиях внехрамового исполнения не только *ораторий*, но и муз. жанров *мессы* и *оффиты* — «*Te Deum*», «*Magnificat*», «*Stabat Mater*» и др.). При этом обобщающего понятия, охватывавшего весь круг по-



Св. Филипп Нери.  
Гравюра из кн.:  
Bacci P. G. Vita del B. Filippo Neri.  
Venetia, 1645

добного рода явлений, в культуре того времени не существовало. Распространенное в муз. практике понятие «духовный» (нем. *geistlich*, франц. *spirituel*, итал. *spirituale*) указывает, как правило, на музыку, предназначенную для богослужения, и в смысловом отношении не выделяется в ряду др. терминов, обозначающих церковную музыку. В частности, в Германии лютеранские церковные песни именуются *Geistliche Lieder*, а широко распространенный в эпоху барокко жанр церковного концерта — *Geistliches Konzert*. Одно из лучших сочинений в этом жанре, 2 части «Малых духовных концертов» Г. Шютца (*Kleine Geistliche Concerte*, 1636, 1639), написано по образцу «Ста церковных концертов» Л. Виаданы (*Cento concerti ecclesiastici*, 1602); название др. опуса Шютца свидетельствует о синонимичности понятий «духовное» и «священное»: «Музыка для священного хора, или Духовная хоровая музыка» (*Musicalia ad Chorum Sacrum, Das ist: Geistliche Chor-Music*, 1648).

Наиболее значительным и заметным событием в истории Д. м. эпохи барокко является получившая распространение в Риме, а затем и в др. итал. городах практика проведения концертов в церковном помещении — *оратории* (лат. *oratorium*, итал. *oratorio* — часовня, молельня). Сложившийся здесь к сер. XVII в. муз. жанр оратории взял свое название у того места, в к-ром он возник и исполнялся.

Глубоко и полно запечатлев духовную атмосферу эпохи, музыка итал.



ораториев стала важной частью культурной политики католич. Церкви. У истоков традиции стояли св. Филипп Нери (1515–1595) и основанная им Конгрегация часовни (Congregazione dell' Oratorio), вдохновлявшиеся желанием вовлечь в активную и осознанную духовную жизнь как можно большее число мирян; по свидетельству одного из учеников Филиппа, тот хотел, чтобы «духовная жизнь, которую обычно считают трудным делом, стала чем-то столь привычным и домашним, чтобы человеку любого состояния она была приятной и легкой...» (цит. по изд.: *Сикари*. С. 63). Молитвенные собрания у Филиппа поначалу носили скромный, камерный характер; многое из того, что происходило на них (чтение Свящ. Писания и молитва на родном языке, свободное обсуждение прочитанного, проповеди, произносившиеся мирянами), стало вызывающим новшеством для религ. жизни 2-й пол. XVI в. Муз. составляющей собраний было пение лауд (итал. lauda — хвала) — традиц. многоголосных песнопений аккордового склада с простой, запоминающейся мелодией в верхнем голосе на итал. языке. С 1563 по 1600 г. было издано 10 томов таких гимнов, главным автором их текстов был поэт А. Манни.

К концу жизни Филиппа эти собрания приобрели огромную популярность (на нек-рые приходили тысячи людей, в т. ч. прелаты католич. Церкви), проводились с большой пышностью, для чтения проповедей приглашались лучшие проповедники Рима. Наибольшую активность конгрегация св. Филиппа Нери развивала в период римского карнавала, предлагая христ. альтернативу традиц. развлечениям языческого происхождения. Место непритязательных лауд с нач. XVII в. заняли духовные диалоги (под разными жанровыми обозначениями) в новом выразительном стиле с генерал-басовым сопровождением; для их исполнения приглашались лучшие рим. артисты, выступления к-рых стали главным элементом ораториальных собраний, все более эволюционировавших в направлении духовного концерта. Событием, обозначившим этот поворот, стало исполненное 8 февр. 1600 г. в часовне Новой ц. (Chiesa Nuova, пожалована конгрегации в 1575) «Представление о Душе и Теле» Э. де Кавалье-

ри, композитора, состоявшего на службе при флорентийском дворе.

С т. зр. совр. представлений о муз. жанрах сочинение Кавальери можно признать 1-й духовной оперой. По содержанию и поэтическому складу оно имеет все признаки развернутой и драматизированной диалогической лауды, автором текста которой



предположительно является Манни (Кавальери рассматривал свое сочинение как образец возрожденной им античной традиции исполнять сценическое произведение от начала до конца музыкально). Такие характерные черты «Представления...», как наглядность и поучительность (в 3-м, заключительном действии Блаженные Души с Небес рассказывают о радостной и спокойной жизни в Царствии Божиим, тогда как Души Осужденных сообщают о скорби и вечных муках в аду), обращение к жанрам и стилю светской музыки (в партиях таких персонажей, как Наслаждение, Мир и Мирская Жизнь), стали отличительными признаками ораториальной музыки в эпоху барокко.

Первые классические образцы итал. оратории возникли к сер. XVII в. в творчестве Дж. Кариссими



и его современников. Среди множества центров Д. м. Рима этого периода ведущую роль играла часовня Св. Распятия при ц. св. Маркелла, богатые муз. традиции к-рой восходят ко 2-й пол. XVI в. В период Великого поста, когда светская музыка находилась под запретом, представители высших слоев общества поддерживали исполнение в этой часовне Д. м. в светском стиле силами лучших музыкантов города. Т. о., уже в данный

Новая церковь, Рим.  
Гравюра из кн.: Borromini F.  
*Opus architectonicum*. R., 1725

период музыка ораториев рассматривалась как особое, благочестивое ответвление светской муз. жизни; в Риме и в др. городах Италии 2-й пол.

XVII в. оратории исполнялись не только в церковном пространстве, но и во дворцах меценатов (Кристины Шведской, кардиналов Пьетро Оттобони и Бенедетто Памфили). Ограничения на исполнение светской музыки, вводившиеся периодически католич. Церковью, закрытие оперных театров всякий раз приводили к расцвету жанра. Так, один из наиболее плодотворных периодов в истории рим. оратории наступил после того, как в 1704 г. папа Климент XI в благодарность Богу за спасение города от ряда разрушительных землетрясений ввел полный запрет на публичное исполнение любых светских муз. произведений в течение 5 лет.

Жанр оратории в эпоху барокко воспринимался многими как опера на духовный сюжет, при этом следует учитывать, что в иных случаях исполнению ораторий могло включать элементы театрализации. Подобно опере, оратории сочинялись на поэтическое либретто, что создавало условия

Интерьер часовни  
Св. Распятия при  
ц. св. Маркелла, Рим. 1568 г.  
Фотография. Сер. XX в.

для относительно свободной трактовки образов и событий Свящ. Писания или Жития святого. Либреттисты итал.





ораторий не случайно предпочитали обращаться к книгам ВЗ: обнаруживая в них сцены природных катастроф, трагические ситуации (такие, как Всемирный потоп, Иона во чреве кита, Авраам, готовый принести в жертву Исаака) — все то, что ценилось публикой и в оперном театре, — они стремились преподнести избранный сюжет как можно более эффектно. Далеко не всегда бережно обращаясь с духовным смыслом той или иной библейской истории, авторы итал. ораторий никогда не забывали о том, что состоят на службе у католич. Церкви; разнообразие по содержанию и муз. стилю, их сочинения всегда исправно выполняли функцию морального наставления: призывали к полному доверию Богу, к добродетельному образу жизни, нередко — к аскетическому отказу от мирских излишеств и удовольствий, притом что музыка и поэзия ораторий были далеки от аскетизма.

Оратория как ведущий жанр Д. м. барокко за пределами Италии повсеместно сталкивалась с проблемой отсутствия таких отлаженных и исторически сложившихся институтов духовного концерта, как собрания конгрегаций при ораториях. Поэтому бытование Д. м. в крупных культурных центрах Европы принимало разные формы. Так, при австр. имп. дворе эпохи Контрреформации в Страстную пятницу разыгрывали большие муз. представления «у гроба» (итал. *Rappresentazione / Azione sacra al Sepolcro*) с театральными декорациями, в костюмах, родственные оратории. Среди авторов «венских сеполькро» были известные поэты А. Дзено и П. Метастазιο, композиторы И. Й. Фукс и А. Кальдара.

Во Франции ораториальный жанр долгое время оставался почти не востребованным, что отчасти объясняется подчеркнутой самостоятельностью франц. муз. театра по отношению к итал. опере. Единственный автор франц. барочных ораторий, ученик Дж. Кариссими, М. А. Шарпантье исполнял свои многочисленные сочинения как в домашних концертах, так и в церкви по праздникам, продолжая, по всей видимости, практику учителя. Авторы франц. опер крайне редко обращались к религ. сюжетам. Едва ли не единственным исключением стала «священная трагедия» М. П. де Монтклер «Иеффай» (1732) на либретто С. Пеллегрена — значительное в истории

франц. оперного театра сочинение, послужившее своеобразным прологом к дебюту Ж. Ф. Рамо как оперного композитора (1733) и оказавшее влияние на его творчество. В то же время использование Свящ. Писания в качестве основы для оперного сюжета вызвало резкую критику и осуждение со стороны Парижского архиепископа, что, по-видимому, способствовало отказу от подобной практики в дальнейшем (замысел оперы «Самсон» Рамо и Вольтера остался неосуществленным).

Традиция особой великопостной музыки (компенсирующей приостановившуюся в Париже довольно поздно, но приобрела большую популярность и послужила образцом для мн. др. культурных центров Франции и Европы. В 1725 г. Ф. А. Филидором были учреждены «Духовные концерты» (франц. *Concert spirituel*), проводившиеся в одном из залов дворца Тюильри. Первоначально «Духовные концерты» состояли в исполнении силами артистов парижской оперы, королевской капеллы и церковью города церковной музыки на лат. языке и инструментальных сочинений. Однако уже с 1728 г. на концертах исполнялись произведения и светской музыки на франц. языке. Коммерческому успеху предприятия немало способствовали участие лучших европ. виртуозов, певцов и исполнителей на различных муз. инструментах, присутствие произведений в итал. стиле, постепенно приобретавшем во Франции все большее число поклонников. Тем не менее сочинения религ. характера занимали в программе «Духовных концертов» устойчивые позиции: в первые годы особой популярностью у публики пользовались «большие мотеты» М. Р. Делаланда, изначально предназначенные для королевской капеллы; со 2-й пол. XVIII в. «Духовные концерты» стали местом исполнения ораторий франц. композиторов.

Историю Д. м. Англии в эпоху барокко принято связывать с творчеством Г. Ф. Генделя, создателя нового типа оратории на англ. языке, ставшего классическим образцом и точкой отсчета для дальнейшего развития жанра. В поздний период творчества (после 1737) Гендель постепенно отказался от создания опер, концентрируя усилия в области Д. м. Причину такого поворо-

та многообразны: это и события жизни композитора, личной и духовной, и необходимость найти такой тип муз. представления, к-рый смог бы успешно конкурировать многочисленным противникам Генделя на сцене лондонских муз. театров, и отклик на духовные и идеологические запросы англ. общества. В политическом контексте эпохи (в 1745–1746 имела место последняя неудавшаяся попытка католич. династии Стюартов силой вернуть себе англ. трон) характерно, что из разнообразных сочинений Генделя в данном жанре наибольший успех у современников добились оратории, прославляющие борьбу избранного Богом народа против иноверцев («Самсон», «Иуда Маккавей» и др.) или изображающие триумф истинного, угодного Богу монарха («Саул», в известном смысле «Мессия»).

Исполнявшиеся, как правило, на сцене муз. театров, оратории Генделя воспринимались мн. современниками как духовные оперы. Отношение к таковым в Лондоне было в целом терпимым, хотя появление библейских персонажей на сцене задевало религ. чувства пуритан, к-рые считали театр непозволительной роскошью и местом непристойных увеселений. В случае с ораторией «Израиль в Египте», написанной только на тексты Свящ. Писания, полемика выплеснулась на страницы периодической печати; доводы защитников Д. м. весьма удачно суммировал неизвестный автор открытого письма: «Это представление... могло бы освятить сам ад. Действо, которое происходит здесь, освящает место, а не место — действо» (*London Daily Post*. 1739. April. 18; цит. по изд.: *Smither*. Vol. 2. P. 228).

С именем Генделя во многом связана и дальнейшая традиция духовных концертов в Англии: 26, 27, 29 мая, 3 и 5 июня 1784 г. в стенах Вестминстерского аббатства и Пантеона прошел 1-й фестиваль памяти Генделя, приуроченный к 25-летию со дня смерти композитора. В программу были включены самые торжественные и величественные из генделевских сочинений (оратория «Мессия», Деттингенский «Te Deum», коронационный *антем* «Священник Садок», Похоронный марш из оратории «Саул» и др.). Для их исполнения привлекались уникальные силы (по сведениям совр. историков Вестминстерского аббатства, хор





Исполнение оратории  
Г. Ф. Генделя «Мессия» на фестивале  
в Вестминстерском аббатстве.  
Гравюра Дж. Спилсбери. 1787 г.

состоял из 60 дискантов, 48 контратеноров, 83 теноров и 84 басов; численность оркестра составляла 249 чел.), что послужило началом традиции исполнять музыку Генделя гораздо более масштабным составом, чем при жизни ее создателя. Этот и последующие фестивали стали значительными событиями в жизни Лондона кон. XVIII в.; посещение фестиваля в 1791 г. произвело огромное впечатление на Й. Гайдна и послужило импульсом к созданию им ораторий по генделевскому образцу.

В протестант. Германии на рубеже XVII и XVIII вв. в качестве центров Д. м. выступают сев. ганзейские города, прежде всего Гамбург (родина первого нем. муз. театра, открывшегося в 1678 оперой И. Тайле «Адам и Ева») и Любек. Знаменитые любекские «Музыкальные вечера» (нем. *Abendmusiken*, *Abendspiele*) стали продолжением и развитием распространенной в североевроп. городах практики органного концерта во внебогослужбное время (возможно, зародилась эта практика в Нидерландах во времена Я. П. Свелинка). Начало традиции положил Ф. Тундер, органист ц. Девы Марии с 1641 г.; по четвергам он развлекал своей игрой горожан, идущих на биржу, привлекая к музицированию певцов и скрипачей. Сменивший его в 1668 г. Д. Букстехуде превратил «Музыкальные вечера» в серьезное концертное предприятие, существовавшее за счет пожертвований богатых горо-

жан. В 1669 г. в церкви были построены дополнительные галереи, для того чтобы в концертах могли участвовать до 40 исполнителей. Число концертов было ограничено 5: в 2 последних рядовых воскресенья после Пятидесятницы, во 2, 3 и 4-е воскресенья *Адвента*. Основу репертуара составляли произведения в духе итал. оратории, в т. ч. многочисленные, исполнявшиеся в неск. вечеров; музыка большинства из них не сохранилась. Выбор сюжета связан, насколько можно судить, с духовной тематикой церковного календаря. Так, в основе сюжета оратории «Свадьба Агнца» (1678, сохр. только либретто) лежит притча о девах мудрых и неразумных (Мф 25. 1–13), читаемая у лютеран в последнее воскресенье церковного года.

На развитие нем. Д. м. более сильное влияние, чем «Музыкальные вечера» Букстехуде, оказали произведения, созданные и исполненные в Гамбурге в нач. XVIII в., которые ныне признаются первыми нем. ораториями. Их создатели открыто декларировали разрыв с прежними, «устаревшими» традициями лютеран. церковной музыки и ориентацию на итал. образцы. Инициатива в этом процессе принадлежала поэтам, стремившимся подражать слогу и строению итал. ораториальных либретто. Так, автор первого сочинения подобного рода К. Ф. Хунольд



Церковь Девы Марии, Любек.  
XIII в.

(псевд. Менантес) писал, что его произведение «целиком стихотворное, без Евангелиста, точь-в-точь как в так называемой итальянской Оратории». Соч. «Окровенный и умирающий Иисус...»

Хунольда было положено на музыку и исполнено Р. Кайзером в 1704 г. в кафедральном соборе Гамбурга в Страстные понедельник и в среду во время вечерней службы. Однако оно подверглось суровой критике со стороны пастора за сложность и нецерковный характер, скандалом завершилось и последовавшее вскоре публичное исполнение этой оратории: мн. слушатели были возмущены тем, что за созерцание Страстей Христовых с них берут плату. Более счастливой оказалась судьба ораториального либретто др. жителя Гамбурга, Б. Г. Брокеса («Претерпевший мучения и умирающий за грехи мира Иисус...», 1712); свой вариант музыки на его тексты создали все крупнейшие нем. композиторы того времени. По сообщению И. Маттезона, ему удалось даже исполнить «Страсти» по Брокесу в кафедральном соборе (1718), однако в целом практика исполне-



Интерьер ц. Девы Марии в Любеке.  
Гравюра из кн.: Zietz H. C. *Ansichten der Freien Hansestadt Lübeck und ihrer Umgebungen*. Fr./M., 1820

ния ораторий в качестве церковного произведения в лютеран. Германии широкого распространения не получила. В большинстве случаев предназначенное для богослужения произведение представляло собой сочетание традиционного речитатива Евангелиста с номерами, сочиненными на авторский поэтический текст. К таковым относятся и «Страсти» И. С. Баха; исполнявшиеся во время богослужения кантаты и оратории великого композитора были в строгом смысле не духовной, а церковной

музыкой, хотя сложившаяся в XIX в. традиция их концертного исполнения оправдывает часто используемое ныне выражение «духовная музыка Баха».

Граница между эпохами барокко и классицизма в области религ. музыки не столь заметна, как в светских жанрах, хотя проследить общую тенденцию к упрощению и рационализации муз. письма возможно все же и здесь. Спрос на создание подобной музыки оставался велик, классицистская эстетика по-прежнему ставила церковные жанры на верхнюю ступень ценностной иерархии, однако на фоне стремительного развития др. сфер муз. искусства следует отметить консерватизм произведений «церковного стиля» 2-й пол. XVIII — нач. XIX в. В области церковной музыки специализировались в силу служебных обязанностей преимущественно авторы 2-го ряда (среди к-рых есть немало уважаемых мастеров, напр. М. Гайдн, работавший у Зальцбургского архиепископа). В творчестве же наиболее значительных композиторов эпохи, таких как Й. Гайдн, В. А. Моцарт и Л. ван Бетховен, количество и значимость сочинений для церкви или духовных концертов сравнительно невелики. Исключение составил лишь поздний

ного Реквиема (1791) к области церковной музыки принадлежат преимущественно сочинения, созданные по долгу службы в Зальцбурге. Среди внелитургических произведений на духовные темы выделяется итал. кантата «Кающийся Давид» (Davidde penitente. 1785, К. 469).

У Бетховена сочинений, относящихся к категории Д. м., совсем немного: это 2 мессы (Торжественная, ор. 123 (1823), и С-dur, ор. 86 (1807)), оратория «Христос на Масличной горе» (1803), отмеченная влиянием протестант. музыки XVIII в., 6 песен на слова К. Ф. Геллерта (ор. 48).

Однако это не означает, что духовные темы не получили отражения в творчестве венских классиков. Каждый из этих композиторов имел собственную, неортодоксальную систему религ. взглядов, которую было не так просто выразить в рамках традиц. жанров Д. м. того времени. Органичнее всего это удалось сделать Й. Гайдну, чьи поздние оратории представляют «гармоничную» модель мироздания, из к-рой исключены грехопадение и вообще всякая мысль о греховности людей. Сотворив мир прекрасным и совершенным, Бог не вмешивается более в жизнь природы и человека — и достоин за то хвалы. Аналогичные воззрения нашли отражение и в «Пасторальной симфонии» Бетховена.

Религ. представления Моцарта позволяли ему сочетать *масонство* с формальной верностью католич. Церкви. Согласно этим взглядам, восходящим еще к ренессансным временам (напр., к М. Фичино), христианство представляет собой частный случай более широкой и полной «первозданной» религии. Ее носителями якобы были древнеегип. жрецы и маги; почерпнув у них мудрость, Моисей и положил начало религ. истории, в ходе которой первоначальное откровение было «сужено» и частично утрачено. Впервые с подобными идеями Моцарт ознакомился еще в 1773 г., сочиняя музыку к драме Т. Ф. фон Геблера «Гамос, король в Египте»; художественно совершенный образ идеального культа, пребывающего в гармонии с природой и естественным религиозным чувством человека, представлен в опере «Волшебная флейта», подводящей итог духовным исканиям композитора (в то же время египетское происхождение такой религии само по

себе не имеет для Моцарта сколько-нибудь существенного значения).

Богоборческие, антиклерикальные идеи играли важную роль в нек-рые периоды творчества Бетховена. При этом не меньшее значение для него имело представление о спасительной силе искусства и священной миссии художника. В поздний период его творчества это представление все более реализовывалось через традиц. христ. образы и понятия; изучение старинной полифонии и ладов наложило отпечаток на муз. язык сочинений этого времени. Итоговое выражение своих религ. чувств и воззрений композитор дал в монументальных сочинениях — в Торжественной мессе (поводом к созданию к-рой послужило посвящение ученика Бетховена, эрцгерцога Рудольфа, в сан архиепископа, а затем — кардинала) и в финале Девятой симфонии. Отдавая дань художественному совершенству обоих творений (в письме изд-ву «Шотт» от 10 марта 1824 композитор назвал Торжественную мессу своим величайшим произведением), следует отметить, что текст шиллеровской «Оды к Радости», вдохновленный религиозно-философскими идеями И. Канта, близкими и Бетховену, позволил композитору выразить свои сокровенные мысли и чувства с большей яркостью и прямотой, чем канонический текст мессы. «Возлюбленный Отец», пребывая над мерцающим шатром звездного неба, бесконечно далек от человечества, однако вера в Него является мощным, неисчерпаемым источником опьяняющей радости, приобщаясь к которому все люди становятся братьями.

Творчество венских классиков формирует фактически новое понятие Д. м. Противопоставление музыки духовной (т. е. принадлежащей Церкви или тесно связанной с ней) и светской (обеспечивающей потребность человека в отдыхе и развлечении) утратило прежнее значение. В «высокой» («классической») музыке XIX–XX вв. мера духовности того или иного произведения определяется не столько его жанром и даже не текстом, сюжетом или темой, сколько интенсивностью и подлинностью запечатленности в нем духовной жизни композитора. Осознание совершившегося на рубеже XVIII и XIX вв. переворота займет в истории европ. культуры еще немало времени, и рефлексия понятия



Титульный лист издания партитуры оратории Й. Гайдна «Времена года». 1802 г.

период творчества Й. Гайдна, в который были созданы 6 месс и 2 знаменитые оратории, «Сотворение мира» (1798) и «Времена года» (1801).

В творчестве Моцарта помимо окруженного легендами незавершен-



«Д. м.» сыграет важную роль в этом процессе.

Лит.: *Smither H. E.* A History of the Oratorio. Chapel Hill, 1977. Vol. 1: The Oratorio in the Baroque Era: Italy, Vienna, Paris; Vol. 2: Idem: Protestant Germany and England; *Киралли-на Л. В.* Бетховен и «религия искусства» // *Laudamus*: Сб. ст. к 60-летию Ю. Н. Холопова / Отв. ред. В. С. Ценова. М., 1992. С. 252–258; *она же.* Классический стиль в музыке XVIII — нач. XIX в. М., 1996; *она же.* Загадки «Торжественной мессы» // Муз. академия. 2000. № 1. С. 9–28; *Крыстева Н.* Финал Девятой симфонии Бетховена и *musica sacra* // *Laudamus*. М., 1992. С. 258–262; *Чугарева Е.* «Волшебная флейта» Моцарта в контексте австр. культуры XVIII в. // Проблемы творчества Моцарта: Мат-лы науч. конф. М., 1993. С. 5–28. (Науч. тр. МГК им. П. И. Чайковского; 5); *Батова М.* Эмилио де Кавальери и его духовная опера «Представление о Душе и Теле»; Дипл. / МГК им. П. И. Чайковского. М., 1997; *она же.* Эмилио Кавальери: Прогулка с остановками на исторических перекрестках // Старинная музыка. М., 1998. № 2. С. 18–19; *Матвеева Е.* Поздние оратории Гайдна в контексте его эпохи // Гётевские чт., 1997. М., 1997; *Massenkeil G.* Oratorium und Passion. Laaber, 1998–1999. 2 Тл.; *Сикари А.* Портреты святых. Милан; М., 1998. Т. 3–4; *Насонов Р.* Музыкальная жизнь Рима сер. XVII в. сквозь призму теоретического трактата // Старинная музыка: Практика. Аранжировка. Реконструкция. М., 1999. С. 157–166; *Насонова М.* Практическая деятельность северонем. органа XVII в. // Там же. С. 117–128; *Колокольникова Е.* Музыкальная жизнь Вестминстерского аббатства в эпоху барокко. М., 2007.

**Р. А. Насонов**

**XIX в.** Несмотря на то что в XIX в., в эпоху романтизма, крупные вокально-хоровые жанры отошли на 2-й план, их высокие традиции, сложившиеся ранее (в эпоху барокко), позволили сохранить за ними устойчивое музыкально-историческое положение и привлекали к ним внимание мн. мастеров почти во всех странах Европы. Оратории на духовный сюжет развивались в странах с глубокими религ. и историческими корнями, со старой певч. культурой (Германия, Франция), к жанру оратории охотно обращались и представители молодых композиторских школ (Венгрия, Чехия), стремившиеся воссоздать события национальной религ. истории, образы местночтимых святых. Большую роль в сохранении традиций церковной музыки сыграл нем. композитор, хормейстер и педагог К. Ф. Цельтер (1758–1832) — основатель Ин-та церковной музыки (1822) и автор неск. ораторий (в т. ч. «Воскресение и Вознесение Иисуса», 1807). В странах протестант. традиции небольшие ораториальные сочинения еще продолжали исполняться в церкви после богослужения, однако чаще местом представления ораторий станови-

лись концертные залы, театры, специально организуемые фестивали. Эти изменения позволили обновить жанр, расширить круг его сюжетов, усложнить драматургию и характеристики персонажей. Ценным для библейской оратории оказалось и ее взаимодействие со смежными вокальными и вокально-инструментальными жанрами — оперой, песней.

Наиболее заметный вклад в развитие церковной музыки в XIX в. внесла Германия, выдвинувшая плеяду музыкантов (церковных канторов, органистов, капелмейстеров), плодотворно работавших в жанре духовной оратории или в близких к ней жанрах. Большинство из них не обладали яркой творческой индивидуальностью, но их отличали крепкий профессионализм, хорошее знание Свящ. Писания и богослужебного устава. В их числе — Ф. В. Грунд (1791–1874), Б. Клайн (1793–1832), А. Ф. М. Клюгхардт (1847–1902) и мн. др., чьи имена ныне оказались совсем забыты. Наиболее значительное место среди них занимает кантор и педагог из г. Дессау Ф. Шнайдер (1786–1853), автор ок. 15 ораторий и пассионов, охвативших широкий круг библейских сюжетов — от Сотворения мира до Страстей Господних и Страшного Суда («Потерянный Рай», «Потоп», «Гефсимания и Голгофа» и т. д.). Современники называли его «Генделем нового времени» (*Schering*. S. 397). Его произведения были необходимым атрибутом церковных праздников в Германии и по популярности в 1-й пол. XIX в. намного превосходили сочинения Баха и Генделя. Сочинения Шнайдера отражали вкусы горожан, были просты по мелодике, опирались на народно-бытовые жанры. Нем. любителей музыки особенно восхищала его оратория «Страшный Суд» (1820), написанная в духе романтических опер с яркими фантастическими эпизодами. Обращались к оратории и композиторы, больше зарекомендовавшие себя в др. жанрах. Знаменитый скрипач и автор популярных в то время опер Л. Шпор (1784–1859) создал 4 оратории на сюжеты из библейской истории («Падение Вавилона», «Последние деяния», «Последние часы Спасителя», «Страшный Суд»). Спокойный, уравновешенный музыкант, Шпор следовал академическим традициям, но при этом дополнил ораториальную драматургию оперными прие-

мами, обогатил муз. характеристики персонажей, ввел диалоги, расширил оркестровые эпизоды. Духовная оратория постоянно привлекала внимание мастера нем. песни К. Лёве (1796–1869). С его деятельностью связано усиление в ораториях реалистических мотивов. В образах святых, первых христиан-мучеников композитор видел обычных людей, наделял их бытовыми характеристиками, что значительно упростило музыкальный язык произведений. Среди его сочинений — произведения на библейские и религиозно-легендарные сюжеты: «Медный змей», «Иоанн Креститель», «Воскрешение Лазаря», «Семеро спящих» и др. В 1-й пол. XIX в. к жанру оратории обращался и один из родоначальников европ. муз. романтизма — крупнейший мастер вокальной миниатюры австр. композитор Ф. Шуберт (1797–1828). В его творческом наследии — кантата «Победная песнь Мириам» (1828) на текст поэта Ф. Гримальпарцера, написанная под впечатлением героического стиля генделевских ораторий и воссоздающая драматический эпизод перехода иудеев через Черное м., а также незаконченная оратория («священная драма») «Лазарь» (1819–1820).

В XIX в. крупнейшие достижения нем. Д. м. связаны с именем Ф. Мендельсона (1809–1847). Библейские оратории «Павел» (на сюжет из Деяний св. апостолов, либретто поэта Ю. Шубринга, 1836) и «Илия» (на основе 3-й Книги Царств — гл. 17–19, либретто Шубринга, 1846), еще при жизни мастера имевшие большой успех, сохраняют ценность и в наст. время. Оратория «Илия», исполненная за год до смерти композитора на муз. торжествах в Бирмингеме наряду с Торжественной мессой Бетховена и «Сотворением мира» Й. Гайдна, была воспринята слушателями и исполнителями с особым энтузиазмом. 3-я оратория Мендельсона — «Христос» (первоначальное название — «Земля, Небеса и Преисподняя», текст И. Ф. фон Бунзена на основе Евангелий и кн. Чисел, 1847) осталась незавершенной. Мендельсон закрепил драматургические особенности классической оратории, идущие от Генделя, углубив и усложнив психологическое начало. Обновлению подверглись и муз. приемы — мелодика, гармонический язык, фактура, строение отдельных сцен.



Во 2-й пол. XIX в. к жанру оратории обратились последователи Мендельсона: Ф. Хиллер (1811–1885; «Разрушение Иерусалима», «Саул», «Рождество» и др.), Ф. Киль («Вифлеемская звезда», «Христос»), К. Рейнеке («Валтасар»), М. Брух («Моисей»). Однако в их произведениях приверженность классическим традициям понимания и трактовки библейских образов сочеталась со стремлением к упрощению драматургии и муз. языка.

Во Франции развитие Д. м. в XIX в. связано с деятельностью оперных композиторов, к-рые охотно обращались к жанру оратории, писали богослужебные произведения, привнесли в них приемы театральной драматургии, элементы лирико-бытового повествования. Мастера лирической оперы — Ш. Гуно (1818–1893), К. Сен-Санс (1835–1921), Ж. Массне (1842–1912) — оставили заметный след в развитии Д. м., нек-рые их произведения даже исполнялись в храмах (оратория Массне «Обетованная земля» в 1900 прозвучала в ц. св. Евстафия в Париже). Но общий тон сочинений, трактовка в них библейских сюжетов были по-домашнему сентиментальны, подчас фамильярны, что снижало их художественную зна-



С. Франк.  
Фотография. 80-е гг. XIX в.

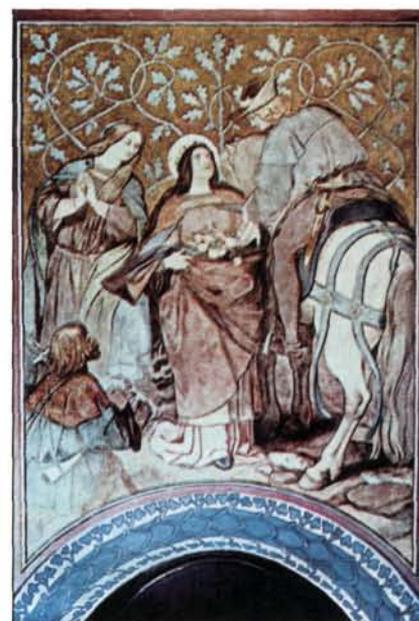
чимость. Возвышенный дух церковной музыки был особенно близок С. Франку (1822–1890), к-рый мн. годы служил органистом в ц. св. Клотильды в Париже, однако и в его глубоких по смыслу сочинениях (оратории «Искушение», 1872, «Заповеди блаженства», 1879) мелодическая чувствительность нередко кажется преувеличенной, а религиозные образы — слишком обыденными. Наиболее далекою от церков-

ных традиций интерпретацию жанр оратории получил в Священной трилогии Г. Берлиоза (1803–1869) «Детство Христа» (1853–1854), по сути являющейся вокально-симфонической легендой, повествующей о приключениях Св. Семейства на пути в Египет.

В истории англ. Д. м. XIX век не был отмечен значительными событиями. Лишь на рубеже XIX и XX вв. здесь начал возрождаться интерес к Д. м., связанный с творческой деятельностью Э. Элгара (1857–1934). Задуманная им библейская трилогия не была осуществлена полностью, но 2 ее части — оратории «Апостолы» (1902–1903) и «Царствие» (1906) — поставили имя композитора в один ряд с любимыми англичанами Генделем и Мендельсоном.

Значительные достижения в области Д. м. связаны с творчеством Ф. Листа (1811–1886) — венг. композитора, большую часть жизни прожившего вдали от родины. Первая оратория Листа «Легенда о святой Елизавете» (1857–1862) посвящена истории короткой жизни венг. принцессы — добродетельной Елизаветы из династии Арпадов († 1231), известной аскетическим образом жизни и канонизированной вскоре после кончины. В этом произведении композитор соединил интонации *григорианского пения*, древних пластов венг. народной музыки с широким симфоническим развитием, элементами театрального действия. В оратории «Христос» (1863–1866) Лист, в те годы близко соприкасавшийся с *целцианским движением*, стремился возродить строгий тон церковной молитвы. Текст оратории, состоящий всего из неск. фраз, был заимствован из Книги прор. Исаяи, Евангелий от Матфея, Марка, Луки, также использовались литургические тексты («Pater Noster», «Stabat Mater»), в музыке присутствовали григорианские источники, вплетенные в красочную оркестровую ткань.

Среди произведений чеш. композитора А. Дворжака (1841–1904) — сочинения в литургических жанрах (Месса D-dur, op. 86, Реквием, op. 89, «Stabat Mater», op. 58, и т. д.), оратория «Святая Людмила» (1886), посвященная событиям Крещения чеш. народа. Не предназначенные для исполнения в церкви, часто создаваемые по глубоко личным мотивам, эти произведения интересны прежде всего подлинно народным



«Чудо св. Елизаветы с розами».  
Фрагмент росписи второго этажа  
замка Вартбург. Худож. М. фон Швинд.  
Сер. XIX в.

характером, религ. образы воплощены в них языком чеш. народной песенности, как, напр., в финале оратории, где переинтонируется одна из первых чеш. духовных песен — «Господи, помилуй нас». Образы оратории сочетают в себе жанрово-бытовые черты и высокую духовность. Композитор показывает героев — кнг. Людмилу и ее подданных — в развитии: от участия в обрядовых языческих праздниках через лирические сцены Людмилы и кнг. Борживого к торжественному принятию христианства. «Святая Людмила» — воплощение классического понимания композитором драматургии ораториального жанра, и не случайно 1-е исполнение этого произведения состоялось в Англии (Лидс), на родине классической оратории.

Устойчивое положение в западно-европ. Д. м. XIX в. занимают литургические жанры католич. Церкви — мессы, реквиемы, отдельные песнопения и молитвы. К ним независимо от конфессиональной принадлежности обращались мн. выдающиеся композиторы, находя в их текстах, образах обобщенное выражение собственных духовных исканий, эмоциональных состояний. Большая часть этих жанров утратила непосредственную связь с церковной культурой и была переосмыслена, приобретая более широкую интерпретацию. Одно из самых значительных вокально-симфонических произведе-



дений XIX в. — Торжественная месса Бетховена благодаря крупным масштабам, сложности муз. образов и их развития не смогла вписаться в богослужбное последование. Литургические формы оказались нарушены и во всех 6 мессах Шуберта (1814, 1815, 1815, 1816, 1822, 1828), из к-рых наиболее известны 2 последние (As-dur и Es-dur): изменения коснулись прежде всего текстов (особенно в разд. «Credo»), что сделало невозможным использование этих произведений в богослужбной практике, но обогатило концертный репертуар. В Немецкой мессе (1827), написанной для хора в сопровождении духовых инструментов и органа, композитор обратился к неканоническому тексту (пантеистический текст проф. физики И. Ф. Неймана), к-рый вполн. был запрещен католич. Церковью.

Месса Шумана, сочиненная композитором в последние годы жизни (1852–1853), и созданный одновременно с ней Реквием явились откликом на религ. запросы Дюссельдорфа, города католич. конфессиональной традиции, где завершился творческий путь мастера. При жизни автора эти сочинения не исполнялись и в Церкви приняты не были. Литургические произведения Листа — Торжественная месса (1855), Венгерская коронационная месса (1867), созданные им для значимых церковных событий (освящение собора в Эстергоме (Гране), коронация австр. имп. Франца Иосифа I королем Венгрии), после 1-го исполнения в храме в католич. богослужении не использовались и получили распространение только в концертах. В них нашли отражение характерные особенности симфонического мышления Листа как художника-романтика. Те же черты присутствуют в 3 больших мессах А. Брукнера (1824–1896), наиболее значительных сочинениях, созданных им до переезда в Вену (1864, 1866, 1868). В них продолжена свойственная романтикам традиция сближения церковного и симфонического стилей. Дань литургическим жанрам отдал и один из крупнейших итал. оперных мастеров — Дж. Россини (1792–1868). На закате творческой деятельности, полностью отойдя от оперы, он написал неск. духовных произведений, среди к-рых самое значительное — Маленькая торжественная месса для

солистов, хора и фортепиано-фиргармонии, позже оркестрованная (1863–1864). Сочинение, наполненное оперной патетикой, возвышенной чувствительностью, в церкви никогда не звучало. Его 1-е исполнение состоялось в домашнем кругу, а после смерти композитора — в «Театр Итальян» в Париже. В стороне от романтических поисков находится месса Гуно, и особенно его монументальная Торжественная месса св. Цецилии — покровительницы музыки (1855), пронизанные духом религ. аскетизма и суровости. Месса D-dur Дворжака (1887) сочинена по частному заказу крупного архитектора и 1-го президента Чешской АН Й. Главки для освящения замковой часовни; она окутана атмосферой сельского музицирования, простотой и наивностью, ее камерно-лирический тон далек от торжественных офиц. служб.

В ряду жанров церковной музыки XIX в. особое место принадлежит реквиему, получившему широкое распространение в романтическом искусстве вне богослужения. Драматический пафос, заложенный в тексте песнопений, особенно в его центральном по значимости разд. «Dies irae», позволил трактовать этот жанр то в скорбно-субъективном, то в декоративно-театральном, то в героико-патетическом тоне. Ряд произведений этого типа имеет мемориальный характер: посвящен памяти близких или значительных исторических личностей.

Одним из первых в XIX в. к реквиему обратился Л. Керубини (1760–1842), написавший 2 произведения в этом жанре (1816, 1836), второе — для муж. хора. Они отличаются классичностью образов, ярким тематизмом, блестящей оркестровкой; первый реквием (с-moll) высоко ценили Бетховен, Берлиоз, И. Брамс.

Особой популярностью у слушателей пользуются реквиемы Берлиоза, Дж. Верди (1813–1901), Дворжака. Они выделяются индивидуальностью подхода к избранному жанру и не предполагают исполнения в храме. Реквием Берлиоза (1837), написанный в память жертв Французской революции 1830 г., имеет скорее гражданственный характер, отмечен повышенной экспрессивностью, грандиозностью образов, декоративной живописностью письма. Реквием Верди (1874), посвященный памяти писателя А. Мандзони, близок к

оперно-театральной стилистике, его музыка темпераментна и образно конкретна, а нек-рые эпизоды прямо напоминают оперные сцены. Характер музыки Реквиема Дворжака (1890) скромный, доверительный, по-славянски задушевный, в произведении нет внешних эффектов, царит состояние покоя и умиротворенности.

Не столь широко известны реквиемы Листа, Брукнера, Сен-Санса, Г. Форе. Реквием Брукнера (1849) принадлежит к числу ранних сочинений композитора, создан в период его службы органистом в мон-ре св. Флориана (Линц, Австрия), отличается строгим, эмоционально сдержанным характером. Реквием Листа (1867–1871) написан для муж. хора и органа в близкой композитору григорианской стилистике; в нем отражены размышления Листа о жизни и смерти, скорбь по поводу личных утрат. В Реквиеме Сен-Санса (1878) господствует по-французски ясный, сдержанный тон музыки, настроение тихой печали подчеркивает интимность выраженных эмоций. Впервые исполненный в ц. Сен-Сюльпис в Париже на поминальной службе по близкому другу композитора А. Либону, этот Реквием в дальнейшем не приобрел популярности, как сочинение в значительной мере компилятивное, вторичное как по отношению к творчеству самого Сен-Санса, так и к традициям жанра в целом. Реквием Форе (1888), созданный вскоре после смерти родителей композитора, в период глубокой душевной депрессии, является одним из лучших и наиболее глубоких его сочинений. Просветленно-лирический, благородный характер музыки этого произведения позволил современникам назвать его «великой колыбельной смерти» (см.: Сигитов С. Габриэль Форе. М., 1982. С. 228). Представление Реквиема в ц. Ла-Мадлен в Париже имело большой успех, но, однако, его следующее исполнение в том же храме состоялось только при отпевании самого Форе (в 1924).

Особняком среди произведений этого жанра стоит «Немецкий реквием» Брамса (1865–1868), написанный на специально подобранные композитором библейские тексты в переводах М. Лютера. Произведение не имеет богослужбного предназначения, но его 1-е исполнение состоялось в кафедральном соборе



в Бремене. Несмотря на то что некоторые из названных произведений хотя бы раз прозвучали в церкви, такое исполнение, как правило, носило частный характер, а подлинная

На внешнем уровне «сакральное» в музыке XX в. проявляется прежде всего в 3 формах: в использовании текстов духовного происхождения (богослужебных, библейских, молитвенных, философско-религиозных и т. п.) в концертных произведениях; в использовании числовой и буквенной символики, почерпнутой



И. Брамс.  
Автограф «Немецкого реквиема». 1868 г.

из религ. традиции; в обращении композиторов к «жанровым моделям» церковной музыки — часто старинного происхождения, малоупотребительным в классико-романти-

художественная жизнь этих сочинений связана с концертным залом.

В XIX в. наряду с крупными богослужебными композициями как в церковной, так и в концертной практике часто встречаются небольшие произведения — отдельные песнопения, молитвы, мотеты и др.

Лит.: Иванов-Борецкий М. В. Очерк истории мессы. М., 1910; Schering A. Geschichte des Oratoriums. Lpz., 1911; Kretzschmar H. Führer durch den Konzertsaal. Lpz., 1915<sup>3</sup>. 2. Abt. Bd. 2: Oratorien und Weltliche Chorwerke; Einstein A. Music in the Romantic Era. L., 1947; Knepler G. Musikgeschichte des 19. Jh. B., 1961. Bd. 2: Österreich, Deutschland; Young P. M. Choral Music of the World. L., 1969; Шуман П. О музыке и музыкантах: Сб. ст.: В 2 т. М., 1975–1979; Розенов Э. К. Очерк истории оратории // Он же. Статьи о музыке: Избр. М., 1982. С. 15–50.

О. С. Фадеева

**В XX в.** по отношению к классической музыке понятие «духовная» имеет универсальный, всеобъемлющий характер. Творчество любого значительного композитора этого периода тесно связано с его духовными исканиями или со стремлением осознанно следовать в русле избранного религ. течения. Сакрализация концертной музыки в XX в. является логичным продолжением тенденций, наметившихся еще в романтическом искусстве. Кроме того, с формированием индустрии развлекательной (эстрадной) музыки совр. композиторы классико-романтической традиции в значительно меньшей степени, чем их коллеги предшествующих веков, уделяют внимание «легким», прикладным бытовым жанрам.

ческую эпоху; сюда же примыкает имитация стилевых особенностей традиц. церковной музыки, в творчестве нек-рых композиторов приобретающая значение индивидуальной стилиевой манеры.

Свобода трактовки избранных «моделей» весьма велика: каноны жанра могут частично или полностью трансформироваться. Особенно это заметно в тех случаях, когда композиторы, обращаясь к литургическим жанрам, свободно соединяют светские и церковные тексты или вовсе отказываются от последних. Таковы «Реквием по молодому поэту» (1969) Б. А. Циммермана (1918–1970), «Военный реквием» (1961) Б. Бриттена (1913–1976), реквием на стихи У. Уитмена «Тем, кого мы любим» (1946; посвящен памяти амер.

вием, мотет, гимн, цикл песнопений tenebrae), предполагают или хотя бы допускают богослужебное применение; совсем редко композиторы пишут в этих жанрах исключительно для церкви, не подразумевая концертного исполнения. Характерное представление об исчерпанности возможностей творчества в области церковной музыки просто и недвусмысленно формулирует, в частности, Хиндемит: «После Палестрины едва ли можно добавить что-либо достойное к музыке католической службы» (цит. по изд.: Левая Т., Леонтьева О. Пауль Хиндемит. М., 1974. С. 361).

В то же время черты «ритуальности» присутствуют в концертной музыке любых жанров; начиная со 2-й пол. XX в. авторы часто мыслят свои произведения как внеконфессиональный «ритуал» или как обряд в рамках собственной религ. системы. Зап. Д. м. последних десятилетий вышла далеко за рамки христ. традиции (как бы широко ни трактовалась последняя). Различные виды внеевроп. ритуальной музыки (африканской, индийской, дальневосточной) служат ее «моделями» на равных правах с христ. прообразами.

Поворот высокой европ. музыки XX в. в сторону ритуальности во многом связан с именем И. Ф. Стравинского (1882–1971). Вехами в истории муз. искусства стали произведения его творчества, в частности балет «Весна священная» (1913) и «хореографические сцены с пением и музыкой» «Свадебка» (1923). Отталкиваясь от традиции обрядовых сцен в рус. опере XIX в., Стравинский в стилизованной художественной форме выводит на сцену древний языческий ритуал,

И. Ф. Стравинский.  
Фотография. 1962 г.  
(ГИММК)



подчеркивая его безличностную сущность: в обоих случаях у персонажей отсутствуют персональные черты и артику-

лируется идея ритуальной жертвы, одна из важнейших в творчестве этого автора.

Однако «докультурное» язычество сравнительно недолгое время интересовало Стравинского, в ритуале

президента Т. Рузвельта) П. Хиндемита (1895–1963), «Dies irae» (1967) К. Пендерецкого (род. в 1933) и др.

Немногие значительные сочинения XX в., созданные в традиц. жанрах церковной музыки (месса, рек-



его привлекало не собственно религ. содержание, а древность и «строгая красота» обряда, его эстетическая и этическая стороны. Все последующее творчество композитора можно интерпретировать как выявление и исследование ритуального начала в истории культуры, искусства и религии.

Интерес Стравинского к ритуалу стал своего рода реакцией на идеи гуманизма в культуре XVIII–XIX вв. и на открытую, индивидуально прочувствованную экспрессию как основополагающий принцип музыки данного периода. Многократно обращаясь к текстам и жанровым моделям христианского происхождения, Стравинский стремился дать альтернативу церковной и Д. м. предшествующих веков. Так, знакомство с мессами Моцарта послужило импульсом к созданию собственной Мессы (1948), одного из немногих произведений, допускающих исполнение в рамках церковной службы: «Проиграв эти рококо-оперные сладости греха, я понял, что должен сочинить свою мессу, и настоящую» (Стравинский И. Ф. Диалоги. Л., 1971. С. 275).

Признавая «подлинным музыкальным языком западного христианства» средневек. и ренессансную полифонию (Там же. С. 276), Стравинский последовательно очищает свои духовные сочинения от завоевания последующих эпох — выразительной трактовки текста, выделяющей его чувственные или даже сентиментальные детали. Чтобы подчеркнуть отсутствие такой трактовки, он обращается к наиболее эмоционально напряженным фрагментам Свящ. Писания, а в «Плаче пророка Иеремии» (1958) в нарушение жанрового и богослужебного канона он кладет на музыку только те тексты, в к-рых говорится преимущественно о страданиях пророка.

Абстрагируясь от смысловой и эмоциональной сторон священного текста (и даже нарушая естественную просодию), Стравинский строит муз. композицию, основываясь на его фонетических свойствах, с помощью определенных ритмических приемов. Этому способствует использование мертвых языков: латыни — в Мессе, «Священном песнопении» (1955), «Плаче пророка Иеремии», Интрите памяти Т. С. Элиота (1965) и в «Заупокойных песнопениях» (1966); древнееврейского — в священной балладе «Авраам и

Исаак» (1963). Еще одним средством «строгой дисциплины» (и своеобразным эквивалентом правил ренессансного контрапункта) в поздних духовных сочинениях Стравинского становится серийная техника композиции.

Универсализму и абстрактности Д. м. позднего творчества Стравинского отвечает противоположная тенденция, особенно широко представленная в искусстве 1-й пол. XX в.: композиторы различных национальных школ создают духовные произведения на совр. языках, часто служащие откликом на конкретные события политической и духовной истории своего народа. Собственно религ. содержание часто отступает при этом на 2-й план, а религия воспринимается как часть национальной истории и культуры. Чеш. композитор Л. Яначек (1854–1928) писал о своей «Глаголической мессе» (1926): «Я хотел выразить здесь истинную сущность народа не на религиозной, а на нравственной основе, призвав Бога в свидетели» (Попурова О. Хоровые шедевры национальных школ XX в. Новосиб., 1993. С. 55). В сочинении использованы тексты на стилизованном старослав. языке в версии чешского лингвиста М. Вейнгарта, добавлены инстру-

рии (1934) К. Шимановского, «Венгерский псалом» (1923) З. Кодая (на текст Пс 55(54) в переводе на венг. язык XVI в.) и др.

В то же время создаются сочинения, авторы к-рых обращаются к музыкальному наследию предшествующих лет и стремятся воссоздать стилистические черты ранних многоголосных месс эпохи Ars nova. Их следует рассматривать в контексте неоклассицизма — одного из магистральных стилей 1-й пол. XX в. Такова, напр., Месса (1963) для хора *a cappella* Хиндемита, в 6 частях ординария которой сочетаются жесткие созвучия средневековой музыки (с преобладанием квартовых и секундовых ходов) и полифонические принципы барокко. В части «Gloria» композитор использует цитату из григорианской мессы *Aux fetes solennelles* (На торжества) и выводит из нее все мотивные образования этой части. Однако Хиндемит не ставил задачи создать музыку для богослужения.

Рационализм и сдержанность в чувствах Стравинского, Хиндемита и др. представителей т. н. неоклассицизма 20–30-х гг. также вызвали к жизни противоположную тенденцию. Наиболее ярко она проявилась в творчестве группы «Молодая Франция» (1936), выступавшей «за гуманизм, новый романтизм и религию». Духовную позицию представителей

О. Мессиа́н за органом ц. Св. Троицы в Париже. Фотография. Нач. XXI в.



этой группы, О. Мессиа́на (1908–1992), Даниель-Лесюра (1908–2002), А. Жоливе (1905–1974), И. Бодрие (1906–1988), следует рассматривать в

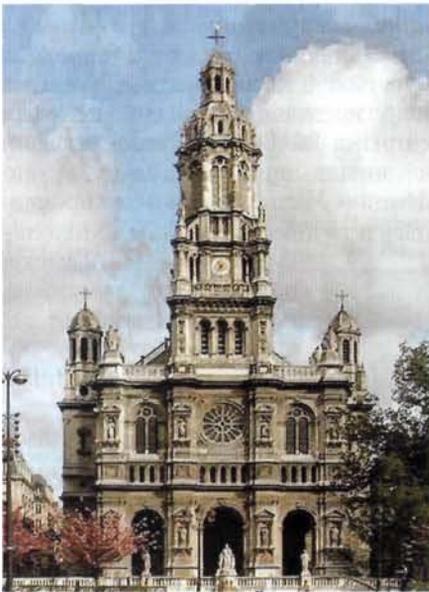
контексте неотомизма, один из главных идеологов к-рого, Ж. Маритен, призывал: «Не отделяйте в себе искусство от веры... но пусть остается отделенным то, что существует отдельно. Не старайтесь перемешать насильно то, что прекрасно соединяет сама жизнь. Если вы превратите эстетику в религию, то повредите вере. Если превратите благочестие в неперменное творческое правило или назидание — в художественный прием, то повредите искусству» (Маритен Ж. Искусство и схоластика

этой группы, О. Мессиа́на (1908–1992), Даниель-Лесюра (1908–2002), А. Жоливе (1905–1974), И. Бодрие (1906–1988), следует рассматривать в контексте неотомизма, один из главных идеологов к-рого, Ж. Маритен, призывал: «Не отделяйте в себе искусство от веры... но пусть остается отделенным то, что существует отдельно. Не старайтесь перемешать насильно то, что прекрасно соединяет сама жизнь. Если вы превратите эстетику в религию, то повредите вере. Если превратите благочестие в неперменное творческое правило или назидание — в художественный прием, то повредите искусству» (Маритен Ж. Искусство и схоластика



// *Он же*. Избранное. М., 2004. С. 487).

Ключевой фигурой религиозно-программного направления считается Мессиа, к-рый не просто использовал духовные сюжеты, но пытался выразить через них свое мироощущение, основой к-рого была вера. Композитор говорил о себе: «Я христианин, католик, я имел счастье родиться верующим. Эта вера укрепилась усердным чтением — от Ветхого и Нового Завета до современных теологов. В большинстве моих произведений я размышляю о таинствах веры, что отражается в их заглавиях» (см. изд.: Сов. музыка. 1988. № 12. С. 115). Избранные Мессиа-ном темы — это повод для муз. размышлений (не случайна приверженность Мессиа-на к жанру медитации), комментариев, подобно тому как это делали совр. ему католич. философы (Э. А. Жильсон, Г. О. Марсель, П. Тейяр де Шарден).



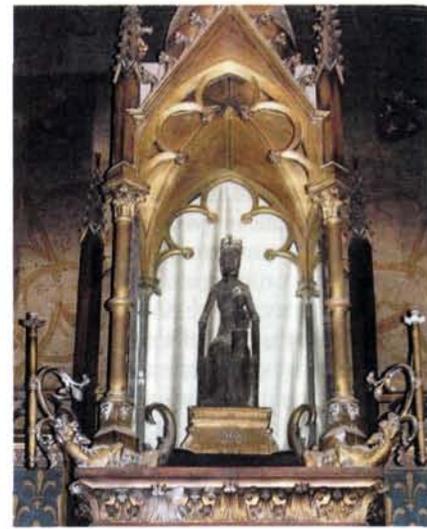
Церковь Св. Троицы, Париж.  
Архит. Т. Бальмо. 1860–1863 гг.

К этой линии в творчестве композитора принадлежат орган-ные циклы «Небесный пир» (1928), «Явление вечной Церкви» (1931), «Вознесение» (1934), «Рождество Господне» (1935), «Тела нетленные» (1939), «Месса Пятидесятницы» (1950), «Медитации на Мистерию Святой Троицы» (1969), «Книга святого Причастия» (1984). С сюжетами Свящ. Писания или с церковной историей связаны др. сочинения Мессиа-на, напр. «Гимн святому Причастию» (1932), «Квартет на конец времени» (1941) (навевя образами

Апокалипсиса), «Образы слова Аминь» (для 2 фортепиано; 1943), «Двадцать взглядов на Младенца Иисуса» (для фортепиано; 1944), «Три маленькие литургии Божественного присутствия» (для жен. хора и инструментального ансамбля; 1944), «Цвета града небесного» (для фортепиано, духовых, ударных; 1963), «И чаю воскресения мертвых» (для духовых и ударных; 1964), «Преображение нашего Господа Иисуса Христа» (оратория для хора и оркестра; 1969), опера «Святой Франциск Ассизский» (1983). Будучи мыслителем-теоретиком, Мессиа-н так классифицирует Д. м.: «Музыка может быть приспособлена к религии разными способами. Сначала церковная музыка (la musique liturgique), которая следует структуре службы и имеет значение только как ее сопровождение. Затем идет религиозная музыка (la musique religieuse) — и это название охватывает широкий спектр различных эпох и стран, различных эстетических взглядов. Наконец, прорыв дальше, к невидимому и невыразимому, что можно передать с помощью «звучащего цвета» и свести к ощущению «ослепляющего восхищения» (Мессиа-н О. Доклад на конференции в соборе Нотр-Дам, Париж, 1978 / Рус. пер.: Е. Д. Кривицкая; цит. по изд.: Кривицкая. 2003. С. 291).

Чеш. композитор П. Эбен (род. в 1929), подобно Мессиа-ну, во мн. сочинениях стремится выразить через музыку христ. ценности. Провозглашая равенство различных религ. традиций перед Богом, он цитирует католич., правосл., иудейские песнопения. Среди произведений Эбена есть литургические опусы, однако известность ему принесли религиозно-программные сочинения для органа, предназначенные для концертного исполнения: «Воскресная музыка» (1958), «Laudes» (1964), «Иов» (1987), «Пейзажи Патмоса» (по Апокалипсису, 1984) для органа и ударных.

Старший современник Мессиа-на Ф. Пуленк (1899–1963), один из участников группы «Шесть» (франц. Les Six), представляется его антиподом. Поворот Пуленка к религии произошел в 1936 г. Испытав потрясение от трагической смерти композитора П. О. Ферру, он вернулся к католич. вере своего детства. К тому же году относятся его поездка в Рокамандур и новое потрясение, связан-



Рокамандурская статуя Божьей Матери (XII в.) в часовне Нотр-Дам, Рокамандур. Франция

ное с увиденной скульптурой Рокамандурской Богоматери из черного дерева. Пуленк так объяснял свои мотивы обращения к Д. м.: «...большую роль сыграла наследственность. Если одна сторона моего искусства объясняется суперарижским началом, унаследованным от моей матери, то не надо забывать, что мой отец был уроженцем того самого горного кряжистого Айверона, который находится между Овернью и Средиземноморьем... В архитектуре романский стиль, особенно романский стиль юга Франции, всегда был моим идеалом церковного зодчества, я говорю о Везелэ, Отэнэ, Муассане или церквах Богоматери в Пюи или Конке... Я люблю, когда религиозный дух выражается ясно, солнечно, с тем же реализмом, какой мы видим в римских куполах» (Пуленк Ф. Я и мои друзья: Пер. с франц. Л., 1977. С. 48). Эти представления нашли отражение как в церковных сочинениях — Мессе G (1937), «Stabat Mater» (1951), так и в сочинениях духовного содержания — «Литаниях Черной Богоматери» (для хора; 1936), «Диалогах кармелиток» (опера; 1957). Как писал исследователь творчества композитора А. Эль, «католицизм Пуленка не абстрактен, не бесплотен. Ему нужны посредники рядом с Богом. Но не любые, не все. Не случайно в качестве эпитафии к опере «Диалоги кармелиток» он помещает слова св. Терезы Авильской: «Пусть Бог отдаст от меня мрачных святых»» (Hell H. Francis Poulenc, musicien français. P., 1978. P. 218–219).



Др. члены группы «Шесть» также обращались к духовным жанрам и сюжетам, хотя и не декларировали свою веру. У А. Онеггера (1892–1955) можно назвать оратории «Царь Давид» (1922), «Жанна д'Арк на костре» (1935–1944, в сотрудничестве с католическим писателем П. Клоделем), Литургическую симфонию (1945–1946) и Рождественскую кантату (1953), у Д. Мийо (1892–1974) – Третью симфонию «Te Deum» (1946) и хоровую симфонию «Расем in terris» (1963, на слова энциклики папы Иоанна XXIII).

Нигилистическая позиция представителей послевоенного авангарда по отношению к предшествующей истории культуры имеет и духовную подоплеку. В случае с Дж. Кейджем (1912–1992) это увлечение идеями дзэн с характерной для последнего проповедью ненасилия. Согласно воззрениям амер. музыканта и мыслителя, традиц. композитор насильственно организует муз. материал, а сотворенная им прекрасная музыка искусственна и мешает человеку слышать звуки окружающего мира и прислушиваться к самому себе (чтобы слушать композиторскую музыку, необходимо «закрыть окно»). Поэтому, провозглашая себя «декомпозитором», Кейдж исходил из принципа случайности и ставил перед собой цель научить людей видеть муз. текст и слышать музыку буквально повсюду.

Наиболее заметная фигура европ. муз. авангарда, К. Штокхаузен (1928–2007), непримиримо и последовательно критиковал культуру Нового времени за ее индивидуализм, антропоцентризм и светский характер. В отличие от Стравинского и др. музыкантов старшего поколения он не довольствовался идеей возвращения к к.-л. традиц. формам европ. духовности и Д. м., но опирался на собственную религ. доктрину, объединяя приверженцев своего творчества в квазирелиг. секту. Спекулируя данными научных открытий, указывающих на волновую природу материи, Штокхаузен провозглашал музыкальность Вселенной (в духе пифагореизма), а саму музыку рассматривал как наиболее сакральное, божественное и наивысшее из искусств. Исходя из научной гипотезы о нахождении центра Вселенной в районе звезды Сириус, Штокхаузен объявил, что именно там обитает высший божественный разум и располагается

центр космической музыки. 1951 г., момент создания своей 1-й авангардной композиции «Перекрестная игра», Штокхаузен воспринимал не просто как точку отсчета новой музыкально-исторической эпохи, но и как начало «Новой эры» – эры космической музыки. Почитая Бога Отца «лучшим из композиторов», Штокхаузен воспринимал собственное творчество как своего рода трансляцию божественной музыки со звезд Сириус, для улавливания к-рой должны служить его произведения ритуального характера. Так, исполнители вокального секстета «Stimmung» (1968) почти в течение 70 минут интонируют на открытом воздухе ясной ночью созвучие-нонаккорд, «настраивая» себя на прием сигналов из космоса. В соч. «Звездное звучание» (1971) нонаккорды интонируют уже 5 групп исполнителей, располагающихся согласно особой схеме. Вначале музыканты должны прочесть специальную молитву, написанную также Штокхаузенем: «Боже, Ты еси всецелостность. Галактики – Твои члены. Солнца – Твои клетки. Планеты – Твои молекулы. А мы – Твои атомы. Наполни же нас Своим Светом» (цит. по изд.: *Просняков*. 2003. С. 231). Необходимо отметить, что в названных действиях Штокхаузен демонстрирует высокий уровень композиторской техники (изобретательно варьируя при неизменности звуковысотной структуры ритм, тембр и плотность звучания).

Одним из первых Штокхаузен включил в партитуру своих сочинений жесты актеров-мимов; в композиции «Инори» (1973) они воспроизводят ритуальные жесты, заимствованные из разных религиозных традиций. Наивысшего развития ритуальный театр Штокхаузена достигает в грандиозной гепталогии «Свет», над к-рой композитор работал с 1977 г. вплоть до недавнего времени. Части цикла, названные по дням творения, рассматриваются как структура некоего «универсума»: «Понедельник» – день его зарождения, «Вторник» – день войны хаоса и провидения в эволюционном эксперименте, «Среда» – день согласия этих сил, «Четверг» – день познания сил и выбора пути, «Пятница» – день искушения и покаяния, «Суббота» – день смерти и трансформации, «Воскресенье» – день полета и растворения в свете. В гепталогии 3 главных персонажа –

Михаил, Ева и Люцифер, каждый из к-рых имеет 3 воплощения в виде певца, музыканта-инструменталиста и танцовщика. Как и в тетралогии Р. Вагнера «Кольцо нибелунга» (послужившей Штокхаузену исходной моделью), образы и судьба персонажей обнаруживают близость к характеру и жизни автора.

Музыка Штокхаузена – крайний, хотя и далеко не единственный в своем роде случай свободного религ. творчества в сфере муз. искусства. Авангардные религ. концепции, во мн. случаях вдохновляемые ожиданием наступления «новой эры» (New Age), присущи творчеству не только представителей т. н. Новой музыки, но и тех их современников, чей муз. язык выглядит более или менее традиционным. Так, брит. композитор сэр М. Типпет соединял веру в наступление эры Водолея, к-рая придет на смену эре Рыб, начавшейся с рождением Христа, с приверженностью юнгианской теории архетипов и, в частности, утверждениям Юнга о том, что на смену «миру Сына» (христ. эре) должен прийти «мир Святого Духа». Юнгианскими идеями проникнута уже оратория «Дитя нашего времени» (1939–1941) – наиболее популярное произведение композитора, созданное в начале творческого пути. В дальнейшем мысль о смене эпох, варьируясь на разные лады, определяет замысел большинства сочинений автора, в т. ч. центральных для его творчества (таких, как опера «Свадьба в Иванов день» (1955), кантата «Видение святого Августина» (1965), телеопера «Новый год» (1989)).

Одним из признаков авангардного мышления является отказ от использования традиц. жанров. Вместе с тем подобные тенденции не стали универсальными для музыки 2-й пол. XX в., и уже начиная с 60-х гг. к жанровым моделям христ. происхождения начали обращаться даже многие из тех, кого принято считать представителями послевоенного авангарда. Композитор венгерского происхождения Д. Лигети (1923–2006), сочинив Реквием (1965), говорил: «Средства – традиционные, форма и звучания новые» (*Лигети Д.* «...В поисках синтеза музыки и драмы» // Сов. музыка. 1975. № 3. С. 132). Лигети произвольно отобрал канонические тексты и выстроил четырехчастную композицию: Introitus, «Kyrie eleison», De die





judicii sequentia (куда вошли строфы «Dies irae»: «Tuba mirum», «Recordare», «Confutatis») и «Lacrymosa». Муз. содержание Реквиема связано с жертвами холокоста, лично пережитого Лигети.

Циммерман ввел в «Реквием для молодого поэта» (1969) элементы «конкретной музыки», электроакустической музыки — препарированные фрагменты человеческой речи, коллаж из выступлений А. Гитлера, И. В. Сталина, Мао Цзэдуна, из текстов Книги Екклесиаста, Дж. Джойса, В. В. Маяковского, К. Байера и др. Полистилистическое сочинение Циммермана — это и грандиозный документальный портрет его эпохи (к-рая предстает перед взором наблюдателя одновременно, в соответствии с авторской концепцией «шарообразного времени»), и трагические размышления о судьбе художника в совр. мире.

Гораздо строже, чем Лигети и Циммерман, и с очень вдумчивым и ответственным отношением к богослужебным текстам трактует жанр заупокойной мессы Бриттен. Его «Военный реквием» написан к освящению собора св. Михаила в Ковентри 30 мая 1962 г. Восстановление этого собора, целенаправленно уничтожавшегося ударами фашистской авиации, стало не только символом примирения некогда враждовавших наций, но и своего рода ответом на характерные для представителей авангарда идеи, будто разрушенная войной традиц. европ. культура — бесполезные руины, от к-рых надо скорее избавиться. В этом монументальном произведении Бриттен стремится привести к гармонии религ. традицию (музыку на лат. богослужебный текст, исполняемую смешанным хором в сопровождении симфонического оркестра, а также «ангельскими голосами» располагающегося в отдалении хора детей) и историческую реальность (положенные на музыку антивоенные стихи погибшего в первую мировую войну англичанина У. Оуэна; тенор и баритон в сопровождении камерного оркестра, к-рым управляет 2-й дирижер). Однако гармония эта дается с трудом: в сочинении сильна нота скепсиса, концентрированным выражением которого становится центральный муз. символ «Военного реквиема» — интервал тритона.

Свое прочтение жанра представили Пендерецкий в «Польском рек-



А. Пярт.  
Фотография. Нач. XXI в.

вием» (1984) и Д. Куртаг (род. в 1926) в «Реквиеме по другу» (1987). В творчестве Пендерецкого поворот в сторону традиц. Д. м. совершается в 1962 г., когда он пишет «Stabat Mater» для хора a cappella, где не только стремится выразить эмоциональный смысл возвестной католич. секвенции, но и воссоздает обстановку в храме (напр., чтение и нестройное бормотание прихожанами слов молитвы), его акустические свойства. Затем Пендерецкий обращается к жанру пассионов и создает в «Страстях по Луке» (1965) монументальную 2-частную композицию. Следующий опус — оратория «Dies irae» (1967) (без использования текста лат. секвенции), посвященная памяти жертв Освенцима. В 1970–1971 гг. у Пендерецкого возникает интерес к Православию, в результате чего появляется его «Утренняя», представляющая цикл из 2 самостоятельных произведений: «Положение во гроб» на тексты из вечерни Великой пятницы и из утрени Великой субботы и «Воскресение» на тексты из пасхальной заутрени.

Как решительную реакцию на сложность письма и искусственность концепции мн. авангардных композиций следует рассматривать тенденции к упрощению муз. языка и к традиционности духовного содержания, характерные для мн. музыкантов начиная с 60-х гг. XX в. Иллюстрацией этого процесса может служить творчество эст. композитора А. Пярта (род. в 1935), в частности полистилистическая композиция «Credo» (1968) для фортепиано, смешанного хора и большого оркестра. В основе сочинения лежат 2 цитаты: текстовая (на латыни) из

Нагорной проповеди («Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому» — Мф 5. 38–39) и музыкальная из прелюдии C-dur 1-го т. «Хорошо темперированного клавира» Баха. Сталкивая этот материал с экспрессивной диссонантной музыкой на серийной основе, Пярт приводит слушателя к торжеству евангельской истины и веры.

В дальнейшем изучение средневеков. церковной музыки в сотрудничестве с ансамблем «Hortus musicus» привело Пярта к созданию собственной манеры — tintinnabuli (лат. — колокольчики), подчеркнуто простой и ясной, вызывающей несомненные ассоциации с музыкой средних веков, но избегающей прямого подражания. В этом стиле выдержаны многочисленные произведения композитора на духовные тексты; большинство из них написано после эмиграции в Зап. Европу (1980). Долгое время Пярт использовал тексты исключительно на лат. языке — в сочинениях «Страсти по Иоанну», «Te Deum» (1986), «Magnificat» (1989), Берлинская месса (1992) и мн. др. Однако со временем он обратился к текстам на др. языках, тщательно вслушиваясь и вчувствуясь в каждый из них. На нем. языке написаны 7 антифонов к «Magnificat» (1988), на церковнославянском — одно из лучших сочинений композитора, «Канон покаянен» для хора без сопровождения (1998).

Интерес к правосл. духовности не редкость для западноевроп. композиторов. Иногда этот интерес приводит к обращению в правосл. веру, как это произошло с англичанином сэром Дж. Тавенером (род. в 1944). Первое его значительное сочинение, кантата «Кит» (1966), связано с библейским сюжетом, в последующих также проявляется тяготение к духовной тематике. Таковы медитация о Распятии Ultimos Ritos (1972), «Маленький реквием по отцу Малахии Линчу» (1972), опера «Терезия» (о жизни св. Терезы Авильской; 1976). После перехода Тавенера в Православие в 1977 г. меняется и его композиторский стиль. Как он отмечает: «С детства я ощущал метафизический, духовный смысл реальности. Но так и не присоединился ни к одной из западных разновидностей христианства. Однажды я зашел в одну из русских православных церквей в Лондоне и почувствовал себя





там, как дома... Возможно, что тот факт, что я принял Православие, необычайно важен, как и то, что моя музыка вдохновлена Православием. С его помощью я могу трогать сердца англичан способом, о котором они не помышляли и с которым никогда не соприкасались» (*Тавенер Дж.* Я испытал огромное влияние древнерус. духовного пения: [Интервью для радио «Свобода»]. 2006. 10 нояб. // <http://www.svobodanews.ru/Article/2006.html> [Электр. ресурс]). Композитор сравнивает свой метод сочинения с методом иконописца: «Когда я пишу музыку,— продолжает Тавенер,— передо мной всегда стоит икона Спасителя. С появлением музыки я чувствую, как что-то проходит сквозь меня. Трудно сказать, что это такое и откуда это исходит» (Там же). Тавенер даже избрал жанр «музыкальной иконы», к-рый воплощен в вокально-инструментальных композициях «Благодарственный акафист» (1987), «Воскресение» (1989). Он также пишет множество хоровых опусов, где воссоздает стилистику знаменного распева.

Лит.: *Ковнацкая Л. Г.* Бенджамин Бриттен. М., 1974; *Баранова Т. Б., Владышевская Т. Ф.* Церковная музыка // Муз. энциклопедия. М., 1982. Т. 6. С. 118–134; *Екимовский В. А.* Оливье Мессиа. М., 1987; *Савенко С. О* стилистических тенденциях творчества Лигети (кон. 50-х — 80-е гг.) // Дьёрдь Лигети: Личность и творчество / Сост.: Ю. Крейнина. М., 1993. С. 38–55; *она же.* Musica sacra Арво Пярта // Музыка из бывшего СССР: Сб. ст. / Ред.-сост.: В. С. Ценова. М., 1996. Вып. 2. С. 208–228; *она же.* Мир Стравинского. М., 2001; *Панцилев Г.* Бернд Алоиз Циммерман // XX в.: Зарубежная музыка: Очерки. Док-ты. М., 1995. Вып. 1. С. 58–80; *Зенкин К.* Музыка в «час нуль» культуры // *Жабинский К., Зенкин К.* Музыка в пространстве культуры. Р. н/Д., 2003. Вып. 2. С. 71–102; *Кривицкая Е. Д.* История франц. органной музыки. М., 2003; *Насонов Р.* Бриттен // Искусство. 2003. № 20(284). 16–31 окт.; *Просняков М. Т.* Музыкальная реформа на рубеже тысячелетий // Ю. Н. Холопов и его науч. школа: (К 70-летию со дня рождения): Сб. ст. / Ред.-сост.: В. С. Ценова. М., 2003. С. 228–237; *Новое сакральное пространство: Духовные традиции и совр. культурный контекст: Мат-лы науч. конф. М., 2004.* (Науч. тр. МГК; 47); *Джон Кейдж: К 90-летию со дня рожд.: Мат-лы науч. конф. / Ред.: Ю. Н. Холопов. М., 2004;* *История зарубежной музыки: XX в. / Ред.: Н. А. Гаврилова. М., 2005;* *Донцева Н.* Слово о музыке и слово в музыке Б. А. Циммермана: Дипл. / МГК им. П. И. Чайковского. М., 2005. Ркп.; *Хомутова А.* Сэр Майкл Типпет и его время: Дипл. / МГК им. П. И. Чайковского. М., 2006. Ркп.; *Картова А. П.* Эбен: «Фалуст» и «Иов» // Муз. академия. 2007. № 2. С. 100–107.

**Е. Д. Кривицкая, Р. А. Насонов**

**Русская Д. м.** В древнерус. традиции (сохраняемой по сей день в старообрядчестве) в отличие, напр., от греческой церковное пение и даже внехрамовое исполнение богослужебных песнопений или *духовных стихов* никогда не называлось музыкой, а только пением; музыкой же именовалось прежде всего звучание инструментов. Понятия, связанные с греч. термином *μουσική*, начали употребляться на Руси в посл. трети XVII в. в значении правил сложения церковных песнопений нового многоголосного стиля, напр. в трактатах «Мусикийская грамматика» Н. П. *Дилецкого*, «Мусикия» диак. *Иоанникия Коренева*. Тогда же происходило отчетливое выделение из церковной традиции слоя внебогослужебных песнопений (в скромном объеме они существовали и ранее, это знаменитые духовные стихи, *чашы заздравные* и *многoletия*) — разного рода *кантов* и *псалм* (духовных и светских), т. н. концертов партесного барочного стиля, к-рые могли исполняться на разнообразных гос. или частных собраниях (см. также ст. *Партесное пение*). Вслед за именами древнерус. распевщиков в рукописях появляются имена авторов кантов и концертов. Однако это дает мало оснований к употреблению термина «Д. м.» или тем более «композиторское творчество»; попытки совр. исследователей как-то выделить индивидуальные черты стиля распевщика или автора партесных концертов и псалм обычно убедительны лишь в определении уровня его мастерства или принадлежности его к той или иной местной школе, но не в области «авторства».

Термин «Д. м.» может применяться только по отношению к тому времени, когда произведения, написанные на богослужебные тексты, полностью отделяются от богослужения и начинают существовать как эстетические данности. Жанр и форма при этом не играют определяющей роли: сочинение может быть написано на строго церковный текст для хора без сопровождения и быть при этом объектом «музыкальным»; примеров тому множество в рус. искусстве начиная со 2-й пол. XVIII в., когда на богослужебные тексты стали писать иностранные композиторы, приглашенные к российскому двору, а затем их рус. ученики. То или иное сочинение подобного рода могло исполняться за церковной

службой; отдельные образцы звучат в храмах до наст. времени. Однако это именно «музыка», и обычно в таком произведении налицо более или менее индивидуальный авторский стиль либо подражание известному стилю, часто стилю эпохи.

Это различие было осознано уже на рубеже XVIII и XIX вв., в самый разгар «итальянского влияния». Митр. *Евгений (Болховитинов)* (1767–1837), обличая «слепых и неразборчивых подражателей итальянской музыке», писал: «Кажется, они хотели более удивлять слушателей концертантною симфониею, нежели трогать сердца благочестивою словесною мелодиею, и часто при песносложениях их церковь более походит на итальянскую оперу, нежели на дом благоговейного молитвословия ко Всевышнему...» (Историческое рассуждение... о богослужебном пении. СПб., 1804. С. 17).

Определение «концертантная» применено здесь не случайно. Важное значение для отделения Д. м. в самостоятельное явление имела именно практика «духовных концертов», в 2 смыслах этого термина. Описываемая эпоха, с посл. трети XVIII по сер. XIX в., была прежде всего эпохой духовного концерта как жанра: будучи исполняем за богослужением вместо *причастия*, он становился кульминацией службы; в повседневной жизни он выполнял роль приветственной кантаты на торжествах, мог сопровождать разного рода «приемы» и мог звучать в «духовных концертах». Более половины концертных вечеров в С.-Петербурге и Москве в это время проходило при участии хоров, исполнялись как крупные сочинения зап. духовных жанров (кантаты, оратории, «Страсти», мессы), так и смешанные программы из сочинений зарубежных и рус. авторов; встречалось объединение светской музыки и духовной, зап. духовных сочинений с композициями на правосл. тексты, а также сочинений для хора без сопровождения с сочинениями на те же правосл. тексты, но с инструментами. «Лидировала» в этом отношении *Придворная певческая капелла*, и ее пример оказывал сильное влияние на все существовавшие в России церковные хоры, включая семинарские и монастырские, а также на частные крепостные хоры, где, как и в Придворной капелле, певчие принимали участие и в церковных службах, и в оперных





спектаклях, и в проч. театральных представлениях. Появление в рус. искусстве Д. С. Бортнянского (1751–1825) укрепило позиции Д. м., по-видимому, именно с его творчества



Д. С. Бортнянский.  
Литография с рис. Г. Гитцуца.  
1822 г. (ГЦММК)

по-настоящему начинается история рус. Д. м. как таковой.

Основное духовно-муз. наследие Бортнянского относится к 80–90-м гг. XVIII в. На протяжении XIX в. история Д. м. развивалась противоречиво. С одной стороны, предназначенных для церкви песнопений сочинялось довольно много, но издавалось вплоть до 80-х гг. XIX в. очень мало (практически только произведения директоров и сотрудников Придворной капеллы); они бытовали преимущественно в рукописных копиях, в разных городах и областях (иногда в монахах и храмах) образовался круг изблюбленных авторов и композиций. С др. стороны, практика публичных «духовных концертов», в к-рых могли бы исполняться новые композиции, ограничивалась гос. постановлениями, по существу право на проведение таких концертов оставалось только за капеллой. Однако это не мешало бытованию церковных песнопений, старых и новых, в качестве именно Д. м. В Москве в период управления ее церковной жизнью свт. Филаретом (Дроздовым) (1821–1867) разрешение на благотворительные «духовные концерты» давалось исключительно редко. Замечательна в связи с этим формулировка святителя при отказе разрешить очередной концерт: «Будем желать, чтобы похвалившие церковное пение вне церкви прилежнее приходили слушать оное в церкви, вместе с теми, которые не

хотят отпустить оное из церкви» (Мнения и отзывы. Т. 3. С. 412). Однако слушать Д. м. москвичи имели возможность очень часто: прежде всего на службах, где пели знаменитые церковные хоры, причем с заранее известной «программой» (в которую включались и новые композиции), кроме того, при заказных общественных молебнах с лучшими «исполнителями» (диаконами, регентами, певчими), на что щедро жертвовало средство купечество, и в домовых церквях, среди к-рых особенно выделялся храм Странноприимного дома графов Шереметевых: в определенные дни на службы в этом храме печатались входные билеты с указанием «программы». В нач. 80-х гг. XIX в. в Москве известны случаи объявления в газетах названия хора и списка песнопений, к-рые будут исполнены за службой в этом храме.

Т. о., гос. меры, принимавшиеся с целью «охранить чистоту» церковного пения (запреты на пение концертов вместо причастнов, на пение по рукописным «тетрадкам» на клиросе, строгие правила для «духовных концертов», исключавшие исполнение в них композиций с церковнослав. текстами, цензура директоров Придворной капеллы на издание и исполнение новых композиций), не имели успеха и приводили к обратным результатам: концерты исполнялись, «тетрадками» пользовались, «духовные концерты» проводились под видом благотворительных мероприятий; цензура капеллы препятствовала работе для Церкви талантливых «светских» композиторов, многие из к-рых, однако, в разное время пробовали писать в церковных жанрах. В кон. XVIII – 1-й пол. XIX в. при господстве стиля Бортнянского и позже стиля «Круга церковного пения» Придворной капеллы выделяются такие авторы, как шереметевский крепостной капельмейстер С. А. Дегтярёв (1766–1813) с мастерски написанными, своеобразными и выразительными духовными концертами (они были особенно любимы в Москве) и одаренный романтический композитор А. А. Алябьев (1787–1851), писавший в литургическом жанре совершенно свободно, не стесняясь никакими стилистическими регламентами; правда, его Д. м. исполнялась лишь на окраине империи и начала издаваться только в XX в. К 1-й пол. XIX в. при-

надлежат и композиции директора Придворной капеллы А. Ф. Львова (1798–1870), нек-рые из них были написаны в чистом «западном», скорее «немецком», нежели «итальянском», стиле, но талантливо и прижились в правосл. церковном обиходе.

В течение этого периода постоянно раздавались призывы возвратить церковное пение к его «первоисточнику», к-рый все понимали по-разному, но сходились в одном, что актуальным образцом являются синодальные издания певч. книг в «квадратной» киевской нотации, впервые напечатанные в 1772 г., а затем многократно переиздававшиеся. Эти книги, как полагают совр. исследователи, продолжили, пусть в новой нотации и часто в сокращенной и упрощенной форме, традицию певч. книг Др. Руси. Поскольку в то время, как и в наши дни, одноголосие, представленное в этих книгах, трудно воспринималось и молящимися и исполнителями, вставал вопрос о формах многоголосных переложений, не искажающих распева. Примечательно, однако, что и тогда находились люди, уверенно отдававшие предпочтение знаменному (и вообще распевному) одноголосию, и это были такие просвещенные деятели, как еп. Игнатий (Брянчанинов) (1807–1867) («Знаменный напев должен оставаться неприкосновенным: неудачное переложение его знатоками музыки доказало эту истину» — Понятие о ереси и расколе // БТ. 1996. Сб. 32. С. 296), кн. В. Ф. Одоевский (1804–1869) («Всякий русский... должен вполне ознакомиться с... пятью нотными книгами синодского издания и петь по ним точно так, как в них напечатано, не позволяя себе ни малейших изменений или отступлений, как неуместных по духовному значению сего дела, так и несообразных с высокою художественностью сих песнопений» — РДМДМ. Т. 3. С. 62) и (уже на исходе эпохи) Н. А. Римский-Корсаков (1844–1908), констатировавший, что «знаменный распев создан для унисона» (Полн. собр. соч.: Лит. произведения и переписка. М., 1981. Т. 8А. С. 130).

Многочисленная лит-ра «переложений» древних распевов — в строгом смысле этого термина, т. е. с полным сохранением одноголосного первоисточника, — развивается до наст. времени и нек-рыми своими ответвлениями тоже входит в понятие «Д. м.», напр. неприменимые за





службой, но возможные в концертах исторического характера переложения Н. М. *Потулова* (1810–1873); образцы переложений подлинного распева в строгом контрапунктическом стиле С. И. *Танеева* (1856–1915) и проч. Что касается «переложений» XX в., то высокими достижениями являются, например, работы архим. *Матфея (Мормыля)* и диак. *Сергия Трубачёва*. Такие обработки звучали и будут звучать за богослужением.

Основной путь Д. м. связан преимущественно с авторскими композициями, опирающимися на подлинные распевы или свободными, развитие которых начинается с кон. 70-х гг. XIX в. и достигает кульминации к 1917 г., чтобы после 70-летней паузы вновь возродиться в кон. XX ст.

Литургия св. Иоанна Златоуста, соч. 41 (1878), П. И. *Чайковского* стала первым после эпохи Боргнянского обращением крупнейшего отечественного композитора к церковным жанрам. Сочинение *Чайковского*, написанное совершенно свободно, без опоры на традиц. распевы, при жизни композитора не было разрешено к исполнению в храмах, а позже исполнялось за богослужением в Москве и С.-Петербурге только в дни памяти композитора. С этим сочинением связано падение цензуры Придворной капеллы, и с нач. 80-х гг. XIX в. практически все авторы могли издавать свои духовные композиции (особенно много печаталось их в изд-ве П. И. *Юргенсона*); несколько сложнее обстояло дело с исполнением новых работ за службами, но и здесь ситуация во многом изменилась по сравнению с предшествующим этапом. Что же касается стиля Литургии, соч. 41, то, по замечаниям современников, *Чайковский* написал ее так же, как написал бы, напр., ряд больших хоров на религ. сюжеты, отступив от ставшего шаблонным «официального» церковного стиля и наметив т. о. путь совр. художественного истолкования церковных жанров (продолженный им в 10 отдельных духовно-муз. сочинениях). Поэтому Литургия, соч. 41, была так дорога деятелям возникшего во 2-й пол. 90-х гг. XIX в. Нового направления, хотя по художественному языку она скорее противоречит установкам на «древность» и «народность», присущим этому движению.

С кон. XIX в. по 1917 г. было создано значительное число произведе-



С. И. Танеев.  
Фотография. 1878 г.

ний духовных жанров. *Чайковский* написал полные циклы Литургии и Всенощного бдения (соч. 41 и соч. 52), а также отдельные песнопения; *Римский-Корсаков* — песнопения Литургии, 6 обработок песнопений Великого поста и еще 23 хора разных жанров (сочинения и переложения); С. В. *Рахманинов* — духовный концерт и полные циклы Литур-



П. И. Чайковский.  
Фотография. 1886 г.

гии и Всенощного бдения; Н. Н. *Черепнин* — 2 Литургии, хоры из Всенощного бдения (вечерня) и ряд отдельных песнопений; А. Т. *Гречанинов* — 4 Литургии, Всенощное бдение, цикл «Страстная седмица», неск. опусов, объединяющих разные хоры (позднее, в зарубежный период, — также правосл. и «экуменические» хоровые произведения). В. С. *Калинников* оставил более 20 хоров (пол-

ная Литургия и сокращенная Всенощная); М. М. *Ипполитов-Иванов* — автор Литургии, Всенощной и ряда отдельных песнопений. А. Д. *Кастальский* создал ок. 100 «номеров» (опусов) духовно-муз. композиций (в каждом опусе может быть представлен ряд песнопений, обычно одного жанра), а также «Братское поминовение» (неск. версий произведения: оратория для солистов, хора



П. Г. Чесноков.  
Фотография. 1906 г.  
(ГЦММК)

и оркестра, редакция для хора, солистов и органа и цикл для хора а cappella под названием «Вечная память»). Весьма плодовитыми авторами были П. Г. *Чесноков* (в его наследии помимо прочего 4 цикла Литургии, 3 — Всенощной и др.) и А. В. *Никольский* (ок. 180 песнопений, в т. ч. 2 цикла Литургии, Всенощная, Венчание, песнопения Страстной седмицы и Пасхи и т. д.). Среди авторов-москвичей более молодого поколения выделяются имена выпускников Синодального уч-ща К. Н. *Шведова* (Литургия и 16 «номеров» духовно-муз. сочинений и переложений) и Н. С. *Голованова* (более 20 хоров, изданных до 1917). Несомненный интерес представляют композиции в стиле Нового направления А. Г. *Чеснокова* (Литургия и ок. 10 др. сочинений и переложений), Н. И. *Компанейского* (изд. свыше 40 «номеров», гл. обр. переложений, в т. ч. циклы Болгарская литургия, Догматики богородичны и др.), С. В. *Панченко* (3 Литургии, 2 Всенощные, Панихида, Венчание,





ок. 50 отдельных хоров), прот. Димитрия Аллеманова (ок. 100 духовно-муз. композиций, в т. ч. циклы, сборники гармонизаций гласовых песнопений), В. И. Ребикова (Литургия, Всенощная, 10 отдельных хоров), прот. Михаила Лисицына (ок. 50 «номеров» сочинений и переложений, в т. ч. циклы Литургии и Пения при архиерейском служении). Список может быть продолжен.

Большинство перечисленных произведений написано в «клиросных»



А. Т. Гречанинов.  
Фотография.  
1890–1900 гг.

формах, часть их, преимущественно композиторов московской ветви Нового направления (мн. переложения и сочинения Каstialьского, отдельные хоры Калининкова, П. Г. Чеснокова, Никольского и др.), исполнялась за богослужением *Синодальным хором*; песнопения с.-петербургских авторов того же направления (Лисицын, Компанейский, Панченко) входили в репертуар с.-петербургских духовных хоров, в т. ч. известного Митрополичьего хора под упр. И. Я. Тёрнова; нек-рые произведения (в первую очередь композиторов-эмигрантов Гречанинова и Черепнина) позже стали использоваться в богослужбном обиходе России и рус. зарубежья.

По мере накопления новых духовных композиций вставали вопросы не только о возможности исполнения конкретных произведений в храме, но и о том, как новое творчество может повлиять на церковное пение по всей стране, способно ли оно изменить и улучшить его положение в целом. Спустя столетие можно более или менее уверенно указать, что из сочиненного в ту

эпоху в той или иной степени вошло в клиросную практику; все остальное очевидно относится к Д. м. (хотя отдельные композиции время от времени могут исполняться и за богослужением). Проблема же идеологического соотношения 2 разрядов духовно-муз. творчества была замечательно определена и разрешена С. А. Рачинским уже при появлении Литургии, соч. 41, Чайковского: «...нам нужно широкое развитие свободного творчества в области церковной музыки. Лишь свободное возвращение наших первоклассных композиторов к духу наших древних церковных песнопений может вдохнуть жизнь в наше духовное искусство» (РДМДМ. Т. 3. С. 357). Спустя 2 десятилетия Г. А. Ларош писал: «В редкой стране хоровое исполнение достигло такой силы и нежности... такого... виртуозного блеска и эффектности, как именно в России... Следовало бы допустить и обилие и «затейливость» в музыке; следовало бы поощрять и затейливость и ученость, если они не чуждаются храму...» (Там же. С. 457–458).

В нач. XX в. Компанейским была выдвинута идея «демества», под которой подразумевалась не одна из древнерус. певч. традиций (название которой происходит от термина «доместик», см. ст. *Демественное пение*), а любое внехрамовое богослужбное пение: «Храмовое пение — чрезвычайно тонкое, деликатное искусство; здесь один неосторожный штрих может оскорбить чувство и разрушить настроение... Кто стоит у гроба и рыдает, тот не услышит удивительных музыкальных красот икоаса «Сам Един» сочинения Каstialьского... хотя это... замечательнейшее произведение христианского искусства... Задачи демественного пения иные. Демество должно воспитывать религиозно-нравственное настроение, развивать любовь и усиливать интерес к обрядовой стороне религии. Замечено, что чем менее проникает в частную жизнь человека религиозное искусство, тем слабее его связь с церковью» (РМГ. 1902. № 6). Т. о. определялась важная функция «демественных» духовных концертов. Именно в концертах состоялись премьеры всех духовных сочинений Рахманинова, почти всех — Гречанинова, многих — Каstialьского и проч.

Рассуждая о дальнейших путях развития рус. Д. м., авторы статей в периодике (они же авторы духовных

композиций) выдвинули еще ряд актуальных идей. Так, Никольский, рассматривая репертуар духовных концертов к 1909–1910 гг., утверждал, что надо изменить подход: программы должны не просто состоять из качественных произведений, но иметь «интерес самостоятельный, отрешенный от сходства с тем, что исполняется в храме за обычными службами», т. е. должны состояться из произведений, к-рые лишь на концертной эстраде и могут быть представлены, возможно из произведений крупных форм, при исполнении к-рых хор и регент смогут не только блеснуть исполнительской техникой, но и выступить серьезными интерпретаторами (см.: РДМДМ. Т. 3. С. 599). Справедливость этой мысли подтверждается практикой Синодального хора в 10-х гг. XX в. (регент Н. М. Данилин), когда основное место в его концертах заняли новые произведения крупных форм и программы либо монографические, либо сплошь состоявшие из премьер. Спдмч. Георгий Извеков († 1937) наметил пути создания правосл. музыки в разветвленных циклических формах: с одной стороны, это введение инструментов (разумеется, только в произведениях, предназначенных для концертов), с другой — формирование певч. циклов на основе разнообразных правосл. богослужбных последований. Он не ошибался, утверждая, что «пробил час создавать внебогослужбную церковную музыку в широких оркестровых [т. е. симфонических и вокально-симфонических. — М. Р.] формах, на основании обиходных мелодий и на почве богослужбных текстов» (РДМДМ. Т. 3. С. 606). Д. м. с инструментами в циклической форме начали писать Гречанинов (кантата «Хвалите Бога», «Демественная литургия» и проч.), Каstialьский («Братское поминовение»), А. Г. Чесноков (Реквием — Таинство смерти). К той же жанровой категории можно отнести музыку А. К. Глазунова к драме К. Р. (вел. кн. *Константин Константинович*) «Царь Иудейский» (1913) для оркестра и хора и написанную уже в эмиграции кантату Черепнина «Хожделение Богородицы по мукам» (1937). В еще большей мере предположения Извекова подтверждаются в наст. время, примером чего могут служить «Страсти по Матфею» еп. *Илариона* (Алфеева), написанные в формах баховских пассионов, но на правосл.





А. Д. Кастальский.  
Фотография. 1901 г.  
(ГЦММК)

богослужбные тексты и с наполнением баховских композиционных структур правосл. обиходной интонационностью.

Еще одна важная идея нач. XX в.— идея синтеза, аргументированная прот. Михаилом Лисицыным: «Композиторы нового направления церковной музыки, владея в совершенстве музыкальной техникой, знакомые с музыкальной литературой Запада не духовной только, но и светской, вместе с тем зная наш церковный Обиход не в одной только знаменной его ветви, но и во всех других, осведомленные с вопросами и состоянием церковного пения в других православных церквах — греческой, болгарской, сербской, румынской, изучившие нашу родную мирскую песню и ее отношение к церковно-обиходным мелодиям, усвоив, говоря, все это и все это переварив, воплотив в себя,— естественно, что сочиняют не так, как композиторы предшествовавших направлений, и обрабатывают церковные напевы гораздо богаче и свободнее... Новое направление имеет тесную органическую связь с предшествовавшими эпохами... Оно синтезирует их и берет от них, когда то бывает нужно, все самое существенное» (Там же. С. 535–536). Из этой цитаты, как и из приводимых Лисицыным далее примеров, становится ясно, что речь здесь идет скорее о Д. м., чем о церковном пении, хотя сам автор такого различия не делал.

Вероятно, в наиболее радикальной для того времени форме вопрос о соотношении духовной и светской музыки был поставлен Компанейским. Указывая на историю греческих и Русской Церквей, он утверждал, что

«для подъема религиозного настроения народа» нужно стремиться, чтобы «наша духовная музыка стояла выше светской» по эстетическому качеству, а исходя из этой задачи, и изучение ее должно быть перенесено из специальных духовных заведений в консерватории, где следует ввести соответствующие теоретические и практические курсы. Эта идея, как и идея того же автора о необходимости высокохудожественного пения в храме, подтверждается тем фактом, что некоторые достижения рус. композиторов в духовных жанрах в период перед 1917 г. во всех отношениях стоят никак не «ниже» музыки светской, а в ряде случаев и «выше» ее. Прежде всего это касается вершинных достижений авторов Нового направления. Но между этим движением и традиц. церковным пением возникло др. противоречие.

«Родившееся под знаком воцерковления и возвращения к национальным истокам, Новое направление



С. В. Рахманинов.  
Фотография. 1910 г. (ГЦММК)

таило в себе мощный художественный импульс, который в творчестве талантливых и образованных композиторов прорывал границы представлений о допустимой в церковном сочинении свободе. Равновесия «художественности» и «уставности» удавалось достичь лишь очень немногим. В результате Новое направление определилось как «верхний» слой духовно-музыкального творчества, доступный лишь избранным. Получалось, что его представители не только не помогли церковному пению выйти из кризиса, в который

его завели в XVIII и первой половине XIX века иностранцы и их русские подражатели, но и создали новые проблемы» (Зверева С. Г. Вступ. ст. к разд.: Поместный Собор Русской Православной Церкви 1917–1918 гг.: Мат-лы о церк. пении // Там же. С. 686). Реакцией на это положение стали мнения, прозвучавшие на Поместном Соборе 1917–1918 гг., и выработанные там проекты решений, в к-рых подчеркивалось, что основой богослужбного пения является осмогласие, для употребления на клиросе рекомендуются «установившиеся общецерковные роспевы», причем «наиболее приличествует такое изложение их, в котором сохраняется неизменяемой основная мелодия роспева, соблюдаются все законы осмогласия и обрисовываются наличные черты национального церковно-песенного искусства» (Там же. С. 874). Относительно духовно-муз. сочинений в том же документе сказано, что они разрешаются к исполнению в храме при условиях, если они «проникнуты строго молитвенным настроением», «не нарушают цельности и логического смысла текста» и «общим характером своих мелодий и музыкальных построений» соответствуют наличному церковному стилю. Конечно, подобные формулировки были слишком общими, чтобы решить эту проблему, а потому вновь выдвигалась идея цензуры новых работ и «рекомендательных списков» дозволенных композиций. Граница между «церковным песнопением» и Д. м. не была определена.

Для совр. Д. м., словно перекидывающей мост между нач. и кон. XX в., характерно уже ничем не стесняемое многообразие жанров и форм — вокальных, вокально-инструментальных и даже чисто инструментальных «первоисточников» (любые распевы всех правосл. Церквей, старообрядческое пение, фольклорные варианты храмового пения; нередко смешиваются жанры, тексты, мелодический материал РПЦ и различных зап., а иногда и вост. церковных традиций).

Если пытаться установить некоторые ограничения, то целесообразным было бы вынести за пределы понятия «русская духовная музыка» сочинения, написанные в формах, которые ведут происхождение от богослужения Зап. Церкви. Это ограничение



связано помимо прочего с тем, что такие формы, как месса или реквием, со времен по крайней мере Бетховена и Берлиоза стали преимущественно общемузыкальными, а не только духовными. Др. ограничение следует поставить в области слишком индивидуального прочтения канонических текстов вне к.-л., хотя бы опосредованной, связи с церковной традицией. Возможно, нужно разделять произведения на канонические тексты и написанные в канонических формах (Литургия, Всенощная и др.) и произведения, где эти тексты присутствуют в переработках или пересказах, часто поэтических, а также в сочетаниях с текстами иного происхождения и где используются неканонические формы. К произведениям 1-го вида в нек-рых случаях можно применить термин, использованный И. А. Гарднером, — «паралитургические»: они написаны на богослужебные тексты, но «музыкальная фактура их такова, что эти композиции не пригодны для использования их в том месте богослужения, для которого предназначен их текст», хотя все же «допускаются при известных условиях в храме» (Гарднер. Богослужебное пение. Т. 1. С. 143).

Все эти критерии, однако, не безусловны. Примером могут служить кантаты Танеева «Иоанн Дамаскин» и «По прочтении псалма»: в обеих использованы авторские поэтические тексты (А. К. Толстого и А. С. Хомякова), свободно перелагающие тексты канонические (песнопения панихиды и псалмы). В 1-м произведении довольно широко представлены интонации и целые мелодии правосл. заупокойных песнопений; во 2-м, являющемся величественной ораторией, построенной по классическим зап. моделям, цитаты из правосл. обихода отсутствуют. Тем не менее обе кантаты можно отнести к сфере рус. Д. м. по чистоте их идеи и по высокому нравственному строю, органично связанному с правосл. миропониманием. То же самое можно сказать о таких инструментальных произведениях, как Воскресная увертюра на темы из обихода Римского-Корсакова (где в симфоническом жанре отражаются не только мелодии церковных песнопений, но и сама пасхальная служба, притом в верной последовательности, с точным воплощением символического смысла литургических форм, вплоть

до чтения пасхального Евангелия), его же Вступление к опере «Сказание о невидимом граде Китеже и деве Февронии» («Похвала пустыне»), Вступление к опере М. П. Мусоргского «Хованщина» — «Рассвет на Москва-реке» и др. (названными сочинениями нередко открываются или завершаются программы «духовных концертов», посвященных важным событиям в жизни РПЦ).

Большое значение для возрождения национального стиля рус. Д. м. в кон. XIX — нач. XX в. имели образы народной веры, созданные в светском творчестве, преимущественно оперном, напр.: финалы оперы «Жизнь за царя» М. И. Глинки — хор «Славься»; религ. образы «Бориса Годунова» Мусоргского, построенные на мотивах духовных стихов и обиходного пения; своеобразная «музыкальная речь» его же «Хованщины», складывающаяся из интонаций «мирской песни», народного духовного пения и обиходных попевок; «Китеж» Римского-Корсакова, стиль которого определяется соединением образов древних духовных стихов и легенд с совр. композитору религиозно-философскими идеями. Возрождение национального по духу собственно церковного творчества происходило в преемственности по отношению к рус. муз. школе XIX в., в частности, широко использовались приемы хорового письма и обработки народного первоисточника, сложившиеся в историко-эпических операх рус. классиков.

В советский период истории России, когда обращение к религ. теме почти всегда исключало возможность исполнения нового сочинения, композиторы, особенно в 60–80-х гг., тем не менее находили пути воплощения подобных образов в произведениях на исторические темы, в сочинениях, опирающихся на фольклорные или древнерус. первоисточники, в музыке для кино и театра и проч. Хотя чаще всего эти произведения трудно отнести к собственно Д. м., именно в этот период формировались те подходы и закономерности, к-рые проявляются в совр. духовно-муз. творчестве. В качестве общеизвестного примера можно привести хоры Г. В. Свиридова к трагедии А. К. Толстого «Царь Федор Иоаннович» (1973) и его концерт «Памяти А. А. Юрлова» для хора, поющего без слов (1973), к-рые в последующие десятилетия получили продолжение

в хорах композитора на канонические тексты (иногда в авторской переработке), объединенных в цикл «Песнопения и молитвы» (1980–1997) и представляющих собой высокий образец совр. Д. м. Др. пример — музыка С. С. Прокофьева к кинофильму «Иван Грозный» (40-е гг.), где стилизованное композитором «Многолетие» оказалось столь удачным, что вошло в клиросный репертуар. Уникальным примером собственно духовно-муз. творчества в России в 20-х — нач. 50-х гг. являются написанные в стол и изданные только в 2004 г. довольно многочисленные (ок. 50) композиции Голованова, продолжающие и развивающие достижения автора в данном жанре в период до 1917 г. и отмеченные своеобразным, крупным, «симфоническим» стилем.

С нач. 60-х гг. важным фактором явилось новое «открытие» рус. иконописи и древнерус. пения (публикация исследований и расшифровок знаменных песнопений М. В. Бражникова, Н. Д. Успенского), результаты к-рого не замедлили сказаться в творчестве как художников, так и композиторов, причем преимущественно в музыке «без слов». Часто знаменный материал трактовался декоративно, применялся с целью создания определенного колорита, но есть и примеры глубокого изучения композиторами закономерностей древнего монодического пения: «Полифонический концерт на древнерусские темы» для 4 клавишных инструментов (1969) Ю. М. Буцко и струнный квартет «Похвала Пресвятой Богородице» (1988) М. Г. Коллонтая. Первое из названных сочинений состоит из 19 контрапунктов на подлинные знаменные темы (всего свыше 3,5 ч. звучания), и в нем предпринята, по словам автора, «попытка нахождения законов гармонической вертикали и логики гармонизации [монодии. — М. Р.] при переходе к многоголосию», в частности образования расширенного «знаменного звукоряда» (см. изд.: М., 1992). Квартет Коллонтая состоит из 14 гимнов, к-рые воспроизводят структуру визант. Акафиста Пресв. Богородице в целом и отдельных его частей, причем часто церковнослав. или греч. текст песнопений вписан в инструментальные партии; стилистически здесь с помощью совр. техники композиторского письма достигается убедительный синтез рус-





ского и византийского начал. У обоих авторов опыт общения с церковнопевч. источниками оказал решающее воздействие на их муз. мышление и был продолжен ими в более поздних сочинениях, как связанных с каноническими текстами, так и внешне не соприкасающихся с ними.

После 1988 г., когда все «запреты» были сняты и «духовные концерты», а также фестивали рус. Д. м. стали неотъемлемой частью церковной и культурной жизни (по крайней мере в крупных рус. городах), картина рус. Д. м. сложилась необычайно пестрая и не совсем ясная. С одной стороны, именно в концертную сферу, т. е. в сферу Д. м., вошло в наст. время практически все певч. наследие РПЦ — от расшифровок древнейших песнопений до сочинений XX в., включая созданное в церковнопевч. и духовно-концертных жанрах в рус. зарубежье. Заложенная еще Синодальным хором традиция духовных «исторических концертов» получает широкое развитие (программы, составленные по авторам, по стилям, по эпохам, опыты реконструкции литургических чинов, напр. пещного действия или русских страстей и проч.). С др. стороны, появляется много сочинений в жанрах как традиц., так и совершенно новых, в т. ч. индивидуальных, авторских. Это побуждает ученых и критиков применять к совр. творчеству термины «новейшее направление», «сакральная музыка», «новые сакральные жанры» и проч. Подобные понятия при некоторой расплывчатости (и при явной неточности термина «сакральный») все же помогают объединить разнородные произведения, связанные с одними и теми же текстами, жанрами и средствами выражения. Наиболее полное и объективное перечисление имен и произведений представлено в работах Н. С. Гуляницкой (Поэтика музыкальной композиции: Теоретические аспекты русской духовной музыки XX в. М., 2002; Новейшая религ. музыка в России // История отечественной музыки 2-й пол. XX в. СПб., 2005. С. 447–479): от постоянно звучащих на клиросах переложений архим. Матфея (Мормыля), диак. Сергия Трубачёва, прот. Николая *Ведерникова* до хоровых циклов вполне светских авторов (Н. Н. Сидельников, В. Г. Кикта, Г. Г. Дмитриев, Н. С. Лебедев, Э. Н. Артемьев, К. Е. Волков, А. А. Ни-

колаев, В. Б. Довгань, С. Г. Потокина, А. Л. Ларин и мн. др.).

Для нек-рых из совр. авторов обращение к церковной теме стало постоянным творческим мотивом, для других оно является единовременным; нек-рые композиторы, особенно те, кто хорошо знают хор практически, пишут в клиросной или почти клиросной манере, другие обращаются к иным стилистическим моделям, причем довольно часто наблюдаются «подхват» стилистики Нового направления начала XX в. и развитие ее на современном уровне. В этой очень разнообразной картине выделяются крупные композиции В. И. Мартынова — «Плач пророка Иеремии» для смешанного хора а cappella (1992) и его же «Апокалипсис» для 2 муж. хоров и солистов а cappella (Missa rossica, 1991), а также «Русские Страсти» Ларина (1993) и «Канон покаянен» Пярта (1998).

Опыт посл. десятилетий показал возможность включения богатого наследия Нового направления и совр. композиций в собственное богослужбное пение. Многие зависят от профессионального уровня хора и регента, большое значение также имеют архитектура и убранство конкретного храма, состав его прихожан. Так, в ц. свт. Николая в Толмачах (при Третьяковской галерее) вполне органично звучат за богослужением полные циклы Чайковского, Рахманинова, авторов Нового направления. Даже те песнопения (в частности, П. Г. Чеснокова, в т. ч. для солистов с хором), которые вызвали возражения на Поместном Соборе 1917–1918 гг., могут прозвучать в службе вполне достойно при исполнении их хорошим муж. хором (в переложении), в сдержанной церковной манере. В репертуаре большого хора храма Христа Спасителя в Москве находятся сейчас песнопения мн. авторов Нового направления, и они совершенно уместны в стенах кафедрального собора на праздничном богослужении. Определяющее значение имеет сегодня, как и в нач. XX в., не только манера исполнения, но и стилистическая выстроенность певч. репертуара того или иного храма, позволяющая преодолеть ложную «концертность».

Примечательно, что талантливые совр. авторы, серьезно относящиеся к Церкви, хорошо знающие церковнопевч. обиход, знакомые с древней певч. традицией, по большей части

не прибегают впрямую к церковнопевч. формам, т. е. не сочиняют муз. циклов литургии, всенощного бдения и проч. Это связано с пониманием трудностей жизни совр. клироса, с осознанием необходимости возрождения и укрепления в богослужении строгих уставных начал после мн. десятилетий «подневольной»



Щмч. Георгий Извеков.  
Фотография.  
Торьма ОГПУ. 1931 г.

церковной жизни. Таким композиторам очевидны также преграды, возникающие при совмещении совр. художественного сознания с требованиями церковного канона, и потому они, входя в поле церковной традиции, не посягают на введение своих композиций в богослужение, с одной стороны, и избегают декоративной стилизации церковной интонационности — с другой. Подобный путь представляется наиболее плодотворным, и он не исключает случаев, когда то или иное песнопение, созданное совр. автором, все же может органично вписаться в церковнопевч. традицию. Как писал еще в 1913 г. щмч. Георгий Извеков, высокое «концертное» пение «не отучит от церкви, а только глубже разъяснит смысл религиозных переживаний, не оттолкнет от церкви, но соединит с нею узами вечной музыкальной красоты, толкнув слушателя к еще более высоким переживаниям, чем эстетические, переживаниям религиозным, таинственным, благодатным» (РДМДМ. Т. 3. С. 604).

*М. П. Рахманова*

**В Греции и греческой диаспоре**  
Д. м. опирается на церковное пение визант. традиции, занимающее значимое место в истории греч. музыки (несмотря на эволюцию распевов и нотации) (см.: *Conomos*. 1990–1996; *Stathis*. 2006; *Drillock*. 1998–1999 и





разделы «Церковное пение» в статьях *Византийская империя* и *Греция*, а также ст. *Византийская нотация*).

В греч. Д. м. выражены или используются определенные аспекты или источники правосл. христ. духовности. Такие произведения могут включать христ. церковные тексты (напр., фрагменты из Свящ. Писания, сочинения отцов Церкви, гимнографию) или аллюзии на них; ссылки на повествовательные церковные источники (такие, как Жития святых), на правосл. богословие и (или) на правосл. этос. Несмотря на то что художественный стиль может различаться, цель искусства остается неизменной: «...безотносительно того, что это может означать в рамках выражения той или иной православной традиции, центральный императив — позволить благой вести Христа быть переданной через наше искусство — это то, с чем мы должны недвусмысленно работать» (Moody. 2001).

Кроме произведений, четко вписывающихся в рамки традиции визант. музыки, мн. композиции связаны с той или иной духовной темой, но в музыкальном отношении отличаются от визант. традиции и не предназначены для исполнения за богослужением.

В Греции и за ее пределами нелитургическая музыка духовного содержания создавалась мн. композиторами (не только греч. национальности) для различной аудитории. Нек-рые авторы нашли в церковном пении средства, с помощью к-рых они смогли выразить свою веру, выйдя за пределы литургических жанров (Abdul-Karim. 2005). Влияние церковного пения присутствует в произведениях совр. композиторов в разных формах: от прямых цитат из церковных распевок до использования или стилизации их отдельных элементов. Разнообразие способов использования визант. пения в сочетании с др. средствами и методами композиции помогает автору создать свой неповторимый стиль.

Влияние церковного пения проявляется в различной степени: от отдельных характеристик гласа до точного цитирования. Примеры 1-го рода подразумевают использование звукорядов гласа, микроинтервалки, украшений, «носового» тембра голоса, монодического склада и *исократимы*. Прямое цитирование

может включать напев полностью или его отдельные части в оригинальном виде или в обработке.

Различная степень влияния визант. церковного пения и (или) определенная духовная программа



П. Петридис.  
Фотография. Кон. XX в.

присутствуют в муз. произведениях М. Каломириса (1883–1962), М. Варвогласа (1885–1967), Г. Склавоса (1886–1976), Г. Пониридиса (1887–1982), П. Петридиса (1892–1977), Д. Митропулоса (1896–1960), А. Кундуруффа (1896–1969), А. Незеритиса (1897–1980), А. Контиса (1899–1965), А. Евангелатоса (1903–1981), Я. Константинидиса (1903–1984), Г. В. Кассасоглу (1908–1984), А. Д. Коккиноса (род. в 1921), А. Ксеноса (1912–1995), Н. Астринидиса (род. в 1921), М. Калогриду (1922–2001), М. Теодоракиса (род. в 1925), М. Адамиса (род. в 1929), Д. Терзакиса (род. в 1938), Х. Хадзиса (род. в 1953), К. Кукиаса (род. в 1965), В. Цабропулоса (род. в 1966).

В схожем русле создают музыку иностранные композиторы Дж. Тавенер, И. Муди (род. в 1964, Лондон; живет в Португалии) и К. Абдул-Карим (род. в 1980, Австралия). В. Бонд (род. в 1945, США) и Дж. Мюляйзен (род. в 1955, США) также пишут музыку, вдохновенную визант. пением.

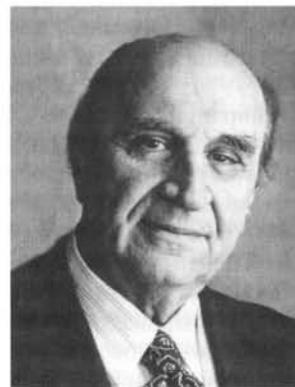
**Д. м. и влияние церковного пения на светскую музыку в XX–XXI вв.**

В нач. XX в. нек-рые композиторы писали сочинения, включающие мелодии и др. элементы греч. церковного пения. К их числу принадлежал Петридис. Согласно Г. Леоцакосу, Петридис, обратившись к правосл. греч. традиции, отказался от модернизма, обычно ассоциируемого с западноевроп. культурой; из совр. ему композиторов он наиболее последовательно использовал специфические черты греч. церковного пения, «его мелодии имеют тенденцию к

поступенному движению в пределах узкого диапазона, избегая смелых модуляций, в то время как его оркестровка и полифония сдержанны, без поверхностных эффектов, и следуют традиционным формам» (Leotsakos G. Petridis, P. (J.) // NGDMM. 2001. Vol. 19. P. 508–509).

Сочинения Петридиса «Хорал и вариации № 2 на «Христос воскрес»» для струнных (1939/41–1943) (Slonimsky et al. 1997) и «Хорал и вариации № 1 на «Господи сил»» для струнных (1940) основаны на известных правосл. песнопениях. В качестве тем использованы гармонизованные мелодии визант. церковных распевок, а вариации представляют собой их полифоническую разработку. Произведения Петридиса «Византийская жертва» (Βυζαντινή Θυσία) (1934–1935 или 1936), переработанная в 1958–1964 гг., и оратория «Святой Павел» для чтеца, 4 солистов, хора и оркестра (1950) также обнаруживают влияние византийского пения.

Пониридис, современник Петридиса, использовал элементы греч. церковного пения в произведениях «Три византийские мелодии» (Τρία βυζαντινά μέλοι, ор. 1 (1922), ор. 2 (1938) и «Кассия» (Κασσιανή), «византийская» кантата для меццо-сопрано, смешанного хора и оркестра



А. Евангелатос.  
Фотография. Кон. XX в.

(1939). В музыке Пониридиса связь с церковнопевч. искусством проявляется в звуковысотной и ритмической областях (Merakos). Влияние церковного пения также слышно в произведении композитора того же времени Евангелатоса «Византийская мелодия для струнного оркестра» (1936). Хотя автор не цитирует ясно и полностью церковную мелодию, он включает в произведение элементы, близкие к певч. традиции:





М. Каломирис.  
Фотография. 40-е гг. XX в.

фоновое звучание, напоминающее исократиму, к-рое высвечивает мелодию с преобладающим поступенным движением, формульность мелодического материала, обороты, близкие к церковным напевам.

Ведущий представитель греч. национальной композиторской школы Каломирис написал неск. произведений, включающих гармонизацию церковных распевов. Его «Религиозные песни», 3-я ч. соч. «Приношения греческой молодежи: Песни для школьных, армейских и рабочих хоров» (1917–1955), — это собрание гармонизаций песнопений визант. традиции (нек-рые из них присутствуют в виде обработок и в др. произведениях Каломириса). В течение XX в. гармонизации греч. церковных мелодий, часто для голосов а саррella (в т. ч. предназначенные для богослужения), делали и др. значительные композиторы: Э. Риадис (1880–1935), К. Сфакианакис, Н. Ламбеле (1864–1932), Т. Георгиу, Э. Яннидис, Т. Зес (род. в 1927), Т. (Р.) Папаконстантину (1948–1969) и др.

Заимствования из церковных распевов встречаются и в более крупных произведениях Каломириса. Версии-обработки византийского пасхального песнопения «Христос воскрес» появляются в финале его симфонической поэмы «Смерть отважной женщины» (Ο θάνατος τής άντρείωμένης, 1943–1945).

В опере («музыкальной трагедии-легенде») Каломириса в 3 действиях «Константин Палеолог» (Падение Константинополя / Город захвачен, 1961) присутствуют аллюзии на церковное пение, несущие символическую нагрузку (напр., гармонизации цитат из церковного распева в массовых сценах). Церковный рас-

пев сочетается с элементами др. муз. традиций — ритмами народных песен, лейтмотивной системой вагнеровского типа (*Leotsakos G. Kalomiris M. // NGDMM. 2001. Vol. 12. P. 336–337*). Использование Каломирисом церковного пения было высоко оценено исследователями благодаря сохранению смысла монодии, несмотря на ее «окутывание» в полифонию (*Politopoulos. 2001*), и рассматривалось в качестве фактора, содействующего созданию «фантастической, трансцендентной, наполненной символами атмосферы» (*Tsetsos. P. 145–146*).

Др. пример влияния церковной музыки можно обнаружить в Симфонии № 1 Каломириса «Λεβεντία» (Храбрость, 1918–1920) (см.: <http://www.kalomiris.org/> [Электр. ресурс]). В финале симфонии мелодия кондака «Взбранной Воеводе», проводимая сначала оркестром, затем хором, соединена с «героической» темой начальной части произведения. Премьера симфонии состоялась в сент. 1920 г. на праздновании освобождения Смирны греч. армией (*Wilkinson. 2006*). Это произведение, как и «Симфония 1821 года» (ор. 39) Астринидиса, исполняется 25 марта, когда празднуются Благовещение Пресв. Богородицы и День независимости Греции. 3-я ч. симфонии Астринидиса основана на пасхальном песнопении «Христос воскрес» и греч. национальном гимне. В основе оратории того же автора «Святой Димитрий», ор. 28/34 (1962), испытавшей влияние церковного пения, лежит Житие святого, принявшего мученическую смерть в Фессалонике. По решению муниципалитета Фессалоники это произведение исполняется в годовщину освобождения города (*Chrissochoidis. 1992*), совпадающую с днем памяти вмч. Димитрия (26 окт.).

К числу авторов произведений на церковные тексты и произведения, использующих элементы византийского пения, принадлежит также Теодоракис. Его внебогослужebные произведения на богослужebные тексты включают «Тропарь Кассии» (Τροπάριο τής Κασσιανής, 1942), Реквием (Последование об усопших) (Requiem (Ακολούθια εις κεκοιμημένους), 1984), Литургию св. Иоанна Златоуста (1982) и Симфонию № 3, в 3-й части которой (Византийский гимн) он прямо цитирует мелодии византийских песнопений.

Греч. церковное пение — главный источник вдохновения для многочисленных произведений на духовные темы М. Адамиса (*Moody. 1998/2001*). Адамис, изучавший одновременно зап. и вост. музыку и внесший существенный вклад в совр. греч. музыку для театра, определяет свое композиторское кредо как «укорененность в византийской традиции» (*Adamis. 1995. P. 12–13*). Он признает, что его музыка произрастает из



М. Адамис.  
Фотография. Нач. XXI в.

правосл. этоса, а его композиторский стиль и творчество направляются принципами и философией, лежащими в основе визант. пения (*Ibid. P. 13*). Среди значимых примеров — «Византийские Страсти» (1967) и «Ὁλβιος τάφος» (Блаженный гроб, 2005), в большой мере основывающиеся на церковном мелосе; во 2-м произведении в нек-рых фрагментах соединяются различные оригинальные визант. версии одних и тех же гимнов.

Полифонический метод композиции Адамиса, определяемый им как полимелодический, — закономерное следствие его опыта работы с церковнопевч. материалом, то же можно сказать и о всей философии его творчества (*Moody. 1998/2001*). Влияние церковного пения испытали его произведения «Литургический концерт» для гобоя, кларнета, фагота и струнного квартета (1955), «Апокалипсис — шестая печать» (1967), «Бытие» (Γένεσις, 1968), «Плач» (Μοιρολόι, 1970–1973), «Совершилось» (Τετέλεσται, 1971), «Кратима» (1971), «Φωτόνυμον» (букв. — Имя из света, 1973), «Чайка» (Γλάρος, 1977), «Мелизма» для сопрано и флейты (1981), «Ροδανόν» (название одной из визант. кратим, 1983), «Ἐπάλληλον»



(букв.— Чередующееся, 1985) и «Служба трех отроков в печи огненной» для 3 мальчиков-сопрано, баритона-солю (церковного певчего), чтеца (баса) и муж. хора (1970), «Светлое облако» (Νεφέλη φωτεινή, 1999) для смешанного хора.

В муз. языке этого композитора присутствует традиц. визант. звуковысотная система, в т. ч. микроинтервалика, к-рая используется в соответствии с ее традиц. функцией связи звуков муз. фразы (Adamis. 1995. P. 15).

Творческое наследие композитора Адамиса включает акустические и электроакустические произведения. Так, в его музыке присутствуют традиц. монастырские и церковные ударные инструменты: таландон и симандр (см. ст. Було) (Adamis. 2002. P. 2), а также свойственные им акустические и ритмические модели (Idem. 1995. P. 15). В своих произведениях он использует греч. церковные тексты, а в нек-рых соединяет визант. пение с совр. вокальной и инструментальной техникой (Georgaki, Loufopoulos. 2000. P. 116–117).

В этом же ряду произведений Д. м. стоит написанное для псалта (греч. церковного певца), смешанного хора и ударных (таландон, симандр, колокола и колокольчики) соч. Адамиса «Φωτόνυμον» (Adamis. 1995. P. 14–15, 19). Во 2-й ч. «Φωτόνυμον» Адамис также цитирует песнопение «Δεῦτε λάβετε φῶς» (Придите, примите свет).

В произведениях Терзакиса ощутимо влияние визант. пения, средиземноморской и античной музыки (Schultz. P. 11). Композитор, изучавший и преподававший визант. церковное пение (Ibid.; Leotsakos G. Terzakis D. // NGDMM. 2001. Vol. 25. P. 308–309), не считает себя «имитатором» визант. пения и др. муз. традиций, заявляя, что он никогда не цитировал непосредственно визант. церковное пение, а скорее эти традиции стали частью его самого и его муз. языка (Terzakis. Interview). Использование Терзакисом микроинтервалики в рамках равномерно темперированного строя и акцентирование горизонтального аспекта муз. структуры (Sramek C. Dimitri Terzakis. P. 10–11 // Terzakis D. The Gates of Night and Day: CD) прослеживаются во мн. его произведениях, в т. ч. в написанных на христ. тексты. В качестве примеров можно привести его сочинения «Катавасия» для

2 сопрано, альты, 2 теноров и баритона (1972) и «Liturgia profana» для тенора, хора, 2 виолончелей и ударных (1977) на текст из Книги Песней Песней Соломона. Во 2-м произведении, как и в «Законах» (Νόμοι) Терзакиса и многочисленных сочинениях др. композиторов, включая Адамиса и К. Кукиаса, присутствует псалт, использующий свой голос в стиле, отличном от классической зап. вокальной школы. Псалт «очень мягко формирует и интонирует мелодии и микроинтервалы» (Тер-



К. Кукиас.  
Фотография. Нач. XXI в.

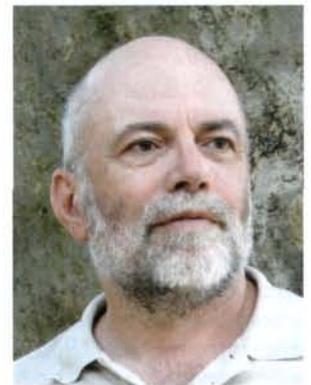
закис, по изд.: Schultz. P. 12). Хотя Терзакис в «Liturgia profana» не цитирует непосредственно церковные мелодии, тем не менее он использует фрагменты церковных напевов, монотонное звучание на господствующем тоне (подобное искоратиме в греч. церковном пении), модифицированные тетра хорды звукоряда, богатую орнаментику и монодический склад. Микроинтервалика используется часто, но не всегда в тех местах, где она обычно находится в песнопениях визант. традиции.

Кукиасу принадлежит неск. произведений, в к-рых использованы христ. тексты и (или) цитируются церковные распевы, прежде всего «Колокола молитвы — Пентикостарий» для хора (2001), «На молитве при возжжении светильника» для оркестра и фортепиано с усилителем (2002), а также оперы «Дни и ночи со Христом» (1990) и «Пересечь воды» (1992), обе на церковногреч. и новогреч. языках.

«Колокола молитвы — Пентикостарий» — «молитвенное многоязычное произведение для 3 солистов

(поющих на еврейском, греческом и латинском языках), 8 мужских голосов, 8 катушек для катушечного магнитофона и 66 четвертитоновых колоколов» (Day. 2001), заказанных и изготовленных специально для этого муз. сочинения. Произведение состоит из 21 «молитвы», часть к-рых без текста, исполняется на колоколах, к-рые символизируют единство, «наведение мостов через культурные и исторические границы между различающимися, но тесно взаимосвязанными певческими традициями» (Koukias. [CD notes] // Idem. Prayer Bells — Πεντηκοστήριον). Кукиас заявляет, что использует церковный распев и в качестве мелодии, и в качестве аккомпанемента. «Сочинение основано на гетерофонии в противоположность полифонии или гармонии. Это означает, что мелодия или распев используются для создания гармонического аккомпанемента и структуры песнопения» (Ibid.). Иногда для создания аккомпанемента вводится цифровая задержка вступления мелодии. Идея использования распева в качестве «чистого источника» для аккомпанемента близка к специальному методу, примененному Адамисом в «Ὁλβιος τόφος».

Совр. композитор Хадзис не только включает в произведения церковные распевы, часто в виде аллюзий, но и использует муз. структуру как средство выражения своих духовных исканий. Муз. структура рассматривается им как движущая сила для общения (vehicle for communication) и упрощается с помощью метода, близкого к методу притч в



Х. Хадзис.  
Фотография. Нач. XXI в.

христ. учении (Hatzis. 2004. P. 11). Как считает Хадзис, его структурный подход отражает специфически христ. концепцию «протягивания руки» др. человеку (Ibid. P. 12). Ис-





ходя из того, что «большая часть опыта людей в отношении познания мира связана со временем», Хадзис утверждает, что «путь» может быть представлен подобным же образом, как «опыт через время», «через время сообщение вневременной истины должно быть открыто и открывается миру» (Ibid. P. 11). С помощью комплексного подхода он стремится постигать муз. структуру «не как вместилище материала, а как путь, исследуемый композитором по мере движения по нему... таким образом, что слушатель чувствует, что идет тем же путем, что и композитор, встречается с теми же ожиданиями и препятствиями и, как можно надеяться, делает из этого опыта те же выводы, что и композитор» (Ibidem).

Свою симфонию для хора «Гроб Жизни» Хадзис называет «непрерывной и продолжающейся медитацией в 4 частях над словами «жизнь», «смерть», «любовь» и «Христос»» (Idem. 2006. P. 6). Это одно из неск. сочинений автора, содержащих отсылочные метафоры в области структуры и испытавших влияние церковного распева. В 1-й ч., «Саркофаг», после песнопения «Жизнь во гробе» (H Ζωή ἐν τάφῳ), исполняемого хором и солистом, Хадзис приглашает слушателей присоединиться к исполнителям, отсылая т. о. к правосл. понятию κοινωνία (общение, причастие). «Это обряд духовного общения, с помощью которого люди глубоко связаны между собой через совместное пение. В такие моменты линейное развертывание, которое теоретики музыки понимают как форму, теряет свое значение и бледнеет в сравнении с более глубокой структурой, которую этот редкий момент совместного общения представляет и открывает в музыке. Как и в «Исповеди» (Confessional, виолончельный концерт композитора. — К. А. -К.)... внешняя структура приносится в жертву более глубокой метафоре, которая есть подлинная структура произведения. В этом случае метафора есть не текст песнопения, но сам акт вовлечения аудитории» (Idem. 2004. P. 22).

Музыка с духовными цитатами и на духовные темы сочиняется совр. музыкантами, работающими в рамках популярных жанров, таких как джаз, рок и поп. Среди них греч. пианист В. Цабропулос (Gurdjieff, Tzabropoulos. 2004), рок-группа «Свободные монахи» (Ελεύθεροι) (Molokotos-

Liederman. P. 403–416; <http://www.freemonks.gr> [Электр. ресурс]), жен. группа «Икона» (Εικόνα; <http://www.eikona.com> [Электр. ресурс]), совр. правосл. певцы Моника Мэтьюз (греко-амер. традиция), автор обработок древних правосл. песнопений (<http://www.monicamatthews.com> [Электр. ресурс]), и Катина (Кэтлин Пагицас) (<http://www.katinamusic.com> [Электр. ресурс]).

Арх.: Athen. M. Adamis. *Adamis M. Τετέλεσται*. 1971: Ms.; *idem*. Φωτόνημον. 1973: Ms.; *idem*. Ροδανόν. 1983: Ms.; *idem*. My Compositional Outlook: 2<sup>nd</sup> part of Lecture given in Roumania, Nov. 2002: Ms.; *idem*. Ἐπάλληλον, Ροδανόν, Καλοφωνικόν, Ἐνδόν – Inward, Bright Cloud, Φωτόνημον, Ἀποκάλυψις – Sixth Seal: Comp. Program Notes. 2005. May; *idem*. Introductory Notes on Byzantine Music: Ms. Hobart (Australia). С. Koukias: *Koukias C.* Within a Prayer at Lamplighting: CD. [S. l., s. a.].

Изд.: *Evangelatos A.* Βυζαντινή Μελωδία: (Byzantine Melody for String Orchestra), 1936. Athens, 1948; *Kalomiris M.* La Mort de La Vailante (= Ὁ Θάνατος τῆς ἀντιρωμένης): Poème Symphonique en forme de Ballet: (Musique), 1943–1945. Athens, 1948; *Koukias C.* Days and Nights with Christ: (Opera): Score / Nova Music Ed. Hobart, 1990; *idem*. Within a Prayer at Lamplighting: For Orchestra: Score / Nova Music Ed. Hobart, 2002; *idem*. Prayer Bells.: Rev. Version: Score / Nova Music Ed. Hobart, 2007. Дискорп.: *Petridis P.* Concerto Grosso for Winds and Timpani. *Kalomiris M.* Symphony N 1 / Lyra CD 0062. 1991; *idem*. Constantinos Palaeologos // Works by Greek Composers 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Cent.: 12 CD Set. CD 9. Track 19; *Terzakis D.* The Gates of Night and Day: CD / Classic Produktion. Osnabrück, 1998; *Hatzis C.* Confessional / This is the Colour of My Dreams: CD / CBC Records. SMCD 5214. 2001; *Tzabropoulos V.* Ἀκρόασις / V. Tzabropoulos, piano: CD. ECM Records. 2003; *Gurdjieff G.*, *Tzabropoulos V.* Chants, Hymns and Dances: CD / ECM Records. 2004; *Koukias C.* Prayer Bells – Πεντηκοστήριον: CD / IHOS Music Theatre & Opera. [S. a.]; *Skalkotas N.*, *Evangelatos A.*, *Vavoglis M.*, *Petridis P.* Ἔργα Ἑλλήνων Συνθέτων / Orchestre de Chamber de Sofia, Dir. B. Fidetizis / Motivo Records NM 1044. [S. a.].

Лит.: *Slonimsky N.* New Music in Greece // *Musical Quarterly*. 1965. Vol. 51. N 1: Special 50<sup>th</sup> Anniversary Issue: Contemporary Music in Europe: A Comprehensive Survey. P. 225–235; *Giannaris G.* Mikis Theodorakis: Music and Social Change. L., 1973; *Holst G.* Theodorakis: Myth & Politics in Modern Greek Music. Amst., 1980; *Conomos D. E.* Byzantine Hymnography and Byzantine Chant. Brookline (Mass.), 1984; *Gojowy D.* Dimitri Terzakis. Wiesbaden, 1984; *Little B.* The Symphonies of M. Kalomiris (1883–1962): Master of Music (Musicology) Degree Paper / Univ. of Kansas. Lawrence (Kansas), 1985; *Anoyanakis F.* Catalogue of Works by M. Kalomiris, 1883–1962 / Ed. B. Kyriakou; Engl. transl. M. Voelker-Kamariéna. Athens, 1986; *Leotsakos G.* Manolis Kalomiris: A Short Biogr. Essay // Ibid. P. 55–57; *Moody I.* Music as a Sacred Art // *Contemporary Music Rev.* Chur; Abingdon, 1995. Vol. 12. Pt. 2. P. 32; *idem*. The Mind and the Heart: Mysticism and Music in the Experience of Contemporary Eastern Orthodox Composers // Ibid. 1996. Vol. 14. Pt. 3–4. P. 65–80; *Moody I.*, *Phillips P.* John

Tavener's Music for the Church // *Composer. L.*, 1987. Summer. P. 11–15; *Chrissochoidis I.* The Life and Works of N. Astrinidis: A First Approach: Diss. / School of Mus. Studies, Aristotle Univ. of Thessaloniki Thessal., 1992; *Adamis M.* Within and Beyond Symbolism: An Insight and a Perspective of Musical Creation // *Contemporary Music Review*. 1995. Vol. 12. Pt. 2. P. 9–21; *Haydon G.* John Tavener: Glimpses of Paradise. L., 1995; *Συμεωνίδου Α. Πετρίδης, Π.* // *Idem*. Λεξικό Ἑλλήνων Συνθέτων Βιογραφικό-Εργογραφικό. Αθήνα, 1995; *Shevtsova M.* Review: Greek-Australian Odysseys in a Multicultural World // *Performing Arts J.* 1996. Jan. Vol. 18. Pt. 1. P. 64–70; *Morris J. W.*, *Rev.* Glossary // *The Orthodox Study Bible: NT and Psalms*. Nashville (Tennessee), 1997. P. 793–810; *Slonimsky N.*, *Kuhn L.*, *McIntire D.*, ed. Petros Petridis (Composer) // *Baker's Biogr. Dictionary of 20<sup>th</sup> Cent. Classical Musicians*. N. Y., 1997; *Ware T.* (Bishop Kallistos). *The Orthodox Church: New Ed. L.*, 1997; *Drillock D.* Words and Music in Orthodox Worship // *Jacob's Well*. 1998/1999. Fall – Winter; *Begbie J. S.* Theology, Music and Time. Camb., 2000; *Georgaki A.*, *Loufopoulos A.* Spirituality through the Electroacoustic Works «Apokalypsis», «Tetelestai» and «Kratima» of the Greek Composer M. Adamis // *New Sound*. Belgrade, 2000. N 16. P. 116–123; *Molokotos-Liederman L.* Sacred Words, Profane Music? «The Free Monks» as a Musical Phenomenon in Contemporary Greek Orthodoxy // *Sociology of Religion*. N 65. Pt. 4: Special Issue: [Culture and Constraint in the Sociology of Religion]. 2004. Winter. P. 403–416; *Abdul-Karim C.* The Referential Use of Greek Byzantine Chant in the Music of J. Tavener, I. Moody, M. Adamis and C. Hatzis: Bachelor of Music Thesis / Univ. of New South Wales. 2005; *Schultz R.* [Notes] / Transl. by S. M. Praeder // *Terzakis D.* String Quartet N 5, Songs Without Words, Liturgia Profana: CD. Osnabrück, 2005; *Napier J. A.* «Failed» Unison or Conscious Differentiation: The Notion of «Heterophony» in North Indian Vocal Performance // *Intern. Rev. of the Aesthetics and Sociology of Music*. Zagreb, 2006. Vol. 37. N 1. P. 85–108; *Svolos Y.*, ed. Works by Greek Composers 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Cent. / *The Hellenic Culture Organisation S. A.* – *Culture Olympiad* (producers) and *Greek Composers Union* (executive producers): Book & 12 CD box set; *Tsetsos M.* Musical Language and Dramatic Function in «Constantine Palaeologos» // Ibid.

Электр. ресурсы: *Conomos D. E.* A Brief Survey of the History of Byzantine and Post-Byzantine Chant // <http://stanthonysmonastery.org>; *idem*. Orthodox Byzantine Music. 1990–1996. Greek Orthodox Archdiocese of America // <http://www.goarch.org/>; *Hatzis C.* Towards a New Musical Paradigm. 1996, rev. 1997 // <http://www.chass.utoronto.ca>; *idem*. Constantinople and the Aesthetics of Cultural Inclusion. 2000, Sept. // Ibid.; *idem*. Music for God's Sake: An Examination of the Spiritual Foundations of My Music. 2004. April // Ibid.; *idem*. Byzantine, Early Christian and Esoteric Influences in my Compositions (The Troparion of Kassiani): Talk Delivered at Univ. of Toronto, 2006 // Ibid.; *Terzakis D.* Interview / Interviewers: P. Vlagopoulos, A. Denizos // *Music Library of Greece – Lilian Voudouri*. 1998 // <http://www.mmb.org.gr>; *Moody I.* Michael Adamis and the Journey from Byzantium to Athens. 1998/2001 // <http://ivanmoody.co.uk>; *idem*. Reflections on Life and Death in Contemporary Orthodox Music // *Jacob's Well: Newspaper of the Diocese of New York and New Jersey / Orthodox Church in America*. 2001. Spring – Summer // <http://www.jacobswell.org/>





www.orthodoxresearchinstitute.org; *Melling D.J.* 8: Isokratima // Reading Psalmodia: An Introd. to Modern Byzantine Notation // New Byzantium Press. 2000. 17 Jan. Pt. 1. P. 15 // www.geocities.com; *Day J., presenter.* Wednesday 21 Nov. 2001: Πεντηκοστήριον – Prayer Bells for Federation by C. Koukias / ABC Classic FM: New Music Australia // http://www.abc.net.au; *Pasles C.* Press Comments on the Music of I. Moody // Los Angeles Times. 2002. 14 Oct. // http://www.ivanmoody.co.uk; *Politopoulos H.* «Konstantinos Paleologos (The Fall of Constantinople)». 2001, Febr. // http://www.kalomiris.org; *idem, ed.* Important Dates in the Life of Kalomiris and of Greece 1883–1962: Based on the «Chronology» of Kalomiris' Life prepared by F. Tsalahouris // *Ibid.*; *Economides M.* «Death of the Valiant Woman» // *Ibid.*; *Cappella Romana: The Fall of Constantinople: Latin and Greek Music c. 1453: Program Notes.* 2004 // http://darkwing.uoregon.edu; «George N. Triandis»: Four-voice male choir of Pantanassa Church // *Patras 2006: European Capital of Culture* // http://patras2006.gr; *Wilkinson C.* New Brunswick Program Highlights Greek Culture // Home News Tribune Online. 2006. 19 March // http://www.thnt.com; *Stathis G.* Prologue // The Divine Liturgies Music Project. 2006 // http://www.stanthonymonastery.org; *Lit-sas F.K.* A Dictionary of Orthodox Terminology. Pt. 1: Chanter / Greek Orthodox Archdiocese of America // http://www.goarch.org; *Mager D.* Two Greek Composers at their Diamond Jubilee // Making Time // http://www.eclectica.org; *Merakos S.* The Georgios Poniridis Archive / Engl. transl. by M. T. Hildebrand // Music Library of Greece – Lilian Voudouri // http://www.mmb.org.gr; *Astrinidis N.* Advisory Board // Hellenic Music Foundation // http://www.hellenicmusic.org.

К. Абдул-Карим

**ДУХОВНИК** [духовный отец; греч. πνευματικός πατήρ], в правосл. Церкви священник или старец-монах (в древности часто не имевший хиротонии, но обладавший духовным авторитетом), регулярно принимающий тайную исповедь и помогающий духовному чаду на пути к спасению молитвой и советами.

Хотя Д. в собственном смысле слова появились в монашеской среде в IV в., истоки духовничества восходят к апостольской эпохе. Так, ап. Павел, используя образ отношений отца с детьми, говорит, обращаясь к коринфским христианам: «...хотя у вас тысячи наставников во Христе, но не много отцов, я родил вас во Христе Иисусе благовествованием» (1 Кор 4. 15; ср.: Гал 4. 19). Он подчеркивает свое особое попечение об ап. Тимофее, называя его своим сыном во Господе (1 Кор 4. 17; ср.: Флп 2. 22; 1 Тим 1. 18; 2 Тим 2. 1). На то, что это был распространенный обычай среди первых христиан, указывают тексты Посланий др. апостолов (см., напр.: 1 Петр 5. 13; 1 Ин 5. 21). В отличие от последующих эпох

основанием для такого рода отношений служила не столько практика регулярной исповеди (о характере к-рой новозаветные тексты почти ничего не сообщают), сколько участие «отца» в обращении «сына» ко Христу, в его крещении и непрерывном направлении по пути веры.

Выражение πνευματικός πατήρ впервые встречается в апокрифическом сочинении — греч. Апокалипсисе Варуха — и явно относится к христ. священству (Арос. Вар. 13. 4). Однако ввиду неопределенности даты написания и вероятных интерполяций этот текст не может служить надежным свидетельством возникновения института Д. Вместе с тем уже в III в. появились указания на существование помимо канонической дисциплины, подразумевавшей публичную исповедь с участием общины, практики тайной исповеди перед епископом или пресвитером (хотя сделать однозначные выводы о ее сакраментальном характере нельзя). Так, сщмч. *Методий*, еп. Патарский, толкуя кн. Левит, говорил о необходимости регулярно «показывать душевную проказу иереям» (*Method. Olymp.* De Iergra. X 3 (67)), чтобы в случае совершения греха не доводить дело до публичной исповеди и отлучения на длительный срок. В «*Апостольских постановлениях*» (кон. IV в.) «духовными отцами» именуется епископы (Const. Ap. 2. 33), причем акцент, как и в НЗ, делается не на принятии исповеди, а на крещении, наставлении в вере и т. п. В целом в IV в. выражение «духовный отец» употреблялось достаточно широко. Напр., свт. *Василий Великий*, обращаясь к свт. *Афанасию I Великому*, называл его духовным отцом (*Basil. Magn.* Ep. 82 (78)); вместе с тем так же он называл прор. Давида (*Idem.* Hom. in Ps. 33. 12).

По сочинениям церковных историков V в. известно, что в кафедральных храмах существовала должность пресвитера «над кающимися» (ὁ ἐπὶ τῆς μετανοίας) (*Socr. Schol.* Hist. eccl. V 19; *Sozom.* Hist. eccl. VII 16), но объем его полномочий и характер служения точно неизвестны. Хотя ряд ученых (А. И. Алмазов, А. С. Павлов) пытались полностью отождествить этих пресвитеров с Д., источники доиконоборческой эпохи эту теорию не подтверждают (нигде пресвитеры не называются Д.). По мнению Н. С. Суворова, в эпоху Вселенских Соборов Д. были только мо-

нахи-старцы (*Суворов.* 1906. С. 53–54). Однако, как показало исследование С. И. *Смирнова*, с одной стороны, практика тайной исповеди (с к-рой в эту эпоху стало отождествляться духовничество) существовала и в миру, хотя и не была столь распространенной, как в монашеской среде (*Basil. Magn.* In Isaiam proph. 10. 19; *Ioan. Chrysost.* De Lazaro. 4); с др. стороны, исповедь у старцев отличалась от сакраментальной, поскольку основывалась не на благодати священства, а на личных благодатных дарах подвижников (*Смирнов.* 1906). Кроме того, основные принципы пастырского служения и обращения Д. со своими чадами, на к-рые в посл. ориентировались все Д., были сформулированы отцами, служившими в миру (см.: «Правила, пространно изложенные» и «Правила, кратко изложенные» свт. Василия Великого, «О священстве» свт. *Иоанна Златоуста* и др.; в монашеской среде развернутое наставление Д. оставил прп. *Иоанн Лествичник* — «Слово к пастырю» в приложении к «Лествице»).

Тем не менее термин «духовный отец» в доиконоборческую эпоху применялся гл. обр. к старцам-монахам (если в корпусе лит-ры, связанной с именем прп. *Пахомия Великого*, он еще не употреблялся, наименования для Д. там — «авва», «старец», «отец», то уже в *Aprophthegmata Patrum* это наименование стало обычным). В канонических правилах эпохи Вселенских Соборов говорится о «тех, кто имеет власть вязать и решить» (ср.: Мф 18. 18; Ин 20. 22–23), но не о Д.

Главным отличием Д. от др. монахов был дар различения духов (иногда в сочетании с даром прозорливости). К старцам в пустыни уже в IV в. начинают приходить миряне и даже клирики из городов. Вероятно, долгое время такая практика одобрялась не всеми иерархами (ввиду нестроений, связанных с догматическими спорами). Но уже в VII в. прп. *Анастасий Синаит* говорил о пользе руководства со стороны «духовного мужа» (подразумевая старца-монаха) для мирян и защищал исповедь перед «святыми людьми» (*Anast. Sin.* Quaest. 6 // PG. 89. Col. 370–375).

В монашеской лит-ре проводился принцип беспрекословного подчинения и вверения себя Д. Переход



от одного Д. к др. не поощрялся и считался допустимым только с разрешения Д. или в случае его тяжелой болезни или кончины. Д. мог по своему усмотрению налагать *епитимию* и не допускать пасомого до Причащения Св. Таин. Принято было испрашивать у Д. благословение на особо важные дела. Самочинное принятие аскетических подвигов без дозволения Д. осуждалось. Стремление мирян обрести Д., не отрекаясь от мира, создало ситуацию, когда исполнение этих правил в полном объеме стало затруднительным. Поэтому функции Д. начали исполнять также приходские священники.

Решающую роль в повсеместном распространении практики духовничества сыграли усиление влияния монашества в церковной жизни в иконоборческую эпоху и окончательное исчезновение публичной покаянной дисциплины. Внешним проявлением этого стало распространение в приходских храмах практики наложения епитимий по монашескому образцу. Правила, по к-рым производилось наложение, собирались в особых книгах: Номоканонах, Канонах или Епитимийниках (аналог на Западе — Пенитенциалии). Самый ранний вариант такого Номоканона сохранился под именем св. *Иоанна IV Постника*, патриарха К-польского. Автор этого сборника рекомендует Д. обращаться с кающимся, как с другом, утешать, а после исповеди возлагать на его шею руку со словами: «Да будут на мне, сын, все эти грехи твои, и дам ответ за них Господу нашему Иисусу Христу, а ты будешь чист от всего, если только будешь иметь покаяние и послушание, и отныне со страхом и раскаянием пред Господом направь жизнь свою» (*Заозерский Н. А., Хаханов А. С.* Номоканон Иоанна Постника в его редакциях: груз., греч. и слав. М., 1902. С. 75). В рукописях, содержащих чины исповеди и вопросы исповедующимся, принимающий исповедь Д. часто называется *ἀναδεχόμενος*, *δεχόμενος* (принимающий) или *ἀνάδοχος* (восприимчивый) как не только выслушивающий исповедь, но и принимающий на себя грехи кающегося. В «Правилах» св. *Никифора I*, патриарха К-польского, говорится о том, что Д. должны проявлять особое внимание к мирянам, исповедующимся по собственной воле (Ник. Исп. 30).

У студийских монахов было принято каждый день приходить к игумену для откровения помыслов (*Lerou J. La vie quotidienne du moine studite // Irénikon. 1954. Vol. 27. P. 33*). В жен. монашествах ситуация была сложнее. Так, согласно Типикону монашества, хотя и называлась *μητρ πνευματικῆ* (духовная мать), исповедь не принимала; все сестры должны были исповедоваться у одного священника, к-рый приходил один или неск. раз в месяц и должен был быть внухом (*Gautier P. Le typikon de la Théotokos Kécharitôméné // REB. 1985. Vol. 43. P. 53 (600), 59 (721–726)*); ср. практику, описанную в Типиконе монастыря Липс (главы 11–13), — *Delehaye H. Deux typica byzantins de l'époque des Paléologues. Brussels, 1921. P. 106–136*).

В поздневизант. эпоху большое внимание духовному руководству уделяется в творениях прп. *Симеона Нового Богослова*, к-рый весьма почитал своего Д. — прп. *Симеона Студита* (Благоговейного), непрестанно благодаря Бога за то, что Тот даровал ему такого Д. (*Sym. N. Theol. Euch. 1. 19–25*). По словам преподобного, Сам Христос указывает грешнику Д. (*Ibid. 2. 52–75*). Чтобы обрести Д., нужно молиться, а не искать знаменитых монахов (*Ibid. 7. 399–405*); как и в древние времена, «Бог открывает апостолов, пророков и праведных тем, кто проявляет ревность и заботится о себе самом и вносит свое усилие и творит добро» (*Idem. Ep. 3. 262–266*). Истинный Д. не захочет быть спасенным без своих духовных чад (*Idem. Catech. 8*). Д. — это апостол (*Idem. Euch. 2. 129*) и новый Моисей (*Idem. Hymn. 18. 124–221*; ср.: *Ioan. Climacus. Ad pastor. 15. 1*). Прп. Симеон призывал подражать Д., который являет чад образ Христа (*Sym. N. Theol. Catech. 20*). Однако такое почитание Д. вызвало осуждение со стороны К-польского патриарха.

В поздневизант. эпоху Д. были у мн. императоров (напр., у имп. *Алексея I Комнина* Д. был мон. Иоанникий, к-рый сопровождал его повсюду и выполнял разные поручения (*Ann. Comn. Alex. I 7. 5, 8. 2, 9. 3*)).

В совр. греч. Церквях и в монастырях сохраняется практика старческой исповеди, а на приходах Д. может быть только священник, имеющий особую *хиротесию* от епископа. В «Архиератиконе» имеется чин поставления Д. (*τάξις γενομένη εἰς τὸ*

*ποιεῖσθαι Πνευματικόν*), состоящий из обычного начала, молитвы: *Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τῷ Πέτρῳ...* (Господи Иисусе Христе, Боже наш, Петру...), евангельского чтения (Ин 20. 19–23) и заключительного благословения (со словами: «Благодатью Всесвятого и закононачального Духа пророчествуется (имярек) в духовника») (*Архиератикόν. Σ. 152–153*). Наставления Д. обобщены прп. *Никодимом Святогорцем* (*Ἐξομολογητῆριον. Βενετία, 1885*).

На Руси Д. известны по крайней мере с XI в. (прп. *Феодосий Печерский*). В Русской Церкви всегда считалось, что функции Д. может исполнять любой приходский священник (вероятно, ввиду постоянной нехватки клириков). При этом многие желали иметь Д. монахов, особенно широко почитаемых старцев. Известны Д. рус. князей, напр. прп. *Савва Сторожевский* был Д. Юрия Дмитриевича, кн. Звенигородского, а прп. *Кирилл Белозерский* — Д. Андрея Дмитриевича, кн. Можайского. В допетровские времена Д. выбирался свободно. В кн. «Сын церковный», одном из первых рус. катехизисов (XVII в.), имевшем широкое распространение, особенно в среде старообрядцев, говорится: «Если же нет у тебя отца духовного, избери и призови его, а без него не живи. Ибо пишется у нас в христианском законе: кто в миру живет, а отца духовного не имеет, тот не христианин. И еще: горе тому человеку, в мире живущему, если умрет, не имея отца духовного. Лучше бы ему было не родиться» (Сын церковный. 80. Об отце духовном. Л. 37–37 об.). «Если в чем-то согрешил или согрешишь перед Богом и, к отцу духовному приходя, исповедуешь, то он будет тебе ходатаем к Богу и развяжет грехи, связывающие тебя. А без него никто [сам от грехов] освободиться не может. Даже если и добрые дела собираешься совершить, [прежде] благословись у него, как бы принимаемая грамота и печать от царя правителя и беря оружие» (Там же. 82. О разрешении грехов. Л. 38 об.—39). Помимо исповеди Д. принимал участие в устройении брака, обучении пасомого, составлении завещания и отпевании (см.: *Смирнов*. 1899). Позже свидетельство Д. принималось как наиболее важное в гражданских и уголовных делах.

Раскол в Русской Церкви XVII в. стал причиной того, что положение



Д. и отношение к ним, прежде всего со стороны светских и церковных властей, стали меняться. Чтобы предотвратить повторение ситуации с протопопом *Аввакумом*, к-рый был известным Д., имевшим мн. духовных чад, в эпоху Петра I проводилась политика прикрепления христиан к приходам и ограничения для них возможности свободного выбора Д. Согласно Прибавлению к «Духовному регламенту» «О правилах причта церковного и чина монашеского» (1722), приходские священники должны были вести учет тех, кто исповедовался у них, поэтому приходские священники, принимавшие исповедь у прихожан, стали называться Д. Но в Русской Церкви не исчезло и старчество. Его возрождение было связано с деятельностью прп. *Паисия (Величковского)*. В XIX в. многочисленными старцами славилась *Оптина Макариева в честь Введения во храм Пресв. Богородицы муж. пуст.* Старцами были такие великие рус. подвижники, как прп. *Серафим Саровский*, свт. *Игнатий (Брянчанинов)*, св. прав. *Иоанн Кронштадтский*. В годы советской власти мн. старцы, так же как и приходские священники, исполнявшие обязанности Д., стали исповедниками и приняли мученическую кончину. Во 2-й пол. XX в. известными Д., служившими в мон-рях или в миру и оставившими письменные наставления своим чадам, были игум. *Никон (Воробьев)*, прот. Всеволод *Штиллер*, архим. *Иоанн (Крестьян-кин)* и др.

Лит.: *Holl K. Enthusiasmus un Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Lpz., 1898; Смирнов С. И. Древнерусский духовник. Серг. П., 1899; он же. Духовный отец в древней восточной Церкви: История духовничества на Востоке. Серг. П., 1906. Ч. 1: Период Вселенских Соборов; Суворов Н. С. К вопросу о гайной исповеди и о духовниках в восточной Церкви. М., 1906<sup>2</sup>; Hausherr I. Direction spirituelle en Orient autrefois. R., 1955. P. 212. (OCA; 144); Rossum J., van. Priesthood and Confession in St. Symeon the New Theologian // SVTQ. 1976. Vol. 20. P. 220–228.*

А. А. Ткаченко

**ДУХОВНОЕ РОДСТВО**, связывает при крещении восприемников с их крестниками, родителями крестников, а также в соответствии с визант. правом детей и более отдаленных потомков крестников и восприемников, крестников и крестниц одного восприемника и их потомков между собой. При крещении взрослых восприемники являются свиде-

телями и поручителями за серьезность намерения и за правую веру крещаемого, а при крещении младенцев и больных, лишенных дара речи, дают за них обеты и произносят *Символ веры* (Карф. 45 (54)). На восприемников возлагается обязанность участвовать в религ. и нравственном воспитании новокрещеного, способствовать развитию его христ. сознания.

Факт Д. р. имеет особое значение в брачном церковном праве, являясь одним из препятствий к браку. По обычаю древней Церкви, в крещении, как правило, участвовал один восприемник одинакового пола с крещаемым. При преобладавшем тогда крещении взрослых это вытекало из естественного чувства стыдливости. Но в посл. в крещении как в духовном рождении по аналогии с рождением плотским стали участвовать одновременно и восприемник и восприемница — крестные отец и мать. Этот обычай вошел в жизнь Церкви с тех пор, как стали крестить преимущественно младенцев. В церковно-каноническом сознании отношения между восприемником и его крестницей и соответственно между восприемницей и ее крестником, а также между восприемником и восприемницей приобрели также характер Д. р., к-рое, однако, не может ставиться на один уровень с Д. р., связующим восприемников с крестниками одного пола и с их родителями и детьми.

После того как установилась практика иметь восприемника и восприемницу при крещении, имп. Юстиниан запретил брак между восприемником и его крестницей, мотивировав это тем, что «ничто не может в такой мере возбуждать отеческой любви и установить столь правомерного препятствия к браку, как это» (С. J. V 4. 26. 2). Трулльский Собор 53-м прав. запретил браки между восприемниками и родителями восприятых. В «*Василиках*» запрещение браков между лицами, состоящими в Д. р., распространено и на 3-ю степень: воспринявший кого-либо от св. Крещения не должен жениться на этой особе, потому что она ему дочь, ни на ее матери или дочери. Не может также жениться на перечисленных лицах и сын восприемника, который с дочерью крестницы своего родного отца состоит уже в 3-й степени Д. р. Определением К-польского Собора, состоявшие

гося при патриархе *Николае III Грамматике* (1084–1111), наличие Д. р. до 7-й степени включительно, подобно кровному родству, было признано препятствием к браку. Но степени эти определены только по нисходящей линии от восприемника и восприятого, а по восходящей линии лишь в 1-й степени: они существуют только между матерью восприятого и его восприемником, но не распространяются на бабушку крестника или крестницы и их более отдаленных предков, а также по боковым линиям, иными словами, Д. р. нет между восприемником и сестрой его крестника.

В РПЦ до нач. XIX в. действовала визант. практика запрета на браки между лицами, связанными Д. р. до 7-й степени включительно, хотя в иных случаях при этом ради икономии делались исключения из общего правила. Так, по представлению архиеп. *Георгия (Конисского)* Святейший Синод постановил не расторгать ранее заключенные браки в 5, 6 и 7-й степенях Д. р. (*Павлов. С. 139*). Однако 19 янв. 1810 г. Святейший Синод издал указ, которым радикально реформировалось церковно-брачное право. Смысл этой реформы заключался в отказе от запретов, связанных с кровным и Д. р., а также со свойством в тех степенях, к-рые стали запретными для браков на основании актов визант. эпохи, в возвращении в этом отношении к нормам, содержащимся в Трул. 53. Этим указом отрицается наличие Д. р. между детьми восприемника и восприятым. Синод счел непреодолимым препятствием к браку лишь отношение Д. р. между восприемницей и отцом ее крестницы, а также между восприемником и матерью крестника. Между тем по визант. законам, к-рые ранее действовали и в Русской Церкви, не только «духовные брат и сестра», т. е. лица, восприятые одним и тем же восприемником, но и их потомки до 7-й степени Д. р. не могли вступать в брак. В соответствии с этим синодальным указом возможность вступления в брак получили даже кум и кума, т. е. восприемник и восприемница одного крестника или крестницы. Отрицание Д. р. между кумом и кумой мотивировалось тем, что канонически действительное восприемничество возникает лишь между крестником и его крестным отцом и соответственно между крестницей и ее крест-





ной матерью, а поскольку древняя Церковь знала лишь восприемничество лиц одного пола с крещаемыми, то крестная мать мальчика и крестный отец девочки не являются их канонически действительными восприемниками. Указом Святейшего Синода от 31 дек. 1837 г. отрицалось наличие Д. р. между восприемником и восприемницей одного ребенка. Однако митр. Московский св. *Филарет (Дроздов)* придерживался иной т. зр. и в своей епархии не один раз отказывал в разрешении на брак состоявшим в близких степенях Д. р., в т. ч. основанного на восприемничестве крестника лицом др. пола. В одном случае он отказал в разрешении на брак просителю, к-рый хотел жениться на крестной дочери своей матери. Но в посл. Синод дал разрешение на этот брак, основываясь на синодальном указе 1810 г. (*Меньшиков*, 1894).

По вопросу о позволительности браков в близких степенях Д. р. при восприемничестве крестника лицом др. пола велась полемика в публикациях по канонической тематике. Канонист кон. XIX в. А. С. *Павлов* отстаивал обоснованность такого подхода к подобным казусам, который обнаруживал свт. Филарет, хотя он и расходился с действовавшим законодательством, а именно с указом 1810 г. В частности, он писал: «Духовное родство обусловлено не тождеством пола восприемника с восприемлемым, а самим актом восприятия от купели крещения, и если уж принято допускать к совершению этого акта два лица, то оба в равной мере должны быть признаваемы духовно родными воспринятому и его родителям» (*Павлов*, С. 179). Но такая т. зр., разделявшаяся и нек-рыми др. канонистами, не повлияла на позицию Святейшего Синода по данному вопросу. В указе Синода от 31 окт. 1875 г. содержится формулировка, отрицающая самый факт Д. р. между крестником и восприемником, если они лица разного пола: «Не усматривается основания относить родство на других церемониальных лиц, когда они будут находиться при крещении и пожелают, согласно образцу метрической книги... рукоприкладствовать, при записи о событии, как свидетели» (*Булгаков*, 1993).

При такой интерпретации не существует оснований и для запрета браков между восприемником и его

крестницей или восприемницей и ее крестником, несмотря на то что в 50-й гл. Кормчей книги подобные браки решительно не допускаются. На практике после издания указа Синода 1810 г. проводилось различие между случаями, когда в крещении участвовали 2 восприемника разных полов и когда в крещении участвовал лишь один восприемник иного пола, чем крестник. В последнем случае церковные власти — правящие архиереи и Святейший Синод — склонялись к признанию действительности Д. р., исключающего брак в его 1-й степени (крестного отца с крестницей или крестной матери с крестником), а также во 2-й — восприемника с матерью крестницы или восприемницы с отцом крестника. Благочестивая традиция не допускает браки восприемников со своими крестниками даже в случае участия в крещении 2 восприемников, что по смыслу указа Синода от 31 окт. 1875 г. делает восприемничество лицом др. пола не имеющим канонического значения. В подобных случаях необходимо было обращаться к правящему архиерею за разрешением на брак.

Обращение к епархиальной власти и ныне остается необходимым во всех случаях наличия между предполагающими вступить в брак Д. р. в 1-й или 2-й степени, даже если оно основано на восприемничестве крестника лицом др. пола. Брак между лицами, состоящими в 1-й степени канонически действительного Д. р., невозможен ввиду их принадлежности к одному полу, брак между матерью крестника и его восприемником, а также между отцом крестницы и ее восприемницей невозможен в силу прямого запрета на подобные браки, содержащегося в Трул. 53 и сохраняющегося в синодальном указе 1810 г., браки в 3-й и последующих степенях Д. р. в России после издания этого указа стали венчаться без предварительного на них разрешения со стороны епархиального начальства, усмотрению к-рого подлежат случаи Д. р. в 1-й и 2-й степени, основанного на восприемничестве лицами иного пола, чем крестники, т. е. когда в брак намереваются вступить крестник со своей восприемницей, крестница со своим восприемником либо отец крестника с его восприемницей или мать крестницы с ее восприемником. Икономический подход, очевидно,

уместен в подобных случаях там, где уже налицо церковный брак и вопрос ставится о его расторжении либо даже только гражданский брак, когда уже состоящие в нем желают венчаться. Если же подобные браки только планируются, то приемлемым представляется подход, основанный на *акривии* и традиции.

Канонист Н. С. *Суворов* в определении Д. р. помимо отношения, возникающего из восприемничества, включил также те, что проистекают из «совершенного с церковным благословением усыновления и братотворения или побратимства» (*Суворов*, 1913). Подобное определение, не встречающееся у иных известных канонистов, не имеет отношения к российской практике. В России усыновление всегда было актом только гражданского права, не сопровождавшимся церковным чинопоследованием, а побратимства, распространенного в Византии и у правосл. народов Балкан, в России никогда не существовало.

Лит.: *Павлов А. С.* 50-я глава Кормчей книги как исторический и практический источник брачного права. М., 1887; *Меньшиков А.* Воззрения Московского митр. Филарета по вопросам: о церковном законодательстве, о материальном обеспечении духовенства, о снятии священного сана и о браке. Каз., 1894. С. 161–162; *Суворов Н. С.* Учебник церковного права. М., 1913<sup>3</sup>. С. 360; *Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей. М., 1993<sup>3</sup>. Ч. 2. С. 1185; *Корабельников П. В.* Церковно-каноническая регламентация брака: [Канд. дис.] / МДА. Серг. П., 1994. Ркп.; *Цытин В., прот.* Курс церковного права. Клин, 2004. С. 182–183, 565–566; *Григорьевский С. П.* Родство и свойство как препятствие к венчанию и к восприемничеству при крещении. М., 2005.

*Прот. Владислав Цытин*

**ДУХОВНОЕ СОСЛОВИЕ** — см. в ст. *Духовенство*.

**ДУХОВНО-УЧЕБНОЕ УПРАВЛЕНИЕ** при Святейшем Синоде, орган управления духовными школами, существовавший в 1839–1867 гг. Инициатива его создания принадлежала обер-прокурору Святейшего Синода гр. Н. А. *Протасову*.

До учреждения Д.-у. у. существовала *Комиссия духовных училищ*, к-рая не подчинялась Синоду, работала на коллегиальной основе, в ее состав входили архиереи, высшие чиновники, а возглавлял ее первоприсутствующий член Синода. В 30-х гг. XIX в. в рамках общего изменения церковно-политического курса, которое было ориентировано на укрепление





церковной дисциплины, Протасов поставил вопрос о пересмотре уставов духовных школ 1814 г. Он собирался ужесточить бюрократический порядок управления духовными школами и принципиально пересмотреть учебные планы, ориентировать учебный процесс в семинариях на подготовку сельских пастырей. Предполагалось отменить в семинариях преподавание философии, сократить изучение догматического богословия, математики, греч. языка, расширить преподавание катехизиса, богослужебного устава, церковного пения, а также ввести агрономию, иконописание, в епархиях с «инородческим» населением — языки местных народов. Этому решительно воспротивился член Комиссии духовных уч-щ митр. Московский св. *Филарет (Дроздов)*, к-рый подчеркивал, что в задачи семинарий входит, в частности, подготовка абитуриентов ДА, поэтому семинарское образование должно сохранить высокий теоретический уровень. Митр. Филарета поддержали и др. члены комиссии. Тогда Протасов обратился к имп. *Николаю I*, который одобрил предложения обер-прокурора. По словам Протасова, император был удивлен, когда узнал, что в семинариях преподают философию: «Как? У духовных есть философия, эта нечестивая, безбожная, мятежная наука? Изгнать ее» (см.: *Смолич. История РЦ. Кн. 8. Ч. 1. С. 428*). В результате конфликта обер-прокурора с Комиссией духовных уч-щ последняя была упразднена, вместо нее учреждалось Д.-у. у. с урезанными полномочиями.

1 мая 1839 г. за подписью имп. Николая I вышел «Устав Духовно-учебного управления Святейшего Синода» (2 ПСЗ. Т. 14. № 12070), в преамбуле которого говорилось: «Мы признали за благо сосредоточить в Святейшем Синоде как в едином главном духовном правительстве империи Нашей высшее заведование духовно-учебной частью, которое доселе вверено было особой Комиссии духовных училищ, а надзор за повсеместным исполнением существующих по сей части законов вверить обер-прокурору Святейшего Синода». Д.-у. у. прямо подчинили обер-прокурору, оно представляло собой не коллегия, а канцелярию, в штаты к-рой входили чиновники. Управление, возглавляемое директором, состояло из общего присут-

ствия, 2 отд-ний (учебно-ученых и хозяйственных дел с книжным магазином и чертежной при последнем), секретарского стола, бухгалтерии и казначейства. Первым директором был назначен протеже Протасова А. И. *Карасевский*, ранее бывший чиновником в канцелярии Комиссии духовных уч-щ. При нем Д.-у. у. были подготовлены утвержденные Николаем I в 1840 г. новые «Правила» преподавания в духовно-учебных заведениях, отражавшие идеи Протасова, хотя и в неск. смягченном виде. Важнейшими предметами для преподавания в семинариях в «Правилах» объявлялись пастырское богословие и гомилетика, философия была заменена логикой и психологией, из числа общеобразовательных предметов в учебных планах были оставлены российская словесность, история, физика, геометрия и классические языки, но количество часов, отводимых преподаванию греч. и лат. языков, существенно сокращалось, древнеевр. и новые языки были переведены в число факультативных предметов. Вместо упраздненных дисциплин вводились основы медицины, сельское хозяйство, в отдельных семинариях — иконописание и «инородческие» языки. В учебные планы по богословию были включены библейская история и историческое учение об отцах Церкви, больше времени уделялось изучению рус. церковной истории, вводились катехизические беседы с воспитанниками, призванные служить образцом для бесед священника с прихожанами. В академическом образовании также увеличили количество часов на изучение истории Русской Церкви, ввели новые курсы педагогики, патристики, логики и психологии. Согласно «Правилам», приходские училища соединялись с уездными, курс обучения в них разделялся на 3 двухлетних отд-ний. Д.-у. у. приняло меры для укрепления материального положения духовных школ, улучшения питания воспитанников, повышения окладов преподавательского состава. Изменения в учебных планах и программах духовно-учебных заведений происходили на протяжении всего периода деятельности управления, особенно активно в 40-х — нач. 50-х гг. С 1840 г. действовал Комитет для рассмотрения конспектов преподавания учебных предметов в духовных семинариях.

После смерти Протасова в 1855 г. Карасевский стал обер-прокурором Синода, и. о. директора Д.-у. у. был назначен вице-директор И. И. Домонтович. Впосл. пост директора занимали, в частности, К. С. Сербинич (1856–1859), кн. С. Н. Урусов (1859–1864), последним главой управления (в должности заведующего) стал Ф. М. Сухотин (1866–1867). Очередная реформа духовной школы, проведенная в 1867–1869 гг., была осуществлена после упразднения Д.-у. у., но ее подготовка началась еще в 1860 г. Она велась специально учрежденным для этого Комитетом по соображениям о преобразовании духовных уч-щ, председателем которого был Херсонский архиеп. *Димитрий (Муретов)*. В 1866 г. по инициативе обер-прокурора Синода гр. Д. А. Толстого был создан новый комитет под председательством Киевского митр. *Арсения (Москвина)*. Свои планы и предложения комитеты согласовывали с Д.-у. у. Параллельно рассматривался проект преобразования управления, представленный архиеп. Димитрием (Проекты преобразования центрального управления духовными училищами, оставшиеся от 1862 г.: Ист. справка // ПрибЦВед. 1908. № 2. С. 68–81), а также частные проекты Н. П. *Гилярова-Платонова* и др.

По инициативе Толстого 14 мая 1867 г. Д.-у. у. было упразднено, а его функции перешли к новому учреждению — *Учебному комитету* при Синоде. Комитет, как раньше Комиссия духовных уч-щ, был создан на коллегиальной основе с канцелярией в качестве исполнительного органа. Ист.: 2 ПСЗ. Т. 14. № 12070; Т. 42. № 44570; Извлеч. из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода за 1840 г. СПб., 1841.

Лит.: *Флоровский*. Пути русского богословия. 1988. С. 202–230; *Смолич*. История РЦ. Кн. 8. Ч. 1. С. 418–451; *Сухова Н. Ю.* История центральных органов управления духовно-учеб. заведениями в России, 1807–1918 гг. // Вестн. архивиста. 2001. № 6. С. 264–302; *она же*. Высш. духовная школа: Проблемы и реформы (2-я пол. XIX в.). М., 2006; *Цыпин В. А.*, прот. История РПСЦ: Синод и новейший период: 1700–2005. М., 2006. С. 195–204.

*Прот. Владислав Цыпин*

«ДУХОВНЫЕ ОТВЕТЫ», ж. (информационный сборник), издаваемый с 1995 г. Тверской старообрядческой общиной при московском храме свт. Николы Чудотворца (Русская православная старообрядческая церковь (РПСЦ); см. *Белокры-*





нищкая иерархия), в 1995–2003 гг. выходил при участии ж. «Родина». С 2003 до 2006 г. ж. «Д. о.» не издавался. Тираж издания колеблется от 500 до 1 тыс. экз.

«Д. о.» был задуман как серия брошюр гл. обр. для переиздания не потерявших значения материалов из старообрядческих журналов разных согласий («Церковь», «Старообрядческая мысль», «Златоструй», «Щит веры», «Старообрядец»), опубликованных в нач. XX в.; большое значение отводилось рубрике «Ответы на вопросы читателей». Впосл. журнал увеличился в объеме, изменилось его содержание. В 1996–2003 гг. в нем появились рубрики: «Старообрядческие гектографы», «Слово пастыря», «Прение о вере», «Приходская жизнь», «Взгляд на проблему», «Лето Господне», «Среди книг» «Воспитать христианина», «Поминайте наставники ваша», «Внесем ясность», «Былое». Постоянной была рубрика «Ответы на вопросы читателей».

Среди наиболее важных материалов, опубликованных в «Д. о.», в первую очередь необходимо назвать подборку текстов «К 150-летию Белокриницкой иерархии». В нее вошли «Краткая история об основании старообрядческого святительского престола, состоящего в Австрии...» белокриницкого инока Корнилия, одно время считавшаяся утерянной (1996. Вып. 5. С. 20–30), ранее не публиковавшееся соч. инока Лаврентьевского мон-ря Нила «Произшествие господина Амвросия митрополита...» (1996. Вып. 6. С. 35–57), основанный на документах из австр. архивов доклад историка М. Крамера «Основание старообрядческой митрополии в Белой Кринице на Буковине и пребывание св. митрополита Амвросия в Австрии» (1998. Вып. 9. С. 82–127).

В «Д. о.» публикуются апологетические и полемические старообрядческие сочинения (воспроизводятся издания на гектографе или малотиражные издания нач. XX в.): «Ответы старообрядца И. Г. Даленкина на вопросы местных единоверцев» (1996. Вып. 5. С. 33–50), посвященные спорам о чиноприеме духовных лиц, «приходящих от ереси»; «Публичное собеседование архимандрита Михаила с синодальным миссионером К. Крючковым» (Там же. С. 57–87; перепечатка стенографического отчета из ж. «Церковь» за 1908 г.),

фрагмент рукописи «О Никольском старообрядческом монастыре и противостарообрядческом миссионере Исидоре Колоколове» (1996. Вып. 6. С. 58–67), изданная в 1910 г. брошюра «О крещении еретиков» — собеседование Д. С. Варакина с беспоповцем Л. Ф. Пичугиным (Там же. С. 68–136), старообрядческая антитабачная поэма «Лишился мир духовного ума...» с предисловием Л. Игошева (2000. Вып. 13. С. 50–63). Соч. старообрядческого автора из Сибири А. Г. Мурачёва «Пример ко лжедуховномудренникам» (1997. Вып. 8. С. 95–106), написанное в жанре памфлета, является частью длительной полемики между 2 течениями внутри часовенного согласия — «чувственниковами» и «духовно понимающими».

Большое значение для изучения истории старообрядчества в XX в. имеют опубликованные в «Д. о.» воспоминания Г. Мариничевой (1995. Вып. 4. С. 2–8), а также «Воспоминания» старообрядческого еп. Геронтия (Лакомкина) (1997. Вып. 8. С. 38–94), изданные в серии, посвященной старообрядческим архиереям, наряду с материалами о епископах Арсении (Швецове) (1997. Вып. 7. С. 81–100), Геннадии (Беляеве) (1995. Вып. 3. С. 48–61), митр. Иннокентии (Усове) (2000. Вып. 14. С. 39–42). В журнале публикуются статьи современных историков старообрядчества и краеведов Д. Урушева («Ветковский патерик» — 1999. Вып. 11. С. 29–46, «Правило вере» — 2000. Вып. 14. С. 43–64, «Епископ Павел: «Богу молясь, благословляю» — 2001. Вып. 15. С. 99–103), С. С. Михайлова («Покровский храм и его настоятель» — 1998. Вып. 10. С. 61–82, «Моленные Московского уезда» — 2000. Вып. 13. С. 92–108), В. В. Боченкова («Священномученики и исповедники Русской православной старообрядческой церкви, пострадавшие в 1929–1938 гг.» — 1997. Вып. 8. С. 23–36, «Из колена Авакумова» — 1999. Вып. 12. С. 40–46, «Колодяцкий летописец» — 2000. Вып. 14. С. 94–112). Неоднократно в «Д. о.» помещались статьи и сообщения о Гуслице — центре «старой веры» в Подмоскowie. Исследования, посвященные культуре старообрядчества, старообрядческой книжности и пению, представлены в «Д. о.» статьями совр. ученых и авторов нач. XX в. В вып. 4 (1995) — статьи Я. А. Богатенко «Методика изучения цер-

ковного пения» (С. 9–22), «Беседы о церковном пении» (С. 22–52) из журналов «Церковь» и «Слово Церкви» за 1909 и 1915 гг. и работа совр. музыковеда Л. А. Игошева «Наонное пение» (С. 54–63). В вып. 13 опубликована ст. А. Я. и В. А. Горячевых «Портреты книжников» (С. 36–49).

Совр. жизнь старообрядчества отражена в рубриках «Лето Господне», «Письма в «Духовные ответы»», «Беспристрастный наблюдатель», «Воспитать христианина». Среди публикаций этих разделов можно отметить: «Суждение старообрядческой церкви о новом религиозном законодательстве [«О свободе совести и о религиозных объединениях»]» (1997. Вып. 8. С. 2–9), статьи свящ. Геннадия Чунина «Налоговый номер и печать антихриста» (Вып. 14. С. 67–80), А. Шипкина и А. Кузнецовой «Ржевская обитель и ее обитатели» (1999. Вып. 12. С. 21–39), а также интервью в вып. 16 с епископами Аполлинарием (Дубининым) (С. 36–54) и Антонием (Баскаковым) (С. 54–63), отделившимися от Русской древлеправославной церкви (см. *Беглопоповцы*).

В 2006 г. концепция издания изменилась в сторону большего внимания к современным проблемам старообрядчества, журнал приобрел подзаголовок: «Современная старообрядческая мысль». Отказавшись от перепечаток из дореволюционных изданий, от ответов на вопросы читателей, редакция помещает на страницах журнала размышления совр. апологетов старообрядчества на актуальные, по мнению редакции, темы (Вып. 17: Чистяков Г. Почему старообрядцы не соединились с православной Церковью после отмены клятв на Соборе 1971 г. (С. 5–9); Муравьев А. Почему старообрядцы не проводят массовых канонизаций мучеников и исповедников, пострадавших в прошлом веке? (С. 10–21)). В «Д. о.» продолжается публикация материалов по истории РПСЦ.

Лит.: Новые издания // Вести митрополии. 2000. № 1. С. 16; [Волков В. В.]. Новые издания // Покровский вестн.: Церк.-обществ. газ. ржевской Покровской старообрядческой общины. 2007. Вып. 3, 7 янв. С. 15.

**В. В. Боченков**

**ДУХОВНЫЕ ПРАВЛЕНИЯ**, орган местного управления в Русской Православной Церкви в синодальный период. В нач. XVIII в., до издания в 1744 г. указа Святейшего





Синода о повсеместном учреждении духовных консисторий как совещательных и исполнительных органов при правящих архиереях, Д. п. назывались органы епархиального управления в нек-рых епархиях. В XIX — нач. XX в. существовало Аляскинское Д. п. в Сан-Франциско при архиерее Алеутской и Аляскинской епархии, к-рое выполняло функции духовной консистории.

Кроме того, Д. п. назывались коллегияльные адм. и судебные учреждения, к-рые образовывались в XVIII в. в нек-рых уездных городах, нередко там, где раньше находились архиерейские наместники, духовные фискалы, духовные доказчики, судьи архиерейских домов и др. должностные лица, занимавшиеся местным церковным управлением. Полномочия Д. п. распространялись на уезд, они подчинялись правящим архиереям и духовным консисториям, выполняя их указания. В свою очередь в их подчинении состояли благочинные, Д. п. давали им распоряжения относительно вверенных их попечению округов. Кроме того, Д. п. были низшими судебными инстанциями, апелляции на их приговоры подавались правящему архиерею и в консисторию. Членами Д. п. были назначенные архиереем священники, на заседаниях председательствовал уездный протопоп, при правлениях действовали канцелярии. Правления не были включены в штаты и содержались за счет приходского духовенства. В сер. XIX в., после постепенного упразднения уездных Д. п., нек-рые их функции были переданы благочинным, другие — духовным консисториям. При этом Д. п. сохранились при викариях, к-рые управляли отдельными частями епархий. В кон. XIX в. существовали следующие Д. п.: Финляндское при Выборгском епископе, викарии С.-Петербургской епархии (упразднено в 1892, когда Финляндия была выделена в самостоятельную епархию), Холмское при Люблинском епископе, викарии Варшавской епархии (образовано в 1875 вместо существовавшей ранее Холмской униат. консистории, упраздненной в связи с присоединением униатов Холмщины к правосл. Церкви; в 1905 преобразовано в духовную консисторию в результате образования самостоятельной Холмской епархии), Читинское при Селенгинском епископе, викарии Иркутской

епархии. В нач. XX в. были учреждены Д. п. при викарных епископах Великоустюжском в Вологодской епархии и Сарапульском в Вятской епархии. Д. п. в качестве канцелярии существовало также в С.-Петербурге при протопресвитере военного и морского духовенства.

Лит.: Бердников И. С. Кр. курс церк. права. Каз., 1888. С. 165–169; Суворов Н. С. Учебник церк. права. М., 1912<sup>4</sup>. С. 124–125; Смолич. История РЦ. Кн. 8. Ч. 1. С. 274–275; Павлов А. С. Курс церк. права. СПб., 2002. С. 180.

*Прот. Владислав Цыпин*

**ДУХОВНЫЕ СТИХИ́**, в рус. народной культуре совокупность музыкально-поэтических текстов, объединенных христ. тематикой. Традиционно Д. с. называют «стихи», а печатные или рукописные собрания стихов — «стиховники» или «стихарники» (в старообрядческой среде). Термин «Д. с.» был введен собирателем В. Г. Варенцовым в 1860 г. В 1-й пол. XIX в. Д. с. не отделялись собирателями от былин и назывались «старинны», сказители — крестьяне и нищие странники («калики перехожие») — также не делали принципиальных различий между произведениями духовного и светского содержания, поскольку все они создавались и воспринимались носителями православного сознания. Во мн. сборниках народных песен Д. с. опубликованы без специальной дефиниции.

Д. с. имеют двойную природу — книжную и фольклорную и 2 формы фиксации — письменную и устную. Эти особенности определяют их словесную и муз. структуру, а также способы их функционирования. Являясь посредниками между книжной христ. и устной народной культурами, Д. с. наряду с народными прозаическими текстами религ. содержания — легендами, преданиями, устными апокрифами — служат своеобразным учебником народной этики и источником христ. знания, «народной Библией».

Наибольшее распространение Д. с. получили в России, но также бытуют в др. правосл. слав. странах — в Белоруссии, на Украине, в Сербии и Болгарии. К Д. с. примыкают *псалмы* и *канты*, пришедшие в Россию с Запада в XVII–XVIII вв. Близкими к Д. с. по тематике являются польск. *piesni religijne* (религиозные песни), укр. и польск. *колядки* (подробнее о Д. с. в упомянутых странах см.: *Бахтина* и др.).

**История изучения Д. с.** Первая публикация Д. с. была осуществлена в Москве в 1848 г. П. В. Киреевским в сб. «Русские народные песни. Ч. 1: Русские народные стихи». По свидетельству составителя, в это собрание были включены записи, сделанные Н. М. Языковым, А. С. Пушкиным, Н. В. Гоголем и др. Материалы из архива Киреевского вполн. легли в основу наиболее полного собрания рус. Д. с. — «Калекы перехожие», подготовленного к печати П. А. Бессоновым (*Бессонов*. 1861, 1864), а его предисловие к 6-му вып. положило начало научным исследованиям Д. с.

Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. основным предметом филологических исследований Д. с. была их текстология. Так, ученый-компаративист акад. А. Н. Веселовский на основе многолетнего сравнительно-исторического исследования сюжетов, мотивов, персонажей, ключевых концептов Д. с. и др. фольклорных и лит. жанров выпустил серию статей под общим названием «Разыскания в области русских духовных стихов», опубликованных в сборниках ОРЯС РАН (1881–1889), к-рые до сих пор являются основой для изучения Д. с. Наиболее важной считается его работа, посвященная почитанию вмч. Георгия и древнему мотиву змеборчества в Д. с. и др. жанрах (*Веселовский*. 1881). Эта тема привлекала внимание мн. исследователей (*Кирпичников* А. Георгий и Егорий храбрый: Исслед. лит. истории христ. легенды. СПб., 1879; *Рыстенко* А. В. Легенда о св. Георгии и драконе в визант. и славянорус. лит-ре. Од., 1909 и др.). Фундаментальное текстологическое исследование всех доступных в нач. XX в. вариантов стиха об Алексии, человеке Божиим, подготовила В. П. Адрианова-Перетц (*Адрианова-Перетц*. 1917). Музыкаловедческих работ в этот период было гораздо меньше, хотя появлялись публикации нотированных стихов, а также попытки описать структуру напевов (см., напр.: *Маслов*. 1905). С кон. 20-х гг. XX в. на протяжении неск. десятилетий тексты Д. с. и исследования о них не издавались по идеологическим соображениям. В это время в Париже и Гейдельберге были опубликованы 2 монографии, посвященные народному религ. мировоззрению (*Федотов*. 1935; *Stammler*. 1939). Книга рус. мыслителя, богослова и публи-



циста Г. П. Федотова стала 1-м и глубоким системным описанием народного православия в рамках одного жанра и способствовала будущему развитию лингвокультурологических исследований и работ по словарному описанию Д. с. (*Никитина*. 1993; *Никитина, Кукушкина*. 2000 и др.). Первым из фольклористов после перерыва стал готовить к изданию Д. с. и исследовать их с т. зр. поэтики Ф. М. Селиванов (*Селиванов*. 1991). В 70–80-х гг. XX в. появились неск. общих работ о Д. с. в Польше (*Kowalska*. 1987), в России Д. с. стали изучать в рамках исследований старообрядческой культуры (*Белоусов*. 1980; *Никитина*. 1982). Впосл. активные полевые исследования Д. с. в старообрядческих общинах привели к открытию новых текстов, выявлению региональных особенностей функционирования Д. с., совр. средства аудиозаписи расширили возможности изучения их муз. форм (см. работы Т. С. Рудиченко, М. Г. Казанцевой). В наст. время подготовлены и опубликованы архивные материалы (*Соколов Б. М.* Большой стих о Егории Храбром / Подгот. текста, вступ. ст., коммент.: В. А. Бахтина. М., 1995; *Марков*. 2002; Неизданные мат-лы. 2007), составлены новые сборники Д. с. (Голубиная книга. 1991; Стихи духовные. 1991), появились первые региональные сборники Д. с. — саратовских и нижегородских (Саратовский вестник. 1997. № 9; Духовные стихи: Канты. 1999).

**Формирование репертуара Д. с.: источники текстов, время появления.** В рус. культуре до XVII в. формирование Д. с. происходило 2 путями: на фольклорном уровне возникали и усваивались эпические и лиро-эпические стихи, имевшие апокрифическое происхождение и приобретавшие фольклорную стилистику; на уровне «высокой литературы» создавались книжные стихи — «покаянные». Оба направления соединились в совр. Д. с., чаще всего в старообрядческих.

Время появления Д. с. до сих пор нельзя считать установленным, несмотря на попытки его определения (см.: *Марков А. В.* Определение хронологии рус. духовных стихов в связи с определением об их происхождении // БВ. 1910. № 6. С. 357–367; № 7/8. С. 415–425; № 10. С. 314–323). По-видимому, жанр Д. с. складывался на Руси в период принятия

христианства на основе влитургического бытования избранных сюжетов христианской литургической книжности. Ранее древнейшим Д. с. ошибочно считался «Стих о Голубиной книге», где рассказано о Сотворении мира, с упоминанием сщмч. Климента, еп. Римского, и сщмч. Петра Александрийского (*Оксенов А. В.* Народная поэзия: Былины, песни, сказки, пословицы, духовные стихи, повести. СПб., 1908. С. 304–311).

Во 2-й пол. XV–XVII в. на материале христ. лит-ры и гимнографии в рус. книжной традиции сложился книжный жанр, имеющий самоназвание «стихи покаянные», на основе к-рого формировался корпус Д. с. Ранние списки избранных покаянных стихов зафиксированы в литургических рукописях начиная со 2-й пол. XV в. как маргинальные, не относящиеся к уставной последовательности текстов (поэтому в списках XVI–XVII вв. они иногда называются прибыльными).

Старейший образец жанра покаянного стиха — «Плач Адама», включенный кирилло-белозерским книжником *Евфросином* в один из сборников ок. 1470 г. (см.: *ТОДРЛ*. 1980. Т. 35. С. 136), восходит к богослужению Недели сыропустной. Евфросин оставил ремарку: «Стих старина за пивом» — напоминание, что стих пелся во время монастырской трапезы (см.: *Фролов С. В.* «Стих-старина» за монастырским «пивом» // *ТОДРЛ*. 1993. Т. 48. С. 196–204). В ранний период сфера бытования покаянных стихов была ограничена монастырскими стенами: они пелись (в системе осмогласия) за иноческой трапезой, во время шествий и т. д. В народной околочерковной среде возникла особая разновидность певцов, исполнителей репертуара Д. с., к-рых называли каликами или калеками (паломники, странники, старики и дети, слепцы).

В сер. XVI в. в рукописной традиции из разных гимнографических источников сложился основной корпус нотированных покаянных стихов, составивший отдельный раздел певч. сборников. Он представлял собой подборку покаянных стихов из 8 подразделов, соответствующих числу гласов. Этот цикл, варьировавшийся по составу, к кон. XVI — нач. XVII в. обрел жанровую стабильность, определяемую заголовком: «Покаянные на осемь гласов, слезны и умиленны, чтобы душа

пришла на покаяние избыти муки вечныя и внити в царство небесное».

В кон. XVI — 1-й трети XVII в. в рукописях скриптория Строгановых (имеющих владельческие записи) появился новый корпус нотированных покаянных стихов. Если 1-й, исторически сложившийся корпус стихов, как в целом, так и в каждом отдельном тексте и напеве, имеет свою эволюцию, то 2-й возник одновременно именно как осмогласный цикл покаянных песнопений, по-видимому авторского происхождения. Он посвящен различным сюжетам на покаянно-исповедальную тему, имеет выраженный лирический тон, личностную окраску переживания, развитые напевы мелизматического типа. Обе редакции покаянных стихов существовали порознь, а в 3-й четв. XVII в. были объединены в рукописи мон. Саввина Сторожевского мон-ря *Александра Мезенца*



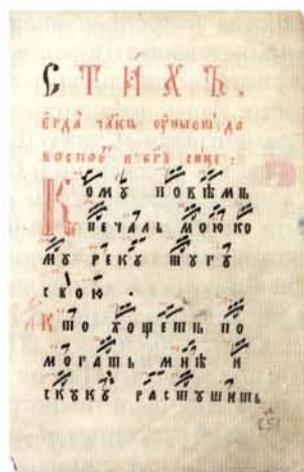
«На реце вавилонстей»  
из Поморского сборника  
духовных стихов. Л. 261.  
Кон. XIX в. (частное собрание)

(РГАДА. Ф. 188. № 947). Эта редакция мелоса и текста по сравнению с предшествующими редакциями покаянных стихов представляется наиболее репрезентативной в истории жанра.

С кон. XVII в. Д. с. распространяются среди старообрядцев разных согласий, для к-рых они стали поэтическим воплощением их мировоззрения и истории — от взятия Соловецкого мон-ря в 1676 г. до тюремных заточений в 30–40-х гг. XX в. Покаянные стихи на 8 гласов в старообрядческой среде, где уже не было «грамотных петь по крюкам», выполняли дидактическую функцию:

запомятая их, певцы овладевали литургическим пением. В поздних старообрядческих Д. с. соединялись и варьировались различные сюжеты покаянных стихов и Д. с. в фольклорной обработке. Старообрядцы сохранили в своей традиции мн. общерус. эпические стихи. Многочисленные записи Д. с., сделанные носителями традиции, в большинстве случаев старообрядцами, собраны в архивах России (РГБ, РНБ, БАН и др.) и датируются XVIII — кон. XX в. Фонозаписи, выполненные фольклористами, частично опубликованы, частично хранятся в рукописных архивах и фонотеках, напр. в Фонограмм-архиве Отдела народно-поэтического творчества ИРЛИ РАН, в архивах Московской, С.-Петербургской, Новосибирской консерваторий и др. В среде христиан РПЦ с кон. XVIII в. до наст. времени большее распространение получили т. н. новые стихи (канты, псалмы).

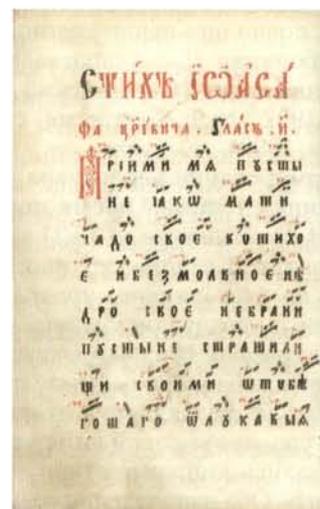
**Определение жанра: особенности поэтического и музыкального стилей.** В жанровом отношении Д. с. и покаянные стихи настолько многообразны, что трудно обозначить границы этого явления. Существует неск. их разновидностей, стилистически близких к эпическим или лирическим фольклорным жанрам — былинам, балладам, историческим и лирическим песням, в т. ч. поздним, а также жестокому романсам. В содержании Д. с. нашли отражение неск. эпох и различных социумов, однако христ. тема в лирике и эпосе Д. с. и покаянных стихов объединяет стилистические особенности этого вида книжной и народной певч. поэзии. Почти всегда можно указать книжный источник стиха, а также тематические заимствования из др. стихов при их слиянии и преобразовании. Тексты Д. с. и покаянных стихов основываются на ветхозаветных (в т. ч. на текстах Псалтири) и евангельских сюжетах, визант. переводной и древнерус. гимнографии (святителей *Андрея Критского*, *Кирилла*, еп. *Туrowsкого*), *Минеи* и *Триоди*, *Житиях*, церковных поучениях и апокрифах, *Посланиях апостолов* (ап. *Павла* — «Стих о любви»: «...любы долготерпит, милосердствует...»), песнопениях чина погребения и т. д. Также было отмечено влияние иконографии на содержание Д. с. (*Кирпичников*. 1895). В народно-поэтической интерпретации эти сюжеты



«Кому повем печаль мою»  
из Поморского сборника  
духовных стихов. Л. 216.  
Кон. XIX в. (частное собрание)

предстают как монологи-плачи, нравоучительные диалоги, в них вводятся морализующие мотивы. Наиболее распространены сюжеты Д. с. о *Егории Храбром*, о *Страшном Суде*, о блудном сыне, о *Михаиле Архангеле*, о грешной душе, о расставании души с телом, о плаче *Адама*, об *Иосифе Прекрасном*, о сне *Богородицы*, о *богатом* и о *Лазаре*, о *нищей братии*, о *святых*: *Борисе* и *Глебе*, *Алексии*, *человеке Божием*, *Димитрии Солунском*, *Феодоре Тироне*; чрезвычайно распространен в рукописной традиции XV–XX вв. стих о *пустыне* (*Песнь Иоасафа о пустыне*), покаянные, духовные и эпико-лирические стихи о *св. Параскеве Пятнице*, о *св. блгв. Александре Невском*, о *св. мучениках Михаиле* и *Феодоре Черниговских*, о *свт. Алексии*, *митр. Киевском*. Цикл покаянных стихов пополнился за счет исторических сюжетов (2 стиха о *Борисе* и *Глебе*: «Зря корабля напрасно приставаема», «Возописта со слезами»), тем общественного звучания («О злое дело ненависть и неправда», «Придете внидем в царствующи град Москву», «Вторый Иеросалим явится царство Московское», «Вспомынух житие свое клироское», атрибутируемый иноку *Григорию*), просительных стихов («Сего ради нищ есмь»), стихов с элементами любовной лирики («Хитроглаголиво слово» из канона *Кирилла Туrowsкого*), покаянно-лирических стихов с элементами народной песенности в тексте и напеве («Егда родихся, не вем», «Кыи плач изнесеши», «Откуда начну плакати», «Преидох лета моя» и др.). Основные тропы, свойствен-

ные текстам покаянных стихов: «душе моя», «сердца моего», «плач», «плачуся», «вопию», «возрыдаете», «слезы», «воздыхание», «смертный час», обращения к *Богу* от 1-го лица, темы блудного сына — «прими мя, яко блуднаго сына», «якоже блудный, вопию Ти», «уподобися свиньям, радующимся сквернам, поревновахом псам, поядающим своя блевотины»; восклицания — «увы, увы», «увы мне, како омрачихся умом», «о, како», «кии плач», «о, человеце», «о, Владыко», «о, горе мне»; варианты текстовых формул, посвященных теме *Страшного Суда*, ожидающего всякую душу, держащую ответ перед *Богом*, — «судище Твое страшно», «суд грядущи», «день судный», «страшнаго дне пришествия Твоего». В фольклорной эволюции лексика Д. с. все более приближается к народно-песенной, напр. в стихах о *пустыне* («Стих царевича *Иоасафа Индийскаго*): «о, прекрасна пустыни веселая дубровица», «дуброва зеленая возшуми ветры буинными». Усиление лирического начала, присущего народной поэзии, достигается традиц. народной тропикой: эпитетами («сладкие меды», «сахарные уста», «чисто поле», «белый свет», «превечная мука»), двойными существительными («именье-житье»,



«Приме мя пустыне»  
из Поморского сборника  
духовных стихов. Л. 179 об.  
Кон. XIX в. (частное собрание)

«злато-сребро»), тавтологическими сочетаниями («лик ликовать», «век вековать», «торг торговать» и др.). Евангельские и ветхозаветные притчи и церковные жанры певч. искусства были трансформированы народно-поэтическим сознанием: в них



вводились новые сюжетные мотивы, элементы драматургии (вокальные диалоги персонажей, сольные монологи и плачи, развитие и разработка речевых планов героев), позволяющие певцам передать в эмоционально окрашенном ключе народные представления об этике и интерпретировать идеалы христ. сознания в живых и наивно-реалистичных оценках повседневного социального быта.

Вариантность текстов Д. с. менее значительна, чем в светском фольклоре. Как правило, существует неск. редакций у эпических текстов, не имевших связи с соответствующим письменным прототипом или утерявших ее. Однако для нек-рых Д. с. может существовать довольно большое количество версий одного и того же сюжета. В Д. с. могут различаться региональные варианты, но в связи с тем что в наст. время основными хранителями стихов являются старообрядцы, большее значение имеют конфессиональные и внутриконфессиональные варианты конкретного стиха, так и всего стихового репертуара.

Лит. параллелью покаянным стихам и народным песням была виршевая поэзия, не связанная с музыкой, хотя и в ней отдельные произведения могли исполнять на к.-л. известный напев. Виршевая поэзия в большинстве случаев основывалась на стихе, к-рый поэтами XVII в. назывался двоестрочным или согласным. Поэты, пользовавшиеся двоестрочным стихом, часто обращались к темам покаянных стихов (см.: Виршевая поэзия (1-я пол. XVII в.) / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент.: В. К. Былинин, А. А. Илюшин. М., 1989).

Муз. стиль Д. с. столь же пестр, как и словесный, и вбирает в себя особенности мн. муз. жанров.

Ранние покаянные стихи связаны с древнерус. письменной традицией как в лит., так и в муз. отношении. Преобладающее количество покаянных стихов в рукописях XVI–XVII вв. нотировано одногласной знаменной нотацией. Выявлены также стихи с *путевой* и *демественной* нотациями в многогласной традиции (см.: Ранняя русская лирика; *Конотоп*. 2005). Вариантность распевов, свойственная покаянным стихам, иногда обозначается в заголовках текстов («большая», «большим знаменем», «путь», «надгробная»), ряд стихов распет на неск. гласов

(*многогласники* «Воинской трегласной стих. Придете христоносении людие», «Богатством ли пространствуеши ся»).

Муз. истоки форм и интонаций покаянных стихов — знаменный распев, плачи, народная песня, в XVIII–XIX вв.— канты, иногда напевы четкого плясового рисунка, духовный *концерт*. В сборниках стихов XVI–XVII вв. ряд песнопений выделяется мелизматической мелодикой, берущей начало из знаменных, плачевых и песенных интонаций. Авторские распевы покаянных стихов выписываются с сер. XVII в. (Кирилл Гомулина, архим. *Исаии (Лукошко)*). Кроме того, выявлены примеры 2- и 3-голосного распева покаянных стихов и Д. с. в кантовой традиции, в многоголосной традиции духовных концертов XVIII в. Сдерживающим моментом в варьировании напева, так же как и в словесном тексте, может быть книга: в старообрядческой среде нек-рые стихи нередко поются по крюкам. Соотношения мелоса и текста достаточно разнообразны: один и тот же стих может иметь разные напевы, на один и тот же формульный напев могут исполняться разные стихи, наконец, бывают стихи, во всех территориальных и конфессиональных вариантах имеющие один и тот же напев. Эпические Д. с. по напевам почти не отличаются от былин (см.: Беломорские старины и духовные стихи. С. 891–995 и др.).

В каждой локальной традиции Д. с. противостоят всем остальным песенным жанрам прежде всего по способу бытования. Как правило, их поют в постные дни и в особых обрядовых ситуациях, что сопряжено с характерным стилем исполнения, обычно близким к церковному типу пения.

Одна из стилистических разновидностей покаянных стихов, синтезирующая национальные и зап. традиции,— псалмы содержится в нотолинейных сборниках XVII–XVIII вв. Псалмам свойственна кантовая мелодика, парная рифма («двоестрочие» — подлинный термин, возникший в жанре двоестрочных стихов XVII в.).

Д. с. существуют не только в правосл. среде: часть общерус. и старообрядческих Д. с. поют духовборцы и молокане, включая их в число своих духовных жанров, псалмов и «стишков» (духоборцы), в т. н. избранные, т. е. не имеющие точного соответ-

ствия в библейском тексте, псалмы и духовные песни (молокане). Так, в 80-х гг. XX в. было зафиксировано пение закавок. духоборцами псалма «Царь Давыд Евсеевич», варианта «Голубиной книги», практически полностью совпадающего с текстом из сборника Варенцова, в котором в примечании к стиху указано: «Зап. от духоборцев, с. Верхотишанки, Воронежской губ. Бобровского уезда» (*Варенцов*. С. 16–17). В секте молокан распространены стих «О расставании души с телом», бытующий как «Духовная песня», и стих об Иосифе Прекрасном, исполняемый в качестве «избранного» псалма.

Типологическая общность с покаянными и Д. с. прослеживается и в др. национальных христ. культурах, напр. в армянской: в «Книге скорбных песнопений» Григора Нарекаци, в «Мученичестве нового страстотерпца Христова отрока Ованеса» (Армянские жития и мученичества V–XVII вв. / Пер., сост., предисл. и примеч.: К. С. Тер-Давтян. Ереван, 1994. С. 390–391) и др.

Изд.: Русские нар. песни, собранные П. Киреевским. М., 1848. Ч. 1: Рус. нар. стихи; [То же]: Собрание народных песен П. В. Киреевского: Записи П. И. Якушкина: В 2 т. Л., 1983–1986; *Варенцов В. Г.* Сборник рус. духовных стихов. СПб., 1860; *Бессонов П. А.* Калекс перекоже. М., 1861. Ч. 1. Вып. 1. С. 249–250; 1864. Ч. 2. Вып. 6. С. I–XIII; Стихи духовные: Словеса золотые / Вступ.: Е. А. Ляцкий; тексты избрал Е. А. Ляцкий при участии Н. С. Платоновой. СПб., 1912; Духовные стихи старинные / Собр. И. Н. Заволоко. Рига, 1933. Вып. 1; *Мальшев В. И.* Стихотворная параллель к «Повесть о Горе и Злочастии»: Стих «покаянный» о пьянстве // ТОДРЛ. 1947. Т. 5. С. 142–146; Апокрифические песни и песни-притчи // Былины: Рус. муз. эпос / Сост.: Б. М. Добровольский, В. В. Коргузалов. М., 1981. С. 444–494; Повесть о Горе-Злочастии / Подгот. изд.: Д. С. Лихачев, Е. И. Ванеева. Л., 1985. С. 84; ПЛДР. 2-я пол. XVI в. С. 550–563; Ранняя рус. лирика: Репертуарный справ. муз.-поэт. текстов / Сост.: Л. А. Петрова, Н. С. Серёгина. Л., 1988; Стихи духовные / Сост., вступ. ст., коммент.: Ф. М. Селиванов. М., 1991; Голубиная книга: Рус. нар. духовные стихи XI–XIX вв. / Сост., вступ. ст. и примеч.: А. Ф. Солющенко, Ю. С. Прокошин. М., 1991; Каталог славяно-рус. рукописей Псковского музея-заповедника (XIV — нач. XX в.): В 2 ч. Псков, 1991; Духовные стихи // Саратовский вестник. 1997. Вып. 9; Духовные стихи: Сб. духовных стихов Нижегородской области / Сост., вступ. ст., подгот. текстов, исслед. и коммент. Е. А. Бучиной. Н. Новгород, 1999; Беломорские старины и духовные стихи: Собр. А. В. Маркова / Ред.: С. Н. Азбелев и Ю. И. Марченко. СПб., 2002; Смоленский муз.-этногр. сб. М., 2003. Т. 2: Похоронный обряд: Плачи и поминальные стихи; Неизданные материалы экспедиций Б. М. и Ю. М. Соколовых 1926–1928 гг.: По следам Рыбникова и Гильфердинга / Подгот. текстов, вступ. ст., коммент. и справ. аппарат: В. А. Бахтина. М., 2007. Т. 1: Эпическая поэзия.





Лит.: **литературоведческая**: *Веселовский А. Н.* Разыскания в области рус. духовных стихов // СБОРЯС. 1880. Т. 21. № 2; 1889. Т. 46. № 6; *Кирпичников А. И.* Духовные стихи // ЭС. 1893. Т. 11. С. 270–272; *он же.* Взаимодействие иконописи и словесности народной и книжной // Тр. VIII Археографического съезда в Москве. М., 1895. Т. 2. С. 213–229; *Перетц В. Н.* Историко-литературные исслед. и мат-лы. СПб., 1900. Т. 1: Из истории рус. песни; *Маслов А. Л.* Калики переходные на Руси и их напевы: Ист. справка и мелодико-техн. анализ. СПб., 1905; *Соколов Ю. М.* Весна и нар. аскетический идеал: (К истории духовного стиха «Разговор Иоасафа с пустыней») // РФВ. 1910. Т. 44. № 3/4. С. 79–91; *Адрианова-Перетц В. П.* Жизнь Алексея человека Божия в древнерус. лит-ре и нар. словесности. Пг., 1917; *Фрейдберг О. М.* Миф об Иосифе Прекрасном // Язык и лит.-р. 1932. Т. 8. С. 33–60; *Stammeler H.* Geistliche Volksdichtung als Ausprägung der Geistlichen Kultur des Russischen Volkes. Hdb., 1939; *Мурьянов М. Ф.* Алексей Человек Божий в слав. рецензии визант. культуры // ТОДРЛ. 1968. Т. 23. С. 109–126; *Бражников М. В.* Статьи о древнерус. музыке. Л., 1975; *Фролов С. В.* Из истории древнерус. музыки: (Ранний список стихов покаянных) // Культурное наследие Др. Руси. Л., 1976. С. 162–171; *Kowalska H.* Rosyjski wiersz duchowny i kultura religijna staroobrzędowców pomorskich. Wrocław, 1987; *Белосуев А. Ф.* Литературное наследие Др. Руси в народной словесности старожилов Прибалтики: АКД. Тарту, 1980; *Никитина С. Е.* Устная традиция в народной культуре русского населения Верхотамья // Рус. письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982. С. 91–126; *она же.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993; *она же.* Келья в три окошечка: (О пространстве в духовных стихах) // Логический анализ языка: Языки пространства. М., 2000. С. 348–356; *Петрова Л. А.* К вопросу об истоках рукописной традиции цикла стихов о Варлааме и Иоасафе // Мат-лы и сообщения по фондам ОР и РК. 1985. Л., 1987. С. 39–51; *она же.* Духовные стихи Усть-Цилемской традиции // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар, 1989. С. 86–100; *Панченко А. М.* Стихи покаянные // СККДР. 1989. Вып. 2. Ч. 2: 2-я пол. XIV–XV вв. С. 421–423; *Амосов А. А., Бубнов Н. Ю., Петрова Л. А.* Духовные стихи в рукописной традиции Вятского края: (Свод, инципитарий по мат-лам БАН и УрГУ) // К истории книжной культуры южной Вятки: полевые исслед.: По мат-лам археогр. экспедиций 1984–1988 гг. / Сост.: А. А. Амосов, Л. А. Петрова, ред.: А. А. Амосов, Р. Г. Пихоя. Л., 1991. С. 78–93; *Казанцева М. Г., Мосин А. Г.* Экспедиция уральских археографов на Вятку в 1984–1988 гг. // Там же. С. 16; *Федотов Г. П.* Стихи духовные: Рус. нар. вера по духовным стихам / Подгот. текста и коммент.: А. Л. Топорков; вступ. ст.: Н. И. Толстой; послесл.: С. Е. Никитина. М., 1991; *Былинин В. К.* Древнерусские плачи // Музыкальная культура Средневековья: Сб. / Сост.: Т. Ф. Владышевская. М., 1992. Вып. 2. С. 138–141; *Казанцева М. Г.* Духовные стихи Вятского края (по рукоп. и устным источникам) // Из истории духовной музыки: Сб. ст. / Ред.: Н. А. Герасимова-Персидская. Р-н/Д., 1992. С. 87–94; *она же.* Духовные стихи в свете ист. представлений старообрядцев Урала // Музыкальная культура христ. мира: Мат-лы междунар. науч. конф. / Ред.: Т. Н. Дубравская и др. Р-н/Д., 2001. С. 375–384; *Резниченко Е. Б.*

«Поминальные стихи» Смоленщины // Живая старина. М., 1994. № 3. С. 38–41; *Фролов С. В.* Новые аспекты изучения Стихирария 1380 г. собр. Тронце-Сергиевой лавры № 22 // ТОДРЛ. 1997. Т. 50. С. 196–207; *Бахтина В. А.* Духовные стихи слав. народов: (Сравн. аспекты поэтики сюжетов и жанров) // Славянские лит.-ры: Культура и фольклор слав. народов. XII Междунар. съезд славистов (Краков, 1998): Докл. рос. делегации. М., 1998. С. 466–481; *Казанцева М. Г., Филоσοфова Т. В.* Музыкально-поэтическое наследие Поморского Севера в вятской старообрядческой традиции // Уральский сб.: История. Культура. Религия / Ред.: И. В. Починская и др. Екатеринбург, 1998. Т. 2. С. 81–111; *Полептаева Е. А.* «Уход в пустыню» в древнерус. и старообрядческой традиции (на мат-ле сев.-рус. агиографии и старообрядческих соч.) // Там же. С. 198–216; *Гаспаров М. Л.* Метр и смысл: Об одном из механизмов культурной памяти. М., 1999. С. 266–267; *Казанцева М. Г., Коняхина Е. В.* Музыкальная культура старообрядчества: Учеб. пособие. Екатеринбург, 1999. С. 66–82; *Бахтина С. Е., Кукушкина Е. Ю.* Дом в свадебных причитаниях и духовных стихах: (Опыт тезаурусного описания). М., 2000; *Рудиченко Т. С.* Духовные стихи донских старообрядцев // Христианство и христ. культура в степном Предкавказье и на Сев. Кавказе: Сб. науч. ст. Р-н/Д., 2000. С. 165–193; *Мухина Е. А.* Об одном духовном стихе из репертуара святогорского калика // Христианская культура. Пушкинская эпоха: Сб. ст. / Ред.: Э. С. Лебедева. СПб., 2000. С. 95–100; *Скворская Т. З.* Разыскания в области «Стихов покаянных» (по рукоп. хранилищам Петербурга) // Певческое наследие Др. Руси: (История, теория, эстетика) / Сост.: Н. Б. Захарьина, А. Н. Кручинина. СПб., 2002. С. 303–316; **музыкаловедческая**: *Фрейдзен Н. Ф.* Очерки по истории музыки в России. М.; Л., 1928. Вып. 3. С. 256–263, 273; *Бражников М. В.* Новые памятники знаменного распева. Л., 1967. С. 37–41; *он же.* Русская певч. палеография. СПб., 2002. С. 134–139; *Сергеев В. Н.* Духовный стих «Плач Адама» на иконе // ТОДРЛ. 1971. Т. 26. С. 280–286; *Кораблева К. Ю.* Покаянные стихи как жанр древнерус. певч. искусства: Канд. дис. М., 1979; *Герасимова-Персидская Н. А.* Средневековые стихи в партетной интерпретации // ПКНО, 1978. Л., 1979. С. 205–210; *она же.* Концерты и мовети покаянны – проблеми пов'язання тексту і музики // Духовний світ бароко: Зб. ст. К., 1997. С. 12–33; *Грузиццева Н. В.* Покаянный стих «Видь своя пребезаконная дела» и его гимнографический источник // Древнерус. певч. культура и книжность: Сб. науч. тр. Л., 1990. С. 107–123. (Пробл. музыковедения; 4); *она же.* О двух вариантах распева покаянного стиха «Видь своя пребезаконная дела» // Там же. С. 135–138; *Рахманова М. П.* Духовный стих. Взаимодействие устной и письменной традиции // Музыкальная культура Средневековья: Сб. М., 1992. Вып. 2. С. 126–127; *Солощенко Л. К.* вопросу о генезисе рус. фольклорного духовного стиха // Там же. С. 127–131; *Серегина Н. С.* Об особенностях содержания и оформления певч. книг строгановского скриптория // Проблемы изучения традиц. культуры Севера (к 500-летию г. Сольвычегодска): Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1992. С. 45–52; *она же.* Покаянные стихи в древнерус. традиции // Духовний світ бароко: Зб. ст. К., 1997. С. 34–41; *она же.* Мелизматический стиль в жанре покаянных стихов // Гимнология. М., 2003. Вып. 3. С. 127–138; *она же.* Притча о

блудном сыне // Библейские образы в музыке: Сб. ст. СПб., 2004. С. 93–108; *Seregina N.* La Modulation Melismatique des chants de penitence de la Russie ancienne // Palaeobyzantine notations, III. Acta of the Congress Held at Hernen Castle, The Netherlands, in March 2001 / Ed. G. Wolfram. Leuven; P.; Dudley (Mass.), 2004. (Eastern Christian Stud.; 4) [полные расшифровки покаянных стихов]; *Севидова Т.* Плач Богородицы в древнерус. певч. искусстве // Музыкальная культура правосл. мира: Традиция, теория, практика: Мат-лы междунар. науч. конф. 1991–1994 гг. М., 1994. С. 151–162; *Парфентьева Н. В.* Творчество мастеров древнерус. певч. искусства XVI–XVII вв. Челябинск, 1997. С. 70–77, 313 [Славник «О колико блага» И. Лукошкова]; *она же.* Творческие принципы древнерус. мастеров и их воплощение в духовной музыке XX в. // Гимнология. Вып. 3. С. 366–379; *Мосягина Н. В.* Стихи покаянные в рукописи инока Елисея // Опыты по источниковедению: Древнерус. книжность: Сб. ст. СПб., 2001. Вып. 4 / Ред.: Ю. Алексеев, В. Зиборов. С. 189–200; *Коновалов А. В.* Покаялен «Плачу и рыдаю...» строчного распева 2-й пол. XVII в. // Бражниковские чт., 2002: Тез. науч. конф. СПб., 2002. С. 38; *он же.* Русское строчное многоголосие XV–XVII вв.: Текстология. Стиль. Культурный контекст. М., 2005. С. 188–191, 257–281; *Мурашова Н. С.* Духовные стихи старообрядцев Алтая // Традиция духовного пения в культуре старообрядцев Алтая / Отв. ред.: Б. А. Шиндин. Новосибир., 2002. С. 245; Народная традиц. культура Псковской области: В 2 т. Псков, 2002. С. 586–589; *Поньрко Н. В.* Автор стихов покаянных и распеващик Юродивый Стефан // ТОДРЛ. 2003. Т. 54. С. 220–230; *Лобкова Г. В.* Духовный стих «Сон Богородицы» в нар. традициях Вологодской области // Музыкаловедение. М., 2004. № 1. С. 17–27.

*Н. С. Серегина, С. Е. Никитина*

**ДУХОВНЫЕ ХРИСТИАНЕ –** см. статьи *Духоборцы, Молокане, Скопцы, Хлысты.*

**ДУХОВНЫЕ ХРИСТИАНЕ-ТРЕЗВЕННИКИ –** см. *Трезвенники.*

«ДУХОВНЫЙ ВЕСТНИК», ежемесячный ж., выходящий в 1862–1867 гг. в Харькове. Инициатором издания был Харьковский еп. *Макарий (Булгаков)*, редактором-издателем стал проф. Харьковского ун-та прот. *Василий Добротворский*, которому помогали протоиереи *Иоанн Чижевский* и *Александр Федоровский*, священники *Василий Левандовский* и *Василий Лихницкий*. 12 выпусков годового комплекта «Д. в.» объединялись в 3 тома, все тома имели сплошную нумерацию. Издание прекратилось на 16-м т. (янв.–апр. 1867) из-за недостатка средств. Первоначально предполагалось объединить журнал с епархиальными ведомостями, но Святейший Синод определил, чтобы «Д. в.» издавался независимо.





Основной задачей журнала было раскрытие христ. вероучения, в нем печатались материалы по церковной истории, критическое обозрение текущей духовной лит-ры, летопись событий церковной жизни (разд. «Летописный листок» в томах 1–3, «Известия» в томах 4–16). Еп. Макарий (Булгаков) публиковал здесь статьи по церковной истории («Русская духовная литература в период монгольский» (1862. Т. 1. С. 31–63, 147–195, 277–332, 423–445), «Церковное право в России при монголах» (1863. Т. 4. С. 134–158)), а также множество слов и речей. В «Д. в.» выходили статьи прот. В. Добротворского («Богословские вопросы в связи с потребностями времени» (1862. Т. 1. С. 11–30), «Преосвященный Иннокентий, архиепископ Херсонский, как проповедник» (Там же. С. 328–355), «О характере прежнего периода нашей духовной журналистики и современных ее задачах» (Там же. С. 446–477), «О религиозном органе в душе человека» (1865. Т. 12. С. 196–226, 321–364, 439–481) и др.), архим. Феодора (Бухарева; см. *Бухарев А. М.*) («Иов многострадальный и его книга» (1862. Т. 2. С. 1–62, 167–194), «О св. пророке Исаии и его книге» (Там же. С. 471–544)), И. С. Соколова («Первое духовно-учебное заведение в христианстве: Ист. очерк огласительного Александрийского училища» (1863. Т. 3)), свящ. Алексия Баратынского («Кирилл Туровский как проповедник» (1863. Т. 4)), П. А. Лавровского («Святые Кирилл и Мефодий как православные проповедники и учителя у западных славян» (1863. Т. 5/6), Н. А. Лавровского («Обозрение ветхозаветных апокрифов» (1864. Т. 9. С. 309–372, 459–498)), Я. В. Лебединского («Меры русского правительства относительно улучшения иконописи в XVI [и XVII] в.» (1863. Т. 6; 1865. Т. 12. С. 50–71)), свящ. В. Я. Михайловского («Страдание св. Пиония с братиею» (1864. Т. 7. С. 370–392), «Св. ап. и евангелист Иоанн Богослов» (Там же. С. 475–500; Т. 8. С. 35–65), «Нынешние несториане, их учение и богослужение» (1864. Т. 9. С. 499–537; 1865. Т. 10. С. 26–59, 121–156), «О книге Премудрости Соломоновой» (1865. Т. 10. С. 279–302), «Церковный суд в первом христианском веке» (1865. Т. 11. С. 157–164), «Устройство христианской Церкви в I в., при апостолах» (Т. 11), «Служения Церкви в апос-

тольском веке» (1865. Т. 12. С. 161–195), «Богослужение в первом христианском веке» (1866. Т. 13. С. 6–23, 160–198) и др.), игум. *Арсения (Ивашенко; в посл. епископ Кирилловский)* («Охридский Патриархат» (1864. Т. 8. С. 493–530), «Греко-униаты острова Кипра в XIII–XVI ст.» (1866. Т. 13. С. 477–503), «Евстафий, митр. Солунский» (1866. Т. 14. С. 475–501; Т. 15. С. 275–307)), Г. П. Цветкова («Харьковские школы в старину и теперь» (1864. Т. 8. С. 571–594)), С. В. Масловского («О внешнем состоянии Православной Церкви в Турции со времени падения Константинополя до половины XVIII ст.» (1864. Т. 9. С. 157–253)), Г. Ф. Монзольевского («Филон Александрийский и его мировоззрение» (1865. Т. 11. С. 336–353, 503–525)). Значительная часть статей была посвящена истории зап. Церквей и западноевроп. богословской и филологической мысли: «Толки в протестантском мире об авторитете Священного Писания» К. Е. Истомина (1863. Т. 4), «Религиозное движение в Чехии в XIV в.» (1864. Т. 7. С. 317–369) и «Базельский собор и его значение» (1865. Т. 10. С. 60–85) В. К. Надлера, «Новое или немецкое католичество» В. Я. Рожанского (1864. Т. 8. С. 1–34), «Разбор учения Фейербаха о религии» А. Репьева (1864. Т. 9. С. 1–72), «Массильон, еп. Клермонский» А. И. Кильчевского (1865. Т. 12. С. 39–49, 365–402), «Томас Мюнцер» М. Н. Петрова (1866. Т. 13. С. 319–362). Мн. публикации затрагивали быт духовенства (напр., «Средства содержания духовенства в первенствующей Церкви» Н. Г. Малинина (1865. Т. 10. С. 443–473)). На страницах «Д. в.» публиковались переводные статьи (напр., «Христианский патриотизм» Л. Жермона (1864. Т. 7. С. 11–35)), мемуары («Записки миссионера» свящ. Севериана Сулимы (1865. Т. 11. С. 85–103), «Филарет, архиеп. Харьковский и Ахтырский» прот. Иоанна Шероцкого (1866. Т. 15. С. 414–442)), рецензии (в частности, статьи А. П. Черняева (псевд. И. А. Сербинов) и С. И. Пономарёва «Обзор русской духовной литературы» Черниговского архиеп. *Филарета (Гумилевского)* (1862. Т. 2–3)).

В качестве приложения к «Д. в.» были изданы «Материалы для истории Русской Церкви» с примечаниями еп. Макария и К. И. *Невострюева* (1862–1863. 2 т.).

Лит.: *Цветков Г. П.* / Указ. статей в 64 месячных книжках ж. «Духовный вестн.» 1862–1867 гг. в алф. порядке писателей, к-рых труды вошли в состав каждого отдела. Х., 1867; Указ. к ж. «Духовный вестн.» за 1862–1867 гг. [Л.], б. г. Мил.; *Рукевич С. Г.* «Духовный вестн.» // ПБЭ. Т. 5. Стб. 128–129; *Андреев.* Христианская периодика. Т. 1. С. 98–99. № 192; *Швец В., прот.* К 140-летию со дня выхода в свет харьковского ж. «Духовный вестн.» // Віра і розум. 2003. № 4. С. 387.

*Прот. Александр Троицкий*

**«ДУХОВНЫЙ ВЕСТНИК ГРУЗИНСКОГО ЭКЗАРХАТА»** [груз. საქართველოს საეკლესიო სასულიერო მთავრობის, ж., офиц. печатный орган *Грузинского Экзархата РПЦ* (ГЭ) (1891–1906; в 1907–1917 «Вестник Грузинского Экзархата», № 15/16–20 за 1917 «Вестник Кавказского Экзархата»). Выходил в Тифлисе на издательской базе *Тифлисской ДС* в формате книги на рус. языке и с частичным переводом на грузинский, со средней периодичностью 2 раза в месяц (за год до 24 номеров). Офиц. и неофиц. части журнала были оформлены в виде 2 выпусков: «Д. в. Г. Э.» (объем до 20 страниц) и Прибавления к «Духовному вестнику Грузинского Экзархата» (объем до 48 страниц). В 1910–1917 гг. журнал издавался 2 раза в месяц объемом до 12 страниц. Печатался в типографии Е. Хеладзе (1891–1905, по № 21/22), (скоропечатной) А. Кутателадзе (с № 23/24 за 1905–1906), Канцелярии наместника Его Имп. Величества на Кавказе (1910–1916), Особого Закавказского комитета (1916–1917).

Редактором журнала был ректор (инспектор) Тифлисской ДС. В разные годы эту должность занимали архим. Николай (Зиоров) (1891), прот. Георгий Хелидзе (1891), архимандриты Тихон (Морошкин) (1891–1893), Серафим (Мещеряков) (1893–1898), Ермоген (Долганёв) (1896, 1898–1901), Стефан (Архангельский) (1901), прот. сщмч. *Иоанн Восторгов* (1901–1905), свящ. Никандр Покровский (1901, 1905–1906), И. А. Греков (1905), прокурор *Грузино-Имеретинской синодальной конторы* М. Г. Попов (1910–1915), архим. *Пирр (Окротиридзе)* (1914–1915; в 1916–1922 епископ Алавердский), епископы Ереванский *Леонтий (Вимпфен)* (1915), Горийский *Антоний (Гюргадзе)* (1915–1917), Ереванский *Дамиан (Говоров)* (10-е гг. XX в.), прот. И. Орехов (№ 19/20, 21/22 за 1917).





Помощника редактора назначал экзарх Грузии из владевших груз. языком образованных представителей духовенства и преподавателей. Цензоры также назначались экзархом из числа городских протоиереев или священников с высшим богословским образованием; в разное время ими были прот. Евстафий Елиев (Елиашвили) (1891–1902; в 1903–1905 еп. Алавердский Евфимий), архим. Амфилохий, И. А. Греков, архим. Григорий, свящ. Никандр Покровский и др.

Первый номер журнала вышел в свет 1 марта 1891 г. Во вступительной ст. «От редакции» как основная причина учреждения журнала была указана острая необходимость груз. духовенства и паствы в офиц. печатном церковном издании по типу епархиальных ведомостей, издававшихся почти в каждой внутренней епархии РПЦ. Первые попытки осуществить подобное издание были предприняты во 2-й пол. XIX в.: в Грузии выходили 2 журнала по церковной тематике, однако они не могли претендовать на роль офиц. печатного органа ГЭ. Русско-груз. ж. «Духовный вестник Грузии» (впосл. «Грузинский духовный вестник»; 1864–1868), разрешение на выпуск которого выхлопотал еще в кон. 50-х гг. экзарх Грузии архиеп. *Исидор (Никольский)*, выходил под редакцией прот. Георгия Хелидзе. Несмотря на то что в нем публиковались документы Святейшего Синода и Грузино-Имеретинской синодальной конторы, статистические отчеты по епархиям, духовным учебным заведениям и т. п., издание было нерегулярным, считалось излишне научным и не имело поддержки экзарха архиеп. *Евсевия (Ильинского)*, к-рый закрыл его под предлогом недостатка средств. Позже прот. Давид Гамбашидзе на свои средства стал выпускать на груз. языке ставший популярным в среде духовной груз. общественности ж. «*Мцкемси*» (Пастырь; 1883–1910). Однако «условия, далеко не благоприятствующие официальному изданию» и удаленность изд-ва от Тифлиса (с. Квирилы Кутаисской губ., ныне г. Зестафони) не позволили сделать его офиц. органом ГЭ.

В 1888 г. в Тифлисе прошел епархиальный съезд груз. духовенства, где было решено подготовить ходатайство в Святейший Синод о разрешении издавать печатный орган

ГЭ. 23 окт. 1890 г. в Синоде были заслушаны рапорт экзарха Грузии архиеп. *Палладия (Раева)*, программа буд. издания и ходатайство груз. духовенства (№ 891). 7 нояб. архиеп. Палладию из Синода был направлен Указ имп. *Александра III* о разрешении издавать журнал.

В 1-м номере журнала была опубликована его программа (1891. № 1. С. 4–5). В офиц. части планировалось помещать документы Высочайшего повеления, указы Синода, определения и распоряжения высшего духовного и местного епархиального начальства, назначения и переводы духовенства и служащих ГЭ, офиц. известия, сведения и отчеты о деятельности *Общества восстановления православного христианства на Кавказе*, сообщения о состоянии духовно-учебных заведений ГЭ и их отчеты, разрядные списки учащихся ДС, ДУ и жен. епархиального уч-ща, отчеты епархиальных училищных советов о состоянии церковно-приходских школ и др. В неофиц. части должны были печататься слова, поучения, речи представителей священноначалия и духовенства ГЭ, жития святых (особое внимание уделялось груз. святым), биографии и некрологи церковных деятелей, статьи, очерки и рассказы религ. исторического и описательного характера, касающиеся Грузии, летопись церковной жизни ГЭ, корреспонденции из епархий, обсуждения вопросов пастырской практики, сведения по народной медицине, церковные новости, заметки и объявления.

В первые годы существования журнала с ним активно сотрудничала груз. общественность. Здесь были опубликованы труды груз. ученого *Ф. Жордания* — «Антоний I, католикос Грузии и архиеп. Владимирский и Яропольский» (1891. № 1. С. 37–44; № 2. С. 26–32; № 4. С. 25–28; № 6. С. 6–15; № 8. С. 6–14; № 10/11. С. 3–16; № 14. С. 26–29; № 15. С. 20–24; № 16. С. 19–25; № 19. С. 17–21; 1892. № 1. С. 25–29; № 2. С. 19–24; № 4. С. 15–19; № 6. С. 22–28), «Греческая летопись VIII в., сохранившаяся в груз. рукописях XI, XV и XVI вв.» (1902. № 19. С. 9–12), «Пять грузинских исторических хроник» (1903. № 7/8. С. 23–31; № 9. С. 17–25; № 15/16. С. 25–33) и др. Под псевдонимами Г. Садзагелов и Г. Садзагелов-Ивериели печатался сщмч. *Кирион III (Садзагеливили)*; впосл. католикос-патриарх

Грузии) — «Никозский собор» (1891. № 2. С. 33–36), «Описание Метехского Четвероевангелия 1049 г.» (1892. № 10. С. 13–18), «Двенадцатилетняя религиозная борьба православной Грузии с исламом» (1893. № 10. С. 17–23; № 11. С. 21–23; № 12. С. 2–10; № 19. С. 13–17; № 22. С. 8–14; № 23. С. 21–24), «Речь о заслугах грузинского монашества и монастырей для отечественной Церкви и общества» (1895. № 12. С. 15–23; № 13. С. 4–21), «История и древности Цромского Вознесенского храма» (1896. № 11. С. 14–24), «Описание Никозской Михаило-Архангельской церкви в Карталинии» (1896. № 19. С. 5–12) и др. Много материалов предоставил преподаватель Тифлисской ДС прот. Георгий Хелидзе — «О чудотворной иконе Иверской Божией Матери» (1891. № 3. С. 27–33), «Метехский храм в Карталинии» (1891. № 16. С. 15–19), «О пребывании ап. Андрея Первозванного в Грузии» (1891. № 19. С. 11–17), «Избиение иноков в обители св. Давида Гареджийского» (1892. № 9. С. 14–22), «Церковь св. Давида в Тифлисе» (1892. № 12. С. 1–12), «Св. Нонна, мать Григория Богослова» (1892. № 16. С. 13–15; № 17. С. 9–11; № 18. С. 20–26) и др.

На страницах вестника публиковались материалы по истории Грузинской Православной Церкви (ГПЦ). Это серия очерков свящ. Никандра Покровского «Несколько страниц из истории Грузинской Церкви» (1893. № 3. С. 14–23; № 4. С. 6–12; № 6. С. 5–13; № 7. С. 7–11; № 8. С. 22–30; № 10. С. 23–27; № 11. С. 9–16) и «Краткий очерк церковно-исторической жизни православной Грузии со времени появления в ней христианства и до наших дней» (1903. № 15/16. С. 36–44; № 19. С. 37–40; № 20. С. 9–14; № 21. С. 12–18; 1906. № 3. С. 11–16; № 4. С. 4–6; № 5. С. 14–18; № 7. С. 11–16); С. Белокурова «Русское посольство в Грузию, 1637–1640 гг.» (1892. № 7/8. С. 32–39; № 11. С. 14–18; № 13. С. 1–6; № 16. С. 15–21; № 17. С. 24–29; 1893. № 5. С. 17–21); фундаментальное исследование свящ. И. Савинского «Грузины в Астраханской епархии и отношение к ним местных архипастырей в XVIII в.» (1898. № 12. С. 23–31; № 16. С. 6–19; № 18. С. 14–25; № 20. С. 3–13); статьи И. Перадзе «К материалам по истории г. Тифлиса» (1896. № 10. С. 14–19), «К материалам по истории хри-





стианства в Ширване, Дагестане и вообще среди кавказских горцев» (1896. № 18. С. 5–11), «Очерки по грузинской церковной истории» (1899. № 17. С. 4–11; № 18. С. 4–10; № 21. С. 1–8; 1900. № 2. С. 22–24); И. К. «Св. Давид III Возобновитель, царь Грузии [1084–1125]» (1898. № 5. С. 16–22) и «Св. Або, мученик Тифлисский» (1898. № 11. С. 7–12); посвященные истории христианства в Бакинском обл. очерки прот. А. Юницкого «Св. ап. Варфоломей — первомученик за веру Христову в г. Баку» (1892. № 7/8. С. 9–14) и «История церквей и приходов Бакинского благочиннического округа Грузинской епархии» (1892. № 18. С. 12–20; 1893. № 3. С. 24–31; № 6. С. 1–6; № 8. С. 18–21; № 13. С. 4–10; 1895. № 5. С. 8–14); исследования Я. Чредина «Чествование св. Георгия в России и Грузии» (1895. № 8. С. 9–24; № 9. С. 10–19; № 10. С. 9–14); архим. Никанора (Надеждина) «Грузинские и тифлисские архипастыри: Краткое обозрение за 1811–1886 гг.» (1896. № 5. С. 7–12) и мн. др.

Исследования истории церквей и мон-рей Грузии посвящены публикации архим. Макария «Катцаретский Самебский (Троицкий) храм» (1891. № 12. С. 33–34), А. С. «Бодбийский монастырь в честь св. Нины, просветительницы Грузии» (1895. № 19/20. С. 5–18); опубликованы очерки без указания авторов: «Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь на Кавказе: Исторический очерк» (1903. № 23/24. С. 6–54) и «Русский монастырь в Грузинской епархии» (Там же. С. 61–63), храмы и монастыри Кахети описаны в ст. П. Карбелашвили «Кахсубанский древний монастырь во имя Пресв. Богородицы» (1897. № 11. С. 5–10).

Был напечатан обширный материал об Об-ве восстановления правосл. христианства на Кавказе, о его истории и деятельности (1891. № 6. С. 15–19; № 7. С. 4–22; № 9. С. 6–20; № 12. С. 19–32; № 13. С. 1–14; № 14. С. 1–20; № 16. С. 1–8; № 18. С. 1–7; 1892. № 1. С. 1–9; № 6. С. 30–31; 1895. № 3. С. 10–16; 1896. № 12. С. 22–26). Миссионерской деятельности ГЭ были посвящены публикации сщмч. Амвросия (Хелая) (впсл. католикос-патриарх Грузии) — «Географический очерк» (1891. № 13. С. 2–14; № 14. С. 1–20); Е. Талаквалдзе и И. Меунаргия — «Несколько исторических сведений о Батумской

области» (1891. № 9. С. 6–20); Н. Добронравова — «Богослужение и собеседование с сектантами в молитвенном доме Общества восстановления Православия на Кавказе» (1892. № 3. С. 23–28; № 5. С. 9–15; № 7/8. С. 14–32), «Из памятной книги о моей противосектантской проповеди с сентября 1895 по май 1896 г.: Поездка в духоборье» (1897. № 6. С. 5–17; № 9/10. С. 23–31; 1898. № 2. С. 20–24; № 4. С. 20–24; № 11. С. 12–16; № 12. С. 11–13; 1899. № 1. С. 7–10); преподавателя Тифлисской ДС Н. Булгакова — «Обоготворение женщин в русской мистической секте хлыстов («хлыстовские богородицы») и причины этого явления» (1893. № 6. С. 13–30), «Баптизм как секта, опасная для государства» (1894. № 23/24. С. 10–24); А. Хаханова (Хаханашвили) — «Закавказские молокане-прыгуны» (1893. № 20. С. 20–27; 1894. № 4. С. 25–29), «Секта молокан-прыгунов в Карсской области» (1894. № 18. С. 26–30); священн. В. Джанаева (Джанашвили) — «Некоторые исторические сведения о христианстве в Закатальском округе (в хронологическом порядке)» (1895. № 11. С. 11–19); С. Мураховского — «Социально-политический характер штунды» (1896. № 21. С. 4–16; № 22. С. 13–25). Ряд очерков о верованиях и просвещении осетин, ингилойцев, жителей Гудамарского ущелья в сер. «Из записок миссионера» подготовил иером. Леонид (1891. № 5. С. 34–38; № 8. С. 15–18; 1892. № 1. С. 20–24; № 2. С. 24–30; № 10. С. 18–22; № 11. С. 6–13).

В 1901–1905 гг., когда главным редактором журнала был сщмч. Иоанн Восторгов, направление издания изменилось: практически исчезли материалы исторического, искусствоведческого и агиографического характера, их место заняли офиц. хроника и проповеди, большую часть к-рых писал сщмч. Иоанн. Представители груз. общественности упрекали редакцию вестника в недоброжелательности к груз. народу, груз. языку, ГПЦ. Недовольство усиливалось тем, что в этот период журнал, за нек-рым исключением, выходил только на рус. языке, без грузиноязычного приложения, единственной опубликованной на груз. языке была ст. С. Миропольского «Школьная дисциплина и ее помощь» (1891. № 5. С. 1–8).

26 авг. 1905 г. экзарх Грузии архиеп. Николай (Налимов) созвал епар-

хиальный съезд духовенства для рассмотрения вопроса о дальнейшем издании журнала. Приняв во внимание, что журнал пренебрегает утвержденной в 1890 г. программой и не отражает жизни груз. духовенства и общества, съезд освободил сщмч. Иоанна от занимаемой должности и поручил издание журнала особой комиссии в составе священн. Никандра Покровского (и. о. главного редактора журнала), И. Перадзе (и. о. главного редактора груз. версии журнала), И. Джаши и С. Мураховского (Указ Святейшего Синода от 8 дек. № 12300). Также было решено изменить название журнала (№ 1 за 1907 был выпущен под названием «Вестник Грузинского Экзархата»). № 18 и 20 за 1905 г. не вышли в свет из-за политической стачки, № 23/24 за тот же год вышел неполным (неофиц. часть): из-за пожара в типографии Хеладзе номер не удалось полностью восстановить.

Груз. выпуск вестника появился 1–2 нояб. 1906 г. Во вступительной ст. «От редакции» были поставлены новые цели и объяснялись принципы издания: «В деле разрешения вопросов церковной реформы прояснить церковно-общественное самознание и объять тьмой существующую церковно-общественную действительность рассматривать без предвзятости и по справедливости». Новая редакция считала необходимым издание такого журнала, к-рый бы «достойно встретил новый этап, начатый манифестом 17 октября» (1906. № 1/2. С. 29–31).

На страницах вестника активно обсуждался поднятый в эти годы в среде груз. общественности и духовенства вопрос о восстановлении автокефалии ГПЦ. Материалы и исследования публиковали С. Горгадзе — «Рецензия на книгу К. Цинцадзе «Автокефалия Церкви Грузинской»» (1906. № 1/2. С. 37–47); И. Перадзе — «К материалам по истории автокефалии Грузинской Церкви» (1906. № 6. С. 21–28), «Свобода совести и свобода Церкви» (1906. № 1. С. 2–19), «Свобода совести и свобода Церкви в Византийской империи» (1906. № 6. С. 4–15); А. Натроев (Натрошвили) — «Капиталы Грузинской Церкви» (1906. № 5. С. 9–14; № 6. С. 9–13), «К вопросу об автокефалии» (1906. № 8. С. 21–25); сщмч. Амвросий (Хелая) — критическое письмо «По поводу ст. «Голос из Сухуми»» (1906. № 9/10. С. 20–





47); прот. Корнелий *Кекелидзе* — «Литургическая справка по вопросу об автокефалии Грузинской Церкви» (Там же. С. 3–9); *Каллистрат* (*Цинцадзе*; вполн. Католикос-Патриарх Грузии) — «Историческая справка по вопросу об автокефалии Грузинской Церкви: Ответ Г. В. Самуилову» (1906. № 7. С. 16–28; № 8. С. 2–21; № 9/10. С. 54–56) и др. Публиковались и открытые письма читателей: «Священник и политика» П. Кудрявцева (1906. № 5. С. 4–8), «Когда и почему был приостановлен выбор Католикоса Грузинской Церкви?» (1906. № 6. С. 13–16) свящ. Никандра Покровского; отзывы «сторонников умеренности» в вопросе об автокефалии и полемика между ними и автокефалистами: «Заметки сельского священника» благочинного свящ. А. Гулисашвили (1916. № 8/9. С. 293–296), «Ко вниманию грузинского духовенства» еп. Имеретинского *Леонида* (*Окропиридзе*) (1906. № 9/10. С. 16–18).

В 1-й пол. 10-х гг. XX в. в вестнике в основном печатались материалы информационного характера: определения (Определение Синодальной конторы от 14 окт. 1910 г. за № 1755 о прекращении хождения монашествующих по сбору на монастырские нужды // 1910. № 19. С. 2–3 и др.), памятки, списки учащихся или состоявших на службе, отчеты по Тифлисскому епархиальному свечному заводу, указы (1911. № 21. С. 1–2; С. 2–4); журналы заседаний (см. напр., Журнал заседаний Комиссии о храмовом сборе с прихожан в пользу духовенства Грузинской епархии // 1912. № 12. С. 3–20), программы (Программа в г. Тифлисе: 50-летие деятельности Об-ва восстановления правосл. христианства на Кавказе // 1910. № 15. С. 3–4).

В 1914–1917 гг. мн. размещаемые на страницах журнала материалы были посвящены первой мировой войне: «Описание поездки экзарха Грузии архиеп. Питирима на передовые позиции действующей Кавказской армии» (1915. № 4. С. 170–180); «Из Кавказской действующей армии: Выписка из дневника священника 491-го полевого госпиталя» свящ. Димитрия Мчедлидзе (Там же. С. 180–184); «Письмо о распоряжении Александровского комитета о раненых» (1916. № 5/6. С. 148–149) и др.

Значительное внимание по-прежнему уделялось положению Церкви в Закавказье и вопросу об авто-

кефалии ГПЦ. Были опубликованы: «Слово» экзарха Грузии архиеп. *Питирима* (*Окнова*), произнесенное в ц. *Квашивети* в Тифлисе на панихиде у гроба груз. поэта А. Церетели, в к-ром экзарх выразил лояльное отношение к вопросу о восстановлении автокефалии ГПЦ (1915. № 4. С. 153–155); «Сообщение» премьер-министра Временного правительства кн. Г. Е. Львова об автокефалии ГПЦ от 27 марта 1917 г. (1917. № 7/8. С. 186); Указ Святейшего Синода экзарху Грузии архиеп. *Платону* (*Рождественскому*) об установлении временных правил церковного строя для правосл. Церкви в Закавказье (1917. № 15/16. С. 306); Указ Святейшего Синода Грузино-Имеретинской синодальной конторе о некоторых изменениях в организации епархиального управления (1917. № 19/20. С. 316–317); Постановление Временного правительства об устройстве Русской Православной Церкви на Кавказе (1917. № 21/22. С. 322–323).

С 1916 г. в неофиц. части журнала вновь появились статьи исторического и этнографического характера: «Очерк о хевсурских деканозах и Хевис-берах» еп. Горийского Антония (Гюргадзе) (1916. № 8/9. С. 277–288); очерк о Сванети прот. Корнелия Кекелидзе «*Липанели*» (1916. № 10/11. С. 336–339); впечатления о пребывании экзарха Грузии архиеп. Платона в Сигнахи и Бодбийском во имя св. Нины женском мон-ре (1916. № 7. С. 226–230; № 10/11. С. 323–326); «Сведения греческих писателей о древностях грузинского народа» преподавателя Карского реального уч-ща Ф. К. Фёдорова (1916. № 19. С. 608–613) и др. Неск. публикаций было посвящено сектам и неправославным исповеданиям в Закавказье: «Завоевание России штундобаптизмом» Н. В. (1916. № 3. С. 84–88); «Лютеранин» А. А. Гротенгельма (1916. № 7. С. 233–235); «Русское горе от веры баптистской» А. Платонова (1916. № 16. С. 515–521). С упразднением ГЭ и затем Кавказского Экзархата (1917) журнал прекратил существование. Лит.: *Андреев*. Христианская периодика. Т. 1. С. 99–100. № 72, 193.

*Т. Шакишвили, Н. Т.-М.*

**«ДУХОВНЫЙ ГОД ЖИЗНИ ХРИСТИАНИНА»**, один из первых рус. христ. журналов. Издавался в 1816 г. 2 раза в месяц в С.-Петербурге Об-вом любителей хрис-

тианства. Всего вышли 24 книжки, объединенные в 6 частей. На титульном листе 6-й ч. местом издания указана Москва, имелся подзаголовок «Журнал нравственно-христианский на 1816-й год». Редактором был Я. В. Уткин. В каждой книжке содержались духовно-нравственные поучения, расположенные в календарном порядке, по 2–3 на каждый день. В большинстве случаев их выбирали из сочинений Ф. Фенелона (420 текстов) или Франциска Сальского (264 текста), по 1–2 отрывка из Ж. Б. Массийона, Ф. Р. де Шагобриана, И. Арндта, Фомы Кемпийского, также приведено стихотворение А. Поупа, ок. 60 анонимных текстов не атрибутировано. Кроме того, в журнале публиковались отрывки из Библии на церковнослав. языке. Лишь некоторые поучения связаны с праздниками, как общими для вост. и зап. церковных календарей, так и относящимися только к западным. В конце 5 книжек помещены объявления о продаже книг («Известия о книгах»), в т. ч. под 14 февр. — о кн. И. В. *Лопухина* «Некоторые черты о внутренней Церкви» (СПб., 1816) с публикацией отрывка «О знаках истинной Церкви Божией» — единственного непереводного авторского текста.

Типологически и содержательно журнал примыкает к таким мистическим и пиетистским изданиям, как «Утренний свет» (1777–1780) и «Вечерняя заря» (1782) Н. И. *Новикова*, переведенные с нем. языка «Беседы с Богом» (1787–1789), а также «*Синодский вестник*» (1806, 1817–1818) А. Ф. *Лабзина*.

Лит.: *Андреев*. Христианская периодика. Т. 1. С. 100. № 194; Сводный кат. сериальных изданий России: (1801–1825). СПб., 2000. Ч. 2. С. 239–263. № 33.

*Прот. Александр Троицкий*

**«ДУХОВНЫЙ ДНЕВНИК»**, ж., издававшийся в 1864–1866 гг. в Харькове. В 1864 г. выходил еженедельно (всего 48 номеров), в 1865–1866 гг. — 2 раза в месяц. Основан ученой корпорацией Харьковской ДС, избравшей редактором ректора архим. Агапита, вскоре его сменил новый ректор архим. *Вениамин* (*Платонов*; вполн. епископ Кинешемский) (указан в журнале как редактор в 1865–1866).

«Имея главной своей целью быть душеспасительным и религиозно-наставительным чтением как для приходского духовенства, так и для





православных прихожан» (из редакционного объявления (1864. № 38)), журнал печатал многочисленные проповеди, слова, речи и поучения Харьковского архиеп. Макария (Булгакова), архим. Вениамина, прот. А. Г. Мерхалёва, священн. Николая Лобковского и мн. др. В «Д. д.» публиковались переводы святоотеческих творений (из бесед блж. Августина (1864), толкования Григория Богослова на прор. Иезекииля (1865–1866)), толкования богослужений («О молебствиях Православной Церкви» (1864. № 1–38)), молитв («Собеседования о молитве Господней» прот. Иоанна Гапонова (1864. № 37–48)), евангельских притч («Евангельская притча о семени и сеятеле» Д. Могилянского (1864. № 43)), статьи по нравственным вопросам («О сновидениях и нравственном их значении» К. Е. Истомина (1864)). Печатались литургические и библейско-археологические заметки Новомиргородского еп. Софрония (Сокольского) («Вечерня в Великой Константинопольской церкви в первый день Св. Пасхи», «Поездка на Иордан» (1864. № 21, 23, 25, 26, 30)), «Путевые впечатления в Молдавии и Валахии» священн. Андрея Дюкова (1864. № 17–18), «Письма о тобольских раскольниках» священн. Александра Анисимова (1864. № 18–19) и специальные церковно-исторические и библейские исследования. Кроме того, в «Д. д.» помещались статьи из др. журналов, в т. ч. зарубежных (напр., рецензия священн. Владимира Гемте на вышедшую в Париже кн. Д. А. Толстого «Le Catholicisme Romain en Russie» (1864. № 8)). Публиковались также духовные стихи Ф. Н. Глинки, Е. Соколовской и др.

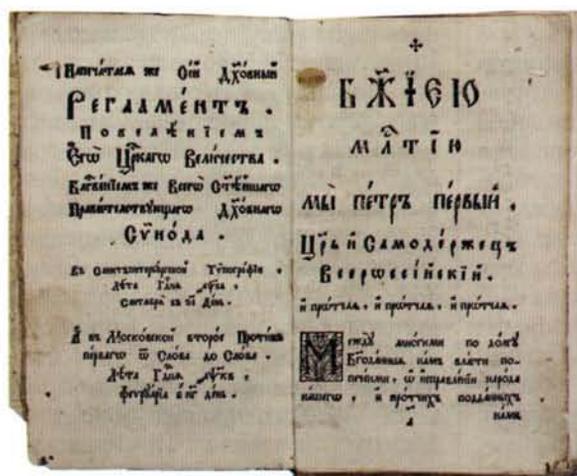
Подписчикам Харьковской епархии рассылалось приложение к журналу с отдельной пагинацией, содержащее офиц. и статистические епархиальные материалы. С началом выхода в 1867 г. «Харьковских епархиальных ведомостей» издание «Д. д.» прекратилось.

Лит.: Рункевич С. Г. «Духовный дневник» // ПБЭ. Т. 5. Стб. 129–130; Андреев. Христианская периодика. Т. 1. С. 100–101. № 195.

Прот. Александр Троицкий

**«ДУХОВНЫЙ РЕГЛАМЕНТ»**, законодательный акт, главный юридический документ, определявший правовой статус Церкви в России в синодальный период вплоть до 1917 г. (ПСЗ. Т. 6. № 3718). Утвержден царем Петром I, введен в действие манифестом от 25 янв. 1721 г.,

к-рым учреждалась Духовная коллегия как высший орган церковной власти и одновременно гос. ведомство, с момента открытия 14 февр. — Святейший Правительствующий Синод. «Д. р.» определял структуру и функции Святейшего Правительствующего Синода и устанавливал систему гос. контроля над деятель-



ностью Церкви. Первая публикация «Д. р.» последовала 16 сент. 1721 г. Его значение вышло за рамки инструкции для одной из петровских коллегий.

Основой «Д. р.» была составленная Псковским архиеп. Феофаном (Прокоповичем) по заданию Петра I «Книга сия, Духовнаго коллегіума описание и рассуждение содержащая...» (1718–1720). Она была отредактирована и дополнена царем. В февр. 1720 г. текст был заслушан и одобрен Сенатом и архиереями, находившимися в С.-Петербурге, а затем подписан Петром I. В том же году в Москве, Казани и Вологде были собраны подписи др. архиереев, архимандритов и игуменов. Всего под документом подписались 87 духовных лиц, большинство из которых с текстом детально не знакомы и своего отношения к нему не выразили. Позже других подпись поставил местоблюститель Патриаршего престола Рязанский митр. Стефан (Яворский), к-рый ссылался на неясность отдельных положений «Д. р.». Петр I обратился к К-польскому патриарху Иеремии III с просьбой, чтобы он, посоветовавшись с др. патриархами, подтвердил признание Синода. При этом текст «Д. р.» не был выслан в К-поль. В 1723 г. Иеремия III прислал утвердительную грамоту, в к-рой извещал о признании Синода своим «во Хри-

сте братом». Аналогичные грамоты были получены и от др. патриархов.

Создание «Д. р.» вытекало из общего направления церковной политики Петра I, к-рую он формулировал как «исправление духовного чина». Она заключалась в ликвидации патриаршей системы управления Церковью, устранении возможности оппонирования царю со стороны Церкви, результатом чего явилось снижение влияния Церкви на общество. Идейным источником «Д. р.»

«Духовный регламент».

23 февр. 1722 г.

Оборот титульного листа — с. 1 (РГБ)

послужили протестант. теории о верховенстве светской власти в духовных делах. На их основе архиеп. Феофан выработал обоснование прав

российского царя как верховного блюстителя «правоверия и всякого в Церкви святой благочиния», имеющего власть над Церковью, подобно герм. протестант. князьям, распространявшим свою светскую и одновременно духовную власть на принадлежащие им территории. Кроме того, архиеп. Феофан исходил из положений популярной тогда в Зап. Европе теории «естественного права», правовых концепций «полицейского государства», к-рые не оставляли Церкви и вере самостоятельного места в обществе. Церковь рассматривалась как один из инструментов достижения «общего блага», как элемент гос. системы воспитания, образования подданных и контроля над ними. Текст «Д. р.» местами приближается по форме к политическому трактату, содержит резкую критику прежних порядков церковного управления и образа жизни духовенства.

В «Д. р.» определен состав Синода — 12 чел., в т. ч. 3 архиерея, а также архимандриты, игумены и протопопы. Его возглавлял президент (председатель). Однако, согласно манифесту от 25 янв. 1721 г., в Синод входили президент, 2 вице-президента, 4 советника и 4 ассессора, т. е. всего 11 чел. На практике состав и структура неоднократно менялись. При этом все члены Синода, включая президента, имели равные голоса, каждый из них подлежал суду





Синода. Президент лишь символически представлял собой первоиерарха, а на практике не отличался по своим правам от др. членов Синода. Являясь высшим адм. и судебным органом Русской Церкви, Синод не обладал властью патриарха, действовал от имени царя, получал от него к исполнению указы и повеления по всем церковным делам. Вошедшая в «Д. р.» присяга членов Синода мало отличалась от присяги военных и гражданских служащих, обязывала высших церковных иерархов быть «верными, добрыми и послушными рабами и подданными» царя, делать все, что служит к укреплению самодержавной власти. Так, члены Синода обязывались объявлять о любых полученных ими сведениях «о ущербе... Его Величества интереса, вреде и убытке». Царь считался «крайним судьей» Духовной коллегии и именовался, в частности, «христом Господним». В 1901 г. Синод отменил эту форму присяги.

Основной текст «Д. р.» состоит из 3 частей. В 1-й обосновываются преимущества коллегиального органа перед единоличной системой управления делами Церкви. Аргументация строится на упрощенном представлении о малоэффективности патриаршей власти, о ее подверженности бюрократическим порокам, некомпетентности, о пристрастности и даже об опасности для существования самодержавного гос-ва. В тексте регламента говорится: «...от соборного правления не опасатся отечеству мятежей и смущений, яковые происходят от единого собственного правителя духовного. Ибо простой народ не ведает, како разнствует власть духовная от самодержавной, но великою высочайшего пастыря [патриарха] честию и славою удивляемый, помышляет, что таковой правитель есть то второй государь, самодержцу равносильный, или и больше его, и что духовный чин есть другое и лучшее государство, и се сам собою народ тако умствовати обыкл. Что же егда еще и плевельные властолюбивых духовных разговоры приложатся, и сухому хврастию огонь подложат? Тако простые сердца мнением сим развращаются, что не так на самодержца своего, яко на верховного пастыря, в коем-либо деле смотрят. И когда услышится некая между оными распря, вси духовному паче, нежели мирскому

правителю, аще и слепо и пребезумно согласуют и за него поборствовать и бунтоватися дерзают» (I 7). В качестве примеров опасного усиления церковной власти приводятся указания на визант. историю, историю папства и подобные «у нас бывшие замахы». Учрежденный же царем Синод сравнивается с соборной практикой прошлого, с «соборным духовным правительством». Выражается уверенность, что он станет «школой правления духовного», школой буд. архиереев, благодаря к-рой «скоро от духовного чина грубость отпадет». Все же архиеп. Феофан не сумел найти убедительного канонического оправдания отмены Патриаршества и замены его Синодом, его аргументы не выдержали критики с канонической т. зр.

Во 2-й ч. определяется круг полномочий Синода, связанных с общецерковными проблемами и церковным управлением. Признавалось необходимым активно бороться с суевериями, тщательно проверять на предмет соответствия христ. учению бытующие молитвы, акафисты, издаваемую церковную лит-ру, осуществлять духовную цензуру, проверять известия об обретении мощей, о чудесах, происходящих от икон, и т. п. Требовалось упорядочить правила церковной службы, в частности не допускать двоегласия и многогласия. Для просвещения народа предписывалось составить 3 книги: с изложением главных христ. догматов и 10 заповедей; «о собственных всякого чина должностях»; сборник высказываний св. отцов о грехах, добродетелях и т. д. Эти книги следовало распространить и читать в церквях прихожанам в воскресные и праздничные дни. Далее формулировались обязанности епископов. Архиереи должны были знать правила Вселенских и Поместных Соборов. От них требовалось не реже чем раз в 2 года объезжать свою епархию, долгое отсутствие в епархии осуждалось. При невозможности управлять епархией следовало назначить неск. человек из духовенства для ведения дел. В случае возникновения вопросов по управлению нужно было сноситься с архиереями из соседних епархий, а затем с Синодом. Епископы должны были следить за поведением духовенства своей епархии, вершить духовный суд, в т. ч. над мирянами, при этом объявлять анафему они могли только с разреше-

ния Синода. Суд Синода — высшая судебная инстанция, куда, в частности, следовало направлять жалобы на епископов. Архиерей должен был 2 раза в год посылать в Синод рапорты о положении дел в епархии. В «Д. р.» есть пункты, запрещающие оказывать излишние почести архиереям (водить их под руки, кланяться им в землю). Еще большей критике подвергаются архиерейские слуги, за к-рыми нужно следить, чтобы при посещении городов и мон-рей они «благодично и трезво пребывали и не творили б соблазна».

Во 2-й ч. также приводится подробная программа создания духовных уч-щ. На 1-е место ставилась проблема отбора учителей. Согласно «Д. р.», уч-ща должны были быть закрытыми учреждениями монастырского типа во главе с ректором и префектом, содержаться на средства архиерейских домов и сборы с церковных и монастырских земель. При училищах открывались общежития («семинарии») с церквями, б-ки. Предусматривались редкие свидания учащих с родными, распределение времени по точным «регулам», строгий надзор за учениками. Курс обучения разделялся на 8 классов, преподавались лат., греч., древнеевр. и церковнослав. языки, география, история, арифметика, геометрия, логика, диалектика, риторика, пиитика, физика, метафизика, политика и богословие (в течение 2 лет). Обучать следовало детей священнослужителей и «прочих, в надежду священства определенных». Окончившие уч-ща становились священниками, а если принимали монашеский постриг, — игуменами и архимандритами. Отдельно говорилось о «проповедниках слова Божия». Произносить проповеди могли лишь те, кто обучался в духовных уч-щах. Указывались цели проповеди: побуждение к покаянию, к исправлению, к почитанию власти, искоренение суеверий и т. д. В качестве образца всем рекомендовалось читать труды свт. Иоанна Златоуста. Проповедники призывались к скромности и сдержанности. Заключение 2-й ч. посвящено статусу мирян, их отличиям от духовенства. Миряне должны были причащаться не менее одного раза в год. Запрещались все домовые храмы, кроме принадлежавших членам царской фамилии. Помещиков призывали посещать





приходские церкви и не стыдиться «быть братиею, хотя и крестьян своих, во обществе христианством». Прихожане могли сами избрать кандидата в священники, при этом они должны были подать епископу сведения, что избранный «жития доброго и неподозрительного», и указать, какая ему полагается руга или земля. Венчаться можно было только в приходе жениха или невесты. Кроме того, упоминалась борьба со старообрядчеством. Так, старообрядцев запрещалось «возводить на власти, не токмо духовные, но и на гражданские». Следовало выявлять тайных старообрядцев, их укрывательство строго осуждалось.

3-я ч. определяет функции и обязанности членов Синода, координирует его деятельность с работой др. учреждений. Члены Синода должны были, в частности, рассматривать богословские сочинения перед их опубликованием, проверять кандидатов на епископскую хиротонию, контролировать использование церковного имущества, защищать духовенство перед мирскими судами. Еще одной обязанностью была борьба с подаянием милостыни трудоспособным людям, «прошакам», а также с корыстолюбием священников, требующих платы за совершение треб (добровольное пожертвование не возбранялось).

В «Д. р.» было предусмотрено, что члены Синода могут дополнять его текст с согласия царя. Поскольку в первоначальном варианте очень мало говорилось о белом духовенстве и монашестве, члены Синода составили «Прибавление о правилах причта церковного и чина монашеского» и опубликовали его в 1721 и 1722 гг. без ведома Петра I. В 1722 г. «Прибавление...» было переработано Петром I и опубликовано в окончательной редакции (ПСЗ. Т. 6. № 4022). В 1-м разд. речь идет о правилах поставления священников, их отношениях с причтом, духовной и светской властью. Кандидат в священники и диаконы должен был хорошо знать вероучительные книги, в перспективе предполагалось избирать только из окончивших духовные уч-ща. Перед поставлением требовалось публично проклясть все «раскольнические согласия» и принести присягу императору. Не следовало ставить к одной церкви много священников и диаконов, еще больше осуждались те, кто оставлял свою

церковь и «волочился семо и овамо», им грозило наказание вплоть до лишения сана. Декларировался принцип соблюдения тайны исповеди, за исключением тех случаев, когда кто-либо, не раскаиваясь, сообщал о своем намерении совершить преступление против гос. власти или монарха или собирался сознательно оповестить о «ложном чуде», — священники были призваны объявлять об услышанном. «Прибавление...» предписывало применять правила о епитимиях с рассуждением, учитывая конкретную ситуацию (напр., не накладывать епитимию, если кающийся при смерти). Священники предостерегались от протезирования своим родственникам при выборе церковнослужителей, а также от различных «бесчинств»: пьянства, ссор, участия в кулачных боях и т. д. Кроме того, приходские священники должны были вести метрические книги.

Раздел о монашестве приводит правила пострига. Возраст постриженника должен был быть не менее 30 лет (для женщин — не менее 50 или 60 лет). Запрещалось постригать воинов, крестьян или приказных без отпускного свидетельства, лиц, имеющих долги, избегающих суда. Нельзя было понуждать детей, а также вдовых клириков к постригу. Постриг лиц, состоящих в браке (даже при условии развода и совместного пострижения), не одобрялся. Ужесточалась борьба за дисциплину в монашеской жизни. Вступивший в монастырь передавался под надзор опытному монаху и должен был пройти 3-летнее послушание перед постригом, к-рый совершался только с разрешения епископа. Монахи должны были причащаться не менее 4 раз в год во время постов. Отлучаться из мон-ря без серьезных причин не рекомендовалось, ходить в гости разрешалось не более 4 раз в год. Переход в др. мон-рь допускался лишь в крайнем случае. Принимать пищу следовало только во время общей трапезы. Неграмотные монахи должны были учиться читать, для этого надлежало устроить особые кельи для занятий. После смерти монаха его имущество переходило монастырю (имущество епископа — Синоду). Настоятели должны были избирать священников и диаконов, еще больше осуждались те, кто оставлял свою

пций духовник. Казна мон-ря находилась в ведении казначая, а не настоятеля. В «Прибавлении...» отмечалось, что «в монастырях подобает общему житию быти». Предписывалось сводить братию малочисленных мон-рей в одну обитель, освободившиеся церкви обращать в приходские, не строить уединенные скиты. Новые мон-ри можно было строить только с разрешения Синода. При мон-рях рекомендовалось открывать «странноприимницы» и больницы. Следовало вести запись всех постриженных в монахи, а также монастырских доходов и расходов.

«Д. р.» переиздавался в XVIII—XIX вв. не менее 20 раз. В 1917 г. он был отменен Поместным Собором Православной Российской Церкви. Ист.: ПСЗ. Т. 6. № 3718, 4022; *Верховской П. В.* Учреждение Духовной коллегии и «Духовный регламент». Р-н/Д., 1916. Т. 2.

Лит.: *Кедров Н. И.* «Духовный регламент» в связи с преобразовательной деятельностью Петра Великого. М., 1866; *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868; *Востоков Н. М.* Свят. Синод и отношения его к др. гос. учреждениям при имп. Петре I // ЖМНП. 1875. Июль. С. 52–85; *Авг. С.* 153–198; Дек. С. 358–378; *Морозов П. О.* Феофан Прокопович как писатель. СПб., 1880; *Попов Вл. И.* О Свят. Синоде и установлениях при нем в царствование Петра (1721–1725 гг.) // ЖМНП. 1881. Февр. С. 222–263; Март. С. 1–51; *Темниковский Е. Н.* Один из источников «Духовного регламента» // Сб. Харьковского ист.-филол. об-ва. 1909. Т. 18; *Голубинский Е. Е.* О реформе в быте Рус. Церкви: Сб. ст. М., 1913; *Верховской П. В.* Учреждение Духовной коллегии и «Духовный регламент». Р-н/Д., 1916. Т. 1; *Cracraft J.* The Church Reform of Peter the Great. Stanford, 1971; *Смолч.* История РЦ. Кн. 8. Ч. 1. С. 88–102 и др.; *Живов В. М.* Незав. соч. митр. Стефана Яворского с протестом против учреждения Синода // Петр Великий: Сб. ст. М., 2007. С. 241–333.

**Е. В. Анисимов**

«ДУХОВНЫЙ СОБЕСЕДНИК», правосл. альманах Самарской и Сызранской епархии РПЦ. Выходит в Самаре с янв. 1995 г. по благословению Самарского еп. *Сергия (Полеткина)*, к-рый является председателем редакционного совета. В 1995–1998 гг. издавался как журнал тиражом от 2 до 5 тыс. экз. (главный редактор — свящ. Игорь Макаров), с сер. 1999 г. издается как альманах тиражом 2,5 тыс. экз. (главный редактор — свящ. Михаил Мальцев). Периодичность издания — 4 раза в год. Редакция располагается в здании Самарской ДС. «Д. с.» публикует богословские и церковно-исторические труды,





мемуары, святоотеческое наследие, художественные произведения, ноты, материалы из архивов Куйбышевского митр. Мануила (Лемешевского) и С.-Петербургского митр. Иоанна (Снычёва), освещает насущные проблемы жизни Церкви. Постоянные рубрики: «Исповедание веры», «Жизнь во Христе», «Тайны Божии», «Русское добротолубие», «Меч духовный», «Церковная старина», «По святым местам», «Росток» (для детей), «Изограф», «Лечебник» и др. В приложении к изданию печатаются редкие молитвы, акафисты, каноны. Среди авторов «Д. с.» – архим. Рафаил (Карелин), прот. Михаил Труханов, прот. Александр Шаргунов, проф. МГУ В. А. Воропаев, проф. Московской консерватории В. В. Медушевский. Были опубликованы статьи Кировоградского митр. Нестора (Анисимова), Саратовского митр. Вениамина (Федченкова), Жичского еп. св. Николая (Велимировича), Куйбышевского архиеп. сщмч. Александра (Трапницина), Печерского еп. Варнавы (Беляева), иером. Серафима (Роуза), произведения писателей и поэтов А. А. Солодовникова, Н. Д. Ануфриевой, Н. С. и С. С. Самуиловых и др.

Альманах награжден дипломом лауреата Всероссийского фестиваля правосл. культуры «Святая Русь» (Волгоград), отмечен на международных выставках в Нью-Йорке, Белграде, Софии, С.-Петербурге. Номера «Д. с.» доступны на сайте [www.sobesednik.orthodoxy.ru](http://www.sobesednik.orthodoxy.ru).

Свящ. Михаил Мальцев

**ДУХОВНЫЙ СУД** – см. *Церковный суд*.

**ДУХОВСКИЙЕ**, иконописцы, сыновья Евфимия, диак. ц. Сошествия Св. Духа в Ярославле.

**Степан** ((Стефан) Евфимиев Дьяконов) (упом. в 1640–1651), старший сын диак. Евфимия, был одним из ведущих ярославских мастеров в 30–40-х гг. XVII в. В 1640 г. значился среди 4 знаменщиков смешанной артели, расписывавшей под рук. Иоакима Агеева ярославскую ц. Николы Надеина (*Успенский*. 1916. Т. 4. С. 58). Его имя включено в летописный текст на юж. стороне юго-зап. столпа церкви. В 1642–1643 гг. как жалованный иконописец-знаменщик Оружейной палаты участвовал в возобновлении стенописи в Успенском соборе Московского Кремля

(*Он же*. 1910. Т. 2. С. 73), в 1644 г. был особо отмечен за выполнение этого царского заказа (*Забелин*. 1850. Кн. 7. С. 8). В 1647 г. совместно с жалованным мастером Марком Матвеевым расписал по заказу патриарха Иосифа Успенский собор Княгинина монастыря во Владимире; на стене слева от зап. входа обнаружен фрагмент надписи, где читается: «Д[ьяконов]». Входил в иконописную артель (возможно, возглавлял ее), работавшую над созданием иконостаса (1650) для ярославской ц. прор. Илии. Им написана упомянутая в описи ц. прор. Илии за 1651 г. Печерская икона Божией Матери (1650; в наст. время – в центре пророческого ряда этого иконостаса), стилистически близкая к образу «Спас Смоленский, с припадающими женами и 20 праздниками» (1650; иконостас ц. прор. Илии в Ярославле) (*Казакевич*. 1980). По мнению В. Г. Брюсовой, в 1653 г. он принимал участие в росписи московской ц. Троицы в Никитниках (*Брюсова*. 1984).

**Иван** (Евфимиев (Евфимов) Дьяконов) (упом. в 1646–1692). Сведения о нем и его имущественном состоянии содержатся в синодике Колясниковской церкви (ПДП. 1899. С. 133), в переписных книгах Ярославля за 1646 г. (ГАЯО. Ф. 582. Оп. 1. Д. 355. Л. 25; Ярославские писцовые... книги. 1913. С. 93 – *Казакевич*. 1980; *Брюсова*. 1984) и Духовской сотни (1717; из Духовского мон-ря). Со 2-й пол. 50-х гг. XVII в. – диакон ц. Сошествия Св. Духа в Ярославле. В 1652 и 1660 гг. был кормовым иконописцем в Архангельском соборе Московского Кремля. По личному прошению отпущен в Ярославль, где поставлен во главе артели, занимавшейся восстановлением после пожара 1658 г. иконного убранства Успенского собора и ц. в честь Казанской иконы Божией Матери, однако сам участия в этих работах не принимал (*Успенский*. 1910. С. 73). Для местного ряда юж. придела ц. прор. Илии в Ярославле, согласно описи этой церкви 1651 г. (*Трехлетов*. 1850. С. 421), им написан образ арх. Гавриила. В 1692 г. «по старому знамени» написал для ц. Рождества Пресв. Богородицы по заказу митр. Иоасафа (Лазаревича) икону «Успение Богородицы» (РГАДА. Ф. 235. Приходно-расходная книга Ростовского митр. Иоасафа 1692 г. – *Казакевич*. 1980). По атрибуции Т. Е. Казакевич ему при-

надлежат следующие иконы: помещавшиеся прежде над сев. дверью иконостаса ярославской ц. прор. Илии «Спас Эммануил, с ангелами» (1650; в наст. время – ЯИАМЗ. Инв. 41307. ИК 216) и над его юж. дверью «Ангел Благого молчание» (ЯИАМЗ. Инв. 41323. ИК 231), для придела во имя прп. Варлаама Хутынского той же церкви «Гора Нерукобочная» (50-е гг. XVII в.; ЯИАМЗ. Инв. 41438. ИК 330), а также в сев. части этого иконостаса композиция на тему предания о просфоре (50-е гг. XVII в., вместе со Степаном; ЯИАМЗ. Инв. 41308. ИК 212).

Лит.: *Забелин И. Е.* Мат-лы для истории рус. иконописи // ВОИДР. 1850. Кн. 7. С. 13, 31, 32; *Трехлетов Е. Я.* Опись ярославской Ильинской ц., составленная в 1651 г. храмоздателями Скрипиными // Ярославские ГВ. 1850. Ч. неофиц. № 43. С. 421; *Ровинский Д. А.* История рус. школ иконописания до кон. XVII в. // ЗРАО. СПб., 1856. Т. 8. С. 142; ПДП. 1899. Т. 60. Вып. 2; *Успенский А. И.* Царские иконописцы. 1910. Т. 2. С. 71, 73; 1916. Т. 4. С. 58; Ярославские писцовые, дозорные, межевые и переписные книги XVII в. // Тр. ЯГУАК. Ярославль, 1913. Кн. 6. Вып. 3/4. С. 93; *Суслов А. И., Чураков С. С.* Ярославск. М., 1960. С. 200; *Казакевич Т. Е.* Иконостас ц. Илии Пророка в Ярославле и его мастера // Памятники рус. архитектуры и монументального искусства: Мат-лы и исслед. М., 1980. С. 20, 25–30, 34, 37–38; *Брюсова В. Г.* Рус. живопись XVII в. М., 1984. С. 70, 319, 320; *Кочетков*. Словарь иконописцев. С. 200–201.

**ДУХОВСКИЙ** Парфений Андреев (Партениос Андреев) (упом. в 1591–1592), иконописец. Один из авторов иконы прп. Александра Свирского, написанной в 1591–1592 гг. По мнению И. Д. Соловьёвой, этот несохранившийся образ был заменен в посл. иконой «Прп. Александр Свирский, с житием в 39 клеймах» (1-я четв. XVII в. ГРМ. Инв. ДРЖ 2657) над ковчегом с мощами святого в Преображенском соборе мон-ря прп. Александра Свирского (*Соловьёва*. 1994. С. 39–46). Серебряная пластина, перенесенная с несохранившегося образа на икону из ГРМ, содержит выполненную чернью вкладную надпись: «...поставил сию святую икону в дом живоначальной Троицы и преподобному чудотворцу Александру Сверхскому государев царев и великого князя дьяк Семен Емельянов вклад вечной при игумене Дионисии, писал икону зограф ермонах Партениос Андреев Духовский, с ним же Василь сын Иоанн Холст».

Описание оклада образа, выполненного Д., содержится в писцовой





книге 1628 г. мон-ря при Александр Свирского.

Лит.: *Каргер М. К.* Мат-лы для словаря рус. иконописцев // Мат-лы по рус. искусству / ГРМ. Л., 1928. Т. 1. С. 112–136; *Соловьева И. Д.* Икона «Александр Свирский в житии» в собр. Рус. музея (к проблеме атрибуции) // ДРИ. СПб., 1994. [Вып.:] Новые атрибуции. С. 39–46; *Кочетков.* Словарь иконописцев. С. 199–200.

«ДУХ ХРИСТИАНИНА», ежемесячный духовно-лит. ж., издававшийся в С.-Петербурге с сент. 1861 по сент. 1865 г. группой молодых священников под рук. свящ. А. В. Гумилевского. Первоначально в качестве редакторов-издателей совместно выступали священники А. Гумилевский, И. Г. Заркевич (впосл. епископ Новомиргородский *Николай*), спмч. *Иоанн Флёров* и Д. И. *Флоринский*. Журнал пользовался поддержкой Новгородского, С.-Петербургского и Финляндского митр. *Исидора (Никольского)* и Ревельского еп. *Леонтия (Лебединского)*. Редакция располагалась в Гостином дворе, в лавке книготорговца Н. Г. Овсянникова, с 1863 г. — на квартире Флоринского при Петропавловском соборе, в 1865 г. — на прежнем месте.

По мнению редакторов, «возникла потребность создать новое повременное духовное издание, в котором вопросы веры и христианской жизни решались бы столь возможно ближе и приспособительнее к нравственно-религиозному состоянию нашего общества». Предполагалось «раскрыть общедоступным языком дух христианства, во всех видоизменениях жизни — церковной, умственной, нравственной и общественной». Журнал был ориентирован на священников и преподавателей СПбДА, редакция активно побуждала духовенство к сотрудничеству, написанию статей, обещая в случае необходимости анонимность. Однако заметки, присланные прот. прав. *Иоанном Кронштадтским*, не были опубликованы. В 1-й год в основном были напечатаны труды редакторов и близких к ним лиц — протоиереев В. Г. *Певцова*, В. П. *Полисадова*, И. В. *Толмачёва*, свящ. К. Т. *Никольского*, свящ. Г. С. *Полесского*, П. И. *Шалфеева*, переводы прот. Г. П. *Павского* из ВЗ и др. С журналом также сотрудничали архим. *Никанор (Бровкович; впосл. епископ Херсонский)*, протоиереи В. Н. *Амфитеатров*, М. Я. *Морошкин*, свящ. И. С. *Беллюстин*, А. П. *Лебедев*, И. Ф. *Нильский*, И. Т. *Оси-*

*нин*. Журнал имел своих корреспондентов в Великобритании, Дании, Швеции.

В «Д. х.» имелось 3 раздела: научно-лит., критико-библиографический и смесь. В критическом разд. давалось обозрение духовных журналов, а также нек-рых произведений («Что делать?» Н. Г. *Чернышевского* (1863. № 9), «Жизнь Иисуса Христа» Э. Ренана (1863. № 11), «История цивилизации в Англии» Г. Т. Бокля (1864. № 1) и др.). На страницах журнала постоянно велась полемика с «*Домашней беседой*» В. И. *Аскоченского*. Подразделы «Современное обозрение», «Епархиальный листок» и «Летопись Христорождественского братства» вел Гумилевский под псевдонимом Летописец. Издание представляло объективный взгляд на быт духовенства в России в сравнении с положением священнослужителей в Зап. Европе, критиковало систему отечественного духовного образования, СПбДС и епархиальную консисторию. Из-за этого митр. Исидору постоянно посылались доносы на журнал. В «Д. х.» затрагивались вопросы благотворительности, деятельности приходских братств и церковных школ. Значительное место отводилось статьям по гомилетике (Толмачёва, Н. И. Соколова). В журнале была опубликована работа Херсонского архиеп. *Иннокентия (Борисова)* «О религии» (1865. № 6). «Д. х.» заметно отличался от совр. ему церковной прессы, в т. ч. по стилю — читатели в письмах просили «о возможном упрощении слововыражения и о неупотреблении в статьях иностранных слов».

Редакция выпускала отдельные издания: «Христианство и прогресс» Шалфеева (СПб., 1861), «Современный вопрос о папстве» Полесского (СПб., 1861; опубли. анонимно), «Письма о путешествии нашей духовной миссии в Париж и об освящении Парижской церкви» Полисадова (СПб., 1861), «Об участии паствы в делах церковных по правилам древней Церкви и о каноническом значении его» (СПб., 1861), «О церковном богослужении: Письма к православному» Беллюстина (СПб., 1862. 2 ч.), «Пособие к изучению устава богослужения православной Церкви» Никольского (СПб., 1862) и др. Через редакцию распространялись и др. книги Гумилевского и Беллюстина.

В 1863–1864 гг. из-за чрезмерной загруженности Гумилевского пастьырскими обязанностями произошел постепенный отход «Д. х.» от актуальных проблем епархиальной жизни, в журнале преимущественно стали публиковать научные труды, посвященные критике материализма. Это привело к резкому падению числа подписчиков. С сент. по дек. 1864 г. журнал не выходил, т. к. редакторы-издатели посчитали его слишком обременительным. С янв. 1865 г. «Д. х.» издавался совместно Гумилевским и Флёровым. Причины внезапного прекращения выхода журнала (последний выпуск — № 9 за 1865) не были объяснены издателями.

Лит.: *Рункевич С. Г.* «Дух христианина» // ПБЭ. Т. 5. Стб. 82–84; *Андреев.* Христианская периодика. Т. 1. С. 94–95. № 184.

М. П. Лепёхин

### ДУЧЧО ДИ БУОНИНСЕНЬЯ

[итал. Duccio di Buoninsegna] (1-е упом. — в 1278, Сиена — до 3.08.1319, там же), итал. живописец, определивший своим творчеством направление развития западноевроп. ренессансной живописи, цель которого — передать многообразие мира. Это направление получило широкое распространение в североевроп. странах. Творчество Д. д. Б. повлияло на сиенскую художественную школу, его учениками считаются Симоне Мартини, Пьетро и Амброджо Лоренцетти, Сенья ди Бонавентура, Уголино ди Нерио.

Большую часть жизни Д. д. Б. провел в *Сиене*. Его имя на протяжении 40 лет упоминается в документах, сообщающих о многочисленных денежных штрафах, налагавшихся на Д. д. Б. за адм. правонарушения, о долговых обязательствах, правах собственности, выплатах за работы. Хронологические лакуны в этих документах в совокупности со стилистическим анализом произведений позволили ряду исследователей предположить, что мастер побывал в Ассизи и Риме. Отсутствие документов, относящихся к 1280–1285 гг., и влияние франц. готики на его искусство могут указывать на то, что в эти годы он побывал во Франции (*Stubblebine*. 1979).

Реконструкция творческого пути Д. д. Б. проблематична, мнения об атрибуции и о хронологии создания его произведений расходятся. Документальные сведения о периоде





обучения отсутствуют. Возможно, его наставником был Гвидо да Сиена, в ранние годы Д. д. Б. работал в миниатюре и был знаком с постэллинистической традицией визант. живописи. Д. д. Б. мог быть учеником Чимабуэ и работать с ним в кон. 70-х — нач. 80-х гг. XIII в. в Верхней ц. Сан-Франческо в Ассизи (*Bologna*. 1983. P. 330–340). В основу этой версии лег стилистический анализ 3 произведений: 2 фигур крылатых гениев на своде с изображениями отцов Церкви (ц. Сан-Франческо в Ассизи), приписываемых кисти Чимабуэ, фигуры Младенца на образе «Мадонна с Младенцем» (Кастельфьорентино, ц. Санта-Вердиана), рассматриваемом как совместная работа Д. д. Б. и Чимабуэ, и исполненного, вероятно, Д. д. Б. образа «Мадонна Креволе» (ок. 1280, Музей собора, Сиена).

Первые документальные упоминания о работах Д. д. Б. относятся к 1278 г., когда он распisał по заказу коммуны Сиены 12 сундуков для хранения актов (не сохр.). В следующем году были произведены выплаты за оформление переплета казначейской книги (*biccherna*) города (не сохр.), подобные работы выполнялись им в 1285, 1286, 1291, 1292, 1294, 1295 гг.

Первой из известных и дошедших до наст. времени работ Д. д. Б. считается алтарная картина «Мадонна Креволе». Она отмечена (*Belting*. 1982. P. 7–22) влиянием как живописных произведений, созданных ок. 1280 г. в Тоскане в традициях визант. школы, подобных «Мадонне Кахна», так и визант. икон, бытовавших в Италии, подобных «Мадонне Меллона» (обе — Национальная галерея искусства, Вашингтон). «Мадонну Креволе» отличают выделение рафинированного линейного начала, удлиненные пропорции фигур, гибкость силуэтов, тонкость моделировки форм, аристократизм образов. Эти качества станут характерными для последующих произведений Д. д. Б. и сиенской живописной школы в целом.

15 апр. 1285 г. Д. д. Б. получил от Братства восхваляющих Мадонну (*Confraternità dei Laudesi*), состоявшего при доминиканской ц. Санта-Мария Новелла во Флоренции, заказ на алтарный образ. Вероятно, первоначально он находился в Капелле Барди, где происходили богослужения братства, в 1618 г. был пе-



Мадонна Креволе.  
Ок. 1280 г. (Музей собора, Сиена)

ренесен в Капеллу Ручеллаи этой церкви и получил название «Мадонна Ручеллаи» (*Hueck*. 1990. P. 33; *Bellosi*. 2002. P. 61). По контракту Д. д. Б. обязался исполнить образ на готовой деревянной основе. Неясно, было ли произведение в целом (проект конструкции и собственно живопись) выполнено Д. д. Б., или ему принадлежит только живопись. «Мадонна Ручеллаи» (Галерея Уффици, Флоренция), одна из крупнейших алтарных картин своего времени (4,5×2,9 м), написана на 5 вертикальных досках из тополя, вмонтированных в глубокую раму сложного профиля. При расчете размеров рамы и формата центрального поля использована традиц. для Флоренции единица измерения длины — локоть (*braccio*), составлявший 548 мм (*Cantmerer*. 1990. P. 47). Раму украшает орнаментальная лента, включающая круглые медальоны с погрудными изображениями патриархов, пророков, апостолов и святых. Появление на алтарной картине такого рода медальонов было новшеством, обусловленным иконографической программой (*Cannon*. 1982. P. 69–93). Наверху, в центральном медальоне, представлен Иисус Христос; изображения персонажей ВЗ в правой части рамы и фигур 12 апостолов в левой части служат прообразовательному истолкованию ИЗ. На центральном поле представлен образ Богородицы с Младенцем, сидящей на резном, украшенном росписью и по-

золотой троне, покрытом драгоценной узорной тканью, на его сиденье — алая с золотом подушка. Позы и положения рук 6 коленопреклоненных ангелов по сторонам от трона указывают на момент Вознесения. Помещенный в нижней части рамы образ св. Иеронима (автор описания «Вознесения Богородицы», приведенного *Иаковом из Варацие* в «Золотой легенде»), окруженного медальонами с изображениями св. Доминика, основателя ордена доминиканцев, и св. Петра Мученика — патрона Братства восхваляющих Мадонну, способствует истолкованию композиции как «Вознесение Богородицы», что соответствует посвящению ц. Санта-Мария Новелла.

Образ «Мадонна Ручеллаи», отражающий влияние искусства Чимабуэ, изобилует готическими мотивами. В конструкции трона видны архитектурные элементы заальпийской готики: ниши боковин напоминают бифории и трифории, спинка увенчана тонкими точеными пинаклями, между к-рыми перекинута изящные арки. Фигуры ангелов отличаются мягкостью моделировки форм. Поверхность фона, ювелирно проработанная насечкой, декорированные сложными розетками нимбы, золотой ассист на одеянии Младенца, орнаментация трона и тканей — придают монументальному образу качество вещественной драгоценности, роднящее его со средневековым искусством. Этому способствуют декоративность цветовой гаммы, открывшейся после реставрации, сочетающей киноварь, золото, азурит с розовыми, лиловыми, голубыми, светло-зелеными оттенками, и каллиграфия текучих линий (кайма мафория Богородицы) (*Il restauro della «Maestà» di Duccio / A cura di C. Brandi*. R., 1959).

В 1295 г. Д. д. Б., так же как и Дж. Пизано и сановники Сиены был включен в комиссию, определявшую место строительства фонтана у Порта д'Овиле.

В 1285–1308 гг. Д. д. Б. написал 3 образа Мадонны с Младенцем (Национальная галерея Умбрии, Перуджа; Национальная галерея, Лондон; ранее собрание А. Стоклета, Брюссель, ныне местонахождение неизв.), передающие нежное чувство, объединяющее Богородицу и Ее Сына, и 2 небольших образа Мадонны на троне (Музей искусств, Берн; Национальная пинакотекка, Сиена),



раскрывающие ту же тему монументально и торжественно. Относительно датировки образа «Мадонна францисканцев» из Сиены (24×17,1 см), авторство к-рого приписывают Д. д. Б., есть разногласия (Дж. Стаблбайн — 70-е г. XIII в.; Дж. Уайт — 90-е г. XIII в.; Ф. Дойхлер — 1300). Богоматерь изображена восседающей на троне, к Ее стопам припадают 3 францисканских монаха. Рисунок ткани, поддерживаемой 4 ангелами, сходен с мотивами миниатюр франц. манускриптов. Готическая стилистика в пропорциях фигур, ритме гибких линий, декоративности палитры и орнаментов, сочетается с шириной и свободой классических образов, воспринятых через образцы визант. искусства.

Произведение «Маэста» (Величие) было заказано для главного алтаря городского собора. Дата 9 окт. 1308 г., ранее считавшаяся временем начала работы, фиксировала день заключения промежуточного соглашения. В соглашении Д. д. Б. обязывался собственноручно и как можно лучше выполнить картину, работая постоянно и не принимая в этот период иных заказов, заказчик должен был предоставить необходимые материалы и выплачивать художнику 16 сольди в день, вычитая в дни пропусков работы эту сумму из месячного заработка, составлявшего 10 лир. 9 июня 1311 г. живописный алтарь, посвященный Богоматери, со времен битвы при Монтаперти (1260) считавшейся верховной правительницей города, с беспрецедентной торжественностью был перенесен из мастерской художника в собор (сохр. описание безымянного хрониста сер. XIV в.: Cronache Senesi. 1943. P. 90). В 1506 г. алтарь заменили бронзовым киворием, в 1771 г. его части были разъединены (живопись, в т. ч. лик Богоматери, значительно пострадала) и разрознены: большая часть композиций хранится в сиенском соборном музее, др. — в Национальных галереях Вашингтона и Лондона, в собраниях Фрика в Нью-Йорке и Тиссен-Борнемиса в Мадриде, в Художественном музее Кимбелла в Форт-Уэрте и в Музее изящных искусств в Будапеште. Часть композиций утрачена, что затрудняет точную реконструкцию конфигурации и структуры алтаря, а также способов его крепления. Наиболее убедительна реконструкция, предложенная Уайтом (White. 1979).

По новизне замысла «Маэста» знаменует рубеж в эволюции алтарных образов в западноевроп. традиции. Заказ предполагал создание непревзойденной по размерам, величю и великолепию алтарной картины. Д. д. Б. спроектировал уникальную многочастную конструкцию двустороннего образа, первоначальные размеры к-рого составляли 5×4,68 м. Центральную часть образовывали 2 щита из склеенных между собой досок (11 вертикальных — для переднего щита, 5 горизонтальных — для заднего). Щиты были скреплены гвоздями. Алтарь имел 2 расписанные пределлы, основой каждой служила толстая горизонтальная доска, а также вимперги, написанные на 2 горизонтальных досках.

Центральное изображение лицевой стороны — Богоматерь с Младенцем на мраморном троне, орнаментированном в стиле мастеров семьи Космати, в окружении ангелов, св. Екатерины Сиенской, ап. Павла, св. Иоанна Крестителя, ап. Петра и мц. Агнессы. В 1-м ряду представлены коленопреклоненные небесные покровители города — святые Ансано,



Принесение во храм.  
Фрагмент алтарной картины «Маэста».  
1311 г. (Музей собора, Сиена)

Савин, Виктор и Крещенций. Традиц. для офиц. заказов Сиены тему гражданственности подчеркивает надпись на подножии трона, являющаяся и подписью художника: «Святая Матерь Божия, будь причиной мира в Сиене и жизни Дуччо, который написал Тебя такой». Над центральной сценой в арочках изображены 10 фигур апостолов.

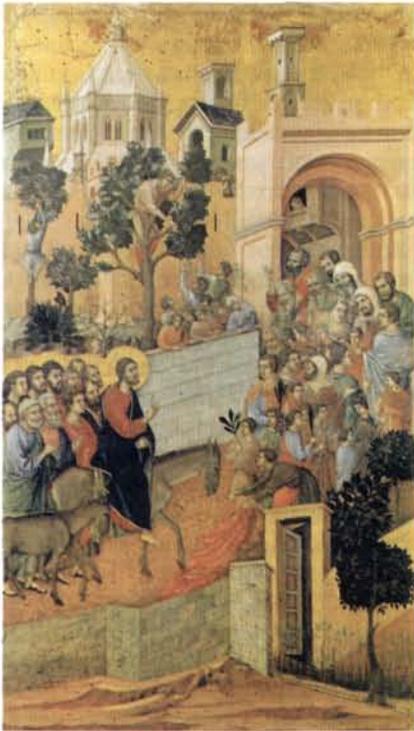
На лицевой пределле представлены сцены из детства Христа (по тексту Евангелий от Матфея и от Луки). Между ними расположены фигуры пророков. На вимпергах даны сцены

из жизни Божией Матери, тематически связанные с изображением «Коронования Богоматери» на витраже (1287–1288) хора над алтарем. Автором проекта витража — одного из ранних в итал. искусстве — мн. исследователи считают Д. д. Б. (Borghogni. 2005. P. 61–63).

Центральное поле оборотной стороны отведено 26 сценам из Страстного цикла, среди которых выделяются размерами «Вход Господень в Иерусалим» и «Распятие», знаменующие начало и кульминацию событий Страстной недели. На оборотной пределле представлены эпизоды земной жизни Христа («Христос и самаритянка», «Преображение», «Воскрешение Лазаря», «Исцеление слепого», «Призвание апостолов Петра и Андрея», «Искушения», «Брак в Кане Галилейской» и др.), на оборотной стороне вимпергов — события после Воскресения («Уверение Фомы», «Ужин в Эммаусе», «Сошествие Св. Духа на апостолов» и др.).

Впечатление великолепия и торжественности главной сцены создается благодаря сочетанию золотого фона с киноварно-альми, вишневыми, синими, золотисто-желтыми пятнами цвета, плавности линий и ювелирности отделки живописной материи. Цельность восприятия многочастного алтаря достигается за счет повторения отдельных фигур в соседних сценах, жестов персонажей, адресующих взгляд к др. сюжетам, единства пропорций и уровней архитектурных элементов, представленных в разных сценах, общности колорита.

Сцены включают детализированные городские и сельские пейзажи, играющие важную роль в эмоциональном раскрытии сюжетов (особенности освещения в сцене «Жены-мироносицы у Гроба Господня»), натурные зарисовки (фигуры юношей, ломающих ветви, в картине «Вход Господень в Иерусалим», апостолов, греющих ноги у огня, сняв сандалии, в «Первом отречении апостола Петра»), бытовые детали (полотенце в «Тайной вечере» и «Омовении ног», собачка в «Рождестве», мощные полы, майоликовая посуда в сценах трапез). Пространство, построенное в композиции «Благовестие о смерти» с применением античной перспективы, в сценах «Второе отречение апостола Петра» и «Искушение во храме» усложняется, развивается



Вход Господень в Иерусалим.  
Фрагмент алтарной картины «Маэста».  
1311 г. (Музей собора, Сиена)

вглубь (внутренние помещения и дворики, открывающиеся в проемах дверей и арок). Стилистический анализ позволяет предположить, что в последнюю очередь выполнялись сюжеты оборотной пределлы, отличающиеся наиболее изощренными пространственными решениями. Формы моделированы легкими тенями, не разрушающими выразительных силуэтов. Сюжеты характеризуются необычной для эпохи эмоциональностью, охватывающей широкую гамму чувств: от скорби в сценах, предшествующих Успению Марии («Благовестие о смерти», «Прощание с апостолом Иоанном»), до радости Марии Магдалины, узревшей воскресшего Спасителя («Не тронь Меня»).

Согласно результатам исследований, проведенных во время реставрации 80-х гг. XX в., композиции не имели определенных эскизов, в процессе работы в них вносились изменения; над каждой из сцен работали неск. художников (мастера фигур, архитектуры и т. д.) под рук. Д. д. Б. (Olivetti. 1990. P. 75–91; Del Serra. 1990. P. 57; Casazza. 1990. P. 63).

Известность «Маэсты», сравнимая с успехом росписей Джотто в Капелле дельи Скровеньи, привела к тому, что в XIV в. в т. н. манере Д. д. Б. были переписаны лики Бого-

матери на картинах Гвидо да Сиена и др. мастеров сер. XIII в. Отдельные части «Маэсты» оказали влияние на стиль пределлы, принадлежащей кисти Уголино ди Нерио (Флоренция, ц. Санта-Кроче), «Маэсты» Амброджо Лоренцетти (Городская пинакотека, Масса-Мариттима) и др. произведений. Однако комплексное решение этого сложного памятника невозможно повторить.

Лит.: Cronache Senesi / A cura di A. Lisini. Bologna, 1943. P. 90. (Rerum italicarum scriptores / Dir. L. A. Muratori. 15/6); Stubblebine J. H. Duccio di Buoninsegna and His School. Princeton, 1979; White J. Duccio: Tuscan Art and Medieval Workshop. L., 1979; Belting H. The «Byzantine» Madonnas: New Facts about their Italian Origin and some Observations on Duccio // Figures of Thought: El Grego as Interpreter of History, Tradition and Ideas. Wash., 1982. P. 7–22; Cannon J. Simone Martini, the Dominicans and the Early Sienese Polyptych // J. of the Warburg and Courtauld Institutes. 1982. Vol. 45. P. 69–93; Bologna F. The Crownig Disc of a Duecento «Crucifixion» and other Points Relevant to Duccio's Relationship to Cimabue // Burlington Magazine. 1983. Vol. 125. P. 330–340; Deuchler F. Duccio: L'Opera completa. Mil., 1984; Смирнова И. А. Искусство Италии кон. XIII–XV в. М., 1987. С. 31–33; Casazza O. Analisi, diagnosi e documentazione in un sistema informativo per l'archiviazione di testi e immagini // La Maestà di Duccio restaurata. Firenze, 1990. P. 81–89; Cämmerer M. La cornice della «Madonna Rucellai» // Ibid. P. 47–55; Del Serra A. Il restauro // Ibid. P. 57–63; Hueck I. La tavola di Duccio a la Compagnia delle Laudi di Santa Maria Novella // Ibid. P. 33–46; Olivetti A. Rovina della Maestà di Duccio // Sul dipingere. R., 1990. P. 75–91; La Maestà di Duccio di Buoninsegna: Firenze, restauro // FMR: Ed. it. 1991. Vol. 10. P. 24–25; Schmidt V. M. Duccio's «Madonna of the Franciscans»: a Note on its Iconography and Function // Media latinitas: Coll. of Essays L. T. Engels. Turnhout, 1996. P. 336–338; idem. Il trittico di Duccio alla National Gallery di Londra: la datazione, l'iconografia e il committente // Prospettiva. 1996. Vol. 81. P. 19–30; Bellosi L. The Function of the Rucellai Madonna in the Church of Santa Maria Novella // Italian Panel Painting of the Duecento and Trecento: Proc. of a Symp. 5–6 June 1988, Florence / Ed. V. M. Schmidt. New Haven, 2002. (Studies in the History of Art; 61); Duccio: alle origini della pittura senese / A cura di A. Bagnoli [et al.]. Mil., 2003; Borgogni M. La Vetra di Duccio di Boninsegna nel Museo dell'Opera del Duomo // Accademia dei Rozzi. 2005. Vol. 12. N 22. P. 61–63.

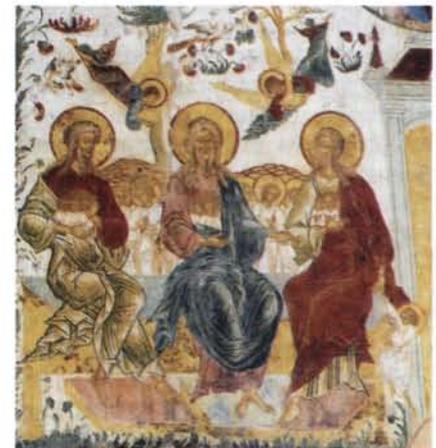
Ю. В. Иванова

**ДУША** [греч. ψυχή], вместе с телом образует состав человека (см. статьи *Дихотомизм*, *Антропология*), будучи при этом самостоятельным началом; Д. человека включает образ Божий (по мнению одних отцов Церкви; по мнению других — образ Божий заключен во всем человеке, т. е. в его Д. и теле) и возможность богоподобия, к-рые получает как дар Божий вместе с бытием; Д. челове-

ка бессмертна (некоторые древнецерковные писатели полагали, что Д. смертна; см. статьи: *Бессмертие*, *Воскресение мертвых*).

**Ветхий Завет.** Синодальный перевод использует слово «Д.» для передачи древнеевр. *nepeš*. Множество контекстуальных значений, в к-рых *nepeš* используется в корпусе древнеевр. текстов, соответствует неск. основным: 1) горло, шея; 2) дыхание; 3) желание; 4) Д. как субъект желаний и эмоциональных состояний; 5) жизнь, жизненная сила; 6) человек, живое существо. Кроме того, слово *nepeš* в нек-рых контекстах может принимать значения различных местоимений.

1. Горло, шея. Древнеевр. слово *nepeš*, так же как и соответствующие ему термины в др. семит. языках, может употребляться для обозначения горла или шеи (ср.: аккад. *napištu*; угарит. *npš*; араб. *nafas*-), что отчасти отражено и в синодальном переводе. Так, напр., в Книге прор. Исаии говорится, что «преисподняя расширилась и без меры раскрыла пасть свою» (*naṣṣāh* — Ис 5. 14). Тот же образ встречается и в Книге прор. Аввакума, где, по-видимому, слово *nepeš* употреблено в том же значении: «Надменный человек, как бродящее вино, не успокаивается, так что расширяет душу свою (*naṣṣō*), как ад» (Авв 2. 5). На основании этого значения могут быть поняты также слова о воде, достигающей «до



Души праведных на лоне Авраамовом.  
Роспись Успенского собора  
Княгинина мон-ря. Владимир. 1648 г.  
Мастер Марк Матвеев

души»: «Спаси меня, Боже, ибо воды дошли до души (*naṣṣē*) [моей]» (Пс 68. 2 (МТ 69. 1); ср.: 123(124). 4–5), «Объяли меня воды до души (*nepeš*) моей...» (Иона 2. 6), о мече,

угрожающем ей: «...о, Господи Боже! Неужели Ты обольщал только народ сей и Иерусалим, говоря: «мир будет у вас»; а между тем меч доходит до души (*'ad-hannaṣeš*)?» (Иер 4. 10), или сопоставления Д. с разными частями тела: «Стеснили оковами ноги его; в железо вошла душа его» (Пс 104(105). 18; ср.: Пс 102(103). 1); «Все труды человека — для рта его, а душа его не насыщается» (Еккл 6. 7; ср.: Притч 3. 22; 1 Цар 2. 33). Кроме того, в этом смысле Д. может «насыщаться» (Ис 58. 11; Втор 23. 24(25); Притч 6. 30 — букв. — наполняться), быть «тощей» (Ис 29. 8 — букв. — пустой), ей может «противить пища» (Числ 21. 5; ср.: Пс 77(78). 18).

2. Дыхание. Наиболее очевидным примером употребления древнеевр. *neṣeš* в значении «дыхание» являются слова: «Дыхание его (*naṣṣō*) раскаляет угли» (Иов 41. 13; ср.: LXX 41. 13: ἡ ψυχὴ αὐτοῦ ἀνθρακὸς φλόξ). То же значение подразумевается, когда речь идет о том, как *neṣeš* покидает умирающего. Об умирающей Рахили говорится: «выходила из нее душа (*naṣṣāh*)» (Быт 35. 18). Подобную ситуацию описывает прор. Иеремия: «Лежит в изнеможении родившая семерых, испускает дыхание свое» (*naṣṣāh* — Иер 15. 9). На основании этих примеров можно предположить, что и в рассказе о том, как прор. Илия вернул к жизни сына вдовы в Сарепте Сидонской, речь идет именно о возвращении дыхания: «И простершись над отроком трижды, он воззвал к Господу и сказал: Господи Боже мой! да возвратится душа отрока сего (*neṣeš-hayuēleq*) в него! И услышал Господь голос Илии, и возвратилась душа отрока сего в него, и он ожил» (3 Цар 17. 21–22). В том же значении это слово используется и в составе выражения *neṣeš hayuā* (букв. — дыхание жизни), к-рое в синодальном переводе передается как «душа живая» (Быт 1. 20, 24, 30; 2. 7; 9. 10, 12, 15, 16), «душа животных» (Быт 1. 21), «живущее» (Лев 11. 10), «животные» (Лев 11. 46), «живущее существо» (Иез 47. 9). Представление о дыхании как об источнике жизни отражено в библейском повествовании о сотворении человека, где появление человека в качестве «души живой» (*neṣeš hayuā*) описано как результат дарования ему Богом «дыхания жизни» (*nišmat hayuim* — Быт 2. 7).

На основе этого значения возникли метафорические выражения *wattiqṣar neṣeš*, букв. — «и сократилось дыхание», т. е. «терпение иссякло» (ср.: Числ 21. 4: «И стал малодушествовать народ»; Суд 10. 16: «И не потерпела душа Его»; Суд 16. 16: «душе его тяжело стало»; Зах 11. 8: «и отвратится душа Моя»), и *'a'arik naṣṣi*, букв. — «продлю дыхание», т. е. «буду терпеть» (ср.: Иов 6. 11: «и какой конец, чтобы длить мне жизнь мою»). Наконец, контексты, ставящие *neṣeš* в подчиненное положение по отношению к *dām* (кровь), считаются отражением предания о том, что не дыхание, а кровь есть источник жизни («душа тела в крови» — Лев 17. 11; «кровь есть душа» — Втор 12. 23; Лев 17. 14; ср.: Иез 22. 27; Иона 1. 14; Пс 71(72). 14; 93(94). 21; Притч 1. 18), что, вероятно, и послужило основанием для запрета на употребление крови в пищу (Быт 9. 4).

3. Желание. В ряде случаев древнеевр. *neṣeš* передает значения «желание», «стремление», «голод», которые, возможно, являются развитием представления о горле как о части человеческого тела, требующей насыщения и прежде всего причиняющей страдания при недостатке воды и пищи (ср.: Числ 21. 5; Ис 29. 8; 58. 11; Пс 106(107). 9; Притч 6. 30). Кн. Второзаконие позволяет входящему в чужой виноградник есть ягоды «досыта», «сколько хочет душа» (Втор 23. 24(25): *kənaṣṣəqā sabb'ekā*, букв. — «пока твой голод [станет] твоей сытостью»); главным стимулом для работающего является его голод (Притч 16. 26: *neṣeš 'āmēl 'āmālā lō*, букв. — «голод работающего работает за него»), а праведник «печется и о жизни (букв. — «знает о голоде») скота своего» (Притч 12. 10; ср.: Ос 9. 4).

В этом значении *neṣeš* не только естественное стремление к насыщению пищей, но и вообще всякое сильное желание, требующее удовлетворения. Так, желание отомстить уходящим из Египта евреям фараон надеется утолить, догнав и уничтожив их: «насытятся ими душа (*neṣeš*) моя» (Исх 15. 9). В молитве праведник просит Бога избавить его от «произвола» и «воли» (*neṣeš*) врагов (Пс 26(27). 12; 40(41). 3), окружающих его *bəneṣeš*, т. е. «с жадностью», «по произволу» (Пс 16 (17). 8–9 — синодальный перевод: «от врагов души моей» ориентирован

на текст LXX), чтобы они не смогли достичь того, к чему стремятся, и не сказали: «хорошо! по душе нашей» (*naṣṣēnū* — Пс 34(35). 25). Пророк, обвиняя Иерусалим в грехах, говорит ему от лица Бога, что он отдан «на произвол (*bəneṣeš*) ненавидящим» его (Иез 16. 27).

Желание, обозначаемое словом *neṣeš*, не всегда имеет негативное содержание. В ряде контекстов оно нейтрально (Втор 21. 14; Иер 34. 16; ср. Исх 23. 9) и, более того, может быть божественным волеизъявлением (1 Цар 2. 35). К этой же группе контекстов относятся и содержащие *neṣeš* выражения: «если вы согласны», *'im-yeš 'et-naṣṣəqem*, букв. — «если есть ваше желание» (Быт 23. 8; 4 Цар 9. 15); «жадный», «алчный» — *ba'al neṣeš*, букв. — «господин желаний» (Притч 23. 2), *'azzē neṣeš*, букв. — «сильный желанием» (Ис 56. 11) и *raḥab neṣeš*, букв. — «широкий, просторный желанием» (Притч 28. 25).

4. Д. как средоточие или субъект желаний и эмоциональных состояний. В контекстах, где слово *neṣeš* обозначает субъект желаний, стремлений или различных эмоциональных состояний, оно в наибольшей степени соответствует рус. слову «Д.». В корпусе древнеевр. библейских текстов есть множество случаев употребления *neṣeš* в качестве субъекта при глаголах и причастиях со значением «хотеть», «желать» (*'iwwē*), «просить», «говорить» (*šā'al, 'amar*) или несогласованного определения при именах, производных от этих глаголов (*'awwā, ta'awā, hawwā*): «Горе мне! ...Ни одной ягоды для еды, ни спелого плода, которого желает душа моя» (Мих 7. 1); «...ты скажешь: «поем я мяса», потому что душа твоя пожелает есть мяса, — тогда, по желанию души твоей, ешь мясо» (Втор 12. 20; ср.: Притч 13. 4; 21. 10). Важнейшим отличием этой части употреблений слова *neṣeš* от тех, в к-рых оно имеет значения «желание», «стремление», состоит в том, что в данном случае им называется не само желание или стремление, но некий элемент природы, с которым риторически отождествляется тот, кто желает и стремится. В этом значении *neṣeš* может относиться и к животным: «Праведный печется и о жизни скота своего» (*yōde' neṣeš bəhemitō*, букв. — «знает желание скота его» — Притч 12. 10).

Сходным образом *nepeš* используется при описании эмоциональных состояний — скорби, тоски, печали, озлобленности или радости и утешения, обозначая ту часть естества, посредством к-рой подобные состояния ощущаются и переживаются. Во множестве оттенков этого значения *nepeš* употребляется в устойчивых сочетаниях с различными образованиями от корня *mr*, «быть горьким». Такие выражения часто описывают внутренние страдания человека, вызванные несправедливым отношением др. людей, смертью близких или собственными болезнями. Об Анне, жене Елканы и буд.

Давида, что они «храбры и сильно раздражены» (*umārē nepeš hēmmā*, букв. — «они горьки душой» — 2 Цар 17. 8). После нападения амаликитян на г. Секелаг, закончившегося разорением города и пленением мн. его жителей, оставшиеся в живых хотели побить камнями Давида, не сумевшего их защитить. О причинах, побудивших к этому жителей Секелага, повествователь говорит: «...ибо скорбел душою весь народ» (*ki-mārā nepeš kol-hā'am*, букв. — «поскольку душа всего народа [была] горькой» — 1 Цар 30. 6).

В ряде метафорических высказываний о скорби, страдании, отчаянии и печали *nepeš* выступает в качестве субъекта этих состояний. Прор. Иере-

Изображение  
гонимой души прор. Давида.  
Миниатюра из  
Киевской Псалтири. 1397 г.  
(РНБ. ОЛПД. Ф. 6. Л. 8)



мия говорит о Д., к-рая «будет плакать» (*tibkē* — Иер 13. 17), Д. псалмопевца «истаевает» (*dālḫā*, букв. — «капает», «стекает», т. е. «плачет») от скорби» (Пс 118. 28; ср.: Пс 106(7). 5) и «отказывается от утешения» (*ma'anā hinnāḫēm* — Пс 76(77). 3). Рассуждая о жизни человека, Иов говорит, что «плоть его на нем болит, и душа его в нем страдает» (*te'ebāl*, т. е. «рыдает», «плачет», «скорбит» — Иов 14. 22). Ему же принадлежат слова: «Не плакал ли я о том, кто был в горе? не скорбела ли (*āgāmā*) душа моя о бедных?» (Иов 30. 25).

Значительно реже встречаются высказывания о положительных эмоциях, испытываемых Д. Знание «приятно» ей (Притч 2. 10), а речь может быть «сладка» для нее (*māṭoq lannepeš*) как мед (Притч 16. 24). Удовольствие Д. может находить и во грехе: «...заколающий вола — то же, что убивающий человека; приносящий агнца в жертву — то же, что задушающий пса; приносящий семидал — то же, что приносящий свиную кровь; воскуряющий фимиам — то же, что молящийся идолу; и как они избрали собственные свои пути, и душа их находит удовольствие в мерзостях их» (*ūšiqqušēhem napšām ḥāpēšā* — Ис 66. 3). В характерных для поэтических текстов описаниях взаимоотношений человека и Бога место человека иногда занимает его

Д. Господь «веселит» ее (Пс 85(6). 4) и улаживает утешениями (Пс 93(4). 19). Она же надеется (*ḥikkāṭā, qiwwātā*) на Него (Пс 32(33). 20; 129(130). 5), ищет Его (Плач 3. 25) и в Нем успокаивается (*dūmiyyā* — Пс 61(2). 2; ср.: 6).

Когда речь идет о склонности, любви или, напротив, о неприязни и отвращении, испытываемых человеком, эти чувства нередко описываются как действия или состояния его Д. Так, о любви Сихема, сына Еммора Евейнина, к дочери Иакова Дине говорится: «И прилепилась душа его (*wattidbaq napšō*) к Дине» (Быт 34. 3; ср.: 34. 8). Еще отчетливее эта идея выражена в Книге Песней Соломона, где влюбленные говорят друг о друге: тот, «которого любит душа моя», или та, «которую любит душа моя» (*še'ahābā napšī* — Песн 1. 6; 3. 1, 2, 3, 4). Связью человеческих душ являются также отношения 2 друзей или отца и сына. О чувствах Ионафана к Давиду говорится: «...душа Ионафана прилепилась к душе его, и полюбил его Ионафан, как свою душу» (1 Цар 18. 1; ср.: 18. 3; 20. 17). В кн. Второзаконие встречается выражение «друг твой, который для тебя, как душа твоя» (Втор 13. 6(7)). Когда Иосиф вынудил своих братьев, принимавших его за егип. вельможу, привести к себе Вениамина и захотел хитростью оставить его при себе, то один из братьев, Иуда, сказал ему: «...если я приду к рабу твоему, отцу нашему, и не будет с нами отрока, с душою которого связана душа его (*wənapšō qəšūrah bənapšō*), то он, увидев, что нет отрока, умрет; и сведут рабы твои седину раба твоего, отца нашего, с печалью во гроб» (Быт 44. 30–31).

Высказывания о Д. как о субъекте любви или неприязни могут приобретать и богословский смысл. Любовь человека к Богу или, напротив, греховное пренебрежение Его заповедями и законами осмысляются как деятельность Д.: «...к Тебе прилепилась (*dabəqā*) душа моя...» — говорит, обращаясь к Творцу, псалмопевец (Пс 62(63). 9); «...если душа ваша возгнушается (*tiḡ'al*) Моими законами, так что вы не будете исполнять всех заповедей Моих, нарушив завет Мой...» (Лев 26. 15); «...их душа отвращается от Меня» (*bāhālā hī* — Зах 11. 8). Нередко и Божественные любовь и ненависть описываются в тех же терминах «душевных движений», что и человеческие чувства: «Я оста-

матери прор. Самуила, сказано, что, будучи бесплодной, «она была в скорби души» (*wahī' mārāṭ nāpeš*, букв. — «она горька душой» — 1 Цар 1. 10). Прор. Елисей говорит своему слуге Гнезию о женщине, у к-рой умер сын, что «душа у нее огорчена» (*napšāh mārā lāh*, букв. — «душа ее горька в ней» — 4 Цар 4. 27). По словам Иова, причиной такого состояния может быть и действие Бога: «...жив Бог, лишивший [меня] суда, и Вседержитель, огорчивший душу мою» (*hēmar napšī*, букв. — «сделал мою душу горькой» — Иов 27. 2). К Давиду, скрывающемуся от гнева Саула в пещере Одолламской, собрались «все притесненные и все должники», а также «все огорченные душою» (*wəkol iš mār nepeš* — 1 Цар 22. 2; ср.: 2 Цар 17. 8; 1 Цар 30. 6). В Книге Иова человек, умирающий «с душою огорченною» (*bənepeš mārā*), не вкусив добра» (Иов 21. 25), противопоставлен тому, кто в момент смерти пребывает «в самой полноте сил своих, совершенно спокойный и мирный», внутренности к-рого «полны жира», а кости «напоены мозгом» (Иов 21. 23–24).

То же выражение может означать раздражение и злость. Обращаясь к Авессалому, Хусий говорит о воинах

вил дом Мой,— говорит Яхве прор. Иеремии об Израиле,— покинул удел Мой; самое любезное для души Моей ('*et-yaḏīdūt nap̄šī*) отдал в руки врагов его» (Иер 12. 7); «И сказал мне Господь: хотя бы предстали пред лицо Мое Моисей и Самуил, душа Моя не приклонится к народу сему» ('*ēn-nap̄šī 'el-hā'ām hazzēh* — Иер 15. 1); «Вразумись, Иерусалим, чтобы душа Моя не удалась (*pen-tēqā'*) от тебя» (Иер 6. 8; ср.: Иез 23. 18); «Новомесячия ваши и праздники ваши ненавидит (*sānā 'āh*) душа Моя» (Ис 1. 14); «Господь испытывает праведного, а нечестивого и любящего насиллие ненавидит (*sānā 'āh*) душа Его» (Пс 10(11). 5; ср.: Притч 6. 16); «...и поставлю жилище Мое среди вас, и душа Моя не возгнушается (*walō-tiḡ'al*) вами» (Лев 26. 11, ср.: 26. 30; ср.: Иер 14. 19); «Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к которому благоволит (*rāṣatāh*) душа Моя» (Ис 42. 1; ср.: Мф 12. 18). К этой же группе значений относится случаи употребления слова *nepeš* в составе устойчивого выражения *baḳol-nepeš*, «всей душой»: «...люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею...» (Втор 6. 5; ср.: 30. 6).

5. Жизнь, жизненная сила. В большинстве употреблений *nepeš* обозначает факт или состояние существования живого существа как противоположность угрозе жизни, болезни или смерти и в этом смысле соответствует рус. «жизнь» или «здоровье». В таком значении *nepeš* употребляется в контекстах, где речь идет о сохранении, спасении жизни, а также об угрозе, опасности или о гибели. Часто спасение *nepeš* прямо противопоставляется смерти. Так, напр., дочь Саула и жена Давида Мелхола, предупреждая мужа о готовящемся покушении на его жизнь, говорит ему: «...если ты не спасешь души твоей в эту ночь, то завтра будешь убит» (1 Цар 19. 11). Теми же словами прор. Нафан сообщает Саломии об угрожающей ей и ее сыну опасности: «Теперь, вот, я советую тебе: спасай жизнь твою ('*et-nap̄šek*) и жизнь сына твоего (*wə'et-nepeš bnēk*) Соломона» (3 Цар 1. 12). В словах Иова следствием избавления *nepeš* от смерти является жизнь (*ḥayūā*): «Он освободил душу мою от могилы, и жизнь моя видит свет» (Иов 33. 28; ср.: 33. 30). Согласно Книге Притчей Соломоновых, соблюдение заповедей равнозначно сохранению *nepeš*,

тогда как нарушение их ведет к смерти: «Хранящий заповедь хранит душу свою, а нерадящий о путях своих погибнет (*yāmūt* — умрет)» (Притч 19. 16); «Кто хранит уста свои и язык свой, тот хранит от бед душу свою» (Притч 21. 23); «Терны и сети на пути коварного; кто бережет душу свою, удались от них» (Притч 22. 5; ср.: 1. 19).

В том же значении слово *nepeš* используется в выражении «искать (*biqqeš*) душу», описывающем желание лишить кого-либо жизни: «И сказал Господь Моисею в [земле] Мадиямской: пойдй, возвратись в Египет, ибо умерли все, искавшие души твоей» (Исх 4. 19); «Давид убежал из Навафа в Рама и пришел и сказал Ионафану: что сделал я, в чем неправда моя, чем согрешил я пред отцом твоим, что он ищет души моей?» (1 Цар 20. 1; ср.: 22. 23; 23. 15; 25. 29; 2 Цар 4. 8; 16. 11; 3 Цар 19. 10; Иер 4. 30; ср.: 11. 21; 19. 7, 9; 21. 7; 22. 25; 34. 20, 21; 38. 16; 44. 30; 46. 26; 49. 37; Пс 34(35). 4; 37(38). 13; 39(40). 15; 53(54). 5; 62(63). 10; 69(70). 3; 85(86). 14). Эта же идея выражается синонимичными оборотами «подстерегать душу» ('*arab lanepes; šōde 'et-nepeš*), «нападать на душу» (*yaḡud 'al-nepeš*) и др. Такие выражения характерны для Псалтири, пророческих книг и лит-ры Премудрости, напр.: «...ибо вот, они подстерегают душу мою» (Пс 58(59). 3); «Толпою устремляются они на душу (*yaḡōddū 'al-nepeš*) праведника и осуждают кровь неповинную» (Пс 93(94). 21; ср.: 34(35). 7; 55(56). 7; 70(71). 10, 13; 123(124). 7; 142(143). 3, 12; Иов 19. 2; Иер 18. 20; Иез 13. 18, 20; Притч 1. 18; 18. 7; 22. 25). Встречаются они также и в исторических текстах. Так, Давид говорит Саулу: «Отец мой! посмотри на край одежды твоей в руке моей; я отрезал край одежды твоей, а тебя не убил... а ты ищешь души моей (*šōde 'et-nap̄šī*), чтоб отнять ее» (1 Цар 24. 12; ср.: 3 Цар 3. 11; 2 Пар 1. 11).

В значении «жизнь» слово *nepeš* употребляется в выражении «душу за душу» (*nepeš taḥat nepeš*), используемом в различных формулировках закона талиона (*jus talionis*). Причем словом *nepeš* в таких случаях может называться как жизнь человека, так и жизнь животного: «Если выступит против кого свидетель несправедливый... сделайте ему то, что он умышлял сделать брату своему... да не пощадит [его] глаз твой: душу за душу (*nepeš taḥat nāpeš*), глаз за глаз, зуб

за зуб, руку за руку, ногу за ногу» (Втор 19. 16–21; ср.: Исх 21. 23); «Кто убьет скотину (*nepeš-bahemāh*), должен заплатить за нее, скотину за скотину» (*nepeš taḥat nāpeš* — Лев 24. 18). Смысл этого выражения раскрывается в притче о 2 братьях, один из к-рых убил другого, после чего их сородичи стали требовать исполнения закона в отношении убийцы и, придя к матери этих братьев, сказали: «отдай убийцу брата своего; мы уьем его за душу брата его, которую он погубил...» (2 Цар 14. 7).

Идея убийства, лишения жизни, передается посредством образного выражения «взять душу» (*lāqah nepeš*): «Если же страж видел идущий меч и не затрубил в трубу, и народ не был предостережен,— то, когда придет меч и отнимет у кого из них жизнь (*wattiqah mehem nāpeš*), сей схвачен будет за грех свой, но кровь его взыщут от руки стража» (Иез 33. 6); «...ибо слышу злоречие многих; отвсюду ужас, когда они сговариваются против меня, умышляют исторгнуть душу мою» (*lāqahaḥ nap̄šī* — Пс 30(31). 14); «Таковы пути всякого, кто алчет чужого добра: оно отнимает жизнь у завладевшего им» (Притч 1. 19). Спасаящийся в пустыне от гнева Иезавели прор. Илия просит Бога о смерти: «Довольно уже, Господи; возьми душу мою» (*qah nap̄šī* — 3 Цар 19. 4). И на вопрос Бога: «Что ты здесь, Илия?» — отвечает: «...сыны Израилевы оставили завет Твой, разрушили Твои жертвенники и пророков Твоих убили мечом; остался я один, но и моей души ищут, чтобы отнять ее» (*lāqahitāh* — 3 Цар 19. 9–10; ср.: 19. 14).

6. Человек, живое существо. Представление о Д. как об особом элементе человеческой природы, имеющем способность к существованию отдельно от тела и чужеродном по отношению к нему, нехарактерно для ВЗ. Человек скорее сам является Д. (Быт 2. 7), чем обладает ей (*Köhler*. 1953. S. 129; *Schmidt*. 1964. S. 381; *Westermann*. 1979. S. 88), что подтверждается множеством контекстов, где слово *nepeš* имеет значения «живое существо», «человек», «лицо», а также его систематическим использованием в качестве синонима личных местоимений (*Johnson*. 1964. P. 22).

Особенно часто в этом значении слово *nepeš* употребляется в юридических формулировках в качестве максимально обобщенного наименования главного участника описываемой ситуации, к к-рому применяется

соответствующее наказание, напр.: «Если кто (*nepeš ki*) согрешит и сделает преступление пред Господом...» (Лев 6. 2(5. 21); ср.: Лев 2. 1; 4. 2, 27; 5. 1, 4, 15, 17; 7. 18, 21) или «...если же какая душа (*wahannepeš 'asher*), имея на себе нечистоту, будет есть мясо мирной жертвы Господней...» (Лев 7. 20; ср.: Лев 5. 2; 7. 27; 17. 15; 20. 6; 22. 6; 23. 29, 30; Числ 15. 30); «...истребится душа та (*hannepeš hahī*) из народа своего...» (Быт 17. 14; ср.: Исх 12. 15, 19; 31. 14; Лев 7. 20, 21, 25, 27; 17. 10; 18. 29; 19. 8; 20. 6; 22. 3; Лев 23. 30). Прямыми соответствиями используемых при этом формальных выражений *nepeš ki*, *nepeš 'asher* и *hannepeš hahī* в старовавилонских правовых документах являются аккад. *šumma awilum*, букв.— «если человек», и *awilum šū*, букв.— «человек этот» (СН. passim).

То же значение слово *nepeš* приобретает в оборотах, применяющихся для указания на количество людей: «В восемнадцатый год Навуходоносора из Иерусалима выселено восемьсот тридцать две души» (Иер 52. 29); «...а если семейство так мало, что не съест агнца, то пусть возьмет с соседом своим, ближайшим к дому своему, по числу душ» (Исх 12. 4; ср.: Быт 46. 15, 18, 22, 25, 26, 27; Исх 1. 5; 16. 16). В таких высказываниях *nepeš* может относиться как к людям, так и к животным: «...по одной душе (*nepeš*) из пятисот, из людей и из крупного скота, и из ослов, и из мелкого скота» (Числ 31. 28).

Дальнейшим развитием этого употребления является постепенная утрата словом *nepeš* первоначального лексического значения и использование его в качестве эквивалента различных местоимений. Так, в значениях «всякий», «каждый»: «...в седьмой день священное собрание: никакой работы не должно делать в них; только что есть каждому...» (*lakol-nepeš*, букв.— «всякой душе» — Исх 12. 16; ср.: 4 Цар 12. 4); «все»: «Так говорит Господь, Искушитель Израиля, Святой Его, презираемому всеми (*nepeš*)...» (Ис 49. 7; ср.: Числ 19. 18; Иер 2. 34; Иез 18. 4); «никто»: «...ни одна душа из вас не должна есть крови...» (Лев 17. 12); «кто-нибудь»: «Если найдут кого, что он украд кого-нибудь (*nepeš*) из братьев своих...» (Втор 24. 7; ср.: Притч 28. 17); личные и возвратные местоимения: «...и подам ее в руки мучителям твоим, которые говорили тебе...» (*lanapešek* — Ис 51. 23), «...сыны Дано-

вы сказали ему: молчи, чтобы мы не слышали голоса твоего; иначе некоторые из нас, рассердившись, нападут на вас, и ты погубишь себя (*napšeka*) и семейство твое» (Суд 18. 25), «...не думай, что ты одна (*banapešek*) спасешься в доме царском из всех Иудеев» (Есф 4. 13; ср.: Числ 30. 3–13; Иер 51. 14; Амос 6. 8; Иов 32. 2; Притч 6. 32; 8. 36; 11. 17; 15. 32; 19. 8; 20. 2; 29. 24 и др.).

Иногда в ветхозаветном законодательстве при описании ситуаций, связанных с прикосновением к мертвому телу, слово *nepeš* приобретает значение «труп», «мертвое тело»: «И сказал Господь Моисею: обьяви священникам, сынам Аароновым, и свяжи им: да не оскверняют себя при-



ствующие древнеевр. и греч. термины по-прежнему используются в значениях «человек», «лицо», «жизнь» и заменяют различные местоимения (1 Макк, Псалмы Соломона, Заветы 12 патриархов). Ясных свидетельств о существовании идеи соединения Д. и тела человека в момент зачатия или рождения нет. Более четко выражены представления о судьбе Д. после смерти. Так, в эфиоп. версии Книги Еноха (22. 1–4; 102. 4–5) упоминается о месте, в котором собираются души умерших. В то же время очевидно, что, согласно представлениям авторов этого текста, Д. обладает телесной природой. В текстах этого периода впервые появляются высказывания, свидетель-

ствующие о существовании идеи Д., разлучающейся с телом в момент смерти и продолжающей сознательное существование (Lib. ant. bibl. 15. 5; 33. 4), а также высказывания о смерти как об «освобождении» Д. (*redditio animae* — 4 Esdras 7. 75) от тела, называемого при этом «тленным сосудом» (*a vaso corruptibili* — 4 Esdras 7. 88). Относительно местонахождения Д. после смерти сообщается о 2 типах пространств: души праведников пребывают в особых «кладовых» (*promptuaria animarum* — Lib. ant. bibl. 32. 13), а души грешников — в «мрачных вместилищах» (*thesauri tenebrosi* — Ibid. 15. 5). По др. традиции, только праведные души обретают некие «жилища», души же грешников обречены вечно странствовать (4 Esdras 7. 80, 85). Воскресение понимается как воссоединение Д. и тела (Ibid. 7. 32).

Описания представлений о Д., бытовавших у различных групп иудейского населения Палестины I в. — ессеев, фарисеев и саддукеев, — сохранились в сочинениях *Иосифа Флавия* (*Ios. Flav. De bell. II 154–165; Antiq. XVIII 14–18*). По его словам, ессеи верили в существование бессмертной, состоящей из тончайшего «эфира» Д., к-рая содержится в теле, как в темнице, и освобождается из нее в момент смерти. После смерти души

Олень у источника — олицетворение души, алчущей Бога. Миниатюра из Киевской Псалтири. 1397 г. (РНБ. ОЛДП. Ф. 6. Л. 57)

Иудейская литература послевоенного периода. Отраженные в иудейской лит-ре периода Второго храма представления о Д. в целом продолжают традиции, сложившиеся в более ранний период. Соответ-

праведников пребывают «по ту сторону океана», а души грешников — в аду. Также и фарисеи, согласно его описанию, считали все души бессмертными, но способность к воссоединению с телом усваивали только душам праведников. Наконец, саддукеи, по Иосифу Флавию, не верили в жизнь Д. после смерти тела. В то же время представления о Д., запечатленные в текстах Мёртвого м., не имеют значительных отличий от ветхозаветной антропологии.

Напротив, иудеи диаспоры, находясь в окружении эллинистической культуры, усваивают распространенные в ней идеи. Д. здесь чаще понимается как отдельная от тела и более значимая часть человеческой природы. Так, напр., о Соломоне говорится, что он обрел «душу добрую» (*ψυχῆς ἀγαθῆς*) и «вошел в тело чистое (*εἰς σῶμα ἀμίαντον*)» (Прем 8. 19–20). Как центр природы человека, его подлинное «я» Д. бессмертна, только временно связана с телом и тяготеет им: «...тленное тело отягощает душу, и эта земная хранина подавляет многозаботливый ум» (Прем 9. 15; ср.: *Phocylid. Sent.* 109–117). После смерти Д. праведника обретает покой: «...души праведных в руке Божией и мучение не коснется их. В глазах неразумных они казались умершими... но они пребывают в мире» (Прем 3. 1–3). Ангелы увозят ее на небо в светящейся колеснице (*Vita Adam et Evae.* 33; *Test. Jobi.* 52).

Наиболее развитое учение о Д. в иудейской лит-ре этого периода принадлежит *Филону Александрийскому*. Д. обладают как люди, так и животные. Однако только человек наделен «особым умом» (*νοῦς ἑξάρετος*), к-рый и есть Д. в полном смысле слова, «некая душа души» (*ψυχῆς τινα ψυχῆν* — *Philo. De orif.* 66). И только благодаря этой дарованной ему Богом Д. человек знает о Боге. Главная составляющая Д. (*νοῦς*) управляет др. ее частями: 5 чувствами, речевой (*λόγος*) и творческой (*γόνιμος*) способностями (*Philo. Leg. all.* I 39–40; ср.: *De agr.* 30–31; *De orif.* 117; *De spec. leg. IV* 92). Сущностью (*οὐσία*) чувственной части Д. является кровь (чем и объясняется запрет на употребление ее в пищу), а сущностью разумной части — Божественное дыхание (*πνεῦμα θεῖον*), данное Богом человеку при творении (ср.: Быт 2. 7). Это дыхание является отблеском (*ἀπαύρασμα*) Божественной приро-

ды (*μακαρίας καὶ τριμακαρίας φύσεως* — *De spec. leg. IV* 123), Божественной частью (*ἀλόβασμα θεῖον* — *Leg. all.* III 161), поэтому высшая часть Д. по природе бессмертна (*De orif.* 135). В др. местах Филон, напротив, ставит бессмертие Д. в зависимость от поведения человека, утверждая, что грешников ждет вечная смерть (*De poster. Cain.* 39), а Д. того, кто познал премудрость и стал истинным учеником Бога, будет причислена к роду бессмертных (*De sacrificiis Abelis et Caini.* 7).

**Новый Завет.** Синодальный перевод НЗ передает словом «Д.» древнегреч. *ψυχή*. Состав значений, в которых это слово используют новозаветные авторы, в значительной степени определяется языком Септуагинты, где греч. *ψυχή* в целом соответствует древнеевр. *נֶפֶשׁ*.

**Евангелия и Деяния святых Апостолов.** Наиболее часто словом «Д.» в НЗ называется жизнь человека в ее различных проявлениях. Как естественная жизнедеятельность она нуждается в пище и питье: «...не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить...» (Мф 6. 25; Лк 12. 22; ср.: 12. 19). Как возможность существования она может подвергаться опасности, быть отнята, спасена или отдана. Сын Божий жертвует Своей жизнью во имя спасения человека: «Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу (*δοῦναι τὴν ψυχήν*) Свою для искупления многих» (Мк 10. 45; Мф 20. 28); «...пастырь добрый полагает жизнь свою (*τὴν ψυχήν αὐτοῦ τίθησιν*) за овец» (Ин 10. 11; ср.: 10. 15, 17–18; 13. 37–38; 15. 13; 1 Ин 3. 16). В произведениях греч. и иудейских авторов словосочетание «отдать душу» (*δοῦναι, τίθεναι τὴν ψυχήν*) хорошо засвидетельствовано, а его значение разъясняется на основании примеров, в которых с теми же глаголами и в тех же контекстах употребляются выражения «отдать себя» (*ἑαυτὸν*) или «отдать тело» (*σῶμα*), напр.: «Итак, дети, возревнуйте о законе и отдайте жизнь вашу (*καὶ δότε τὰς ψυχὰς*) за завет отцов наших» (1 Макк 2. 50) и «...и он предал себя (*καὶ ἔδωκεν ἑαυτὸν*), чтобы спасти народ свой» (1 Макк 6. 44; ср.: 2 Макк 7. 37; *Eur. Phoen.* 998; *Dionys. Halicarn. Antiq.* V 65. 4; *Ios. Flav. De bell.* 2. 201; см.: *Popkes W. Christus traditus.* Zürich, 1967. S. 19, 38, 86–88. (ATANT; 49)).

«Отдать душу» значит также посвятить свою жизнь полностью чему-либо или кому-либо. Об апостолах Варнаве и Павле в Деяниях св. Апостолов говорится, что они предали «души свои за имя Господа нашего Иисуса Христа» (Деян 15. 26). В таких контекстах о *ψυχή* нередко говорится как о чем-то малозначимом или даже достойном презрения и ненависти в сравнении с тем, чему она приносится в жертву. Так, ап. Павел пишет: «...я ни на что не verzichten и не дорожу своею жизнью (*τὴν ψυχήν*), только бы с радостью совершить поприще мое и служение» (Деян 20. 24), книга Откровение свидетельствует о тех, к-рые «не возлюбили души (*τὴν ψυχήν*) своей даже до смерти» (Откр 12. 11), а Господь требует: «...если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни (*τὴν ψυχήν*) своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк 14. 26).

В соответствии с ветхозаветным словоупотреблением выражение «искать душу» имеет значение «стремиться убить»: «...встань, возьми Младенца и Матерь Его и иди в землю Израилеву, ибо умерли искавшие души Младенца» (Мф 2. 20; ср. цитирование 3 Цар 19. 10 в Рим 11. 3), а «взять душу» — значит «лишить жизни»: «Безумный! в сию ночь душу твою возьмут у тебя» (Лк 12. 20). Сопоставляя вопрос Спасителя: «...должно ли в субботу... душу спасти, или погубить?» (Мк 3. 4; Лк 6. 9) — и реакцию на него фарисеев, к-рые «немедленно составили с иродианами совещание против Него, как бы погубить Его» (Мк 3. 6), евангелист показывает, что оппоненты Иисуса отдают предпочтение смерти перед жизнью. При этом в словах Спасителя жизнь (*ψυχή*) приобретает более широкое значение, не ограниченное физическим существованием, как предполагает обыденное понимание этого слова. Речь идет о дарованной Богом человеку в творении и утраченной в грехопадении полноте бытия, к-рую Сын Божий пришел восстановить: «...ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее» (Лк 19. 10; ср.: 9. 56).

Такое понимание Д. (*ψυχή*) еще более категорично выражено в парадоксальном высказывании: «...кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее»

(Мк 8. 35; Мф 16. 25; Лк 9. 24; ср.: Мф 10. 39; Лк 17. 33; Ин 12. 25). Подлинная жизнь, как она была задумана Богом, является высшим благом и не тождественна обладанию здоровьем или богатством (Мк 8. 36; ср.: Мф 16. 26). Она не ограничена смертью, и найдет (εὕρησεν — Мф 16. 25) ее тот, кто ради Христа и Евангелия откажется от нее в ее обыденном понимании: «...ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Ин 12. 25). Т. о., ψυχή в этих высказываниях не является только физическим существованием и не противопоставлена ему, но представляет собой полноту жизни перед лицом Бога. Поэтому словам Евангелия от Марка, где речь идет о Д.: «...какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мк 8. 36), в Евангелии от Луки соответствует высказывание о самом человеке: «...что пользы человеку приобрести весь мир, а себя самого погубить или повредить себе?» (Лк 9. 25).

Положить конец дарованной Богом полноте бытия человек не в силах, это возможно только Самому Творцу: «...не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне» (Мф 10. 28; ср.: Лк 12. 4–5; Прем 16. 13–15; 4 Макк 13. 13–15). Уничтожение тела (σώμα) не приводит к прекращению жизни, так же как и не всякое существование может быть названо жизнью в полной мере: «...брат твой сей был мертв, и ожил...» (Лк 15. 32).

Как и в ВЗ, у новозаветных авторов Д. является средоточием эмоций. В этом качестве она подвержена внешним влияниям. Согласно повествованию Деяний св. Апостолов, противящиеся проповеди апостолов Варнавы и Павла иудеи построили против них души жителей Иконии: «...неверующие Иудеи возбудили и раздражили против братьев сердца (τὰς ψυχὰς) язычников» (Деян 14. 2). Также Д. есть «орган» принятия решений и веры. В послании Апостольского Собора сказано, что некоторые «поколебали души (ἀνασκευάζοντες τὰς ψυχὰς) братьев из язычников, говоря, что должно обрезываться и соблюдать закон» (Деян 15. 24). Апостолам было необходимо утверждать души учеников (ἐπιστήριξεῖν τὰς ψυχὰς τῶν μαθητῶν), «...увещевая пребывать в вере и [поучая], что многими скорбями

надлежит нам войти в Царствие Божие» (Деян 14. 22).

В Д. пребывают любовь и благое расположение, довольство, веселье и благодарность. В этом значении ψυχή может относиться и к Богу: «Се, Отрок Мой, Которого Я избрал, Возлюбленный Мой, Которому благоволит душа Моя» (Мф 12. 18; ср.: Ис 42. 1). В Евангелии от Луки человек, обладающий богатством, говорит, обращаясь к самому себе: «...душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись» (Лк 12. 19). Любовь к Богу и хвала Ему также совершаются в Д.: «...возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею» (Мк 12. 30; Лк 10. 27; ср.: Втор 6. 5). В молитве Пресв. Богородицы благодарение Богу выражено словами: «...величит душа Моя Господа» (Лк 1. 46).

В той же мере Д. может находиться во власти печали, смущения и страха. Так Евангелия описывают состояние Спасителя в преддверии Распятия: «И сказал им: душа Моя скорбит смертельно; побудьте здесь и бодрствуйте» (Мк 14. 34; ср.: Пс 41. 6); «душа Моя теперь возмущилась; и что Мне сказать? Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел» (Ин 12. 27) — и страдания Пресв. Богородицы: «...и Тебе Самой оружие пройдет душу...» (Лк 2. 35).

**Послания ап. Павла.** Большинство сохранившихся высказываний ап. Павла, к-рые могут свидетельствовать о его антропологических представлениях, были сформулированы им в полемике. Апостол нередко употребляет термины и формулировки оппонентов, приспособляя их к своей аргументации. Поэтому, сохраняя в целом характерное для иудейской традиции понимание антропологических терминов, он иногда использовал смыслы, более свойственные эллинистической культуре.

Так, у ап. Павла ψυχή может означать жизнь человека в ее внешних проявлениях, жизнь, к-рая может подвергаться опасности и быть утрачена, а также самого человека. По словам апостола, Епафродит «за дело Христово был близок к смерти, подвергая опасности жизнь (ψυχήν)» (Флп 2. 30; ср. слова прор. Илии в Рим 11. 3). В 1-м Послании к Фессалоникийцам он пишет: «...мы, из усердия к вам, восхотели передать вам не только благовестие Божие, но и души наши...» (1 Фес 2. 8), выра-

жая мысль, что и он сам, и его сподвижники все силы отдали служению этой общине. В том же смысле в Посланиях к Ефессянам и к Колоссянам формулируются призывы: «Рабы, повинуйтесь господам своим... не с видимою только услужливостью... но как рабы Христовы, исполняя волю Божию от души (ἐκ ψυχῆς)» (Еф 6. 5–6) и «...всё, что делаете, делайте от души (ἐκ ψυχῆς), как для Господа, а не для человеков» (Кол 3. 23; ср.: Сир 6. 27 (LXX 26); 7. 31 (LXX 29); 19. 17 (LXX 16); Test. XII Patr. 9. 2. 1).

Поддержание и сохранение жизни также требуют усилий и помощи со стороны. По словам ап. Павла, Акила и Прискилла «голову полагали» за его Д. (Рим 16. 4), и он сам, обращаясь к христианам Коринфа, заявляет о своей готовности «издерживать [свое] и истощать себя» за их души, несмотря на отсутствие ответных чувств с их стороны (2 Кор 12. 15). Выражение «всякая душа» (πάσα ψυχή) ап. Павел использует в значении древнеевр. *kol-nepeš*, т. е. «всякий человек» или «все люди»: «Скорбь и теснота всякой душе (ἐπὶ πάσων ψυχῆν) человека, делающего злое...» (Рим 2. 9); «всякая душа (πάσα ψυχή) да будет покорна высшим властям...» (Рим 13. 1). В высказывании: «Бога призываю во свидетели на душу мою...» (2 Кор 1. 23) — слова «душа моя» (ἐμὴν ψυχήν) употреблены подобно древнеевр. *napšî*, т. е. как эквивалент личного местоимения.

Характерной особенностью Посланий ап. Павла в отношении использования слова ψυχή является отсутствие примеров его употребления в значении «Д.» как элемента природы человека, в к-ром продолжается его жизнь после смерти тела. Даже рассуждая о буд. жизни и воскресении или о своем «восхищении до третьего неба», он не упоминает о ψυχή (1 Кор 15. 38–49; 2 Кор 12. 2–4).

К случаям, в к-рых ап. Павел отступает от ветхозаветной традиции употребления слова ψυχή и его производных, относятся выражения *μὴ ψυχή*, *σὺ ψυχοί*, *ἰσὺ ψυχοῦς* (в синодальном переводе «единодушно» (Флп 1. 27), «единодушны» (Флп 2. 2) и «равно усердный» (Флп 2. 20; ср.: Деян 4. 32), посредством к-рых он выражает идеал внутрицерковного единства. Эти слова встречаются только в Послании к Филиппийцам, в дальнейшем ап. Павел их не употреблял, передавая их значение с помощью формулировок «одно тело»

(ἐν σῶμα) или «тело Христово» (σῶμα Χριστοῦ). Термин «душевный» (ψυχικός), к-рый ап. Павел употребляет в 1-м Послании к Коринфянам (1 Кор 2. 14; 15. 44, 46), полемизируя с носителями гностических идей, не относится к его собственной антропологической терминологии. Ап. Павел использует это слово окказионально, заимствуя его, как предполагается, из лексикона оппонентов, строго противопоставлявших «душевное» и «духовное», чтобы опровергнуть их с помощью их же аргументов (Jewett. 1971. P. 340–346, 352–356). Так же объясняется и появление нехарактерной для ап. Павла трихотомии в 1-м Послании к Фессалоникийцам: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес 5. 23). В этой формулировке ап. Павел, подытоживая основные темы Послания (освящение — 1 Фес 4. 3; данный христианам дар Св. Духа — 1 Фес 1. 5, 6; 4. 8; необходимость соблюдения себя в святости до дня Суда — 1 Фес 4. 1–8; Парусия — 1 Фес 1. 10; 2. 19; 5. 1–11), полемически подчеркивает, что вся полнота человека подлежит освящению и спасению. Т. о. он возражает оппонентам, по-видимому противопоставлявшим дух Д. и телу как таким элементам человеческой природы, к-рые не могут быть спасены.

В Послании к Евреям ψυχή — центральный элемент природы человека, его истинная жизнь перед Богом, достигающая Суда и воскресения и не прекращающаяся со смертью тела. Д. христианина не должна ослабевать в борьбе с грехом и искушениями на пути к спасению (Евр 12. 3). Ей надлежит непоколебимо «стоять в вере» (Евр 10. 39), что является предметом заботы наставников, ответственных за нее перед Богом (Евр 13. 17; ср.: 2 Кор 12. 15). Укрепляет Д. на этом пути надежда на спасение, к-рая является для нее «якорем», проникающим во «внутреннейшее за завесу», куда уже вошел Спаситель, ставший вечным Первосвященником по чину Мелхиседека (Евр 6. 17–20). Человеческая природа в ее полноте познается Словом Божиим, проникающим «до разделения души и духа, составов и мозгов» и судящим «помышления и намерения сердечные» (Евр 4. 12; ср.: Philo. Quis rerum div. heres sit. 130–132).

**Соборные Послания.** Авторы Соборных Посланий обычно говорят о Д., указывая средства к ее спасению и предостерегая адресатов в связи с опасностями, угрожающими им на этом пути. Спасение Д. есть преодоление смерти (Иак 5. 20), цель и завершение (τέλος) веры (1 Петр 1. 9). Спасают Д. слово христ. проповеди



Христос-Душеспаситель.  
Икона. 1-я пол. XIV в.  
(Галерея икон, Охрид)

(Иак 1. 21), послушание истине, любовь к ближнему (1 Петр 1. 22) и добродетели (1 Петр 4. 19). Возможность спасения имеет основание в Крестном подвиге Сына Божия, и Он Сам заботится о Д. верующего (1 Петр 2. 21–25). Препятствуют спасению плотские похоти, восстающие на Д. (1 Петр 2. 11), а также окружающий человека мир греха, в равной степени воздействующий и на «неутвержденные души» (2 Петр 2. 14), и на праведника (2 Петр 2. 8).

**Откровение Иоанна Богослова.** Эта книга НЗ отличается разнообразием в употреблении слова ψυχή. Только здесь встречаются примеры использования этого слова по отношению не к человеку, а к животным: «И умерла третья часть одушевленных тварей (τὰ ἔχοντα ψυχάς), живущих в море...» (Откр 8. 9); «...и все одушевленное (πᾶσα ψυχή ζωῆς) умерло в море» (Откр 16. 3). Так же уникальны высказывания, в которых ψυχαί — это души мучеников за веру, требующие от Бога мести за свои страдания (Откр 6. 9–10) и царствующие со Христом «тысячу лет» (Откр 20. 4). Наконец, ψυχή — это

жизнь, к-рую победившие клеветника кровью Агнца «не возлюбили даже до смерти» (Откр 12. 11).

Лит.: Delitzsch F. System der biblischen Psychologie. Lpz., 1855; Briggs Ch. A. The Use of Nefesh in the OT // JBL. 1897. Vol. 16. N 1/2. P. 17–30; Robinson H. W. The Christian Doctrine of Man. Edinb., 1911; Schwab J. Der Begriff der nefesh in der heiligen Schrift des Alten Testaments: Ein Beitr. zur altjüdischen Religionsgeschichte: Diss. Münch., 1913; Pedersen J. Israel. L., 1926. 2 vol.; Staples W. E. The «Soul» in the OT // AJSL. 1928. Vol. 44. N 3. P. 145–176; Rüsche F. Blut, Leben und Seele. Paderborn, 1930; Janse A. De Mensch als Levende Ziel. Culmeborg, 1933; Dussaud R. La notion d'âme chez les Israélites et les Phéniciens // Syria. 1935. T. 16. P. 267–277; Becker J. H. Het Begrip Nefesi in het Oude Testament. Amst., 1942; Eichrodt W. Das Menschenverständnis des Alten Testaments. Basel, 1944. (ATANT; 4); Snaith N. H. The Distinctive Ideas of the Old Testament. Phil., 1946; Galling K. Das Bild vom Menschen in biblischer Sicht. Mainz, 1947; Köhler L. Der hebräische Mensch. Tüb., 1953; Pidoux G. L'Homme dans l'Ancien Testament. Neuchâtel; P., 1953; Delcor M. L'immortalité de l'âme dans le Livre de la Sagesse et dans les documents de Qumrân // NRT. 1955. T. 77. P. 614–630; Maag V. Alttestamentliche Anthropogonie in ihrem Verhältnis zur altorientalischen Mythologie // Asiatische Stud. 1955. Bd. 9. S. 15–44; Owen D. R. G. Body and Soul: A Study on the Christian View of Man. Phil., 1956; Cullmann O. Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead: The Witness of the New Testament. N. Y., 1958; Murtonen A. The Living Soul: A Study of Meaning of the Word nefesh in the Old Testament Hebrew Language. Helsinki, 1958; Dubarle A. M. La conception de l'homme dans l'AT // Sacra Pagina. 1959. Vol. 1. P. 522–536; Lys D. Nèphès: Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales. P., 1959. (Études d'histoire et de philosophie religieuse; 50); idem. Rüach: Le souffle dans l'Ancien Testament. P., 1962; idem. The Israelite Soul According to the LXX // VT. 1966. Vol. 16. Fasc. 2. P. 181–228; Fichtner J. Seele oder Leben? // ThZ. 1961. Bd. 17. S. 305–318; Berkouwer G. C. Man: The Image of God. Grand Rapids (Mich.), 1962; Fraine J., de. Adam and seine Nachkommen: Der Begriff der «Korporativen Persönlichkeit» in der Heiligen Schrift. Köln, 1962; Croatto J. S. Nota de antropologia biblica // Rivista Biblica. 1963. T. 25. P. 29–30; Dhome E. L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien. P., 1963; Johnson A. R. The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel. Cardiff, 1964?; Kammenhuber A. Die hehitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Leibesinnerem, Kopf und Person // ZA. N. F. 1964. Bd. 22. S. 150–212; Safran A. La conception juive de l'homme // RTPhil. 1964. Vol. 98. P. 193–207; Schmidt W. Anthropologische Begriffe im Alten Testament // EvTh. 1964. Bd. 24. S. 374–388; Sander O. Leib-Seele-Dualismus im AT // ZAW. 1965. Bd. 77. S. 329–332; Bratsiotis N. P. ψυχή: Ein Beitr. zur Erforschung der Sprache und der Theologie der Septuaginta // VTS. 1966. Bd. 15. S. 58–89; Μπρατσιώτης Ν. Π. Ἀνθρωπολογία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Τ. 1: Ὁ ἄνθρωπος ὡς θεῖον δημιούργημα. 1967; Dautzenberg G. Sein Leben bewahren: PSYCHE in den Herrenworten der Evangelien. Münch., 1966; Robinson J. A. T. The Body: A Study of Pauline Theology. L., 1966?; Scharbert J. Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch. Stuttg., 1966. (SBS;

19); *Peursen C. A., van.* Body, Soul, Spirit: A Survey of the Body-Mind Problem. L., 1966; *Schilling O.* Geist und Materie in biblischer Sicht. Stuttgart, 1967. (SBS; 25); *Gelin A.* L'homme selon la Bible. P., 1968; *Fohrer G.* Theologische Züge des Menschenbildes im Alten Testament // BZAW. 1969. Bd. 115. S. 176–194; *Adler L.* Das Wesen des Menschen in jüdischer Sicht // KuD. 1970. Bd. 16. S. 188–198; *Rothermund J.* Christliches und jüdisches Menschenbild // Ibid. S. 199–222; *Jewett R.* Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings. Leiden, 1971; *Wolff H. W.* Anthropologie des AT. Münch., 1973; *Saggs H. W. F.* «External Souls» in the Old Testament // JSS. 1974. Vol. 19. P. 1–12; *Westermann C.* *nepes̄* // ThWAT. 1979<sup>2</sup>. Bd. 2. S. 71–96; *Lauha R.* Psychophysischer Sprachgebrauch im AT. Helsinki, 1983; *Seebas H.* *nepes̄* // ThWAT. 1986. Bd. 5. S. 531–555; *Rankin J. C.* The Corporeal Reality of *Nepes̄* and the Status of the Unborn // JETS. 1988. Vol. 31. P. 153–160; *Koch K.* Der Güter Gefährlichstes, die Sprache, dem Menschen gegeben... Überlegungen zu Gen 2. 7 // BN. 1989. Bd. 48. S. 50–60; *idem.* Spuren des hebräischen Denkens. Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 238–247; *Zevit Z.* Phoenician nbš/npš and its Hebrew Semantic Equivalents // Maarav. Santa Monica (Calif.), 1990. Vol. 5/6. P. 337–344; *Barr J.* Scopes and Problems in the Semantics of Classical Hebrew // ZAH. 1993. Bd. 6. S. 3–14; *Michel D.* *nepes̄* als Leichnam? // Ibid. 1994. Bd. 7. S. 81–84; *Müller H. P.* Was der Akzeptanz einer biblischen Anthropologie entgegensteht und wie wir mit der Herausforderung umgehen // Der Mensch vor Gott: Forsch. z. Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran: FS H. Lichtenberger / Hrg. U. Mittmann-Richert. Neukirchen-Vluyn, 2003. S. 3–13; *Nickelsburg G. W.* 1 Enoch and Some Qumran Texts: Comparing Aspects of Their Anthropology // Ibid. S. 75–88; *Siebert F.* Anthropologisches aus der Septuaginta // Ibid. S. 65–74; *Davies S. E.* Threats and Challenges to Life: Biblical Perspectives // Reformed World. Gen., 2004. Vol. 54. P. 198–204; *Janowski B.* Der Mensch im alten Israel: Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie // ZTK. 2005. Bd. 102. S. 143–175; *Leuenberger M.* Deine Gnade ist besser als Leben (Ps 63. 4): Ausformungen der Grundkonstellation von Leben und Tod im alten Israel // Biblica. 2005. T. 86. P. 343–368; *Mies F.* Le corps souffrant dans l'Ancien Testament // Rivista biblica. 2006. Vol. 54. P. 257–290.

**А. В. Пономарёв**

**Д. в христианском богословии доникейского периода (II–IV вв.).** Характерные черты учения о Д. у христ. богословов доникейского периода — отсутствие терминологической точности и определенности, большое разнообразие взглядов и мнений, присутствие многочисленных неточностей и заблуждений. Это объясняется своеобразием и недостаточной развернутостью библейского учения о Д., а также влиянием античных философских концепций (прежде всего платонических и стоических), отличавшихся разнородностью и противоречивостью. В этот период было написано значительное число специальных

сочинений о Д., большая часть которых утрачена: трактат «Περὶ προσφύουδς ψυχῆς» (О присоединившейся душе) гностика Исидора, ученика Василида (*Clem. Alex. Strom.* II 20. 113), соч. «Περὶ ψυχῆς» (О душе) мч. *Иустина Философа* (см.: *Euseb. Hist. eccl.* IV 18. 5), трактат «Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος» (О душе и теле) *Мелитона*, еп. Сардского (см.: *Ibid.* IV 26. 2), трактат *Тертуллиана* «De sensu animae» (О свойстве души; *Tertull. De anima.* 1), трактат сщмч. *Пемпа I*, еп. Александрийского, «Μὴ προϋπάρχειν τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος» (О том, что душа не существует прежде тела; *PG.* 18. Col. 520–521) и нек-рые др. Из сохранившихся сочинений наиболее важны: большой трактат *Тертуллиана* «De anima» (О душе — *PL.* 2. Col. 641–752; *CCSL.* 2. P. 781–869), в котором опровергаются ложные, с т. зр. автора, учения о Д., распространенные в языческой философии (прежде всего в платонизме), и излагается собственное учение *Тертуллиана*. *Ориген* посвятил вопросу о Д. особую главу трактата «Περὶ ἀρχῶν» (О началах; см.: *Orig. De princip.* II 8), а также часть соч. «Διάλεκτος πρὸς Ἡρακλείδαν» (Диалог с *Гераклидом*; см.: *Orig. Disputatio cum Heraclida.* 10–28 // *SC.* 67). Учение о Д. содержат большая часть 2-й кн. трактата *Арнобия Старшего* «Adversus nationes» (Против язычников; *Arnob. Adv. nat.* II 14–59 // *PL.* 5. Col. 831–905) и 3-я ч. трактата *Лактанция* «De orificio Dei» (О творении *Божием*; *Arnob. De orif. Dei.* 16–19 // *PL.* 7. Col. 64–76). Отдельные вопросы, относящиеся к Д., затрагиваются в сочинениях прочих греч. и лат. апологетов, сщмч. *Ириней*, еп. Лионского, сщмч. *Мелодия*, еп. Патарского (Олимпийского), и др.

В сочинениях доникейских богословов сформировался круг вопросов, возникающих при попытке построить христ. учение о Д., и были намечены основные подходы к их решению, хотя нек-рые из них были впоследствии отвергнуты Церковью. Свидетельство о полноте осознания сложного комплекса проблем, связанных с учением о Д., встречается у *Оригена*, причислявшего к основным религ. вопросам вопрос «о самосознании души, благодаря которому она должна узнать, какова ее сущность, телесна ли она или бестелесна; проста ли она или состоит из двух, трех или даже большего числа частей; сотворена ли она или вовсе никем не

сотворена; и если сотворена, то каким образом сотворена; содержится ли ее сущность в телесном семени и передается ли ее начало вместе с началом тела, или она, приходя извне совершенной, облекается в тело, приготовленное и образованное в материнской утробе; и если это так, то приходит ли она как созданная недавно и тогда только впервые возникает, когда, как кажется, образуется тело, так что причиной ее создания считается необходимость одушевления тела, или следует полагать, что она была создана прежде и задолго [до тела] и по какой-то причине пришла для восприятия тела; и если считается, что она приходит в него по какой-то причине, то какова эта причина» (*Orig. Cant. Cantic.* II 8 // *PG.* 13. Col. 126–127).

**Происхождение Д.** По словам *Оригена*, в первые 3 века церковное учение о происхождении Д. еще не было ясно сформулировано (*Orig. De princip.* I. Praef. 5; ср.: *Pamphil. Apol. pro Orig.* 9); возможно, именно поэтому возникали различные подходы к решению этого вопроса и значительная путаница в представлениях доникейских богословов. Прежде всего часто смешивались 2 разных вопроса: происхождение Д. первого человека (*Адама*) и происхождение Д. всех остальных людей (индивидуальных Д.). По 1-му вопросу большинство авторов придерживались библейского учения (*Быт* 2. 7) о том, что Д. *Адама*, так же как и тело, была сотворена непосредственно Богом (*Iust. Martyr. Dial.* 5–6; *Theoph. Antioch. Ad Autol.* II 20; *Iren. Adv. haer.* IV 20. 1; V 1. 3; 7. 1; *Clem. Alex. Protrept.* 10. 92; *Tertull. De anima.* 4). При этом наблюдаются определенные различия в понимании образа творения Д. Многие полагали, что Д. как «дыхание жизни» произошла от вдунувания *Божия*. Так, мч. *Иустин Философ* говорил, что «изваяние» (τὸ πλάσμα), созданное Богом, т. е. *Адам*, получил Д. как «вдунувание от Бога» (τὸ ἐμφύσημα τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ — *Iust. Martyr. Dial.* 40). Сщмч. *Ириней Лионский* также утверждал, что «в *Адаме* дыхание жизни (aspiratio vitae) от Бога, соединившись с созданием, одушевило человека и показало его разумным существом» (*Iren. Adv. haer.* V 1. 3; ср.: *IV* 20. 1; *V* 12. 2). *Климент Александрийский* полагал, что «из земли сотворено тело... а разумная душа вдунута свыше Богом

(ἀνωθεν ἐμπνευσθῆναι ὑπὸ τοῦ θεοῦ) в лицо. Ибо именно здесь, как говорят, находится ведущее начало, и через органы чувств душа вошла в первозданного» (*Clem. Alex. Strom. V 14. 94*). Тертуллиан отмечал, что Бог сначала создал тело человека из земли, а затем вдунул в него Д., так что «это дыхание (flatus) через лицо тотчас перешло внутрь, разлилось по всем пустотам тела и одновременно с Божественным дуновением (divina aspirazione) сгустилось, отразив в себе все внутренние очертания, которые оно наполнило при сгущении, и как бы затвердело в форме» (*Tertull. De anima. 9*; ср.: *Idem. Adv. Prax. 12*; *Idem. De resurg. 5–6*). Ориген, ошибочно учивший о предсуществовании Д., считал, что вначале по образу Божию была создана Д. Адама, затем из земли образовано его тело, и после этого в него вдунута уже существовавшая Д. (*Orig. In Gen. hom. 1. 13*; *Idem. Disp. Heracl. 15*; *Idem. De princip. II 8. 1*). В различных гностических системах (см. ст. *Гностицизм*) Д. или дух рассматривались как эманация (ἀπόρροια) или семя (σπέρμα) низшего божественного эона, демиурга или низших ангелов (*Iren. Adv. haer. I 5. 5–6*; *7. 3*; *24. 1, 4*; *25. 1*; *26. 1*; *II 19. 7*; *Tertull. Adv. Val. 24–29*; *Clem. Alex. Exc. Theod. III 50. 2–3*). Так, Валентин и его последователи полагали, что тело человека («перстный человек») было сотворено злым демиургом из материи, Д. («душевный человек») произошла от «вдуновения» (de adflatu) душевной сущности того же демиурга, а дух («духовный человек») — эманация духовной сущности (πνευματικὴ ἀπόρροια) последнего эона плеромы — Премудрости-Ахамот (*Iren. Adv. haer. I 5. 5–6*; *Tertull. Adv. Val. 24–25*). Сатурнин считал, что тело человека было сотворено некими ангелами, но оно получило от высшей Власти оживляющую его Д. — «искру жизни» (scintilla vitae), единородную с ней (*Iren. Adv. haer. I 24. 1*). Татиан, в учении к-рого заметно сильное влияние гностицизма, хотя и разделял библейское учение о творении человека Богом по Своему образу (*Tat. Contr. Graec. 7*), но полагал, что образ и подобие Божие в человеке — это некий «высочайший дух» (τὸ μεῖζον πνεῦμα), к-рый он называл также «божественным духом» (τὸ θεῖον πνεῦμα), обитающим на небе, в то время как низший дух, называемый человеческой Д., имеет

земное (κάτωθεν) происхождение (*Ibid. 12–13*; ср.: *Orig. De princip. III 4. 2*). Лат. апологет кон. III в. Арнобий, также находившийся под влиянием гностицизма, пришел к выводу, что человек сотворен не высшим Богом, но каким-то «другим родителем» (alter genitor) из «средних кругов», скорее всего ангелом, поскольку несовершенная и двойственная природа Д. будто бы не могла быть создана непосредственно высшим Богом, от Которого происходит только совершенное и бессмертное (*Arnob. Adv. nat. II 31, 36, 48*).

Не меньшее разнообразие богословских мнений наблюдается в вопросе о происхождении индивидуальных Д. В доникейский период были выработаны 3 основных подхода к решению этого вопроса: *предсуществование, традиционизм и креационизм*. Теорию предсуществования Д., известную из античной традиции (см., напр.: *Plat. Phaedr. 246a–249d*; *Idem. Tim. 34c–35b*; *41e–42d*), отстаивали прежде всего христ. гностики (Валентин, Сатурнин, Василий, Маркион, докеты (см. ст. *Докецизм*) — *Iren. Adv. haer. I 5. 5–6*; *7. 3*; *24. 1, 2, 5*; *Hipp. Refut. VIII 10. 1–2*; *Clem. Alex. Strom. III 3. 13*; *IV 12. 83*; *Tertull. Adv. Val. 29, 32*), у к-рых она к тому же связывалась с учением об эманации. Эту теорию разделяли также александрийцы — Климент, Ориген и Пиерий. Высказывания первого о происхождении Д. немногочисленны и неопределенны. По всей видимости, Климент Александрийский полагал, что неразумная животная Д. человека передается через телесное семя в зачатии, а высшая разумная Д. приходит в этот момент с неба и при посредстве неких ангелов, предвидящих момент зачатия, соединяется с содержащейся в семени животной Д.; тело же дается разумной Д. как внешняя одежда при входе в этот мир, представляющий собой «всеобщее училище» душ (*Clem. Alex. Strom. VI 16. 135*; *26. 167*; *Idem. Eclog. Proph. 50. 1–3*). Однако мн. высказывания Климента о происхождении разумной Д. могут быть интерпретированы и в смысле креационизма. Более ясно учил о предсуществовании Д. Ориген: прежде творения видимого телесного мира Бог сотворил полноту бестелесных разумных существ — чистых духов, или умов (πνεύματα, ὅβες καθαροί), часть к-рых по причине охлаждения их любви к Богу и сво-

бодного отпадения от Него стали душами (ψυχαί), т. е. «охлажденными духами», нуждающимися для существования в различных телах (*Orig. De princip. I 7. 4*; *8. 1, 4*; *II 3. 1*; *8. 3–4*; *9. 6–7*; *III 5. 4*; *Idem. In Ioan. II 30*; *XX 7*). После Оригена учение о предсуществовании Д. (πρόπαραξίς ψυχῶν) встречается у Пиерия, прозванного «Оригеном Младшим» (*Hieron. De vir. illustr. 76*) и стоявшего во главе Александрийского огласительного уч-ща в кон. III — нач. IV в. (*Phot. Bibl. 119*). Но уже в то время это учение стало рассматриваться как нецерковное и еретическое, поскольку в нем искажается библейское учение о сотворении человека и воспроизводятся языческие философские идеи (*Iren. Adv. haer. II 33. 1–5*; *Tertull. De anima. 4, 24*; *Hipp. Refut. VIII 10. 1–2*; *Method. Olymp. De resurrect. 2–3*; *Petrus Alexandrinus. De anima et corpore // PG. 18. Col. 520–521*). Защита мнения о предсуществовании Д. встречается у мч. Памфила Кесарие-Палестинского (*Pamphil. Apol. pro Orig. 9*).

Традиционизм — учение о передаче Д. вместе с телом от родителей — возник в доникейский период. Это учение разделял Тертуллиан, к-рый отвергал платоновский спиритуализм и придерживался стоического учения о телесности Д. (*Tertull. De anima. 5, 9, 18, 22, 27, 36*; *Idem. De carn. Chr. 11*; *Idem. De resurg. 45*). Механизм передачи Д. от родителей Тертуллиан объяснял следующим образом: у Д., так же как и у тела, есть свое семя (semen animae), к-рое одновременно с телесным семенем внедряется в утробу матери (*Idem. De anima. 9, 27*; *Idem. De resurg. 45*). Поэтому Д. и тело каждого человека зачинаются, образуются, совершенствуются и рождаются одновременно, без к.-л. временного промежутка или различия в порядке (*Idem. De anima. 27, 36*; *Idem. De resurg. 45*). То, что, по свидетельству Свящ. Писания, Д. и тело человека изначально имели различное происхождение, по мнению Тертуллиана, не противоречит учению традиционизма, поскольку они только сначала были разделены между собой, как «прах земной» и «дыхание» Божественного Духа, а после соединения образовали уже одного человека, в котором они столь тесно смешались друг с другом, что их семена стали чем-то единым. Тем самым роду

человеческому был передан обычный способ размножения (proprandi forma), при к-ром Д. и тело человека одновременно передаются от родителей в момент зачатия (*Idem*. De anima. 36). Т. о., от одного человека, Адама, произошло все множество человеческих Д. (*Ibid*. 27); даже Д. Евы была скорее «отростком» (tradux) Д. Адама, чем заново сотворена Богом (*Ibid*. 36). Помимо Тертуллиана, в доникейский период традиционизм не получил сколь-нибудь широкого распространения. В ограниченной форме традиционизм разделял Климент Александрийский, к-рый полагают, что через телесное семя передается только животная Д. человека. В трактате «De origine animarum» (О происхождении душ), принадлежащем неизвестному автору, но приписывавшемся блж. Иерониму Стридонскому (см.: *Hieron*. Ep. 37 // PL. 30. Col. 261–271), к сторонникам традиционизма бесосновательно причисляются также Арнобий и Лактанций. В доникейский период возникла и критика традиционизма как противоречащего христ. представлению о бестелесной и неделимой природе Д. (*Clem. Alex. Strom.* VI 16. 135; *Orig. De princip.* I 7. 4; *Idem*. In Ioan. II 30; *Idem*. Hom. in Job. 10; *Lact. De orif. Dei.* 19).

Самой распространенной теорией происхождения душ в этот период стал креационизм — учение о том, что Д. творятся Богом непосредственно в момент образования тела, подобно Д. Адама (*Pamphil. Apol. pro Orig.* 9). *Афинагор*, отрицавший предсуществование Д., считал, что соединение Д. и тела происходит в момент возникновения человека (κατὰ τὴν γένεσιν — *Athenag. De resurrect.* 15. 2–4). Сщмч. Иринея Лионский утверждал, что «каждый из нас как получает свое тело через искусство Божие (per artem Dei), так получает и свою душу» (*Iren. Adv. haer.* II 33. 5). Отдельные высказывания Климента Александрийского о происхождении разумной Д. также могут быть интерпретированы в смысле креационизма, в частности мысль, что в момент рождения «Бог тотчас наделяет [человека] душой» (*Clem. Alex. Quis div. salv.* 26. 3). Наиболее ясное выражение креационизм получил у лат. апологета кон. III — нач. IV в. Лактанция, к-рый считал, что в отличие от тела не только Д. Адама, но и всякая Д. творится непосредственно

Богом, а не передается от родителей: «Тело может родиться от тел, поскольку от обоих [родителей] нечто заимствуется; а душа не может [родиться] от душ, поскольку из тонкой и неосязаемой вещи ничего не может происходить. Таким образом, способ происхождения душ находится во власти одного лишь Бога... И не от родителей даются души, но от одного и того же Бога и Отца всяческих, Который один только владеет законом и способом рождения, поскольку только Он один [это] совершает» (*Lact. De orif. Dei.* 19; ср.: *Idem. Div. inst.* VI 20). При этом Лактанций уточнял, что Д. входит в тело не после рождения, а «тотчас после зачатия, когда Божественная необходимость созидает плод во чреве» (*Idem. De orif. Dei.* 17). Некоторые доникейские богословы, в частности свт. Мефодий Олимпийский, колебались между традиционизмом и креационизмом, видя недостатки как первой, так и последней позиции (см.: *Phot. Bibl.* 237).

**Соотношение Д. и духа.** В вопросе о Д. и духе в человеке среди доникейских богословов также наблюдаются большое разнообразие мнений и значительная непроясненность. Нек-рые из них различали Д. и дух (πνεῦμα, реже νοῦς), причем одни понимали дух как человеческий, другие — как божественный, третьи считали дух частью Д., некоторые вообще их не различали. Сщмч. *Игнатий Богоносец*, еп. Антиохийский, подобно ап. Павлу ставил Д. в среднее положение между человеческой плотью и человеческим духом (*Ign. Ep. ad Philad.* 11. 2; ср.: *Iust. Martyr. De resurrect.* 10; *Hipp. In Dan.* II 38. 5). Различие между Д. и духом встречается у мч. Иустина Философа, к-рый отличал Д., часть жизни, от некоего «жизненного духа» (τὸ ζωτικὸν πνεῦμα), благодаря к-рому она живет и который может от нее быть отнят по воле Божией (*Iust. Martyr. Dial.* 6); причем этот жизненный дух не есть Св. Дух, поскольку первый присущ всем Д., а Св. Дух украшает только Д. праведных (*Ibid.* 5). Ученик мч. Иустина Татиан различал 2 вида духов, из к-рых один низший и называется Д. и материальным духом (πνεῦμα ὑλικόν), а другой — «высший дух» (τὸ μεῖζον πνεῦμα), к-рый обитал в первых людях и ныне пребывает в праведниках; его Татиан называл также «образом и подобием Божиим»,

«Божественным и небесным духом» (τὸ θεῖον πνεῦμα); он же, по-видимому, тождествен Св. Духу (*Tat. Contr. graec.* 4, 12, 13, 15, 20). Свт. *Феофил*, еп. Антиохийский, различал Д. и «дух Божий» (πνεῦμα θεοῦ), к-рый, впрочем, не тождествен Св. Духу и к-рый Бог дал твари, как человеку — Д.; этот дух оживляет всю тварь и вдыхается человеком (*Theoph. Antioch. Ad Autol.* I 5, 7; II 13). Климент Александрийский различал разумную Д. (ψυχή λογική), к-рую называет «владычествующим духом» (τὸ ἡγεμονικὸν πνεῦμα), и телесную Д. (σωματικὴ ψυχή), к-рую называет «духовным началом, данным в творении» (τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν), «плотским духом» (τὸ σαρκικὸν πνεῦμα), «неразумным духом» (τὸ ἄλογον πνεῦμα), «подчиненным духом» (τὸ ὑποκείμενον πνεῦμα) и «жизненной силой» (ζωτικὴ δύναμις — *Clem. Alex. Strom.* VI 6. 52; 16. 134–135; VII 12. 79). Иное различие между Д. и духом проводил сщмч. Иринея Лионский, согласно к-рому «совершенный человек состоит из трех — плоти, души и духа, из которых один, т. е. дух, спасает и образует, другая, т. е. плоть, соединяется и образуется, а средняя между этими двумя, т. е. душа, иногда, когда следует духу, возвышается им, иногда же, угождая плоти, ниспадает в земные похотения» (*Iren. Adv. haer.* V 9. 1). При этом сщмч. Иринея отождествлял этот дух с Духом Божиим (Spiritus Dei) и Духом Отца (Spiritus Patris), т. е. со Св. Духом, Который в отличие от Д., являющейся лишь «дыханием жизни» (flatus vitae), прост, несложен, неразрушим и есть сама жизнь (*Ibid.* V 6. 1; 7. 1; 9. 1–4). Ориген сравнивал Д. с падшим («охлажденным») духом (или умом) и учил об изначальном природном единстве всех разумных существ (*Orig. De princip.* I 5. 1–2; II 8. 2; 9. 6; *Idem. Fragm. in evang. Ioan.* 45). Иногда он рассматривал Д. как «нечто среднее» (quasi medium quoddam) между плотью и духом и, следуя отдельным выражениям Свящ. Писания, утверждал, что человек состоит из тела, Д. и духа (*Orig. De princip.* II 8. 4; III 4. 1–3; IV 2. 4; *Idem. Disp. Heracl.* 3; *Idem. Comm. in Matth. XVII 27; Idem. In Ioan. XXXII 2*). Тертуллиан отождествлял Д. и дух (spiritus), последний он понимал как способность дыхания (spirare), источником которой является Д. (*Tertull. De anima.* 10). Гностики,



Душа Богоматери в руках Христа.  
Фрагмент иконы «Успение Богоматери».  
Ок. 1497 г. (КБМЗ)

в частности Василид и Исидор, предполагали наличие в человеке 2 душ — доброй и злой — и множества духов (см.: *Clem. Alex. Strom.* II 20. 113–114; *Orig. De princip.* III 4. 1–2).

**Природа Д. и ее определения.** Неск. кратких определений Д., сложившихся под влиянием аристотелизма и платонизма, встречаются у Оригена: «Душа есть сущность разумно чувствующая и подвижная» (*Orig. De princip.* II 8. 2); «разумная душа (ή λογική ψυχή) превосходит всякую телесную природу и есть сущность невидимая и бестелесная» (οὐσία ἀόρατος καὶ ἀσώματος — *Idem. Contr. Cels.* VI 71). Развернутое определение Д., восходящее к стоикам, дает Тертуллиан: «Мы определяем душу рожденной от божественного дуновения, бессмертной, телесной, имеющей облик, простой по сущности, самопретерпевающей, разнообразно действующей, свободно избирающей, подверженной случайным изменениям, изменчивой по способностям, разумной, владычественной, пророческой, способной к размножению» (*Tertull. De anima.* 22). При выяснении природы или сущности Д. и ее соотношения с природой сотворившего ее Бога у доникейских богословов присутствуют многочисленные неточности. Многие из них на основании кн. Бытие (2. 7) полагали, что сущность Д., созданная божественным вдунуением, имеет в себе нечто божественное. Гностики прямо учили о Д. или духе как об эманации или о семени сущности низшего божественного эона, демиурга или ангелов. Татиан называл Д. (точнее, «высший» и «божественный» дух, обитавший ранее в первых людях и ныне в праведниках) «частью Бога» (θεοῦ μοῖρα) и «образом и подобием Божиим» (*Tat. Contr. Graec.* 7, 12). В приписывавшемся мч. Иустину Философу трактате «О воскресении» упоминаются христиане, к-рые рассматривали Д. как «часть и дуновение Божие» (μέρος τοῦ θεοῦ καὶ ἐμφύσημα), как «нечто собственное и сродное» Богу (τὸ ἴδιον καὶ συγγενές — *Iust. Martyr. De resurrect.* 8). До своего обращения мч. Иустин придерживался такого взгляда (*Idem. Dial.* 4. 2). Лактанций называл Д. одновременно и «истинным человеком», и «божественным умом» (divina mens — *Lact. De orif. Dei* 1, 8). Согласно Тертуллиану, Д. есть «дыхание, происшедшее от Духа» (flatus factus ex Spi-

ritu — *Tertull. De resurr.* 11; *Idem. Adv. Marcion.* II 9), «дыхание Божие» (flatus Dei — *Idem. De anima.* 19), «отросток Духа» (Spiritus tradux — *Ibid.* 9), «тень Души Бога, дуновение Его Духа, дело Его уст» (*Idem. De resurr.* 7) и как таковая родственна Богу (*Ibidem*). Тертуллиан утверждал даже, что человек «не просто создан разумным Творцом, но одушевлен из Его сущности» (*Idem. Adv. Prax.* 5). Однако эти и подобные им неточные выражения не означают, что Тертуллиан, подобно гностикам или стоикам, рассматривал Д. как эманацию Божественной сущности; он говорит, что Д. — это не Сам Бог, но лишь Его образ, ведь Бог есть Дух, а Его дыхание, т. е. Д., — это «образ Духа» (imago Spiritus — *Idem. Adv. Marcion.* II 9). Поэтому Д. как образ Божий содержит в себе все специфические «черты Божии» (lineae Dei), в числе к-рых бессмертие, свобода выбора, разумность, способность к мышлению и познанию, предведение и др. (*Ibidem*; ср.: *Idem. De anima.* 16; *Idem. Adv. Prax.* 5). Климент Александрийский и Ориген также учили, что Д. не есть часть Бога, но сотворена по образу Божию (*Clem. Alex. Strom.* V 14. 94; *Orig. In Gen. hom.* 1. 13; *Idem. Disp. Heracl.* 15–16; *Idem. Contr. Cels.* VIII 49). Согласно Оригену, сущность разумной Д. (οὐσία λογικῆς ψυχῆς) имеет нечто сродственное с Богом (τι συγγενές θεῷ), ибо и она и Бог суть природы умственные, невидимые и бестелесные (*Orig. Exhort. ad marty.* 47; *Idem.*

*Contr. Cels.* III 40; VI 71; VII 66; VIII 32). Согласно Мефодию Олимпийскому, Бог сотворил (ἐτεκτήνατο, букв. — смастерил) Д. по образу Своего Образа, т. е. Единородного Сына (*Method. Olymp. Conv. decem virg.* VI 1).

**Природные свойства Д.** Важнейшим свойством человеческой Д., отличающим ее от душ др. живых существ, является разумность (ψυχή λογική), на к-рую указывают практически все доникейские авторы (*Iust. Martyr. Dial.* 4, 93; *Athenag. Legat. pro christian.* 27; *Clem. Alex. Strom.* II 11. 50; *Idem. Paed.* I 13. 102; *Orig. De princip.* II 8. 2; *Idem. Contr. Cels.* III 40; *Method. Olymp. Conv. decem virg.* VI 1; *Min. Fel. Octavius.* 17; *Tertull. De anima.* 12; *Lact. De orif. Dei* 2). Сомнения в отличии разумной Д. от душ животных высказывали лишь Татиан (*Tat. Contr. Graec.* 12, 15) и Арнобий (*Arnob. Adv. nat.* II 16, 25; III 16). Будучи разумной, Д. обладает самовластием (τὸ αὐτεξούσιον, anima dominatrix) и свободой выбора (τὸ αὐθαίρετον, liberum arbitrium — *Clem. Alex. Strom.* VII 3. 15; *Orig. De princip.* III 1. 3; 3. 5; *Idem. De orat.* 29. 13; *Min. Fel. Octavius.* 36; *Tertull. De anima.* 21, 22). Согласно Клименту Александрийскому, способность «стремиться от самой себя» (ἐξ ἑαυτῆς ὀρμάν) составляет саму природу Д.; именно эта способность делает возможным для человека стремление к добродетели (*Clem. Alex. Strom.* VI 12. 96; *Idem. Eclog. Proph.* 22. 1). Др. важнейшее свойство Д. — способность движения и жизни (*Iust. Martyr. Dial.* 6; *Theophil. Antioch. Ad Autol.* I 7; II 13; *Iren. Adv. haer.* II 33. 4; *Clem. Alex. Strom.* VI 16. 134–135; *Orig. De princip.* I 7. 3; II 8. 2, 5; III 1. 2; *Idem. Disp. Heracl.* 23; *Tertull. De anima.* 22). При этом мч. Иустин и сщмч. Иринеи отмечали, что Д. живет не потому, что сама по себе есть жизнь, но потому, что причастна жизни (μεταλαμβάνουσα τῆς ζωῆς) или Духу Божию, Который есть Жизнь (*Iust. Martyr. Dial.* 6; *Iren. Adv. haer.* V 6. 1; 7. 1; 9. 1).

Др. свойство Д., вызывавшее множество споров, — бестелесность. Среди доникейских богословов встречаются сторонники как бестелесности, так и особой, тонкой телесности Д. Последней т. зр. придерживались сщмч. Иринеи Лионский (*Iren. Adv. haer.* II 19. 6, 34. 1), свт. Феофил Антиохийский (*Theoph. Antioch. Ad Autol.* II 13), Климент Александрийский

(*Clem. Alex. Strom. VI 6. 52*), Тертуллиан (*Tertull. De anima. 9*), свт. Мефодий Олимпийский и Арнобий (*Arnob. Adv. nat. II 26, 30–32, 35*). Согласно свт. Мефодию Олимпийскому, только Бог по природе бестелесен и невидим, а Д., сотворенные Богом, являются «умными телами» (σώματα νοερά) и имеют «созерцаемые разумом члены» (λόγῳ θεωρητὰ μέλη — *Method. Olymp. De resurg. 3. 19*). Климент Александрийский, высказывая к-рого по этому вопросу весьма противоречивы, утверждал, что Д. по сравнению с грубыми материальными стихиями есть «более тонкий элемент» (τὸ λεπτομερέστερον) и обладает «тонкостью и несложностью» (λεπτότης καὶ ἀπλότης), благодаря чему даже может быть названа бестелесной (ἄσώματος — *Clem. Alex. Strom. VI 6. 52; Idem. Eclog. proph. 25. 4*). Лактанций полагал, что Д. представляет собой небесный элемент — огонь, к-рый легок и возвышен (*elementum leve, sublime, caeleste*); по природе он характеризуется светом и жизнью (*Lact. Div. inst. VII 9*). Наиболее полно учение о телесности Д. было раскрыто Тертуллианом, к-рый, основываясь на стоической антропологии, считал, что Д., как и все реально существующее, телесна, хотя ее тело особого рода, со своими отличительными качествами (*Tertull. De anima. 9; Idem. De carn. Chr. 11; Idem. Adv. Marcion. V. 15*). Телесность Д. (*corpulentia animae*) более тонкая, чем у др. тел, но все же Д. имеет внешний облик (*habitus, effigies, corporales lineae*), в точности отражающий форму человеческого тела, имеет границы, 3 измерения, воздушный и светлый цвет (*Idem. De anima. 9*). Согласно Тертуллиану, Д. — это «внутренний человек» (*homo interior*), к-рый, так же как и «внешний человек» (*homo exterior, т. е. тело*), имеет глаза, уши, язык, пальцы, лоно и др. органы (*Ibidem*). Сщмч. Ириней, также полагавший, что души обладают телом и телесным обликом (*Iren. Adv. haer. II 19. 6; 34. 1*), делал очень важное уточнение: они могут быть названы и бестелесными (*incorporales*), но только по сравнению со смертными телами, поскольку они суть «дыхание жизни», к-рое бестелесно и бессмертно (*Ibid. V 7. 1*). Подобного мнения, по-видимому, придерживался Арнобий, полагавший, что природа человеческих Д. «неопределенна и двойственна», так что они не бес-

телесны, как Бог и ангелы, но и не обладают столь грубой телесностью, как тела, в к-рые они заключены, как в оковы (*Arnob. Adv. nat. II 13, 26, 31*). Критика представления о телесности Д., основанная на несовместности с ней разумности, простоты и неделимости Д., встречается у Оригена (*Orig. De princ. I 1. 6–7; 7. 1; Idem. Disp. Heracl. 16–23*).

Не менее распространено среди доникейских богословов и представление о бестелесности Д. Согласно сщмч. Иустину (*Iust. Martyr. Dial. 1. 5*) и свт. Мефодию Олимпийскому (*Method. Olymp. De resurg. 3. 19*), это представление пришло от платоников. По мнению автора «Послания к Диогнету» (см. *Диогнету послание*), Д. хотя и обитает в теле, но не телесна (οὐκ ἔστι ἐκ τοῦ σώματος — *Diogn. 6*). По Афинагору, Д. не плоть и кровь, но «чистый дух» (πνεῦμα καθαρὸν — *Athenag. Legat. pro christian. 27*). Нек-рые высказывания сщмч. Ириней Лионского и Климента Александрийского также указывают на бестелесность Д. (*Iren. Adv. haer. V 6. 1; 7. 1; Clem. Alex. Strom. VI 6. 52; Idem. Eclog. proph. 25. 4*). Климент утверждал даже, что учение о телесности Д. и Бога противоречит Свящ. Писанию (*Clem. Alex. Strom. V 14. 89*), и приписывал учение о телесности Д. гностику Феодоту (*Idem. Exc. Theod. I 14. 2–4*). Бестелесность Д. особенно отстаивал Ориген, согласно к-рому «все души и вообще все разумные существа... по своей природе бестелесны»; впрочем, это не противоречит их тварности (*Orig. De princ. I 7. 1; II 3. 2; Idem. Contr. Cels. VIII 32*). Доказательство бестелесности Д. Ориген видел, в частности, в ее способности умственно созерцать невидимые предметы и бестелесные вещи, мысленно преодолевать пространство и время, изучать различные науки и искусства, наконец, познавать природу бестелесного Бога (*Idem. De princ. I 1. 7; Idem. Exhort. ad marty. 47*). Кроме того, по учению Свящ. Писания, как его понимает Ориген, то, что в человеке сотворено по образу Божию, т. е. Д., «невещественно (ἄυλον) и превосходит всякую телесную субстанцию» (κρείττον πάσης σωματικῆς ὑποστάσεως — *Idem. Disp. Heracl. 16*). Вместе с тем Ориген полагал, что Д., не будучи телесна по своей природе, тем не менее не может существовать вообще без тела, так же как и все остальные

разумные существа не могут существовать без того или иного тела, приобретающего различные качества в зависимости от среды их обитания и от степени их нравственного совершенства, поскольку только одному Богу свойственно существовать вообще без всякой материальной субстанции и без к.-л. примеси телесности (*Idem. De princ. I 6. 4; II 2. 1–2; IV 35*). Согласно Оригену, если в этой жизни Д. пользуется земным телом, плотным и осязаемым, то в буд. жизни она получит иное тело — духовное, тонкое и легкое, по чистоте и непорочности подобное эфиру и небу (*Ibid. I. Praef. 8; I 6. 4; II 2. 2*). Ориген развивал также теорию «духовных органов» Д., полностью соответствующих телесным органам человека, но понимаемых им в бестелесном и духовном смысле (*Idem. Disp. Heracl. 16–22; Idem. In Ioan. XX 43*). Поэтому, считал Ориген, Д. не может заключаться в крови, поскольку в Свящ. Писании говорится о Д. как о крови только в смысле «равноценности с телесной кровью» (ὁμώνυμος τῷ αἰσθητῷ αἵματι); на самом же деле кровью обозначается не что иное, как жизненная сила Д. (ἡ δύναμις ἡ ζωτικὴ τῆς ψυχῆς — *Idem. Disp. Heracl. 22–23*). Критика представления о бестелесности Д., основанная на том, что бестелесное не способно сочувствовать телесному, встречается у Тертуллиана (*Tertull. De anima. 5*) и свт. Мефодия Олимпийского (*Method. Olymp. De resurg. 3. 18*).

С бестелесностью Д. связано такое ее важнейшее свойство, как недоступность чувственному восприятию, в частности невидимость (ἄόρατος, invisibilis), признаваемая большинством доникейских богословов. По мнению автора «Послания Диогнету», Д. помещается в видимом теле, сама будучи невидима (*Diogn. 6*). Климент Александрийский учил, что невидимы не только разумные Д., но и Д. неразумных животных (*Clem. Alex. Strom. VI 18. 163*). Согласно Оригену, Д. невидима уже потому, что все телесное видимо, а бестелесное невидимо (*Orig. De princ. I 7. 1*); в этом выражается родство Д. с Богом (*Idem. Exhort. ad marty. 47; Idem. Contr. Cels. VI 71; VIII 32*). Свт. Феofil Антиохийский отмечал, что Д., будучи невидимой и незримой для людей, познается по движениям тела (*Theoph. Antioch. Ad Autol. I 5*). Вместе с тем

многие авторы, приписывавшие Д. тонкую телесность, признают незримую Д. только для телесных очей, но не для духовных (*Tertull. De anima. 8–9; Iren. Adv. haer. II 34. 1; Method. Olymp. De resurrect. 3. 19*).

Еще одно свойство Д., вызывавшее множество споров, — бессмертие (ἀθανασία, immortalitas). Большая часть доникейских богословов признавала бессмертие Д., среди них мч. Иустин Философ (*Iust. Martyr. Dial. 5–6*), Афинагор (*Athenag. Legat. pro christian. 27; Idem. De resurrect. 13, 15, 20, 24*), сщмч. Иринеи Лионский (*Iren. Adv. haer. II 34. 2–4; V 7. 1*), Климент Александрийский (*Clem. Alex. Strom. V 14. 91*), Ориген (*Orig. De princip. I. Praef. 5; IV 36–37; Idem. Disp. Heracl. 25–26*), сщмч. Мефодий Олимпийский (*Method. Olymp. Conv. decem. virg. VI 1; Idem. De resurrect. 1. 51–52*), Минуций Феликс (*Min. Fel. Octavius. 34*), Тертуллиан (*Tertull. De anima. 22; Idem. Adv. Marcion. II 9*), Новациан (*Novat. De Trinit. 25*) и Лактанций (*Lact. Div. inst. II 1; III 9*). Автор «Послания Диогнету» утверждал, что «бессмертная душа обитает в смертном жилище» (*Diogn. 6*). Тертуллиан (*Tertull. Adv. Marcion. II 9*) и свт. Мефодий Олимпийский (*Method. Olymp. Conv. decem. virg. VI 1*) указывали, что бессмертие составляет важнейшую черту образа Божия в Д. Мн. греч. апологеты, а также Климент Александрийский, Ориген, мч. *Иннолут Римский* и Тертуллиан обращали внимание на то, что бессмертие Д. необходимо для получения человеком посмертных воздаяний (*Iust. Martyr. I Apol. 8; Athenag. Legat. pro christian. 36; Clem. Alex. Strom. V 14. 91; Orig. Disp. Heracl. 26; Tertull. De test. anim. 4*). По мнению Лактанция, поскольку Бог вечен, то и Д., к-рая взыскует и любит вечного Бога, не погибает, не разрушается, но будет пребывать во век (*Lact. Div. inst. VII 9*). Вместе с тем мн. богословы отмечали особенный характер бессмертия, присущего Д.: она не безначальна, как Бог, и бессмертна не по природе, а по воле Божией; Д. не есть сама жизнь, но лишь причастна жизни, потому что Бог хочет, чтобы она жила; и потому она может некогда перестать жить, если Бог захочет, чтобы она не жила более (*Iust. Martyr. Dial. 5–6; Iren. Adv. haer. II 34. 2–4; V 7. 1; Lact. Div. inst. III 9*). Ориген, признавая бессмертие Д., согласовывал с ним нек-рые выражения Свящ.

Писания, где говорится о смерти Д. В связи с этим он различал 3 вида смерти: обычную смерть — прекращение существования; «блаженную смерть» — смерть для греха и «смерть для Бога» — жизнь во грехе. Д. не причастна только 1-му виду смерти, но причастна 2 другим (*Orig. Disp. Heracl. 25–26*).

Др. часть доникейских богословов считала Д. смертной. Представление о смертности Д. разделяли нек-рые гностики, в частности валентиниане (см.: *Tertull. Adv. Val. 32; Idem. De resurg. 18; Clem. Alex. Exc. Theod. I 14. 2–4*). Татиан, находившийся под влиянием гностицизма, также полагал, что Д. «сама по себе (καθ' ἑαυτήν) не бессмертна, но смертна (θνητή); однако она может и не умирать. Д., не знающая истины, умирает и разрушается вместе с телом, а после при конце мира воскресает вместе с телом и даже в бессмертии получает смерть через наказания. Но если она просвещена познанием Бога, то не умирает, хотя и разрушается на время» (*Tat. Contr. graec. 13*). Климент Александрийский, учивший о бессмертии высшей, разумной Д., считал смертной только низшую Д. (или «плотский дух» — *Clem. Alex. Strom. VI 6. 52*). По сообщению Евсевия Кесарийского, в III в. в Аравии распространилась секта «тнитопсихитов» (θνητοψυχῖται), утверждавших, что Д. в смертный час умирает вместе с телом и вместе с ним разрушается, а в час воскресения вместе с ним оживет (*Euseb. Hist. eccl. VI 37*). Вероятно, это представление было связано с указанием Свящ. Писания, что Д. всякой плоти есть кровь (ср.: Лев 17. 14). По этому поводу в Аравии был созван Собор, на к-рый был приглашен Ориген, изложивший свои возражения и убедивший «тнитопсихитов» отказаться от их заблуждения (*Euseb. Hist. eccl. VI 37; Orig. Disp. Heracl. 10–28*). В кон. III в. Арнобий, испытавший влияние гностицизма, полагал, что Д. не бессмертна, но находится посередине между жизнью и смертью (*Arnob. Adv. nat. II 26, 35*); поэтому, попав в геенну, Д. грешников после продолжительных мучений совершенно истребляются неугасимым огнем (*Ibid. II 14, 65*). Наконец, Климент Александрийский отмечал еще одно свойство Д.: в отличие от человеческого тела ей не присуще разделение на муж. и жен. пол (*Clem. Alex. Strom. III 13. 93*).

### Структура и способности Д.

В этом вопросе среди доникейских богословов также наблюдается большое разнообразие взглядов. Уже Татиан замечал, что Д. не одночастна, а многочастна (πολυμερής — *Tat. Contr. graec. 15*). У Климента Александрийского встречается 3 различных деления Д. на части или способности. Во-первых, он говорил, что у Д. есть 2 силы: познавательная (γνώσις) и стремящаяся (ὄρη — *Clem. Alex. Strom. VI 8. 68–69*). Во-вторых, он следовал классическому платоновскому делению Д.: «Душа трехчастна [и имеет, во-первых,] мыслящую часть (τὸ νοερόν), которая также называется разумной (λογιστικόν) и есть внутренний человек, начальствующий над этим видимым человеком, а им самим руководит иной — Бог; [во-вторых,] гневную часть (τὸ θυμικόν), которая, будучи звероподобной, располагается вблизи безумия; наконец, третью и многообразную часть — вожделеющую (τὸ ἐπιθυμητικόν)» (*Clem. Alex. Paed. III 1. 1*). Разумную часть Д. Климент называл также «ведущим началом души» (τὸ ἡγεμονικόν τῆς ψυχῆς) и умом, созданным по образу Божию (*Idem. Strom. V 14. 94; VI 16. 134*). В-третьих, Климент указывал также 10 частей Д.: 5 чувств, речевая способность, семенная сила, духовное начало (τὸ πνευματικόν, или жизненная сила, ζωτικὴ δύναμις), ведущее начало Д. и «характерная особенность» (т. е. благодать) Св. Духа, присоединяющаяся к Д. благодаря вере (*Ibid. VI 16. 134; II 11. 50*). Ориген также выделял различные способности разумной Д.: познавательную, рассуждающую, созерцательную, добродетельную, любящую и др. (*Orig. Selecta in Genesim // PG. 12. Col. 96; Idem. In Ioan. XX 43*). Он часто сводил их к 3 началам: разумному, гневному и вожделеющему, причем пытался подвести под это деление библейские основания (*Idem. De princip. III 4. 1; Idem. Selecta in Genesim // PG. 12. Col. 125*). Ориген говорил также о присущей Д. жизненной силе, символом к-рой является кровь (*Idem. Disp. Heracl. 23; Idem. Selecta in Ezechielem // PG. 13. Col. 817*). Особенно примечательно у Оригена учение о присущей Д. «божественных чувствах» (θεῖαι αἰσθήσεις), с помощью которых она может созерцать Бога и наслаждаться духовной пищей (*Idem. Contr. Cels. I 48; Idem. In Ioan. X 40; XX 43*).

Тертуллиан выделял неск. частей Д., к-рые, по его мнению, правильнее называть не частями или членами Д., а ее силами, способностями и действиями (*vires et efficaciae et opera* — *Tertull. De anima. 14*). Он указывал, что Д. имеет 2 главные «части»: разумную и неразумную (*rationale et irrationale*); последняя в свою очередь разделяется на гневную (*indignativum*) и вожделеющую (*concupiscentivum* — *Ibid. 16*). По мнению Тертуллиана, ум (*animus, mens, intellectus*) не есть что-то отличное от самой Д., как активное начало отличается от пассивного, но есть ее врожденное внутреннее «устройство» (*suggestus, officium substantiae*), или «мыслящая способность души» (*intellectualis vis animae*), благодаря к-рой она действует, мыслит и движет саму себя; он проявляется с момента рождения (*Ibid. 12*). Ум является ведущим жизненным и мыслящим началом Д. (*principale, principalitas sensuum*) и сосредоточивается в сердце, откуда распространяет свою деятельность по всему телу (*Ibid. 15; Idem. De resurr. 15*). Важнейшая сфера его деятельности — ощущения (*sensus* — *Idem. De anima. 17*), к-рые суть как бы «душа души» (*Idem. De carn. Chr. 12; Idem. De anima. 18*). Кроме 5 чувств Д. присуще «самоощущение», или самосознание (*sensus sui, notitia sui*), к-рое, во-первых, сводит данные всех ощущений воедино и, во-вторых, обращено на сам процесс ощущения, будучи предварительной ступенью самопознания человека (*Idem. De test. anim. 1; Idem. De carn. Chr. 12; Idem. De anima. 22*). Такая многосоставность или многочастность Д. не противоречит ее единству и простоте, поскольку Д. по своей сущности остается простой, единообразной, неразрушимой и неделимой (*Idem. De anima. 10, 11, 14, 22, 51; Idem. Adv. Marcion. II 9; Idem. De resurr. 1, 16, 18, 35, 53*). Похожее мнение высказывал Ориген: «В нас — одно движение и одна жизнь одной и той же души» (*Orig. De princip. III 4. 4*).

**Соотношение Д. и тела.** В этом вопросе доникейские богословы согласны между собой: большинство из них, за исключением гностиков и Оригена, воспринимали связь Д. и тела человека не как случайную, внешнюю и временную, но как внутренне обусловленную, органическую и необходимую. Афинагор отмечал не только различие природ Д.

и тела, но и их неразрывную связь, образующую человека (*Athenag. De resurrect. 15. 2*). Он полагал, что Д. по природе свойственно равномерно распределяться в теле и руководить его устремлениями, вводя их в соответствующие пределы (*Ibid. 12. 8*). Согласно Татиану, «душа есть связь (*δεσμός*) плоти, а плоть есть содержательница (*συητική*) души» (*Tat. Contr. graec. 15*). Похожее описание соотношения Д. и тела встречается в «Послании Диогнету»: «Душа распространена по всем членам тела... она хотя и обитает в теле, но не телесна... душа, будучи невидима, помещается в видимом теле... она заключена в теле, но сама сохраняет тело» (*Diogn. 6*). Отношения между Д. и телом подробно описывал ещмч. Иринеи Лионский: «Тело не сильнее души, поскольку оно от нее получает дыхание, жизнь, рост и членораздельность, но душа владеет и управляет телом... Ибо тело подобно орудью (*organo simile*), а душа занимает место художника (*artificis rationem*). Как художник сам по себе быстро замысливает произведение, но медленнее исполняет его с помощью инструмента из-за неподатливости материала, и быстрота его ума, связанная медленностью орудия, производит умеренное действие,— так и душа, причастная (*participans*) своему телу, в некоторой мере задерживается вследствие того, что быстрота ее связывается медлительностью тела, но не теряет полностью своих сил и, сообщая жизнь телу, сама не перестает жить» (*Iren. Adv. haer. II 33. 4*). Тертуллиан также полагал, что деятельность Д. тесным образом связана с телом, к-рое она оживляет и движет (*Tertull. De anima. 10, 15; Idem. De resurr. 7, 16*). По его мнению, Д. разлита по всему телу и присутствует повсюду, в каждой его части; Д. разнообразно действует через органы чувств, не разделяясь, а скорее распределяясь в них (*Idem. De anima. 14*). Д. свойственно властвовать, а телу — повиноваться; тело само по себе не способно к мышлению, желаниям, чувствам; оно является как бы сосудом и орудием Д. (*Idem. De resurr. 16; Idem. De anima. 40*). Хотя Д. сама по себе может думать, желать, намереваться, но для осуществления этого она нуждается в помощи тела; ее ощущения прочно связаны с телом (*Idem. De resurr. 15, 17; Idem. De anima. 40*). Вместе с тем высшая, разумная деятельность

Д. свободна и не связана необходимостью (*Idem. De anima. 21; Idem. Adv. Marcion. II 5*). Ориген, полагавший, что Д. заключается в тело в наказание за предшествовавшие грехи и получает различное тела в зависимости от нравственного состояния и места обитания, тем не менее отмечал положительные следствия соединения Д. и тела: Д. оживляет и движет материальное тело, к-рое само по себе смертно, неодушевлено и неподвижно (*Orig. De princip. III 4. 1; Idem. Contr. Cels. VI 48*); Д. есть своего рода одежда тела (*indumentum corporis*), ибо она есть украшение и покрывающее и облекающее его мертвую природу (*Idem. De princip. II 3. 2*). Большинство доникейских авторов рассматривали связь Д. и тела как тесную и уникальную, а потому решительно отвергали языческое представление о переселении Д. (*Iust. Martyr. Dial. 4; Iren. Adv. haer. II 33. 1–5; 34. 1; Min. Fel. Octavius. 34*).

**Христианское учение о Д. в IV–IX вв.** В период классической патристики и Вселенских Соборов характерными особенностями развития христ. учения о Д. являются уточнение и систематизация основных вопросов о Д., выявление новых аспектов учения о Д. и повышение внимания к нему со стороны Церкви. Вопросы, связанные с происхождением и сущностью Д., стали предметом обсуждения неск. церковных Соборов: Александрийского (400), К-польского (543), Вселенского V Собора (553), Собора 561 г. в Браге (Испания) и др. На Востоке различные аспекты учения о Д. рассматривались в работах таких видных богословов, как свт. Григорий Нисский, Немесий, еп. Эмесский, Иоанн Филопон, прп. Анастасий Синаит, прп. Максим Исповедник, прп. Иоанн Дамаскин и св. Мелетий Монах, на Западе — блж. Августин, Геннадий Марсельский, Юлиан Померий, Клавдиан Мамерт, Кассиодор, свт. Григорий I Великий, Алкуин и Рабан Мавр. В этот период было написано множество специальных сочинений о Д., среди к-рых наиболее известны и авторитетны трактаты свт. Григория Нисского «*Ἀδύος περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*» (Диалог о душе и воскресении) и «*Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*» (Об устройении человека), трактат Немесия Эмесского «*Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*» (О природе человека); 4-е Огласительное поучение свт. Ки-

рилла Иерусалимского, главы 18–21 (Περὶ ψυχῆς) к-рого посвящены учению о Д., сочинение ритора VI в. *Энея Газского* «Θεόφραστος ἡ διάλογος ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνθρώπων προβιοτή καὶ ὅτι ἀθάνατος ἡ ψυχὴ» (Феофраст, или Диалог о том, что нет существования людей и что душа бессмертна); Комментарии Иоанна Филопона на трактат Аристотеля «О душе» (In Aristotelis libros de anima Commentaria) и отдельные главы его же «Толкований на повествование Моисея о творении мира» (Τὰ εἰς τὴν Μωυσέως κοσμογονίαν ἐξηγητικά — *Ioan. Phil. De orif. mundi. I 10; VI 1–9, 22–26*); 3 Слова прп. Анастасия Синаита об устройении человека по образу и подобию Божию (Sermones in constitutionem hominis secundum imaginem Dei) и 2-я гл. его же трактата «Ὁδηγός» (Путеводитель); небольшой трактат прп. Максима Исповедника «Περὶ ψυχῆς» (О душе), его же 6-е Послание к Иоанну, еп. Кизическому, «Περὶ τοῦ ὅτι ἀσώματός ἐστιν ἡ ψυχὴ» (О том, что душа бестелесна) и 7-е Послание к Иоанну пресв. «Περὶ τοῦ καὶ μετὰ θάνατον ἔχειν τὴν ψυχὴν τὴν νοερὰν ἐνέργειαν καὶ μηδεμίαν ἐξίστασθαι φυσικῆς δυνάμεως» (О том, что и после смерти душа имеет мыслительную деятельность и не лишается никакой природной силы). Прп. Иоанн Дамаскин специально рассматривает учение о Д. и ее способностях во 2-й кн. «Ἐκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως» (Точное изложение православной веры). Мелетий Монах посвятил учению о Д. последнюю (31-ю) главу трактата «Περὶ φύσεως ἀνθρώπου» (О природе человека). Из сочинений лат. богословов наиболее значимы: трактат свт. *Амвросия* Медиоланского «De Isaac vel anima» (Об Исааке, или О душе); трактаты блж. *Августина* «De immortalitate animae» (О бессмертии души), «De quantitate animae» (О количестве души), «De duabus animabus contra manichaeos» (О двух душах против манихеев), «Contra Priscillianistas et Origenistas» (Против прициллианистов и оригенистов), «De natura et origine animae» (О природе и происхождении души, в 4 кн.); «De origine animae hominis» (О происхождении человеческой души, или Послание 166); трактаты *Клавдиана* Мамерта «De statu animae» (О статусе души) и *Кассиодора* «De anima» (О душе); 4-я кн. соч. свт. *Григория Великого* «Dialogi de vita



Икона Божией Матери  
«Душеспасительница». Сер. XIV в.  
(Галерея икон, Охрид)

et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animarum» (Диалоги о жизни и чудесах италийских отцов и о вечности души); трактаты *Алкуина* «De animae ratione» (Об определении души), *Рабана Мавра* «De anima» (О душе) и *Гинкмара*, архиеп. Реймского «De diversa et multiplicitate animae ratione» (О различном и множественном определении души). В рассматриваемый период также появился ряд сочинений о Д., авторство к-рых до наст. времени не установлено. Так, среди сочинений *Евсевия* Кесарийского сохранился трактат неизвестного автора на латыни «De incorporali» (О бестелесном), 2-я кн. к-рого называется «De incorporali anima» (О бестелесной душе; PG. 24. Col. 1135–1144). Под именем свт. *Афанасия I Великого* существуют фрагмент трактата «De corpore et anima» (О теле и душе; PG. 28. Col. 1432–1433) и трактат «De definitionibus» (Об определениях; PG. 28. Col. 533–553), где есть особая глава, посвященная рассмотрению Д., ума и тела. В корпусе творений свт. *Григория Нисского* имеются 2 Слова «Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς» (О сотворении человека; SC. 160), автором к-рых, возможно, был свт. *Василий Великий* (CPG, N 3215–3216). В числе писем блж. *Иеронима* (Ep. 37 // PL. 30. Col. 261–271) находится трактат неизвестного автора «De origine animarum» (О происхождении душ), содержащий цитаты из сочинений церковных писателей, гл. обр. блж. *Иеронима* и блж. *Августина*. Значительное

число сочинений о Д., написанных в этот период, были утрачены или сохранились не полностью: трактат свт. *Евстафия* Антиохийского «Περὶ ψυχῆς κατὰ φιλοσόφων» (О душе против философов; сохр. во фрагментах), Слово св. *Александра* Александрийского «De anima et corpore deque passione Domini» (О душе и теле и о страдании Господа; сохр. в сир. переводе; ср.: PG. 18. Col. 585–608), трактат *Диодора* Тарсийского «Περὶ ψυχῆς κατὰ διαφόρων περὶ αὐτῆς αἰρέσεων» (О душе против различных ересей относительно нее) и некоторые др. Широта охвата и степень систематизации основных вопросов о Д. в этот период очевидны на примере утраченного трактата галльского богослова V в. *Иулиана* Померия «De natura animae» (О природе души), состоявшего из 8 книг, в к-рых последовательно рассматривались вопросы: что есть Д., в каком отношении она создана по образу Божию, телесна она или бестелесна, откуда произошла Д. первого человека и остальных людей, безгрешны ли вновь созданные Д. или наследуют первородный грех от первого человека, каковы способности Д., откуда происходит борьба между телом и духом, что означает жизнь, смерть и воскресение тела и Д., каково будет состояние душ в буд. веке и др. (см.: *Isid. Hisp. De vir. illustr. 25*). Еще один пример способа систематизации учения о Д. предложил прп. *Максим* Исповедник в предисловии к небольшому трактату «Περὶ ψυχῆς»: «Прежде всего я рассмотрю, с помощью какого критерия душе свойственно познаваться; затем, чем доказывается ее существование; далее, сущность ли она или привходящее свойство; вслед за тем, простая ли она или составная; далее, смертна ли она или бессмертна; наконец, разумна ли она или неразумна» (*Maximus Conf. De anima. Prol.*).

**Происхождение Д.** В период классической патристики в трудах св. отцов и учителей Церкви и в определениях церковных Соборов было четко сформулировано учение Церкви о происхождении Д. первого человека. Церковью были отвергнуты ложные мнения гностиков, манихеев и *прициллиан* о происхождении Д. из сущности Бога и утвержден догмат о непосредственном творении Богом Д. первого человека из ничего (*Ioan. Chrysost. In Gen. 13. 2; Cyr. Hieros. Catech. 4. 18; Nemes.*

De nat. hom. 2; *Theodoret*. Haer. fab. V 9; *Hieron*. Adv. Rufin. II 10; 5-й анафематизм Собора 561 г. в Браге — *Enchiridion symbolorum*. N 455), что кратко выражено в словах блж. Августина: «Душа так произошла от Бога, что не есть сущность Бога... не рождена из сущности Бога и не произошла из сущности Бога, но сотворена Богом; и сотворена не так, что в ее природу обратилась какая-либо природа тела или неразумной души, а так, что [она сотворена] из ничего» (*de nihilo* — *Aug. De Gen.* VII 28. 43). По определению лат. богослова IV в. Мария *Викторина*, Д., как сотворенная по образу Божию, не единосущна Богу, но лишь подобосущна Ему (*anima ὁμοούσιος* — *Mar. Vict. Adv. Ar.* III 12). Вместе с тем при описании способа творения Д., так же как и в доникейский период, богословы продолжают опираться на библейскую аналогию: «дыхание» — «вдуновение». Как разъяснял блж. *Феодорит* Кирский, эти выражения Свящ. Писания, во-первых, означают легкость акта творения Д. Богом (τῆς δημιουργίας τῆν εὐκολίαν) и, во-вторых, указывают на духовную, разумную и бестелесную природу Д. (*Theodoret*. In Gen. 23; *Idem*. Haer. fab. V 9; ср.: *Ioan. Phil.* De opif. mundi. I 10; VI 23). Свт. *Григорий Богослов* также утверждал, что Бог, сотворив тело первого человека из предсуществовавшей материи, «от Себя вложил дыхание, что в слове Божию известно как разумная душа и образ Божий» (*Greg. Nazianz*. Or. 38. 11; 45. 7). Это положение прп. Иоанн Дамаскин объяснял так: «Бог дал ему [человеку] разумную и мыслящую душу посредством Своего вдуновения (διὰ τοῦ οἰκείου ἐμφυσήματος), что мы называем божественным образом» (*Ioan. Damasc.* De fide orth. II 12); это значит, что «Бог сотворил душу Своим божественным и животворящим вдуновением (τῷ θεῷ δημιουργήσας καὶ ζωοποιῶ ἐμφυσήματι), что я называю Духом Святым» (*Idem*. Nom. in sabbat. sanct. 6). По замечанию автора трактата «De definitionibus» (Об определениях; возможно, прп. Анастасия Синаита), «никто не должен предполагать, что Дух, Который Бог вдунул в человека, стал его душой, — да не будет! — но этот Дух сотворил душу» (*De definitionibus*. VII // PG. 28. Col. 545). Неск. по-другому творение Д. объяснял блж. Августин: «Это вдуновение (*insufflatio*) означает само действие

Божие, которым Бог сотворил душу в человеке Духом Силы Своей» (*Aug. De Gen. contr. manich.* II 8. 10). При этом Д. и тело Адама были «сотворены одновременно» (ἅμα πέπλασται), а не сначала одно, потом другое (*Ioan. Damasc.* De fide orth. II 12; *Idem*. Nom. in sabbat. sanct. 6).

Серьезное внимание в данный период было уделено вопросу о происхождении индивидуальных душ. Мнение о предсуществовании душ хотя изредка и находило сторонников среди христ. богословов (его разделяли, в частности, Марий Викторин, Синесий Киренский, Немесий Эмесский, *Дидим Слепец* (Александрийский), Евагрий Понтийский, а также манихеи (см. ст. *Манихейство*) и присциллиане), но в целом оно было решительно отвергнуто Церковью. Это мнение как нецерковное отвергали большинство авторитетных отцов и учителей Церкви, таких как свт. Григорий Богослов (*Greg. Nazianz*. Or. 27. 10; 37. 15), свт. Григорий Нисский (*Greg. Nyss.* De hom. opif. 28; *Idem*. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 112–113, 125), свт. *Епифаний* Кипрский (*Epiph.* Adv. haer. 64. 4), свт. *Кирилл* Александрийский (*Cyr. Alex.* In Ioan. I 9), блж. *Феодорит* Кирский (*Theodoret*. Haer. fab. V 9), прп. Максим Исповедник (*Maximus Conf.* Ambigua. 7 // PG. 91. Col. 1100–1101; Ambigua. 42 // Ibid. Col. 1321–1324, 1325–1328), прп. Иоанн Дамаскин (*Ioan. Damasc.* De fide orth. II 12), блж. Иероним (*Hieron.* Ep. 124. 3–6; Ep. 126. 1), блж. Августин (*Aug.* De Gen. VI 9. 15; *Idem*. De haer. 70), свт. *Лев I Великий* (*Leo Magn.* Ep. 15. 10), *Геннадий* Марсельский (*Gennad. Massil.* De eccl. dogm. 14). Это мнение также было осуждено неск. церковными Соборами: Александрийским 400 г., К-польским 543 г. (анафематизмы к-рого были в посл. присоединены к актам V Вселенского Собора 553 г.; *Mansi*. T. 9. P. 396) и Собором 561 г. в Браге (6-й анафематизм — *Enchiridion symbolorum*. N 456). 1-й анафематизм К-польского Собора 543 г., взятый из Послания имп. Юстиниана К-польскому патриарху Мине (*Justinianus*. Edictum contra Origenem // *Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano* / A cura di M. Amelotti, L. M. Zingale. Mil., 1977. P. 72), гласит: «Кто говорит или думает, что души человеческие предсуществовали, что они были прежде умами и святыми силами, а потом пресытились божественным

созерцанием и обратились к худшему и потому охладели в любви к Богу, отчего и были названы душами и в наказание посланы в тела, да будет анафема» (ДВС. Т. 3. С. 536; АСО. Т. 3. P. 191).

Отвергнув учение о предсуществовании душ, христ. богословы разделились во мнениях между 2 др. теориями происхождения Д. Меньшая их часть (в к-рой были и весьма авторитетные богословы) придерживалась теории традиционизма. Ее сторонниками были свт. Евстафий Антиохийский (*Peri ψυχῆς κατὰ φιλοσόφων* — см.: *Leontius et Ioannes*. *Rerum sacrarum lib.* II // PG. 86. Col. 2040), Аполлинарий (см.: *Nemes.* De nat. hom. 2; *Hieron.* Ep. 126. 1), прп. Макарий Великий (*Macar. Aeg.* II 30. 1 // PG. 34. Col. 721), свт. Григорий Нисский (*Greg. Nyss.* De hom. opif. 29; *Idem*. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 128) и прп. Анастасий Синаит (*Anast. Sin.* De creat. hom. 3. 3) — на Востоке; *Луцифер*, еп. Каралитанский (Каралисский) (см.: *Aug.* De haer. 81; *Gennad. Massil.* De eccl. dogm. 14), Иулиан Понтийский (см.: *Isid. Hisp.* De vir. illust. 25) и др. — на Западе. Прп. Анастасий Синаит следующим образом обосновывал теорию традиционизма: «Как Бог создал человека из земли, так и человек [т. е. мужчина] по благодати создает человека от женщины. И как при первом творении человек получил тело из земли, а душу порожденной Самим Богом, так и ныне тело образовывается из женской «земли» и крови, а душа неизреченно передается от человека (т. е. мужчины) посредством семени, словно посредством некоего вдуновения» (*Anast. Sin.* De creat. hom. 3. 3). Свт. Григорий Нисский разъяснял, что человеческое семя изначально имеет в своем составе некую «всаянную природную силу» (*Greg. Nyss.* De hom. opif. 29), к-рая раскрывается и обнаруживается в определенной природной последовательности постепенно вместе с развитием тела; эта сила и есть Д., сокрытая в живом семени и передаваемая вместе с ним от родителей; ведь «то, что отделяется от одушевленных [существ] для образования одушевленного существа, само не может быть мертвым, поскольку мертвенность возникает только из-за отсутствия души» (*Idem*. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 128). Свт. Григорий Богослов, хотя сам склонялся к креационизму,

также считал традиционизм вполне допустимой гипотезой (*Greg. Nazianz. Carm. dogm. 8. 82–90*). Нек-рые богословы, в частности Аполлинарий Лаодикийский (см.: *Athanas. Alex. Contr. Apoll. II 8*), Марий Викторин (*Mar. Vict. Adv. Ag. I 62*) и Иоанн Филопон (*Ioan. Phil. De orif. mundi. VI 23*), полагали, что от родителей передается только неразумная животная (плотская) Д. человека, в то время как разумная Д. привходит извне от Бога. Поскольку теория традиционизма позволяла наиболее убедительно обосновать распространение и передачу первородного греха от первых людей всем их потомкам, на нее обратили внимание в ходе т. н. пелагианских споров на Западе (1-я пол. V в.; см. ст. *Пелагианство*); пелагиане (в частности, *Юлиан*, еп. Экланский) обвиняли всех православных в традиционизме и называли их «traduciani» (традиционисты — *Aug. Contr. Pelag. III 10. 26; Idem. Op. imperf. contr. Jul. I 6*). Критика традиционизма, основанная на представлении о Д. как о бес-телесной, неделимой и неразрушимой сущности, встречается также у Немесия (*Nemes. De nat. hom. 2*), блж. Феодорита (*Theodoret. Naer. fab. V 9*) — на Востоке и у свт. Илария Пиктавийского (*Hilar. Pict. De Trinit. X 20, 22*), блж. Иеронима (*Hieron. Ep. 126. 1*), *Пруденция*, Геннадия Марсельского, папы Римского Анастасия II и Кассиодора — на Западе.

Начиная с IV–V вв. наибольшее распространение среди христ. богословов получила теория креационизма, сторонниками которой были свт. Григорий Богослов (*Greg. Nazianz. Carmina moral. // PG. 37. Col. 551; Idem. Carm. dogm. 8. 79–81*), свт. Кирилл Александрийский (*Cyr. Alex. De incar. Domini. 6*), блж. Феодорит, прп. Максим Исповедник (*Maximus Conf. Ambigua. 42 // PG. 91. Col. 1321, 1324*), свт. Герман К-польский (*Germanus Constantinopolitanus. De vitae termino // PG. 98. Col. 104*) — на Востоке; свт. Иларий Пиктавийский (*Hilar. Pict. De Trinit. X 20, 22; In Ps. 91. 3*), свт. Амвросий Медиоланский (*Ambros. Mediol. De Noe et arca. IV 9*), блж. Иероним (*Hieron. Ep. 126. 1*), прп. Иоанн Кассиан (*Ioan. Cassian. Collat. 8. 25*), свт. Лев Великий (*Leo Magn. Ep. 15. 9–10*), Геннадий Марсельский (*Gennad. Massil. De eccl. dogm. 14, 18*) и Кассиодор (*Cassiod. De anima. III 7*) — на Западе. Блж. Феодорит указывал на прямую за-

висимость теории креационизма от содержащегося в кн. Бытие повествования о сотворении первого человека: «Церковь... веря божественному Писанию, говорит, что душа создается вместе с телом и не в вещественном семени имеет начало своего созидания, но изволением Творца приходит в бытие после образования тела» (*Theodoret. Naer. fab. V 9*). Блж. Иероним уточнял эту мысль: «Бог ежедневно творит души, ибо Его желание есть уже само действие и Он не перестает быть Творцом, что составляет церковную точку зрения, соответствующую словам Спасителя: «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин 5. 17)» (*Hieron. Contr. Ioan. Hieros. 22*). Кроме того, блж. Иероним обращал внимание на слова Книги Екклесиаста: «И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его» (12. 7), из которых, по его мнению, ясно следует, что «не люди, а Бог есть Родитель душ» (*Deum parentem animarum esse — Hieron. In Eccl. 12 // PL. 23. Col. 1112*). Иларий Пиктавийский считал, что «происхождение плоти всегда от плоти же, а всякая душа — это творение Бога» (*Hilar. Pict. De Trinit. X 20*); при этом он тесно связывал это представление с христологией: «[Христос] как Сам Собою (per se) воспринял Себе тело от Девы, так и от Самого Себя (ex se) воспринял душу, которая конечно же никогда не получает начало рождения от человека; ведь если зачатие тела Дева имела не иначе как от Бога, то тем более необходимо, чтобы душа тела происходила исключительно от Бога» (*Ibid. X 22*). Согласно Геннадию Марсельскому, «только тело сеется посредством супружеского сочетания, а после того, как оно уже сгустилось, уплотнилось и сформировалось в утробе матери, душа творится (creari) и влагается (infundi)

в тело повелением Божиим, чтобы уже в утробе жил человек, состоящий из души и тела, и рождался из утробы живой, обладающий полнотой человеческой сущности» (*Gennad. Massil. De eccl. dogm. 14, 18*). Однако более точно и подтверждено соборными решениями мнение тех христ. богословов, к-рые полагали, что Д. человека творится Богом одновременно с телом (*Greg. Nyss. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 125; Iustinianus. Epistula ad synodum de Origene // Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano. 1977. P. 124; Maximus Conf. Ambigua. 42 // PG. 91. Col. 1321, 1324, 1325; Ioan. Damasc. De fide orth. II 12*). Вместе с тем способ, к-рым Бог ежедневно творит души, остается непостижимым для человека и известен только одному Богу (*Hilar. Pict. In Ps. 91. 3; Cyr. Alex. Ep. 1 ad Nestorium // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 24; Gennad. Massil. De eccl. dogm. 14; Maximus Conf. Ambigua. 42 // PG. 91. Col. 1324*). О господстве теории креационизма свидетельствует тот факт, что с IV в. она практически не подвергалась критике. Исключением был Немесий, к-рый, разделяя оригеновскую теорию предсуществования душ, полагал, что креационизм будто бы противоречит словам Свящ. Писания о том, что Бог в 7-й день почил от дел Своих (ср.: Быт 2. 2–3; *Nemes. De nat. hom. 2*).

Часть христ. богословов классического периода занимала нейтральную позицию и, безусловно отвергая теории эманатизма (истечения душ из сущности Божией) и предсуществования душ, колебалась между традиционизмом и креационизмом, не находя в Свящ. Писании достаточных оснований для предпочтения одной гипотезы другой (*Greg. Nazianz. Carm. dogm. 8. 79–81, 82–90; Idem. Carmina moral. 14 // PG. 37. Col. 760–762; Aug. De anima et ejus origine. I 16. 26; IV 1. 1–2; Cassiod. De anima. III 7; Greg. Magn. Reg. epist. IX*



Ангел  
хранит души праведных.  
Фрагмент иконы  
«Страшный Суд».  
2-я пол. XVI в. (СИХМ)

52; *Isid. Hisp. De eccl. offic. II 24. 3; Alcuin. De rat. anim. 13; Raban. Maur. De anima. 2*). Некоторые

богословы полагали, что в этой жизни человек вообще не в силах разрешить этот трудный вопрос (*Anast. Sin. De creat. hom. 1. 2*).

**Определения Д. и ее основные природные свойства.** Согласно свт. Григорию Нисскому, «душа есть сущность сотворенная, живая, мыслящая, сообщающая собой органическому и чувственному телу жизненную силу и способность чувственного восприятия» (*Greg. Nyss. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 29, 48*). По Немесию, Д. есть «сущность самодостаточная и бестелесная» (*Nemes. De nat. hom. 2*). По Феодориту, Д. есть «тварный дух, невидимый и мыслящий, чуждый грубости тел» (*Theodoret. In Gen. 23*); она «проста, разумна и бессмертна» (*Idem. Haer. fab. V 9*). По Анастасию Синаиту, «душа есть сущность мыслящая, безымянная, непознаваемая, разумная, оживляющая и созидающая тело. Она есть сущность тонкая, нематериальная, не имеющая формы, образ и отпечаток Божий. Она... своим действием оживляет тело» (*Anast. Sin. Hodegos. II 2. 5*). По Максиму Исповеднику, Д. есть «сущность бестелесная, мыслящая, обитающая в теле, причина жизни» (*Maximus Conf. De anim. Prol.*). Наиболее развернутое определение природы Д. встречается у прп. Иоанна Дамаскина: «Душа есть сущность живая, простая и бестелесная, по своей природе невидимая для телесных очей, разумная и мыслящая (λογική τε καί νοερά), не имеющая формы, пользующаяся снабженным органами телом и сообщающая ему жизнь, рост, ощущения и силу размножения; имеющая ум не как что-то иное по сравнению с ней самой, но как чистейшую часть ее (ибо как глаз в теле, так ум в душе); самовластная и способная желать и действовать, изменчивая, то есть добровольно изменяющаяся, поскольку тварная; получившая все это по природе от благодати Создавшего ее, от которой она получила как бытие, так и бытие таковой по природе» (*Ioan. Damasc. De fide orth. II 12*). Из зап. богословов определение Д. встречается у Марии Викторина: «Душа есть бестелесная сущность (substantia incorporealis), обладающая определением и образом — жизненной и мыслительной способностью (vitalium potentiam et intelligentialem)» (*Mar. Vict. Adv. Ar. I 32*), у блж. Иеронима: «Душа есть творение Божие, разумное (ra-

tionalis) и обладающее собственным решением» (*Hieron. Contr. Ioan. Hieros. 21 // PL. 23. Col. 372*), у блж. Августина: «Душа есть духовная сущность, сотворенная Тем, чрез Кого все начало быть, хотя и изменчивая, но невидимая» (*Aug. De Trinit. II 8*). По словам Августина, она есть «сущность бестелесная (incorporea), т. е. не тело, но дух (spiritus), сотворенный Богом... бессмертный (immortalis) по определенному образу жизни, который никоим образом не может утратить» (*Idem. De Gen. VII 28. 43*). По Кассиодору, «душа есть сотворенная Богом особая духовная сущность, оживляющая свое тело, разумная и бессмертная, но способная изменяться к добру и злу» (*Cassiod. De anima. 4*) или «бестелесная разумная сущность, которой присущи ум и жизнь» (*Idem. Expositio in Psalterium. 50. 13 // PL. 70. Col. 367*). По Исидору Севильскому, «душа есть сущность бестелесная, мыслящая, разумная, невидимая, подвижная и бессмертная» (*Isid. Hisp. Differentiae. II 27. 92 // PL. 83. Col. 83*). По Алкуину, «душа есть мыслящий и разумный дух, всегда находящийся в движении, всегда живущий, способный к восприятию доброй и злой воли, по щедрости Творца почтенный свободным выбором, по своей воле поврежденный, но освобожденный благодатью Божией, созданный для управления движениями плоти, невидимый, бестелесный, лишенный веса и цвета, ограниченный, целиком находящийся в каждом члене своего тела; в нем при первоначальном творении духовно отпечатлен образ Творца» (*Alcuin. De rat. anim. 10*).

В качестве одного из основных природных свойств Д. посленикейские богословы рассматривали ее духовность, причем духовность тварную (*Greg. Nazianz. Or. 38. 11; Idem. Carmina moral. 10. 113–114; Greg. Nyss. Or. catech. 6. 14–15; Theodoret. Haer. fab. V 9; Ioan. Damasc. De fide orth. II 12; Meletius Monachus. De natura hominis. 31 // PG. 64. Col. 1289; Aug. De Trinit. II 8; Raban. Maur. De anima. 1; Alcuin. De rat. anim. 10*). Духовность Д. выражается гл. обр. в ее свойствах: разумности, самовластии и бестелесности, с к-рыми большинством посленикейских богословов связывали образ Божий, отпечатленный в Д. при ее сотворении (*Basil. Magn. Hom. 3. 7; Greg. Nyss. De anima et resurr. // PG.*

46. Col. 41, 52; *Cyr. Hieros. Catech. 4. 18; Anast. Sin. Hodegos. II 2. 5; Maximus Conf. Ambigua. 7 // PG. 91. Col. 1092; Ioan. Damasc. De fide orth. II 12; Ambros. Mediol. Exam. VI 7; Aug. De civ. Dei. XI 26; Idem. De Trinit. X 12. 19*).

Разумность Д., характеризующаяся способностью как интуитивного (ψυχή νοερά, anima intellectualis), так и дискурсивного мышления (ψυχή λογική, anima rationalis), признавалась важнейшим существенным свойством Д., благодаря к-рому она отличается от душ неразумных животных (*Athanas. Alex. Or. contr. gent. 31; Greg. Nyss. Or. catech. 6. 7–17; Ioan. Chrysost. In Gen. 11. 4; Theodoret. Haer. fab. V 9; Leont. Byz. Contr. Nestor. et Eutych. I // PG. 86. Col. 1296; Anast. Sin. De creat. hom. 1. 3 // PG. 44. Col. 1333–1336; Maximus Conf. De anim. 7; Ioan. Damasc. De fide orth. II 12; Hilar. Pict. In Ps. 129. 6; Aug. De civ. Dei. IX 2*). С разумностью Д. напрямую связывалось др. ее существенное свойство — свобода (самовластие — αὐτεξουσίον, αὐτεξουσιότης, προαίρεσις, libera voluntas; *Basil. Magn. Hom. 9 // PG. 31. Col. 344; Cyr. Hieros. Catech. 4. 18, 21; Greg. Nyss. De hom. opif. 4, 16; Nemes. De nat. hom. 39–41; Ioan. Damasc. De fide orth. II 12, 22; Aug. De Gen. IX 14; Gennad. Massil. De eccl. dogm. 15; Alcuin. De rat. anim. 10*).

В качестве еще одного существенного свойства Д. указывалась способность самодвижения и жизни (*Greg. Nyss. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 29; Nemes. De nat. hom. 2; Leont. Byz. Contr. Nestor. et Eutych. I // PG. 86. Col. 1281; Anast. Sin. Hodegos. II 2. 5 // PG. 89. Col. 72; Maximus Conf. De anima. 6; Ioan. Damasc. De fide orth. II 12; Hilar. Pict. In Ps. 129. 6; Aug. De immort. anim. 3. 3; Idem. De divers. quaest. 8*). Д. называется также «присноподвижной» (ἀεκίνητος, semper mobilis), поскольку, хотя она и имеет начало движения, но не имеет его конца (*Basil. Magn. Ep. 233. 1; Greg. Nyss. De hom. opif. 21; Nemes. De nat. hom. 2; Anast. Sin. De creat. hom. 3. 3; Ioan. Cassian. Collat. 7. 4; 10. 13; Ioan. Damasc. De fide orth. II 23*). С этими свойствами Д. — свободой и самодвижением — посленикейские богословы связывали такую характерную черту Д., как добровольная изменчивость, имеющая не только отрицательную, но и положительную сторону: это возможность изменяться к лучшему

и возрастая в добре (*Greg. Nyss. De hom. opif. 21; Idem. Or. catech. 21. 3–32; Ioan. Damasc. De fide orth. II 12; Mar. Vict. In Ephes. 1. 8 // PL. 8. Col. 1244; Aug. De Trinit. II 8; Idem. De Gen. VII 28. 43; Idem. Ep. 140. 23. 56*).

Др. важнейшее свойство Д., ее бестелесность (нематериальность), вызвало немало споров в эпоху классической патристики, однако и в этом вопросе постепенно было достигнуто относительное согласие. Подавляющее большинство и вост., и зап. авторитетных богословов рассматривали Д. как бестелесную сущность (ἄυλος καὶ ἀσώματος οὐσία, incorporealis substantia; *Athanas. Alex. Or. contr. gent. 31–32; Basil. Magn. Hom. 3. 7; Greg. Nyss. De hom. opif. 9, 14; Nemes. De nat. hom. 2; Ioan. Chrysost. In Gen. 11. 4; Anast. Sin. Hodegos. II 2. 5 // PG. 89. Col. 72; Maximus Conf. De anim. 6; Ioan. Damasc. De fide orth. II 12*). Однако это свойство многими принималось с одним существенным ограничением: Д. может быть названа бестелесной только по сравнению с грубостью материальных тел, тогда как по сравнению с бестелесным Богом она, так же как ангелы и демоны, является телесной (см.: *Hieron. In Matth. I 10. 28; Ioan. Cassian. Collat. VIII 13; Gennad. Massil. De eccl. dogm. 12; Ioan. Damasc. De fide orth. II 12*). Разъяснение этого положения дает прп. Иоанн Дамаскин: «Применительно к Богу [говорят о бестелесном] по природе; применительно же к ангелам, демонам и душам — по благодати и по сравнению с грубостью материи» (*Ioan. Damasc. De fide orth. II 12*). Телесность Д., так же как телесность ангелов и демонов, означает не что иное, как их временную и пространственную ограниченность по сравнению с Богом, Который один только в подлинном смысле безграничен (*Ibid. I 13; II 3*). У отдельных богословов встречались и возражения против к.-л. представлений о телесности Д.; они доказывали ее абсолютную бестелесность, т. е. свободу от к.-л. телесных признаков и ограничений: веса, цвета, качества, границ и т. п. (*Greg. Nyss. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 40, 41; Idem. Or. catech. 6. 14–15; Nemes. De nat. hom. 2; Maximus Conf. De anima. 6; Idem. Ep. 6 // PG. 91. Col. 428–429*).

С бестелесностью Д. связана ее недоступность чувственному восприятию, т. е. невидимость (ἀόρατος, invisibilis), неосязаемость (ἀναφής, in-

palpabilis) и отсутствие к.-л. чувственно-воспринимаемой формы, или вида (ἀσχημάτιστος, ἀνείδεος) (*Basil. Magn. Hom. 3. 7; Greg. Nazianz. Or. 40. 8; Greg. Nyss. De mort. // GNO. Vol. 9. P. 41–42; Anast. Sin. Hodegos. II 2. 5; Ioan. Damasc. De fide orth. II 12; Ambros. Mediol. Ep. 34. 3; Aug. De Trinit. II 8. 14; Greg. Magn. Dial. IV 5–6*). Вместе с тем нек-рые богословы предполагали у Д. наличие какого-то воспринимаемого умом духовного облика (μορφή, εἰκών), подобного ангельскому, и потому считали, что она невидима только для людей, но не для Бога и ангелов (*Macar. Aeg. II 7. 6–7 // PG. 34. Col. 528; Meletius Monachus. De natura hominis. 31 // PG. 64. Col. 1300; Ammonii Alexandrini Fragmenta in Acta Apostolorum. 17. 30 // PG. 85. Col. 1568*). Мн. богословы считали также Д. не только не воспринимаемой чувствами, но и вообще непостижимой по своей сущности, что составляет в ней важную черту образа Божия (*Greg. Nyss. De hom. opif. 11; Cyr. Hieros. Catech. 6. 6; Ioan. Chrysost. De incompreh. 5. 4; Anast. Sin. De creat. hom. 1. 2; Maximus Conf. De anima. 1; Meletius Monachus. De natura hominis. 31 // PG. 64. Col. 1289*). Эта непостижимость связана также с таким важным свойством Д., как простота (единообразие, несложность — ἀπλή, μονοειδής, ἀσύνθετος, simplex), к-рой не противоречит наличие в Д. множества сил и способностей (*Greg. Nyss. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 93; Idem. De hom. opif. 11; Maximus Conf. Quaest. ad Thal. 54. 109–110; Idem. De anima. 5; Ioan. Damasc. De fide orth. II 12; Ambros. Mediol. De Isaac. 7. 9; Aug. De quant. animae. 1. 2; Cassiod. De anima. 4; Hincmar. De diversa et mult. anim. rat. 1*). Однако мн. авторы полагали, что простота Д. весьма относительна, поскольку только Бог прост в абсолютном смысле и по сравнению с Ним, Д. является сложной, а по сравнению с телом — простой (*Ambros. Mediol. De Abr. II 8; Aug. De Trinit. VI 6. 8; Hincmar. De divers. et mult. anim. rat. 1*).

С простотой связаны неразрушимость и бессмертие (ἀθανασία, immortalitas) Д., признаваемые большинством христ. писателей (*Athanas. Alex. Or. contr. gent. 32–33; Basil. Magn. Hom. 3. 7; Greg. Nazianz. Or. 38. 11; Greg. Nyss. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 45–49; Cyr. Hieros. Catech. 4. 18–20; Nemes. De nat. hom. 2; Maximus Conf. De anima. 6;*

*Aug. De immort. anim. 5. 9; Gennad. Massil. De eccl. dogm. 13–17; Cassiod. De anima. 3–4*). Нек-рые из них (свт. Григорий Нисский, блж. Августин, *Эней Газский*, свт. Григорий Великий и др.) создали специальные сочинения, посвященные разнообразным доказательствам бессмертия Д. При этом было признано, что бессмертие принадлежит Д., так же как ангелам и демонам, не по природе, а по дару и благодати Бога, Который один только в собственном смысле бессмертен и неизменен по природе (*Cyr. Hieros. Catech. 4. 18; Ioan. Damasc. De fide orth. II 3; Ambros. Mediol. De fide. III 19–20; Aug. De natura boni. 39; Idem. De Gen. VII 28. 43; De Trinit. I 1; Isid. Hisp. Etymol. VII 1. 19 и др.*). Наконец, было отмечено, что Д. по своей сущности не разделяются на муж. и жен. пол (*Greg. Nyss. Ep. 24 // PG. 46. Col. 1104; Cyr. Hieros. Catech. 4. 20*).

#### Структура и способности Д.

Источником имеющегося у св. отцов классического периода большого разнообразия мнений по этому вопросу являются недостаточно ясное раскрытие этой проблематики в Свящ. Писании и различные философские влияния на христ. антропологию. Мн. авторитетные богословы выделяли в Д. 2 основные части или способности: разумную (λογικόν, rationabile) и неразумную (ἄλογον, irrationabile) (*Basil. Magn. Hom. 3. 7; Idem. Const. ascet. 2. 2; Nemes. De nat. hom. 14; Ioan. Damasc. De fide orth. II 12; Ambros. Mediol. De Abr. I 2. 4; II 1. 2; Aug. De civ. Dei. XIX 13; Thalassius. Sent. 2. 52*). Поскольку 2-я, неразумная часть Д. двойственна и разделяется на ту, к-рая подчиняется разуму, и ту, к-рая не подчиняется, то многие принимали учение Платона и учили о 3 частях Д. (к-рые назывались также силами, движениями, состояниями и видами Д.): разумной (λογικόν, rationabile), гневной (θυμικόν, irascibile) и вожделеющей (ἐπιθυμητικόν, concupiscibile) (*Athanas. Alex. Ep. ad Marcel. // PG. 27. Col. 40; Basil. Magn. Hom. 10 // PG. 31. Col. 365; Greg. Nazianz. Carm. de se ipso. 47 // PG. 37. Col. 1381–1384; Greg. Nyss. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 48–49; Nemes. De nat. hom. 15; Anast. Sin. De creat. hom. 1. 3 // PG. 44. Col. 1336; Maximus Conf. De carit. 1. 65–67; Ambros. Mediol. In Luc. VII 139; Ioan. Cassian. Collat. 24. 15*).

Нек-рые христ. богословы, следуя Аристотелю, учили о 3 др. частях Д.:

рассудочной (*διανοητικόν*, *vis intelligendi*), чувствующей (*αἰσθητικόν*, *vis sentiendi*) и растительно-питательной (*θρεπτικόν*, *vis alendi*) (*Greg. Nyss. De hom. opif.* 8; *Idem. De anima et resurr.* // PG. 46. Col. 60; *Nemes. De nat. hom.* 14; *Ioan. Phil. Com. in Arist. lib. de anim.* P. 237–238). С этим тройным делением сил Д. свт. Григорий Нисский согласовывал трихотомическую антропологию ап. Павла, к-рый, по его мнению, «питательную часть назвал телом, чувствующую — душой, а разумную — духом» (*Greg. Nyss. De hom. opif.* 8). Мн. зап. богословы, начиная с Мариа Викторина, рассматривали силы и способности Д. в тринитарной перспективе, видя образ Трех Божественных Лиц в таких способностях или свойствах Д., как бытие (*esse*), жизнь (*vita*), мышление (*intelligentia*) (*Mar. Vict. Adv. Ar.* I 20. 24–37; 61. 1 – 64. 8; *Aug. De ver. rel.* 31. 57; *Idem. De Trinit.* X 10. 13; *Eriug. De div. nat.* I 13; II 19; *Maximus Conf. Quaest. ad Thal.* 56), или бытие, мышление, воля (*Mar. Vict. Adv. Ar.* I 32. 4–15; *Idem. De gen. Div. Verbi.* 27. 13; *Aug. Confess.* XIII 11. 12; 16. 19; *Idem. De civ. Dei.* XI 26–28), или память, мышление, воля (*Aug. De Trinit.* X 10. 13; 11. 17 – 12. 19; *Alcuin. De rat. anim.* 6). Некоторые авторы учили о 4 частях Д., которыми являются ум, совесть (сознание, *συνείδησις*), воля (*θέλημα*) и способность любить (*ἀγαπητικὴ δύναμις*) (*Macar. Aeg.* II 1. 3 // PG. 34. Col. 452; *Idem.* II 7. 8 // *Ibid.* Col. 528). Немесий Эмесский (*Nemes. De nat. hom.* 5, 6, 12), прп. Анастасий Синаит (*Anast. Sin. De creat. hom.* 1–3), прп. Максим Исповедник (*Maximus Conf. Mystagogia.* 5; *Idem. De carit.* 3. 32; *Idem. Opusc.* 1 // PG. 91. Col. 12–21; *Idem. Disp. Purg.* // *Ibid.* Col. 308–309), прп. Иоанн Дамаскин (*Ioan. Damasc. De fide orth.* II 12–27) и Мелетий Монах (*Meletius Monachus. De natura hominis.* 31 // PG. 64. Col. 1288–1309), основываясь на учении Аристотеля, разработали подробную классификацию сил и способностей Д.

**Соотношение Д. и духа.** Вопрос о связи Д. и духа, вызвавший большие споры и разногласия в доникейский период, нашел достаточно ясное разрешение в период классической патристики. Большинство авторитетных церковных богословов IV–IX вв. в догматических высказываниях придерживались учения дихотомии, т. е. полагали, что

человек состоит из 2 частей, или сущностей — Д. и тела. Тем самым они учили об одном духовном начале в человеке и не различали в нем Д. и дух (*πνεῦμα*) как 2 самостоятельные духовные сущности (*Athanas. Alex. Ad Antioch.* 7; *Basil. Magn. Hom.* 3. 7; *Greg. Nazianz. Or.* 40. 8; *Idem. Ep.* 101. 19; *Greg. Nyss. Adv. Apollin.* // GNO. Vol. 3(1). P. 133; *Idem. De anima et resurr.* // PG. 46. Col. 69–72; *Cyr. Hieros. Catech.* 3. 4; 4. 18; *Ioan. Chrysost. In Gen.* 13. 2; 21. 6; *Theodoret. Haer. fab.* V 9; *Idem. Eranist.* P. 112–113; *Ioan. Damasc. De fide orth.* II 12; *Aug. De quant. animae.* 1. 2; *Idem. De divers. quaest.* 7; *Vincent. Lirin. Common.* 13; *Gennad. Massil. De eccl. dogm.* 14–16). Как правило, либо дух рассматривался в качестве синонима Д., т. е. отождествлялся с ней (*Cyr. Hieros. Catech.* 16. 13; *Greg. Nazianz. Or.* 2. 17; 38. 11; *Anast. Sin. Hodegos.* II 2. 2; *Ioan. Damasc. De fide orth.* I 13; II 12; *Hilar. Pict. In Ps.* 129. 4; *Hieron. In Matth.* IV 27. 54; *Aug. De Gen.* VII 28; *Idem. De nat. et orig. anim.* II 2. 2; *Ioan. Cassian. Collat.* 7. 13; *Gennad. Massil. De eccl. dogm.* 20), либо под духом понималась высшая часть Д. — ум (*νοῦς*, *mens*, *intellectus* — *Athanas. Alex. Or. contr. gent.* 30; *Basil. Magn. Hom.* 21 // PG. 31. Col. 549; *Greg. Nyss. Adv. Apollin.* // GNO. Vol. 3(1). P. 172; *Anast. Sin. De creat. hom.* 1. 3; *Maximus Conf. Ambigua.* 10 // PG. 91. Col. 1112; *Ioan. Damasc. De fide orth.* I 13; *Aug. De divers. quaest.* 7; *Idem. De fide et symb.* 10. 23), либо наименование «дух» указывало на особое, сверхъестественное состояние Д., когда она всецело устремлена к Богу и исполнена благодатью Св. Духа (*Macar. Aeg. II 2* // PG. 34. Col. 452; *Gennad. Massil. De eccl. dogm.* 20; *Maximus Conf. Quaest. ad Thal.* 56). Об отождествлении Д. и духа свидетельствует также тот факт, что мн. богословы одно из мест в Послании к Евреям, где проводится различие между Д. и духом (4. 12), наряду с распространенным чтением: «Оно [Слово Божие] проникает до разделения души и духа» читают иначе: «...до разделения души и тела» (*μέχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ σώματος* — *Ioan. Chrysost. Ad Stagirium.* I 9 // PG. 47. Col. 445; *Cyr. Alex. De s. Trin.* I // SC. T. 231. P. 398), возможно опираясь на альтернативную рукописную традицию этого текста (*Nestle-Aland. NTG*<sup>27</sup> ad loc.). Но даже и те, кто цитировали эти слова в общепринятом прочте-

нии, понимали их в смысле различных состояний или частей той же Д. Так, прп. Максим Исповедник объяснял это выражение следующим образом: «Проходящее сквозь все действительное и живое Слово [Божие] проникает и до разделения души и духа, то есть различает, какие из дел или помыслов [человека] суть душевные (*ψυχικά*), т. е. естественные, виды или движения добродетели, а какие суть духовные (*πνευματικά*), т. е. сверхъестественные и характерные для Бога, но даруемые [человеческой] природе по благодати» (*Maximus Conf. Quaest. ad Thal.* 56). Свт. Кирилл Александрийский замечал, что эти слова можно понять и так, что «проповедь Божия различает и разделяет части души (*τὰ τῆς ψυχῆς μέρη*), делая ее способной воспринять и вместить слышимое» (*Cyr. Alex. In Hebr.* P. 405). Лишь немногие из христ. богословов IV–IX вв. проводили различие в человеке между Д. и духом как 2 самостоятельными сущностями. Среди них — Аполлинарий Лаодикийский и Дидим Слепец, учившие, что человек состоит из 3 различных сущностей: тела, животной Д. и разумной Д., к-рая называется также умом или духом (*Greg. Nyss. Adv. Apollin.* // GNO. Vol. 3(1). P. 185; *Theodoret. Eranist.* P. 112; *Did. Alex. De Trinit.* I. 9, 15; III. 31; *Gennad. Massil. De eccl. dogm.* 20). Опровержение этого взгляда дает блж. Феодорит: «Божественное Писание признает только одну душу, а не две, чему ясно учит нас [история] сотворения первого человека» (*Theodoret. Eranist.* P. 112–113). Подобное возражение встречается у Геннадия Марсельского: «Мы не говорим, будто в человеке есть две души, как пишут Иаков и прочие сирийские совопросники: одна душевная (*animalis*), которая одушевляет тело и смешана с кровью, а другая — духовная (*spiritalis*), управляющая разумом. Но мы говорим, что в человеке есть одна и та же душа, которая и оживляет тело своим соединением с ним, и распоряжается сама собою по своему разуму» (*Gennad. Massil. De eccl. dogm.* 15), и потому «дух не есть нечто третье в сущности человека, как утверждает Дидим, но дух есть сама душа вследствие своей духовной природы (*pro spiritali natura*), или она называется духом вследствие того, что дышит в теле (*spiret in corpore*)... А дух, который упоминается апостолом как

третье наряду с душой и телом, есть благодать Святого Духа» (Ibid. 20). По разъяснению Олимпиодора Александрийского, «хотя и говорится, что человек состоит из трех — души, тела и духа, однако дух не есть что-то иное по сущности, нежели душа, ведь в человеке не два разумных начала (δύο λογικά), но мы говорим, что дух отличается от души только мысленно (κατ' ἐπίνοιαν), называя дух легкоподвижной и возвышенной [частью] души (τὸ εὐκίνητότερον καὶ ἄνωτερον τῆς ψυχῆς). И это, как я полагаю, есть ум (ὁ νοῦς). Или же дух есть духовная благодать (πνευματικὸν χάρισμα), озаряющая и просвещающая нашу душу» (Olympiod. Alex. Comm. in Eccl. 4. 12 // PG. 93. Col. 532).

**Соотношение Д. и тела.** Хотя этот вопрос был достаточно подробно рассмотрен христ. богословами предшествующего периода, богословы IV–IX вв. внесли свой вклад в его уточнение и раскрытие. Прежде всего многие из них подчеркивали тот факт, что само соединение Д. и тела, совершенное Богом в акте творения человека, имело целью объединить 2 главные составные части тварной вселенной — природу духовную (умопостигаемую, ангельскую) и материальную (чувственную, телесную), что обеспечило человеку центральное положение связующего звена (φυσικὸς σύνδεσμος) всего тварного мира, а Богу — возможность равномерно распространить Свою благодать на весь тварный мир, связать его воедино и в конце концов через человека привести к свободному соединению с Собой (Greg. Nazianz. Or. 38. 11; Greg. Nyss. Or. catech. 6. 30–42; Idem. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 60; Nemes. De nat. hom. 1; Anast. Sin. De creat. hom. 1. 1; Maximus Conf. Ambigua. 41 // PG. 91. Col. 1305; Ioan. Damasc. De fide orth. II 12). По мнению большинства богословов, Д., будучи по природе госпожой и повелительницей тела, выступает по отношению к нему как оживляющий, формирующий, связующий, движущий и управляющий принцип; тело же подобно орудию, инструменту, жилищу, колеснице, одежде или сосуду, к-рым она пользуется и к-рому она в свою очередь сообщает жизнь, рост, ощущения, движение и размножение (Basil. Magn. Hom. 21 // PG. 31. Col. 549; Greg. Nazianz. Or. 2. 17; Greg. Nyss. De hom. opif. 12; Idem. De anima et resurr. // PG. 46.

Col. 29; Cyr. Hieros. Catech. 4. 23; Nemes. De nat. hom. 2; Anast. Sin. Hodegos. II 2. 5; Maximus Conf. Ep. 6 // PG. 91. Col. 425; Ioan. Damasc. De fide orth. II 12; Aug. De divers. quaest. 8, 54; Idem. De Trinit. III 2–3). Вся Д. распространяется по всему телу и присутствует в каждом из его членов целиком, хотя производит в них различные действия и движения соответственно их назначению (Greg. Nyss. De hom. opif. 6–15; Idem. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 32; Macar. Aeg. II 40. 3 // PG. 34. Col. 764; Ioan. Chrysost. De incompreh. 5. 4; Aug. De Gen. VIII 21; Idem. Ep. 166. 2; Cassiod. De anima. 6), — так что не Д. заключается и объемляется телом, но тело — Д., подобно тому как при раскалении огонь охватывает железо или как свет пронизывает воздух, делая его светлым (Nemes. De nat. hom. 3; Ioan. Damasc. De fide orth. I 13; Greg. Magn. In Evang. 14. 1). Как разъяснял Немесий Эмесский, «всякий раз, когда говорится, что душа находится в теле, это понимается не в том смысле, что она находится в теле, как в каком-то месте, но в смысле связи и присутствия (ἐν σχέσει καὶ τῷ παρεῖναι), так же как говорится, что Бог [присутствует] в нас» (Nemes. De nat. hom. 3). При этом Д. сама остается неизменной (ἀδιάρθορος) по природе, и потому соединение ее с телом характеризуется как неслитное и нераздельное (ἀσυγχύτως καὶ ἀδιάρετως) соединение 2 различных природ в одну ипостась, подобное соединению 2 природ — божественной и человеческой — в одной ипостаси Иисуса Христа (Greg. Nyss. Or. catech. 10. 19–33; 11. 1–12; Nemes. De nat. hom. 3; Cyr. Alex. Ad Theodosium. 7–8; Leont. Byz. Contr. Nestor. et Eutyech. I // PG. 86. Col. 1280–1281; Anast. Sin. De creat. hom. 1. 1; Idem. Hodegos. II 2. 5; Aug. Enchirid. 36; Idem. De Trinit. I 10; Vincent. Lirin. Common. 13). Одно из ярких выражений этой мысли встречается у прп. Анастасия Синаита: «Человек ясно предызображает в себе и вочеловечение Бога Слова, одного из Святой Троицы; ибо, пожалуй, по образу одного Божества [сотворена] одна лишь душа, а сочетание души и тела в нас [сотворено] по подобию воплощения Слова» (Anast. Sin. De creat. hom. 1. 1); причем в человеке «предначертываются не только две сущности Христа, но предызображаются, словно в некотором смутном образе, и два Его бо-

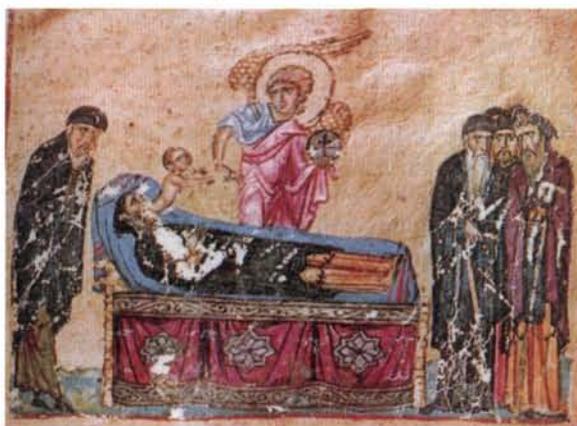
зупречных действия и две воли» (Ibid. 3. 3). Вместе с тем мн. богословы признавали, что как способ пребывания Д. в человеческом теле, так и способ их соединения остаются для нас до конца непостижимыми и невыразимыми (Greg. Nazianz. Carmina moral. 63–68 // PG. 37. Col. 760; Greg. Nyss. De hom. opif. 14; Ioan. Chrysost. De incompreh. 5. 4; Anast. Sin. De creat. hom. 1. 2; 2. 2).

Лит.: Burchard F. A. Die Seelenlehre des Tertullian. Budissin, 1857; Stigler J. N. Die Psychologie des hl. Gregor von Nyssa. Ratisbonne, 1857; Heinzelmann W. Augustins Ansichten vom Wesen der menschlichen Seele. Erfurt, 1860; idem. Augustins Lehre vom Wesen und Ursprung der menschlichen Seele. Halberstadt, 1868; Bouëdron P. Doctrines psychologiques de St. Grégoire de Nysse. Nantes, 1861; Muston Ch. Essai sur l'origine de l'âme d'après Tertullien, Origène et Lactance. Diss. Strasbourg, 1866; Ferraz M. De la psychologie de St. Augustin. P., 1869; Werner K. Der Entwicklungsgang der mittelaltliche Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus. Vienna, 1876; Marbach F. Die Psychologie des Firmianus Lactantius. Halle, 1889; Esser G. Die Seelenlehre Tertullians. Paderborn, 1893; Klebba E. Die Anthropologie des hl. Irenaeus. Eine dogmenhistorische Studien // Kirchengeschichtliche Stud. Münster, 1894. H. 2–3; Domański B. Die Lehre des Nemesius über das Wesen der Seele. Münster, 1897; idem. Die Psychologie des Nemesius. Münster, 1900; Bainvel J., Parisot J., Lamy J., Peillaube E. Âme // DTC. 1903. T. 1. P. 968–1041; Götzmann W. Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des 13. Jh. Karlsruhe, 1927; Reypens L. Âme // DSAMDH. P., 1937. T. 1. Col. 433–469; Karpp H. Probleme altchristlicher Anthropologie. Gütersloh, 1950; Cavarnos J. P. St. Gregory of Nyssa on the Origin and Destiny of Soul. Belmont (Mass.), 1956; Crouzel H. Théologie de l'Image de Dieu chez Origène. P., 1956; Wolfson H. A. The Philosophy of the Church Fathers. Camb., 1956. Vol. 1: Faith, Trinity, Incarnation; Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. London, 1968; Hirschberger J. Seele und Leib in der Spätantike. Wiesbaden, 1969; Siclari A. L'Antropologia di Nemesio di Emesa. Padova, 1974; Perrin M. L'homme antique et chrétien: L'anthropologie de Lactance. P., 1981; Ferwerda R. Two Souls: Origen's and Augustine's Attitude toward the Two Souls Doctrine // VChr. 1983. Vol. 37. N 4. P. 360–378; O'Daly G. Augustine's Philosophy of Mind. L., 1987.

А. П. Фокин

**Учение о Д. в поздневизантийский период (X–XV вв.).** Немалое внимания понятию Д. уделили поздневизант. церковные писатели. У прп. Симеона Нового Богослова теме Д. посвящены главы и разделы сочинений, в к-рых разбираются вопросы о творении и устройстве человека (Sym. N. Theol. Cap. theol. 2. 22–23); о том, «что означает быть по образу, а также о том, что человек справедливо считается образом Первообраза» (Idem. Hymn. 44); о толковании совершенства возраста Христова (Еф 4. 13), в связи с чем различные

части человеческого организма рассматриваются с духовной т. зр. (πνευματικῶς θεωρούμενα — *Sym. N. Theol. Eth.* 4. 359–946; ср.: *Ibid.* 15); о взаимодействии Д. и тела (*Idem. Cathed.* 25). Ученику прп. Симеона прп. *Никите Стифату* принадлежит трактат «De anima» (О душе; 1-я ч. трилогии «О душе», «О рае», «Об иерархии»), посвященный вопросу создания человека по образу и подобию Божию и тому, как человек благодаря устройству Д. достигает своего небесного предназначения. *Михаилу Пселлу* принадлежит неск. трактатов частично или целиком психологического содержания: «Compendiarium in psychogoniam Platonis» (Толкования на сочинения Платона о душе), «De anima celebres opinionones» (Распространенные мнения о душе), «De omnifaria doctrina» (О всяком знании), «Quod animae motus coelestibus motibus similes sint» (О том, что движение души подобно движению небесных тел). В них Михаил Пселл выступает в большей степени как эрудит и доксограф, чем как самостоятельный мыслитель и богослов. Его учение о Д. примыкает к психологической доктрине платонизма, в к-рой Д. понимается как элемент мироздания, встроенный в космическую иерархию. *Иоанн Итал* продолжил разработку платонической концепции Д. (реконструкцию учения о Д. Иоанна Итала см.: *Успенский.* 2001. С. 127–135, 152–156). Отчасти этим он спровоцировал соборное разбирательство во имп. Михаиле VII Дуке в 1077–1078 гг., на к-ром были подвергнуты осуждению его психологические концепции (*Gouillard. Synodikon.* P. 57); учение о переселении душ (*Ibid.* P. 57–59), учение о предсуществовании душ (*Ibid.* P. 61). Доксографическая философская и богословская подборка о Д. представлена в соч. «Диоптра» (кон. XI в.). *Константин Манасси*, митр. Навпактский, написал поэтическое соч. «Ad animam meam» (К своей душе; см.: *Krumbacher. Geschichte.* S. 380. Anm. 9). Историк *Михаил Глика* размышлял о происхождении и природе Д. (*Mich. Glyc. Annales.* I // PG. 158. Col. 145–156), о 3 ее частях (λογικόν, ἐπιθυμητικόν, θυμικόν — *Ibid.* Col. 224–232). *Никифору Влеммиду* принадлежит соч. «Περὶ ψυχῆς» (О душе, 1263), в к-ром он воспроизводит воззрения о Д. Аристотеля, рассматривает способности Д. (*Ni-*



λεθρον καὶ ἀθάνατον), Он Сам вдохнул дыхание в жизнь [ср.: Быт 2. 7] — душу» (*Nicet. Pector. De*

Ангел  
принимает душу монаха.  
Миниатюра из Псалтири.  
1313 г. (Ath. Dionys. 65.  
Fol. 11v)

*ceph. Blemm. Epitom. logic.* 3). *Никифор Хуми* написал небольшое соч. «Antitheticus in Plotinum de anima» (Против трактата Плотина «О душе»), в к-ром с христ. позиций опровергаются неоплатонические взгляды на природу Д. *Симеон*, архиеп. Фессалоникийский, разъясняет отдельные вопросы происхождения и существования Д. (*Sym. Thessal. Respons.*). К-польскому патриарху *Геннадию II Схolariю* принадлежит 5 трактатов о Д. под общим названием «Quaestiones de anima» (Изыскания о душе), посвященных различным аспектам: происхождению Д., передаче первородного греха, созидательной деятельности Бога после творения мира (последовательный креационизм), творению Евы, к-рое принципиально не отличается от творения Адама. Много внимания *Геннадий Схolariй* уделяет посмертной судьбе Д., рассматривая в частности католич. учение о чистилище.

**Происхождение Д.** Большинство авторов, за исключением философски ориентированного круга Иоанна Итала, в вопросе о происхождении Д. разделяли концепцию креационизма. Человек был создан из земли и принял дух жизни (πνεῦμα ζωῆς), называемый в Свящ. Писании разумной Д. и образом Божиим (ψυχὴν νοερὰν καὶ εἰκόνα Θεοῦ — *Sym. N. Theol. Eth.* 13. 29–34), он получил ум и слово (νοῦν καὶ λόγον — *Idem. Hymn.* 44. 18–37). Согласно прп. *Никите Стифату*, вслед за созданием тела, произведенного из смешения элементов физического мира, и придания ему нек-рых способностей, свойственных растениям и неразумным животным, Бог творит Д.: «...взяв от ангелов рассудочную и интеллектуальную [способность] (τὸ λογικὸν καὶ νοερὸν) и, кроме того, [качества] неуничтожимости и неподверженности смерти (τὸ ἀνώ-

anima. 19; ср.: *Idem. Gnost.* 10 // PG. 120. Col. 960). Против концепции эманатизма прп. *Никита* писал, что Д. сотворена «не из сущности» (οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας) Бога, но от Его «животворящей силы» (ἐκ τῆς οὐσιολοιοῦ δυνάμεως), «зизждительной рукой» (τῇ δημιουργῶ παλάμῃ) Божественного Слова (*Idem. De anima.* 13–14). Михаил Пселл также придерживался концепции креационизма, говоря, что Д. «спускается сверху от Бога» (ἄνωθεν ἀπὸ Θεοῦ κάτεισιν — *Mich. Psell. De omnif. doct.* 31), хотя нельзя исключить прочтения этого места в духе эманатизма. *Никифор Влемид* уточнял, что Д. творится Богом для каждого человека отдельно (*Νικηφ. Βλεμ. Περὶ ψυχῆς.* S. 45). Св. *Симеон*, архиеп. Фессалоникийский, также говорил о непосредственном творении Д.: она заложена в человеческом эмбрионе творческой божественной силой (δημιουργικῆ θεῖα δύναμις — *Sym. Thessal. Respons.* 2 // PG. 155. Col. 840). Свт. *Григорий Палама* придерживался традиц. святоотеческих представлений о происхождении Д., к-рую человек получает от «надмирного» (ἐκ τῶν ὑπερκοσμίων), от Самого Бога через «неизреченное вдуновение» (δι' ἐμφυσήματος ἀπορρήτου), благодаря чему стал великим и чудесным произведением Творца (*Greg. Pal. Hom.* 6 // PG. 151. Col. 81). Бог по божественной благодати вложил Самого Себя в Свое создание (ἐαυτὸν διὰ τῆς θείας χάριτος ἐνθείς), сотворив его по Своему образу и подобию (*Idem. Hom.* 17 // PG. 151. Col. 221). Разумная и словесная природа Д. получила от Бога животворящий дух (πνεῦμα ζωοποιόν), благодаря к-рому она сохраняет и оживляет тело, этот дух называется также умной любовью (νοερὸς ἐρως); он состоит из ума и слова, существует в них и их же содержит в самом себе; именно благодаря ему Д. обладает крепкой привязанностью к телу (*Idem. Capita.* 38). Вопрос о проис-



хождении Д. подробно рассматривал Геннадий Схолярый, дополнив пространенными представлениями сущностными уточнениями физиологического плана. Он опровергал 2 основных заблуждения: учение о предсуществовании Д., к-рое ассоциировал с Платоном и Оригеном, и учение о наследовании Д. через семя родителей (традиционизм), за к-рым видел стоическую доктрину (*Gennad. Schol. De anima. 1. 1–2, 7*). Тело, понимаемое как орудие Д., возникает, согласно Геннадию Схолярию, в соответствии с заложением в человеческой природе законом — ок. 40-го дня после зачатия (*Ibid. 2. 4*; ср.: *Ps.-Plut. Placita philos. 5. 25*), а Д. насаждается от Бога (*Gennad. Schol. De anima. 1. 3*). Каждая Д. создается Богом отдельно (*Ibid. 1. 5*), поскольку Бог продолжает творить и ныне, участвуя не только в творении Д., но опосредствованно и тела (*Ibid. 1. 7*). Как земной отец рождает человеческое тело, так Небесный Отец — Д. (*Ibid. 2. 7*). Существенным богословским доводом в пользу креационизма служит, согласно Геннадию Схолярию, таинство Боговоплощения, в котором превышеестественная соприсущная Божественная сила создала (ἡ θεία συνουσία δύναμις... ἐνεδημιούργει) человеческую Д. Христа (*Ibid. 1. 12*).

Относительно момента соединения Д. и тела наблюдается нек-рое разнообразие подходов. Так, по мысли прп. Никиты Стифата, широко применявшего в этом вопросе христологическую терминологию, разумная и телесная природы человека, т. е. Д. и тело, создаются вместе и одновременно (*Nicet. Pector. De anima. 26*). В одной ипостаси Бог неслиянно соединил 2 природы (ἐν μιᾷ ὑποστάσει τὰς δύο φύσεις ἀσυγχύτως ἐνώσας) — разумную природу Д. и чувственную природу разнородного тела, в определенный момент времени создал человека в качестве единого лица (ἐν πρόσωπον — *Ibid. 14*). Михаил Пселл предполагал, что Д. присоединяется к телу, подталкивает его к жизни, сообщая ему жизненную способность, когда оно уже достигло определенной степени развития (*Mich. Psell. De omnif. doct. 43*). Свт. Григорий Палама считал, что разумная и словесная природа Д. была сотворена вместе с земным телом (*Greg. Pal. Capita. 38*). Он уточнял, что основные способности Д. — воля, устремление, чувство и все, что

следует за умом, — были сотворены Богом вместе с умом (*Ibid. 62*). Свт. Симеон Фессалоникийский также говорил, что Д. творится в соответствии с человеческой природой вместе с семенем на начальных стадиях развития человеческого организма (φυσικῶς ἀρχῆθεν), хотя проявляется, лишь когда тело уже в достаточной степени развилось (*Sym. Thessal. Respons. 2 // PG. 155. Col. 840*). Геннадий Схолярый считал, что Д. и тело появляются одновременно и вместе (ἅμα καὶ ἅμφω). Еще в материнской утробе по мере формирования организма, последовательно, как стадии роста Д., развиваются 3 ее «рода» — растительный, чувственный и разумный (*Gennad. Schol. De anima. 1. 4*). Тело развивается самостоятельно, пока не достигнет степени готовности принять разумную Д. (*Ibid. 1. 5*). Первородный грех наследуется через тело (*Ibid. 1. 8*) и переходит на Д. (*Ibid. 1. 9*).

**Определение Д.** Авторы рассматриваемого периода, как правило, придерживались традиц. святоотеческой гносеологии. Д. постигается только на интеллектуальном уровне (ἐν νῷ καὶ λόγῳ θεωρουμένην — *Nicet. Pector. Gnost. 10*), однако сущность ее, равно как и сущность тела, остается вне постижения, поскольку нашему разумению доступны только приводящие признаки (*Idem. De anim. 22*). Д. разумна и божественна (ψυχὴ νοερά καὶ θεία — *Sym. N. Theol. Cathed. 26. 143–145*). Ее сущность простая, бестелесная, живая, бессмертная, невидимая, недоступная физическому зрению, разумная и интеллектуальная (λογικὴ καὶ νοερά); Д. не имеет формы (*Nicet. Pector. De anima. 24*; ср.: *Ioan. Damasc. De fide orth. 26*). Никифор Влеммид определял Д. как начало, оживляющее всякое живое существо (слово ζωογονέω — синоним слова ψυχόω). Др. определение он заимствовал у Аристотеля: Д. есть энтелехия (*Νικηφ. Влем. Περί ψυχῆς. S. 39–40*). Достоинство Д. исключительно высоко: она превыше всякой сотворенной природы, включая ангельскую; она уступает только Богу (*Greg. Pal. Capita. 40*). Д., точнее «разумная природа», с одной стороны, обладает сущностью — неистребимой жизненной силой, с другой — энергией, оживляющей тело (*Ibid. 30*), в отличие от проч. живых существ, обладающих лишь жизненной энергией (*Ibid. 31–32*). Геннадий Схолярый

называл Д. «божественной вещью» (χρημά τι θεῖον), превосходящей все остальное в человеке своими особенностями (*Gennad. Schol. De anima. 1. 5*). Однако вслед. грехопадения Д. стала умерщвленной (*Greg. Pal. Capita. 45*). Она является пограничной сущностью (μεθόριος οὐσία), одной, разумной частью сообщаясь с разумной ангельской сущностью и с божественным миром, другой, неразумной частью — с неразумными сущностями (*Nicet. Pector. De anima. 36*).

Широко распространено понимание Д. как образа Божия в человеке. Прп. Симеон Новый Богослов полагал, что люди получили слово (разум), стали словесными по образу Божественного Слова, поэтому Д. есть Его разумный образ (λογικὴ εἰκὼν τοῦ Λόγου — *Sym. N. Theol. Hymn. 44. 18–37*). Отношение Д., ума и слова воспринимается прп. Симеоном как аналог отношению Лиц Св. Троицы: как Св. Дух исходит от Отца, так и человеческий ум — от Д., как Сын рождается от Отца, так и человеческое слово происходит от ума, никогда при этом не утрачивая теснейшего единства и связи с ним (*Ibid. 30–104*). Д., тело и ум суть одно в единой сущности и едином естестве. Это единое существо чувствует, и мыслит, и желает, и избирает (*Idem. Eth. 3. 173–182*). Д., тело и ум могут стать 3 кушами (ср.: Мф 17. 4) — вечным селением для Лиц Св. Троицы (*Sym. N. Theol. Eth. 15. 48–52*). В соответствии с библейским учением о творении человека по образу и подобию Божию прп. Никита Стифат соотносил трехчастность Д. или трехчастность образа Божия в человеке с троичностью Бога: как Бог един и неразделен в Трех Лицах, так неразделен и образ Божий в человеке — Д., разум и слово (*Nicet. Pector. Gnost. 7; Idem. De anim. 21–22; Idem. Contr. Jud. 9*). Свт. Григорий Палама также полагал, что именно разумная природа Д. была создана по образу Божию (*Greg. Pal. Capita. 39*). Д. в 3 своих частях — умной, словесной и духовной (νοῦς, λόγος, πνεῦμα) — подобна Св. Троице — Уму, Слову и Духу (Νοῦς, Λόγος, Πνεῦμα — *Ibid. 40*; др. аргумент в пользу ее богоподобия — рациональные, дискурсивные и чувственные ее способности — *Ibid. 63*). Свт. Григорий называл Д. «троическим естеством» (τριαδικὴ φύσις — *Ibid. 40*). Рассуждая в ценностных категориях,



он отмечал, что творение человека по образу Божию относится к природе ума, поскольку ум — это лучшее, что есть в человеке (Ibid. 27). Именно ум есть образ Божий, он познает Бога и единственный среди земных созданий, если хочет этого, становится Им, совозводя до Бога свое смиренное тело (Idem. Nom. 26 // PG. 151. Col. 333).

Однако не все авторы отождествляли образ Божий с Д. Геннадий Схоларий выстраивал восходящую иерархию образов в человеке: весь человек, состоящий из 2 элементов — тела и разумной Д., является образом Божиим (Gennad. Schol. De anima. 1. 11), но таковым он является из-за Д., ибо только она в собственном смысле есть образ Божий; Д. же есть образ Божий лишь благодаря разуму и своим разумным способностям, к-рыми человек превосходит все др. существа (Ibid. 2. 7).

**Природные свойства Д.** Писатели поздневизант. периода в данном вопросе опирались на предшествующую традицию, обогащая ее некоторыми частными дополнениями. Д. невещественна, бестелесна, разумна, бессмертна (ἄυλος, ἀσώματος, λογική, ἀθάνατος), одарена разумом (ἔννοος) и жива (Nicet. Pector. De anima. 19); «невещественна и божественна» (ἄυλος καὶ θεῖα) (Idem. Gnost. 6 // PG. 120. Col. 956; ср.: Greg. Nazianz. Nom. 38. 11; 45. 7; Ioan. Damasc. De fide orth. 26). Поскольку человек состоит из Д. и тела, ему необходимо соответствующее питание: для тела — вещественная пища; для Д. — умопостигаемые и божественные учения (Sym. N. Theol. Cathed. 26. 140–145). Д. по природе обладает свободной волей (αὐτεξούσιον), она способна желать и действовать (θελητική καὶ ἐνεργητική), она изменчива, поскольку сотворена (Nicet. Pector. De anima. 24). Д. обладает дарованным от Бога самовластным хотением, или желанием (τῆς αὐτεξουσίου θελήσεως καὶ βουλῆς), благодаря чему может избирать добро или зло (Ibid. 38). «Душа есть сущность совершенная, полностью бестелесная, разумная, желающая, самовластная, активная, независимая (καθ' αὐτήν) и бессмертная» (Νικηφ. Влеч. Περί ψυχῆς. S. 39–40).

**Структура и способности Д.** В наиболее общем смысле в природе традиционно усматриваются 3 типа Д.: растительная, животная и человеческая. Каждая из них обладает

определенными функциями и уровнем организации: растительная — питающей, растущей и порождающей (θρεπτικόν, αὐξητικόν, γεννητικόν) функциями; животная — чувством, страстным началом, вожделием, воображением и памятью (αἰσθήσεις, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν, φανταστικόν, μνημονευτικόν); человеческая — всем перечисленным, а также умом, рассудком и мнением (νοῦς, διάνοια, δόξα) (Ibid. S. 31–38). Согласно Геннадию Схоларию, человеческая Д. состоит из 3 родов (γένη τρία) — растительной (θρεπτικόν εἶτον φυτική) Д., чувственной (αἰσθητική) и разумной (λογικόν) (Gennad. Schol. De anima. 1. 5). В свою очередь разумная, высшая часть Д. трехчастна (Nicet. Pector. De anima. 21): состоит из разумной Д., ума и слова (ψυχὴ νοερά, νοῦς, λόγος), находящихся в тесном единстве (Idem. Gnost. 7; Idem. De anima. 21–22; Idem. Contr. Jud. 9). Человеческой Д. присущи способности: руководящая, управляющая и самовластная (ἀρχικόν, βασιλικόν, αὐτεξούσιον — Idem. Gnost. 7).

Некоторые авторы проводят различие частей Д. по принципу: сознательное (разумное) — бессознательное (неразумное). Прп. Никита Стифат различал разумную (λογικόν) и страстную (παθητικόν) стороны Д. (Ibid. 9). Бессознательная, неразумная, страстная сторона Д. в свою очередь распадается на гневную (θυμικόν) и вожделеющую (ἐπιθυμητικόν) части (Idem. De anima. 26; ср.: Ibid. 31). За сознанием закрепляется ведущее и управляющее начало (ἡγεμονικόν καὶ ἀρχικόν), за бессознательным — подчиненное и служебное (δουλεῖον καὶ ὑπήκοον) (Greg. Pal. Capita. 62). Прп. Симеон Новый Богослов говорил о разумной части (τὸ λογιστικόν) Д. как о ее средоточии, «интеллектуальной мастерской» (νοεῖον τῆς ψυχῆς ἐργαστήριον), сочетающей с собой вожделеющую и гневную части (Sym. N. Theol. Eth. 4. 391–394).

Разумная сторона Д. отличает лучшее от худшего и подсказывает подчиняющейся ей вожделеющей части неразумной Д., к чему следует привязываться и что любить, а чего сторониться и избегать; гневная же часть является «неким благородным слугой» (τις ὑπρέτης εὐνόμου), содействующим решениям и желаниям разумной и вожделеющей (Ibid. 4. 402–411). Ум, пишет прп. Никита Стифат, есть «чистейшая

часть», «отец и производитель слова» (πατὴρ καὶ προβλεῦς τοῦ λόγου — Nicet. Pector. De anima. 24). Помимо указанных у прп. Иоанна Дамаскина характерных способностей разумной части Д. — благочестия и мышления (Ioan. Damasc. De fide orth. 26, 31–36) прп. Никита усматривал еще ряд способностей: познавательные (ум, рассудок, мнение, способность воображения, чувственное восприятие) и жизненные (желание и свободный выбор) (Nicet. Pector. De anima. 26). Он упоминал также «ведение сущих» (γνώσις τῶν ὄντων), внутреннее слово (λόγον ἐνδιάθετον), разумное чувство (αἴσθησιν νοεράν), память. Прп. Никита отмечал некоторые параллели в устройстве Д. и тела человека: как телу присущи 5 чувств — зрение, слух, обоняние, вкус и осязание, так и Д. — разум, рассудок, духовное чувство, познание и ведение (νοῦς, λόγος, αἴσθησις νοερά, γνώσις, ἐπιστήμη — Ibid. 50; ср.: Idem. Gnost. 8, 10). «Духовное чувство», термин, редко встречающийся в предыдущей и последующей традиции, есть некая духовная интуиция (ср.: sensus mentis — Orig. De princip. I 1. 7; «разум есть разумное чувство души, благодаря которому душа может непосредственно постигать предметы» — De part. anim. // PG. 95. Col. 232 — фрагмент, приписывавшийся прп. Иоанну Дамаскину; Maximus Conf. Exp. orat. dom. // PG. 90. Col. 877; «в чувстве сердца» (ἐν αἰσθήσει καρδίας) — Sym. N. Theol. Cap. theol. 1. 29; «разумное сознание как созерцающее чувство» (αἴσθησις θεωρητική) — Zonara. Lex. P. 1405). Назначение духовного чувства — воспринимать небесную мудрость и божественное ведение (Nicet. Pector. De anima. 50), воспринимать посредством разума возникающие в Д. неким таинственным образом воздействия и озарения Св. Духа, откровения Господа, а также прозревать будущее (ср.: Idem. Gnost. 62). Еще одна особенность Д., выделяющая ее из ряда проч. сотворенных существ и отражающая образ Божий, — ее начальственное положение (κατὰ τὸ ἄρχεῖν, αὐτοκράτορος), которое свт. Григорий Палама называл также «возницей» (ἡνίοχος — Greg. Pal. Capita. 62; ср.: Plat. Phaedr. 253d).

Гневная часть неразумной стороны Д., будучи управляема природой, не подчиняется разуму, она включает жизненное (ζωτικόν), семенное (σπερματικόν), питающее (θρεπτικόν)



и растительное (αὐξητικόν) начала. Вожделеющая часть неразумной Д. подчиняется разуму и включает вожделение (ἐπιθυμία) и страстное начало (θυμικόν), называемое также порывистым началом (παθητικόν καὶ ὀρεκτικόν); ей принадлежат устремление и движение (ὄρη καὶ κίνησις) (*Nicet. Pector. De anima. 31*). К неразумной стороне Д. из наиболее важных способностей относится воображение (φανταστικόν), связанное с физическими органами чувств (*Ibid. 65, 68*).

Учение Михаила Пселла о структуре Д. является следствием платонического понимания устройства человека: «...человек состоит из трех частей, с одной стороны, он разумен и однороден (νοερός καὶ μονοειδής), с другой — облечен рассудком (λογικός), в свою очередь состоящим из трех частей и обладающим тремя способностями (τριμερής καὶ τριδύναμος), наконец, он обладает способностями чувственного восприятия (αἰσθητικός), будучи разнообразным и разнородным (πολυειδής καὶ παντοδαπός)» (*Mich. Psell. De omnif. doct. 27*). В Д., т. о., усматриваются 3 части: ум, разумная Д. и неразумная Д. (νοῦς, ψυχὴ, ἄλογον). Платонический характер такого понимания подтверждается подробными рассуждениями о надмирном (ὑπερκόσμιος) и мировом (ἐγκόσμιος) уме (*Ibid. 20–26*). Пселл отмечал уникальный характер каждой индивидуальной Д.: сколько есть Д., столько же и их высших идей (*Idem. Exр. Oracul. Chald. // PG. 122. Col. 1148*). Разумная Д. обладает 3 способностями: интуицией (νόησις), представлением (δόξα) и рассудком (διάνοια) (*Idem. De omnif. doct. 27*). Никифор Влеммид начертал таблицу, в к-рой предложил 3 наиболее общих разделения способностей Д.: естественные, или порождающие (δυνάμεις φυσικαὶ — γεννητικαί), жизненные, или разумные (ζωτικαὶ — ὀρεκτικαί) и познавательные (γνωστικαί) (*Niceph. Blemm. Epitom. logic. 3*).

Для писателей-аскетов особенно важным был нравственный аспект проблемы. Согласно прп. Никите Стифату, Д., подобно телу, сотворенному из 4 природных элементов (земли, воды, воздуха и огня), также сотворена из 4 элементов, добродетелей: рассудительности, мужества, справедливости и умеренности (φρόνησις, ἀνδρεία, δικαιοσύνη, σωφροσύνη — *Nicet. Pector. De anima. 13, 26*;

ср.: *Idem. Gnost. 29*). Каждой из добродетелей принадлежат определенные способности: рассудительности — владычество, независимость и способность исследования; мужеству — выносливость, настойчивость в труде и терпение; справедливости — способность суждения и различения противоположного; умеренности — святость и чистота, а также радость во Св. Духе (*Idem. De anima. 29; Idem. Gnost. 49*). Бог насадил в Д. «два великих светила — разумение божественных и человеческих вещей», а именно изначальный и божественный свет Св. Духа, а также нравственные представления практической философии (τοὺς λόγους τῶν ἠθικῶν τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας — *Idem. De anima. 27*). Поэтому Д. должна установить некое равновесие своих разумных и неразумных сил между вещами божественными и человеческими (*Ibid. 39*). Соблюдая заложенную в ней иерархию и оставаясь верной своей разумной природе, она устремляется к Богу; в противном случае, подчиняясь неразумной стороне, Д. уподобляется неразумным существам (*Ibid. 40*). В выборе между этими возможностями человек руководствуется или законом ума Д., т. е. совестью (νόμος τοῦ νοῦς τῆς ψυχῆς... ἡ συνείδησις), или законом греха (*Ibid. 43*). Это борение внутри Д. как следствие грехопадения продолжается для человека в течение всей его жизни (*Ibid. 46*). По мысли свт. Григория Паламы, Д. больна всеми своими сторонами, и Христос начинает ее врачевать с ее неразумной части (*Greg. Pal. De ment. quietud. // PG. 150. Col. 1061*). Действие ума в согласии с самим собой и с Богом состоит в собирании и возвращении к нему способностей Д. (*Idem. Vita Petri Athon. 17 // Ibid. Col. 1012*).

**Отношения Д. и тела.** Разделяя представление о дихотомизме, прп. Симеон Новый Богослов говорил о чувственном и умопостигаемом началах в человеке — теле, состоящем из 4 элементов, и разумной, нематериальной и бестелесной Д., соединенной с телом неизъяснимо и неисповедимо (ἀρρήτως καὶ ἀνεξιχνίαστος συννηωμένην), составленной с ним несмешанно и неслитно (συσκευραμένην σμίκτως καὶ ἀσυγχύτως). Отсюда следует определение человека: человек есть живое существо, смертное и бессмертное, видимое и невидимое, постигаемое чувствами и умом, способное созерцать видимое

творение и постигать мысленное. Как тело освещается физическим солнцем, так и Д. освещается Солнцем правды, т. е. Богом (*Sym. N. Theol. Cap. theol. 2. 23*). Д. неизменна по природе и сущности, тогда как тело, будучи сочетанием разнородных элементов, изменчиво; Д. есть источник произволения (προαιρέσεως), желания (θέλησεως) и вообще всякого движения (κινήσεως) (*Idem. Catech. 25. 55–70*). Именно Д. испытывает влечение к браку, к плотскому наслаждению, к пресыщению пищей, сном, к праздности и ко всему, что называется потребностями плоти, но в действительности является вожделениями Д., требующей всего этого от тела (*Ibid. 25. 75–84*). Прп. Симеон внимательно исследовал происхождение заблуждений и греха в человеке, наблюдая своеобразный «порочный круг»: Д. и разум вводятся в заблуждение телом, разум — Д., а Д. в свою очередь — разумом и телом. Но и спасение человека обусловлено «круговым» отношением элементов его состава: Д. присуще переживание, разум ее утешает, Д. «силой божественного огня» прогоняет мрак и сообщает разуму способность видеть (*Ibid. 25. 190–199*). Важное уточнение делает свт. Григорий Палама: «Душа, содержа тело, с которым она вместе создана, находится в теле повсюду, а не в одном только определенном месте... обладая им (телом. — П. М.) по образу Божию» (*Greg. Pal. Hom. 19 // PG. 151. Col. 260*).

**Посмертное состояние Д.** Вопреки распространенным представлениям мессалиан, утверждавших, что истинные праведники получают от Бога новую Д., прп. Симеон Новый Богослов учил, что Бог наполнит Д. Св. Духом и тем самым человек станет богом по благодати, обретя подобие Первообразу (*Sym. N. Theol. Нумп. 44. 150–165*). Порочная Д. носит с собой изначально несвойственные ей качества — зависть, злопамятство, трусость и страх; опознав их, диавол увлекает Д. в ад (*Nicet. Pector. De anima. 68*), где она сочетается с теми демонами, с к-рыми имела общение при жизни (*Ibid. 81*). Единственным облегчением ее участи являются молитвы и милостыня, подаваемая за нее (*Ibid. 82*). Д. приуса память о содеянном в этой жизни, посредством «разумного чувства» Д. духовно воспринимает то, что совершается в этом мире в ее



память (Ibid. 74, 77). Если Д. сохранила благочестие и чистоту, то берет с собой к Богу свои природные свойства — разумение сущих, внутреннее слово, разумное чувство, постижение умопостигаемых предметов и устраняется ото всего, присущего ей в жизни, в т. ч. от телесных свойств, сочетаясь с разумными бесплотными силами (Ibid. 70–71), приближаясь к «Первому свету» через «вторые свету» — ангелов, сама при этом будучи «третьим светом» (Ibid. 79), в итоге обретая покой с тем ангельским чином, от к-рого получила «дар славы» в прежней жизни (Ibid. 80). Каждой Д. свойственно индивидуальное бессмертие. По воскресении телá умерших воссоединятся со своими Д. (Νικηφ. Βλεμ. Περί ψυχῆς. S. 47–48).

Геннадий Схолярый под влиянием схоластического богословия выразил др. эсхатологические представления. После смерти Д. распределяются по 3 категориям (τρεις τάξεις): праведники, грешники и находящиеся посредии между ними согрешившие, но не к смерти (Gennad. Schol. De anima. 3. 6–7; 4. 3). Праведные Д. после смерти устраняются от физических и плотских предметов и предаются созерцанию умопостигаемого и мысленного света, неизреченных богословских и домостроительных предметов (τὰ τῆς θεολογίας καὶ οἰκονομίας ἀπόρητα), не будучи отягощены привязанностью к плотскому и телесному (Ibid. 3. 2–3). Место пребывания таких Д. после разлучения с телом — небо, умопостигаемый рай, чистилище (οὐρανός, νοητός παράδεισος), к-рым они сродни (Ibid. 3. 3–4). Благодаря тому что праведные Д. мысленно постигают Бога, они постигают и все остальное (τῷ νοεῖν αὐτὸν τὰ ἄλλα νοοῦσι — Ibid. 3. 9). Грешники же увлекаются бесами в ад (Ibid. 3. 4). Промежуточная категория Д., располагающаяся между праведниками и падшими грешниками, получает после разлучения с телом временное пристанище — земной рай, чистилище (παράδεισος ὁ ἐν τῇ γῆ, τὸ καθαρτήριο, πορφυροτόριον). Эти Д. находятся в распоряжении особого рода демонов, называемых τελώνιοι (мытари). Пройдя очищение еще до Страшного Суда, такие Д. также достигают рая по молитвам Церкви и своих родных (Ibid. 3. 5). Согласно Геннадию Схолярю, от католич. учения о чистилище «наше церковное учение

отличается только в одном отношении — очищение производится не огнем, и скорее это не очищение, а освобождение от пут и препятствий в восхождении к Богу» (Ibid. 5. 4); очищение в отличие от католич. учения не предполагает с необходимостью страданий для «средних душ» (Ibid. 3. 7), они претерпевают страдания лишь морального характера (Ibid. 5. 2). Человек переживает в своем существовании 2 «поры зрелости»: физическую смерть, разлучение Д. с телом, т. е. зрелость (совершенство) Д. (τελειώσις τῆς ψυχῆς), и зрелость всего человека (ἡ ὅλου τοῦ ἀνθρώπου τελειώσις) — воссоединение (при воскресении) тела и Д., к-рое необходимо, поскольку Д. человека соединена с телом не акцидентально, а сущностно (καθ' αὐτήν = per se) и не может достичь совершенства без тела (Ibid. 3. 8–9).

Лит.: Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891, 2001<sup>2</sup>; Bainvel J., Parisot J., Lamy J., Peillaube E. Аме // ДТС. 1903. Т. 1. Р. 968–1041; Барвинок В. И. Никифор Влеммид и его сочинения. К., 1911; Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996; Иларион (Алфеев), игум. Прп. Симеон Новый Богослов и Православное Предание. СПб., 2001<sup>2</sup>; Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы: На примере гомилий. СПб., 2003. С. 192–200.

П. Б. Михайлов

**Учение о Д. в латинском богословии X–XII вв.** На учение лат. богословия о Д. в этот период определяющее влияние оказали неск. факторов: прежде всего то обстоятельство, что исследования, в к-рых затрагивалась психологическая (и шире — антропологическая) проблематика, не были самостоятельными, но проводились в рамках экзегезы Свящ. Писания и систематизации христ. богословия. По этой причине психология как особое учение о Д. в этот период возникнуть не могла; наоборот, отдельные проблемы, к-рые можно охарактеризовать как относящиеся к учению о Д., часто ставились и решались в контексте экзегезы конкретных библейских текстов (напр., вопросы о природе и устройении Д. рассматривались преимущественно в контексте слов Свящ. Писания (Быт 1. 27) о том, что Бог сотворил человека по образу Своему) или же в связи с конкретными вероучительными вопросами (в первую очередь это касается всего спектра проблем, связанных со свободой воли человека, к-рые рассматривались преимущественно в связи с

вопросом о посмертном воздаянии и неизменности божественного знания). Отсутствие психологии как самостоятельной дисциплины было обусловлено и тем обстоятельством, что мыслители X–XII вв. были мало знакомы с античной философией, а те немногие знания о греко-рим. психологии, к-рыми они обладали, не были систематическими и зачастую носили противоречивый характер. Показателен в этом отношении трактат Алхера Клервоского «О духе и душе», представляющий эклектическую бессистемную сводку всех известных к XII в. философских и богословских мнений о Д.

Др. характерной чертой учения о Д. этого периода является то, что оно носило преимущественно рационалистический характер, т. е. явления психической жизни человека выводились из природы и сущности Д., представления о к-рых часто формировались на основании богословских идей и в соответствии с целями и задачами богословия. Вместе с тем на учение о Д. оказал серьезное влияние философский платонизм лат. отцов Церкви и церковных писателей предшествующего периода. Поэтому в сочинениях мыслителей X–XII вв. доминировало восходящее к Платону представление о том, что Д. человека в нек-ром смысле и есть сам человек. Слова Гуго Сен-Викторского о том, что «душа есть наиболее могущественная часть человека, или, вернее, сам человек» (Hugo Vict. De sacr. I 4. 2), обусловлены именно этой традицией. В рамках той же традиции часто считалось, что единение Д. с телом не носит сущностного характера, иначе говоря, что Д. и тело суть 2 различные субстанции, а не 2 составляющие единой субстанции — человека.

Сочинений, посвященных собственно Д., в этот период было написано сравнительно немного. Важнейшие среди них: «De origine animae» (О происхождении души) Вильгельма из Шампо, «De natura corporis et animae» (О природе тела и души) Вильгельма из Сен-Тьерри, «De unione corporis et spiritus» (О единстве тела и духа) Гуго Сен-Викторского, «Epistola de anima» (Послание о душе) Исаака из Стеллы, «De spiritu et anima» (О духе и душе) Алхера Клервоского. Отдельные элементы учения о Д. обнаруживаются практически во всех крупных энциклопедических и богословских сочинениях

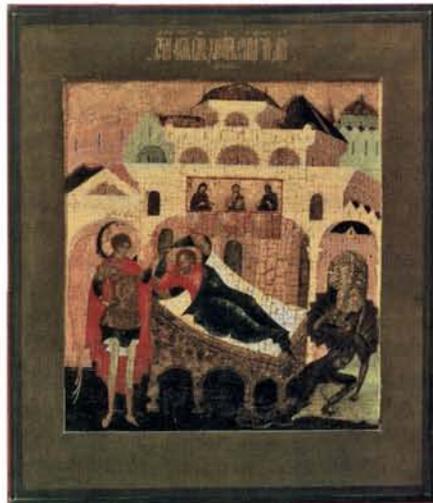


ях этого периода, из которых наиболее важными являются: «De philosophia mundi» (О философии мира) Вильгельма из Конша, «De sacramentis» (О таинствах) Гуго Сен-Викторского, «Sententiae» (Сентенции) Петра Ломбардского и Роберта Пуллена, «Quaestiones naturales» (Естественные вопросы) Аделарда Батского, «Metalogicon» (Металогикон) Иоанна Солсберийского, и др.

**Сущность и природа Д.** Наиболее популярным у авторов этого периода было определение Д., восходящее к трактату «О душе» Кассиодора. Его практически дословно повторил Вильгельм из Сен-Тьерри: «Душа, как говорят мирские философы, есть простая субстанция, естественный вид, она удалена от материи своего тела, использует члены [тела] как инструменты и обладает силой жизни. Согласно же нам, т. е. церковным учителям, душа есть духовная и особая субстанция, сотворенная Богом, оживляющая [тело], разумная, бессмертная, но могущая обращаться как к добру, так и ко злу» (*Guillemus St. Theodoricus. De natura corporis et animae. II // PL. 180. Col. 707*). Похожая формулировка обнаруживается у Алхера Клервоского: «Душа есть субстанция, наделенная рассудком и разумом, созданная духовной Богом, не от природы Бога, но скорее творение, созданное из ничего, могущее обращаться как к добру, так и ко злу» (*Alcherus Clarevallensis. De spiritu et anima. 8 // PL. 40. Col. 784*). Согласно Абельяру, Д. есть «некая духовная и простая сущность (*spiritualis quaedam et simplex essentia*)» (*Abaelardus. Introductio ad theologiam. III 6 // PL. 178. Col. 1106*). По мнению Петра Ломбардского, «ум (*mens*), т. е. разумный дух (*spiritus rationalis*), есть духовная и бестелесная сущность (*essentia spiritualis et incorporea*)» (*Petr. Lomb. Sent. I 3. 12 // PL. 192. Col. 531*). Т. о., основными характеристиками Д. являются ее независимое от тела существование, ее простота и соответственно неделимость и несоставность, а также ее духовность (нематериальность). Кроме того, Д. тварна, бессмертна, разумна и наделена свободой воли.

Большинство авторов указывали на то, что Д. занимает среднее положение между Богом и телом. Так, Исаак из Стеллы писал: «Существуют три [природы]: тело, душа и Бог... и душа есть как бы среднее между двумя другими природами» (*Isaac de*

*Stella. Ep. de anima // PL. 194. Col. 1875*). При этом в Д. обнаруживается образ и подобие Божие. По словам Гуго Сен-Викторского, «образ обнаруживается сообразно разуму, а



Ангел хранит душу и тело спящего человека. Икона. 1-я четв. XVII в. (ГРМ)

подобие — сообразно любви; образ — сообразно познанию истины, подобие — сообразно любви к добродетели. Или: образ — сообразно знанию, а подобие — сообразно субстанции: образ — поскольку все пребывает в душе сообразно мудрости, а подобие — поскольку душа едина и проста по сущности» (*Hugo Vict. De sacr. I 6. 2*). Из этого следует, что обладание Д. такими характеристиками, как простота, нематериальность, разумность, нетленность и др., связано именно с тем, что в ней есть образ и подобие Божие. Кроме того, Д. подобна Богу и в том, что как Бог знает все, так все может познать и Д. (правда, только потенциально); как Бог вездесущ в «большом мире», сохраняя бытие универсума, так и Д. присутствует во всем теле («малом мире»), оживляя его и удерживая от распада; как Бог един по сущности и троичен в Лицах, так и способности Д. тождественны единой сущности Д., но различны по своим действиям.

**Происхождение Д.** Общее учение о происхождении Д. первого человека может быть выражено словами Гуго Сен-Викторского: «Мы верим, что душа первого человека... не была создана из некой предсуществовавшей материи, но была сотворена из ничего. И она была сотворена не в начале, когда были сотворены ангелы, но позже, когда было сформировано тело, в которое ей надлежало

быть внедренной: душа была одновременно сотворена Создателем и соединена (*sociata*) с телом» (*Ibid. I 6. 3*). Что же касается потомков Адама, то, согласно традиц. т. зр., Бог творит для каждого человека новую Д. и внедряет ее в находящийся в материнской утробе плод, как только его тело становится готовым к принятию Д. Впрочем, существовали разногласия относительно того, на какой день после зачатия это происходит. Как писал Вильгельм из Шампо, «кто-то говорит, что Бог внедряет новую душу на шестидесятый день после зачатия, а кто-то — что на шестой месяц» (*Guill. Camp. De origine animae. 2 // PL. 163. Col. 1043*).

**Способности и структура Д.** Практически все лат. богословы X–XII вв. были согласны в том, что Д. обладает 2 основными способностями (*vires, potestates*) — волей (*voluntas*) и разумом (*ratio*), благодаря которым осуществляются акты воления и мышления. По утверждению Ансельма Кентерберийского, «инструментом воления является та сила (*vis*) души, которую мы используем для воления, — так же как разум есть инструмент разума, каковым мы пользуемся, когда размышляем» (*Anselmus. De lib. arb. 7 // PL. 158. Col. 499*). Однако почти всегда это 2-частное деление рассматривалось как упрощенный вариант восходящего к Августину 3-частного деления способностей Д. на память (*memoria*), разум (*ratio, intelligentia, intellectus*) и волю, или любовь (*voluntas, amor*). Традиционно эта троичность способностей Д. понималась как запечатленность в Д. образа Божия, по которому был создан человек. Как писал Гонорий Августодунский, «Бог есть Троица: Отец, Сын и Дух Святой; и наша душа живет тремя силами (*vires*): памятью, разумением и волей» (*Honor. August. Gemma anim. III 111 // PL. 172. Col. 673*). На то же указывал Петр Ломбардский: «В уме человека, который знает Бога или может знать Его, мы обнаруживаем образ Троицы... В самом деле, ум помнит себя, мыслит себя и любит себя; постигая это, мы постигаем троицу, но, конечно, не Бога, а образа Божия» (*Petr. Lomb. Sent. I 1. 7 // PL. 192. Col. 531*), а также Вильгельм из Сен-Тьерри: «Поскольку ничто не существует без Творца, т. е. Святой Троицы, то ничто не существует так, чтобы не быть троичным и единым; поэтому душа... существует тремя





неотделимыми друг от друга способностями — памятью, рассуждением (consilio), волей» (*Guillemus St. Theodoricus. De natura corporis et animae. II // PL. 180. Col. 722*). Ансельм Кентерберийский находил еще более конкретную аналогию: «Необходимо, чтобы Отец понимался как память, Сын — как разумение, Дух — как любовь» (*Anselmus. Monolog. 60 // PL. 158. Col. 206*). Память (memoria) при этом не только то, посредством чего мы сохраняем познанное, но, по мнению Гуго Руанского, «все, что обнаруживает разум, все, что обретается в учении, все, что желаемо благочестивой любовью, — все это мудрая память одновременно собирает воедино, благоразумно рассматривает и заботливо сохраняет» (*Hugo Rothomagensis. De memoria. Praef. // PL. 192. Col. 1299*); по словам Бернарда Клервоского, «в разуме находится намерение (intentio)... а в памяти — помышление (cogitatio)» (*Bernard. Clar. Sermones de diversis. 32. 2 // PL. 183. Col. 625*); помимо того, память нередко описывалась как знание ума о самом себе (mens et notitia ejus). Т. о., память есть самосознание человека в самом широком смысле слова, обращение Д. к самой себе и своему содержанию, благодаря чему формируются образы отсутствующих вещей (т. е. действует память в узком смысле).

Указанные 3 способности Д. являются естественными, поэтому они пребывают в Д. человека сущностно, а не акцидентально (как пребывают в ней, напр., добродетели, страсти, грехи и т. д.) и тождественны самой Д.: «Поскольку у души имеются некие со-природные части... и они не являются количественными, то необходимо, чтобы они были тождественны с душой, т. е. тождественны по природе, сущности и вообще каким бы то ни было образом» (*Isaac de Stella. Ep. de anima // PL. 194. Col. 1877*). Еще более точно выразил это Вильгельм из Сен-Тьерри: «Сама душа есть своя способность (potentia). В самом деле, то, что она мыслит, есть акциденция, но то, посредством чего она мыслит, есть сама ее субстанция. И то же относится к воле... Итак, вся душа мыслит, поскольку вся она есть мышление; и вся она желает, поскольку вся есть воление» (*Guillemus St. Theodoricus. De natura corporis et animae. II // PL. 180. Col. 720*).

Это тождество не предполагает, однако, что каждая из способностей

Д. в отдельности есть сама Д., равно как и то, что одна из способностей является др. способностей. Отношение способностей Д. и самой Д. часто описывается по аналогии с Лицами Троицы: точно так же, как Лица Троицы едины по сущности и различаются ипостасно, так и способности Д. едины по сущности, но различны по своим действиям; и как Лица Троицы суть единый Бог, так и способности Д. суть единая Д. Такая теория единой способности Д., тождественной самой Д., была обусловлена прежде всего широко распространенным пониманием Д. как простой и неделимой субстанции (animus... simplex et incompositus est — Ibid. Col. 711), являющейся к тому же в той или иной степени образом Бога, Который также прост, неделим и не имеет способностей, которые не были бы тождественны Его сущности: «Дух (animus)... обладает единой способностью по образу Творца своего... Смотри, насколько мы являемся образом Творца нашего: в самом деле, если мыслящая душа вся есть мышление и волящая душа вся есть воление, то и любящая душа вся есть любовь. Но и Бог называется любовью и есть любовь» (Ibid. Col. 713, 720).

Однако уже в сер. XII в. против концепции единства способностей Д. выступили мн. мыслители, напр. Рихард Сен-Викторский и Иоанн Солсберийский. Последний писал: «Припоминаю, что были философы, которые любил говорить о том, что как субстанция душа проста, бестелесна и неделима, так же она есть единая способность, которую душа реализует по-разному, в зависимости от различия вещей. Их мнение, следовательно, таково, что одна и та же способность то ощущает, то вспоминает, то воображает, то различает в рамках исследования, то мыслит исследованное. Много, однако, и тех, кто полагает прямо противоположное: что душа, единая по количеству, является составной по качеству и что как она обладает многими страстями, так же она пользуется и многими способностями. И я вполне верю, что способностей много» (*Ioannes Saresberiensis. Metalogicus. IV 9 // PL. 199. Col. 922*).

Особое место в структуре способностей Д. занимает свободное решение (liberum arbitrium). Само по себе оно не является отдельной способностью Д., поскольку есть «свобод-

ная возможность и склонность разумной воли» (*Petr. Lomb. Sent. II 5. 2 // PL. 192. Col. 661*) или «способность воли и разума, посредством которой при помощи благодати избирается благо, а в отсутствие благодати избирается зло» (*Petrus Pictaviensis. Sententiae. II 22 // PL. 211. Col. 1031*). По мысли Петра Пиктавийского, «свободное решение заключено в двух [способностях души]: в воле и в разуме. «Свободным» решение называется постольку, поскольку относится к воле, ведь воля свободна и ее нельзя принудить... «Решение» же отнесится к разуму, ведь разум распознает то, чего разум желает воля. Воля — госпожа, а разум — слуга, показывающий ей верный путь» (Ibidem).

Наряду с августинианским тройственным делением способностей Д. в этот период использовалось и др. тройственное деление, восходящее к Платону: «Создатель Бог украсил душу тремя силами (vires), т. е. разумом (ratio), гневом (ira) и вожделием (concupiscentia)» (*Robertus Pullus. Sententiae. II 11 // PL. 186. Col. 734*). «У души есть разумная, гневная и вожделеющая [способности] — как бы некая ее троица» (*Isaac de Stella. Ep. de anima // PL. 194. Col. 1877*). При этом под «гневом», или «гневностью», понималась способность Д. противостоять неприятному и вредоносному, а под «вожделием» — стремление Д. к приятному и полезному (Ibid. Col. 1878). Эта трихотомия обнаруживается у многих авторов: Ансельма Ланского, Аделарда Батского, Петра Ломбардского, Гуго Сен-Викторского, Алана Лилльского и др. Ее часто пытались сочетать с трихотомией Августина, в результате чего иногда возникали довольно оригинальные теоретические построения. У Вильгельма из Сен-Тьерри трихотомия «память — разум — воля» имеет онтологический характер, а трихотомия «разум — гнев — вожделие» носит характер этический (и даже сотериологический): жизнь человеческой Д. должна протекать в соответствии с разумом (secundum rationem), и, для того чтобы направить свою духовную или разумную жизнь (vita spiritualis vel rationalis) надлежащим образом, человеку следует правильно использовать эти 3 способности, ибо в «разумности обнаруживается вера (fides), в вожделии — надежда (spes), в гневности — любовь (caritas)» (*Guillemus St.*



*Theodoricus. De natura corporis et animae. II // PL. 180. Col. 718).*

В нач. XII в. постепенно становится популярной аристотелевская трихотомия «растительная жизнь — животная жизнь — разумная жизнь». Ее, однако, не рассматривали в рамках учения Аристотеля о Д. как о форме тела, речь шла скорее о 3 уровнях функционирования Д. в теле и о 3 уровнях жизни. Учение, известное, по всей видимости, через Боэция (*Boetius. Dial. in Porphyrum. I // PL. 64. Col. 71*), было распространено преимущественно среди *цистерцианцев* (*Бернард Клервоский*, Вильгельм из Сен-Тьерри, Исаак из Стеллы, Алхер Клервоский) и в рамках сен-викторской школы. Вильгельм из Сен-Тьерри, напр., писал: «На первом уровне душа своим присутствием оживляет это созданное из земли и смертное тело, дает ему единство и в этом единстве удерживает... Взойди на второй уровень, и увидишь, что душа имеет власть над чувствами, в чем очевиднее проявляется жизнь... Поднимись на третий уровень, свойственный уже человеку, и подумай о памяти... Тогда увидишь, что на этих трех уровнях может душа по отношению к телу» (*Guillemus St. Theodoricus. De natura corporis et animae. II // PL. 180. Col. 724*). Впрочем, следуя мистической традиции своего ордена, Вильгельм не останавливался на этом и указывал еще 3 уровня жизни Д. согласно тому, «что может душа по отношению к самой себе» (имеются в виду любовь и познание Бога, а также сохранение праведности).

Особо выделялись 5 телесных чувств (зрение, осязание, слух, обоняние, вкус). Значительная часть мыслителей понимала чувства (*sensus*) в смысле «органов чувств», а потому описывала их как принадлежащие телу, а не Д. (*habet corpus quinque sensus — Alcherus Clarevalensis. De spiritu et animae. 22, 32 // PL. 40. Col. 795, 803*). При этом сами акты чувств безусловно приписывались Д.: «Акт чувственного восприятия принадлежит не телу, но душе, осуществляющей его при помощи тела... что же касается того, что пять чувств души называются телесными... то это так потому, что посредством тела осуществляется чувственное восприятие или побуждается воля» (*Abaelardus. Expositio in Epistolam Pauli ad Romanos. I 2 // PL. 178. Col. 812–813*). Предпринима-

лись также попытки различения Д., чувств и органов чувств. Так, Вильгельм из Сен-Тьерри полагал, что невидимая и бестелесная Д. действует в отношении видимого и телесного (т. е. в отношении объектов чувственного восприятия) через невидимое, но телесное (т. е. через зрение, слух, осязание и т. д.). При этом такие чувства следует отличать от собственно органов чувств (глаз, ушей и т. д.), к-рые, как и объекты чувственного восприятия, видимы и телесны. Существовало также и альтернативное (восходящее к Халкидию) мнение о том, что чувство есть претерпевание или свойство тела (*passio corporis*); это мнение упоминал Иоанн Солсберийский, однако неизвестно, насколько оно было распространено.

В нач. и сер. XII в. (отчасти в связи с углублением интереса к психологической проблематике в работах мистически ориентированных авторов, отчасти в связи с появлением переводов на латынь ранее неизвестных философских и медицинских текстов греч. и араб. происхождения) 3-частное деление способностей Д. (память — разум — воля), хотя и не отвергалось в целом, но подвергалось различным корректировкам, добавлениям и детализации. Эта тенденция наиболее заметна в посвященных Д. трактатах Вильгельма из Сен-Тьерри, Исаака из Стеллы, Алхера Клервоского, а также в работах представителей сен-викторской школы и Иоанна Солсберийского. Во-первых, было проведено достаточно четкое терминологическое различие между *ratio* как рассудком (дискурсивное познание) и *intellectus* как умом (простое созерцание сущностей). Во-вторых, термин *intelligentia* (восходящий к Августину, Боэцию и неоплатоникам) стал (в духе неоплатонической традиции) закрепляться за способностью Д. получать сверхъестественные откровения (*Isaac de Stella. Ep. de anima // PL. 194. Col. 1888*) и «созерцать невидимое», т. е. бестелесные творения (ангелов) и Бога. В-третьих, вновь был введен в оборот термин «воображение» (*imaginatio*) в смысле способности Д. формировать образы чувственно воспринимаемых объектов без их непосредственного восприятия.

В связи с этим появились новые трактовки структуры Д., прежде всего ее познавательных способностей. Так, согласно Вильгельму из Конша,

у Д. есть четыре способности: чувство, воображение, рассудок, интеллигенция. Чувство есть способность души, посредством которой человек воспринимает наличествующие тела; воображение есть сила души, посредством к-рой человек воспринимает отсутствующие тела. Чувством и воображением человек не отличается от прочих животных, но он отличается от них рассудком и интеллигенцией. Посредством одного из этого, т. е. посредством рассудка, человек различает, в чем вещи сходны, а в чем различны, а другим, т. е. интеллигенцией, человек с достоверностью созерцает невидимое. Оригинальная классификация способностей Д. обнаруживается у Исаака из Стеллы. Дихотомию «разум — воля» он разъяснял через платоническую триаду «рациональность — гневность — вожделение», причем, по его мнению, из рациональности происходят познавательные способности, а из гневности и вожделения — аффективные. При этом он полагал, что познавательные способности соотносятся прежде всего со временем, в связи с чем выстраивает дополнительную триаду «гений — рассудок — память», причем гений (*ingenium*) есть «способность души, направленная на разыскание неизвестного», соответствующая настоящему; рассудок (*ratio*) — способность выносить суждение о найденном, соответствующая прошедшему, а память — способность вспоминать о том, по отношению к чему надлежит вынести суждение, соответствующая будущему. Далее, познавательные способности соотносятся с познаваемым объектом, что позволяет выстроить такое деление способностей: телесное чувство (*sensus corporeus*), воображение (*imaginatio*), рассудок (*ratio*), разум (*intellectus*), интеллигенция (*intelligentia*). Чувство воспринимает тела, воображение — образы тел, рассудок — бестелесные природы и характеристики тел, разум — духовные творения, а интеллигенция — божественное (*Isaac de Stella. Ep. de anima // PL. 194. Col. 1877–1880*).

**Бессмертие Д.** Практически все аргументы в пользу бессмертия Д. основывались на том, что Д., будучи простой субстанцией, независимой от тела, не может быть тленной уже в силу самой своей природы. Разрушимое и тленное разрушается потому, что состоит из частей, от к-рых

зависит в своем бытии; соответственно Д., будучи простой и самостоятельно существующей субстанцией, неразрушима и нетленна по природе: уничтожить Д. может толь-

corporealis (телесный дух, особая тонкая телесная субстанция, посредством которой Д. оживляет тело). Наиболее полную сводку употреблений термина «spiritus» предложил Алхер Клервоский: «Термин «дух» употребляется во многих смыслах. Духом называется Дух



Облачение праведных душ в белые одежды.  
Роспись Троицкого собора  
Данилова монастыря  
в Переславле-Залесском.  
1530–1532 гг.

Святой, а также этот земной воздух, также движение воздуха [т. е. дыхание.— А. А.], которое берет начало в сердце и оттуда

ко Бог. Петр Ломбардский, практически повторяя слова Августина, отмечал, что «душа называется бессмертной потому, что в силу способности своего существования никак не может утратить жизнь» (*Petr. Lomb. Sent. I 8 // PL. 192. Col. 543*). К этому он добавлял слова Августина, что «душа сотворена подобной Богу потому, что Бог создал ее бессмертной и неразрушимой» (*Ibid. II 16. 4 // Ibid. Col. 684*).

Однако существовали и оригинальные доказательства бессмертия Д. Так, аргумент, представленный Ансельмом Кентерберийским, основывался на всемогуществе и всеблагости Бога. Поскольку Д. есть разумное творение, она была сотворена прежде всего для того, чтобы любить Бога. Итак, она сотворена либо для того, чтобы любить Бога вечно, либо для того, чтобы любить Бога только какое-то время. Однако всеблагий и всемогущий Бог несомненно не допустит, чтобы любящая Его Д. уходила в небытие. Следовательно, Д. бессмертна (*Anselmus. Monolog. Cap. 72–73 // PL. 158. Col. 218–219*).

**Отношение Д. и духа.** Трехотомия «тело — душа — дух», к-рой придерживались отдельные представители патристики, была оставлена авторами этого периода ради дихотомии «тело — душа». Термины «дух» (*spiritus*), «духовный» (*spiritualis*) стали использоваться либо в смысле *spiritus intellectualis* (разумный дух, т. е. сама Д. или отдельные ее способности), либо в смысле *spiritus*

распространяется по всему смертному телу, содержа в себе жизнь... Также духом называется душа, будь то душа людей или животных. Духом называется разумный ум (*mens rationalis*), в котором есть некая искра, как бы око души, образ и начало познания Бога... Также духом называют некую силу души, более низкую сравнительно с умом, где запечатлеваются образы телесных вещей [т. е. воображение.— А. А.]» (*Alcherus Clavellensis. De spiritu et anima. 10 // PL. 40. Col. 785*).

**Отношение Д. и тела** рассматривалось преимущественно в русле августиновской традиции как союз, или «содружество», Д. и тела в качестве различных полных субстанций (природ): «Человек состоит из двух природ: из природы души и природы плоти» (*Anselmus. Meditationes et orationes. 19. 6 // PL. 158. Col. 807*). При этом неделимая простая Д. оживляет тело, «целиком пребывая во всем своем теле и в каждой из отдельных его частей» (*Isaac de Stella. Ep. de anima // PL. 194. Col. 1883*), и управляет им. Управление осуществляется посредством «телесного духа», учение о котором связано со словами Августина о том, что «душа управляет телом посредством света и воздуха» (*Aug. De Gen. VII 19 // PL. 34. Col. 364*). Функция тела заключается в том, что оно является инструментом Д.: благодаря телу Д. получает внешние воздействия от телесных объектов, а также осуществляет действия по отношению к ним.

**Учение о Д. в латинском богословии XIII–XIV вв.** После того как лат. Западу в кон. XII — нач. XIII в. стал в полном объеме известен корпус сочинений Аристотеля, вместе с большим массивом греч. и араб. комментариев к нему, а также сочинения таких авторов, как *Прокл Диадок*, *Авиценна (Ибн Сина)*, *аль-Газали*, *Аверроэс (Ибн Рушд)* и др., в учении лат. богословия о Д. произошли значительные перемены. Хотя они не коснулись догматической стороны вопроса (как и ранее, признавалось, что Д. сотворена Богом, бессмертна и неразрушима, а также обладает свободой воли и получает воздаяние в посмертном своем существовании за деяния, совершенные человеком в его земной жизни), тем не менее философская составляющая учения о Д. претерпела радикальные изменения, поскольку лат. богословы стали активно внедрять в свои сочинения новый философский материал, приводя в соответствие с ним и учение о Д.

Весьма существенным следствием введения в научное обращение трактата Аристотеля «О душе» и комментариев к нему стало возникновение особой науки о Д. («психологии»), выразившееся в создании многочисленных философско-богословских трактатов, посвященных Д., а также появление в трудах по систематическому богословию («Сумы», комментарии к «Сентенциям») специальных психологических и гносеологических разделов. По сравнению с предшествующим периодом учение лат. богословия о Д. стало более богатым и философски насыщенным, стремясь при этом остаться ортодоксальным с т. зр. католич. догматики.

Расширение философского горизонта в период поздней схоластики привело к образованию внутри лат. богословия 2 основных философских школ — аристотелистской и августиновской: представители 1-й активно использовали в качестве основного философского инструмента для католич. богословия философию Аристотеля; представители 2-й, перенимая определенные аристотелевские идеи, оставались в целом верны более раннему платонизму Августина и авторов X–XII вв. В учении о Д. различие этих школ выразилось прежде всего в том, что психологические доктрины аристотеликов, основанные на понимании Д. как формы тела, отличались зна-



чительной последовательностью и непротиворечивостью, в то время как психология августинианцев зачастую совмещала взаимоисключающие элементы: напр., Д. рассматривалась одновременно как форма тела и как самостоятельная субстанция, доктрина абстрагирования сочеталась с теорией божественной иллюминации, способности Д. рассматривались как в контексте аристотелевской схемы (растительная Д. — чувственная Д. — разумная Д.), так и в контексте августинианской триады (память — разумение — воля).

В сер. XIII в. в рамках факта искусств Парижского ун-та возник т. н. лат. аверроизм — философская доктрина, шедшая вразрез с основными положениями христ. богословия, причем прежде всего в том, что касается учения о Д. Полемика с лат. аверроизмом, в т. ч. с аверроистской психологией, занимала важное место в творчестве *Фомы Аквинского* и *Альберта Великого*, к-рые посвятили ей отдельные сочинения.

В XIV в. намечился определенный упадок схоластики, проявление которого в области учения о Д. состоит в том, что часть богословов (*Майстер Экхарт*, *Иоганн Таулер*, *Генрих Сузо* и др.) обратилась к духовным практикам и описанию мистического опыта, а др. часть (*Уильяма Оккам* и номиналисты) отказалась от попытки рационального обоснования традиц. католич. учения о Д., перейдя на позиции описательной психологии, т. е., оставив в стороне вопрос о структуре и сущности Д., занялась по преимуществу описанием психических феноменов. Тем не менее в изолированных орденских школах (томистской доминиканской, скотистской францисканской и др.) отдельные элементы схоластического учения о Д., разработанные в XIII — нач. XIV в., сохранились неизменными вплоть до XVI—XVII вв.

Важнейшими сочинениями о Д. этого периода являются: «De intellectu et intelligibili» (О разуме и умопостижимом), «De natura et originis animae» (О природе и происхождении души) и «De unitate intellectus contra Averroem» (О единстве разума против Аверроэса) Альберта Великого; «Quaestiones disputatae de anima» (Дискуссионные вопросы о душе) и «De unitate intellectus contra averroistats» (О единстве разума против аверроистов) Фомы Аквинского; «Itinerarium mentis ad Deum»

(Путеводитель ума к Богу) *Бонавентуры*; «Quaestiones de anima» (Вопросы о душе) *Матфея из Акваспарты*; «Quaestiones in tertium de anima» (Вопросы к 3-й книге «О душе») и «De anima intellectiva» (О разумной душе) *Сигера Брабантского*; «Communium naturalium» (Общие элементы физики) *Р. Бэкона*; «De intellectu et intelligibili» (О разуме и умопостижимом) *Дитриха Фрайбергского*. Кроме того, мн. аспекты учения о Д. обсуждаются в сочинениях по систематической теологии («Суммы теологии» *Александра Гельского*, Альберта Великого и Фомы Аквинского, «Комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского» *Бонавентуры*, *Эгидия Римского*, *Иоанна Дунса Скота*, *Григория Риминийского*, *Уильяма Оккама* и др.).

**Сущность и природа Д.** Наиболее употребительным определением Д. стал лат. вариант аристотелевского определения: «Душа есть первый акт физического тела, наделенного органами» (ср.: *Arist. De anima*. II 1. 412b). Эту мысль пояснял Фома Аквинский, говоря, что Д. есть «субстанциальная форма физического тела, наделенного органами» (*Thom. Aquin. De unitate intellectus*. I 3). Кроме того, согласно Аристотелю и его последователям среди схоластов XIII—XIV вв., Д. есть первое, посредством чего человек живет, посредством чего он чувствует, движется и мыслит. Поэтому она признается сущностью и формой, а не материей и субъектом (ср.: *Arist. De anima*. II 1. 414b). Т. о., Д. есть субстанциальная форма тела, начало жизни, чувственного восприятия, пространственного перемещения и мышления. Широкое признание этой формулы сделало господствующим представление о том, что человек не есть только Д. (что иногда негласно допускалось в христ. платонизме предшествующего периода), но некое единство, сочетание Д. и тела как материи и формы.

Однако указанное определение Д. толковалось в поздней схоластике по-разному. Во-первых, это касалось числа субстанциальных форм (и соответственно «душ»), приводящих к совершенству и осуществлению материи, т. е. тело. Приверженцы Аристотеля руководствовались его указанием, что существует 3 вида Д.: растительная Д., чувственная Д. и разумная Д. Основной вопрос состоял в том, обладает ли человек всеми

3 Д. или только одной. Нек-рые авторы (*Альберт Великий*, *Фома Аквинский* и его последователи) настаивали, что человек обладает единой субстанциальной формой, разумной Д., к-рая совмещает функции более низких Д., а также функцию «формы телесности» (*forma corporeitatis*), т. е. формы, придающей телу 3 измерения. Другие авторы (преимущественно августинианцы) придерживались теории множественности субстанциальных форм в том или ином виде. Матфей из Акваспарты писал о множественности субстанциальных форм Д., существующих сообразно различным степеням бытия. Р. Бэкон полагал, что человеческая Д. едина, но образована из 3 различных по сущности частей: «Душа есть единая субстанция, состоящая из многих частей, как и тело, и ее части различны по сущности, как и части тела» (*Vacon R. Communia naturalia*. IV // *Höfer*. 1912. S. 53). Роджер Марстон предпочитал говорить не о «частях», но о 3 различных «уровнях» Д. *Генрих Гентский* и *Иоанн Дунс Скот* принимали идею о единственности и простоте разумной Д., но добавляли, что тело человека имеет еще одну субстанциальную форму — «форму телесности» (т. н. диморфизм).

Др. вопрос, связанный с приведенным определением Д., состоял в том, как следует понимать термин «форма» применительно к Д. Для августинианской школы в целом были характерны колебания между традиц. христ. представлением о Д. как о самостоятельной субстанции и аристотелевским учением о Д. как об «энтелехии» тела. В связи с этим среди августинианцев был популярен «всеобщий гилеморфизм», теория, согласно к-рой тварные духовные сущности (ангелы и души), так же как и материальные вещи, состоят из материи и формы, хотя в данном случае под «материей» следовало понимать особую духовную материю (*materia spiritualis*). Р. Бэкон, напр., писал: «Считаю достоверным, что душа составлена из материи и формы, как и ангел, ибо в этом вопросе нет различия между ангелом и разумной душой» (*Ibid*. S. 50). Эта концепция позволяла постулировать субстанциальность Д. и ее относительную независимость от тела в качестве самостоятельной сущности. Бонавентура по этому поводу говорил: «Душа есть не только форма, но и «это вот нечто» [т. е. единичная субстанция. — А. А.]»



(*Bonav. Breviloq. II 9*). Еще более конкретно высказывался Р. Бэкон: «Надлежит, чтобы Д. была истинной субстанцией и попадала в категорию субстанции» (*Bacon R. Communia naturalia. IV // Höver. 1912. S. 50*).

Совмещение понимания Д. как формы тела (в этом случае человек является вещью, составленной из формы и материи) и как самостоятельной субстанции (человек при этом есть собственно Д.) вызывало немалые затруднения. Бонавентура пытался решить эту проблему, указывая, что «совершенствование» материи (тела) есть лишь одна, и не самая важная, из функций Д. Петр Иоанн Оливи предполагал, используя теорию множественности форм, что Д. соединяется с телом как форма не непосредственно, но с помощью растительной и чувственной Д. Эта позиция напоминала подход лат. аверроистов и потому подверглась жесткой критике. Ричард де Медиавилла пытался обосновать компромиссную позицию, в соответствии с которой Д. самостоятельна и не зависит от тела, но соединяется с ним как форма для полноты эмпирического земного существования.

Аристотелики, последовательно придерживавшиеся теории Д. как формы тела, не испытывали подобных трудностей. Альберт Великий, напр., высказывался совершенно ясно: «В душе нет никакого составления из формы и материи. И потому Аристотель не называл душу «этим вот нечто» [т. е. единичной субстанцией, состоящей из формы и материи. — А. А.], но говорил, что она есть безусловная форма» (*Albert. Magn. De natura et origine animae. I 8 // Idem. Opera omnia. Vol. 12. Münster, 1955*). Ту же позицию занимал и Фома Аквинский, говоря о разумной Д.: «Разум, который является началом действия разума, есть форма человеческого тела. В самом деле то, посредством чего нечто действует в первую очередь, есть форма того, чему приписывается действие... Но ясно, что первое, благодаря чему живет тело, есть душа. И поскольку жизнь проявляется в различных действиях на различных уровнях живых существ, то, посредством чего мы в первую очередь совершаем любое из этих действий жизни, есть душа: ибо душа есть первое, благодаря чему мы питаемся, чувствуем и движемся локальным движением, и

равным образом то, благодаря чему мы в первую очередь мыслим. Итак, это начало, посредством которого мы в первую очередь мыслим (неважно, как его называть, разумом или разумной душой), есть форма тела» (*Thom. Aquin. Sum. th. I 76. 1*).

Особую позицию в этих 2 вопросах занимали аверроисты (Сигер Брабантский и др.). По их мнению, индивидуальный человек обладает только растительной Д. и чувственной Д., а разумная Д. едина для всего человеческого рода. Именно эта сверх-индивидуальная разумная Д. бессмертна и неразрушима, а Д. индивидуальных людей не отличаются от Д. животных, будучи смертными. Разумная Д. соединяется с телом человека как форма, однако не *secundum esse* (т. е. согласно бытию), а *secundum operationem* (согласно действию). Иначе говоря, единая разумная Д. соединяется с тем или иным индивидуальным человеком для осуществления акта мышления (поскольку нуждается для мышления в данных чувственного восприятия, к-рыми обладает индивид); мыслит при этом, однако, не сам человек, хотя у него и создается такое впечатление, а единая разумная Д. Такое мнение неоднократно осуждалось ведущими католич. теологами как несовместимое с традиц. христ. учением о сотворении человека и его посмертной участи.

В поздней схоластике аристотелевская теория Д. как формы тела, как правило, признавалась недоказуемой с помощью разумных аргументов. Эта позиция выражена в словах Оккама: «Понимая под разумной душой нематериальную и нетленную форму, которая во всем теле и вся в любой его части, невозможно с очевидностью знать посредством рассудка либо посредством опыта ни то, что в нас есть такая форма, ни то, что такая душа есть форма тела... Это... мы принимаем только на веру» (*Guilhelmus de Ockham. Quaestiones quodlibetales. I 10 // Idem. Opera theologica. Vol. 9. N. Y., 1980*). В конечном счете, подобные представления привели к тому, что мыслители XIV–XV вв. по большей части отказались от исследования сущности и природы Д. и переключили внимание на тематику теории познания и исследование конкретных психических феноменов.

**Происхождение Д.** Все авторы периода поздней схоластики были солидарны в том, что Д., насколько

это касается ее разумной части, творится Богом из ничего: «О том, что один лишь разум творится [Богом], вопиет вся философия и помимо нее... так говорят все богословы, заслуживающие хоть какого-то внимания» (*Bacon R. Communia naturalium // Höver. 1912. S. 45*). Наиболее ясно этот аспект схоластического учения о Д. акцентировал Фома Аквинский: «Поскольку возникновение одного всегда есть разрушение другого, то необходимо утверждать, что как в человеке, так и в других живых существах в случае привхождения более совершенной формы предшествующая форма разрушается. Однако [это происходит] так, что следующая форма обладает всем тем, что имеет предшествующая, и еще чем-то сверх того... Итак... разумная душа творится Богом в завершении возникновения человека; и при этом она — после разрушения пред-существовавших форм — одновременно является и чувственной и растительной» (*Thom. Aquin. Sum. th. I 118. 2*). Основные принципы этой доктрины о последовательном развитии человеческого эмбриона, к-рое завершается творческим актом Бога, сообщаящим ему разумную Д., признавали также и сторонники множественности субстанциальных форм. Так, Р. Бэкон писал: «Разумность в человеке — только от разумной души... и человеческий вид не является совершенным до тех пор, пока эмбрион не обретает разумную душу» (*Bacon R. Communia naturalium // Höver. 1912. S. 46*). Генрих Гентский полагал, что хотя разумная Д. производится в акте божественного творения, тем не менее форма телесности выводится из потенции материи естественным образом.

**Способности и структура Д.** рассматривались авторами этого периода преимущественно в связи с психологическим учением Аристотеля. Краткая и общая сводка этого учения в его схоластической интерпретации обнаруживается, напр., у Бонавентуры: «Душа дает не только бытие, но и жизнь, а также ощущение и мышление, поэтому она обладает растительной, чувственной и разумной способностями. Пособством растительной способности она порождает, питает и увеличивает [тело]... Пособством чувственной способности воспринимает чувственно воспринимаемое, сохраняет воспринятое, сочетает и разделяет



сохраненное. Воспринимает она при помощи пяти внешних чувств, соответствующих пяти основным телам мира; удерживает посредством памяти (*memoria*), сочетает и разделяет посредством фантазии (*phantasia*), которая является первой силой, занимающейся соотношением [воспринятых в душе форм]. Посредством разумной способности душа различает истину, избегает зла и желает блага. Истину она различает при помощи рассудка (*rationalis*), избегает зла при помощи гневности (*irascibilis*), а блага желает посредством вождления (*concupiscibilis*)» (*Bonac. Breviloq. II 9*).

В эту характерную почти для всех схоластов XIII — нач. XIV в. схему иногда вносились дополнения. Бонавентура, стремясь соединить традиц. тройственное деление способностей Д. с психологическими идеями Аристотеля, писал о «способностях, видимых не телесным зрением, но лишь взором ума» (*Idem. Itin. III 1*), т. е. о традиц. августинианских памяти (*memoria*), разумении (*intelligentia*) и воле (*voluntas*), являющихся образом Троицы в Д. человека: «Порядок, происхождение и отношение этих способностей, ведет [нас] к самой блаженнейшей Троице. Ведь из памяти происходит разумение, как ее дитя, а из памяти и разумения происходит как дух любовь — как бы их связь между собой. И эти три, т. е. порождающий ум, слово и любовь, пребывают в душе, насколько это относится к памяти, разумению и воле, которые единосущны, взаимно равны, едины во времени и пересекаются между собой... Итак, ум, рассматривающий сам себя, через себя как через отражение восходит к созерцанию блаженных Отца, Слова и Любви, трех совечных, взаимно равных и единосущных Лиц» (*Ibid. III 5*). Сходные добавления и уточнения, касающиеся описания способностей и структуры Д. как образа Троицы, характерны для большинства августинианцев. Другие мыслители, прежде всего аристотелики, напротив, были не слишком привержены подобным тринитарным аналогиям; вместе с тем Фома Аквинский полагал, что образ Троицы в разумном творении обнаруживается «в уме, сообразно исхождению слова [т. е. понятия разума], и в воле, сообразно исхождению любви» (*Thom. Aquin. Sum. th. I 93. 6*), как и Бонавентура, используя специфически

католич. схему внутритроичных отношений (*c Filioque*).

Одной из важнейших проблем, связанных с учением о структуре Д., в данный период был вопрос о взаимоотношении действующего (*agens*) и возможностного (*possibilis*) разумов. Восходящее к Аристотелю схоластическое учение о наличии у человека 2 разумов как 2 интеллектуальных способностей выражено в словах Альберта Великого, утверждавшего, что у человека имеются 2 разума, причем «один из них, посредством которого душа должна стать единым с всем умопостигаемым, называется возможностным разумом; другой, посредством которого все умопостигаемое должно становиться таковым [актуально], называется действующим разумом» (*Albert. Magn. De natura et origine animae. I 7*). Большинство аристотеликов (Фома Аквинский, Альберт Великий и др.), а также часть представителей других школ (напр., Иоанн Дунс Скот и его последователи) считали, что оба разума являются способностями Д. и никоим образом от нее не отделены. Поэтому учение Аристотеля о 2 разумах толковалось ими следующим образом. В процессе интеллектуального познания одна способность Д. (действующий разум) отвлекает от полученных посредством чувственного восприятия чувственных образов их умопостигаемое содержание (процесс абстрагирования) и «оформляет» этим содержанием (умопостигаемыми познавательными формами) другую часть Д. (возможностный разум), благодаря чему и осуществляется акт мышления. Данная трактовка предполагала, что человек изначально наделен Творцом «светом естественного разума» (*lumen rationis naturalis*), т. е. собственно действующим разумом, и что процесс познания носит самостоятельный характер и не требует особого Божественного вмешательства.

В то же время некие августинианцы, желая подчеркнуть зависимость человека в его познавательной деятельности от Бога, полагали, что действующий разум отделен от Д. по своей субстанции. Так, Р. Бэкон писал: «Человеческая душа называется возможностной, поскольку сама по себе не способна ни к знанию, ни к добродетелям и получает их извне. А действующим разумом называется тот, который изливается в наши души, просвещая их в знаниях и добро-

детелях» (*Bacon R. Opus Majus / Ed. J. H. Bridges. Oxf., 1897. Vol. 1. P. 38*). В этом случае действующий разум приписывается Богу и ангелам, поскольку «Бог по отношению к нашим душам — все равно что Солнце, а ангелы — все равно что звезды» (*Idem. Opus Tertium // Opera quaedam hactenus inedita / Ed. J. S. Brewer. L., 1859. Vol. 1. P. 74*). Менее радикально настроенные августинианские богословы (Иоанн Пекам, Роджер Марстон и др.) признавали, что, хотя в процессе познавательной деятельности действующим разумом является в первую очередь Бог, человеческая Д. также обладает неким его подобием. Наконец, лат. аверроисты считали, что отделенным является не только действующий, но и возможностный разум.

В вопросе о взаимоотношении разума (*intellectus*) и рассудка (*ratio*) в схоластике XIII в. стал намечаться отход от платонического противопоставления одного другому (*ratio* — рассудочное познание вещей низшего порядка, *intellectus*, отождествляемый с *intelligentia* — «умным» познанием высоких и божественных вещей), отчасти имевшего место в XII в. В конечном счете между ними было введено чисто техническое различие. Как отмечал Фома Аквинский, «надлежит сказать, что рассудок и разум в человеке не могут быть различными способностями. Это с очевидностью познается, если рассмотреть действия их обоих. В самом деле, «разуметь» — значит просто постигать умопостигаемую истину. «Рассуждать» же значит переходить от одного познаваемого к другому для познания умопостигаемой истины... Итак, мы разумеем и рассуждаем посредством одной и той же способности» (*Thom. Aquin. Sum. th. I 79. 8*).

Свобода решения, как и в предшествующий период, не рассматривалась как особая способность Д. и традиционно связывалась с волей как с «разумным желанием». Фома Аквинский проводил аналогию между рассудком и разумом, с одной стороны, и свободным решением и волей — с другой: «Как разум относится к рассудку, так и воля — к избирающей силе, т. е. к свободному решению... Следовательно, воление и избирание относятся к одной и той же способности; поэтому воля и свободное решение суть не две способности, но одна» (*Ibid. I 83. 4*). Наличие у человека свободного решения

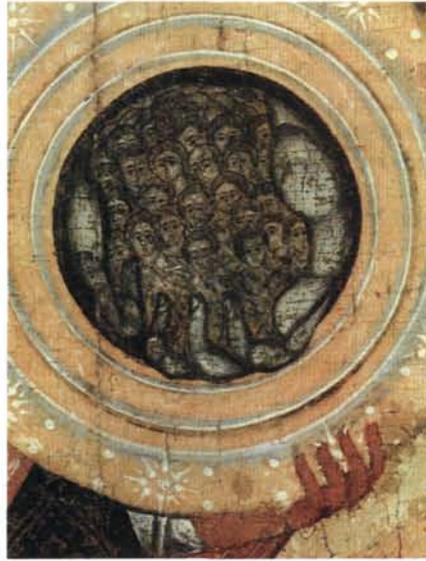




обосновывалось при этом скорее на догматическом, чем на философском уровне. Бонавентура писал: «Поскольку достичь награды блаженства можно только через заслугу, а заслугой является лишь то, что делается свободно и по собственной воле, то следует принять, что разумная душа наделена свободой решения» (*Bonav. Breviloq. II 9*). Фома Аквинский также указывал на нравственную составляющую человеческой свободы: «Человек обладает свободным решением, поскольку иначе советы, увещания, заповеди, запреты, награды и наказания не имели бы смысла» (*Thom. Aquin. Sum. th. I 83. 1*).

В кон. XIII — нач. XIV в. аристотелевское подразделение способностей Д., характерное для классической схоластики, стало подвергаться все большей критике, причем сразу с 2 сторон. Во-первых, вдохновлявшиеся платонизмом и мистически ориентированные мыслители (Майстер Экхарт, Дитрих Фрайбергский и др.) обратились к поискам в Д. некоего сокрытого трансцендентного или даже нетварного элемента («искорка» Экхарта, «сокровенное ума» Дитриха Фрайбергского, «высшее души» Иоганна Таулера). При этом если Дитрих еще пытался отождествить «сокровенное ума» с действующим разумом, то для мн. др. мыслителей аристотелевски ориентированная психология была малоинтересна и иногда даже критиковалась как пустое умствование. Во-вторых, номиналисты (и отдельные представители скотистской школы), следуя принципам «бритвы Оккама» (избавление от «лишних» метафизических сущностей), постарались устранить из психологии все «ненужные» сущностные составляющие, результатом чего стало серьезное упрощение учения о Д.

**Бессмертие Д.** Доказательства бессмертия Д., сформулированные в этот период, можно условно подразделить на априорные (основанные на понимании Д. как формы тела, обладающей особым происхождением и определенными способностями) и апостериорные (основанные на внешних по отношению к Д. принципах: понятии о божественной справедливости и загробном воздаянии и т. д.). Одним из основных априорных аргументов в пользу бессмертия Д. являлось доказательство, исходящее из нематериального характера мышления человека. Согласно этому доказательству, харак-



«Души праведных в руке Божией».  
Фрагмент иконы  
«Чудо арх. Михаила в Хонех».  
Кон. XV в. (РИАМЗ)

терному преимущественно для аристотеликов (Альберт Великий, Фома Аквинский и др.), разум не использует в своем основном действии (мышлении) никакого материального органа, а потому неким образом отделен от тела и не должен разрушаться вместе с ним. Часть априорных аргументов являлась вариациями идеи о том, что разумная Д. не выводится из потенции материи, но творится непосредственно Богом; следов., разумная Д. не должна разрушаться с разрушением материального тела. Эта традиц. для схоластики идея подкреплялась мыслью Аристотеля, согласно которому «один только разум привходит извне и один только он является божественным» (*Arist. De gen. anim. II 3. 736b*). Др. распространенный априорный аргумент, проистекавший из учения об особом характере Д., был сформулирован Бонавентурой: «Разумная душа есть форма, способная обрести блаженство (*forma beatificabilis*)... а поскольку ничто обретшее блаженство не может его утратить, то ничто не может быть способным к обретению блаженства, если не является неразрушимым и нетленным; следовательно, разумная душа необходимо должна по своей природе жить бессмертной жизнью» (*Bonav. Breviloq. II 9*).

Значительное число апостериорных аргументов, апеллирующих к божественной благодати и справедливости, сводимо в конечном счете к словам НЗ: «...если мы в этой

только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков» (1 Кор 15. 19). Кроме того, к апостериорным аргументам можно отнести многочисленные «persuasiones» («убеждающие», т. е. нестрогие, доказательстве) Р. Бэкона и «аргументы от авторитета», суть которых заключается в том, что все великие философы и мыслители верили в бессмертие Д., а потому разумно признавать, что Д. бессмертна.

Эти аргументы подвергались критике уже у Иоанна Дунса Скота (*Ioan. D. Scot. Ordinatio. IV 43. 2*), пытавшегося показать, что все они не имеют доказательного характера и не являются необходимыми, и пришедшего к выводу, что в этом вопросе надлежит довольствоваться верой: «Если есть вера,— а она есть в тех, кому Иисус дал возможность стать чадами Божиими,— то здесь нет никакой проблемы, поскольку Он Сам достовернейшим образом наставил в этом [т. е. в вопросе о бессмертии Д.— А. А.] верующих». Критика доказательств бессмертия Д., предложенная Иоанном Дунсом Скотом и др. авторами, оказалась весьма действенной: в схоластике XIV–XV вв. новые аргументы в пользу бессмертия Д. практически не разрабатывались; мн. богословы обходили эту тему молчанием или ссылались на авторитет Свящ. Писания.

**Отношение Д. и тела.** Разумная Д. в этот период обычно рассматривалась как субстанциальная форма (совершенство) тела. Впрочем, в августинианской традиции, а также в лат. аверроизме, т. е. в тех случаях, когда заявлялись самостоятельность и субстанциальность Д. и ее частичная или полная независимость от тела, она нередко описывалась как двигатель по отношению к телу: «Душа соединяется с телом не только как его совершенство, но и как двигатель» (*Bonav. Breviloq. II 9*); «разум является движущим телом, или его двигателем... разум есть «совершенство» тела так же, как мореплаватель есть «совершенство» корабля... и он отделен точно таким же образом» (*Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de anima. III 7–8 // Idem. Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi. Louvain, 1972*).

С широким распространением теории Д. как формы тела из философского обихода практически исчезла популярная ранее гипотеза о нали-





чии некоего телесного духа, т. е. особой тонкой телесной субстанции (огненной или воздушной), при посредстве к-рой Д. оживляет тело. В то же время от периода ранней схоластики сохранилось представление о том, что Д. оживляет тело, «целиком пребывая во всем своем теле и в каждой из отдельных его частей», однако обсуждение этого вопроса вышло на более высокий философский уровень (*Thom. Aquin. Sum. th. I 76. 8*). Лит.: *Ostler H.* Die Psychologie des Hugo von St. Viktor. Münster, 1906. (Beitr. z. Geschichte d. Philosophie d. Mittelalters; Bd. 6. H. 1); *Höyer H.* Roger Bacon's Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen. Limburg, 1912; *Künzle P.* Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen: Problemgeschichtliche Untersuch. v. Augustin bis u. mit Thomas von Aquin. Freiburg, 1956; *Lottin O.* Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Gembloux, 1957<sup>2</sup>. Т. 1; *Гарлицев М. А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии: От Аристотеля до Декарта. М., 1987; *Kemp S.* Medieval Psychology. N. Y., 1990; *Kenny A.* Aquinas on Mind. L., 1993; *Pasnau R.* Theories of Cognition in the Later Middle Ages. Camb., 1997.

**А. В. Апполонов**

**Понятие Д. в античной философии.** Своими первоначальными представлениями о Д. античная философия была обязана древнегреч. религии и мифологии. На древность религ. верований греков в существование у человека Д. и ее связь с дыханием как источником жизни указывают дошедшие до наст. времени тексты из ранней греч. поэзии, отдельные свидетельства философов и историков. Разноречивость и немногочисленность этих источников делают весьма проблематичными попытки достоверного определения представлений о Д. в древнегреч. религии на ранних этапах ее существования.

Слова ψυχή в значениях «дыхание», «жизнь», «Д.» (близком к философско-психологическому пониманию Д.) и θυμός в значениях «жизненное начало», «дух», «Д.» употреблялись уже Гомером. О различной судьбе Д. и тела свидетельствуют первые строки «Илиады», в к-рых говорится, что бог «многие души могучие славных героев низринул / В мрачный Аид и самих распростер их в корысть плотоядным / Птицам окрестным и псам» (*Гомер. II. I 1–5*). О Д. живых и мертвых людей Гомер неоднократно писал в «Илиаде»; по его мнению, Д. усопшего подобна «безжизненной тени», она — призрак (εἶδολον); отделенная от живых людей, Д. не может с ними общаться и не участвует в их делах. Однако в кн. XI «Одиссеи», написанной с позиций др. представ-

лений о загробной жизни, Гомер описывает, как к Одиссею, добравшемуся в своих странствиях до Аида, «слетелись толпою / Души усопших, из темных бездны Эрева поднявшись...» (*Od. XI 36–37*), к-рые после вкушения жертвенной крови животных узнают Одиссея и беседуют с ним о событиях прошедшей жизни.

На формирование и развитие античных философских учений о Д. большое влияние оказало орфическое миросозерцание, в котором религиозно-мифологическое понимание человека, вера в бога Диониса и его культ были связаны с представлениями о Д., наказанной за преступление и сосланной в тело человека, как в могилу (σῆμα), и освобождаемой по смерти для вечной блаженной жизни. В оде Пиндара «Острова блаженных», по мнению М. Л. Гаспарова, присутствует «самое раннее в греческой литературе выражение учения о переселении душ. Пиндар представляет себе загробный мир трехчастным: это как бы ад («муки, на которые не подымается взор» — ст. 67), рай (Острова Блаженных) и между ними чистилище (где Д. ведут «беструдную жизнь» — ст. 62), но для искупления грехов (как земных, так и совершенных уже в чистилище) периодически возвращаются на землю; если 3 таких искупления выдержаны беспорочно, то в последнем земном пребывании они становятся «святыми героями» (Фр. 133), а после него обретают вечное счастье на Островах Блаженных» (*Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. С. 399*). Геродот в «Истории» ошибочно объяснял широко распространенное среди пифагорейцев учение о бессмертии и переселении Д. заимствованиями из Египта, он писал: «Египтяне также первыми стали учить о бессмертии человеческой души. Когда умирает тело, душа переходит в другое существо, как рождающееся в тот момент. Пройдя через [тела] всех земных и морских животных и птиц, она снова вселяется в тело новорожденного ребенка. Это круговращение продолжается три тысячи лет. Учение это заимствовали некоторые эллины как в древнее время, так и недавно. Я знаю их имена, но не называю» (*Herod. Hist. II 123*).

Платон в суждениях о греч. мифологии отмечал ее неясность и запутанность; обсуждая в диалоге «Кратил» этимологию слова «Д.», он свя-

зывал понимание Д. с дыханием, прекращение к-рого означает смерть (*Plat. Cratyl. 399d–e*), и разделял приписываемую Анаксагору т. зр., что Д. вместе с умом «поддерживает и упорядочивает» всякую др. природу (*Ibid. 400a*). Размышляя о собственном «некоторым философам» сопоставлении σῶμα (тело) и σῆμα (могила), Платон писал: «...поскольку все, что душа выражает знаками, она выражает знаками (σημαίνει) с помощью тела, то и в этом смысле оно правильно называется σῆμα («знаком»)). И все же наиболее вероятным мне представляется, что это имя установили Орфей и иже с ним в том смысле, что душа несет наказание за свои преступления, а тело служит ей оградой, наподобие тюрьмы, чтобы она сохранялась (σώζεται). Таким образом, оно оказывается для души — до тех пор пока она не заплатит долгов — именно тем, чем называется, — «хранилищем» (σῶμα), и не следует менять ни одной буквы» (*ФРГФ. 1В3; ср.: Plat. Cratyl. 400c*).

В становлении теоретического учения о Д. исключительно важную роль сыграла философия, которая собственными средствами пыталась разработать доставшиеся от античной религии и мифологии натуралистические представления о Д. в качестве центральной проблемы в отношениях человека с богом и миром. Созданные в античной философии учения о Д., в особенности Платона и Аристотеля, предопределили на длительный период характер учений европ. философии и оказали влияние на формирование христ. концепции Д., по своим исходным принципам одновременно близкой и противоположной языческому толкованию Д.

На внутреннюю религ. взаимосвязь представлений о Д., уме, боге и мире указывает уже история «доксократовской» философии. По Фалесу, «бог — это ум (νοῦς) космоса, а Вселенная одушевлена и одновременно полна божеств» (*ФРГФ. 11А23; пер. А. В. Лебедева*); Фалесу же приписывают впервые высказанное утверждение, что «душа бессмертна» (*DK. 11А2*), а также понимание Д. как движущего начала (*DK. 11А22*). 2 других представителя милетской школы, Анаксимандр и Анаксимен, считали, что Д. по своей природе воздушна (*DK. 12А29*), по мнению Анаксимена, «начало сущих — воздух, ибо из него все рождается и в него вновь разлагается. «Как душа



наша, — говорит он, — сушая воздухом, скрепляет нас воедино, так дыхание и воздух объемлют весь космос» (ФРГФ. 13В2; пер. А. В. Лебедева).

От философа, математика и основателя пифагорейского союза *Пифагора* не дошло ни одной книги, по одним свидетельствам, среди утраченных сочинений была книга «О душе», по др. — он, подобно Сократу и Карнеаду, вообще книг не писал; однако, несмотря на отсутствие письменных источников, пифагорейское предание связывает с Пифагором учение о бессмертии и переселении Д., понимание Д. посредством числа и гармонии, деление Д. на разумные и неразумные и ряд др. учений. Противоположность Д. и тела нашла выражение в словах, ошибочно приписываемых пифагорейцу Гиппасу: «Совершенно иное есть душа, а иное тело; ведь душа и при бесчувственном теле бывает здоровой, и при слепом (теле) видит, и при мертвом живет» (ДК. 18В10; пер. А. О. Маковельского). Пифагореец Филолай связывал Д. с сердцем (ДК. 44В13), учил о бессмертии и предсуществовании Д., ему же приписывали кн. «О душе», в к-рой он развил учение о мировой Д., близкое к тому, к-рое в посл. излагал Платон в «Тимее».

Представленное в разрозненных фрагментах учение *Гераклита* Эфесского о Д. отличается сложностью и обусловлено его загадочной концепцией Логоса, первой в истории европ. философии. Многозначность Логоса, понимаемого Гераклитом то в качестве «вечно» сущего и непостижимого для людей (ДК. 22В1) божественного ума, «управителя» сущего (ДК. 22В72), «Судьбы» и «Необходимости» (ФРГФ. 22В28(с<sup>1</sup>)), то в качестве огненно-световой стихии и мировой Д., то в качестве отрешенной от всего «мудрости», т. е. абсолюта (ДК. 22В108), а вместе с тем — «Слова», «Речи», обращенных к человеку, — делает чрезвычайно трудными истолкование фрагментов философа. Важнейшими определениями и характеристиками Д. у Гераклита являются положения: 1) о всеобщей одушевленности космоса божественным Логосом («все полно душ и демонов» — *Diog. Laert.* IX 1); 2) о причастности Д. человека к Логосу и ее способности к познанию посредством мышления, к-рое носит всеобщий характер («Душе

приущ Логос, сам себя умножающий» — ДК. 22В116); 3) о беспредельной глубине Д., обусловленной Логосом (ДК. 22В45); 4) о световой природе Д. и преимуществах светлой и сияющей Д. мудреца над Д. влажной и расслабленной (ДК. 22В118); 5) о бессмертии Д. в границах существующего мирового года.

*Эмпедокл* разделял пифагорейское учение о душепереселении, в книге «Очищения» он «вспоминал» о своих прожитых жизнях: «Был уже некогда отроком я, был и девицей когда-то / Был и кустом, был и птицей, и рыбой морской бессловесной» (ДК. 31В117). Само переселение Д. и круговорот воплощений Эмпедокл склонен был объяснять в качестве наказания Д. за совершенные преступления и нарушение клятвы. Поскольку человеческие Д. переселяются в животных, то употребление человеком животной пищи, по мнению Эмпедокла, это каннибализм, преступление, за которое Д. понесет наказание. Лишь праведная жизнь и участие в очистительных обрядах, считал Эмпедокл, могут освободить Д. от бесчисленного повторения рождений и перерождений. *Секст Эмпирик* приписывал Эмпедоклу и учение о мировой Д.

Анаксагор учил о самовластном и неограниченном уме, к-рый «правит» жизнью всего сущего, в т. ч. и Д. людей (ДК. 59В12), и предопределяет их, однако его толкование ума, воздействие к-рого на вещи понималось преимущественно механически, подверглось суровой критике сначала Платоном, затем Аристотелем.

*Демокрит*, подобно Гераклиту, считал Д. воздушной и огненной (*Arist. De anima.* 404a1–15), утверждал, что «людям следует большее значение придавать надлежащему состоянию души, чем тела, ибо совершенная душа выправляет дурные стороны тела, телесная же сила без разума ни в чем не может совершенствовать душу» (ДК. 68В187; пер. С. Я. Лурье). Полагая, что тело приводится в движение Д., Демокрит связывал конечную причину движения с атомами и тем самым толковал Д. человека как особую разновидность телесной структуры; на этом основании он отрицал бессмертие Д. и рассматривал смерть человека как разрушение состоящей из атомов душевно-телесной природы (*Лурье.* С. 320); по мнению Демокрита, Д. рождается и умирает

вместе с телом. В теории образов, близкой по содержанию к теории «истечений» у Эмпедокла, Демокрит пытался объяснить происхождение в Д. ощущений и представлений притеканием «образов», испускаемых вещами.

До Платона наиболее полное учение о Д. в античной философии было создано *Сократом*, о философских воззрениях к-рого известно в основном благодаря непохожим друг на друга трудам Платона и Ксенофонта. Сложный и загадочный мыслитель Сократ представлен у Платона преимущественно в качестве неутомимого искателя истины, диалектика и философа, у Ксенофонта — учителем жизни. Поворот Сократа от «природы», составляющей основной предмет исследования у большинства философов-досократиков, к познанию человека, религиозно-нравственной проблематики добра и зла обусловил его особое внимание к Д. 3 основные темы — о природе Д., познании Д. и посмертной участи Д., определившие общее толкование Д. у Сократа, опирались на учение о боге, понимаемом в качестве владыки прекрасного космоса, причины «великих деяний» и подателя благ.

Сократ утверждал, что можно провести аналогию между местом невидимого Бога в космосе и положением невидимой Д. в человеке; Д. в отношении к телу выступает как царственное, господствующее начало; оставаясь невидимой, говорил Сократ, «душа человека, которая более, чем что-либо другое в человеке, причастна божеству, — царит в нас» (*Xen. Mem.* IV 3. 14). Причастность Д. к божеству, по Сократу, связана не только с любовью человека к богу, но и с божественным происхождением Д. человека — «бог нашел недостаточным позаботиться только о теле, он насадил в человеке и душу самую совершенную» (*Ibid.* I 4. 13). К совершенствам Д. человека Сократ относил дарованный Д. ум, выражающий мысли посредством языка, и свойственное только людям почитание бога. Ум Д., считал Сократ, через познание добра (истины) и зла (лжи) соединяет человека с богом, побуждает Д. стремиться к добру и остерегаться зла. Сократ верил в необходимость познания добра и зла, без к-рого главное дело человека — «забота о душе» (*θεραπεία τῆς ψυχῆς*) — превращалось в пустые раз-



говору, но он не утверждал, что с помощью ума человек способен постичь мудрость бога; в сравнении с божественной мудростью «человеческая мудрость стоит немногого» (*Plat. Apol. Socr. 23a*). О признании Сократом внерациональных источников Д. свидетельствует его «даймоний», слушая к-рого он принимал самые важные решения, а также его учение об «исступлении» как врожденной способности отдельных Д. к поэзии и пророчествам и т. д. В учении о посмертной участи Д. Сократ исходил из идеи бессмертия Д. и посмертного воздаяния за прожитую жизнь, полагая, что «с человеком хорошим не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах...» (*Ibid. 41d*).

Философия Сократа, вызывавшая много нареканий у его современников, к-рые справедливо усматривали в его воззрениях покушение на традиц. религию, по своему определению — в качестве любви к мудрости — была новой для языческого мира формой служения богу и богопочитания.

Д. — центральное понятие философии Платона. По богатству идей, способам разработки и их художественному воплощению в диалогах учение Платона о Д. не имеет себе равных. В истории европ. философии и психологии вплоть до З. Фрейда включительно трудно найти учение о Д., к-рое не испытало бы прямого или косвенного воздействия идей Платона. Широта воззрений Платона, соединявшего мифотворчество и научное исследование, богословие с астрономией, философию с мистериями, сделала возможными многочисленные толкования его учения о Д. — от рационально-логических до мистико-аллегорического и астрологического. При всех обнаруживаемых исследователями философии Платона разногласиях в этом учении, объяснимых теми обстоятельствами, что оно создавалось на протяжении мн. лет, испытало влияние различных течений орфико-пифагорейской традиции и было изложено в диалогах, художественная форма к-рых предъявляла особые требования, безусловной заслугой Платона является создание целостного и систематического учения о Д. Впервые в греч. философии он пытался разработать метафизику Д., определить религ.,

онтологический и космологический статус Д., выявить ее внутреннюю чувственно-эмоциональную и интеллектуальную структуру; обосновать ее притязания на самопознание и познание мира, ее связь с устройством гос-ва; описать принципы религиозно-нравственного совершенствования и воспитания Д.

Особую глубину учению Платона о Д. придает его связь с учением об идеях. Разделяя концепцию предсуществования Д., Платон полагал, что Д., прежде чем вселиться в тело, была причастна к истинно сущему бытию, божественному «миру идей». В диалоге «Федр» в форме мифа изображена исполненная глубокого символического значения картина пребывания Д. в «занебесной области», которую «занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — уму» (*Plat. Phaedr. 247c*). Пребывание Д. в мире идей и созерцание Д. умопостигаемого мира идей, самой истины, рассматривается Платоном как необходимая предпосылка вселения Д. в тело, принятия человеческого образа и познания мира. 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... Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божественен бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным» (*Ibid. 249b-c*).

Под «припоминанием» Платон имел в виду обусловленный предсуществованием Д. априорный характер идей («сущностей»), соединение к-рых с опытом чувственного познания дает истинное знание. Хотя вселение Д. в тело, по причине иноприродности Д. телу, лишает Д. всех знаний (*Phaed. 75e*), и родившийся человек вынужден познавать мир «с помощью чувств», условиями познания мира являются априорные идеи («сущности»), составляющие суть Д. и связанные между собой

единством ума. Этот ум в соответствии с иерархическим принципом построения метафизики Платона (Единое, Ум, Д.) не является свойством Д., напротив, Д. обусловлена типом ума, той мерой истины, к-рую посредством ума она созерцала в мире идей.

Противопоставление Д. и тела у Платона предполагало как принципиальные различия их по природе, так и взаимоотношения, обусловленные их совместным земным бытием. В диалоге «Федон» отношение к телу у Платона крайне отрицательное: тело томится бесконечными желаниями, живет удовольствиями, страстями, страхами, болеет, доставляет хлопоты, связанные с пропитанием, отвлекает от размышлений и мешает сосредоточению. Платон соединял с телом зло, считал телесные ощущения, зрительные и слуховые, источником обмана и заблуждений, а само тело — препятствием на пути познания истины. Платон писал, что «у нас есть неоспоримые доказательства, что достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе, как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самую по себе душой» (*Ibid. 66d-e*), что очищение состоит в том, «чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела» (*Ibid. 67c*), что философ — это тот, кто «освобождает душу от общения с телом в несравненно большей мере, чем любой другой из людей» (*Ibid. 65a*). Различаемые по своему происхождению небесная Д. и земное тело отличаются и по их посмертной участи — тело тленно, а Д. бессмертна.

По Платону, Д. проста по своей природе, не имеет частей, этому несколько не противоречит то, что в диалогах «Тимей» (*Tim. 69b-70c*) и «Государство» (*Resp. 439b-443a*) в Д. выделяются 3 начала — разумное, аффективное и вожделеющее, из которых бессмертным является только ум, или разумное начало, а смертными остаются 2 других. С умом и размышлением Платон связывал волю, но не считал ее бессмертной.

В диалоге «Федон» Платон приводит 4 доказательства бессмертия Д., построенные на аргументах, в основе к-рых: 1) идея взаимоперехода противоположностей; жизнь переходит в смерть и обратно; если этого перехода не было бы, то жизнь



прекратилась бы; 2) учение о знании как о припоминании; припоминание было бы невозможным, если бы Д. человека не существовала прежде рождения человека; 3) учение о самодержавстве идеи (эйдоса) Д.; в изложении этого аргумента Платон высказывал ряд важнейших положений: а) простое — неизменно, неделимо, совершенно по своей природе и вечно (такой неизменной сущностью является бытие или идея, а также Д.), все составное и сложное по природе делится, разрушается и временно; б) неизменное (в т. ч. Д.) — безвидно, незримо, постижимо только разумением, а изменчивое (вещи, тела) зримо, постигается чувствами; в) «божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе в высшей степени подобна наша душа, а человеческому, смертному, постигаемому не умом, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному и несходному с самим собою подобно — тоже в высшей степени — наше тело» (Phaed. 80b); г) этот неизменный эйдос (идея) Д. понимается и в качестве демона, приставленного к человеку Богом и ведущего нас от земли к небу (Tim. 90a); 4) теория Д. как эйдоса жизни; в своем доказательстве Платон отмечал, что речь идет о др. аспекте проблемы и аргументы 4-го доказательства не противоречат 1-му (Phaed. 103b), что оно опирается на учение о неизменности эйдоса жизни, неумирающей души после смерти человека. В диалоге «Федр» было еще одно, важное для космологических построений, доказательство бессмертия Д. Платон писал: «Ведь каждое тело, движимое извне, — одушевлено, а движимое изнутри, из самого себя, — одушевлено, потому что такова природа души. Если это так и то, что движет само себя, есть не что иное, как душа, из этого необходимо следует, что душа непорождаема и бессмертна» (Phaedr. 245e).

Вопрос о посмертной участи Д. — один из главных в философии Платона, к-рая нередко понималась им как искусство умирания, — связан с представлением, что для одних Д. смерть — это освобождение от оков телесности, для других — наказание и переселение в др. тело. И в одном и в др. случае посмертная участь Д. определялась земной жизнью человека, отношением к миру умопости-

гаемому и чувственно-наблюдаемому. По выражению Платона, людям после смерти «предназначены места, соответствующие их главной в жизни заботе» (Phaed. 82a).

В диалоге «Государство», рассматривая 4 «состояния» (или способности) Д., Платон выделяет разум (νόησις), рассудок, веру-мнение и «уподобление», которые соответствовали 4 родам сущего: 2 областям умопостигаемого и 2 областям чувственнонаблюдаемого мира (Resp. 509e — 511c). Д., «посвятившая себя истинной философии», очищенная разумом от страстей и зла, чистая и добрая, «уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное, и, достигши его, обретает блаженство, отныне избавленная от блужданий, безрассудства, страхов, диких вожделений и всех прочих человеческих зол, и — как говорят о посвященных в таинства — впредь навеки поселяется среди богов» (Phaed. 81a) на др. (истинной) земле и под др. небом; Д., преуспевшие в гражданской добродетели, связанной с рассудительностью и справедливостью, «снова окажутся в общительной и смиренной породе, среди пчел, или, может быть, ос, или муравьев, а не то и вернутся к человеческому роду, и из них произойдут воздержные люди» (Ibid. 82b); что же касается тех, кто угрожал телу, жил наслаждениями и удовольствиями, то предававшиеся чревоугодию перейдут в породу ослов, жестокие и властолюбивые — в волков, но прежде Д. этих людей будут «блуждать среди могил... пока пристрастием к бывшему своему спутнику — к телесному — не будут вновь заключены в оковы тела» (Ibid. 81d).

Эта картина воздаяния и наказания уточняется и конкретизируется в конце диалога «Федон» и по своей типологии приближается к орфико-пифагорейским представлениям о местопребывании святых Д. в «стране вышней чистоты», о возможности искупления для тех, кто не совершил тяжких преступлений, и низвержения в Тартар на вечную погибель святотатцев, грабивших в храмах, убийц и злодеев (Phaed. 113d — 114e), при этом, согласно Платону, воздаянию и наказанию Д. предшествует суд, умершего ведет к месту суда его гений (даймон). С нек-рыми др. подробностями — на основе известных Платону сведений из античной мифологии, «поэтического богосло-

вия» и орфической традиции с добавлением собственных толкований — картина суда над умершими Д. изображена в диалоге «Горгий» (Gorg. 523a — 526d), а также в 10-й кн. «Государства» (Resp. 614b — 621b).

Вопрос о природе бога, присущи ли ему тело и Д., не находит у Платона однозначного толкования; не отрицая категорично существования Д. у бога, он высказывал сомнения в возможности нашего знания по этому вопросу. В «Федре» он писал: «Не видав и мысленно не постигнув в достаточной мере бога, мы рисуем себе некое бессмертное существо, имеющее душу, имеющее и тело, причем они нераздельны на вечные времена. Впрочем, тут, как угодно богу, так пусть и будет и так пусть считается» (Phaedr. 246c–d), однако в др. месте он утверждал, «что благодаря силе причины в природе Зевса содержится царственная душа и царственный ум, в других же богах — другое прекрасное, какое каждому из них приятно» (Phileb. 30d).

Один из самых сложных вопросов — происхождение индивидуальной Д. человека обсуждался Платоном в «Тимее»; продуманное здесь тщательным образом учение о мировой Д. оказало влияние на последующую историю разработки этой темы — от античного неоплатонизма до софиологии в России. В представленной в «Тимее» концепции возникновения мира центральное место занимает тема творения благим богом посредством своего ума (второй ипостаси в субординации первых начал) Д. мира, а затем прекрасного космоса (мира). Полагая, что прекрасное творение является живым существом и наделено умом, Платон утверждал, что «ум отдельно от души ни в ком обитать не может», «ум не может обитать ни в чем, кроме души», что бог «устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее» (Tim. 30b). По Платону, Д. мира как живое существо создается творцом (демиургом) на основе «вечного первообраза», созерцаемого умом, и из смеси, получаемой слиянием в «единую идею»: а) «сущности, которая неделима и вечно тождественна»; б) иной сущности, «которая претерпевает разделение в телах»; в) третьей сущности, «причастной природе тождественного и природе иного» (Ibid. 35a–b).

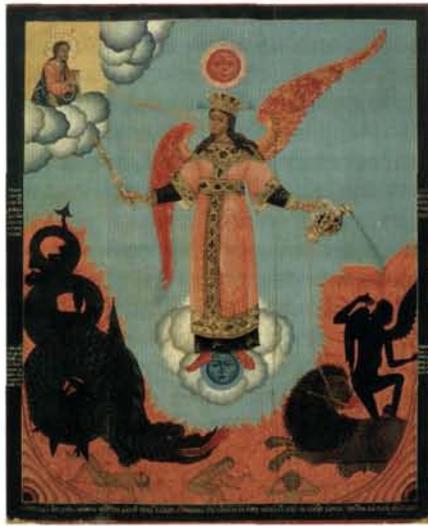


Т. о. сотворенная Д. мира помещается в центре буд. вселенной, распространяется по всему пространству (пространству), облакает его и соединяется с создаваемым на ее основе из 4 элементов, присущих пространству, — огня, земли, воздуха и воды — телом мира, которого никто, кроме бога, не может разрушить.

Д. мира обнимает и одушевляет собой все сущее, выступает в роли посредника между богом и миром, богом и человеческими Д., между бестелесными божественными сущностями (идеями) и вечно изменяющимся вещественно-телесным миром, она является проводником божественной идеи блага и в качестве самодвижущегося начала определяет устройство и жизнь космоса.

Д. людей, по Платону создаваемые богом отцом почти из той же смеси, что и мировая Д., а далее отданные на попечение низшим сотворенным богам для завершения творения и приспособления их к жизни в мире, изначально причастны Д. мира, к кругу тождественного и нетождественного бытия, вызывающего у них отклик, внутреннее и внешнее слово. Платон считал, что «рождение — эта та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу» (Symr. 206e). По Платону, до своего вселения в тело Д. людей живут на звездах, туда же возвращаются те, кто жил в обличье человеческого тела разумно и благочестиво. В 10-й кн. «Государства» Платон изображает мифологическую картину выбора Д. своего «генія» как буд. жизни в мире и возлагает на «избирающего ответственность» за собственную жизнь и зло в мире. «Добродетель не есть достояние кого-либо одного, почитая или не почитая ее, каждый приобщится к ней больше или меньше. Это — вина избирающего, бог невиновен» (Resp. 617e).

В этике Платона с 3 началами Д. связаны 3 добродетели — мудрость, мужество, умеренность, венчает их справедливость; в учении об устройстве идеального гос-ва этим началам поставлены в соответствие 3 основных сословия — правители, воины и ремесленники; воспитание (παιδεία) Д. должно включать обучение грамматике, музыке, поэзии, риторике, математике, завершаться изучением философии как науки о добродетели, параллельно предполагается гимнастическое воспитание тела.



Чистая душа.  
Икона. XVIII в. (ГТГ)

Диалог «Тимей» с его многосложной проблематикой Д. получил в Древней академии значение нормативного текста, обязательного для изучения. После Платона учение о мировой Д., божественных посредниках (демонах) и Д. человека в разнообразных толкованиях и версиях разрабатывалось в Древней академии *Спевситом* и Ксенократом, в среднем платонизме — Антиохом из Аскалона, *Плутархом* из Херонеи и др., в позднем платонизме — Алкиномом и близкими к платонизму Филоном Александрийским, *Нумением* Апамейским и Аммонием Саккасом.

Ученик Платона Аристотель мистическому энтузиазму учителя противопоставил трезвую рассудительность философа и ученого. По сообщению Фаворина, на которого ссылался *Диоген Лаэртский*, Аристотель был единственным из слушателей, кто до конца дослушал диалог Платона «О душе» (имеется в виду «Федон») (*Diog. Laert.* III 37).

Трактат Аристотеля «О душе», завоевавший его автору репутацию «родоначальника научной психологии», по содержанию и жанру отличается от диалогов Платона. Чуждый орфико-пифагорейским представлениям и учению Платона о мировой Д., Аристотель не испытывал особого интереса к религ. проблематике Д., занимая позицию объективного наблюдателя и осторожного исследователя. Этот недостаток, изначально присущий учению Аристотеля, имел неожиданный результат. Оставляя в стороне без рассмотрения большую часть вопросов, связанных с возникнове-

нием Д. и ее посмертной участью, Аристотель ограничил предмет науки о Д. исследованием ее структуры, способностей и их связи с функциями тела. Это позволило Аристотелю обосновать взаимосвязь Д. и тела, их единство и различие и тем самым преодолеть свойственное платонизму отрицательное отношение к телу человека; разработать основные понятия и категории психологии как специальной науки о душевной жизни человека. Общему успеху труда Аристотеля способствовало то обстоятельство, что в нем соединились философия и естествознание, прекрасное знание биологии и анатомии и богатый опыт наблюдений над природой.

В исследовании философской проблематики Д. Аристотель опирался на ранее созданное им учение о «четырех причинах» (или началах), к-рое представляло собой видоизмененную концепцию платонизма, и руководствовался разработанным в своих философских и логических сочинениях дискурсивно-логическим методом. Учение Аристотеля о «четырех причинах», имеющее основополагающий характер для понимания и познания бытия сущего, исходило, за исключением особого случая, когда речь шла о «форме форм» (т. е. о боге), из тезиса о неразрывном единстве эйдоса (формы) и материи и тем самым отрицало характерное для платонизма их обособленное существование, а также принцип «причастности», определяющий у Платона отношение эйдоса (идеи) к вещам. Вместе с концепцией «возможности и действительности» учение Аристотеля о форме и материи было использовано для исследования проблемы Д. и тела и предопределило их толкование; Д. человека, понимаемая в качестве формы (активной деятельной стороны), оказалась неразрывно связанной с телом (материей, органом Д.). Об этом свидетельствуют определения Д. в «Метафизике» Аристотеля: «...душа не существует без материи» (*Arist. Met.* 1026a5); «...душа есть первая сущность, тело — материя, а человек или живое существо — соединение той и другой как общее» (*Ibid.* 1037a4–6); «...душа есть сущность и осуществление какого-то тела» (*Ibid.* 1043a35).

Исключительно важное значение для всей аристотелевской концепции Д. имел заключенный в учении



о «четырех причинах» телеологический принцип, благодаря к-рому Аристотель стал рассматривать Д. в качестве формообразующего начала, конституирующего тип и построение тела, единство его функций и их связь с определенной Д.

В 1-й кн. «О душе» Аристотель излагал, анализировал и опровергал не всегда безупречными аргументами учения «досократиков», пифагорейцев и платоников о Д., сведя их к 3 «взглядам»: 1) «...душа больше всех способна приводить в движение потому, что она движет самое себя»; 2) Д. «есть тело, состоящее из тончайших частиц или наименее телесное по сравнению со всем остальным»; 3) «...душа состоит из элементов» (De anima. 409b19–25); кроме того, Аристотель критиковал толкование Д. в качестве гармонии и числа. В этой же книге были сформулированы основные теоретические вопросы исследования и связанные с ними трудности — что такое Д., является ли она «сущностью», состоит ли из частей или нет, существует ли одно определение для Д. вообще или растительная, животная и человеческая Д. имеют свои определения. Особое внимание было уделено 2 темам — Д. и движению; соотношению ума, мышления и Д.

По Аристотелю, «душа не может двигаться. А если она вообще не движется, то ясно, что она не может двигать самое себя» (Ibid. 408b30), но это несколько не противоречит тому факту, что «вообще ей свойственны стремления, простраенные же движение возникает у живых существ под действием души» (Ibid. 411a28). Мысль о том, что Д. неподвижна, но вместе с тем является причиной движения, в полной мере согласуется с теологией Аристотеля, в которой бог понимается в качестве «неподвижного двигателя», неизменный и неподвижный бог является причиной движения в мире, движет единым и непрерывным круговым движением небо (Phys. 265a28–265b), к-рое бессмертно.

Положение Аристотеля о неподвижности Д. получает теоретическое обоснование в связи с решением проблемы соотношения Д. и тела во 2-й кн. «О душе», в к-рой понимание материи в качестве возможности, а формы — энтелехии (действительности, осуществления) привело к следующему определению: «Душа есть первая энтелехия естествен-

ного тела, обладающего в возможности жизнью» (De anima. 412a28) — и вытекающему из него — поскольку тело живого существа обладает органами, «душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего органами» (Ibid. 412b5); это и означало, что Д. неотделима от тела и в качестве причины является источником движения, целью и сущностью одушевленных тел (Ibid. 415b10). Эти определения Аристотель считал общими для растительной, животной и человеческой Д. и соединял с каждой из них обусловленную данным типом Д. основную жизненную способность: растительной Д. присуща растительная способность, животной — осязание, Д. человека — размышление и движение (Ibid. 413b10–15).

Аристотель связывал с растительной способностью Д. питание и воспроизведение себе подобных существ и понимал воспроизведение в качестве «возможности быть причастным вечному и божественному» (Ibid. 415a29); с ощущением соединял ощущаемое как воспринимаемый единственный внешний предмет и ощущающего (субъект ощущения), к-рый не властен над своими ощущениями, что, по мнению Аристотеля, подчеркивало особый статус ощущения и его отличие от мышления. К ощущениям Аристотель относил 5 чувственных способностей — зрение, слух, обоняние, осязание, вкус — и впервые в истории античной философии подробно исследовал их в отношении к органам чувств и друг другу. В 3-й кн. «О душе» Аристотель писал о необходимости существования в животной Д. некоей единой инстанции, «чувствилища» (αἰσθητήριον), объединяющего все чувственные способности и позволяющего воспринимать мир как единое целое (Ibid. 426b8–24), составлять представления и помнить о прошедшем (память). Проводя границу между ощущениями и мышлением (рассудком), Аристотель, предвосхищая учение И. Канта о познавательном значении воображения, рассматривал его как пограничную область, отличную от ощущений и мышления, а вместе с тем связанную с ощущениями и необходимую для мышления; считал, что воображение в отличие от ума присуще и животным.

Д. человека, по Аристотелю, включает свойства и способности расти-

тельной и животной Д., но в своих существенных характеристиках определяется высшим, разумным началом, обусловленным присутствием в ней божественного ума. Учение Аристотеля об уме выходит далеко за пределы науки о Д. и связано с его теологией, теорией познания и этикой. В теологии (или первой философии) бог в самом себе понимался у Аристотеля как полнота действительности («энергии»), бестелесная сущность, чистый ум, «мышление о мышлении» (νόησις νοήσεως) (Met. 1074b34); в отношении к миру бог — это «форма форм», причина движения и непрерывный источник существования мира, его цель. Соединяя, с одной стороны, понимание ума с богом, а с другой, — рассматривая божественный ум как основание разумной части Д., Аристотель в разработке учения о Д. оказался перед рядом сложных проблем, в первую очередь перед необходимостью различения божественной и человеческой сторон ума, их связи между собой и с др. способностями Д. Решение этих вопросов, от к-рых зависело понимание ума и проблема бессмертия Д. в философии Аристотеля, остается предметом споров в научной лит-ре.

Опираясь на принцип единства Д. человека (при наличии в ней 3 уровней и многообразии способностей и стремлений), Аристотель чувственные способности человека (животную Д.) рассматривал в виде материи Д., формой к-рой является ум, и тем самым связывал чувства с умом при безусловном приоритете ума в познании; однако чрезвычайно важным остается положение, высказанное им в др. работе, что «никакие свойства [души] не телесны» (De generat. et corrupt. 334a14). В качестве формы этот ум, по Аристотелю, дан извне (от бога), «будучи некоторой сущностью, появляется, по-видимому, внутри [души] и не разрушается» (De anima. 408b18), т. е. бессмертен. С представлением об уме связано важнейшее положение Аристотеля: Д. является местонахождением форм.

Принимая во внимание то обстоятельство, что не все люди умны, хотя им и дан ум, а также др. факты, Аристотель понимал ум как возможность, возможность возрастания, и противопоставлял этому «страдательному уму» (νοῦς παθητικός), связанному с чувствами, а через чувства

с вещами, ум деятельный (*νοῦς ποιητικός*), к-рый «существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью» (Ibid. 430a17). Единство между «страдательным» («претерпевающим») и деятельным умом, согласно Аристотелю, аналогично единству в боге; «ведь у бестелесного мыслящее и мыслимое — одно и то же, ибо умозрительное познание и умозрительно познаваемое — одно и то же» (Ibid. 430a2–4).

Понимая человека в качестве микрокосмоса, в к-ром отражается весь космос, Аристотель писал: «...некоторым образом душа есть все сущее. В самом деле, все сущее — это либо воспринимаемое чувствами, либо постигаемое умом...» (Ibid. 431b21–22); в этом же контексте рассматривается определение времени: «Если же ничему другому не присуща способность счета, кроме души и разума души, то без души не может существовать время, а разве [лишь] то, что есть как бы субстрат времени...» (Phys. 223a25–27).

В этике, центральной идеей к-рой была идея блага, Аристотель соединял с Д. присущую человеку свободу воли; с воспитанием Д. и возрастанием в уме посредством размышлений связано учение об этических и дианоэтических добродетелях, понимание добродетели как «царского пути», середины 2 зол — избытка и недостатка.

Согласно воззрениям древних стоиков (Зенон, Клеанф, Хрисипп), Д. телесна, это теплая пневма. В Д. человека стойки различали 8 частей — 5 чувств, «управляющую часть» (*ἡγεμονικόν*), речевую и породительную части, весьма подробно разработали учение об ощущении, о представлении и «логосе», который связывали с «управляющей частью» Д. — умом и помещали ее в сердце. Если стойки и признавали бессмертие Д., то лишь в качестве продолжающегося после смерти человека существования пневмы до начала мирового пожара (*Diog. Laert.* VII 156–157). *Посидоний*, представитель средней Стои, соединял традиц. учение стоицизма о космосе, как заполненном пневмой, с учением Платона о мировой Д., о переселении Д. и с демонологией. В рим. стоицизме Д. (пневма), по учению *Сенеки*, телесна (*Seneca.* Ep. 106. 4. 4), связана с мировым разумом, способна восходить к богу, к-рый может толковаться и

в качестве Д. (духа) мира, понимаемого как тело бога (*Idem.* Quaest. nat. I proleg. 13). О единой «разумной душе» писал и *Марк Аврелий* (*Aurel. Antonin.* Ad se ipsum. XII 30). Этика стоицизма при всем богатстве и разнообразии т. зр. была тесно связана с учением о благе и судьбе и обусловлена не противоположностью Д. и тела, как это представлено у Платона, а их единством (по Аристотелю); в своем фундаментальном отношении к миру — это этика приятя мира со всеми его несчастьями и трагедиями.

В неоплатонизме подробнейшим образом разрабатывались, уточнялись и находили новое обоснование учения Платона о Едином, Уме и Д., взаимоотношении Д. мира и Д. человека, Д. и тела, переселении Д. В философии *Плотина* Д. рассматривалась гл. обр. в ее божественно-космологическом аспекте в качестве умопостигаемой мировой Д., третьей ипостаси, первосущности и в качестве индивидуальной Д. человека: 1) одновременно обособленной от мировой Д. и связанной с ней; 2) делимой как обособившейся и воплотившейся и неделимой по своему возникновению и присутствию в ней вечного начала; 3) нисходящей с неба при рождении и в своем соединении с мировой Д. восходящей к божественному уму и созерцанию Единого (*Plot. Enn.* V 1. 6). Д. (мировая и индивидуальная), по *Плотину*, бестелесна, противоположна телу, по своему происхождению связана с предшествующим ей, согласно принципу субординации, умом — носителем «форм», чистых сущностей. Д. человека, связанная с познанием ума, прекрасна своей мудростью, пренебрегающая умом — безобразна (Ibid. V 9. 2).

Проблематика Д. обсуждалась во мн. трактатах *Плотина*, специально в 4-й «Эннеаде». В трактате «О бессмертии души» (Ibid. IV 7) *Плотин*, обосновывая бестелесность Д. и ее бессмертие аргументами Платона, с этих же позиций критиковал представления пифагорейцев о Д. как гармонии, учение Аристотеля о единстве Д. и тела, стоическую концепцию телесного характера Д. и ее смертной участи. Разделяя учение Платона о разумной и неразумной части Д., *Плотин* объяснял происхождение растений вселением безумной и безрассудной Д., животных — вселением Д. с преобладаю-

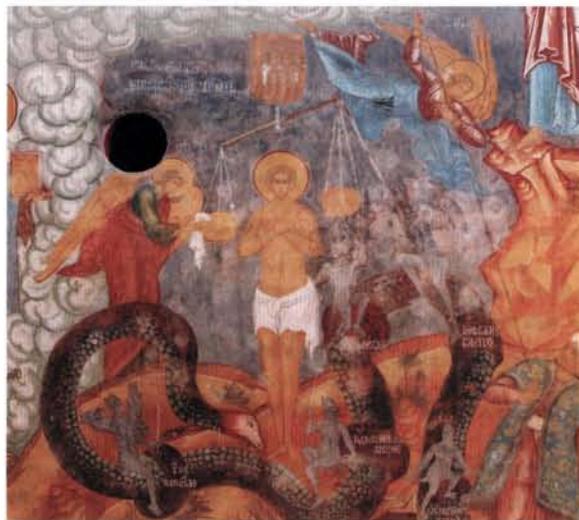
щей чувственностью, людей — вселением Д., склонных к размышлениям рассудка и ума (Ibid. V 2. 2).

Прокл в «Первоосновах теологии» разделял учение о Едином, Уме и Д., строил типологию Д., согласно к-рой высшее место в троичной иерархии Д. занимают неизменные божественные Д. — боги, за ними следуют Д. демонов, как причастные божественному уму, — спутники богов, далее Д. людей, как «подверженные изменениям», — временные спутники богов. Д. человека Прокл рассматривал как эманлирующую из божественного ума бестелесную сущность, отделимую от тела, бессмертную, начало жизни и саму жизнь, способную к познанию мира и нравственному совершенствованию по причастности к мировой Д. и божественному уму; возвращающуюся по познании божества на свою небесную родину. В «Гимне к музам» Прокл писал в духе орфико-пифагорейской традиции о рождении Д. как о наказании и падении с соименной звезды «на берег рождений / В жажде безумной испробовать жребий вещественной жизни» (*Procl.* Hymn. III 1–9).

Ист.: Поэмы Гомера в переводах Гнедича и Жуковского. [М.], 1912; Орфические гимны. Гимны Прокла / Пер.: О. В. Смык // Античные гимны / Сост. и общ. ред.: А. А. Тахо-Годи. М., 1988. С. 177–267, 269–279; *Геродот.* История в 9 кн. / Пер.: Г. А. Стратановский. М., 1993; ДК; ФРГФ; *Маковельский* А. О. Дократики. Каз., 1914–1919. 3 ч.; *он же.* Софисты. Баку, 1940. Вып. 1–2; *он же.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946; *Лурье* С. Я. Демокрит: Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970; *Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе / Пер.: С. И. Соболевский // *Он же.* Сократические соч. СПб., 1993. С. 23–188; *Платон.* Соч.: В 4 т. М., 1990–1994; *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1975–1983; *Commentaria in Aristotelem Graeca.* In 23 Bde. B., 1882–1909. Bd. 11: *Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria.* Bd. 15: *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria.* Фрагменты ранних стоиков / Пер. и коммент.: А. А. Столяров. М., 1998. 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, 1993; *Цицерон* М. Т. Тускуланские беседы / [Пер.: М. Л. Гаспаров] // Избр. соч. М., 1975. С. 205–357; *Сенека.* Философские трактаты / Пер.: Т. Ю. Бородай. СПб., 2000; *Марк Аврелий.* Размышления / Пер.: А. К. Гаврилов. Л., 1985. СПб., 1993; Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Пер.: К. Богуцкий. К., 2001; *Сочинения Плотина* в русских переводах. СПб., 1994; *Прокл.* Первоосновы теологии / Пер.: А. Ф. Лосев. Тбилиси, 1972; *idem [Proclus]. Commentarius in Platonis Timaeum.* P., 1936–1937; *он же.* Платоновская теология / Пер.: Л. Ю. Лукомский. СПб., 2001; *он же.* Комментарий к «Пармениду» Платона / Пер.: Л. Ю. Лукомский. СПб., 2006;

Дамаский Диадокх. О первых началах / Пер.: Л. Ю. Лукомский. СПб.: М., 2000. (Структура библиогр. списка источников соответствует последовательности мат-ла в разделе.) Лит.: Владиславлев М. И. Философия Плотина, основателя неоплатоновской школы. СПб., 1868; Зеленогорский Ф. А. Учение Аристотеля «О душе» в связи с учением о ней Сократа и Платона. СПб., 1871; Чистович И. А. Древнегреческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека. СПб., 1871; Милославский П. А. Древнее языческое учение о странствованиях и переселениях душ. Каз., 1873; Орлов М. А. Вопрос о судьбе души по смерти в философской системе Платона. Од., 1882; Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М., 1890; он же. Учение о Логосе в его истории. М., 1906; он же. История древней философии: В 2 ч. М., 1906–1908; Rohde E. Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Freiburg, i. Br. etc., 1898. Bd. 1–2; Новосадский Н. И. Орфические гимны. Варшава, 1900; Фаминский В. И. Религиозно-нравственные воззрения Л. Аннея Сенеки (философа) и отношение их к христианству. К., 1906; Якубанис Г. И. Эмпедокл: философ, врач и чародей. К., 1906; Зелинский Ф. Ф. Гермес Тримурх Величайший // Собр. соч.: В 3 т. СПб., 1910<sup>2</sup>. Т. 3: Соперники христианства. С. 88–152; он же. Гомеровская психология. СПб., 1922; Бобров Е. А. Психологические воззрения древнегреческих философов. Варшава, 1910<sup>2</sup>; Иваницкий В. Ф. Филон Александрийский: Жизнь и обзор лит. деятельности. К., 1911; Мандес М. И. Огонь и душа в учении Гераклита. Од., 1912; Маковельский А. О. Понятие о душе в Древней Греции: Сб. ст. Варшава, 1913; Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. К., 1917; Блонский П. П. Философия Плотина. М., 1918; Иванов Вяч. Дионис и прадоницистство. Баку, 1923; Bickel E. Nomischer Seelenglaube: geschichtliche Grundzüge menschlicher Seelenvorstellungen. В., 1926; Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927; он же. Диалектика числа у Плотина. М., 1928 [Пер. трактата Плотина «О числах»]; он же. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930; он же. История античной философии. М., 1934–1994. Т. 1–8; Дыбчик М. А. Диалектика Гераклита Эфесского. М., 1929; Jonas H. The Gnostic Religion. Boston, 1958; Nuyens F. L'évolution de la psychologie d' Aristote. Lovain, 1948; Willamowitz-Moellendorf U., von. Der Glaube der Hellenen. Basel, 1959<sup>2</sup>. 2 Bde; Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1963<sup>2</sup>, 2003; Düring I. Aristoteles: Darst. u. Interpretation seines Denkens. Hdlb., 1966; Brentano F. Die Psychologie des Aristoteles. Darmstadt, 1967; Чавышев А. Н. Эгейская предфилософия. М., 1970; Рожанский И. Д. Анаксагор: У истоков античной науки. М., 1972; Гаспаров М. А. Поэзия Пиндара // Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты / Пер.: М. Л. Гаспаров. М., 1980. С. 361–383; Семиужин А. В. Эмпедокл. М., 1985; Taylor A. E. A Commentary on Plato's Timaeus. N. Y.; L., 1987; Шичалин Ю. А. Два варианта платоновского «Федра» // Платон. Федр / Пер.: А. Н. Егунин. М., 1989. С. VIII–LXXIII; Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа. Л., 1990; Blumenthal H. J. Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism. Aldershot (GB), 1993; Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995; Диллон Дж. Средние платоники: 80 г. до н.э. – 220 г. н.э. / Пер. с англ.: Е. В. Афонасин. СПб., 2002; Страхов П. [С.] Воскресение: Идея воскресения в дохрист. религ. сознании. К., 2002<sup>2</sup>.

**Понятие Д. в новоевропейской философии.** Основные культурно-исторические установки Возрождения, получившие выражение в новом мировоззрении и непонимании на основе гуманизма и антропоцентризма, в критическом отношении к теологии и философии средних веков, определили общий характер



лице (с Предчистилицем и 7 кругами мест искупления грехов и очищения Д.), в Раю и в восхождении в Эмпирей (места пребывания блаженных Д., святых и духов).

Философия Возрождения в своих многочисленных учениях о человеке исходила из душевно-телесного состава, лишь в нек-рых из них

речь шла о трихотомии тело–Д.–дух; большинство философов-гуманистов признавали бессмертие Д. человека, но были и те, кто его отрицал (П. Помпонацци

*Судимая душа.*

*Роспись ц. Спаса на Сенях в Ростове Великом. 1675 г.*

«Трактат о бессмертии души»); за редкими исключениями (М. Лютер), вопрос о свободе воли решался положительно (Эразм Роттердамский «О свободе воли», К. Са-

возрожденческой философии, к-рая включала широкий спектр учений — от христ. гуманизма и новых версий неоплатонизма до пантеизма, натурализма, мистики, астрологии и скептицизма. Несмотря на существование противоположных направлений, учений и тенденций, обусловивших сложный исторический путь философии эпохи Возрождения и многообразие ее т. зр. на христианство (от принятия его в качестве реформированного мирозерцания или новой гуманистической философии до отрицания Церкви и учения о спасении Д.), ее главной и преобладающей темой становится проблема человека, его достоинства, отношения к миру и самому себе.

Подобно древнегреч. поэзии, хронологически и идейно предшествующей возникновению античной философии, у истоков возрожденческой философии стояла поэзия Данте и Ф. Петрарки. В многослойной по смыслу и совершенной по художественной выразительности «Божественной комедии» Данте представлено насыщенное религиозно-философской и числовой символикой описание усопших Д.: в Аду (с 9 кругами; 1-го, где пребывают Д. некрещеных младенцев, поэтов и мыслителей античности, и 8 последующих, в к-рых томятся осужденные на вечные муки Д. грешников), в Чисти-

лутати «О судьбе, фортуне и случае», Л. Валла «О свободе воли», Дж. Пико делла Мирандола «Речь о достоинстве человека», Н. Макиавелли «Государь», Помпонацци «О фатуме, свободе воли, предопределении и божественном провидении» и др.), философы, близкие к неоплатонизму, возрождали античное учение о мировой Д. и учили о существовании единой мировой Д. и одушевленности всего мира, считали, что Д. — начало жизни и движения (М. Фичино «Платоновская теология о бессмертии души», Ф. Патрици «Новая философия универсума», Дж. Бруно «О причине, начале и едином»); о существовании у человека 2 Д. — человеческой (природной) и божественной учил, используя античные представления о пневме, Б. Телезио в кн. «О природе вещей согласно ее собственным началам».

Ориентирующаяся преимущественно на античную философию как на образец для подражания философия эпохи Возрождения в учениях о Д. не проявила особой самостоятельности и была подвержена многочисленным влияниям; в отдельных концепциях и трудах склонялась к эклектике в стремлении соединить нравственные принципы христианства с этикой стоицизма (Телезио) или эпикуреизма (Валла «Об истинном и ложном благе»), с каба-

листикой и герметизмом (Пико дела Мирандола).

К числу немногих оригинальных учений эпохи Возрождения относится философия всеединства Николая Кузанского, в которой была сделана попытка осуществить синтез христианства в его католич. толковании (с учением о *Filioque*) с философскими построениями в духе неоплатонизма, с использованием идей «Ареопагитик» и ряда положений вост. отцов Церкви. Уже в одном из ранних сочинений — «Апологии ученого незнания» Николай Кузанский возлагает связь между Богом Троицей и миром на мировую Д., в ней, по мнению автора, «следует видеть некую вселенскую форму, которая свернуто включает все формы, но актуально существует только конкретно в вещах, будучи в каждой вещи ее определенной формой» (*Nicol. Cus. De doct. ign. II 150*). Понимая Бога в качестве действующей, формальной и целевой причины, создающей в Слове все многообразие вещей («формы существуют актуально только в Слове как само это Слово и, конкретно определившись образом, в вещах» — *Ibidem*), Николай Кузанский тем самым утверждал, что мировая Д. — в Слове; из этого следовало, что ошибочно рассматривать мировую Д. в качестве посредника между Богом и конкретным миром, поскольку «единый Бог есть душа и ум мира в том смысле, в каком душа рассматривается как абсолютное вместилище вещей» (*Ibidem*).

Учение о мировой Д. в философии Николая Кузанского дополнялось не менее важным для понимания его общей концепции учением об исходящем от Св. Духа сотворенном (тварном) «вселенском духе», «наполняющем земной круг» и связующем в любви все сущее, всю Вселенную (*Ibid. II 154*), который служил посредником между Св. Духом и вещами. В соч. «Берилл» Николай Кузанский высказывал свою излюбленную мысль, что «для любого способа бытия с избытком достаточно первого триединого начала» (*Idem. De beryllo. 24. 37*), т. е. Св. Троицы, однако он не отказывался решительным образом от учения о мировой Д.

В учении о Д. человека Николай Кузанский придерживался общих для христианства воззрений, оставляя в стороне ряд вопросов, связанных с возникновением индивидуальной Д., считал, что «во Христе

и через Христа облеклась бессмертием человечность всех людей» (*Idem. De doct. ign. III 227*), признавал свободу воли и необходимость борьбы с грехом, весьма подробно разработал учение о познавательных способностях Д. — уме (*intellectus*), созерцании (*contemplatio*) и предмете мысли — умопостигаемом (*intelligibile*); в вопросе об отношении Д. и тела он стоял на т. зр., близкой к учению Аристотеля, считал, что Д. неизменна, но с ее помощью приводится в движение тело и что, как все умопостигаемое, Д. невидима.

В «христианском гуманизме» Эразма Роттердамского человек состоит из духа (*spiritus*), «души» (*anima*) — как бы некоего божества (*numen*) (Оружие христианского воина. С. 111) и плоти (*caro*); причем с т. зр. телесной организации человек уступает мн. животным, а «что касается души, то мы настолько способны воспринять божественное, что сами могли бы пролететь мимо ангелов и соединиться с Богом» (Там же). Констатируя враждебность Д. и тела по отношению друг к другу и невозможность в условиях человеческого земного бытия существовать друг без друга, Эразм этот конфликт объяснял поврежденностью природы человека после грехопадения. По мнению Эразма, следствием греха стало превращение небесной (эфирной) по происхождению и бессмертной по природе Д., повелевающей телом, в Д., зависимую от похотей тленного тела.

Рассматривая проблему «внутреннего и внешнего» человека с позиций Свящ. Писания и отмечая различия между языком богословия и философии, Эразм писал: «Что философы называют разумом (*ratio*), ап. Павел зовет то духом (*spiritus*), то внутренним человеком (*homo interior*), то законом совести (*lex mentis*). То, что они именуют страстью (*affectus*), он иногда зовет плотью (*caro*), иногда телом (*corpus*), иногда внешним человеком (*homo exterior*)» (Там же. С. 118). Эразм считал, что по своему срединному положению Д. «стоит на распутьи» между духом и плотью (телом); побуждаемая духом, она стремится к преодолению греха, обуреваемая страстями, она предается грехам. Не отрицая значения жизни в Церкви, богослужения, св. таинств, молитв и поста, Эразм особое внимание уделял познанию страстей и их укроще-

нию разумом, считал необходимым «оружием христианского воина» разработку общих правил «истинного христианства» для борьбы со страстями и научения добродетели. К числу важнейших условий преодоления «зла незнания» и греха Эразм относил веру в Бога Иисуса Христа и Свящ. Писание (прав. 1), свободу воли, ведущую от мира ко Христу, к несению Его креста (Там же. С. 131; правила 2, 4), путь благочестия (прав. 3) и др.

В мистике XIV–XVII вв. тема Д., ее божественной нетварной основы, заключенной в Д. человека, становится одной из главных. Развивая основную идею Майстера Экхарта о божественной частице Д. (*aliquid in anima*), односторонне и ошибочно интерпретируя ряд ключевых евангельских текстов, в частности стихи: «Царство Божие внутри вас есть» (Лк 17. 21) и «Кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и он в Боге» (1 Ин 4. 15), нем. мистика сформулировала один из важнейших своих постулатов о рождении Бога в «недрах» Д. человека и человека в Боге, обожении как тождественности Бога и человека в мистическом акте слияния божества и человека. Этот принцип обретения Бога в Д. путем освобождения от страстей, разработанный еще в средние века, оказался по своей антропоцентристской направленности и умалению роли Церкви в богопознании созвучным идеям гуманистической философии эпохи Возрождения.

И. Таулер, рассуждая о «глубине души», усматривал в человеческой воле препятствие на пути к Богу, считал, что отрешенность от своеволия и есть «истинная благодать». Полагая, что в «глубине души» («которая не имеет ни образа, ни формы, ни места, ни способа») присутствует Бог, Таулер писал: «Кто в нее погружается, обретает там Бога и обретает себя в Боге, становится единым с Ним» (Царство Божие внутри нас. С. 139). В этом соединении 2 «бездн» — «глубины души» и «обители Божией», по мнению Таулера, является Св. Троица, «Бог вечно рождает Своего Сына» (Там же. С. 146).

В мистике нем. гуманиста, историка и философа С. Франка, склонного к различного рода еретическим учениям, отрицавшего сотериологическое значение Боговоплощения,

Искупления и Церкви, а также наследственность первородного греха, Д. человека понималась как причастная в равной мере к нетварному «духу Христову» и «адамическому» (человеческому) началу. Объясняя именно причастностью к этому началу греховность человека, Франк связывал обретение Бога с преодолением своего человеческого «я», достижением состояния отрешенности (*Gelassenheit*) и освобождения Д. для «духа Христова», актуализацией духа и рождением Бога в Д. человека.

Мистик, астролог и оккультист Ф. Парацельс учил о мировом разуме и мировой Д., а также об индивидуальной Д. человека, обязанной своим небесно-звездным (в духе орфико-пифагорейской традиции) происхождением мировой Д. и тождественной ей по природе. В своем мистико-оккультном учении, наполненном натурфилософскими толкованиями, данными из астрологии, алхимии и медицины и фантастическими измышлениями, Парацельс рассматривал состав человека как 3-частный, включающий 2 тела (физическое и астральное), 3 Д. (животную, разумную и духовную) и дух (как выражение высшего божественного начала в человеке), признавал реинкарнацию Д. и толковал бога в качестве Д., телом к-рой была Вселенная.

Идею неразрывного единства Бога и человека, рождения человека в Боге и Бога в Д. человека, очищения и «отрешенности» Д. разделял и др. мистик — В. Вейгель, к-рый исходил из понимания человека как состоящего из тела, Д. и духа и рассматривал тело и Д. в качестве природных реальностей, обусловленных мировой Д., а дух — в качестве обладающей свободой самой божественной реальности; этот тройственный состав человека как «образа Божия» соответствует 3 уровням мира — физическому, астральному и божественному. Когда Д. человека отрешается от своей воли и своих грехов и рождается для новой жизни в Боге, тогда, по мнению Вейгеля, в божественном духе, неразрывно связанном с Д. человека, безличное и лишнее воли Божество получает личностный и волевой характер, становится Богом, Христом.

В учении Я. Бёме о Д. нашли отражение многочисленные теории его предшественников о рождении Бога

в Д. человека, о венчании с небесной Софией, открывшей ему знание о Боге и мире, таинственном символическом языке природы, сигнатурах, открывающих доступ к тайнам вещей. Мистика Бёме оказала большое влияние на становление и развитие идей нем. романтизма, представлений о мистической связи между Д. человека, природой и Богом, и толкованием природы как символа духовной реальности (Л. Тик, *Новалис*, Ф. Шлегель и др.).

В новоевроп. философии, начиная с Ф. Бэкона и Р. Декарта, исследование Д. становится неразрывно связанным с учением о познании и знании. Бэкон недостатком предшествующих толкований Д. считал их несистематичность и понимание Д. в качестве функции, приводящей в движение органы тела. Полагая необходимым в науке о Д. исходить из деления на «учение о субстанции и способностях души и на учение об использовании и объектах этих способностей» (О достоинстве и приумножении наук. С. 268), он отличал в человеке сотворенную Богом «богочеловеческую душу», непостижимую в полной мере для философии и поэтому составляющую в части ее происхождения и посмертной судьбы предмет теологии, от чувственной Д. (*anima sensibilis*). Эти различия между разумной Д. и чувственной (неразумной, животной) Д., состоящей из тонкого тела, Бэкон обосновывал ссылками на Свящ. Писание ВЗ и теологию Фомы Аквинского, вместе с тем он воспринимал учение Телезио о 2 Д., но в форме существования 2 субстанций Д.: субстанции духовной и по определению бессмертной и субстанции материальной; последнюю, по мнению автора, в силу ее непосредственной связи, с одной стороны, с разумной Д., с другой, — с телом человека следует называть «жизненным духом». К способностям Д. Бэкон относил интеллект, рассудок, воображение, память, волю, он разделил учение о познавательных способностях и объектах познания на логику и этику.

Родоначальник новоевроп. философии Декарт рассматривал Д. человека как нематериальную мыслящую субстанцию, сотворенную Богом, познаваемую с достоверностью в отличие от тела и бессмертную по своей природе; полагал, что вопрос об отношении Д. и тела, мыслящей

субстанции и субстанции протяженной, требует дополнительных естественнонаучных исследований, и в учении о Д. пытался точно определить границы Д. и сделать ее объектом метафизического анализа. Будучи убежденным в том, что исследование Д. возможно только на основе самопознания, Декарт считал этот метод единственно истинным, полагая, что разработанные им философские средства анализа позволяют разграничить постоянно текущую и изменяющуюся душевную жизнь «я» от лежащей в ее основе области ума и актов мышления, составляющей подлинный предмет философии и получившей наименование «сознания» (*conscientia*; термин, восходящий к Цицерону).

Несмотря на то что при изложении своей философии, в частности учения о сомнении и *cogito ergo sum*, Декарт прибегал к примерам и нередко смешивал психологические и метафизические аспекты проблемы, он не только различал их в своем исследовании, но и настаивал на принципиальном значении этого различия. Противопоставляя нематериальную и неделимую субстанцию Д. человека протяженной и делимой субстанции тела, Декарт выделял в Д.: 1) ум, остающийся неизменным и направленный на постижение присутствующих Д. «врожденных идей» (априорных понятий), и 2) подверженные изменениям акты мышления — понимание, желание, воображение, ощущение. Декарт считал, что Д. человека в качестве мыслящей субстанции по определению неотделима от ума; ум изначально присутствует в Д. человека в качестве возможности, а также в актах мышления, безотносительно к тому, о каком человеке идет речь, ребенке или взрослом.

Наименее разработанная сторона философии Декарта связана с учением о врожденных идеях Д. В письме к принцессе Елизавете (28 мая 1643), проясняя замысел своего учения, Декарт писал, «что в нас имеются некоторые первичные понятия, являющиеся как бы оригиналами, по образу которых мы формируем все наши другие познания» (Из переписки 1643–1649. С. 490). Декарт включал в эти понятия: 1) наиболее общие понятия — бытие, числа, длительности и др.; 2) имеющие отношение к телу — протяженность и следующие из нее фигуры и дви-

жение; 3) имеющие отношение к Д. — «понятие мысли, включающее в себя восприятия разума и наклонности воли» (Там же); 4) имеющие отношение к Д. и телу — «понятие их единства». В др. письме к тому же адресату (28 июня 1643), не обсуждая вопроса о наиболее общих понятиях (идеях), Декарт разъяснял учение о «трех родах познания» следующим образом: «Душа познается лишь чистым разумением (*entendement*). Тела, т. е. протяженность, фигуры и движения, могут также познаваться разумением, но гораздо лучше — разумением с помощью воображения. И, наконец, вещи, принадлежащие к единству души и тела, познаются чувствами» (Там же. С. 492–493). С учением Декарта о «врожденном» (априорном) характере идей связаны вызвавшие много споров его *доказательства бытия Божия*.

Рассматривая тело человека как в высшей степени сложную живую машину природы, сотворенную Богом, вдохнувшим в нее Д., и отрицая существование Д. у растений и животных, Декарт в учении о единстве Д. и тела, мыслящей и протяженной субстанции руководствовался общим положением о подчиненности их Богу как высшей субстанции и пытался найти в самом человеке (в шишковидной железе) место их соединения. О том, как Д. и тело действуют друг на друга посредством т. н. животных духов, Декарт писал в соч. «Страсти души».

Т. Гоббс в учении о посмертной участи Д. отрицал бессмертие как благочестивых, так и неблагочестивых Д. до Судного дня, до телесного воскресения умерших и обосновывал это положение тем, что Д. и тело неразделимы, что учение о бессмертии Д. вне тела имеет языческий характер (Левифан. С. 472–473) и в Свящ. Писании нет указаний на это учение (Там же. С. 347). В своем весьма произвольном толковании текстов Свящ. Писания Гоббс, умаляя значение Боговоплощения и Воскресения, на первый план выдвигал Искупление, которое рассматривал в качестве жертвы, приносимой Богу, связывал спасение с раскаянием грешников в «промежуточном периоде» между смертью Христа и Вторым пришествием (Там же. С. 357).

Учение о Д. Б. Спинозы носит следы внутренних противоречий его

системы и мировоззрения. Спиноза полагал, что «человеческая душа есть часть бесконечного разума Бога» (Этика. С. 412), ибо «все, что только существует, существует в Боге» (Там же. С. 373), что по смерти «человеческая душа не может совершенно уничтожиться вместе с телом, но от нее остается нечто вечное» (Там же. С. 605); вместе с тем он решительно отрицал бессмертие Д., существование воли у Бога и человека (Там же. С. 446); с одной стороны, следуя учению о бесконечных атрибутах мышления и протяжения, считал Д. и тело независимыми друг от друга: «Ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому» (Там же. С. 457), с др. стороны, исходя из принадлежности Д. и тела единой субстанции, склонялся к учению об их взаимодействии и часто объяснял нравственные состояния и страсти человека физиологическими причинами; утверждая, что «высшее благо для души познание Бога, а высочайшая добродетель познавать Его» (Там же. С. 548), понимал Бога крайне отвлеченно — как субстанцию, природу вещей.

Н. Мальбранш в соч. «Разыскания истины» опирался на картезианское понимание Д. как мыслящей субстанции, противоположной телесной, и считал возможным преодоление этого дуализма в бытии и познании посредством учения «о видении вещей в Боге», к-рое по своему характеру преследовало и познавательные цели — созерцание умопостижаемого мира идей в Боге, и нравственно-мистические — соединение Д. с Богом. Полагая, что Д. познаваема «только сознанием» во внутреннем опыте, Мальбранш тем не менее утверждал, «что хотя мы и познаем ясное бытие своей души, чем бытие своего тела: о ней нам менее всего известно» (С. 289).

Дж. Локк, последовательный сторонник идей веротерпимости, либерализма и разделения власти Церкви и гос-ва, в вопросе о бессмертии Д. писал, что «каждый смертный обладает бессмертной душой» (Опыт о веротерпимости. Т. 3. С. 120), что «в нашей смертной природе нет ничего, что могло бы сравниться с бессмертием и вечностью души» (Там же). В своем главном соч. «Опыт о человеческом разумении», целиком посвященном анализу познаватель-

ных способностей человека, возникновения, состава и достоверности знания, Локк рассматривал Д. в качестве разумной и мыслящей основы человеческого бытия; оставляя в стороне вопрос о ее природе — нематериальности или материальности Д., связывал с ней человеческое познание, свободу воли и нравственность. В разрабатываемой концепции Д. Локк отрицал существование в Д. человека к.-л. умозрительных или практических врожденных идей (в т. ч. и идеи Бога), исходил из единства внутреннего и внешнего опыта, рефлексии (или мышления как деятельности Д.) и ощущений (чувственных восприятий Д.), на этом фундаменте строил свою концепцию сознания и личности. Локк писал: «Поскольку сознание всегда сопутствует мышлению и именно оно определяет в каждом его Я и этим отличает его от всех других мыслящих существ, то именно в [сознании] и состоит тождество личности, т. е. тождество разумного существа» (Там же. С. 388). Т. о., уже у Локка «личность», возникающая на основе рефлексии и самосознания Д., выступает на 1-й план по своей значимости.

Учение Г. В. Лейбница о Д. и теле занимает центральное место в его философии. Складывающееся на протяжении мн. лет учение было результатом его многочисленных и разнообразных исследований, выходящих далеко за пределы философии — в область теологии, физики, математики, биологии и физиологии. Уже в начале своей философской деятельности, разделяя основные идеи картезианской философии о мыслящей субстанции, Лейбниц выражал неудовольствие по поводу обсуждения проблемы единства Д. и тела Декартом, Гоббсом, Мальбраншем, Локком и особенно Спинозой. Полагая, что «великая тайна соединения души и тела плохо разъяснена» (Рассуждение о метафизике // Соч. Т. 1. С. 158–159), Лейбниц сводил решение этой проблемы к 3 «концепциям» в совр. ему философии: 1) «взаимного влияния» Д. и тела (по его мнению, совершенно несостоятельной и распространенной в картезианских школах); 2) «непрерывного надзирателя, который создает представление в душе о том, что совершается в теле и наоборот», и опирается на «систему окказиональных причин» —

неудовлетворительной, поскольку она предполагает непосредственное вмешательство непостижимого Бога в целях согласования деятельности Д. и тела; 3) «естественного согласия двух субстанций — такого, какое существует между двумя точно идущими часами» (Разъяснение трудностей, обнаруженных г-ном Бейлем... // Там же. С. 321). 3-я концепция, наиболее предпочтительная по мнению Лейбница, должна быть обоснована учением о предустановленной гармонии.

К этим недостаткам в истолковании единства Д. и тела Лейбниц присоединял идущее от Декарта «ошибочное» определение природы тела через протяженность. Не отрицая протяженности тел, он считал, что природу тела следует определять из движения и далее из находящегося в вещах источника движения — силы (Kraft; force), энтелехии (а у живых существ — нематериальной Д.). Говоря об ошибочности истолкования природы тела из протяженности, Лейбниц приводил теологические аргументы: невозможность одного и того же тела присутствовать в разных местах и соответственно несовместимость этого толкования с христ. учением о таинстве Евхаристии. Согласно воззрениям Лейбница, только понимание природы тела в качестве нематериальной предполагает ее присутствие в разных телах под разными видами и объясняет транссубстанцию или пресуществование.

Разрабатываемая Лейбницем в ряде сочинений концепция субстанциальных форм проложила путь к построению учения о божественном универсуме, Граде Божиим, соединенном законами нравственными, физическими и благодатью.

В построенной Лейбницем «монадологии» были систематизированы на основе «предустановленной гармонии» ранее разработанные т. зр. на Д. и тело. Среди них — учения о Д. человека как: 1) субстанции, простой по своей природе, неделимой, без частей (Там же. С. 384), невидимой, непротяженной, но пребывающей в теле (Там же. Т. 3. С. 595) и обладающей особого рода телесностью; 2) субстанции, сотворенной Богом и соединенной с др. субстанциями только через отношение к Богу, а потому не претерпевающей изменений извне и бессмертной по своей природе (Там же. Т. 1. С. 83–84);

3) субстанции мыслящей: а) определяемой внутри себя «стремлением» (Там же. С. 415) — сознательными и бессознательными актами мышления; б) обладающей памятью, сознанием и самосознанием (перцепцией и апперцепцией), разумом и свободной волей; в) характеризующейся внутренним единством на основе субстанциального субъекта, самосознания, «я, которое составляет тождественную личность» (Там же. С. 160); г) познающей мир посредством «врожденных» идей, но не в Боге, «а через Него» (Там же. С. 153); 4) субстанции, связанной с Богом нравственными отношениями и занимающей в качестве носителя «образа Божия» особое место в восходящем ряде существ, сотворенных Богом.

На решение проблемы единства Д. и тела значительное влияние оказала эволюция воззрений Лейбница на тело. В большинстве его сочинений оно понималось в качестве субстанции, в поздних — хорошо «обоснованного феномена». В неотправленном приложении к письму к Н. Ремону (июль 1714) Лейбниц писал: «...тела не субстанции, а посредством энтелехий или душ — обоснованные феномены или основание видимостей (le fondement des apparences)...» (Там же. С. 539). Это новое, несубстанциальное толкование тела изменило характер взаимоотношения Д. и тела в философии Лейбница: с одной стороны, в «Монадологии» он остается верным принципу самостоятельности и независимости друг от друга Д. и тела, и их единства, согласно предустановленной гармонии (Там же. Т. 1. С. 427), с другой — возвращается к платоновско-аристотелевской концепции Д. и понимает тело как орган Д., постулирует нераздельность Д. и тела.

Новая трактовка единства Д. и тела стала одной из причин иного понимания проблемы бессмертия Д. Заимствованная Лейбницем из естественных наук идея возникновения живых существ из преобразованного семени сделала его сторонником теории преформации; в «Теодицее», обсуждая учение о первородном грехе в связи с происхождением Д., он приводил 3 известные теории — предсуществования, традиционизма и творения, склонялся ко 2-й теории, считая 1-ю ошибочной, а 3-ю — вызывающей ряд трудноразрешимых проблем. Лейбниц писал, что

в строгом смысле слова животные не рождаются и не умирают, что Д. животных, однажды сотворенные Богом, не могут уничтожиться в силу одних естественных причин, поэтому рождение животного надо понимать как всего лишь развертывание (développement) монады, а его смерть — как ее свертывание (enveloppement) (Там же. Т. 4. С. 183–184). Полагая, что человек не «изъят из этого порядка», Лейбниц переносил это учение на происхождение Д. человека; он писал: «...я полагал бы, что души, которые некогда станут человеческими душами и душами других существ, существовали в семени и в предках вплоть до Адама, и значит, существовали с сотворения мира, всегда в виде организованных тел» (Там же. С. 184). Уточняя свою концепцию, Лейбниц объяснял происхождение человеческой Д. из чувствующей (животной) Д. дополнительным актом Бога — транскреацией, наделением Д. разумом (ср.: Там же. С. 388).

Пытаясь опереться в своем учении о рождении и смерти как развертывании и свертывании Д. (и соответственно тела) на теологические аргументы, Лейбниц в учении христианства о телесном воскресении видел развертывание монады, т. е. ее Д., на основе к-рой восстанавливается ее собственное тело. Он писал: «Почему бы душа не могла всегда сохранять тончайшее особым образом организованное тело, которое могло бы впоследствии при воскресении взять вновь то, что ему необходимо, от видимого тела?» (Там же. Т. 1. С. 363).

Д. Юм в эссе «О бессмертии души» критиковал им самим сформулированные отнюдь не лучшим образом метафизические, моральные и физические аргументы в пользу бессмертия Д.; отрицал бессмертия Д. на основании: 1) неопределенности понятия о субстанции и своего учения о Д. как «пучке» или собрания различных восприятий; 2) ошибочных представлений о наказании людей за их пороки и о вознаграждении за добродетели; считал, что все происходящее в мире «установлено Им и ничто не может быть предметом Его кары или мести» (Там же. Т. 2. С. 692), что за «временные проступки» не может назначаться вечное наказание; 3) «аналогии природы», обнаруживаемой между жизнью Д. и тела, у к-рых «все общее» — и жизнь и смерть (Там же. С. 695).



Х. Вольф в ряде сочинений развивал учение об эмпирической и рациональной психологии; положив в основание последней понятие о Д. как о «мыслящем субъекте», он выводил из этого понятия все способности Д.

Поворотное значение для новоевроп. понимания Д. имел Кант, к-рый в своей философии «критического периода» пытался преодолеть как догматические, так и скептические учения о Д. Если догматизм полагал, что Д. составляет «мыслящую вещь», субстанцию, реальный предмет для философского и естественнонаучного исследования, то скептицизм вел к отрицанию духовной субстанции, а порой и самой Д. Отсутствие удовлетворительного решения психофизической проблемы в философии от Декарта до Лейбница включительно, кризис субстанциального понимания Д., выразившийся в критике сначала материальной, а затем духовной субстанции, требовали новых решений.

Разработанные в «Критике чистого разума» Канта новые подходы были связаны: 1) с делением «вещей» (или типов сущего) на «вещи для нас», как воспринимаемые опытным путем в пространстве и во времени, и «вещи в себе», как несуществующие и невоспринимаемые в пространстве и во времени, 2) с разграничением сферы компетенции теоретического и практического разума, 3) с отнесением Д. человека к области «вещей в себе». Разделяя новоевроп. понимание Д. как противоположности телу, Кант расходился с традицией по 2 самым существенным вопросам: он не рассматривал Д. в качестве субстанции и утверждал на этом основании, что она не находится в теле; последнее означало, что по крайней мере один вопрос, касающийся взаимоотношения Д. и тела, решен, Д. существует, но ее местонахождение не следует искать в пространстве — как «вещь в себе», в теле она находится не может. В заметке «Об органе души» Кант писал, что, «хотя большинство людей, как они полагают, чувствуют, что процесс мышления происходит в голове, это не более чем заблуждение...» (Трактаты и письма. С. 621).

В учении о паралогизмах чистого разума Кант пытался решить вопрос, как возможна рациональная психология (*psychologia rationalis*), т. е. наука о Д., выведенная из разума посредством только понятий, без обра-

щения к эмпирическому материалу. Хотя, по мнению Канта, путем сочленения понятий можно сконструировать рациональную психологию, что подтверждается примерами из истории философии, она в качестве настоящей науки не может быть построена на одной трансцендентальной идее разума по причине противоречивости самого замысла — в качестве рациональной науки она должна быть выведена из одних понятий, но, по учению Канта, существование вещи несводимо к понятию о вещи; «в одном лишь понятии вещи нельзя найти признак ее существования» (Соч. Т. 3. С. 285).

Этот отрицательный результат, по мысли Канта, не обесценивает значения самого исследования о возможности рациональной психологии, поскольку тем самым получает обоснование мысль, что: 1) Д. должна пониматься в качестве идеи, 2) характеристика Д. посредством теоретического разума имеет регулятивный, а не конститутивный характер, 3) Д. как «вещь в себе» не является частью мира явлений, познание которого посредством рассудка обнаруживает в нем только «причинность по законам природы», т. е. одну необходимость, а принадлежит миру умопостигаемому, нравственному, существующему по законам свободы и потому обладает свободой воли.

Отношение Д. человека к миру «вещей в себе» (идей) определяет положение человека как принадлежащего к 2 мирам — природному и нравственному, миру необходимости и свободы. Однако из этого не следует, что Д. не имеет отношения к природному (феноменальному) миру и самому процессу его познания. Кант старался избежать дуализма 2 миров; Д. не только существует в нравственном измерении и оценивается по шкале добра и зла, она рассматривается в качестве необходимого условия познания феноменального мира, существования самих познавательных способностей (чувственности, рассудка, разума): 1) как то, без чего невозможна чувственность как «способность получать представления», т. е. материя опыта, поскольку «предмет некоторым образом воздействует на нашу душу» (*das Gemüt afficiet*) (Там же. Т. 3. С. 127); 2) как носитель форм: «...хотя материя всех явлений дана нам только а posteriori, форма их це-

ликом должна для них находиться готовой в нашей душе (*im Gemüte*) а priori...» (Там же. С. 128); 3) как условие созерцания внутреннего — времени и внешнего — пространства, но при этом, по мнению Канта, «внутреннее чувство, посредством которого душа созерцает самое себя или свое внутреннее состояние, не дает, правда, созерцания самой души (*Seele*) как объекта...» (Там же. С. 129); это означает, что Д. не субстанция, не вещь, она не может быть объективирована и познана ни в априорном синтезе чувственности и рассудка, ни средствами теоретического разума.

Положительное раскрытие учения о Д. Кант связывал с построением новой метафизики, получившей в «Критике чистого разума» название этикотеологии (*Moraltheologie*), науки, соединяющей конечные результаты этики с теологией, в основу к-рой «как высшие цели существования» были положены «три идеи: Бог, свобода и бессмертие» (Т. 3. С. 365). В разработанной в этических сочинениях концепции *автономной этики* Кант особое место отводил учению о благе и блаженстве, свободе воли, присущей человеческой Д., совести как внутреннему мерилу помыслов Д. и поступков человека, моральному закону, к-рый «непосредственно определяет волю» (Критика практического разума // Соч. Т. 4(1). С. 396).

В подчинении чистой воли закону Кант не усматривал отрицания свободы, поскольку сам моральный закон — «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу всеобщего законодательства» (Там же. С. 347) — своим источником имел практический разум человека. Отрицая гетерономную этику и считая, что мораль не должна зависеть от веры в Бога, Кант вместе с тем утверждал, что добрые поступки, совершаемые на основе морального закона, полностью согласуются с требованиями Божественных заповедей (Соч. Т. 3. С. 671), с верой в загробную жизнь, в божественный Суд и в воздаяние. Выводя из природы морали веру в Бога, Кант полагал, что постулаты чистого практического разума — бытие Божие и бессмертие Д. — основываются на безусловно-истинных заключениях. Игнорируя мистическую сторону христ. учения и церковной жизни, он все надежды возлагал на «моральную веру» и был убежден в том, что «для людей не существует



другого спасения, кроме самого глубокого восприятия твердых нравственных начал в свой образ мыслей...» (Религия в пределах только разума // Тракаты и письма. С. 154).

И. Г. Фихте, развивая нек-рые идеи Канта в направлении учения о едином разуме с его общими структурами и формами выражения, в своей работе «Факты сознания» считал традиц. разделение на Д. и тело иллюзией сознания, к-рую объяснял присущей «чистому мышлению» деятельностью творческого воображения, создающего образ Д. как «я», и отвергал на этом основании существование Д. (С. 62). По мнению Фихте, в отличие от чужого тела, которое может быть предметом созерцания, собственное «никогда не является предметом созерцания, ни внутреннего, ни внешнего» (Там же. С. 63). Фихте писал: «Мы не воспринимаем себя целиком посредством внешнего чувства осязания, хотя и воспринимаем при его посредстве отдельные части, но при этом другие части являются осязающими, т. е. самим внешним чувством, а не объектом его. Таким образом, мы мыслим наше тело только как орудие понятия» (Там же). В соч. «Наставление к блаженной жизни», в к-ром Фихте соединял учение христианства с представлениями неоплатонизма, в частности учения Плотина о Едином, и необходимости для его постижения «самому стать единым», блаженство и спасение Д. истолковывались «как возвращение нашей любви от множественного к единому», а единственным условием блаженной жизни становится «тщательное собиранье души и вхождение в себя» (Там же. С. 17).

В философии Г. В. Ф. Гегеля учение о Д. имело второстепенный характер; за исключением учения о «прекрасной душе», оно отсутствует в 1-м программном соч. «Феноменология духа»; в «Энциклопедии философских наук» учение о Д. кратко рассматривалось в разд. «Субъективный дух» в качестве антропологической проблематики, включающей учения о природной, чувствующей и действительной Д. Гегель трактует Д. в качестве низшей формы конечного духа, к-рая в своем развитии через ряд ступеней — отношения к телу, рефлексии «я» — возвышается до сознания.

Категорическим противником учений о Д. человека стал материализм

во всех его формах, от механистического (Ж. О. де Ламетри) и т. н. вулгарного (Л. Бюхнер) до диалектического и исторического (К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин). А. Шопенгауэр считал недостатком всей предшествующей философии то, что она видела в мыслящей Д. сущность человека и понимала его по преимуществу как познающее существо, в то время как, по его мнению, сущностью человека является воля, лежащая в основе как присущей человеку интеллектуальной деятельности, так и действий его тела. Ф. Ницше в кратком отрывке из кн. «По ту сторону добра и зла» характеризовал совр. ему философию как антихрист. и направленную против учения о Д., высказывал глубокую мысль, что в новейш. философии после Декарта формируется убеждение о бес-субъектном характере мышления и тем самым представление о Д., составлявшее фундамент и христианства и философии, становится лишним. Ницше писал: «Кант хотел, в сущности, доказать, что, исходя из субъекта, нельзя доказать субъект, — а также объект: может быть ему не всегда была чужда мысль о возможности кажущегося индивидуально-го субъекта, стало быть, души...» (С. 98). В соч. Ницше «Так говорил Заратустра» основной персонаж утверждает, что «у каждой души особый мир; для каждой души всякая другая душа — потусторонний мир» (С. 257). А. Бергсон считал ошибочным аристотелевское понимание Д. как объединяющее растительную, животную и человеческую Д.; критикуя интеллектуалистическую психологию в работе «Два источника морали и религии», разрабатывал на основе своих предшествующих исследований о сознании учение об «открытой душе», понимаемой как жизненный порыв, противопоставляя ее «закрытой», ориентированной на социальное и индивидуальное самосохранение.

В совр. философии проблемы Д. рассматривались лишь в нек-рых философских учениях; в ряде направлений Д. вообще не была предметом исследования (неопозитивизм, материализм). Б. Рассел считал понятие Д. ненаучным, обязанным своим происхождением теологии, психологию как науку о Д. — самой отсталой наукой, а деление на Д. и тело — фундаментальной ошибкой всей предшествующей философии.

В психоанализе З. Фрейда тема Д. отошла на 2-й план за построениями динамической структуры душевной жизни: «сознательного» и «бессознательного психического», и «я». К. Г. Юнг, написавший ряд книг о Д., сводил ее состав к сознанию, личному бессознательному и коллективному бессознательному (Структура души нашего времени. С. 125). М. Бубер писал об исследованиях Юнга, что «учение о душе, которое занимается таинственным, не зная отношения веры к таинственному, есть современное проявление гностицизма» (Затмение Бога. С. 420).

В экзистенциальной философии М. Хайдеггера, Ж. П. Сартра Д. не рассматривалась в качестве первоосновы человеческого бытия, а ее проблематика была отнесена к учению об экзистенции, в философии К. Ясперса Д. занимает место в иерархии «я», но подчинена сознанию и экзистенции. Л. Клагес в получившей широкую известность кн. «Der Geist als Widersacher der Seele» (Дух как противник души) развивал учение о противоположности и враждебности духа по отношению к жизни и Д., к-рую понимал как непосредственно связанную с телом, — как «смысл тела», его проявление и выражение.

Д. — центральное понятие сравнительной морфологии истории О. Шпенглера. В критическом обзоре исследований Д. в европ. философии и в психологии Шпенглер констатирует их полную неудачу, объясняет ее непониманием сути предмета исследования, истолкованием Д. в качестве чего-то природного, некоей объектной реальности. Рассматривая мировую историю как историю различных культур (егип., вавилонской, инд., кит., аполлоновской, фаустовской, араб. и др.), Шпенглер связывал постижение каждой из них с истолкованием ее индивидуальной «Д.», запечатленной в характерном для каждой культуры символически-словесном и мифическом языке, выражающем основные установки миропонимания и жизнечувствования, характер искусства и науки, социальное устройство, религ. веру, отношение к пространству, времени и природе.

Э. Гуссерль в кн. «Кризис европейских наук и трансцендентальная философия», отмечая глубокий кризис в совр. психологии и новейш. философии, утративших проблематику Д. в физикалистском истолковании,

считал необходимым переход от естественной установки к трансцендентально-феноменологической для исследования Д. на основе разработанных им способов анализа сознания.

Ист.: Итальянские гуманисты XV в. о Церкви и религии: [Сб.: Пер. с лат.] / Сост.: М. А. Гукковский. М., 1963; *Данте Алигьери*. Божественная Комедия / Пер.: М. Лозинский. М., 1967; *Валла Л.* Об истинном и ложном благе. О свободе воли / Пер.: В. А. Андрушко, Н. В. Ревакина, И. Х. Черняк. М., 1989; *Ломпонаци П.* О бессмертии души. О причинах естественных явлений, или О чародействе: Трактаты / Пер.: А. Х. Горфункель. М., 1990; *Мейстер Экхарт*. Духовные проповеди и рассуждения / Пер.: М. В. Сабашникова. М., 1912. СПб., 2000; *он же*. Избр. проповеди и трактаты / Пер.: Н. О. Гучинская. СПб., 2001; *он же*. Об отрешенности / Пер.: М. Ю. Реутин. М.; СПб., 2001; Царство Божие внутри нас: Проповеди Иоханна Таулера / Пер.: И. Прохорова. СПб., 2000; *Ангелус Силезиус*. Херувимский странник: (Строумные речения и вирши) / Пер. с нем.: Н. О. Гучинская. СПб., 1999; *Беме Я.* Аврора, или Утренняя заря в восхождении. М., 1914, 1990<sup>2</sup>; *он же*. *Christosophia*, или Путь ко Христу. СПб., 1994; *он же*. О тройственной жизни человека. СПб., 2007; *Николай Кузанский*. Соч.: В 2 т. М., 1979–1980; *Эразм Роттердамский*. Оружие христианского воина // *Он же*. Филос. произв. М., 1987. С. 90–217; *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. М., 1989–1994; *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Он же*. Соч.: В 2 т. М., 1991. С. 3–590; *Спиноза Б.* Этика // Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 359–618; *Мальбранш Н.* Разыскания истины / Пер. с франц.: Е. Б. Смелова. СПб., 1999; *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. М., 1985–1988; *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. М., 1982–1989; *Юм Д.* О самоубийстве // *Он же*. Соч.: В 2 т. М., 1996. Т. 2. С. 697–706; *Wolff Chr.* *Gesammelte Werke*. Abt. 2. Hildesheim, 1968. Bd. 5: *Psychologia empirica*; *Кант И.* Критика чистого разума // *Он же*. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3; *он же*. Критика практического разума // *Он же*. Соч. 1964. Т. 4. Ч. 1. С. 311–501; *он же*. Об органе души // Трактаты и письма. М., 1980. С. 620–624; *Mendelssohn M.* *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*. Hamb., 1799; *Фихте И. Г.* Факты сознания; II. Наукословие / Пер.: О. Давыдова; Ред.: Э. Л. Радлов. СПб., 1914. С. 1–129; *Шеллинг Ф. В. Й.* Соч.: В 2 т. М., 1987–1989; *он же*. Философия откровения: В 2 т. / Пер. с нем.: А. Л. Пестов. СПб., 2000–2002; *Hegel G. W. F.* *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Lpz., 1920<sup>2</sup>; *Виндт В.* Душа человека и животных: В 2 т. / Пер. с нем.: Е. Кемниц. СПб., 1865–1866; *Бен А.* Душа и тело. К., 1880; *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла / Пер.: Н. Полилов. СПб., 1905; *он же*. Так говорил Заратустра / Пер. с нем.: Ю. М. Антоновский. СПб., 1913, 2002; *Дильтей В.* Собр. соч.: В 6 т. М., 2000. Т. 1; *Берсон А.* Два источника морали и религии / Пер.: А. Б. Гофман. М., 1994; *Рассел Б.* Почему я не христианин? М., 1987; *Klages L.* *Der Geist als Widersacher der Seele*. Lpz., 1929–1932. Bde 1–3; *Шпенглер О.* Закат Европы: В 2 т. / Пер. с нем.: К. А. Свасьян. М., 1993–1998; *Гуссерль Э.* Кризис европейской науки и трансцендентальная феноменология / Пер. с нем.: Д. В. Скляднев. СПб., 2004; *Фрейд З.* Введение в психоанализ: Лекции / Пер. с нем.: Г. В. Барышникова. М., 1989;

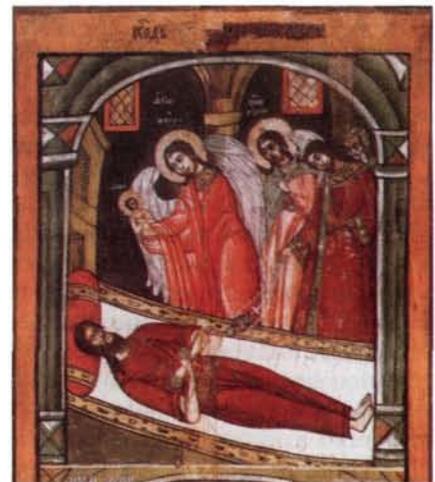
*Юнг К. Г.* Структура души // Проблемы души нашего времени / Пер. с нем.: А. М. Боконников. М., 1993; *Бубер М.* Два образа веры. Затмение Бога // Два образа веры. М., 1995; *Фромм Э.* Душа человека. М., 1992. (Структура библиогр. списка источников соответствует последовательности мат-ла в разделе.) Лит.: *Любимов Н. А.* Философия Декарта. СПб., 1886; *Виноградов Н. Д.* Философия Давида Юма: В 2 ч. М., 1905–1911; *Серебряников В. С.* Лейбниц и его учение о душе человека. СПб., 1908; *Робинсон Л. М.* Метафизика Спинозы. СПб., 1913; *Беляев В. А.* Лейбниц и Спиноза: Ист.-крит. исслед. СПб., 1914; *Ершов М. Н.* Проблема богопознания в философии Мальбранша. Каз., 1914; *Кечекьян С. Ф.* Этическое мирозерцание Спинозы. М., 1914; *Klages L.* *Goethe als Seelenforscher*. Lpz., 1932; *Асмус В. Ф.* Иммануил Кант. М., 1973; *Майоров Г. Г.* Теоретическая философия Г. В. Лейбница. М., 1973; *Соколов В. В.* Спиноза. М., 1977<sup>2</sup>; *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978; *Гайденко П. П.* Философия Фихте и современность. М., 1979; *Доброхотов А. Л.* Данте Алигьери. М., 1990; *Койре А.* Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI в. / Пер.: А. М. Руткевич. Долгопрудный, 1994; *Swinburne R.* *The Evolution of the Soul*. Oxf., 1997; *Гартман Ф.* Жизнь Парацельса и сущность его учения: Пер. с англ. М., 1997; *Хорьков М. Л.* Мастер Экхарт: Введ. в филос. великого рейнского мистика. М., 2003.

**Проблема Д. в русской религиозной и философской литературе.** Слово «Д.» получает широкое употребление на Руси с утверждением христианства и распространением христ. лит-ры — Свящ. Писания, богослужебных книг, житий святых, творений отцов Церкви, оно встречается в «Поучении Владимира Мономаха», в летописях, в юридической и политической лит-ре, в духовных стихах («Голубиная книга» и др.). Сложившееся в христианстве понимание единства Д. и духа находит выражение и в древнерус. языке: слова «Д.» и «дух» используются как синонимы. Согласно И. И. Срезневскому, Д.— это «то, что дает жизнь существу»; в древнерус. языке слово «Д.» употреблялось для обозначения духовных свойств, нравственных качеств, совести, обещания (присяги), человека, существа вообще, жизни (Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1893. Т. 1. С. 748–751). По мнению Н. В. Подольской, слово «Д.» в XI–XIV вв. обозначало: «бессмертное нематериальное начало в человеке»; «дух, духовное начало в человеке»; «совесть, нравственную ответственность»; «жизнь»; «человека» вообще (Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 1990. Т. 3. С. 104–106). В статье Т. А. Фоменко в «Словаре современного русского литературного языка» со словом

«Д.» связаны следующие значения: «внутренний мир человека»; «нематериальное бессмертное начало в человеке, составляющее сущность его жизни и связывающее его с Богом»; «дух»; «совокупность характерных свойств, черт, присущих определенному лицу»; «сущность, основа чего-либо»; «человек»; «часть тела человека — впадина под ребрами в центре груди» и др. (М., 1993. Т. 4. С. 533–541). В «Новом объяснительном словаре синонимов русского языка» (М., 1997. Вып. 1. С. 87–92) Е. В. Урысон устанавливает смысловые параллели между словами «Д.» и «сердце».

В древнерус. лит-ре Д. была предметом рассмотрения в замечательной по своим художественным достоинствам и глубине «Притче о человеческой душе», приписываемой еп. Кириллу Туровскому, а также в ряде др. произведений. Специальному историко-лит. и сравнительному анализу преданий и апокрифических видений об исходе Д. из тела, о сетованиях Д. телу и др. посвящена работа Ф. Д. Батюшкова «Спор души с телом в памятниках средневековой литературы», в к-рой значительное внимание уделено древнерус. лит-ре (С. 77–153).

Прп. Максим Грек в Словах «Беседует ум к душе своей» и «Беседа души и ума в вопросах и ответах, откуда рождаются у нас страсти»



Исход души праведной.  
Фрагмент иконы «Притча об исходе души праведной и души грешной».  
Ок. 1721 г. (КГОИАМЗ)

отмечал, что у человека «душа и самый вид тела прекрасно устроен прямо премудрым Художником» (С. 6), что Д. человека «создана бессмертной, разумной и вечно нетленной

и, будучи образом Божиим», несет в себе «познание свойств своего Первообраза» (Там же. С. 8). Переход от этого совершеннейшего райского состояния Д. к нынешнему прискорбному состоянию прп. Максима объяснял грехопадением («внутренней смертью»), а следствиями его — подверженностью Д. человека забвению и неведению, из к-рых родились тщеславие, гордость, гнев, зависть, сребролюбие, одержимость Д. темными страстями, отсутствие страха Божия и животная жизнь (Там же. С. 49–50). Прп. Максим подробно писал о средствах освоения и необходимости идти узким путем благочестивой и молитвенной жизни, чтобы удостоиться почести небесного звания: «Очи твои да будут постоянно устремлены вниз, к земле, а мысль да возвышается туда, где Божественные ангельские чины славословят Христа вместе с Отцом безначальным и с Преподобным Духом — Вседеятельную, Господственную и Живоначальную Троицу» (Там же. С. 19).

Свт. Тихон Задонский в своих многочисленных сочинениях, которые имели характер пастырского наставления и научения христ. житию как пути к спасению, рассматривал широкий круг вопросов, связанных с пониманием Д. человека, обязанностями человека по отношению к своей Д., борьбой с грехами и греховными помыслами, молитвенным служением Богу и исполнением воли Божией. Свт. Тихон писал: «Красота души есть образ Божий, по которому созданы мы: сея красоты ищи, и довлеет тебе» (Христианские наставления. Т. 2. С. 275). В кн. «Об истинном христианстве» свт. Тихон, рассматривая нравственно-религ. сторону земной жизни человека, связывал жизнь Д. с жизнью сердца, под к-рым имелось в виду не естественное сердце, одинаковое у добрых и злых людей, а «внутреннее человеческое состояние», у одних доброе, у других злое (Там же. Т. 4. С. 137–138); он писал, что «сердце без благодати Божией есть злое» (Там же. С. 138–139), что «сердце едино и душу едино иметь значит согласие иметь в учении и воле», что «двоедушие и двоесердечие бывает в человеке в том, который иное языком говорит, иное мыслит»; полагал Д. и сердце началом всех помышлений и поступков человека (Там же).

Философские учения о Д., возникшие в России во 2-й пол. XVIII в., разделяют общую оценку рус. философии того времени; она все еще проходит период ученичества; часто копирует не лучшие образцы европ. философии XVII–XVIII вв. и оказывается зависимой в постановке и решении проблем. Известное влияние на философию этого периода оказала идеология *масонства* и *розенкрейцерства* (см. *Розенкрейцеры*). В кон. XVIII в. были изданы на рус. языке сочинения Платона, в т. ч. «Федон, или О бессмертии души», «Единобеседование души с Богом» (Soliloquia, приписывавшее блж. Августину), «Psychologia vera, или 40 вопросов о душе» Я. Бёме, «О подражании Христу» *Фомы Кемпийского*, многочисленные мистические и гностические сочинения др. авторов. Вопрос о бессмертии Д. в рус. философии был связан со спорами в англ. и франц. деизме и с получившей известность работой М. Мендельсона «Федон, или О бессмертии души».

Я. П. Козельский в соч. «Философские предложения» относил к теоретической философии логику и метафизику, последнюю делил на онтологию и психологию, науку о «духе, или о душе», в к-рой выделял 2 способности — разум и волю. Д. С. Аничков в работе «Слово о невещественности души человеческой и из оной происходящем бессмертии» связывал необходимость признания существования Д. с познанием вещей и считал Д. «существом совершенным, беспллотным и во власти Всемогущего Творца определенным для сопряжения с органическим телом» (С. 95). Проводя различия между протяженным и делимым телом и Д., Аничков отмечал, что последняя «есть дух», сущность, неделимая и необъяснимая посредством физических свойств (С. 97), бессмертная и предназначенная по Промыслу Божию для вечной жизни. К существенным определениям Д. как «сущего разумеющего» Аничков относил свободу воли, подчиненную разуму и осуждаемую умом (совестью, лат. conscientia) в том случае, если человек, побуждаемый этой свободой, выходит за положенные разумом пределы. Связывая с Д. нравственность и благочестие человека и считая невозможным точно указать местоположение Д., Аничков делал робкие попытки установить связь между «идеями» Д. и те-

лесными функциями головного мозга. В. Т. Золотницкий в работе «Доказательство бессмертия души человеческой...» высказывал мысль, что если Бог существует (а в этом у него не было никаких сомнений), то человеческая Д. бессмертна; полагал, что с понятием о Боге как о Всемогущем, Благом и Премудром Творце никак невозможно согласовать представления, что Бог «не мог» или «не хотел» сделать человеческую Д. бессмертной и лишил ее этого блага (С. 156), и поэтому считал, что она бессмертна; выделял в Д. 3 способности — разум, память и волю и считал, что они соединяют человека с Богом, но лишь в том случае, когда направлены на познание Бога. М. М. Щербатов в диалоге «Разговор о бессмертии души» рассматривал Д. как не имеющую частей, неделимую (С. 271), обосновывал бессмертие Д. аргументами от веры и божественного откровения, а также «математическими» (логическими) доказательствами: от чувств человека, от согласия всех народов и «почти всех мудрецов»; от нравственности и «правосудия Божия», от веры, «основанной на преданиях таких, которым здравый рассудок и самая строжайшая философия верить повелевают» (С. 267).

Прот. Иоанн Кандорский в философско-психологическом трактате «Наука о душе...», механически соединяя принципы рационализма и эмпиризма, использовал для доказательства существования человеческого бытия и его мыслящей Д. учение Декарта о сомнении вместе с главным тезисом — cogito ergo sum — и определял Д. как «то, что в нас мыслит, или иначе, что познает и ощущает обстоящие нас вещи» (С. 176); связывал с ней разум, ощущения и волю, считал местопребыванием Д. мозг (С. 175), хотя и высказывал сомнения относительно возможности обитания невещественной, простой и бессмертной Д. в телесной природе человека (С. 209); обсуждал вопрос об отношении Д. и тела на основе споров в новоевроп. философии; доказывал бессмертие Д. из того что «душа есть дух» (С. 215–216); признавал свободу воли, или «вольность» (С. 194).

А. Н. Радищев в первых 2 книгах философского соч. «О человеке, его смертности и бессмертии» приводил аргументы (в основном разработанные в англ. и франц. деизме и ма-



териализме), свидетельствующие о смертности Д., в 3-й и 4-й книгах характеризовал эти аргументы как слабые (С. 344), писал о невыводимости Д. из вещественности, считал, что Д. бессмертна (С. 352), и доказывал ее бессмертие неск. известными со времен Платона аргументами, а также новыми — от целесообразности природы, существования языка, Всемудрого и Всеблаготворного Отца. Радищев сводил природу Д. к единой «мыслящей силе», орудием которой было тело человека (С. 363), он писал, что в смерти человека упраздняется внешняя чувственная сторона и сохраняется «мысленность» (С. 391). Рассуждая о посмертной участи Д., Радищев считал ложными учения о переселении Д. в др. человеческое тело или в низшее существо и полагал (сняв проблему греха и «вечных мук»), что поскольку целью человека является «совершенствование» и «блаженство» (С. 390), то «состояние его по смерти не может быть хуже настоящего», буд. жизнь Д. будет связана с более совершенной ее «организацией» (С. 397).

В нач. XIX в. в России окончательно оформляются 2 традиции — богословская и религиозно-философская, учения которых о Д. были обусловлены присущими каждой специальными способами исследования и обоснования истины и особым для каждой кругом проблем; в центре богословских обсуждений темы Д. оказываются проблемы ее происхождения, природы, отношения к телу и посмертной участи; в рус. философии этого времени, на развитие которой заметное влияние оказывали рационалистические учения новоевроп. философии от Декарта до Гегеля, основные споры о Д. были связаны с проблематикой сознания. В середине века складывается и 3-я традиция — психологическая, поначалу связанная с философией, но все более и более отдалявшаяся от нее и предпочитавшая «метафизическому» толкованию Д. в качестве субстанции психологическое объяснение душевных явлений (М. М. Троицкий, М. И. Владиславлев и др.).

А. И. Галич в кн. «Картина человека» пытался построить философскую антропологию на основе традиции представлений о Д. как сотворенной Богом невещественной и бессмертной сущности, наделенной

даром свободы и реализующей эту свободу в нравственности. Вслед за Декартом связывая с Д. человека его верховное положение в лестнице существ, Галич видел источник пагубных страстей Д. в ошибочном направлении воли.

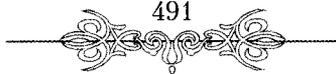
Для П. Я. Чаадаева и А. С. Хомякова, первых оригинальных рус. философов, тема Д. имела важное значение. Чаадаев, разрабатывающий в «Философических письмах» религиозно-историческую и культурную проблематику, исходил из понимания человека как существа, наделенного от Бога Д., разумом, сознанием, волей и чувствами. Считая, что «нет человеческого знания, которое способно было бы заменить собою знание божественное» (С. 353), Чаадаев задачу философии видел в прояснении разумом «первоначальных понятий, брошенных самим Богом в нашу душу» (С. 354), однако различия между Д. и сознанием он не делал предметом специального анализа, хотя и толковал духовный мир как «мировое сознание».

В учении Хомякова тема Д. рассматривалась с 3 основных т. зр. — с церковной, философской и исторической. Хомяков писал, что «единственная область Церкви — душа» (Несколько слов православного христианина... С. 27, 32); в богословских сочинениях Хомякова Д. понималась исключительно в отношении человека к Богу, преимущественно в 2 аспектах — сотериологическом (спасает Бог) и нравственно-религ. (человек как духовное существо, сотворенное Богом, обладает свободой); оба аспекта обнаруживаются в феномене веры, в жизни верующего человека в Церкви, в связи с благодатными дарами, ниспосылаемыми Богом, св. таинствами и воскресением мертвых. В философии проблема Д. имела непосредственное отношение к развиваемому учению о различиях между логическим рассудком и цельным разумом личности; по мнению Хомякова, «полное сознание не ограничивается знанием логическим. Знание логическое определяет в рассудке только внешность предмета или мысли и их внутренние отношения к другим. Но сознание живое, без определенного знания логического, требует постоянной цельности и неизменного согласия в душе человека» (По поводу статьи И. В. Киреевского... С. 244). В своей историосо-

фии, выступая против гегелевской концепции универсального всемирного духа, Хомяков заимствовал ряд важнейших понятий философии истории Гегеля, объяснял мировую историю противостоянием принципов свободы и необходимости, использовал учение Гегеля о духе народов (его Д.) для изложения своих представлений о народе как об индивидуальной целостности (личности), к-рая накладывает неизгладимый отпечаток даже на его верования.

В рус. богословии, менее зависимой от европ. философии, но испытывавшей влияние со стороны протестантизма, проблема Д. рассматривалась в основном с т. зр. Свящ. Писания и святоотеческого наследия. Этот путь давал правильное направление, но не гарантировал безошибочности суждений, ибо предполагал глубокое знание и понимание святоотеческой литературы и требовал самостоятельности в выборе между представленными в ней различными позициями.

Проф. МДА прот. Феодор Голубинский в работе «Лекции по философии. Метафизическая психология» определял предмет разрабатываемой им рациональной психологии как включающий учение о сущности Д., ее происхождении и бытии и давал Д. следующее метафизическое определение: «Душа есть ограниченная субстанция самодетельная, невещественная, выражающая свою особенность с Бесконечным Существом в том, что она умом своим стремится к объятию безусловной истины и мудрости, свободно волею к достижению Высочайшего блага и к выражению его в своей деятельности, чувством ищет чистого и вечного блаженства и по продолжению бытия своего бессмертна» (С. 31). Обсуждая проблему отношения Д. и тела, места («седалища») Д., прот. Ф. Голубинский, с одной стороны, утверждал, что Д. «не объемлет пространство» (С. 73), с др., сравнивая бытие Д. с «совершенно бес-телесным» Богом, отмечал, что Д., «как субстанция, действующая в пространстве... им ограничивается» (С. 74). К способностям Д. он относил познание, чувствование и желание, признавая творение Д. из ничего «идеей о Бесконечном» (С. 107), высказывал сомнение, что «каждая душа, при новом образовании тела, творится и посылается в него», и считал более правдоподобным мнение



традиционизма, но в таком понимании, который исключал противоречию ее простоте делимость Д. (С. 111).

Свт. *Филарет (Дроздов)* в кн. «Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия...», рассматривая существующие в истории христианства объяснения происхождения человеческой Д., считал, что Д. людей происходят от первой Д. человека, сотворенной Богом. Свт. Филарет писал: «Обетованием умножения рода Бог дает человеку силу производить подобных себе: почему не нужно искать иного источника человеческих душ, кроме души первого человека. Но чрез то же обетование Бог есть творец отдаленнейших потомков Адама, равно как и его самого. И поелику каждый рождается со способностями рожать, то нет сомнения, что во Адаме получил сие благословение весь род человеческий» (С. 39–40). Сам образ вдыхания Д. Богом в человека, по мнению свт. Филарета, не означает, что Д. представляет собою «частицу Божиего дыхания, ибо человеческая душа живая далеко разнится от Божия Духа животворящего» (С. 61); он означает, что человек состоит из Д. и тела и соединяет в себе «жизнь временную и вечную, жизнь по образу мира и по образу Божию» (Там же). Обсуждая вопрос об отношении образа Божия к Д., свт. Филарет останавливался на основных толкованиях этой проблемы, усматривая образ Божий: а) в природе бессмертной и духовной Д.; б) в духовных способностях Д.; в) в совершенстве духовных сил, устремленных к Богу; г) в невидимости Д., присутствующей во всем теле и управляющей телом; д) «в теле, подобно телу славы Богочеловека» (С. 36); е) в господствующем (царственном) положении человека относительно мира. Отмечая, что «черты сходства не всегда суть черты образа Божиего» (Там же), а также то обстоятельство, «что различия пола не делают различия в образе Божию» (С. 38), свт. Филарет считал, что «основания образа Божия глубоко положены в душе» (С. 37), связывал образ Божий с природой и способностями Д. в их отражении божественной истины и благодати.

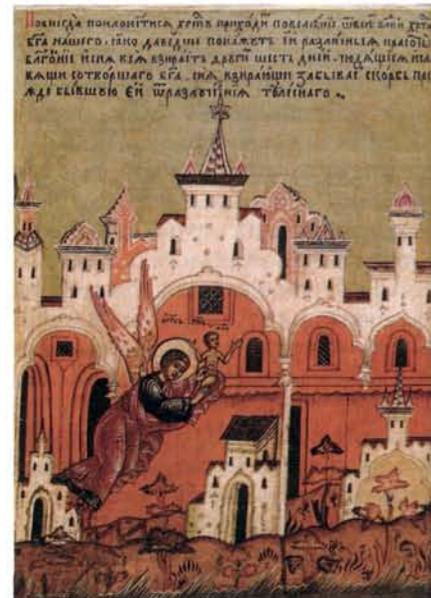
Митр. *Макарий (Булгаков)* в «Православно-догматическом богословии» отмечал, что в Свящ. Писании «Д.» и «дух» — разные названия од-

ного и того же; считал ошибочными мнения, согласно к-рым «души происходят от семени родителей», или «происходят от душ родителей сами собой», или же «творяются Богом из ничего и посылаются Богом в тела» (Т. 1. С. 441). Полагая, что вопрос о творении Д. не определен во всей его полноте и составляет тайну Божию, митр. Макарий утверждал, что по учению Церкви и в соответствии с ее догматами Бог «творит души не из ничего, а из душ родителей» (С. 440); предполагая же, что Д. были сотворены Богом из ничего, нельзя объяснить происхождение прародительского греха. В учении о составе человека митр. Макарий отмечал, что одни отцы и учителя Церкви исходили из 2-частной душевно-телесной природы человека, другие различали 3 части — дух, Д. и тело, понимая под духом Дух Божий или же отождествляя дух и Д. как высшую и низшую стороны одной духовной природы. По мнению митр. Макария, у человека одна Д., она самостоятельна (субстанциальна), невещественна, неделима, проста по своей природе, свободна и бессмертна. Именно с невещественной Д. следует связывать учение Церкви о человеке как сотворенном по образу и подобию Божию, причем, по мнению большинства отцов Церкви, «образ Божий находится в самой природе нашей души, в ее разуме, в ее свободе, а «подобие» в надлежащем развитии и усовершенствовании этих сил человеком, частнее в совершенстве его разума и свободной воли, или того и другой вместе, в добродетели и святости, в стяжании даров Святого Духа» (Там же. С. 455).

Архиеп. *Филарет (Гумилевский)* в «Православном догматическом богословии» писал, что человек состоит из тленного тела и Д., в к-рой запечатлен образ Божий; специально отмечал, что «иные из учителей церкви усвоили душе тонкую невещественность, но только в смысле ограниченности душевного бытия» (Ч. 1. С. 299). Обсуждая основные концепции происхождения Д., архиеп. Филарет высказывал свое несогласие с учением о предсуществовании Д., несовместимость к-рого с христ. учением имеет и теоретические и практические основания (как человеку каяться в своих грехах, если он не помнит о своей прошедшей жизни), и с учением о «новом творении», ко-

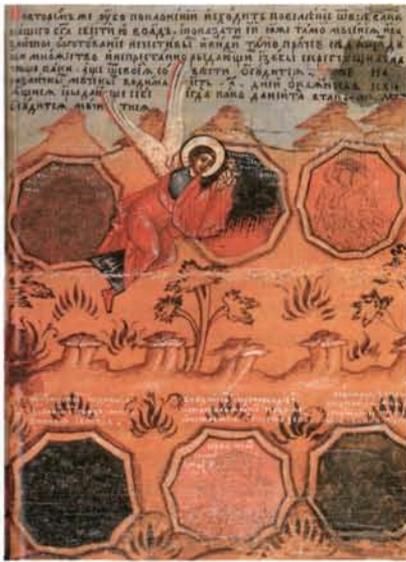
торое, во-первых, предполагает для каждого человека отдельное творение Д., что «не может быть примирено с покоем Творца, закончившим новое творение» (Там же. С. 319), тем более что Свящ. Писание учит о происхождении человеческой Д. от Бога, но не Д. каждого отдельного человека, во-вторых, не объясняет переход наследственного греха и возлагает на Бога вину за грешную жизнь человека, а в-третьих, не объясняет, «как вочеловечение Слова не будет только принятием одного тела» (Там же). Наиболее приемлемым для христ. понимания Д. архиеп. Филарет считал учение о рождении Д. вместе с телесным организмом, поскольку оно имеет в виду общее начало жизни всех людей, наследственность греха, сходство детей с родителями.

«Первосозданный» человек, неподвластный болезням и смерти, отмечал архиеп. Филарет, был сотворен по образу и подобию Божию, что относится к духовной природе человека. Смерть, ставшая уделом человека после его грехопадения, разлу-



Странствия души  
с 3-го по 9-й день после смерти.  
Фрагмент иконы  
«Синодик четырехчастный».  
Кон. XVII — нач. XVIII в. (НГОМЗ)

чает Д. и тело. Описывая посмертную участь Д., архиеп. Филарет называл «первым воскресением» переселение из тела к Господу Д. святых и праведников и блаженство «бытия со Христом» (Там же. Ч. 2. С. 446), «вторым воскресением» — общее воскресение всех и Суд, «вто-



Странствия души  
с 9-го по 40-й день после смерти.  
Фрагмент иконы  
«Синодик четырехчастный».  
Кон. XVII — нач. XVIII в. (НГОМЗ)

рой смертью» — осуждение нераскаявшихся грешников на «муки вечные».

Свт. Игнатий (Брянчанинов) рассматривал нравственные и аскетические аспекты жизни Д. в ряде сочинений: в диалоге «Совещание души с умом», в к-ром 3-м участником беседы является «сердце», речь идет о плененности Д. губительными соблазнами и страстями и пораженности ума грехом, следствием к-рого стали забвение Бога, самолюбие, вера в свой «падший и лжежелезный разум» и следование «ложно-направленной воле» (С. 117). На путь избавления Д. от этого плена, считал свт. Игнатий, указывают слова Господа: «Сберегший душу свою потеряет ее, а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Мф 10. 39), толкуемые как необходимость уничтожения в уме и Д. человека самолюбия, погружения в «нищету духа», отречения от своей воли и исполнения воли Божией. В ст. «Таинственное объяснение 99-го псалма», к-рую можно рассматривать как продолжение диалога Д. с умом, говорится о Боговидении и путях его достижения. Таким путем является смирение Д.; в смирении, писал свт. Игнатий, Богом даруется Д. «исповедание», и из «совершеннейшей покорности воле Божией рождается чистейшая, святая молитва» (С. 326).

Спор со свт. Феофаном Затворником и многочисленные толки вызва-

ла разрабатываемая свт. Игнатием в соч. «Слово о смерти» мысль об особой тонкой телесности Д. человека и ангелов. Для обоснования этой идеи свт. Игнатий приводил многочисленные аргументы: ссылки на Свящ. Писание, определение Вселенского VII Собора, святоотеческую литургу, примеры из жизни святых, опыт написания икон, собственные теоретические рассуждения, подтверждающие мысль о возможности чувственного и духовного видения духов, ссылаясь на мнение архиеп. Филарета (Гумилевского) в его догматике. Свт. Игнатий считал, что понимание духа вообще как невещественного и бестелесного и противоположного телу свойственно Зап. Церкви; такое понимание в новейш. философии имело убежденного сторонника в лице Декарта, противопоставлявшего мыслящую субстанцию протяженной. По мнению свт. Игнатия, в основе этого противопоставления лежало ошибочное отождествление духовной природы Бога с природой сотворенных духов; но «Бог, не только по существу, но и по свойствам, совершенно отличается от сотворенных духов и души человеческой. Его свойства неограниченны, и существо неограниченно. Свойства сотворенных духов ограничены и существо их. Если существо их ограничено, то и духовность их ограничена» (Там же. С. 190). Эту ограниченность сотворенных духов (Д. и ангелов) свт. Игнатий связывал с присущей им тонкой вещественной телесной (эфирной) природой и возможностью — для человеческой Д. после смерти и разлучения с телом, а для ангелов с момента их сотворения — передвигаться в пространстве. «Как мог Архангел Гавриил, — спрашивал свт. Игнатий, — сперва войти к Божией Матери, потом возвестить Ей благовестие, наконец уйти от Нее, если бы он не имел движения, ни отношения ко времени и пространству?» (Там же. С. 207).

Полагая, что в Свящ. Писании дух и Д. имеют один и тот же смысл, свт. Игнатий отмечал, что «различается душа от духа, когда это требуется для объяснения невидимого, глубокого, таинственного подвига, духом называется словесная сила души человеческой, в которой запечатлен образ Божий и которою душа человеческая отличается от души живот-

ных» (Там же. С. 192). Свт. Игнатий считал, что в своем райском состоянии, до грехопадения, человек, обладавший бессмертным телом и Д., был способен к «чувственному видению духов» (Там же. С. 7) и духовному общению со св. ангелами; после грехопадения человек сталкивается с искушениями чувственного общения с падшими существами (демонами) и становится жертвой их обмана, если он не в состоянии противопоставить им свою веру в Бога и способность их духовного распознавания.

Свт. Феофан Затворник в кн. «Душа и Ангел, не тело, а дух» называл учение свт. Игнатия о тонкой вещественности сотворенных духов «ересью» и, используя те же самые святоотеческие источники, пытался доказать как несовместимость этого учения с положениями отцов и учителей Церкви, полагая, что только у прп. Макария Великого оно изложено «неясно» (С. 119), так и ложность этого учения по его обоснованию автором. Свт. Феофан считал, что по учению правосл. Церкви «в естестве душ и Ангелов решительно отвергается... всякая вещественность, не грубая только, но и тонкая, потому что утонченность вещества не делает его невещественным» (С. 13); что из положения о «неприступности естества Божия» нельзя сделать вывод о вещественной природе душ и ангелов; что ошибочно полагать, что «если духовность сотворенных духов ограничена, то они должны иметь известную степень вещественности» (С. 166–167). Основной недостаток в рассуждениях автора соч. «Слово о смерти» свт. Феофан усматривал в неправильном понимании учения о бесконечности Божественного существа, в неразличении бесконечности (infinitus) и беспредельности, или неопределенности (indefinitus), при этом ссылаясь на изложение понятия бесконечности в «Догматике» митр. Макария (Булгакова) (Там же. С. 169–171, 175).

В своем положительном учении о человеке свт. Феофан исходил из трехчастности человека, связывал дух с умом и видел в духе, «держимом и укрепляемом благодатью», силу, способную противостоять греху, вместе с тем выделял «умственную часть» и в Д.; различал грехи по их отношению к телу и Д.: 1) к телу относил похоть блудную, чревоугодие, леность, смехотворство, празднословие и др.,

2) к Д. относил: а) в умственной части — «веру в свой только ум», «восстание на ум Божий», блуждание помыслов, сомнение, гордость и др.; б) в части желательной — своеволие, властолюбие, жестокость, неблагодарность и др.; в) в части чувствующей — страсти, гнев, ненависть, злобу, тщеславие, гордость, тоску, печаль, скорбь, веселость и др. (Путь ко спасению. С. 267–270). Полагая основным содержанием христ. жизни борьбу с грехом, свт. Феофан неоднократно писал о средствах борьбы с грехом; считал «оружием христианского воина» «хождение перед Богом», совершение поступков во славу Божию и во исполнение воли Божией (Там же. С. 300), называл восхищение духа к Богу, очищение сердца и отстранение Д. от всего мирского «погружением в Бога», «умным безмолвием» (Там же. С. 303–304).

Еп. Сильвестр (Малеванский), излагая учение о творении Богом бесплотных духов (ангелов) в книге «Опыт православного догматического богословия», с одной стороны, категорически утверждал, что «нигде им не усвоится никакого тела, или чего-нибудь похожего на тело» (С. 162), что «дух не только чужд тела человеческого в его грубо чувственном или земном виде, но даже в том его особенном и прославленном виде, какой оно имело в лице воскресшего и явившегося ученикам Господа», с другой — отмечал, что «нельзя сказать, чтобы столь же прямо отрицалась в их природе и телесность в ее высшем или прославленном состоянии» (С. 163), что бестелесность духов надо понимать в «сравнительном» и «ограничительном» смысле, приводил мнения отцов и учителей Церкви как выступающих за признание тонкой огневидной телесности духов, так и против (С. 166–167), заключал суждением, что и в этом случае остается невыясненным вопрос, принадлежат ли эти тела духам по природе или даны на время.

В учении о сотворении человека Богом еп. Сильвестр обращал внимание на то, что «два акта» творения — творение тела из земли (при том что все тварное до человека было сотворено Словом) и творение Д. для уже сотворенного тела — имеют глубокий смысл и означают особую взаимосвязь между телом и Д., связь, к-рая даже по разлучении тела

с Д. в смерти человека остается и будет восстановлена в воскресении мертвых; что «образ вдуновения Богом в лице человека души» свидетельствует о близости человека Богу (Там же. С. 208–209).

Рассматривая основные концепции происхождения человеческой Д. — предсуществование, традиционизм и креационизм — и отношение к ним отцов и учителей Церкви, еп. Сильвестр писал, что в Свящ. Писании нет прямых ответов на этот вопрос, в истории христианства Тертуллиан был сторонником «гипотезы традиционизма», Ориген — «гипотезы предсуществования», но уже к V в. «гипотеза творения» получила «преимущественное и господствующее положение в самой Церкви» (Там же. С. 321). Обсуждая достоинства и недостатки каждой из гипотез, еп. Сильвестр к достоинствам предсуществования относил премирное понимание Д., к недостаткам — абсолютную недостоверность сведений о др. жизнях Д.; гипотеза традиционизма ему представлялась более убедительной, особенно тем, что она пыталась объяснить сходство детей с родителями, но способ рождения душ от душ вызывал большие сомнения, поскольку предполагал деление неделимой и простой по своей природе Д., неясным оставался и вопрос, идет ли речь о Д. одного родителя или двух, в последнем случае эти сомнения становились неразрешимыми. Еп. Сильвестр склонялся к гипотезе творения (Там же. С. 335), признавая вместе с тем ряд сложных проблем, вытекающих из ее принятия.

Рус. религ. философия сер. XIX — нач. XX в. развивалась в культурно-исторических условиях, когда усвоение европ. философской традиции и критическая оценка ее сопровождалась интересом к философии Платона, новоевропейской философии (Декарт, Лейбниц) и нем. идеализма (Кант, Шеллинг, Гегель). Преобладающее влияние получил платонизм, к-рый со временем начал рассматриваться в противовес западному «субъективизму» и «гносеологизму» в качестве исконно вост. традиции онтологизма, дополняемой христианским персонализмом (что и дало повод нек-рым исследователям говорить о рус. философии как о наследующей традицию «христианского платонизма»).

Если платонизм оказал огромное влияние на формирование учений

о мировой Д. и различных концепций Софии Премудрости Божией у таких философов, как Вл. С. Соловьёв, Вяч. И. Иванов, свящ. Павел Флоренский, прот. Сергей Булаков, Е. Н. Трубецкой, В. Ф. Эрн, Л. П. Карсавин, прот. Василий Зеньковский и др., то значение Декарта и Канта обнаружилось в спорах о природе человеческой Д. и возможностях ее познания, а Гегеля — в учениях о всеединстве и богочеловечестве. Начиная с Вл. Соловьёва, в рус. философии платонизм с его религиозно-возвышенным, но языческим учением о Д. человека оказался соединенным с вопросом о сознании и личности — с трудноразрешимыми проблемами, с к-рыми столкнулась и западноевроп. философия.

П. Д. Юркевич в работе «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божиего» на основании большого количества свидетельств из Свящ. Писания и высказываний отцов и учителей Церкви противопоставлял совр. ему «науке о душе» и рационалистической философии с их упором на мышление и сознание учение о сердце; полагал, что учения психологии о головном мозге как телесном органе Д. ведут к ошибочному истолкованию, что «душа человеческая есть первоначально существо представляющее, что мышление есть сущность души или мышление составляет всего духовного человека» (С. 76). Критикуя представления о Д., связанные с ее отождествлением с разумом, и ошибочный взгляд на разум как составляющий суть всей жизни, Юркевич писал, «что древо познания не есть древо жизни, а для духа его жизнь представляется чем-то более драгоценным, чем его знание» (С. 84), разум — «вершина, а не корень духовной жизни человека» (С. 87). Разделяя учение правосл. Церкви о Д., Юркевич впервые в рус. философии ставил вопрос о таинственной и загадочной глубине человеческой Д. и необходимости ее описания, считал, что «в самой душе есть нечто за-душевное, есть такая глубокая сущность, которая никогда не исчерпывается явлениями мышления» (С. 76–77); высказывал воззрение, близкое к т. зр. Аристотеля, что «телесным органом души может быть не иное что, как человеческое тело» (С. 78). Юркевич был убежден в необходимости проводить ясные и недвусмыслен-



ные границы между разумом, Д. и сердцем; в своем учении о сердце утверждал, что сердце — «хранитель и носитель всех телесных сил человека», «седалище всех познавательных действий души», средоточие «духовной и душевной жизни», «многообразных душевных чувствований» и «нравственной жизни» (С. 69–71); однако оригинальные идеи Юркевича не получили у него дальнейшей систематической разработки.

Б. Н. Чичерин в кн. «Наука и религия» вслед за доказательствами существования Бога приводил умоглядное и нравственное доказательства бессмертия Д., к-рую рассматривал в качестве простой, невидимой и бестелесной субстанции. Считая, что состав человека предполагает наличие тела, Д. и разума (духа) и что 3 основных воззрения на посмертную жизнь Д. — материалистическое, пантеистическое и спиритуалистическое — могут быть оправданы лишь в том случае, если они принимаются вместе, Чичерин писал о тленности тела, неуничтожимости Д. и разума.

Ф. М. Достоевский пришел к вере во Христа «через горнило сомнений» и атеизм и считал веру в бессмертие Д. наряду с верой во Христа обязательным условием всякого положительного мирозерцания и практического действия. О себе он писал, что изображает «глубины души человеческой» (Записи... С. 65). В раздвоенности Д. совр. человека Достоевский видел конфликт раздрающих ее противоположных начал, светлых и темных стремлений, трагическое переплетение «идеала Мадонны» с «идеалом содомским»; считал сердце «полем битвы» дьявола с Богом, человекобога с Бого-человеком; с редкой глубиной и психологической достоверностью описал до Фрейда «подполье души» с его бессознательными или полусознательными влечениями к наслаждению и страстям.

В своих (отнюдь не безошибочных) теоретических размышлениях о личности и буд. жизни Достоевский придерживался учения, что личность (к-рую он нередко отождествлял с Д.) творится Богом, вместе с тем полагал, что человек при рождении ребенка «передает ему часть своей личности» (Записная книжка... С. 174). Рассматривая земную жизнь в качестве перехода к жизни вечной, а цель «я» на земле как

жизнь для других, слияние «я и все», Достоевский считал, что в условиях нашего временного бытия эта цель неразрешима по причине развития личностного начала в человеке, закреплению которого способствуют брак и половые отношения. В словах «не женятся и не посягают, а живут как Ангелы Божии» (ср.: Лк 20. 35–36) он усматривал указание на исполнение этой цели в буд. жизни, в к-рой семья — «величайшая святость человека на земле» (С. 173) — полнотой потеряет свое значение.

В философии богочеловечества и всеединства Вл. Соловьёва тема Д. была одной из главных. Уже в ранних сочинениях Соловьёв исходил из единства двух абсолютов — абсолютно Сущего (Бога) и абсолютно становящегося (человека), образующих полную истину или Богочеловечество (Соч. Т. 2. С. 323), понимал человека, «второе абсолютное», из развиваемой концепции Д. мира. Само учение о Д. мира включало естественнонаучные и религиозно-метафизические аспекты: Д. мира понималась, с одной стороны, как воплощающаяся в материи сила Божественной идеи, как предшествующее мировому процессу пассивное начало, с другой — в качестве «идеального человечества», Софии, получившей от Логоса принцип всеединства, конечное осуществление к-рого вело «к обожествлению (θεωσις) всего существующего» (Т. 3. С. 145). В учении о Д. человека Соловьёв руководствовался общими положениями теории «идеального человечества»; считал, что и отдельному человеку присущи кроме его тела дух, ум и чувственная Д., и зарабатывал уже в 1-й период своего творчества тему Д., сознания, лица и личности. Соловьёв не является родоначальником учения о личности в рус. философии. Эта тема до него обсуждалась в разнообразных течениях и направлениях рус. мысли — от славянофилов и западников до нигилистов, но только у Соловьёва, в его ранней философии, проблема личности органически связывается с замыслом Божественного творения человека. Он писал, что «личность человеческая... не отвлеченное понятие, а действительное живое лицо, каждый отдельный человек, — имеет безусловное, божественное значение» (Там же. С. 19). Эволюция философских воззрений привела Соловьёва к скептической мысли

относительно возможности построения метафизического учения о личности и теоретической плодотворности такого подхода, он все больше склонялся к положению, что «личность» — это понятие скорее юридическое, нежели философское, однако такое толкование личности никак не отразилось на его понимании Божественной Личности.

По-видимому, Соловьёву, несмотря на незавершенность теоретических исследований последних лет, приоткрылись новые горизонты понимания Д. и ее отношения к Богу. В рамках этой новой концепции Д. не рассматривается в качестве прозрачной для самой себя метафизической субстанции, внутренней реальности, постигаемой посредством сознания и редуцируемой к сознанию или личности; в свою очередь личность человека не наделяется определениями, традиционно приписываемыми Д. или сознанию. Констатируя проблематичность метафизического построения теории личности, Соловьёв писал, что «древние римляне не ошибались, может быть, когда вместо лице или личность, говорили личина («persona» первоначально значит «маска»)» (Т. 9. С. 118–119). Этот поздний подход Соловьёва своим происхождением был обязан, с одной стороны, учениям англ. психологии о Д., с другой — богословской проблематике. Как мыслитель, чуткий ко всему, что происходило в европ. философии и психологии, Соловьёв не мог не понимать, к каким последствиям ведет с т. зр. догмата о Боговоплощении, что «сознание» и «личность» вытесняют тему Д., что вопрос о спасении Д. теряет сотериологический смысл и превращается в метафору в совр. учениях о человеке, к-рые рассматривают личность в качестве фундаментального определения человека и подчиняют личности весь состав человека.

3 основные проблемы Д. в русской философии кон. XIX — нач. XX в. — отношение Д. и тела, Д. и сознания, Д. и личности — нашли отражение в споре Вл. Соловьёва и Л. М. Лопатина о субстанциальности Д. в связи с учением Декарта о *cogito ergo sum*, а также в тех т. зр. на этот спор, которые обозначили основные линии разработки проблемы соотношения Д. и личности в XX в.

Л. М. Лопатин в реферате «Понятие о душе по данным внутреннего



опыта», прочитанном 16 марта 1896 г., основную проблему, что такое Д., ставил в зависимость от вопроса, как возможно познание Д.? Считая, что Д. может пониматься только изнутри, через душевную жизнь, к-рая есть «цепь явлений и ничего больше» (Аксиомы философии. С. 174), Лопатин спрашивал, «существует ли какая-нибудь субстанция психических феноменов» (понимая под субстанцией — носителя явлений — «подлежащее» явлений). Исследование проблемы отношения психической субстанции к явлениям сознания подвело Лопатина к мысли о невозможности выведения субстанции из явлений и ложности противопоставления явлений и субстанции. Необходимо, считал Лопатин, исходить из принципа соотносительности явлений сознания и субстанции: нет явлений без субстанции и нет субстанции без явлений. Предлагаемый Лопатиным принцип может называться феноменологическим, поскольку теперь «явления и субстанция» — это целостное образование, внутри к-рого они различимы лишь по отношению ко времени, если явления сознания представляются «длящимися» и меняющимися, то субстанция (Д.) есть «пребывающее» и неизменное. Лопатин писал: «Субстанция пребывает в своих изменениях... она имеет бытие сверхвременное» (С. 182), но такое, к-рое не есть вневременное или безвременное, поскольку она присутствует во времени. Повторяя подход Декарта, он делал следующий, далеко не бесспорный шаг — от общей характеристики текучести явлений (как сознательных, так и бессознательных) переходил к вопросу о сознаваемости явлений мыслящим «я» и сводил проблему Д. к проблеме мыслящего «я», оставляя в стороне вопрос о тождественности Д. и сознания и возможных между ними различиях.

Для объяснения очевидного факта, что «длительность психических феноменов есть непременно условие их сознаваемости» (С. 186), Лопатин обратился к учениям Канта о синтезе и трансцендентальном единстве самосознания, к-рые позволили ему утверждать, что «мы никогда не сознаем и не можем сознавать одних явлений; постоянным и единственным предметом нашего внутреннего опыта всегда оказывается субстанциональное тожество нашего созна-

ния в его разнообразных выражениях» (Там же. С. 190). Не разрабатывая в подробностях тему «синтеза», Лопатин сводил ее к памяти и сознанию времени. «Память и сознание времени суть а priori необходимые атрибуты деятельной субстанции, сознающей себя» (Там же. С. 195), т. е. Д. Связав по своему усмотрению учения Декарта и Канта о сознании, Лопатин делал вывод, что Д. субстанциальна, сознательна и сверхвременна, присутствует в обусловленных временем актах познания и постижима, поскольку может быть подведена под эти акты познания.

В ст. «Вопрос о реальном единстве сознания» Лопатин, защищая прежние позиции, спорил с Соловьёвым, к-рый в работе «Первое начало теоретической философии» (1897) критиковал выводимый Декартом из *cogito ergo sum* тезис о «субстанциальном характере души», называл Лопатина в числе сторонников этой теории. Суть возражений Соловьёва заключалась в 2 не принятых Лопатиным аргументах: 1-й касался необходимости различать «сознание я» от «я» в качестве Д.-субстанции, т. е. неправомерности отождествления Д. и сознания; Соловьёв писал: «Никто не может сомневаться в том, что я сознается, когда оно сознается. Но затем возникает вопрос: что же такое есть я? Исчерпывается ли оно этим являемым, или феноменологическим, бытием, относительно которого нет сомнений?» (Соч. Т. 9. С. 128).

Различая вместе с Декартом и Лопатиным явления сознания и мыслящее «я», Соловьёв путем тонких рассуждений обосновывал мысль об их взаимообусловленности и формулировал одно из важнейших положений совр. феноменологии — о невозможности понимания мыслящего «я» вне (сознаемого) мира и мира вне «я». Для самого Соловьёва это означало, что самодостоверность человеческого сознания не ведет с необходимостью к пониманию Д. в качестве субстанции; что в случае отождествления Д. с мыслящим «я» (сознанием) она не может быть субстанцией, поскольку мыслящее «я» (сознание) зависимо от познаваемого мира; следов., необходимо искать др., лежащие вне «сознания» пути для обоснования самостоятельности Д., в существовании к-рой Соловьёв не сомневался.

2-й аргумент Соловьёва (оставшийся без внимания Лопатина) касался ошибочности расширения сферы субъективного принципа в ущерб абсолютности божественной истины и был направлен против скрытой формы антропоцентризма и умаления Бога, содержащейся в учении о тождестве Д. и сознания. Считая, что понимание Д. не может быть достигнуто из одного внутреннего или сознательного опыта, который имеет дело с феноменами сознания и самим сознанием, но возможно из отношения Д. к Богу, к «месту истины», Соловьёв писал, что в вопросе о Д. «имеет силу слово истины: кто хочет сберечь душу свою, тот потеряет ее, а кто «потеряет ее ради Меня, тот сбережет ее» (ср.: Мф 10. 39.— А. К.). Забыть о субъективном центре ради центра безусловного, всецело отдаться мыслью самой истине — вот единственно верный способ найти и для души ее настоящее место, ведь оно зависит от истины, и ни от чего более» (Соч. Т. 9. С. 162).

В теоретических рассуждениях о путях буд. философии Соловьёв констатировал ограниченность сложившихся в европ. философии у Декарта, Канта, Гегеля как выразителей 3 основных ее течений подходов к проблеме Д., ума и абсолюта (Там же. С. 162–164). Не разделяя основного принципа трансцендентально-критической философии Канта в вопросе о Д., Соловьёв, как и Кант, исходил из необходимости проводить разграничения между сознанием и Д. Однако вопрос, что такое Д. с т. зр. поздней философии Соловьёва, остается открытым.

Проф. МДА Алексей И. Введенский в своей рецензии «Спор о душе», посвященной полемике между Соловьёвым и Лопатиным, отмечал, что оба философа совершают ошибку, только один «вовлекает» Д. в «явления» вплоть до отождествления ее с сознанием, др. «извлекает» ее из «явлений» вплоть до полного обособления сознания и Д. — то и другое есть односторонний взгляд. Высказав мысль, что Д. является субстанцией, имеет вневременный и внепространственный характер, деятельна и подчинена «идее нравственного блага», Введенский пытался механически соединить т. зр. Лопатина и Соловьёва в вопросе о сущности Д. (или «субстанциальной природы» Д.), полагая, что «сущность... этой сущности есть мистическое, но тем



не менее реальное общение нашей души с Богом, или — религиозная вера» (*Введенский*. 1900).

В поле зрения спорящих сторон и их рецензента не попала вышедшая неск. годами раньше кн. проф. КазДА В. И. *Несмелова* «Наука о человеке», в к-рой автор весьма обстоятельно и очень последовательно проводил идею, схожую по своему обоснованию с философскими и логическими аргументами Лопатина, но отличную по смыслу и по терминологии, что позволяет говорить о др. концепции. Несмелов писал: «...сознание живет только в том случае, когда оно сознает самого себя, т. е., когда оно есть самосознание, следовательно — когда оно и есть личность и в своей деятельности выражается как личность сознанием» (Т. 1. С. 180). Различия между подходами Лопатина и Несмелова даже на этом начальном этапе анализа сознания и самосознания весьма существенны, Лопатин писал о душевной жизни и Д., а Несмелов, несмотря на присущий всему 1-му тому его исследования психологизм, имел в виду «свободную личность» (С. 198), существенным определением к-рой является свобода. Несмелов использовал схемы Канта и опирался на различие между тем, что есть человек в мире и что он есть сам по себе (в качестве умопостигаемой личности), в последнем Несмелов видел истинную природу человека — реальный образ Бога. Он писал: «...образ безусловного бытия не создается человеком в каких-нибудь абстракциях мысли, а реально дан человеку природою его личности» (С. 229). Бог является истинным «Первообразом» человеческой личности, потому что Он — истинная Личность (С. 239, 252–253).

Вопрос об отношении Д. и личности Несмеловым специально не рассматривался, из кратких замечаний следует, что «вся душевная жизнь подчинена физическому организму» (С. 215); более того, по его мнению, и личность человека в ее обычной жизни, реально-эмпирическом бытии, подчинена физическому организму; с этим связана главная проблема, стоящая перед личностью, — привести ее жизнь в соответствие с идеей Бога о человеческой личности. Обсуждая тему воскресения мертвых, Несмелов высказывал своеобразный взгляд на проблему бессмертия Д. Он писал: «Душа челове-

ка, разумеется бессмертна, но она только душа человека, а не сам человек. Значит, хотя после смерти душа его и будет сохраняться вечно, само он при этом все-таки не будет существовать, и потому какой же для него смысл в несомненном бессмертии его души? Действительная глубина жизненного смысла заключается не в бессмертии души человеческой, а только в воскресении человека от мертвых, когда человек явится к жизни не духовной половиной себя самого, а целым живым человеком...» (Т. 2. С. 347–348). Эта т. зр. Несмелова была обусловлена его твердым убеждением, что жизнь человека невозможна вне тела, поэтому в строгом смысле слова неправильно говорить о посмертной жизни человека до воскресения мертвых, ибо «души умерших людей не имеют никакого отношения к той жизни, из условий которой они выступили, других же условий жизни они совершенно не имеют» (С. 272).

С. Н. Трубецкой, обсуждая в работе «Основания идеализма» тему Д. в связи с положением Декарта *cogito ergo sum*, высказывал сомнения относительно правильности делаемого из него вывода и писал, что в опыте сознания «я, которое мы непосредственно сознаем, само есть нечто отличное от нашего сознания. «Я мыслю, — следовательно, я существую»; но мне думается, что я существую и тогда, когда я не мыслю и временно теряю сознание» (С. 92). Понимая это «я» в качестве Д. и отличая его, с одной стороны, от личности, к-рая выражает только «нравственно-юридическое понятие» (С. 93), а с другой — от индивидуального (личного) сознания, к-рое субъективно, Трубецкой считал, что только связь личного сознания с сознанием соборным и вселенским дает подлинное основание для веры в объективное существование сознания и Д. и открывает предпосылки для их метафизического исследования. Эта позиция, несмотря на сходство с позицией Соловьёва, отличается от нее. Трубецкой, хотя и противопоставлял ограниченному личному сознанию сознание соборное, из которого и должно было пониматься «я» (С. 95), в толковании проблемы Д. оставался на почве философии сознания, утверждая, что «вопросы о душе сводятся, в сущности, к вопросу о природе сознания» (С. 94). Этот подход разделял и брат философа,

Е. Н. Трубецкой, к-рый в кн. «Смысл жизни» в рамках умеренного варианта софиологии строил учение о Д. человека на концепции абсолютно-го или всеединого сознания, утверждал, что «центр тяжести всего христианского учения о первородном грехе и о спасении благодатью» связан с пониманием «природного единства всех людей во Адаме и благодатного единства всех людей во Христе» (С. 151).

Проф. МДА В. Д. *Кудрявцев-Платонов* в «Начальных основаниях философии» писал о духовной природе Д., ее невещественности, неделимости, простоте; к характеристическим свойствам Д. относил сознание, разумность, наличие свободы воли (С. 354–366); приводил онтологическое, психологическое, телеологическое, нравственное доказательства бессмертия Д. (С. 376–399). Кудрявцев-Платонов считал, что идея бессмертия Д., подобно идее бытия Бога, есть априорная идея нашего разума (С. 379). Еп. *Михаил (Грибановский)* в «Лекциях по введению в круг богословских наук» излагал метафизические, космологические, психологические и нравственные аргументы в пользу бессмертия Д. (С. 197–205), в учении о человеке писал о невыводимости сознания и самосознания из бессознательных процессов душевной жизни, в этой самостоятельности самосознания видел еще один аргумент, свидетельствующий о творении Богом человека «особым актом творческой воли» (С. 190–191). Проф. СПбДА С. М. *Зарин* в кн. «Аскетизм...», отмечая роль сердца в христ. мистике, считал необходимым точно определить отношение «сердца» к понятиям «Д.» и «дух». «*Ψυχή*, как субъект личной жизни, — писал Зарин, — имеет в *πνεῦμα* свой высший, богоподобный принцип, а в «сердце» (*καρδιά*) — свой непосредственный орган, концентрирующий и объединяющий в себе все свойственные ему состояния и деятельности» (Т. 2. С. 375). Основные положения о Д., изложенные в книге митр. Макария (Булгакова), почти без изменений были воспроизведены в «Очерке православного догматического богословия» (Серг. П., 1911–1912<sup>2</sup>. 2 кн.) прот. Николая *Малиновского*.

В книге св. прав. *Иоанна Кронштадтского* «Моя жизнь во Христе», написанной в форме пастырского



наставления и духовных советов на разные случаи жизни христианина, наряду с традиц. для христианства религиозно-нравственной темой спасения Д. содержится и особое богословие Д. Иоанн Кронштадтский писал: «Вера в бытие Божие тесно связана с верой в бытие собственной души, как части мира духовного. Душе благочестивой бытие Божие также очевидно, как собственное бытие...» (Ч. 1. С. 15); Д. человека невещественна, нематериальна, обладает дарованной ей Богом свободой, сотворена во благо человека, проста по своей природе «как образ и подобие Божие» (Ч. 2. С. 220), внутренне соединена со Св. Духом и живет благодаря этой связи со Св. Духом, Который укрепляет ее в борьбе с грехом против «смерти духовной», учит ее любви к др. человеку как носителю образа Божия и соединяет всех людей в любви к Богу (Ч. 1. С. 90–91). По поводу происхождения Д. человека Иоанн Кронштадтский утверждал, что «душа первого человека от Бога, от Него же все души последующих людей; все дыхание его божественного Духа, все должны быть чада Его, все как один» (Ч. 2. С. 339). Обсуждая вопрос о составе человека, об отношении тела и Д. в человеке, он отмечал, что начала жизни сами по себе не присущи нашему телу и заимствованы от Д., к-рая в нынешнем поврежденном состоянии греховна и содержит наряду с началами жизни и начала смерти (Ч. 1. С. 100); сам по себе человек «ничто. И как тело его поддерживается воздухом, пищею и питием, так душа — молитвою, чтением слова Божия и св. Таинствами» (С. 138); тело тленно, а Д. человека по своей природе бессмертна; доказательством тому является жизнь праведников и святых (С. 5–6). Рассуждая о месте Д. в человеке, Иоанн Кронштадтский считал, что «душа находится в самой середине его существа — в сердце, почему и называется часто душа сердцем, а сердце — душой» (С. 39); что она «в теле везде, но особенно в сердце, и Бог в мире везде, но особенно на небесах и в храме» (Ч. 2. С. 341).

Развивая учение об имени Божием («Имя Божие есть Сам Бог... призови только имя Господне: ты призовешь Господа Спасителя верующих, и спасешься» — С. 309), Иоанн Кронштадтский связывал Д. человека с именем человека: «В имени чело-



*Ангел принимает душу праведника на смертном одре.  
Миниатюра из Киевской Псалтири.  
1397 г. (РНБ. ОЛДП. Ф. 6. Л. 183)*

века — душа человека» (Там же) — и обосновывал это положение тем, что человек был сотворен Словом Божиим, что имя обозначает простую природу Д., что «под одним именем скрывается такое богатство и глубина духа человеческого, такое множество делимых частей вещества. Это истинно образ и подобие Божие и вместе малый мир» (С. 310).

Ф. С. Владимирский в магист. дис., защищенной в МДА, «Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе» представил подробный анализ учений о Д. в святоотеческой лит-ре. Проф. КДА М. Э. Поснов в кн. «Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним» значительное место отводил изложению и критике учений о Д., к-рые разрабатывались в дохрист. и совр. христианству гностицизме, в философских учениях языческой античности.

В XX в. разработка учений о личности в рус. философии приобретала все больше сторонников (Вяч. Иванов, Н. А. Бердяев, свящ. Павел Флоренский, Н. О. Лосский, прот. В. Зеньковский, Л. П. Карсавин, Б. П. Вышеславец, А. Ф. Лосев и др.), проблема личности заняла центральное место в религиозно-философских концепциях человека, вступила в сложные взаимоотношения с учениями о Д., нередко оттесняя их на периферию философских исследований. На понимание Д. и личности в рус. философии этого периода существенное влияние оказали софиология и учение о всеединстве Вл. Соловьёва, учение Юркевича о «сердце», споры о природе имени в имяславии, философия жизни Ницше и Бергсона, феноменология Гуссерля,

исследования Фрейда и Юнга о бессознательном, открытия в области ряда естественных наук (физики, генетики и др.).

Тема Д. мира — Матери Земли и Софии Премудрости Божией — занимала важное место в поэзии и в философских сочинениях Вяч. Иванова. В кн. «По звездам», пользуясь методом аналогии, Вяч. Иванов механически переносил учения правосл. догматики о Боге Отце и Сыне и Церкви на понимание природы человека и объяснял основной «антропологический принцип христианства» из противоположности Д. и плоти, символизируемых автором в религиозно-мифологических символах «Неба» (муж. начала Д.) и «Земли» («Жены», «Души мира», плоти), и рождении в Д. — личности, «Жениха» (Христа, Сына), и новой плоти, «Невесты Земли» (С. 421–424).

В идейной эволюции философских воззрений Н. А. Бердяева учение о Д. претерпело существенные изменения: в «Философии свободы» он учил о женственной, пассивной, склонной к добру и злу природе мировой Д., ее отпадении от Бога в акте грехопадения (С. 142), последующем Боговоплощении и возвращении Д. мира и человечества через Христа к Богу (С. 152); в кн. «Смысл творчества» писал о предвечности и премирности сотворенных Богом человеческих душ и утверждал, что «предсуществование душ — абсолютная метафизическая истина» (С. 355); в кн. «Философия свободного духа» считал, что Д. человека «принадлежит природе, ее реальность есть реальность природного порядка, она не менее природна, чем тело» (Ч. 1. С. 32); телу и Д. — как реальностям природным (связанным с необходимостью) Бердяев противопоставлял «дух» (свободу), а 3-частное деление тело—Д.—дух выражало сложный и заключающий внутренние противоречия состав человека.

Разрабатываемое Бердяевым на протяжении мн. лет учение о личности и ее религ. статусе окончательно складывается в его поздних работах: в кн. «Я и мир объектов» Бердяев отмечал, что «личность целостна, в нее входит и дух и душа и тело» (С. 147); в кн. «О рабстве и свободе человека» он переносил некогда им же самим приписываемые Д. свойства на личность, которая, по новому толкованию, предвечно творится Богом и является внутренней божье-



ственной основой человека, единой и многосоставной «духовно-душевно-телесной» структурой человека. «Личность, — писал Бердяев, — только тогда есть личность человеческая, когда она есть личность богочеловеческая» (С. 39). В кн. «Опыт эсхатологической метафизики» Бердяев выступал против традиц. учений о перевоплощении Д., предполагающих бесконечное рождение и жизнь на земле, но признавал предсуществование Д. и не исключал «пути души после смерти в ином плане», «в вечности» (С. 207–208).

Проф. МДА свящ. Павел Флоренский в кн. «Столп и утверждение Истины» учение о Д. и личности развивал в 3 основных направлениях: 1) о путях к Богу и Церкви; 2) в связи с религиозно-нравственной стороной жизни человека; 3) об отношении к Другому, или «чужой душе». В «Письме П. Сомнение» свящ. П. Флоренский рассматривал традиц. проблему соотношения разума и веры в их отношении к познанию Бога. Руководствуясь картезианским методом сомнения, к-рый автору «Столпа...» был близок напоминанием о его пути к Богу, свящ. Павел в отличие от Декарта считал, что сомнение не преодолимо одним сознанием человека, что рассудок человека терпит полное крушение в познании истины, приводит к скепсису и отчаянию и должен уступить место вере в Бога, с помощью Которого в Д. человека преодолевается «агония абсолютного скепсиса» (С. 85) и рождаются стремления для жизни в Церкви и постижения Божией Истины разумом, причастным божественному бытию. В «Письме VII. Грех», анализируя онтологическую связь греха и зла, свящ. П. Флоренский отмечал, что следствием греха становится утрата Д. самой себя, своего «субстанционального единства», чувство потерянности, несвободы и нераскаянности (С. 174). В своем герменевтическом исследовании греха он утверждал, что «растление души» означает «уничтожение души до конца, дотла», «выворачивание дна души, раз-вращение до дна» (С. 182). Этому состоянию «начинающегося до геенны разложения личности» свящ. П. Флоренский противопоставлял целомудрие как «само-собранность души для вечной жизни» (С. 190) и подчеркивал исключительное значение любви к Богу в этом собирании Д., а также

онтологически понимаемой «памяти» как опирающейся на памятование Бога о человеке. 3-й важнейший аспект рассматривания проблемы Д. был связан с учением об «уединенной дружбе» («Письмо XI. Дружба»), имеющим своим основанием концепцию Софии и небыстречным по своей богословской аргументации и выводам. Различая брак, или «едино-плотие», и дружбу, или «едино-душие» (С. 455), противопоставляя их, свящ. П. Флоренский трактовал дружбу как особую форму духовного единства людей, образующих «дву-единство», «диадму» с одной Д. (С. 434); приписывал богословское значение этому единству, называя его «единосущным», считал, что подлинная дружба, понимаемая как послушание и несение тягостей, «как и вообще жизнь христианская», есть монашество (С. 444). Складывающееся в этой книге учение о лице-личности-лике получило развитие в работе «Иконостас» и др. поздних сочинениях свящ. П. Флоренского.

Учение о Софии, софийности мира и твари, Д. мира разрабатывал на протяжении всего своего философского и богословского пути прот. Сергей Булгаков, на формирование воззрений к-рого большое влияние оказали Платон, Шеллинг, Вл. Соловьёв и свящ. П. Флоренский. В «Философии хозяйства» Булгаков трактовал Д. мира как «единящий центр мира», предвечное человечество», писал о метафизическом падении ее в силу присущей ей свободы, различал Софию Небесную, Церковь и Софию Земную (С. 145–159); однако это объяснение не имело систематического характера и было лишено необходимой строгости. В кн. «Свет Невечерний» он сделал новую попытку толкования учения о Д. мира, к-рая наряду с предшествующими характеристиками понималась как «высшая основа в царстве идей» (С. 234), «красота» (С. 227). По мнению Булгакова, мировая Д.— «феноменально... многолика, пребывая субстанциально единой», устроена иерархично, включает различные слои и реальности. «Софийность мира, — писал Булгаков, — имеет для твари различную степень и глубину: в высшем своем аспекте это Церковь, Богоматерь, Небесный Иерусалим, Новое Небо и Новая Земля; во внешнем, периферическом действии в космосе она

есть универсальная связь мира, одновременно идеальная и реальная, живое единство идеальности и реальности, мыслимости и бытия...» (С. 225). В своей большой богословской трилогии «О Богочеловечестве» прот. С. Булгаков продолжал попытки обоснования правосл. догматики на фундаменте учения о Софии, Премудрости Божией; в кн. «Утешитель» он писал: «Бог творит мир Софией и в Софии, и в смысле софийной своей основы мир — божественен, хотя в то же время небожественен в тварной самобытности своей» (С. 233).

С. Л. Франк тему Д. рассматривал в ряде основополагающих работ. В кн. «О душе» проводил важные для его теоретической концепции различия: между стихией Д. и Д., Д. и сознанием («я»), следуя в этом вопросе Вл. Соловьёву; отмечал неправомерность понимания Д. в качестве субстанции (С. 134), объяснял ее из деятельности 3 «инстанций», обуславливающих внутреннее единство душевной жизни (С. 143); при этом онтологический статус этих «инстанций» оставался неопределенным, несмотря на то что с ними он связывал иерархический принцип построения душевной жизни и самой Д., включающий чувственно-эмоциональную, сверхчувственно-волевою и идеально-разумную, или духовную, инстанции (С. 153). Особое значение Франк придавал идеально-разумной инстанции, соединял с ней переживания нравственного характера, «живое знание», вхождение в сферу трансцендентного, сверхиндивидуального, абсолютного бытия. Анализируя классическую проблему отношения Д. и тела, Франк отмечал большую зависимость Д. от тела, решение же самой проблемы сводил к пониманию времени как соединяющего Д. с телом и к истолкованию времени из вне-временности (вечности). В кн. «Непостижимое» Д. понималась в ее отношении к духу и личности. Франк констатировал невозможность определения точной границы между Д. и духом, объяснял дух в качестве трансцендентного и имманентного Д. (С. 192) и делал его основанием для толкования Д. Устанавливая внутреннюю взаимосвязь между духом и Д., одновременную отнесенность Д. к самой себе и к духу, Франк «тайну души как личности» видел в «ее способности возвышаться над



самой, быть по ту сторону самой себя» (С. 198), этой причастностью Д. к духу и Богу он объяснял как возможность восхождения Д. к Богу, так и присутствие и участие Бога в жизни человеческой Д. В книге «Метафизика человеческого бытия» Франк отмечал, что «начало человечности в человеке — есть его Богочеловечность» (С. 214), что Бог, даруя человеку тварное бытие, «Сам нисходит и внедряется в глубины этого тварного духа, творит в ней себе «обитель» и тем освящает ее, делает ее... чем-то богосродным, богослитным» (С. 279), понимал Д. как мистический корень «я», самосознания.

Прот. Василий Зеньковский в своем философско-антропологическом учении о Д. исходил из принципа иерархичности Д., отмечал в ней существование сознательных и бессознательных планов и возможность «сублимации бессознательного», подчеркивал особый индивидуальный характер единства между Д., телом и духом и отождествлял это единство с личностью, не придавая ей субстанциального значения. В «Курсе общей психологии», прочитанном в Праге, Зеньковский выделял присутствие Д. «установки» — научную, эстетическую, этическую и объединяющую их — религиозную, которая заключала «искание безусловного» (С. 41), Бога. В ст. «Преодоление платонизма и проблема софийности твари» прот. В. Зеньковский, разрабатывая концепцию софиологии, в основе к-рой идеало было представление о сотворенной Богом идеальной первооснове мира, писал, что «софийность мира достигает своего внутреннего самосвечения в человеке» (С. 39), что принцип софийности обнаруживает весь иерархический состав человека, его тварную природу, причастную к идеальной первооснове мира. Тем самым Зеньковский пытался оправдать учение о мировой Д. (тварной Софии) в новой версии, как ему представлялось, вполне согласуемой с христианством. В ст. «Единство личности и проблема перевоплощения» прот. В. Зеньковский выступал против ставших модными концепций перевоплощения Д. и защищал тезис о единстве и самоотжественности личности. Продолжая не завершившийся в XIX в. спор, прот. В. Зеньковский отмечал, что нельзя, подобно Лопатину и Несмелову, сводить личность

к «явлениям сознания или самосознания», поскольку она не только «охватывает безграничный мир внесознательной жизни, все подполье души, но включает в себя и жизнь тела». Личность, по мнению прот. В. Зеньковского, «живет в теле, живет в душе и духе» (С. 94). Он собирался посвятить вопросам философской антропологии 3-й т. исследования «Основы христианской философии», однако ему не удалось осуществить это намерение.

Разработанная Вышеславцевым в кн. «Этика преображенного Эроса» концепция персонализма была близка по своему замыслу к построениям прот. В. Зеньковского и Бердяева и предполагала вместо традиц. деления на тело-душу-дух многослойную и «иерархическую структуру человека». В ст. «Образ Божий в существе человека» Вышеславцев выделял 7 онтологических уровней: 1) физико-химической энергии; 2) биологической энергии; 3) психической энергии или «коллективно-бессознательного», на основе к-рого «вырастает и развивается индивидуальная душа»; 4) лично-бессознательного; 5) недуховного сознания, «животной души»; 6) «духовного сознания, духа, духовной личности», мыслящего «я»; 7) непостижимой глубинной реальности — «я сам», или «самости» (С. 53–54). Понимая «самость» (личность) в качестве мистической реальности, объединяющей все уровни человеческого бытия, Вышеславцев связывал с ней «сердце» и дарованные человеку образ и подобие Божие. Он писал, что «животная душа творится Богом в природе, но духовная душа человека, делающая его личностью, собственно даже не творится, а даруется собственным дыханием Божества» (С. 65), и делал из этих положений ошибочный вывод, что в равной мере можно утверждать, что «человек тварен и нетварен».

В развернувшимся в рус. философии споре о «перевроплощении души» Вышеславцев, хотя и отрицал перевоплощение в его традиц. форме, тем не менее, разделяя учение Юнга о «коллективном бессознательном», полагал, что «потенциально все души живут во мне и действуют», что они «соединены нераздельно и неслиянно» (Бессмертие, перевоплощение и Воскресение. С. 120), что в подсознательном, как в «храмнице» памяти, присутствуют «все

времена» и оно дает «ключ к тайне предсказаний» (С. 116).

Л. П. Карсавин в кн. «О личности», умножая сущности и подчиняя философскую и богословскую терминологию целям своей «диалектики», с одной стороны, отождествлял Д. с личностью и определял попеременно то Д., то личность в качестве «духовно-телесного существа» (С. 155, 157), ссылаясь на то, что понятие Д. относится к «традиционному представлению», с др. стороны, противопоставлял дух Д. «как «Божественное — тварному»» (С. 158). По мнению Карсавина, «душа умирает как сам «воплощающийся» или саморазъединяющийся дух, она воскресает, как дух воссоединяющийся...» (Там же); то же самое он утверждал и относительно судьбы индивидуальной личности, к-рая умирает и воскресает (С. 107). В своей основной концепции Карсавин трактовал «симфоническую личность» как иерархически построенный духовно-личностный мир (некий аналог одновременно мировой Д., Софии и Церкви), возглавляемый Ипостасью Логоса, к-рая есть «личность всякой личности и всякого индивидуума» (С. 193).

Н. О. Лосский в конце своего творческого пути под влиянием нек-рых учений Лейбница и его рус. последователя А. А. Козлова пришел к учению о «субстанциальном деятеле» и теории перевоплощения и «дальнейшей трансмиграции душ» (дополнительного творческого акта Бога) — теории, к-рая, по его признанию, объединяет учения предсуществования и креационизма (Учение о перевоплощении. С. 133), сохраняя достоинства и восполняя недостатки этих учений. По мнению Н. Лосского, Д. сотворена Богом, но субстанциальный деятель «получает свои основные свойства не от своих родителей, а от самого себя, именно из своих предыдущих жизней» (С. 55). Наивно полагая, что предлагаемое им учение вполне согласуемо с учением Церкви, Н. Лосский считал, что в «индивидуальной молитве об усопших сторонник учения о перевоплощении может, конечно, обращаться к Богу с просьбой о благословении умершего на новых путях его жизни...» (С. 134).

В. Н. Лосский в «Догматическом богословии», обсуждая тему творения человека («живой души»), отмечал тварный характер Д., согла-



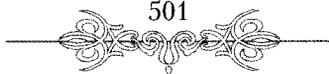
шался с мнением свт. Григория Нисского о присутствии в Д. человека «частицы Божества» и писал, что «нетварная благодать включена в самый творческий акт, и душа получает жизнь и благодать одновременно, ибо благодать — это дыхание Божие, «Божественная струя», животворящее присутствие Духа Святого» (С. 239). В понимании природы человека Лосский исходил из признания 3-частного состава человека и объяснял грехопадение свободой воли и тем обстоятельством, что дух, Д. и тело получили ложное направление (С. 253). Особое внимание он уделял теме личности, определяя личность как «образ Божий в человеке», как «свободу человека по отношению к своей природе» (С. 242), «высочайшее творение Божие» (С. 243). Разрабатывая учение о личности, типологически близкое к нек-рым учениям рус. религ. философии XX в., Лосский пытался избежать ее ошибок и найти такие решения, чтобы понимание человека в качестве личности не вело к неразрешимым трудностям в связи с христологическим догматом Церкви. Он подчеркивал, что «во Христе нет личности человеческой: есть человек, но личность Его с неба» (С. 264); что «Христос — не «человеческая личность... У Него, как и у нас, тело, как и у нас — душа, как и у нас — дух, но ведь наша личность не есть этот «состав», личность живет через тело, душу и дух» и за их пределами; они всегда составляют только ее природу (Там же. С. 268–269). Однако даже при таком понимании Боговоплощения остается вопрос, удалось ли Лосскому успешно разрешить проблемы, к-рые возникли в связи с усвоением личности человека онтологического значения.

Особый раздел в учениях о Д. в рус. философии составляет проблематика «души России», природы «русской души и характера русского народа», представленная в работах И. В. Киреевского, К. Н. Леонтьева, В. В. Розанова, Бердяева, свящ. П. Флоренского, Вяч. Иванова, Аскольдова (С. А. Алексеева), Н. Лосского, И. А. Ильина и др. Г. Г. Шпет во «Введении в этническую психологию» относил понятия «души» и «духа» к наследию старого метафизического языка и выступал против «предрассудков натуралистической психологии», будто «человек состо-

ит из души и тела» (С. 493), пользовался словом «дух» в значении «тип, стиль, тон» или «образ» идеи (С. 466) и понимал этническую (или народную) психологию как описательную науку, изучающую «типические коллективные переживания» (С. 478).

Ист.: Кирилл Туровской, свт. Притча о человеческой душе // ПЛДР, XII в. М., 1980. С. 290–309; Максим Грек, прп. Слово 1, весьма душеполезное. Слово 2: Беседа души с умом // Он же. Духовно-нравственные слова. Серг. П., 2006. С. 5–80; Тихон Задонский, свт. Христианские наставления // Творения. СПб., 1912. Т. 2. С. 264–374; он же. Об истинном христианстве. Кн. 1 // Там же. Т. 4; Платон (Левшин), митр. Православное учение, или Сокращенная христианская богословия. М., 1765; Болотов А. Т. О душах умерших людей. СПб., 2006; Козельский Я. П. Философские предложения // Избр. произв. рус. мыслителей 2-й пол. XVIII в. М., 1952. Т. 1. С. 411–551; Аничков Д. С. Слово о невещественности души человеческой и из оной происходящем бессмертии // Мысли о душе: Рус. метафизика XVIII в. СПб., 1996. С. 89–108; он же. Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих // Избр. произв. рус. мыслителей 2-й пол. XVIII в. Т. 1. С. 162–184; Золотницкий В. Т. Доказательство бессмертия души человеческой, взятое от намерения Божия, каким Он изволил создать мир свой, и из врожденных человеку совершенств и способностей // Мысли о душе. С. 149–158; он же. Рассуждение о бессмертии человеческой души, к-рое утверждается через доказательство Божиего бытия, открывающегося из многочисленных созданий // Там же. С. 158–167; Щербатов М. М. Разговор о бессмертии души // Там же. С. 262–291; Кандорский И. М. Наука о душе, или ясное изображение ее совершенств, способностей и бессмертия // Там же. С. 168–219; Радищев А. Н. О человеке, его смертности и бессмертии // Избр. филос. произв. М., 1949. С. 271–398; Новаиков Н. И. Рассуждение о бессмертии души // Новиков и его современники // Избр. соч. М., 1961. С. 218–228; Галли А. И. Картина человека. СПб., 1834; Чаадаев П. Я. Философические письма // ПСС и избр. письма: В 2 т. М., 1991. С. 320–440; Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях: По поводу брошюры г. Лоранси // Собр. соч. М., 1907<sup>5</sup>. Т. 2: Богословские статьи. С. 27–89; он же. По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» // ПСС. М., 1861. 1900<sup>3</sup>. Т. 1. С. 197–260; Голубинский Ф. А. Лекции философии. Метафизическая психология. М., 1898; Филарет (Дроздов), свт. Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия: В 3 ч. СПб., 1835 (переизд.: Толкование на Кн. Бытия. М., 2003); Филарет (Гумилевский), еп. Православное догматическое богословие. Чернигов, 1865<sup>2</sup>; Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие: В 2 т. СПб., 1868<sup>2</sup>. Т. 1; Игнатий Брянчанинов, свт. Совещение души с умом: Тайнственное объяснение 99 псалма // Он же. [Творения]. СПб., 1905. Т. 2: Аскетические опыты. С. 109–117; он же. Слово о чувственном и духовном видении духов // Там же. СПб., 1905. Т. 3: Слово о смерти. С. 3–67; Феофан Затворник, свт. Душа и Ангел — не

тело, а дух: [Против брошюр «Слово о смерти» и «Прибавление к сему слову»]. М., 1891, 1997; он же. Путь ко спасению: Начертания христ. нравочения. М., 1908; Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия: (С ист. изложением догматов): В 5 т. К., 1898<sup>2</sup>. Т. 3. Ч. 1–2; Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божиего // Он же. Филос. произв. М., 1990. С. 69–103; Чичерин Б. Н. Наука и религия. М., 1901; Достоевский Ф. М. Записки литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880–1881 гг. // ПСС: В 30 т. Л., 1984. Т. 27. С. 42–87; он же. Записная книжка 1863–1864 гг. // Там же. 1980. Т. 20. С. 170–179; Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. СПб., [1911–1914<sup>2</sup>]; Лопатин Л. М. Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Аксиомы философии // Сост.: И. В. Борисова. М., 1996. С. 174–202; он же. Вопрос о реальном единстве сознания // Там же. С. 203–238; Владиславлев М. И. Психология: Исслед. основных явлений душевной жизни. СПб., 1881. Т. 1–2; Введенский [Алексей] И. Сюр о душе: Анализ взглядов проф. Л. М. Лопатина и Вл. С. Соловьева // Моск. вед. 1900. № 63, 4 марта; Троицкий М. М. Наука о душе: Общие свойства и законы человеческого духа. М., 1882. Т. 1–2; Грот Н. Я. О душе в связи с совр. учениями о силе. Од., 1886; Трубецкой С. Н. О природе человеческого сознания // Соч.: В 6 т. М., 1908. С. 1–110; Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1918; Беседа прп. Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым «О цели христианской жизни» // Записки Н. А. Мотовилова. М., 2005. С. 173–246; Иоанн Кронштадтский, св. Моя жизнь во Христе. М., 1899<sup>2</sup>; он же. Созерцания и чувства христианской души. СПб., 1905; Кудрявцев В. Д. Бессмертие души // Вир. 1885. Т. 2. Ч. 2. С. 211–229, 259–276, 303–317, 349–372, 497–524, 547–574; он же. Начальные основания философии. Серг. П., 1915<sup>9</sup>; Юнгеров П. А. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. Каз., 1882; Глаголев С. С. Вопрос о бессмертии души // ВФип. 1893. № 19. С. 1–19; № 20. С. 1–26; Тихомиров Е. Загробная жизнь или последняя участь человека. М., 1999<sup>2</sup>; Аквилонов Е. П. Бессмертие. СПб., 1912; Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук. К., 2003; Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богосл. исслед. М., 1996; Введенский [Александр] И. О пределах и признаках одушевления: Новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб., 1892; Несмелов В. И. Наука о человеке. Каз., 1898<sup>2</sup>. Т. 1–2; Челпанов Г. И. Мозг и душа. СПб., 1900; Иванов Вяч. По звездам. СПб., 1909; Лапшин И. И. Проблема «чужого Я» в новейшей философии. СПб., 1910; Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 1911; он же. Смысл творчества // Он же. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 251–580; он же. Я и мир объектов. П., 1934; он же. О рабстве и свободе человека. П., 1939, 1972; Флоренский П., свящ. Столп и утверждение Истины. М., 1914; он же. Иконостаз // Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 419–526; Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1912. Ч. 1: Мир как хозяйство; он же. Свет Невечерний. М., 1917; он же. Утешитель. П., 1934; Франк С. Л. Душа человека: Опыт введ. в филос. психологию. М., 1917. Минск, 2000; он же. Непостижимое: Онтологическое введ. в философию религии. П., 1939. М., 2007; он же. Реальность и человек:





Метафизика человеческого бытия. П., 1956; *Зельковский В. В.* Курс общей психологии. Прага, 1924; *он же.* Об иерархическом строе души // Тр. Рус. Нар. ун-та в Праге. 1929. Т. 2; *он же.* Об образе Божиим в человеке // ПМ. 1930. Вып. 2. С. 102–126; *он же.* Единство личности и проблема перевоплощения // Переселение душ: Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве. П., [1935]. С. 83–108; *Вышеславцев Б. П.* Образ Божий в существовании человека // Путь. 1935. № 49. С. 48–71; *он же.* Бессмертие, перевоплощение и Воскресение // Переселение душ. С. 109–134; *Карсавин Л. П.* О личности // *Он же.* Религиозно-философские соч. М., 1992. Т. 1. С. 1–232; *Шпет Г. Г.* Введение в этническую психологию // *Он же.* Philosophia Natalis: Избр. психолого-педагогич. труды. М., 2006. С. 417–500; *Лосский Н. О.* Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992; *Мейер А. А.* Мысли про себя // *Он же.* Филос. соч. П., 1982. С. 389–450; *Лосский В.* Догматическое богословие; *Бахтин М. М.* К философским основам гуманитарных наук // Собр. соч.: В 6 т. М., 1997. Т. 5. С. 7–10; *Муретов М. Д.* Новозаветная Песнь любви // Избр. труды. М., 2002. С. 401–503; *Белый А.* Душа самосозидающая. М., 2004. (Структура библиогр. списка источников соответствует последовательности мат-ла в разделе.)

А. Т. Казарян

«ДУШЕПОЛЕЗНОЕ ЧТЕНИЕ», ж., издававшийся в 1860–1911 и 1915–1917 гг. в Москве, в 1912–1914 гг. в Сергиевском посаде. В 1860–1865 гг. выходил с подзаголовком «Ежемесячное издание общепонятных сочинений духовного содержания», в 1866–1914 гг. — «Ежемесячное издание духовного содержания». Инициатором издания был свящ. Алексей Ключарёв (впосл. архиеп. Харьковский *Амвросий*), ставший соредактором-издателем вместе со свящ. Василием Нечаевым (впосл. еп. Костромской *Виссарион*) и свящ. Василием *Лебедевым*. Митр. Московский св. *Филарет (Дроздов)* ходатайствовал перед Святейшим Синодом о разрешении издания. После смерти свящ. В. Лебедева и выхода из состава редакции свящ. А. Ключарёва с окт. 1865 по дек. 1889 г. журнал редактировал свящ. (впосл. протоиерей) В. Нечаев. В 1890 г. он передал редактирование своему зятю, проф. МДА прот. Димитрию *Касицыну*, оставшийся постоянным автором журнала. После смерти прот. Д. Касицына редакторами были в 1902–1907 гг. проф. МДА А. И. *Введенский*, в 1908–1911 гг. свящ. Михаил Фивейский, в 1912–1913 гг. прот. Иоанн *Соловьёв*, в янв.—мае 1914 г. Можайский еп. *Василий (Преображенский)*, в июне—дек. 1914 г. ген.-майор Н. П. Касаткин, в 1915–1917 гг. Серпуховской еп. *Арсений (Жадановский)* и

епархиальный миссионер И. Г. *Айвазов*. Издателями до 1902 г. были редакторы, в 1902–1913 гг. — вдова прот. Димитрия О. В. Касицына, в янв. 1914 г. — еп. Василий, в февр.—дек. 1914 г. — Касаткин, в 1915–1917 гг. журнал издавался *Чудовым в честь Чуда арх. Михаила в Хонех мон-рем.* В 1860–1914 гг. 12 книжек за каждый год составляли 3 части, в 1915–1917 гг. выходило по 6 номеров в год, последние 2 выпуска 1917 г. были сдвоенными.

В круг сотрудников и авторов в основном входили представители московского духовенства, профессора МДА. Журнал был поставлена задача «служить духовно-нравственному наставлению христиан», поэтому печатались назидательные и доступно изложенные научные статьи. В нач. XX в. журнал стал иллюстрированным и еще более популярным.

Особое внимание в «Д. ч.» уделялось изложению Свящ. истории и толкованию Свящ. Писания. Были опубликованы статьи прот. Димитрия *Разумовского* «Обозрение растений, упоминаемых в Свящ. Писании» (1865. № 9, 11–12; 1866. № 1, 11; 1867. № 12; 1869. № 10; 1870. № 11; 1871. № 3, 9), архим. *Михаила (Лузина; впосл. епископ Курский)* о беседах Спасителя (1869. № 1–4, 6, 8; 1873. № 5, 9–12), В. Д. *Кудрявцева-Платонова* «Значение страстей и смерти Христа Спасителя» (1870. № 4. С. 249–256), лекции по Свящ. истории ВЗ свящ. Иоанна *Побединского-Платонова* (1872–1874), толкования на Послания ап. Павла (1873–1882, 1895–1896) и статьи о синодальном переводе книг ВЗ, напр. «По поводу издания священных книг Ветхого Завета в русском переводе» (1875. № 11. С. 342–352) свт. *Феофана Затворника*, «Родословие Христа» (1902. Ч. 3. С. 573–593; 1903. Ч. 1. С. 71–87; Ч. 2. С. 272–280; Ч. 3. С. 242–253) и «Бог-Слово и воскресение Христово» (1903. Ч. 1. С. 646–673) М. Д. *Муретова*, «Послание св. ап. Павла к Ефесянам» (1903. Ч. 2. С. 430–440) Д. И. Богдашевского (впосл. архиеп. Каневский *Василий*), «Братья Господни» (1904. Ч. 1. С. 38–52; Ч. 2. С. 214–228; Ч. 3. С. 235–245) и мн. др. А. П. *Лебедева*, «Воскресные утренние Евангелия» (1913) прот. И. Соловьёва, объяснения псалмов (1913–1914) прот. Петра Шумова, «Ангелы» (1915. № 1/2. С. 36–44;

№ 3/4. С. 46–52; № 11/12. С. 32–53) смчч. архим. *Серафима (Звездинского; впосл. архиеп. Дмитровский)*. В «Д. ч.» были опубликованы «Беседы на Евангелие от Иоанна» К-польского патриарха *Анфима VII* в переводе прот. Александра Смирнопуло (1895. Ч. 2. С. 3–10; 1896. Ч. 1. С. 205–209, 395–400; Ч. 2. С. 36–41; Ч. 3. С. 3–8; 1897. Ч. 1. С. 60–65; Ч. 2. С. 240–246; Ч. 3. С. 25–30; 1898. Ч. 1. С. 579–584; Ч. 2. С. 32–36; Ч. 3. С. 34–38, 671–676; 1899. Ч. 1. С. 70–73, 257–263, 425–430; Ч. 2. С. 35–40; Ч. 3. С. 39–44; 1900. Ч. 1. С. 48–53, 266–271, 642–647; Ч. 2. С. 73–76; Ч. 3. С. 47–52; 1901. Ч. 1. С. 35–39, 460–464, 473–477, 524–536; Ч. 2. С. 27–38, 392–403, 538–549; Ч. 3. С. 18–23; 1902. Ч. 1. С. 221–227, 394–398; Ч. 2. С. 4–8; Ч. 3. С. 23–29; 1903. Ч. 2. С. 182–186; 1904. Ч. 1. С. 553–557; Ч. 2. С. 22–30; Ч. 3. С. 86–91; 1905. Ч. 1. С. 503–507; Ч. 2. С. 3–9). Из святоотеческих творений в «Д. ч.» были изданы «Слова» прп. Симеона Нового Богослова (1877–1881), «Невидимая брань» Никодима Святогорца (1886. № 5. С. 4–41; № 6. С. 129–170) в переводе свт. Феофана, переводы из творений блж. Августина (1876. № 8. С. 484–493; № 9. С. 61–73), Иоанна Кассиана Римлянина (1876. № 9. С. 90–100), прп. Иоанна Дамаскина (1877. № 10. С. 240–243) и др. Постоянно печатались жития святых и жизнеописания подвижников благочестия в изложении прот. Виктора Гурьева, А. Ф. *Ковалевского*, Владимирского архиеп. *Сергия (Спаского)*, еп. Василия (Преображенского) и др. Объяснению богослужебного устава и гимнографии были посвящены статьи свящ. В. Нечаева («Ектении» — 1865. № 2. С. 121–145; № 3. С. 175–191, «Антифоны» — 1868. № 3. С. 188–196; № 4. С. 304–316; № 7. С. 267–284; № 9. С. 27–52 и мн. др.), Д. Ф. *Голубинского* («О времени празднования Пасхи» — 1865. № 3. С. 165–174), Н. Ф. *Одинцова* («Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVI в.» — 1877. № 2–12; 1878. № 1), а также объяснения и переводы отдельных богослужебных текстов свящ. Николая Воинова (1861–1874), свящ. Михаила Боголюбского (1869–1874), диака. Сергия Борзцовского (впосл. иером. Серафим) (1871–1874), новые переводы канонов на церковнослав. язык Костромского еп. *Августина (Гуляницкого)* (1882–1889).





По церковной истории опубликовались как общие работы и учебные курсы («Рассказы из истории Русской Церкви» гр. М. В. Толстого, «Очерки истории Восточной Церкви со времени взятия Константинополя турками» И. И. Розова, «Очерки из истории новейшего (Синодального) периода Русской Церкви» А. П. Доброклонского, ряд статей, составивших вполн. кн. «Церковно-исторические повествования общедоступного содержания и изложения: Из давних времен Христианской Церкви» (М., 1900) А. Лебедева), так и статьи и очерки на частные темы («Поучительные пути промысла в исторических судьбах Православия на Вольни» свящ. Андрея Хойнацкого (1872. № 3. С. 309–333; № 4. С. 353–372), «Важнейшие русские церковные книгохранилища» Н. А. Колосова (вполн. священник) (1893. № 9. С. 146–157), «Главнейшие деятели грузинской церковной истории» свящ. Илии Протопопова (1900. Ч. 3. С. 512–527; 1901. Ч. 1. С. 117–127, 371–377) и др.). Из источников по истории Русской Церкви издавались дневник Ярославского архиеп. *Евгения (Казанцева)* в переводе с лат. языка (1868), воспоминания А. М. Бухарева о Казанском архиеп. *Афанасии (Соколове)* (1868. Ч. 3), автобиография иером. *Парфения (Агеева)* (1898–1901), «Из студенческих воспоминаний» прот. *Николая Флоринского* (1900–1901), «Записки» Ярославского архиеп. *Леонида (Краснопевкова)* (1905–1907), письма архиеп. Японского св. *Николая (Касаткина)* (1912–1915). После кончины свт. Филарета почти в каждом номере появлялись публикации его слов, писем, резолюций, мнений, суждений, наставлений, а также воспоминания о нем (напр., прот. *Константина Богоявленского* (1913. № 4. С. 568–569)) и статьи. Печатались и статьи о др. Московских митрополитах XIX в.: А. А. Беляева об *Иннокентии (Вениаминове)* (1889. Ч. 2) и *Платоне (Левшине)* (1897. Ч. 1. С. 149–160; Ч. 2. С. 43–50; Ч. 3. С. 408–421; 1898. Ч. 3. С. 449–462; 1899. Ч. 3. С. 140–142), И. Н. Корсунского о *Сергии (Ляпидевском)* (1898. № 4. С. 707–718; № 5. С. 153–154; № 6. С. 260–280; № 7. С. 468–488; № 8. С. 666–674; № 9. С. 173–183; № 10. С. 324–346; № 12. С. 646–652; 1899). После кончины свт. Феофана постоянно публиковались его письма, поучения

и др. тексты (напр., «Завещание» — 1894. № 2. С. 367–370), а также статьи о нем (напр., Колосова «Библиотека преосвященного Феофана» — 1895. № 4. С. 553–566, И. А. Крутикова «Святитель Феофан, затворник и подвижник Вышенской пустыни» — 1898. № 1. С. 56–68; № 2. С. 245–252; № 3. С. 335–341; № 4. С. 616–624; 1899). Из наследия старцев и насельников *Оптиной пуст.* публиковались письма преподобных иеросхим. *Макария (Иванова)* (1874. Ч. 1; 1908), иеросхим. *Амвросия (Гренкова)* (1894. Ч. 1. С. 590–598; Ч. 2. С. 83–85; 1895. Ч. 2. С. 210–221, 405–410; Ч. 3. С. 109–114; 1896. Ч. 1. С. 142–147; Ч. 2. С. 148–155; Ч. 3. С. 149–156; 1897. Ч. 1. С. 501–509, 645–651; Ч. 2. С. 253–261; Ч. 3. С. 562–569; 1898. Ч. 1. С. 170–174; Ч. 3. С. 157–162, 381–384; 1899. Ч. 1. С. 171–177; Ч. 2. С. 322–327; Ч. 3. С. 138–142; 1900. Ч. 1. С. 355–360; Ч. 2. С. 139–146; Ч. 3. С. 113–118; 1901. Ч. 1. С. 110–116; Ч. 2. С. 103–108; Ч. 3. С. 118–120; 1902. Ч. 1. С. 133–136; Ч. 2. С. 74–76; Ч. 3. С. 151–158, 282–289), иеросхим. *Анатолия (Зерцалова)* (1906–1911), заметки и письма иером. *Климента (Зедергольма)* (1877. Ч. 2. С. 339–365; 1903), отрывки из дневника иером. *Даниила (Болотова)* (1913), вышла статья архим. *Григория (Борисоглебского)* «Сказание о житии оптинского старца отца иеросхимонаха Амвросия» (1892. Ч. 1. С. 19–32, 176–192, 664–683; Ч. 2. С. 41–52; Ч. 3. С. 157–169; 1893. Ч. 2. С. 126–133; Ч. 3. С. 103–107; 1894. Ч. 1. С. 111–126), очерк о прп. схиархим. *Исаакии (Антимонове)* (1898. № 12. С. 621–635; 1899. № 1. С. 165–170; № 2. С. 223–231; № 3. С. 452–466; № 4. С. 639–647; № 5. С. 4–19), статья Дмитровского еп. *Трифона (Туркестанова)* «Шамординская Казанская Амвросиева пустынь и ее основатель старец иеросхимонах Амвросий» (1912), по письмам прп. Анатолия был составлен очерк свящ. *Сергия Четверикова* «На службе Богу — на службе ближним» (1903. Ч. 1. С. 56–67).

Публиковались описания Св. земли, напр. «Великий пост во святом граде Иерусалиме» (1863) и «Старый Иерусалим и его окрестности» (1870–1873) архим. *Леонида (Кавелина)*, «Вифлеем» К. П. *Победоносцева* (1864. № 12. С. 319–335), «Описание Святой Земли» П. И. *Горского-Платонова* (1866. № 12. С. 319–332;

1867. № 1. С. 43–69; 1869. № 6. С. 97–112). Палестинским и сир. монахам и подвижникам посвящены исследования П. М. Сладкопепцева (1882–1884), о рус. монахах писали И. В. Шевелкин (1864–1866), Ковалевский (1867–1869) и Толстой (1867–1872). Был опубликован ряд источников по истории внутренних миссий, в частности алтайской (записки прот. *Стефана Ландышева*, свящ. *Василия Вербицкого*, иером. *Макария (Невского)*; вполн. святитель *Московский*) (1860–1869), воспоминания и путевые заметки прот. *Михаила Путинцева* (1884. № 2. С. 210–235; № 3. С. 257–297)). Ряд публикаций был посвящен старообрядчеству: многочисленные сочинения архим. *Павла Прусского*, в т. ч. «Замечания на беспоповские сочинения» (1870) и описания путешествий к старообрядцам (1870–1878), соч. Н. И. *Субботина* «Из истории раскола в первые годы царствования имп. Александра II» (1900. Ч. 1. С. 587–602; Ч. 2. С. 3–20, 205–215, 325–336; Ч. 3. С. 31–41; 1901. Ч. 1. С. 77–86).

В каждом номере печатались проповеди, поучения и беседы, среди их авторов были Черниговский архиеп. *Филарет (Гумилевский)*, протоиереи *Василий Владиславлев*, *Родион Путятин*, *Александр Никольский*, *Ипполит Богословский-Платонов*, *Александр Невоструев*, *Алексий Белоцветов*, свящ. *Димитрий Кастальский*, прот. *Михаил Некрасов*, свящ. *Сергий Садковский* («Катехизические беседы» (1890–1902)), прот. *Николай Елеонский* (в т. ч. «Советы учащемуся юношеству» (1891–1906)), архим. *Никон (Рождественский)*; вполн. архиепископ *Вологодский*, *Петроградский митр. сщмч. Владимир (Богоявленский)*, прот. прав. *Иоанн Кронштадтский*, свт. *Макарий*, еп. *Арсений (Жадановский)* («Духовные беседы» (1915)). В 1903–1916 гг. в каждом номере печатался духовный дневник «В объятиях Отчих» архим. *Иосифа (Петровых)*; вполн. митрополит *Ленинградский*. Выходили апологетические работы, напр. «Современное богоборство и целительная сила христианства» прот. С. Четверикова (1912. Ч. 3).

Христ. осмыслению рус. и зарубежной художественной лит-ры посвящено множество статей свящ. Н. Колосова (в частности, о романах Э. Золя (1898. № 6. С. 294–308; № 12. С. 818–828; 1899. № 5. С. 149–176;





№ 7. С. 455–459; № 8. С. 619–629; 1900. Ч. 3. С. 624–631; 1901. Ч. 1. С. 133–138; Ч. 2. С. 109–118), «Мирозерцание и герои Максима Горького пред судом православного читателя» (1903. Ч. 3. С. 273–281)). В нач. XX в. в «Д. ч.» издавались назидательные рассказы и очерки И. П. Ювачёва («Монастырские очерки» (1901. Ч. 3. С. 258–261; 1902. Ч. 1. С. 104–109; Ч. 3. С. 614–628), «В затворе» (1903. Ч. 1. С. 134–139), «Мечтатель» (1904. Ч. 3. С. 533–541) и др.), Е. Н. Погожева («На земном небе» (1903. Ч. 1. С. 126–133) и др.), стихотворения В. К. Недзвецкого, прп. схиархим. Варсонофия (Плиханкова) и др. Печатались статьи по естествознанию: «Христианские размышления об устройстве Земли» (1863. № 1. С. 69–89; № 6. С. 115–140; № 9. С. 45–66; № 10. С. 97–108; № 11. С. 191–206; № 12. С. 291–306), «Органы слуха и голоса» (1884. № 3. С. 354–374) Голубинского, «Система Дарвина» М. П. Погодина (1873. № 9. С. 3–24), «Одежды Земли» (1873. № 11. С. 242–252; № 12. С. 374–387) и «Мир насекомых» (1880. № 5. С. 47–64; № 7. С. 276–278; № 10. С. 198–210; № 11. С. 423–441) свящ. В. Владимирского, «Природа в религиозном восприятии» свящ. сщмч. Иоанна Артоболевского (1913. № 5/6. С. 157–160) и др.

Хроника текущих событий в «Д. ч.» всегда стояла на 2-м плане. В 1863–1871 гг. в журнале выделялся разд. «Известия и заметки», имевший отдельную пагинацию, в 1902 г. появилась рубрика «Отклики на современность», в 1912–1913 гг. — отдел «Библиография», который вел редактор. А. П. Смирнов подготовил серию статей о событиях ветхозаветной истории «с применением к политическим и общественным явлениям нашего времени» (1877–1879). В качестве приложений к журналу были изданы: «Древний патерик, изложенный по главам» (1861–1863, 1871–1874), «75 псалмов (с 76-го до 150-го) в русском переводе» (1868), «История святых Вселенских Соборов» Алеутского еп. Иоанна (Митропольского) (1870–1871), 3 книги свящ. А. Хойнацкого о таинствах исповеди, брака и елеосвящения (1874–1875), 1-й т. «Полного собрания резолюций митр. Московского Филарета» (1899–1902), «Рим и Папа пред судом совести и истории» У. Гладстона (1903) и др.

Лит.: Указ. статей, помещенных в «Душеполезном чтении» в течение 10 лет от начала издания с 1860 до 1869 г. [М., 1870]; Указатель к «Душеполезному чтению» за 2-е его 10-летие, с 1870 до 1879 г. [М., 1880]; Указатель к «Душеполезному чтению» за 3-е 10-летие, с 1880 до 1889 г. [М., 1889]; Рункевич С. Г. «Душеполезное чтение» // ПБЭ. Т. 5. Стб. 139–141; Жиганов Е. Указ. статей, помещенных в ж. «Душеполезное чтение» за 1890–1905 гг. / МДА. Загорск, 1970. Маш.; Андреев. Христианская периодика. Т. 1. С. 102–103. № 198.

Прот. Александр Троицкий

**«ДУШЕПОЛЕЗНЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ»**, ежемесячный ж., издававшийся в 1878–1887 гг. в Москве афонским Русским втч. Пантелеимоном мон-рем. В 70-х гг. XIX в. иером. Арсений (Минин) из этого мон-ря выпускал под названием «Д. р.» небольшие тетрадки (от 10 до 12 в год), к-рые рассылались только благотворителям обители. По многочисленным просьбам читателей на 1878 г. была объявлена подписка. Журнал имел небольшой объем (не более 32 страниц). В нем печатались отрывки из Пролога, из творений отцов Церкви (святителей Василия Великого, Иоанна Златоуста, св. Ефрема Сирина, патриарха Кирилла Иерусалимского, прп. Иоанна Дамаскина и др.), из произведений святителей Тихона Задонского, Московского Филарета (Дроздова) и др. В разд. «Золотые блески» помещались краткие поучительные изречения о предметах веры и благочестия. В издании перепечатывались материалы из «Троицких листков» и др. журналов.

В качестве приложения выходили «Письма в Бозе почившего афонского старца иеромонаха о. Арсения» (1883), ст. «Пребывание на Афоне Сербского митрополита Михаила» (1883) и др. В 1882–1901 гг. в Москве и Одессе были переизданы годовые комплекты журнала с дополнениями. С 1888 г. вместо «Д. р.» стал выходить ж. «Душеполезный собеседник».

Лит.: Рункевич С. Г. «Душеполезные размышления» // ПБЭ. Т. 5. Стб. 141–142; Андреев. Христианская периодика. Т. 1. С. 103–104. № 199.

А. А. Бовкало

**«ДУШЕПОЛЕЗНЫЙ СОБЕСЕДНИК»**, ежемесячный ж., издававшийся в 1888–1918 гг. в Москве афонским Русским втч. Пантелеимоном мон-рем. Предшественником «Д. с.» был ж. «Душеполезные размышления», содержание которого было более узким. Редактором «Д. с.» являлся диак. (впосл. протоиерей) А. И. Грузов.

В разд. «Уроки слова благодатного» печатались краткие отрывки из Свящ. Писания, выдержки из творений отцов Церкви (святителей Василия Великого, Иоанна Златоуста, св. Ефрема Сирина и др.), из произведений Ростовского свт. Димитрия (Туптало), свт. Тихона Задонского, прот. прав. Иоанна Кронштадтского и др., а также богослужебные песнопения. Разд. «Церковно-исторические сведения» представлял материалы о святынях Востока, особенно Афона, рассказы из жизни святых, о путешествиях по св. местам, жизнеописания подвижников благочестия и др. Больше всего места отводилось разделам «Назидательное чтение» и «Из дневника православного христианина», в к-рых перепечатывались материалы из многочисленных журналов («Русский паломник», «Странник», «Воскресный благовест», различных епархиальных ведомостей и др.), а также из книг и сборников. В разд. «Золотые блески» помещались краткие поучительные изречения о предметах веры и благочестия. В разд. «Афонская летопись» печатались сообщения о событиях на Афоне, особенно в Пантелеимоновом мон-ре. В № 10 за 1913 г. была помещена ст. «Правда о событиях, происшедших в 1-е полугодие 1913 г. в Пантелеимоновом монастыре» по поводу афонской смуты, связанной с движением имяславия. В № 12 за 1916 г. вышла ст. «Жизнь на Афоне во время войны». В «Библиографии» преимущественно помещались сведения об изданиях Пантелеимонина мон-ря. Значительное место в «Д. с.» занимала духовная поэзия.

К журналу выходили годовые указатели. Годовые комплекты за 1888–1889 гг. были переизданы в 1906 г. В качестве приложения выходили брошюры свящ. В. П. Гурьева «Почуения по руководству жития св. равноап. кн. Владимира» (1888. № 8) и «Почуения по житию св. втч. Пантелеимона» (1889. № 8), в 1889 г. — «Афонские листки», в 1907–1911 и 1913 гг. — «Библиографический листок».

Лит.: Андреев. Христианская периодика. Т. 1. С. 104–105. № 201.

А. А. Бовкало

**ДХАРМА** [санскр. dharma; пали dhamma], религиозно-философская категория инд. культуры, непереводаемая на европ. языки по причине своей многозначности. В общем





смысле Д. означает «парадигма», «порядок», «норма» существования и развития как космоса, так и социума. Норма включает значения «религия», «право» и «мораль». По замечанию нем. индолога П. Хаккера, Д. в качестве закона включает религ. закон как таковой, исполнение этого закона и результаты его исполнения (и неисполнения) в рамках наст. и буд. рождений (см. ст. *Перевоплощение*). В системе целей человеческого существования (пурушарта) Д. — одна из 4 задач человека наряду с задачами приобретения (артха), удовольствия (кама) и «освобождения» (*мокша*); по отношению к 3 остальным задача накопления Д. как «религиозного капитала» является базовой. Среди др. ключевых понятий к Д. наиболее близки «правда» (*сатья*), «заслуга» (*пунья*) и «благо» (*кушала*).

Истоки понятия Д. восходят к Ригведе (см. ст. *Веды*), где многократно встречается слово *dharma* (производное от глагола *dhar/dh* — держать, поддерживать), имеющее преимущественно значения «защита», «опора», «крепкое установление», «закон», «порядок». Ближайшим понятием, соотносимым с Д., является «вселенский закон» (*ṛta*, букв. — приведенное в движение) — периодическое упорядочение и регулирование мироздания, «опекаемое» нек-рыми верховными божествами, прежде всего *Митрой* и *Варуной*, и обеспечивающее воздаяние (наказание) за соблюдение (несоблюдение) высшего закона в отношениях между богами, людьми и теми и другими вместе (в одном из гимнов Д. выступает в качестве его свойства «поддерживателя» всех общностей — (IX 97. 23)). В «Шаганатха-брахмане» Д. соотносится с истиной (*сатья*), в одном из отрывков ее можно интерпретировать как «обязанности» (XI 5. 7. 1; XIV 4. 2. 6).

В «Брихадараньяка-упанишаде» сообщается о том, как *Брахман* создал 4 *варны*. После создания последней *варны* шудр «он больше не расширялся. И создал лучшую форму — дхарму. Дхарма — это *кшатра* [самой] *кшатры* («сословия» аристократов и воинов). Выше той дхармы нет ничего. И слабый одержит победу над сильным с помощью дхармы, будто с помощью царя. Дхарма — то же, что и правда. Потому и говорят, что говорящий правду говорит дхарму, а говорящий дхар-

му — правду. И то и другое — одно» (I 4. 14). Здесь Д. соответствует, с одной стороны, сущности вещей (*кшатра кшатры*), с другой — познавательной и моральной истине. В «Чхандогья-упанишаде» (II 23. 1) различаются 3 «ветви дхармы», к-рая здесь имеет значение «долг»: жертвоприношение, изучение Вед, подаяние; аскеза; ученичество как пребывание в доме учителя (*брахмачарья*).

С сер. I тыс. до Р. Х. составляются специальные тексты, называемые дхармасутрами, к-рые содержат изложение правил поведения человека, совокупно составляющих Д. в зависимости от той стадии жизни (*ашрама*), на к-рой он находится, — стадии ученика, домохозяина, лесного отшельника, странствующего аскета. Наряду с этим, «вертикальным», делением Д. составители дхармасутр разрабатывают и «горизонтальное» — обязанности индивида соотносятся с той социальной группой (*варна*), к к-рой он принадлежит по рождению. Поэтому в таких памятниках Д. рассматривается в контексте «*варн ашрам дхарма*». Эти 2 параметра Д. вместе составляют *свадхарму*, буквально — «свою дхарму», т. е. правила поведения индивида в зависимости от его группового статуса. В «*Бхагавадгите*» апелляция к *свадхарме* становится решающей: *Кришна* убеждает *Арджуна*, собиравшегося оставить поле битвы из сострадания к родичам, что «лучше своя дхарма плохо исполненная, чем хорошо исполненная чужая» (III 35). «Своя дхарма» для брахманов — изучение Вед и обучение им, совершение жертвоприношений, получение и раздача даров, для *кшатриев* — защита общества и управление им, для *вайшьев* — хозяйство, для *шудр* — служение высшим. Хотя следование Д. обусловлено «групповым» статусом индивида, существуют и универсальные нравственно-поведенческие нормы, распространяющиеся на всех независимо от принадлежности к той или иной *варне* или *ашраме*. Их свод получил обозначение «общая дхарма» (*садхаранадхарма*). Так, согласно «*Яджнявалкья-смрити*», Д. составляют правдивость, честность, негневливость, скромность, чистота и еще 5 добродетелей (III 66). И здесь, и в др. дхармашастрах (стихотворные изложения материала дхармасутр) встал вопрос об источниках знания о Д. Так, в «Законах Ману»

(II 6) «корнями дхармы» объявляются Веда, священное предание (*смрити*), поведение знатоков Вед, поведение добродетельных (*садхачара*) и «внутреннее согласие» души с предписаниями (*атматушти*). Здесь же Д. соотносится с временными периодами — в каждую мировую эпоху приоритетны разные Д. (I 85–86).

Термин «*дхамма*» многозначен и в палийской лит-ре. *Буддхагхоша* в комментариях к *Дигха-никае* — «*Дигха-аттхакатхе*» (I 99) и к *Дхаммападе* — «*Дхаммапада-аттхакатхе*» (I 22) включает и такие значения термина, как «собрание буддийских текстов», «космический закон», «доброе поведение» и «нравственная проповедь». В канонических буддийских памятниках *дхамма* означает и правду, и знание, и мораль, и долг. Д. — одно из «трех сокровищ» (*тиратна буддизма*) наряду с *Буддой* и *общиной* и соответствует здесь буддийскому учению как таковому. Одновременно Д. соответствует и сокровенной части буддийского учения, начиная с формулы происхождения состояний индивида (*патичасамуппада*).

Д. — это и весь материал основного собрания дидактических текстов *Сутта-питаки*; правила «*Патимоккхи*», содержащие предписания монахам, также именуются «*дхаммы*» (во мн. ч.). *Дхаммы* — это и «четыре благородные истины», составившие предмет первой проповеди Будды: о страдании, о его происхождении, о его преодолении и о пути, ведущем к последнему. Д. соответствует и всему практическому аспекту буддийского учения: в нее включаются должное поведение (*сила*), мудрость (*панна*) и медитация (*джхана*).

Ближайший коррелят Д. в палийских текстах — благо (*kusala*). В значении «благое деяние» *кусала* представлена в формуле «десять благих дел», к к-рым относятся: щедрость (*дана*), соблюдение нравственных норм (*сила*), медитация, уважение к высшим, внимание к их нуждам, передача другому своей «заслуги», радость из-за «заслуги» других, слышание учения Будды, проповедь учения Будды, устойчивость в правильных взглядах. 3 «корня кусалы» составляют отрицание 3 «корней неправедности»: алчности, ненависти и заблуждения. В буддизме *махаяны будхисаттва* не только передает др. существам часть собственной добродетели и «заслуги», но и стремится





разделить с ними свою добродетель, и «заслугу», и даже ее «корни» (кусаламула).

Среди брахманистских философских школ, тематизировавших Д., выделяется *миманса*. В «Миманса-сутрах» весь материал, посвященный преимущественно ритуаловедению, разделенный на 12 частей и содержащий 2620 сутр, вводится словами: «Потому теперь изыскание на предмет дхармы» (I 1. 1). В следующей сутре это исходное понятие уточняется: «Дхарма — это объект, определяемый через специфическую связь с предписанием» (I 1. 2). В дальнейших начальных сутрах исследуется определение Д. и выясняется, что восприятие не может фиксировать указанный специфический признак, каковым может быть только авторитетное наставление (I 1. 3–5). Комментатор сутр Шабарасвамин (VI в.) уточняет, что Д. как объект, определяемый через специфическую связь с предписанием, способствует благу индивида. Сведения о Д., к-рые содержатся в Ведах, безошибочны не только потому, что Веда, не имеющие авторства, являются безошибочными, но и потому, что ошибки могут содержаться лишь в описательных (дескриптивных) высказываниях, тогда как речения о Д. относятся к высказываниям императивным (прескриптивным). Один из значимых терминов мимансы, раскрывающих содержание Д., — *нийога* (предписание), означающая обязательство, налагаемое на индивида ведийскими обрядами индивидианиями. Шаликанатха Мишра (X в.) настаивал на том, что *нийога* как долг и есть Д.

В 1-й сутре вайшешиков (см. ст. *Вайшешика*) Д. — то, благодаря чему осуществляются преуспевание (абхьюдая) и высшее благо (нихшреяс). В «Падартхадхарма-санграхе» Прашастапады (VI в.) Д. определяется как свойство духовного субъекта, которое есть причина достижения удовольствия, благополучия и «освобождения». Оно является сверхчувственным и осуществляется средствами, соотносимыми с принадлежностью человека к варне и ашраме. Среди общих средств реализации Д. названы: вера в нее, невреждение, благожелательность, правдивость, нестяжательность, бесстрашие, чистота намерений, негневливость, священные омовения, использование «очистительных» веществ, предан-

ность божеству, пост, выполнение обрядовых обязательств.

Джаянта Бхатта, автор «Ньяяманджари» (IX в.), полемизирует с тезисом мимансы относительно того, что восприятие не может быть источником знания о Д. Йогическое восприятие может быть таковым источником вопреки мнению лидера мимансаков Кумарилы Бхатты (VII в.), к-рый, как считал Джаянта, совершает логическую ошибку, отрицая этот вид восприятия как таковой и вместе с тем используя данное понятие в силлогизме, демонстрирующем невосприимчивость Д.: «Если коты могут видеть в темноте, то почему же риши не могут видеть дхарму?!»

*Шанкара* (VII–VIII вв.) в основном труде «Брахмасутра-бхашье» в полемике с мимансаками подчеркивает, что постижение Д. и Брахмана различается и само по себе, и по результатам. Результат первого — преуспевание, зависимое от совершенных действий, но не конечное благо, от действий не зависящее; Д. есть нечто, осуществляемое в будущем, но не вечно присутствующее, как Брахман (I 1. 1). Далее вновь подчеркивается, что Д. зависит от человеческих усилий и, т. о., включает предписания, запреты, правила, исключения и т. д. в отличие от «реализации» того, что существует всегда независимо от человеческих усилий (I 1. 2). В комментарии Шанкары к «Бхагавадгите» (XVIII 48) утверждается, что никто не должен оставлять «свою дхарму» (см. выше), но это относится к тем, кто еще не достиг познания Брахмана; тот же, кто достиг его, может оставить все действия (как уже неактуальные), в т. ч. «свою дхарму».

Противоположность Д. — адхарма — понимается как отсутствие добродетели и «положительное» зло. В «Чхандогья-упанишаде» знание о Д. и адхарме соплагается со знанием об истине и о лжи и о добром и недобром, о приятном и неприятном (VII 2. 1). В Палийском каноне буддистов адхарма (ближайший эквивалент — акусала) — устойчивая оппозиция Д.: если 2-я позволяет обрести хорошее буд. рождение, то 1-я обеспечивает ад (Тхерагатха. 304 и др.). Страсть, характеризующаяся в качестве адхаммы, равнозначна беззаконному желанию (Дигх-никая. III 7, 71). Специальное наставление на эту тему — «Адхамма-сутта» (включающая 3 сутты) — содержит пе-

речисление и характеристику 10 разновидностей адхаммы (неправильные взгляды, мышление, речь, действия, образ жизни, усилия, внимание, сосредоточение, знание, освобождение (к-рое тоже может быть неправильным)). В специальной «Акусаладхамма-сутте» акусала обобщает 8 противоположностей восьмеричного «благородного пути»: ложные взгляды, намерения, речь, образ жизни, действия, внимание, медитацию, сосредоточение (Самьютта-никая. V 18). В брахманистских философских системах адхарма — такое предрасположение менталитета, которое обеспечивает дурное буд. рождение. У Прашастапады основными «средствами достижения» адхармы являются: причинение вреда, лживость, стяжательство, а также несовершение предписанных действий (Падартхадхармасанграха. 317). Если у наяиков и вайшешиков она свойство самого Атмана, то у санкхьяиков — свойство «внутреннего органа» (антахарана), точнее интеллекта-буддхи. Поэтому поведение зависит в определенном смысле от того, какая диспозиция в сознании индивида (независимо от его выбора) преобладает — добродетельная или недобродетельная. В «Ньяя-саре» Бхасарваджи (IX–X вв.) страдание является результатом «сотрудничества» незнания, желания, Д. и адхармы, ибо 3-е и 4-е — причины счастья и несчастья (III 40). Согласно всем брахманистским философским системам, Д. и адхарма обеспечивают пребывание в *сансаре*, только 1-я — восхождение по лестнице реинкарнаций, 2-я — как кармическую деградацию, а потому достигающий высшей цели «снимает» в своем сознании противоположность добродетели и недобродетели. Специфическую интерпретацию термины «Д.» и «адхарма» получают в джайнской философии, где 1-я трактуется как начало (условие) движения, 2-я — как начало (условие) покоя.

В неоиндуизме понятие «Д.» было модернизировано. Так, Чаттерджи в кн. «Начала религии» (1888), интерпретируя Д. как религию, распространяет это понятие также на христиан, буддистов, мусульман, но под влиянием франц. позитивизма XIX в. отождествляет религию (как Д.) с «человечностью» как таковой. У Ауробиндо *Гхоша* принципы свадхармы интерпретируются как отно-





шение внешней жизни человека к его внутреннему бытию, а Д. соответствует уже индивидуальным дарованиям и средствам самовыражения индивида (а не групповой морали, как в индуизме). Виноба Бхаве, ученик *Ганди*, полагал, что Д. человека сегодня уже иная, чем 10 лет назад, и через 10 лет также существенно изменится, ибо зависит от характера. Она понимается как сущностное свойство не только индивида, но и всего человечества (люди не могут жить на Солнце, даже любя его, потому что это противоречит их Д.).

Лит.: *Buitenen, J. A. B., van. Dharma and Moksha // Philosophy East and West. Honolulu, 1957. Vol. 7. N 1/2. P. 33–40; Creel A. B. Dharma in Hindu Ethics. Calcutta, 1977; Hacker P. Dharma in Hinduism // Idem. Kleine Schriften. Wiesbaden, 1978; Kalupahana D. J. Dhamma (1) // Encyclopedia of Buddhism. Colombo, 1988. Vol. 4. Fasc. 3. P. 438–453.*

**В. К. Шохин**

**ДХАРМАГУПТАКА** [санскр. *dharma-guptaka* — последователи Дхармагупты, или защищающие дхарму], ответвление буддийской школы махишасаки, одной из 3 основных школьных ветвей традиц. *буддизма* (наряду со *стхавиравадой* и *махасангхикой*). Раскол произошел в кон. III в. до Р. Х. и восходил, по мнению нек-рых исследователей, к конфликту в жизни общины. Вопреки основной группе махишасаков, считавшей, что *Будда* принадлежит к монашеской общине (*сангха*) и, следовательно, дары общине приносят дарителю религ. заслугу (пунья), раскольники настаивали на том, что Будда «трансцендентен» общине, а потому заслугу дарителю дает только дар Будде, тогда как дар общине для дальнейшего духовного роста жертвователя бесполезен. Основателем новой школы стал мон. Дхармагупта. Он и его ученики провозгласили высшим авторитетом одного из ближайших учеников Будды — Маудгальяну (Моггаллану). Родиной Д. считают сев.-зап. Индию. Расцвет школы приходился на кушанский период инд. истории, т. е. на I–III вв. по Р. Х., ее мон-ри возводились тогда не только на северо-западе и в Афганистане, но и в Центр. Азии.

Д. принадлежал канон текстов, включавший *Виная-питаку*, *Дхарма-питаку* (тематически соответствовала *Сутта-питаке* Палийского канона тхеравадинов — наиболее известна, в частности, *Диргха-агама*, соответствовавшая *Дигх-никае*),

а также *Дхарани-питаку* (Корзина магических формул), *Бодхисаттва-питаку* и *Шарипутра-абхидхарма-питаку*, к-рую можно рассматривать в качестве и систематического трактата, и учебного пособия.

Пункты расхождения Д. с др. участниками раннебуддийского философского клуба и ее конкретные доктрины восстанавливаются по сарвастивадинской «Махаविбхаше» (I–II вв.). Так, с саутрантиками-даршантиками приверженцы Д. солидаризировались, считая «сверхсилы» (бала) отделенным дхармическим началом, вопреки стхавиравадинам и сарвастивадинам, негативно относившимся, в оккамовском духе, к «умножению сущностей без необходимости». Последователи Д. были в согласии с махасангхиками и стхавиравадинами, отвергая допускаемое сарвастивадинами, ватсипутриями и последователями нек-рых др. школ «промежуточное состояние» (антарабхава) в перевоплощении (между смертью существа А и рождением существа В), с махасангхиками совпадали в допущении субтильной материи (авиджняптирупа) наряду с основными группами скандх. Д. предлагала считать, что рождение, пребывание и умирание *дхарм* являются обусловленными (самскрита), в то время как сама преходящая всего сущего может быть только безусловной (Махаविбхаша I б. 1).

В одном важном пункте Д. была едина с махишасакой, полагая, что даже скромные «сверхспособности» (абхиджня), напр. телепатические, недоступны небуддистам, в противовес более «экуменическим» школам — сарвастиваде и ватсипутрии, — допускавшим отдельные оккультные достижения и за пределами буддизма.

Лит.: *Bareau A. Les Sectes bouddhiques du Petit Véhicule. Saigon, 1955; Шохин В. К. Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н. э. — II в. н. э.). М., 2004.*

**В. К. Шохин**

**ДХАРМАКИРТИ** [санскр. *Dharmakīrti*] (ок. VII в.), философ, представитель школы буддийской логики. Д. род. на юге Индии в брахманской семье. Получив традиц. образование, вступил в местную буддийскую общину. Изучение буддизма Д. продолжил в североинд. мон-ре в Наланде, где поступил в ученики к преемнику *Дигнаги* Ишварасене. Д. писал философские труды, преподавал, участвовал в публичных диспутах

и проповедовал. Скончался в основном им мон-ре, в Калинге, на зап. побережье Индии (дата смерти неизв.).

Д. — автор 7 трактатов. Как предполагают нек-рые исследователи, он сравнивал свои труды с корпусом 7 трактатов *Абхидхармы*. Основной труд Д. — стихотворный трактат «Прамана-варттика» (Истолкование [трактата Дигнаги] об источниках знания) — претендовал на уточнение концепций Дигнаги, но стал завершением буддийской реформы логики и эпистемологии. Трактат состоит из 4 глав: об умозаключении (написана с прозаическим автокомментарием); о достоверности источников знания (их всего 2 — восприятие и умозаключение; 3-й, признаваемый брахманистскими системами, — словесное свидетельство — таковым не является); о чувственном восприятии и о силлогизме. По мнению Э. Штайнкельнера, 1-я гл. была задумана как отдельный текст, к которому были добавлены другие. Помимо эпистемологической проблематики здесь подробно разрабатывается дигнаговская концепция радикального номинализма апохавада («коровность» не только не означает реальной вещи, но есть лишь ограничение — «не не-коровность»), а также доктрина причинности (кшаника-вада) и основанная на ней концепция существования как «действенности» (артхакриякаритва) — длящиеся вещи отвечать этому критерию, по Д., не могут и потому являются фикциями.

Остальные сочинения Д. осмыслились на Тибете как 6 опор его системы. «Хетубинду» (Капля аргумента) — исследование аргумента как основной составляющей умозаключения, а также причинности и ряда др. проблем. «Ньяябинду» (Капля логики) — учебное пособие, в к-ром излагались чувственное восприятие, умозаключение-для-себя и умозаключение-для-других (силлогизм). «Самбандхапарикша» (Исследование отношений) — обоснование не-реальности любых реляций. «Ваданья» (Правила диспутов) — применение новой логической теории к «практической диалектике», в к-рой подвергается критике теория аргументации найяиков. «Праманвинишчая» (Определение источников знания) — трактат (в стихах и прозе), посвященный тем же вопросам, что и «Ньяябинду», в определенном





смысле финальная версия эпистемологии и логики Д. «Сантанантарасиддхи» (Обоснование чужой одушевленности) соответствует по содержанию своему названию; обосуждение проблемы осуществляется в виде полемики виджнянавадина (к-рого представляет автор) с буддийским реалистом-сарвастивадином, отрицающим принятие чужой одушевленности у буддийского идеалиста.

Д. в большей мере, чем Дигнага, выходил за границы собственно логико-эпистемологических задач. Дигнаговская реформа логики получила у него онтологическое обоснование: он исследовал не только формальную связь понятий в умозаключении, но и ее «материальную» референтность: средний термин как причина («здесь огонь, потому что здесь дым»), как «собственная природа» («это дерево, потому что оно шимшапа») и как невосприятие («тут нет кувшина, потому что он тут не наблюдается»). Д. подчеркивал, что понятия, находящиеся в выводных отношениях, сами по себе не обладают реальностью (к-рая принадлежит только *дхармам*) и имеют только практическую значимость. Универсалии — лишь воображаемые конструкции, не имеющие реальных референтов. Познание *Атмана*, на к-ром настаивают брахманистские школы, по мнению Д., ведет лишь к себялюбию, а оно в свою очередь — к желанию продления собственного существования, следов., к увековечению *сансары*. Никаких перманентных сущностей нет, и разрушение сущего является естественной характеристикой, точнее процессом (поскольку сущее есть «поток»). Эта доведенная до логического завершения буддийская картина «мира без надежд» вполне, как кажется, объясняет тот глубокий пессимизм, коим проникнуто, по наблюдению Ф. И. Щербатского, все мироощущение Д.

Последователями Д. были Девендрабуддхи и Дхармотгара (VIII–IX вв.), наиболее авторитетный его комментатор. Вторым по значимости толкователем Д. считают Винитадэву (VIII в.). Школа Дигнаги—Д. просуществовала в Индии до XI в., на Тибете же она не прерывалась.

Соч.: Обоснование чужой одушевленности с толкованием Винитадэва / Пер. с тибет. Ф. И. Щербатской. СПб., 1922.

Лит.: Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988; он же. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов:

В 2 ч. СПб., 1995; *Bapat Lata S. Buddhist Logic: A Fresh Study of Dharmakrti's Philosophy.* Delhi, 1989.

**В. К. Шохин**

**ДХАРМАПАЛА** [санскр. *dharma-pāla* — страж закона], класс божеств-охранителей в буддийской мифологии. В раннем буддизме их насчитывалось 4, они охраняли врата буддийских мон-рей с 4 сторон света. Представления о Д. были заимствованы из *брахманизма*. Позднее в *махаяне* их число возросло до 8, в *ваджраяне* стало неопределенно большим.

**В. П. Андросов**

**ДХАРМАПАЛА** [санскр. *Dharma-pāla*], буддийский инд. философ школы *йогачара*. Д.— последователь *Дигнаги* и учитель *Дхармакирти*. В теории познания Д. полагал реальным лишь субъекта, в сознании к-рого различаются 4 аспекта: внутренний, внешний, рефлексивный и саморефлексивный. В отличие от др. представителей школы Д. признавал действительно существующим объективное содержание каждого из аспектов. Относительно учения *йогачары* о «трех природах» Д. полагал, что все 3 природы реальны, в равной мере в отношении как пустотности сознания, так и пустотности всех *дхармо-частиц*. Положения Д. пользовались авторитетом у представителей *йогачары* в Китае и Японии.

**В. П. Андросов**

**ДХИКР** — см. *Зикр*.

**ДХЬЯНА** [санскр. *dhyāna*; пали *jhāna*; кит. *ch'an*; япон. *zen* — созерцание, видение умом, интуитивное видение], понятие инд. духовных практик, обозначающее особую сосредоточенность (*самадхи*) сознания на объекте созерцания. На европ. языки Д. переводится как *медитация*, *трансмедитация* или *транс*. В буддизме Д. ассоциируется с древней практикой 8 последовательных стадий или способов созерцания, приближающих к освобождению (*мокша*) от страданий и круга рождений. Первые 4 — способы созерцания миров космической сферы форм и цветов (*рупа дхату*). Посредством 1-й Д. достигается непривязанность к чувствам и желаниям, посредством 2-й Д. — к рассудочным моделям мышления, посредством 3-й Д. обретаются уравновешенность и внимательность, 4-й — состояние, в котором сознание уже неподвластно испытанию удо-

вольствием (*сукха*) и страданием (*дуккха*). Следующие 4 Д. — способы созерцания миров сферы вне форм и цветов (*арупа-дхату*), а именно бесконечного пространства, бесконечного сознания, абсолютного Ничто (осознание того, что в созерцаемом мире ничего нет) и неба, к-рое не воспринимается ни присутствием сознания, ни его отсутствием. В *Тхераваде* для анагаминов и *архатов* добавлялась практика 9-й Д. — медитативного погружения в состояние полного прекращения (*ниродха-сампатти*) волнений *дхармо-частиц*. С овладением этими способами созерцания приходит обладание 5 и более «чудесными способностями» (*абхиджня*): ясновидением, яснослышанием, чтением чужих мыслей и т. д. Одновременно практика Д. развивает 2 взаимодополняющие стороны буддийского искусства медитировать (*бхавана*) — *випашьяну* (*проникновенное видение*) и *шаматху* (*невозмутимый покой*) или, в иной интерпретации, *праджню* (*проникновенную мудрость*) и *самадхи* (*сосредоточение*).

В буддизме *Махаяны* практики созерцания разрабатывались в учении о Д.-парамите (совершенствовании созерцанием) — составной части отдела Закона о *парамитах*. *Махаянские* сутры советовали заниматься Д.-парамитой только монахам-бодхисаттвам (но не мирянам), к-рые должны странствовать или жить уединенно, укрепляясь в медитации 4 совершенных состояний: любви, сострадания, радости и невозмутимости. В *махаяне* также считается, что каждым из 9 описанных выше способов созерцания бодхисаттва должен заниматься неск. лет и, следов., пребывать годы в достигнутом медитативном погружении.

Кроме того, термин «Д.» в форме транслитераций «чань» и «дзен» вошел в название кит., япон., корейских и вьет. школ *чань-буддизма*, ведущих свое начало от инд. миссионера в Китае *Бодхидхармы* (VI в.). Лит.: см. ст. *Буддизм*.

**В. П. Андросов**

**ДЫЛЕВСКИЙ** [болг. Дилевски] Николай Михайлович (10.11.1904, г. Чугуев Харьковской губ.— 23.10.2001, София), проф., филолог, лингвист, основатель болг. русистики. В 1915 г. поступил в Петровско-Полтавский кадетский корпус, после окончательного закрытия кор-





пуca в 1919 г. вернулся в Чугуев, но вскоре был вынужден покинуть Россию вместе с отступавшими частями армии ген. Врангеля. До февр. 1921 г. жил на о-ве Халки, потом переехал в Стамбул и поступил в рус. Крестовоздвиженскую гимназию. В 1922 г. гимназия вместе с преподавательским и ученическим составом была перемещена в Болгарию в г. Пештера. В 1925 г. Д. окончил гимназию с серебряной медалью и 16 окт. записался на медицинский фак-т Софийского ун-та, но через семестр перевелся на историко-филологический фак-т. С 1928 г. был стипендиатом болг. правительства, которое выделило 2 стипендии особо выдающимся студентам рус. происхождения. В 1930 г. окончил историко-филологический фак-т Софийского ун-та по специальности «славянская филология». В 1930–1931 гг. проходил стажировку в 3-й муж. гимназии в Софии. С сент. 1931 г. преподаватель болгарского языка и лит-ры в педагогическом уч-ще в г. Неврокоп (ныне Гоце-Делчев). С 1934 по 1972 г. лектор Софийского ун-та, читал курсы «Русский язык» и «Историческая грамматика русского языка», доцент (1948), профессор (1955). Защитил канд. дис. «Сложные глагольные основы в современном русском языке» (1948), докт. дис. «Основные проблемы устойчивости/подвижности русского ударения» (1954). В 1951–1971 гг. зав. кафедрой рус. языка Софийского ун-та, в 1951–1955 гг. зам. декана филологического фак-та. В 1967 г. специализировался в МГУ.

Основные научные интересы Д. затрагивали историю и лексикологию рус. и болг. языков, русско-болг. языковые параллели и различия, русско-украинско-болг. культурные и лит. связи. Помимо многочисленных лингвистических исследований написал учебники: Курс грамматики современного русского языка: Фонетика (София, 1950); Русская грамматика (София, 1950, 1952, 1964, 1972, 1978, 1985); Краткий очерк истории и исторической грамматики русского языка (София, 1951, 1953). Более 35 публикаций Д. посвятил лексическому и стилистическому комментированию и разъяснению «темных мест» «Слова о полку Игореве» (библиографию Д. по этому вопросу см.: Буланин Д. М. Дылевский Н. М. // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 2. С. 152–155).

Ряд публикаций Д. посвятил исследованию источников по истории *Рильского мон-ря* (Просительное послание на Рилском монастырско братство до рус. цар Михаил Феодорович Романов от 1627 г. // ИИБЛ. 1970. Т. 19. С. 689–699; Рылский мон-рь и Россия–Украина в XVI–XVII в. София, 1946, 1974<sup>2</sup>; Первая рус. публикация договора 1466 г. между болг. Рылским мон-рем и обителю Пантелеимона – «Русском» на Афоне // *Études balkaniques*. Sofia, 1976. N 4. P. 110–115; Неофит Рилски и неговото «Описание болгарского священного мон-ря Рылскаго» // ГСУ, ФилолФ. 1985. Т. 74. № 3. С. 112–136).

Издал жизнеописание свт. *Софрония*, митр. Врачанского (Софроний Врачанский: Жизнеописание. Л., 1976 (совм. с А. Н. Робинсоном); Софроний Врачански: Житие и страдания грешнаго Софрония. София, 1989).

Награжден орденами «Кирил и Методий» (1963), Красного Знамени (1979), «9 сентября 1944» (1984), медалью «30 лет народной власти» и др.

Соч.: Избр. соч. София, 2003.

Лит.: Богданова С. Н. М. Дылевский: К 80-летию со дня рождения // Болг. русистика. София, 1985. № 2. С. 100–102; Рупчева Г. 95-годишнината на Н. М. Дилевски // Информ. бюл. на рус. культурно-информ. центр. София, 1999. С. 5; Филкова П. Н. М. Дылевский (1904–2001) // *Дылевский Н. М.* Избр. соч. София, 2003. С. 9–11; Рупчева Г. Жизнен и професионален път на проф. Н. М. Дилевски // Доайенът: Юбил. сб., посветен на 100-годишнината на Н. М. Дилевски / Съст.: П. Филкова и др. София, 2004. С. 13–24; Филкова П., Градинарова А. Проф. Н. М. Дылевский: Науч. деятельность // Там же. С. 25–35.

**С. Илчевски**

**ДЫМОВ** Даниил Стефанович (1884, Казань – 11.11.1918, там же), свещ. Из семьи мещанина, окончил городскую начальную школу, в 1898–1900 гг. учился во второклассной школе с. Коцакова Казанского у. В 1901–1904 гг. учитель церковноприходской школы в с. В. Услон Свяяжской у. В 1904–1908 гг. служил в армии (с 1905 по 1907 в С.-Петербурге). Поддавшись общим мятежным настроениям, участвовал в революционных событиях, за что был приговорен к ссылке на 2 года на Кавказ. Здесь Д. раскаялся и по возвращении в Казань 20 сент. 1908 г. назначен псаломщиком Софийской ц. в Свяяжске. 20 дек. 1910 г. Казанским и Свяяжским архиеп. *Иаковом (Пятницким)* рукопо-

ложен во диакона с оставлением на той же должности. С 27 окт. 1911 г. одновременно учитель пения Свяяжского городского уч-ща (в 1912 преобразовано в высшее начальное уч-ще). В 1915 или 1916 г. переведен на вакансию диакона в Никольскую ц. с. В. Услон. 18 мая 1917 г. архиеп. Иаковом рукоположен во иерея и назначен настоятелем церкви в с. В. Услон. 10 сент. 1918 г. арестован красноармейцами как священнослужитель и обвинен в «контрреволюционной пропаганде среди прихожан». Сельский сход с. В. Услон обратился в ЧК с просьбой об освобождении Д., к-рый «вел себя кротко, как и полагается священнику, в какую-либо политику не вмешивался». В заключении находился в одной камере со сщмч. *Филаретом* Великановым. Военно-полевым трибуналом Военно-революционного совета 5-й армии они были приговорены к расстрелу и расстреляны в один день.

Арх.: НАРТ. Клировые вед. церковей Казанской епархии за 1911 г.

Лит.: Книга памяти жертв полит. репрессий. Респ. Татарстан. Каз., 2002. Т. 4. С. 552; *Журавский А. В.* Жизнеописания новых мучеников казанских. Год 1918: Мат-лы к истории Казанской церкви в XX в. Каз., 1996. С. 110.

**Е. В. Лукаков**

**ДЫНХА IV МАР** [Денха IV Мар] Хананья (род. 15.09.1935, дер. Дарбандоке, близ г. Шахлава, Сев. Ирак), Католикос-Патриарх Ассирийской *Церкви Востока* (с 17 окт. 1976). Происходит из рода потомственных священнослужителей; место рождения – район древних христ. храмов. Начальное обучение проходил под рук. своего деда, свещ. Беньямина Соро. В 1947 г. Д. М. был принят в число учеников митр. Мар Йосепа Хнанишо, патриаршего представителя на Востоке, к-рый в 1949 г. рукоположил его в диакона, в 1957 г. – в пресвитера. Получив назначение в Тегеран, Д. М. проявил себя как талантливый организатор. Иранская епархия, пребывавшая в упадке, благодаря его деятельности стала возрождаться: организовывались общины, строились храмы, открывались церковные школы. В 1962 г. Католикос-Патриарх Церкви Востока Мар Ишай Шиммун XXIII посетил Иран и 11 февр. в Тегеране поставил Д. М. во епископы. За время архиерейского служения Д. М. совершил многочисленные хиротонии, посещал епархии Ирака, Индии,

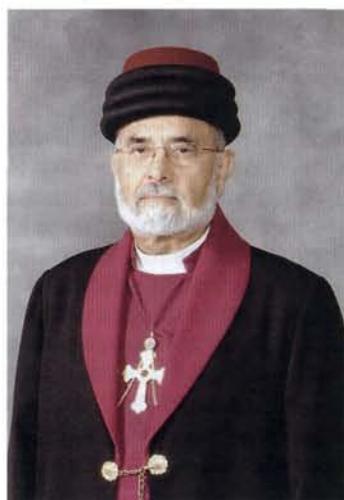




США, Австралии. После самоустрашения Мар Шиммуна XXIII от церковного управления (1973) Д. М. занимал пост председателя архиерейского совета. В окт. 1976 г. он был избран и поставлен Католикосом-Патриархом Ассирийской Церкви Востока, прекратив тем самым принятое с XV в. наследственное преемство в Патриархате.

Патриаршество Д. М. характеризуется открытостью к межцерковному диалогу в сочетании с верностью представляемой им традиции. В июне 1982 г. Д. М. посетил СССР для участия в проходившей в Киеве конференции «Справедливое развитие для полноты жизни: православный подход», а в 1988 г. принял участие в праздновании 1000-летия Крещения Руси. В сент. 1998 г., в ходе визита в Москву, Д. М. совершил освящение храма Церкви Востока во имя Пресв. Девы Марии, построенного в 1996–1998 гг., а в 1999 г. поставил свящ. Хамиса Йосепа, совершавшего служение в Москве, епископом Сев. Ирака (с резиденцией в Дахуке) и назначил его ответственным за положение общин Церкви Востока в странах СНГ. В нояб. 1995 г., в ходе визита в Индию, Д. М. провел переговоры с инд. представителями Древней Церкви Востока митр. Мар Апремом (Мукемом) и еп. Мар Полосом, результатом чего стало возникновение объединенной инд. митрополии Ассирийской Церкви Востока. В окт. 2000 г. в Багдаде совместно с Католикосом-Патриархом Древней Церкви Востока Мар Аддаем II Гиваргисом и патриархом Халдейской Католической Церкви Мар Рафаилом I Бидавидом Д. участвовал в праздновании 2000-летия христианства. В марте 2002 г. по приглашению Мар Аддая II Д. М. принял участие в праздновании 30-летия его патриаршего служения.

Контакты с Римско-католической Церковью, в т. ч. посещение Патриархом Ватикана в 1984 г. и собеседования в рамках венского консультационного центра *Pro Oriente*, имели результатом подписание Д. М. и папой Иоанном Павлом II «Общей христологической декларации» (11 нояб. 1994), где утверждается, что католики и ассирийцы «объединены ныне в общем исповедании Сына Божия», и предусматривается сотрудничество в области катехизации и подготовки священнослужителей. Папа и Патриарх также учредили ежегод-



Дынха IV Мар,  
Католикос-Патриарх  
Ассирийской Церкви Востока.  
Фотография. Кон. XX в.

ную двустороннюю комиссию по богословскому диалогу с целью устранения препятствий на пути к полному литургическому общению. В результате этого сближения улучшились отношения Церкви Востока с Халдейской Католической Церковью: их главы, Д. М. и Мар Рафаил Бидавид, провели ряд встреч, сопровождавшихся подписанием заявлений и учреждением «Совместной комиссии воссоединения». Однако в 2005 г. на Синоде, проходившем под председательством Д. М., было заявлено, что Ассирийская Церковь Востока воздерживается от подписания соглашения с Римско-католической Церковью о взаимопризнании таинств. Отказ был обусловлен предложением Папского совета по содействию христ. единству сделать предварительное заявление о положительном отношении к папскому примату.

Лит.: *Rasho Sh. A Brief Biogr. Sketch of His Holiness Mar Dinkha IV Catholicos Patriarch of the Holy Apostolic Catholic Assyrian Church of the East // Voice from the East. Chicago, 1996. Vol. 15. N 3/4. P. 2–3, 24–30, 31–46; Aprem, Mar. [Metr.]. Patriarch Mar Dinkha IV: The Man and His Message. Trichur, 2004; The 10<sup>th</sup> Holy Synod of the Assyrian Church of the East // Voice of the East. Trichur, 2005. Vol. 52. N 11/12. P. 4–8.*

Н. Н. Селезнёв

**ДЫРНИКИ** — см. статьи *Спасово согласие, Самокрещение*.

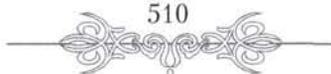
**ДЬЕТРИШ** [франц. Diétrich] Сюзанна де (29.01.1891, Бад-Нидербронн, ныне Нидерброн-ле-Бен, Франция — 24.01.1981, Страсбург, там же), одна из основателей эку-

менического движения, представительница «библейского возрождения». В 1913 г. окончила Высшую политехническую школу в Лозанне. С 1914 г. работала секретарем во Всемирной студенческой христианской федерации. В 1916 г. присоединилась к движению «Добровольцы Христа» (*Volontaires du Christ*), лозунгом к-рого стал призыв: «Евангелизируем мир через наше поколение!» В 1929 г. Д. заняла пост вице-президента Всемирной студенческой христианской федерации. Принимала участие во Всемирной молодежной конференции, посвященной изучению Библии (1937), совместно с Мадлен Баро в создании Межконфессионального комитета помощи беженцам (*SIMADE*; 1939), в составлении декларации о сопротивлении реформатской церкви Франции действиям нацистских властей (*Thésés de Romeyrol*; 1941). В 1945 г. вышла книга Д. «Божественные намерения», к-рая была переведена на 13 языков. В 1946 г. Д. участвовала в создании *Боссе экуменического института* и была его директором (1946–1955). С 1945 г. читала лекции по теологии в США и Канаде. Различные ун-ты Европы и Сев. Америки присвоили Д. звание д-ра теологии.

Соч.: *Le Dessein de Dieu: Itinéraire biblique. Neuchâtel, 1945; Die Wiederentdeckung der Bibel: Grundlegung, methodische Fragen, praktische Anwendung. Zürich, 1948; Mais moi, je vous dis: Comment. de l'Évangélie de Matthieu. Neuchâtel, 1965.*

Лит.: *Weber H. R. The Courage to Live: A Biography of S. de Dietrich. Gen., 1995.*

**ДЬЮИ** [англ. Dewey] Джон (20.10.1859, Берлингтон, шт. Вермонт — 1.06.1952, Нью-Йорк), амер. философ, один из основателей прагматизма как философской школы и инструментализма как течения в прагматизме; психолог (представитель функциональной школы), реформатор образования. По окончании Вермонтского ун-та (1879) Д. преподавал в организованной им школе при Чикагском ун-те. В 1884 г. получил степень д-ра философии в ун-те Джонса Хопкинса в Балтиморе, шт. Мэриленд (тема дис. — «Психология Канта»). В 1884–1904 гг. Д. — профессор философии Мичиганского ун-та, а в 1894–1904 гг. также декан фак-та философии, педагогики и психологии Чикагского ун-та. Д. не читал лекции по заранее подготовленному плану, а проговаривал их



как мысли вслух, с повторами, исправлениями, длительными паузами. Такая «медитативная» манера неоднократно критиковалась администрацией ун-та и нек-рыми студентами, в 1904 г. Д. был вынужден оставить ун-т. В 1904–1930 гг. Д. — профессор Колумбийского ун-та в Нью-Йорке (в 1930–1951 — почетный профессор). В 1904 г. Д. основал журнал, посвященный изучению философии, психологии и научных методов («The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method»; с 1920 «The Journal of Philosophy»). В 1919 г. Д. читал лекции в Имп. ун-те в Токио. В 1928 г. посетил СССР и по возвращении опубликовал «Впечатления о Советской России и революционном мире», оценив советский опыт как положительный. В сер. 30-х гг. в связи с информацией о репрессиях в СССР изменил свою позицию на критическую.

В нач. 30-х гг. Д. отошел от преподавательской работы и стал заниматься общественной деятельностью: организовал Американскую ассоциацию университетских профессоров, Новую школу социальных исследований, участвовал в борьбе против милитаризма и фашизма. С 1930 г. он почетный д-р Парижского ун-та. В 1937 г. в Мексике участвовал в общественном суде, который снял с Л. Д. Троцкого обвинения в шпионаже, выдвинутые советским правительством.

Под влиянием идей Ч. Дарвина, Т. Г. Гексли, У. Джеймса, Ч. Пирса Д. отказался от неогегельянства в пользу философского прагматизма. Д. постепенно заменял понятия традиц. гносеологии (теория познания) специфическими понятиями своего «инструменталистского метода» («коллективный интерес», «коллективная польза», «проблемная ситуация», с которой, по Д., всегда начинается познание). Он считал бессмысленным вопрос об истинности или о ложности научных положений и в качестве важнейшей их характеристики рассматривал возможность их практического применения. С т. зр. Д., познание — инструмент приспособления к окружающей среде. Научная теория, этическая норма или религ. догмат верны, если они практически целесообразны, эффективно служат человеку в конкретной ситуации. Признавая полезность традиц. религий, он считал, что в будущем религии должны быть заменены со-

циально полезной гуманистической идеологией. Введение понятия Бога, по Д., является произвольным при внесении в реальную ситуацию такого элемента, к-рого в ней объективно нет. Бог, по представлениям Д., выступает таким же инструмен-



Дж. Дьюи.  
Фотография. 1939 г.

тальным понятием, как и др. понятия, сформированные культурой, и стал одним из средств обретения психологического комфорта в ситуациях, вызывающих тревогу. Вера в сверхъестественное тормозит интеллектуальный прогресс общества, «затрудняет развитие социального интеллекта, благодаря которому направление социального развития могло бы поменяться во избежание социальных катастроф» (A Common Faith. 1934. P. 78). Отрицая религию, Д. не считал себя нерелиг. человеком, писал о потребности в религ. начале и в сохранении его, отмечал, что религия в традиц. виде, включающая веру в сверхъестественные силы, трансцендентные бытию, должна быть заменена иным религ. отношением к жизни в целом. «Я буду рассматривать, — уточнял он, — другую концепцию о сущности религиозной составляющей духовного опыта, такую, которая отделяет опыт от концепции сверхъестественного и от всех следствий, с нею связанных... впервые... религиозный аспект опыта испытывает освобождение, чтобы свободно развиваться по собственным законам» (Ibid. P. 2). Различие между «религиозным» и «религией» Д. видел в том, что религия «всегда предполагает особую совокупность верований и практики, характеризующихся некоторой институциональной организованностью, более или менее жесткой». И напротив, «при-

лагательное «религиозное» не предполагает никакого специфического единства, ни в смысле социальных институтов, ни в смысле системы верований». Зато оно «обозначает определенный настрой, который может возникнуть по отношению к любому объекту и любой предложенной цели или идеалу» (Ibid. P. 9–10). Замена традиц. религии религ. настроением могла бы, по мнению Д., улучшить жизнь и переориентировать ее. «Любая деятельность, осуществляемая ради идеальной цели, вопреки обстоятельствам и несмотря на риск личных потерь, благодаря убежденности в ее всеобщей и непреходящей ценности, является по своей сути религиозной» (Ibid. P. 27). Д., как и Ф. Э. Д. Шлейермахер, признавал, что религ. опыт предполагает ощущение зависимости, но настаивал, что это должна быть зависимость без традиц. доктрин и без страха (Ibid. P. 25). Религ. опыт помогает выработать ощущение единства, без него невозможное, ибо через религ. опыт «личность ориентируется на нечто внешнее по отношению к ней самой, и поэтому ее собственная цельность зависит от идеи объединения сменяющихся картин мироздания в ту воображаемую общность, которую мы называем Вселенной» (Ibid. P. 19). Термином «Бог» Д. обозначает «те сверхъестественные цели, которые в данное время и в данных обстоятельствах ставятся человеком выше своих желаний и эмоций, те ценности, которым он безраздельно предан, в том смысле, в каком эти цели и ценности образуют в его воображении некое единство» (Ibid. P. 42). Т. о., место Бога для Д. занимает объединение существенных ценностей — прогресс и достижения человечества. Религ. форма прагматического гуманизма у Д. являлась «общей верой», в которой Д. видел религ. цель для всех. Он писал, что «все это элементы религиозной веры, которая не должна ограничиваться какой-то одной сектой, классом или расой. Такая вера в своем неявном виде всегда существует как общая вера рода человеческого. Остается только сделать ее явной и активной» (Ibid. P. 87). Д. считал, что словосочетание «человеческое братство» помимо метафорического смысла в действительности означает, что мы все «находимся в одной и той же лодке, потенциально пересекающей один и тот же

бурный океан... религиозное значение этого факта бесконечно велико» (Ibid. P. 84).

Для Д. вера в науку, т. е. в критическое понимание сути, более религиозна, нежели откровение, данное Богом. Он с сожалением писал о приверженцах традиц. науки, верящих, будто мир состоит из «вещей», каждая из которых существует объективно и сама по себе, так что от ученого требуется лишь познать каждую из них, какова она есть. Такой человек «никогда не узнает, что же такое есть сами вещи. Они суть то, для чего они годятся и что можно сделать с ними, т. е. все то, что можно узнать о них в процессе свободного экспериментирования» (Реконструкция в философии: Проблемы человека: Пер. с англ. М., 2003. С. 81). Человеческие идеи не «зеркала», отражающие разумный и предустановленный порядок Вселенной, а инструменты, позволяющие разрешать возникающие «проблемные ситуации». Центральное понятие в философии Д. — понятие опыта — всего того, что имеется в человеческом сознании, как врожденное, так и приобретенное, весь жизненный мир человека в его органической целостности, многочисленных связях и взаимодействиях, в которые он вовлечен. Философия должна помочь человеку в потоке опыта двигаться по направлению к поставленной цели и достигать ее. В «Опыте и природе» (Experience and Nature. Chicago, 1925) Д. назвал свою позицию «эмпирическим натурализмом», подчеркивая т. о. включение природы в опыт и опыта в природу.

Д. хотел реализовать свои идеи в экспериментальных школах, к-рые создавались им и его единомышленниками в Чикаго и др. городах США. Согласно Д., «образование — это уже жизнь, а не подготовка к ней», а школа — «трудовая община, занятая практической учебой». Высшей целью обучения Д. считал развитие, при этом обучать следовало только «нужному на практике». В таких школах отсутствовали учебные планы и разделение предметов. Арифметику изучали через игру в магазин, биологию — через уход за домашними животными и разведение садов. Идеи Д. применялись также в реформировании систем школьного обучения в Турции и Китае.

Соч.: Democracy and Education. N. Y., 1916 (рус. пер.: Демократия и образование. М.,

2000); Введение в философию воспитания. М., 1921; Школа и ребенок. М.; Пг., 1923<sup>2</sup>; Школа и общество. М., 1925<sup>2</sup>; Impressions of Soviet Russia and the Revolutionary World: Mexico—China—Turkey. N. Y., 1929 (рус. пер.: Впечатления о советской России // История философии. М., 2000. № 5. С. 224–269); Психология и педагогика мышления / Пер. с англ.: Н. М. Никольская. М., 1997; The Essential Dewey. Bloomington (Ind.), 1998. Vol. 1–2. Лит.: White M. The Origin of Dewey's Instrumentalism. N. Y., 1943; Hook S. John Dewey: Philosopher of Science and Freedom. N. Y., 1950, 1967; Geiger G. R. Dewey in Perspective. N. Y., 1958; Thomas M. H. J. Dewey: A Centennial Bibliography. Chicago, 1962; Шарвадзе Б. А. Жизнь и философия Джона Дьюи. Тбилиси, 1995; Буцци Э. Джон Дьюи и советское воспитание // Новая Европа. 2000. № 13. С. 138–153; Рогачёва Е. Ю. Педагогика Джона Дьюи в XX в.: кросс-культурный контекст. Владимир, 2005.

С. А. Исаев

**ДЬЯКИ** архиерейских приказов, светские чиновники в органах высшего церковного и епархиального управления Русской Церкви в XVI–XVII вв. (Кроме того, Д. называли певчих митрополичьего (затем патриаршего) хора и хора вел. князя (царя) (см. статьи *Архиерейские певчие*, *Государевы певчие дяки*.) До XVII в. источники (гл. обр. документы из архива Новгородского архиерейского дома) сохранили сравнительно немного сведений о роли Д. в аппарате церковного управления. Главным среди них был Д., заведовавший канцелярией архиерея, под его рук. составлялись документы, выходившие из канцелярии, и он скреплял их подписью. Были также Д., в обязанности к-рых входило вести запись судебного разбирательства и решений суда владычных бояр. Наконец, Д. сидели вместе с казначеем в казне, вели запись доходов и расходов, подписывали грамоты на поместья детям боярским, служившим архиерейскому дому. Относительно Д., сидевших в суде владычных бояр, Стоглавый Собор 1551 г. установил, что они должны назначаться с ведома царя (гл. 69). При выдаче документов Д. брали с получателя пошлины.

Постепенно организация высшего церковного и епархиального управления совершенствовалась, стали появляться адм. органы, получившие название приказов. В записке, датированной 1610–1611 гг., в перечне существовавших в Москве приказов отмечен Патриарший приказ, судящий «духовные дела», в к-ром заседают дворецкий, бояре и 2 Д.; в обязанности последних входил доклад патриарху о принятых решениях.

Все чиновники Патриаршего приказа назначались царем (АИ. Т. 2. № 35). В 20-х гг. XVII в. источники отмечают существование в Патриаршем доме приказов: Дворцового, осуществлявшего управление владениями патриарха и служилым персоналом Патриаршего дома, Казенного, заведовавшего патриаршей казной и занимавшегося сбором доходов, Судного и Разрядного, последний ведал вопросами управления духовенством (см. *Приказы патриаршие в XVII в.*). В Дворцовом приказе заседал 1 Д., в Казенном, Судном и Разрядном приказах — по 2 Д. Во главе всех приказов, кроме Казенного, стояли судьи, к-рым подчинялись Д. Аналогичные адм. органы функционировали в епархиях, где они обладали некоторыми локальными особенностями. Так, в Новгороде во главе Казенного приказа стоял казначей — духовное лицо, функции Разрядного и Судного приказов выполнял Судный приказ.

Д. архиерейских приказов по происхождению часто принадлежали к числу домовых детей боярских, начинали службу подьячими или назначались из числа домовых стряпчих. Между Д. разных приказов существовала иерархия отношений, обусловленная выслугой лет и местом приказа в системе церковного управления. В XVII в. для Д. стала доступной должность приказного судьи. Под рук. Д. составлялась и переписывалась разнообразная документация. Архиерейские судьи, вероятно, обязаны Д. в значительной мере таким их достоинством, как оперативное рассмотрение дел. Когда после 1667 г. во главе Судных приказов в епархиях появились новые судьи — духовные лица, функции Д. не изменились. Назначение Д. царем, предписанное Стоглавым Собором, осуществлялось только в отношении 1-го Д. Разрядного (или Судного) приказа, в XVII в. на практике назначение Д. было прерогативой архиереев.

В епархиях Русского Севера, где архиерейские дома не имели собственных детей боярских, Д. были ближайшими помощниками архиерея, выполнявшими разнообразные обязанности (наблюдение над поведением приходского духовенства, сбор церковной дани и др.).

Лит.: Кантеев Н. Ф. Светские архиерейские чиновники в Древней Руси. М., 1874; Шимко И. И. Патриарший Казенный приказ: Его внешняя история, устройство и деятель-

ность. М., 1894; *Вертожский В. М.* Афанасий еп. Холмогорский: Его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за первые 20 лет ее существования и вообще Рус. Церкви. СПб., 1908; *Греков Б. Д.* Новгородский дом Св. Софии // Избр. труды. М., 1960. Т. 4; *Макарий.* История РЦ. Кн. 6, 7; *Миндич Д. А.* Церк. суд в России во 2-й пол. XVII в. Дипл. работа / МГУ. М., 1998. Ркп.

**Б. Н. Флоря**

**ДЬЯКОНОВ** Александр Петрович (31.10.1873, с. Ушаково Ярославской губ. — 1.08.1943, Смоленск), рус. историк, византист, востоковед. Род. в семье священника, в 1893 г. окончил Ярославскую ДС, в 1897 г. защитил на кафедре гражданской истории СПбДА кандидатское соч. «История патриархата Антиохийского в VI в.». Ученик Н. А. Скаланивича и В. В. Болотова, при содействии к-рых Д. был оставлен при СПбДА помощником библиотекаря, продолжив обучение в С.-Петербургском ун-те вольнослушателем. В 1898–1913 гг. преподавал всеобщую историю в Смоленских вечерне-воскресных классах для рабочих и работниц Русского технического об-ва в С.-Петербурге.

В 1903 г. опубликовал 1-е крупное исследование, в к-ром сопоставил сир. христ. источники — *Историю Иоанна Эфесского и Дионисия Тельмахрского хронику*. Благодаря этой публикации Д. смог занять по конкурсу должность доцента на кафедре общей гражданской истории в СПбДА (1903–1912). Позже он был избран профессором всеобщей истории на Высших жен. историко-лит. и юридических курсах и до 1916 г. преподавал историю Византии. С 1916 г. преподавал в Пермском отд-нии Петроградского ун-та (с 1917 Пермский ун-т), где последовательно занимал должности зав. кафедрой истории, декана отд-ния истории и зав. учебно-научной частью. С 1917 по 1930 г. был председателем Об-ва истории, философии и социальных наук при Пермском ун-те. В 1930–1932 гг. зав. кафедрой всеобщей истории Пермского, затем Рязанского педагогического ин-та. После ликвидации исторического фак-та в Рязани (1933) перешел в Новозыбковский педагогический ин-т. С 1934 г. профессор и зав. кафедрой всеобщей истории Смоленского гос. педагогического ин-та, читал курсы истории древнего мира и средних веков. В 1937 г. написал монографию о восстании рабов в Сицилии во 2-й пол. II в. до Р. Х., за к-рую по совокупности с

др. трудами в марте 1940 г. получил степень доктора исторических наук. Соч.: *История патриархата Антиохийского в VI в.* // ВВ. 1898. Т. 5. Отд. 3. С. 810–812; *Иоанн Ефесский и хроника, известная под именем Дионисия Тельмахрского* // ХЧ. 1903. № 11. С. 599–614; *Иоанн Ефесский и его церк.-ист. труды.* СПб., 1908; *Раннее средневековье в новом освещении Д. Дошпа.* Пермь, 1927; *Известия Псевдо-Захарии о древних славянах* // ВДИ. 1939. № 4. С. 83–90; *Византийские димы и факции в V–VII вв.* // Визант. сб. М.; Л., 1945. С. 144–227; *Известия Иоанна Эфесского и сирийских хроник о славянах VI–VII вв.* // ВДИ. 1946. № 1(15). С. 20–34; *Тезисы к дис. А. П. Дьяконова: Восстание рабов в Сицилии во 2-й пол. II в. до н. э.* // Социально-экономическое развитие России и заруб. стран. Смоленск, 1971. С. 255–270; *Иоанн Ефесский и его церк.-ист. труды. Типы высшей богосл. школы в древней Церкви в III–VI вв.* Кир Батнский, сир. церк. историк VII в. К истории сир. сказания о св. Мар-Евгене. СПб., 2006<sup>2</sup>. Лит.: *Усачев Н. Н.* А. П. Дьяконов // Социально-экономическое развитие России и заруб. стран. Смоленск, 1971. С. 271–275; *Абышко О. Л.* Проф. А. П. Дьяконов (1873–1943) // *Дьяконов А. П. Иоанн Ефесский...* СПб., 2006<sup>2</sup>. С. 5–8 [список трудов].

**Р. Б. Буганов**

**ДЬЯКОНОВ** Игорь Михайлович (30.12.1914 (12.01.1915), Петроград — 2.05.1999, С.-Петербург), историк и языковед, гебраист. В 1938 г. окончил филологический фак-т Ленинградского (ныне С.-Петербургского) ун-та. В 1940–1941 и 1945–1950 гг. преподавал,



*И. М. Дьяконов.  
Фотография. 1988 г.*

затем профессор отд-ния семитологии Ленинградского ун-та. В 1937–1959 гг. Д. — сотрудник, позже зав. отделом Др. Востока в ГЭ, в 1954–1999 гг. зав. отделом Др. Ближ. Востока в Ленинградском (ныне С.-Петербургском) филиале Ин-та востоковедения АН СССР (ныне Российской АН). Участник Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.

Д. специализировался в области истории Др. Передней Азии, был широко известен трудами по истории древневост. цивилизаций, гос-в

Ассирия, Урарту, Парфия, Мидия, Шумер, Вавилония, писал статьи для 3-томной «Истории Древнего мира» и участвовал в организации работы по изданию этого исследования (1982), а позднее — многотомной «Истории Древнего Востока» (1983–1988). Все исторические труды ученого опираются на первоисточники: на материалы письменных и эпиграфических памятников, на данные археологии. Завершением исторических исследований Д. стала обобщающая кн. «Пути истории: от древнейшего человека до наших дней» (М., 1994).

Д. приобрел мировую известность исследованиями по сравнительно-историческому изучению семитских и афразийских (семито-хамитских) языков Др. Передней Азии, урартского и хурритского языков (древних языков кавк. ареала). В 80–90-х гг. Д. организовал и возглавил коллективную работу по созданию сравнительно-исторического словаря афразийских языков; в 1988 г. опубликовал обобщающую работу по афразийским языкам, в к-рой изложил концепцию реконструкции исторического развития этих языков. Д. перевел, реконструировал и издал с комментариями текст эпоса о Гильгамеше (1961), опубликовал древние мифы Востока и Запада (1990), а также переводы Книг Екклесиаста и Песни Песней Соломона, сделанные непосредственно с оригинального текста, исследование «Песни Деборы» как древнейшего библейского текста (1995). Д. совместно с учениками и младшими коллегами опубликовал «Ветхий Завет. Плач Иеремии. Екклесиаст. Песнь песней» (1998). Стихотворные переводы сохраняют мн. художественные особенности поэтических текстов и снабжены подробными комментариями.

Д. — почетный член Американского об-ва востоковедения, Американской академии искусств и наук, Британского азиатского об-ва, член-корреспондент Британской АН. В 1988 г. в Чикагском ун-те ему был вручен диплом почетного д-ра гуманитарных наук.

Соч.: *Поэзия и проза Др. Востока.* М., 1973 [Вступ. ст.: Древнееврейская литература. С. 537–550; *Песнь песней.* С. 625–638; *Книга Екклесиаст.* С. 638–652]; *Лирическая поэзия Др. Востока.* М., 1984 [в т. ч. *Песнь песней Соломона.* С. 81–117]; *Арханческие мифы Востока и Запада.* Л., 1990; *Победная «Песнь Деборы»: (Древнейший библ. текст)* // *Мир Библии.* 1995. № 3. С. 64–71; *Afrasian Languages.* М., 1988. (Languages of Asia and Africa).



Изд.: Сравнительно-исторический словарь афразийских языков. М., 1981. Вып. 1; 1982. Вып. 2; Я открою тебе сокровенное слово: Лит-ра Вавилонии и Ассирии. М., 1981; История Др. Востока. М., 1983. Ч. 1; 1988. Ч. 2; История Др. мира. М., 1982, 1989.  
Пер.: Эпос о Гильгамеше («О все видавшем»). М.; Л., 1961; Ветхий Завет. Плач Иеремии. Экклезиаст. Песнь песней. М., 1998 (пер., коммент. совм. с Л. Е. Коганом, при участии Л. В. Маневича); Плач Иеремии: (Введ., пер., коммент.) // Вестник РГГУ. М., 2000. Кн. 2. С. 35–52 (совм. с Л. Е. Коганом).  
Лит.: Якобсон В. А. Предисловие к библиографии // История и языки Др. Востока: Памяти И. М. Дьяконова. СПб., 2002. С. 364–380; Personalia: [Полн. библиогр.] // Там же. С. 381–405; Коган Л. Е. Памяти И. М. Дьяконова (12.01.1915 – 2.05.1999) // ХВ. 2001. Т. 2(8). С. 525–552.

А. Г. Белова

**ДЪЯКОНОВО СОГЛАСИЕ** [др. названия — новокадильники, кадильники, лысеновщина], согласие старообрядцев-беглопоповцев, основанное Александром диаконом, перешедшим из Православия в старообрядчество в скитах на Керженце и возглавившим в 1709 г. керженский Лаврентьевский скит. Его единомышленником и отчасти предшественником был Т. М. Лысенин.

Основные положения учения дьяконовцев оформились и получили письменную фиксацию в трудах Лысенина, к-рый называл их «книги» или «собрания» и относил составление к 1706–1713 гг. Лысенин доказывал, что 4-конечный крест достоин почитания наряду с 8-конечным (это мнение противоречило представлениям всех др. течений в старообрядчестве), из чего следовало, что священнослужитель при каждении, к-рое в соответствии с Типиконом совершается крестообразно, должен единожды начертывать кацеей или кадилом горизонтальную линию (в образ перекладины креста), а не дважды, как делали многие на Керженце. (Т. о., каждение у дьяконовцев было, как писали их оппоненты, «двукратным»: с 1 вертикальным и 1 горизонтальным движениями. Придерживавшиеся другой практики кадили «трехкратно»: с 1 вертикальным и 2 горизонтальными движениями.) Особенностью учения Д. с., также сформулированной Лысениным, было представление о спасительности Иисусовой молитвы в новой редакции: со словами «Боже наш» (вместо слов «Сыне Божий», как принято у старообрядцев). Организационно Д. с. сложилось в результате споров, шедших в нач. XVIII в. на Керженце. В 1708 г.

Лысенин вместе с диак. Александром и др. керженскими старцами на одном из соборов выступил против писем протопопа Аввакума, содержащих ошибочные догматические мнения (см. *Аввакумовщина*). В 1708–1710 гг. на керженских соборах выяснилось, что в скитах нет единства и по вопросу о чине приема присоединявшихся к старообрядчеству священников («беглых попов»). Дьяконовцы настаивали на 3-м чине (через отречение от ересей), в то время как во многих скитах принимали переходивших к ним священников 2-м чином (через миропомазание).

В связи с нарастающим противоречий противники Д. с. направили на Ветку главе местных старообрядцев иером. Феодосию неск. жалоб, в которых, в частности, писали, что дьяконовцы (Александр, Лысенин и свящ. Димитрий) «начаша сами собою, без совету прочих, вново кадити двократно» и, «сложя крест во образ двудревного, нарицают четвероконечным, и знамение Христовым, и самым крестом, истинным и живворящим» (цит. по: *Смирнов*. 1909. С. 268–269). Александр и свящ. Димитрий повезли на Ветку свое объяснение. В 1710 г. Феодосий, озабоченный разногласиями, собрал в ветковском Покровском мон-ре собор, на к-ром Александр обещал отказаться от ошибочных воззрений. Феодосий написал послание в нижегородские скиты, в к-ром призвал к признанию только 8-конечного креста, каждение дьяконовцев он объявил уставным, но предлагал от него отказаться ради церковного мира. Спор не был решен окончательно — Александр остался при своем мнении о равночестности 8-конечного и 4-конечного крестов, кроме того, жившие обособленно дьяконовцы продолжали свою практику каждения.

В 1707 г. по указу Петра I иером. Питирим (*Потёмкин*; в посл. епископ Нижегородский и Алатырский) начал борьбу с керженскими скитами. 1 янв. 1716 г. он послал дьяконовцам 130 вопросов с требованием ответить на них. 20 февр. того же года дьяконовцы обратились за помощью на Ветку (в послании также содержался вопрос о «мироварении», предпринятом ранее Феодосием), но ответа не получили. Тогда при посредничестве Лысенина к составлению «Дьяконовых ответов» были привлечены киновиарх *Выголексинского общежительства* Андрей Де-

нисов (см. ст. *Денисовы*) и др. насельники Выговской пуст. Пытаясь выиграть время, дьяконовцы передали 240 вопросов Питириму. «Разглагольство» представителей Д. с. и еп. Питирима состоялось 1 окт. 1719 г. в с. Пафнутове Дрюковской вол. Балахнинского у. Нижегородской губ. Оно окончилось формальной победой архиерея и вынужденным покаянием дьяконовцев. Александр, отказавшийся в следующем году от своей повинной, 21 марта 1720 г. был казнен в Н. Новгороде.

После этих событий керженские скиты подверглись разгрому. Лысенин и свящ. Димитрий нашли приют в Покровском мон-ре на Ветке. Центром Д. с. стала также расположенная неподалеку от Ветки Вылевская слобода (в совр. Добрушском р-не Гомельской обл., Белоруссия), в к-рую переселился с Керженца черныи поп Андрей, а также миряне-«учители» Яков Григорьев, Фома Андреев, Петр Карпов. Вскоре дьяконовцы заявили о разногласиях с ветковцами. В ответ из Покровского мон-ря по слободам было разослано «Слово возразительное на лжеучителей», в к-ром говорилось «о смущенниках, ненавидящих крест Христов и велящих дважды кадити», и содержался призыв не общаться с дьяконовцами. Началась ожесточенная полемика. В 1722 г. Федор Философ написал против дьяконовцев «Слово» и осудил «лжеучителей», повелевающих кадити двукратно. В 1724 г. ветковцы отправили послание в польск. слободу Корычинцы, в к-ром сравнивали дьяконовцев с Арием. В это же время было составлено «Возобъявление обители Покрова Пресвятыя Богородицы» с подробной росписью «вин» дьяконовцев, целью послания было остановить распространение на Ветке дьяконовских воззрений, особенно усилившееся после присоединения к Д. с. старца Сергия и вылевского свящ. Патрикия. Последний подал в 1725 г. ветковцам «тетради» и «книжки за руками» с оправданием дьяконовцев. К Д. с. также присоединились известные на Ветке иконописец Марк и уставщик Семен Иванов. Отвечая оппонентам, дьяконовцы ок. 1726 г. составили «Согласия ветковцев с никонианами», или «Книжицу о кажении», где осудили противников, в частности за отказ от уставного каждения. По инициативе дьяконовцев состоялся диспут с ветковца-





ми с участием старообрядческих священников, уставщиков и клирошан из Покровского мон-ря, а также местных землевладельцев панов Халецкого и Красильского, поддержавших ветковцев и ограничивших деятельность Патрикия Вылевской слободой. Для утверждения этого решения ветковцы созвали 25 февр. 1727 г. собор, на котором осудили дьяконовцев, против Патрикия было написано «Предувещание»; по-видимому, незадолго до «выгонки» Ветки в 1735 г. было создано «Слово на прекословцев», после чего активный письменный этап полемики завершился.

Вероятно, после «выгонки» Ветки свящ. Патрикий переселился в слободу Зыбку (ныне г. Новозыбков) в Стародубье и стал главой Д. с., в 1739 г. он устроил в Зыбкой часовню, в февр. 1757 г. скончался. В 60–70-х гг. дьяконовцев было много в Зыбкой, ок. 1771 г. там была освящена ц. Рождества Христова, вблизи посада Злынка существовали Успенская Никодимова пуст. (основана в 70-х гг. XVIII в., закрыта в 1824) и Рождество-Богородичный мон-рь (устроен в 1768, в 1842 преобразован в единоверческий). Известны дьяконовские часовни в слободах Деменке и Елёнке. Близ Ветки на р. Сож мон. Пахомий основал мон-рь.

В XVIII в. дьяконовцы, исполняя пожелание, высказанное еще диаком Александром, активно занимались поисками архиерея. Ок. 1750 г. с этой целью Патрикий послал в Побужье, где было много последователей Д. с., некоего иером. Афиногена, к-рый вскоре начал выдавать себя за еп. Луку и в таком качестве отправил из Ясс послание в Стародубье. Ок. 1753 г. Патрикий выяснил, что самозванец в действительности являлся иеродиаком Амвросием, ключарем Новоиерусалимского мон-ря, бежавшим из мон-ря после растраты имущества. После разоблачения Амвросий, приняв католичество, поступил на военную службу в Каменце-Подольском. Ок. 20 лет посвятил поискам архиерея для старообрядцев дьяконовец мон. *Никодим*, основатель и настоятель Успенской Никодимовой пуст. под Злынкой. В 1765 г. он присутствовал в Москве на соборе, созванном для обсуждения возможности соединения поповцев и беспоповцев под окормлением одного архиерея. Затем Никодим с целью найти архиерея организовал поездки на Кавказ, в Грецию и Палестину.

В 1781 г. Никодим вместе со свящ. Михаилом *Калмыком* побывал у местного Малороссии гр. П. А. Румянцева-Задунайского, к-рый предложил им обратиться к императрице и Синоду с прошением о назначении для старообрядцев архиерея. В 1782 г. гр. Румянцева-Задунайский представил Никодима имп. *Екатерине II Алексеевне*, обещавшей, что старообрядцам поставят священников и епископа, если они согласятся присоединиться к правосл. Церкви; этот проект обсуждался также с С.-Петербургским митр. *Иавришлом (Петровым)*. Начались поиски архиерея в России, но ни живший на покое свт. *Тихон Задонский*, ни Крутицкий еп. *Сильвестр (Страгородский)*, ни Рязанский еп. *Палладий (Юрьев)* не дали согласия. В 1783 г. в слободе Добрянке Никодим подал прошение генерал-губернатору Новороссийской, Азовской и Астраханской губерний кн. Г. А. Потёмкину о поставлении для старообрядцев Слободского хорепископа, который бы подчинялся напрямую Синоду, прошение было подписано 1,5 тыс. старообрядцев из Стародубья. Дело затянулось и после смерти Никодима в 1784 г. окончилось ничем. Попытки дьяконовцев получить при поддержке властей архиерея прекратились, после того как в 1801 г. имп. *Павел I* утвердил правила *единоверия*.

В посл. четв. XVIII в. позиции Д. с. в старообрядчестве пошатнулись в основном вслед усиления *Рогожского кладбища*, становившегося центром всех старообрядцев-поповцев и принявшего ветковскую практику присоединения священников к старообрядчеству — через миропомазание. Эта практика была утверждена 1 нояб. 1779 г. на московском соборе поповцев. Собору предшествовали споры о сваренном в 1777 г. на Рогожском кладбище свящ. Василием Стефановым «мире». Открытый протест против этой акции высказали стародубские дьяконовцы во главе с Михаилом Калмыком и Никодимом. Между представителями разных центров беглопоповства завязалась переписка, спор был разрешен собором в 1779 г. в пользу противников Д. с. К нач. XIX в. многочисленные последователи Д. с. жили на Керженце, Ветке, в Москве, Торжке и Орле. В Стародубье большая их часть до 1800 г. перешла к «перемазанцам», т. е. ветковцам, рогожским или иргизским. Старообрядческий

собор в Макариевом мон-ре близ Гомеля, созданный в нач. XIX в. для примирения дьяконовцев с др. поповцами, хотя и не принял постановления, но заявил, что Д. с. подлежит полному искоренению. Спор прекратился в связи с посланием попечителей Рогожского кладбища М. И. Самойлова и Т. А. Острякова от 22 марта 1816 г., в котором всем поповцам предписывалось быть согласными с «московским обществом».

В сер. XIX в. воззрения дьяконовцев на 4-конечный крест повторил в «*Окружном послании*» И. Кабанов, призывавший их к соединению с *Белокришницкой иерархией*. Дьяконовцы в отличие от ветковцев и лужковцев (см. ст. *Лужковское согласие*) не упоминаются в числе участников лужковского собора в Стародубье, созванного 20 июля 1892 г. для обсуждения результатов поездки на восток с целью разысканий о митр. *Амвросии (Патпа-Георгополи)* (Вторая поездка на Восток для исследования о м. Амвросии в 1892 г. и результаты этой поездки // Братское слово. 1893. № 1/3. С. 68–92, 146–176, 227–250). Сведений о Д. с. в XX в. нет.

Благодаря особенностям учения дьяконовцев археографы (А. И. Плигузов, О. К. Беляева) выявили ряд сборников, созданных и бытовавших в Д. с., а также каталог книг дьяконовского скита на Керженце (опубл. Плигузовым).

Ист.: Описание прения старца Феодосия с неким Тимофеем Матвеевым да со учеником его Василием Власовым и с их единоволикми о честном и животворящем Кресте Господни, от трех древ сложенном... и о двучастном, в лето 7217 г. июня в 9 день. Предисловие к ветковским посланиям // *Лилеев М. И.* Новые материалы для истории раскола на Ветке и в Стародубье в XVII–XVIII вв. К., 1893. С. 3–13; Послание дьяконовцев на Ветку. Известие правоверным. Возобъявление. Известие о новокадильниках. Приговор собора. Слово, сложенное во известие на непокоривых басенородословцев. Предувещание. Известие о ветковцах. Список с соборных грамотки Ветковского монастыря // *Смирнов П. С.* Из истории раскола 1-й пол. XVIII в. СПб., 1908. С. 147–196, см. также с. 97–147.

Лит.: *Лилеев М. И.* Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. К., 1895. Вып. 1. С. 405–458; *Смирнов П. С.* Споры и разделения в рус. расколе 1-й четв. XVIII в. СПб., 1909. С. 228–230, 262–280; *Мельников П. И.* (*Андрей Печерский*). Очерки поповщины // Собр. соч.: В 8 т. М., 1976. Т. 7. С. 276–293, 331–349; *Беляева О. К.* Poleмические сборники и сочинения старообрядцев диаконовского согласия: (Нек-рые предв. замечания) // Христианство и Церковь в России феодального периода: Мат-лы. Новосиб., 1989. С. 211–227; *Плигузов А. И.* Древнейшие книги диаконовского согласия // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма.



Новосиб., 1990. С. 58–67; Воронцова А. В. О полемике «ветковцев» с дьяконовцами: Малоизуч. ранние полемические сочинения представителей «ветковского» согласия // Мир старообрядчества. Вып. 1. М.; СПб., 1992. С. 117–126.

Е. А. Агеева

«ДЪЯКОНОВЫ ОТВЕТЫ» [др. названия — «Нижеградские ответы», «Керженские ответы», «Ответы Александра диакона»], ответы старообрядцев-поповцев *дьяконова согласия* (центром согласия являлись скиты на р. *Керженец*) на 130 вопросов настоятеля Успенского Кержебельбашского (Кержебельмашского) мон-ря *Питирима* (*Потёмкина*; с 23 марта 1719 епископ Нижегородский и Алатырский), составленные в 1716–1719 гг. и поданные еп. Питириму в мае 1719 г. (дата подачи текста указана в ряде списков «Д. о.»; см.: *Есипов*. 1861. С. 727; «Ответы Александра диакона». 1906. С. 286). «Д. о.» имеют большую рукописную традицию. О. К. Беляева, исследовавшая памятник, учла 52 списка — по-видимому, подсчет неокончательный.

1 янв. 1716 г. игум. Питирим, по указу царя Петра I активно занимавшийся искоренением керженских скитов, послал дьяконовцам 130 вопросов и потребовал от них ответов с объяснением, почему они отделились от Церкви. Стараясь выиграть время, дьяконовцы в свою очередь послали 16 авг. того же года Питириму 240 вопросов, в к-рых пытались показать противоречивость богослужебной реформы сер. XVII в. (см. ст. *Никон*, патриарх Московский и всея Руси). (Оригинал старообрядческих вопросов не сохр., вопросы дьяконовцев вместе с ответами на них еп. Питирима опубл. в кн. еп. Питирима «Пращица» (СПб., 1721). Между 130 вопросами Питирима и 240 вопросами дьяконовцев нет прямого соответствия, хотя существует значительная тематическая перекличка.) 20 февр. 1716 г. дьяконовцы обратились на *Ветку* за помощью в составлении ответов, но поддержки не получили. Завязалась переписка между игум. Питиримом и главой дьяконова согласия *Александром диаконом*. По сведениям Александра, изложенным в «Прошении», которое старообрядец подал 18 февр. 1720 г. на имя Петра I в С.-Петербурге, посланцы от дьяконовцев, придя в кон. 1718 г. к архим. Питириму в Успенский мон-рь, пытались отказаться от ответов, ссылаясь на «не-

достатки книг» и «скудость ума». Питирим приказал держать старообрядцев «в монастыре за караулом декабря з 20-го числа 718-го году (требуя оных ответов)» (ОПИ ГИМ. Ф. 17. Оп. 2. Ед. 46. Л. 9 об., подлинник?). В мае 1719 г. «Д. о.» были поданы еп. Питириму, 1 окт. в с. Пафнутове Дрюковской вол. Балахнинского у. Нижегородской губ. состоялось «публичное разглагольство», закончившееся формальной победой архиерея.

В конце «разглагольства» еп. Питирим передал дьяконовцам ответы на их 240 вопросов, дьяконовцы вручили архиерею «Доношение», подписанное диаконом Александром, старцами Иосифом, Нафанайлом и Варсонофием, с отказом от взглядов, изложенных в «Д. о.», и просили о присоединении их к правосл. Церкви. Обстоятельства появления «Доношения» Александр в посл. объяснил в «Прошении», для подачи к-рого он ездил в столицу: раскаиваясь в отказе от своих воззрений, Александр писал, что «Доношение» было сочинено еп. Питиримом и он велел дьяконовцам «переписать набело и, приложив руки, подать перед народом... И мы, убогия, во узах истомленные, убоився от него, епископа, больших мук... руки своя приложили неправильно» (цит. по: *Есипов*. 1861. С. 648–650). О том, что еп. Питирим перед «разглагольством» держал Александра и его сподвижников «под караулом», что «Д. о.» были поданы в заключении и в это же время еп. Питирим вынудил старообрядцев подписать «Доношение», Александр сообщает также в «Исповедании веры», оставленном в керженских скитах перед отъездом в С.-Петербург. В столице Александр был арестован по обвинению в том, что «Прошение» было составлено им единолично, без совета скита. В течение 2 недель его пытали и безуспешно требовали назвать сообщников. 4 марта 1720 г. Александра отправили в Н. Новгород, где 21 марта он был казнен. За этим последовал разгром керженских скитов.

**Проблема авторства и источники «Д. о.».** Вопрос об авторстве «Д. о.» не вполне прояснен. Керженская традиция закрепила за книгой имя Александра, к-рый подал ее еп. Питириму, хотя руководитель дьяконова согласия, судя по его свидетельствам, прямого отношения к тексту

не имел. И в «грамотках» игум. Питириму 1716 г., и в «Прошении» 1720 г. Александр неоднократно указывал на трудности подготовки ответов и нигде не упоминал о своем непосредственном участии в создании текста; кроме того, на завершающем этапе составления книги, с дек. 1718 г., он, находясь «под караулом» в Успенском мон-ре, не имел возможности редактировать текст.

«Д. о.» — плод коллективного творчества старообрядцев дьяконова согласия и *Выголексинского общежительства*. Для восстановления истории написания «Д. о.» и установления круга источников текста важны сведения из Жития Андрея Денисова, написанного Андреем Борисовым в 80-х гг. XVIII в. с использованием свидетельств очевидцев и сохранявшихся в Выговской пуст. рассказов о 1-м киновиархе. В Житии, в гл. «О написании блаженным отцем Андреем Дионисиевичем «Нижеградских ответов»» (РГБ. Егор. № 1208. Л. 227–230 об.), говорится о знакомстве Андрея Денисова (см. ст. *Денисовы*) в Москве «с единым весьма добрым человеком из согласия, нарицаемаго поповщина, с которым они весьма потщательно многия обыкшаша вещи, иже зело подкрепление дающе древлецерковному святому благочестию». Когда же керженские старообрядцы оказались перед необходимостью дать ответы игум. Питириму, они обратились за помощью к своему благодетелю-москвичу, но тот, «ведая их всех немощь в писменном руководстве» и будучи уверен, «яко ко оному составлению непременно быть надлежит грамматическому правописанию, и риторическому искусству, и непогрешению» в богословии и в Свящ. Писании, обратился к Андрею Денисову, давая ему все «нужнопотребное к написанию их ответов».

Москвичом, к-рый выступил в качестве посредника между керженскими дьяконовцами и Выговским общежительством, по-видимому, был живший в Москве идеолог дьяконова согласия Т. М. *Лысенин*. Беляева выявила ряд сборников, созданных в дьяконовской среде и содержащих корпус текстов, к-рые были подобраны Лысениным. Эти тексты представляют собой приведенные в систему свидетельства в пользу старых рус. обрядов, почерпнутые из рукописных и старопечатных книг, икон, предметов церковного искусства.



В сборниках, к-рые Лысенин называл «книги» и датировал 1706–1713 гг., он сумел охватить значительный круг вопросов, составлявших предмет полемики между сторонниками и противниками богослужебной реформы. Наиболее полно им были разработаны вопросы формы перстосложения при крестном знамении и иерейском благословении, сугубой аллилуии, написании имени Спасителя. По-видимому обратившись за помощью при составлении ответов к Андрею Денисову, Лысенин передал выговскому киновиарху свои наработки. Установлено, что 2 дьяконовских сборника с подборками Лысенина (РГБ. Егор. № 383, 1040) имеют вставки и пометы, выполненные ранними выговскими почерками, что подтверждает факт их раннего бытования на Выге. Анализ «Д. о.» и близких к ним «Поморских ответов» показывает, что в том и в др. сочинении были использованы доказательства, собранные Лысениным. Из «книг» этого начетчика была заимствована бóльшая часть ссылок на древние рукописи и иконы; мн. доказательства перешли в «Д. о.» в той же последовательности, в к-рой приводились в подборках Лысенина. Помимо материалов Лысенина составители «Д. о.» (и «Поморских ответов») использовали старообрядческие апологетические сочинения, созданные в XVII в., в частности «Сказание о новых книгах» *Геронтия (Рязанова)*, Соловецкого 1667 г.

По отношению к «Д. о.» выговские книжники выступили не только как редакторы, но и как составители. В одних случаях они дополнили свидетельства Лысенина своими, собранными из рукописных и печатных источников, в других — опирались только на собственные материалы (Лысенин не мог предвидеть всех вопросов Питирима). Выговским книжникам принадлежит заслуга разоблачения созданных правосл. апологетами в целях полемики со старообрядцами «Деяния на еретика Мартина» и т. н. Требника митр. Феогноста (по сообщению Жития Андрея Денисова, эти рукописи на Печатном дворе изучал выговский насельник Мануил Петров). Критический анализ этих фальсификаций, впервые изложенный в «Д. о.», затем в «Поморских ответах», дал основание В. Г. Дружинину назвать выговских книжников «первыми палеографами».

Беляева выявила 4 списка «Д. о.», изучение к-рых позволило ей охарактеризовать редакторский труд выговских книжников. В этих черновых списках видна тщательная работа по внесению дополнительных свидетельств и редактированию текста с целью снизить его полемическую направленность. Изучение белого списка «Д. о.» (РГБ. Егор. № 598), в к-ром отразился очередной (неокончательный) этап исправлений текста, привело Е. М. Юхименко к выводу, что в работе помимо Андрея Денисова принимали участие Семен Денисов и Даниил *Матвеев*. Семен Денисов вернулся на Выг из заключения в Новгороде в марте 1718 г., что позволяет отнести работу над данным вариантом «Д. о.» ко времени после его возвращения (весна—осень 1718).

Составление «Д. о.» дало выговским старообрядцам опыт, к-рый оказался востребованным через 3 года, при написании «Поморских ответов». Дружинин считал «Д. о.» «черновиком «Ответов поморских»», к этому мнению присоединяется Беляева. Однако проблема соотношения данных текстов требует уточнения. «Д. о.» и «Поморские ответы» опираются на обширный общий пласт фактического материала, но организация материала в памятниках различается: в «Поморских ответах» используется иной принцип систематизации, в к-ром сказались такие отличительные черты выговской культуры, как фундаментальность и стремление к научной систематизации.

**Содержание.** В рукописной традиции «Д. о.» разделены, как правило, на 2 части: 1-я включает 130 вопросов и ответов на них, а также переписку Александра с Питиримом, 2-я, намного меньшая по объему, содержит дополнительные статьи, не поданные к «разглагольству» «страха ради»; в нек-рых списках имеется предисловие «К читателю», предшествующее дополнительным статьям (см.: *Бубнов*. 2001. С. 64–65).

Вопросы и ответы, содержащиеся в 1-й ч. «Д. о.», связаны с основными разногласиями между сторонниками и противниками богослужебной реформы сер. XVII в.: относительно формы перстосложения для крестного знамения и для благословения, сугубой или трегубой аллилуии, вида креста (8- или 4-конечный), редакций Символа веры и

Иисусовой молитвы, количества просфор, на к-рых служится литургия (5 или 7), хождения «посолонь» или против солнца и др. Часть вопросов сформулирована т. о., чтобы заставить старообрядцев открыто высказаться о том, признают ли они Русскую Церковь православной или вставшей в ересь (вопросы 1, 2, 4–6). В большинстве случаев авторы «Д. о.» уклоняются от прямых ответов на такого рода вопросы. Однако в ответе на 4-й вопрос (Что в правосл. Церкви «бытии отставлено и приложено?») авторы «Д. о.» подробно излагают свои расхождения с правосл. Церковью и причины их появления. Один пункт разногласий между старообрядцами и православными может повторяться в неск. вопросах: так, в вопросах 57, 91, 92 выясняется мнение оппонентов еп. Питирима относительно новой редакции Иисусовой молитвы — считают ли старообрядцы ее еретической или нет? Авторы «Д. о.» или уклоняются от ответа, или отвечают вопросом: почему нельзя произносить эту молитву в старой редакции? Вопросы 11 и 12 выясняют отношение дьяконовцев к Соловецкой челобитной и к сочинениям отцов старообрядчества — *Авакума*, *Никиты Добрынина* и *Лазаря*. Авторы «Д. о.» пишут, что они не видели этих сочинений. Последующие вопросы касаются авторитетности для старообрядцев некоторых рус. сочинений, подтверждающих истинность старых рус. обрядов (Житие прп. Евфросина Псковского, «Слово о крестном знамении» прп. Максима Грека, решения Стоглавого Собора и статьи «Кирилловой книги» (М., 1644)). В неск. вопросах выясняется отношение дьяконовцев к *беспоповцам* и к др. поповским согласиям, в частности к ануфриевщине и сафонтиевщине (вопрос 122). По этому поводу авторы «Д. о.» пишут, что учение названных течений они «не определяют в ересь или раскол» и согласуются с их последователями в приверженности к старопечатным книгам. Часть пунктов связана с церковной дисциплиной, в частности, спрашивается, исповедуются ли дьяконовцы при смерти у «попа нашего вероисповедания» (вопрос 55). Авторы «Д. о.» отвечают, что это для них «сумнительно», т. к. священники грешат «неразборством».

2-я часть «Д. о.» делится на 3 статьи. В 1-й статье объединены вопросы о священниках, принимаемых





дьяконовцами из правосл. Церкви, об их перекрещивании при присоединении к старообрядчеству, о том, откуда старообрядцы берут св. миро (вопросы 38–44). Призвывая в ответе на 120-й вопрос неканоничность нек-рых своих обрядов, старообрядцы отмечают, что «по нужде у нас сицевая творятся»; пишут, что используют св. миро дониконовского освящения, добавляя в него елей. Вопросы, помещенные во 2-й статье, относятся к старообрядцам на Ветке, напр.: «От коего архиерея прияли [они] благословение?» (вопрос 34). Отвечать на этот пункт авторы «Д. о.» не стали, сославшись на то, что дела заграничных старообрядцев им неизвестны. 3-я статья содержит вопросы, касающиеся богослужбной практики дьяконовцев в связи с отсутствием у них архиереев и сравнения ее с практикой древней Церкви. Ответы на эти вопросы коротки и уклончивы, старообрядцы советуют Питириму самому заняться разысканиями в области церковной истории. На упрек Питирима о несоединении их с правосл. Церковью авторы «Д. о.» отвечают, что «еже соединится в вере» возможно для них при одном условии: «паки устройте Великороссийскую Церковь, якоже бе прежде, и в ней утвердите древнее ее содержания».

В целом авторы «Д. о.» стремились избегать ответов на наиболее острые вопросы и зачастую отговаривались некомпетентностью. Можно предположить, что и диспут дьяконовцев с еп. Питиримом проходил сходным образом, что дало основание последнему заявить о своей победе. Материал «Д. о.» еп. Питирим учел при подготовке окончательной редакции «Працицы».

Изд.: Ответы Александра диакона (на Керженце), поданные Нижегородскому еп. Питириму в 1719 г. Н. Новгород, 1906. [М.], б. г. р. Ист.: Объявление, како преосвященнейший Питирим, еп. Нижегородский и Алатырский, с раскольническими учителями при собрании множайшем духовнаго и мирскаго чина людей разменялся вопросами и ответами, и что при том говорено и учинено, и кто при том собрании людей были. 1719 г. // ДРВ. М., 1790. Ч. 15. С. 405–438; Александр диакон. Исповедание веры // Странник. 1881. Т. 2. № 9. С. 110–112; Смирнов П. С. Из истории раскола 1-й пол. XVIII в. СПб., 1908. С. 147–149 [переписка Александра с Питиримом]; Дружинин В. Г. Писания рус. старообрядцев: Перечень списков, сост. по печатным описаниям рукоп. собраний. СПб., 1912.

Лит.: Б[ровкович] А. [впосл. Никанор, архиеп.]. Описание нек-рых сочинений, написанных рус. раскольниками в пользу раскола. СПб., 1861. Ч. 2. С. 131–304; Есипов Г. В. Александр

дьякон // Раскольничьи дела XVIII ст.: Извлеч. из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. СПб., 1861–1863. Т. 1. С. 622–650; Сахаров Н. Деятельность Питирима Нижегородского против раскола // Странник. 1881. Т. 2. № 8. С. 549–567; Смирнов П. С. Споры и разделения в рус. расколе 1-й четв. XVIII в. СПб., 1909. С. 119–120, 262–282; Дружинин В. Г. Поморские палеографы нач. XVIII ст. Пг., 1921; Беляева О. К. Старообрядческая рукописная традиция нач. XVIII в. и работа выговских книжников над «Поморскими ответами» // Источники по истории рус. обществ. сознания периода феодализма. Новосиби., 1986. С. 63–69; она же. Poleмические сборники и сочинения старообрядцев диаконового согласия: (Нек-рые предв. замечания) // Христианство и Церковь в России феодального периода: Мат-лы. Новосиби., 1989. С. 211–227; она же. Редакторская работа выговских книжников над «Дьяконовыми ответами» // Русское общество и литература позднего феодализма. Новосиби., 1996. С. 37–52; Пигузов А. И. Древнейшие книги диаконового согласия // Общественное сознание, книжность, лит-ра периода феодализма. Новосиби., 1990. С. 58–67; Бубнов Н. Ю. Сочинения писателей-старообрядцев 1-й пол. XVIII в. // Описание РО БАН. Т. 7. Вып. 2. СПб., 2001. С. 62–63; Юхменко Е. М. Старообрядческий опыт церковной археологии // Патриарх Никон и его время. М., 2004. С. 348–363.

Н. Ю. Бубнов, Е. М. Юхменко

**ДЪЯЧЕНКО** Григорий Михайлович (1850, Витебская губ. — 2.12.1903, Москва), прот., духовный писатель, катехизатор, публицист. Род. в семье диакона, рано осиротел, имел сестру (впосл. инокиня). В 1873 г. одним из первых учеников окончил Витебскую ДС с рекомендацией Совета семинарии продолжить обучение в СПбДА. Согласно «Автобиографическим запискам» еп. Полоцкого Саввы (Тихомирова), Д. отказался от назначения, намереваясь поступить в ун-т по совету некоего родственника-католика, к-рый ему помогал. Однако по благословию еп. Саввы Д. решил продолжить образование в МДА, куда в 1873 г. поступил на казенный кошт. Сразу же после успешной сдачи экзаменов Д. был назначен на пономарскую должность при академической ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы. В течение всего периода обучения Д. был в числе первых по успеваемости студентов. В 1877 г. он окончил МДА со степенью канд. богословия и с предоставлением права на получение степени магистра без дополнительных экзаменов, по предоставлению магист. диссертации.

20 сент. 1877 г. Д. был назначен на должность смотрителя Красноярского ДУ. 19 янв. 1878 г. уволился с этого места и подал в Совет МДА прошение об освобождении его от

обязательной службы по духовно-учебному ведомству. 28 марта того же года прошение было удовлетворено, и, согласно установленному правилу, Д. выплатил сумму, израсходованную на его содержание во время обучения. Вероятно, служебная деятельность Д. началась с преподавания русского языка во Владимирской учительской семинарии. С 1 янв. 1880 г. Д. был учителем подготовительного класса 2-й московской гимназии. В том же году сдал экзамены на историко-филологическом фак-те Московского ун-та на право занятия должности преподавателя рус. языка и словесности в светских средних школах. В течение 10 лет Д. преподавал эти предметы в Поливановской учительской семинарии (Подольского у., 1880–1882), во 2-й московской гимназии, одновременно занимая должность учителя подготовительного класса, в 3-м Александровском военном уч-ще в Москве.

В мае 1881 г. Д. был рукоположен во иерея к Гавриило-Архангельской ц. при Московском почтамте, в 1886 г. переведен в Трифоновскую ц. в Напрудном. Одновременно служил законоучителем реального уч-ща при лютеран. ц. арх. Михаила на Гороховом поле. С 1887 г. Д. — член Духовно-цензурного комитета. В 1899 г. возведен в сан протоиерея и назначен настоятелем Трифоновской ц. При нем по проекту прихожанина храма архит. С. Ф. Воскресенского осуществлена внутренняя отделка новых приделов во имя свт. Николая и прав. Филарета Милостивого.

В 1884 г. Д. завершил магист. дис. «К апологии христианства: О приготовлении рода человеческого к принятию христианства. Богословское и историко-философское исследование» (М., 1884). Магистерская работа Д. включала библейский разд. «Приготовление еврейского народа к принятию христианства», в к-ром он показал, как религ. история древних народов была «детоводительницей» к новозаветному Откровению. 27 мая 1885 г. состоялась защита, 3 июня того же года резолюцией Святейшего Синода Д. был утвержден в степени магистра богословия.

Д. скончался после продолжительной болезни, заупокойную литургию и отпевание совершил 5 дек. 1903 г. викарий Московский епархии еп. Дмитриевский Трифон (Туркестанов) в сослужении многочисленного ду-



ховенства и при «громном стечении духовных детей». Похоронен на Лазаревском кладбище. В 1936 г. кладбище было уничтожено, могила Д. не сохранилась. Согласно некрологу, в общении с прихожанами и сослуживцами Д. отличался сердечностью и добротой, с особой заботой относился к сиротам.

В рус. богословской лит-ре Д. известен публикациями и сборниками преимущественно назидательно-го, гомилетического и катехизического характера, предназначенными как для пастырей (в помощь при совершении таинства покаяния, в произнесении проповедей, в проведении внебогослужебных собеседований с прихожанами), так и для мирян. При работе над составлением книг Д. привлекал большой круг источников: Свящ. Писание и святоотеческую лит-ру, Прологи, сборники житий святых, совр. популярные богословские сочинения, в т. ч. западные; филологические и педагогические труды, художественную и историческую лит-ру; духовную и светскую периодику и др. Д. постоянно сотрудничал с духовными журналами «Странник», «Православное обозрение», «Вера и разум» и др.

Особой известностью пользовались его учебные пособия «Доброе слово: Книга для классного и внеклассного чтения» (М., 1888), «Луч: Первая после азбуки книга для чтения в народных училищах и церковноприходских школах» (М., 1888), «Уроки и примеры христианской веры, надежды и любви: Катехизические поучения: В 3-х ч.» (М., 1890) — и такие сочинения, как «Духовные посевы» (М., 1892), «Полный годичный круг кратких поучений, составленных на каждый день года: В 2-х т.» (М., 1895), «Слова, поучения, беседы и речи пастыря Церкви на разные случаи в личной, семейной, школьной, церковноприходской, религиозно-нравственной и гражданско-общественной жизни христианина» (М., 1898). Они неоднократно переиздавались и по смерти автора, в т. ч. Училищным советом при Синоде. Сборники рекомендовались как учебные пособия для народных и церковноприходских школ, школ грамоты, сельских, городских и духовных уч-щ, для упражнений в чтении на рус. и церковнослав. языках. Д. занимался также созданием гомилетического свода, к-рый должен был охватить весь богослужебный

год. В свод вошли около 6 тыс. поучений.

Д. составил самый полный в то время словарь церковнослав. языка, включающий более чем 25 тыс. слов и выражений. В словаре приведены собранные из различных источников объяснения и толкования слов и оборотов речи, встречающихся в церковнослав. Библии, богослужебных и назидательных книгах. Словарь предназначался пастырям, преподавателям рус. и церковнослав. языков, всем изучавшим памятники древнерус. и церковнослав. письменности. Однако в словаре не отражены данные исторической филологии, не приведены все известные значения слов, не указаны источники.

В книгах «Из области таинственного» и «Духовный мир», преследуя цель апологии бытия духовного мира, Д. представил описания явлений душевной жизни человека и загробной жизни в земном мире, но не дал им соответственного объяснения с т. зр. правосл. вероучения. Это послужило поводом для упреков Д. в симпатиях к спиритизму. На основании предисловий к книгам, можно сказать, что Д. не увидел в спиритизме псевдодуховного направления, назвав его «экспериментальной (опытной) психологией» (Из области таинственного. М., 1990. С. IV).

В последние годы жизни Д. уделял особое внимание необходимости противостояния распространявшимся в обществе неверию и безнравственности. В ст. «О современном религиозно-нравственном состоянии русского общества» (ЧОЛДП. 1886. Кн. 6; отд. отт.: М., 1886) и в др. публикациях того периода он выступал за улучшение качества проповеди и духовного образования, писал о необходимости глубокого изучения Свящ. Писания, Закона Божия и богослужения, а из светских дисциплин — философии и психологии. Ратовал за устройство народных б-к и издание религиозно-нравственной лит-ры, считал необходимым создание во всех приходах духовно-просветительских союзов, восстановление практики проповеди светских миссионеров — мужчин и женщин. Незадолго до смерти Д. выступил с большой ст. «Насущная потребность нашего времени: Мысли об издании ежедневной духовной газеты, как вопиющей потребности наших дней» (Странник. 1902. № 10. С. 506–538; № 11. С. 682–714; № 12. С. 875–892),

посвященной проблеме возрождения рус. общества. Д., рассматривая совр. ему прессу и художественную лит-ру, в первую очередь франц., указывал, что торжество материализма привело к культивированию в печати различных пороков и преступлений, учений, противных духу христианства. Он полагал, что христ. истины должны свободно распространяться посредством издания «ежедневной духовной газеты, голос которой раздавался бы по всей России».

Д. разработал программу газеты, предложил название «Голос христианина». Газета должна была содержать сведения о святых днях, публиковать статьи, распределяя их по отделам (политический, церковно-общественный, церковной беллетристики, проповеднический, литургический, духовной поэзии, психологии, прикладных знаний и библиографический); печатать статьи апологетического и миссионерского характера о христ. вере и нравственности, доступно излагающие «историко-философским путем» важнейшие истины догматики и этики; статьи к утешению несчастных и скорбящих христиан на основании Слова Божия и творений святых отцов. Предполагалось, что газета будет издаваться в Москве ежедневно, кроме дней, следующих за воскресными и праздничными днями. Статья вызвала оживленную дискуссию.

После 1990 г. труды Д., особенно сборники и пособия к совершению таинства исповеди, были многократно переизданы.

Соч.: Действительность вознесения Господа нашего Иисуса Христа // ЧОЛДП. 1878. Февр. С. 207–255; Библейская история как предмет преподавания в низших учеб. заведениях // ПО. 1881. Ч. 2. № 8. С. 716–763; Пророчества Ветхозаветные мессианские // ПО. 1884. Ч. 2. № 7. С. 416–499; Грехопадение прародителей: Следствия его как средство Божественного провидения для приготовления к принятию спасения // Там же. Ч. 1. № 3. С. 433–471; Действие премудрости и благодати Божией для сохранения в людях веры в Бога и обещанного им Спасителя // Там же. № 4. С. 835–860; К апологии христианства: О приготовлении рода человеческого к принятию христианства. М., 1884; К истории первых людей: Первоначальное состояние человека и его грехопадение // ВиР. 1884. Т. 1. Ч. 1. С. 777–802, 885–892; Отношение Бога к падшему человеку // ПО. 1884. Ч. 1. № 2. С. 209–244; Приготовление еврейского народа к принятию христианства // Там же. Ч. 2. № 5/6. С. 57–195; Приготовление языческого мира к принятию христианства // Там же. № 8. С. 657–754; Ч. 3. № 9. С. 18–75; № 10. С. 209–278; О совр. религиозно-нравственном состоянии русского общества // ЧОЛДП. 1886.



Отд. 2. Июнь. С. 399–417; Июль/авг. С. 471–497; Окт. С. 625–688; Вопросы на исповеди, с кратким пастырским увещанием кающегося после каждого его ответа. М., 1894; Накануне исповеди: Общедоступное духовно-нравственное чтение для говеющих с целью приготовления их к вел. таинству покаяния накануне исповеди. М., 1894; Вопросы на исповеди детей с подробными пастырскими наставлениями: Пособие для пастырей Церкви при исповеди отроков и для родителей при подготовке детей к 1-й исповеди. М., 1897, 2005<sup>р</sup>; Самоиспытание христианина по плану обязанностей его к Богу, ближнему и самому себе. М., 1897, 1993<sup>р</sup>; Общедоступные беседы о Богослужении Православной Церкви, приспособленные к живой церк. проповеди, внебогослуж. собеседования с народом и семейному чтению христиан. М., 1898; Христианские утешения несчастных и скорбящих: В 2-х ч. М., 1898; Объяснение воскресных и праздничных Евангелий всего года, читаемых на литургиях и всенощных бдениях, с подробными догматич. и нравственными выводами: В 2-х ч. М., 1899; Житие и страдания св. мч. и чудотворца Трифона. М., 1901; Друг церк. импровизатора: Практ. пособие для проповедников Слова Божия. М., 1903; Радость женского сердца. Б. м., 1904, 2007; Религиозный скептицизм по роману-дневнику Г. Сенкевича «Без догмата» // Странник. 1904. Ч. 1. № 4. С. 603–620; Средство борьбы с антихристианским духом совр. общества // Там же. № 3. С. 399–421.

Изд.: Ежедневные поучения в слове Божиим по руководству литургийных евангельских и апостольских чтений во дни воскресные, праздничные и седмичные (будние) всего года: В 3-х т. М., 1897; Полный церковно-славянский словарь. М., 1899; Духовный мир: Рассказы и размышления, приводящие к признанию бытия духовного мира: Добавление к кн. «Из области таинственного». М., 1900, 1992<sup>р</sup>; Из области таинственного: Простая речь о бытии и свойствах души человеческой, как богоподобной духовной сущности: В 3-х ч. М., 1900; Праздничный отдых христианина: Собр. общедоступных духовно-назидательных рассказов и размышлений: В 2-х ч. М., 1900; Искра Божия: Сб. рассказов и стихотворений, приспособленных к чтению в христ. семье и школе для девочек среднего возраста. М., 1903; Практическая симфония для проповедников Слова Божия, содержащая в алфавитном порядке своды библейских текстов на разные догматические, нравственные и церк.-практ. истины. М., 1903, 1992<sup>р</sup>; Проповедническая энциклопедия: Спутник пастыря-проповедника. М., 1903; Полный православный энциклопедический словарь. СПб., 1913. М., 1997<sup>р</sup>.

Лит.: Гулевич С. В. Ист. записка о 50-летию Московской 2-й гимназии (1835–1885). М., 1885; Живанович И. [Рец.]: Полный церковно-слав. словарь: Сост. Г. Дьяченко, свящ. М., 1899 // БВ. 1900. Т. 2. Май. С. 147–157; И-н. К. [Истопин К.] Библиогр. заметка о кн. свящ. Г. Дьяченко под названием «Катихизические поучения» // ВиР. 1898. Т. 1. Ч. 1. С. 41–60; Савава (Тихомиров), архиеп. Автобиограф. записки // БВ. 1902. Т. 2. Ч. 5. С. 677–678, 690–691; Дьяченко Г. М., прот. // ПБЭ. Т. 5. С. 146–147; Дьяченко Г. М., прот.: Некролог // ПрибЦВед. 1903. № 50. С. 1978–1980; Дьяченко Г. М. // ППБЭС. С. 807; Кочанжи С. Гомилетическое наследие прот. Г. Дьяченко: [Курс. раб.] / МДА. Серг. П., 1997. Ркп.; Шефова О. А. Жизнь и деятельность прот. Г. Дьяченко // Церковно-

славянский язык: История, исслед., преподавание: Мат-лы 1-й Междунар. науч. конф. 28–30 сент. 2004 г. М., 2005. С. 246–251.

Свящ. Александр Берташ, А. А. Насеко

**ДЬЯЧОК** — см. в ст. *Духовенство*.

**ДЭ** [кит.— благодать, добродетель, качество, дарование, достоинство, достояние, доблесть, моральная сила, закономерность], манифестация *дао*, одна из фундаментальных категорий кит. философии. В общем смысле означает качество, обуславливающее наилучший способ существования каждого отдельного существа или вещи, т. е. индивидуальную благодать, поэтому часто определяется посредством омонима *дэ*, означающего достижение. Поскольку специфику человека конфуцианские мыслители (см. ст. *Конфуцианство*) усматривали в способности придерживаться «должной справедливости» (и) и «благопристойности (этикета) ритуала» (ли), его Д. в основном понималось как «добродетель».

Д. как индивидуальное качество относительно (в отличие от всеобщего и потому абсолютного *дао*), «благодать» для одних может негативно оцениваться другими. Д.— собирательный образ множества разнонаправленных сил, способных сталкиваться друг с другом, поэтому гармонизирующая их универсальная «благодать» часто выделяется посредством специальных эпитетов: «предельная», «великая», «таинственная», «сиятельная» (чжи да, сюань, мин) и т. п. То, что для конкретного индивида является его «частной» (или отдельной) благодатью (сы, ли дэ), напр., незаконное обогащение, с т. зр. «общей благодати» (тун дэ) оценивается как «нечестивая», «темная», «развратная (или плохая) благодать» (сюн, хунь, цзянь, э дэ). Как «внутреннее», органичное и естественное качество, Д. составляет оппозицию «внешней» физической силе, насилию (ли), наказаниям (син) и законам (фа) (Лунь юй, *Дао дэ цзин*, Гуань-цзы, *Чжуан-цзы*, Хань Фэй-цзы). Сочетание «у дэ» — «пять благодатей» со времен Цзоу Яня (III в. до Р. X.) синонимично «у син» — «пяти элементам».

В Лунь юе (сборник высказываний *Конфуция*) «благодать» изреченна, более того, она рождает дар слова и состоит в «верности» (чжун), «благонадежности» (синь) и «должной справедливости», противостоит прельщающей внешности (цветовому образу — сэ) и почвенной закорене-

лости (ту). «Благодатью» следует отвечать на «благодать», а не на вражду, что соответствует мысли Ши цзина (канонический текст конфуцианства): «Нет безответной благодати». Во взаимоотношениях между разными Д. благодать «благородного мужа» (цзюнь цзы) доминирует над благодатью «ничтожного человека» (сяо жэнь), как ветер над травой. Идеальна гармония между Д. правителя и Д. подданных, выражаемая главным тезисом Да сюэ («Великое учение» — один из конфуцианских канонов, входящий в состав «Четверокижня») об общественном благоустройстве как «высветлении светлой благодати в Поднебесной», которое предполагает предварительное духовное и телесное самосовершенствование личности.

В Чжуан-цзы предельное всемогущество *дао* проявляется в естественном детерминизме «благодати»: «Знать, что тут ничего не поделаешь, и спокойно принимать это как предопределение есть предел (чжи) благодати». Д. «проникает (тун) в небо и землю», подразделяется на 8 разновидностей: левое и правое, нравственную норму и «должную справедливость», долю и различие, соперничество и борьбу. Три «благодати» конкретной личности — высокорослость, дородство, красота, «предельная благодать сердца» — бесстрашие.

Восходящие к Лунь юю и Чжуан-цзы соответственно конфуцианская и даосская трактовки Д. развивались в русле эволюции концепций *дао*. В совр. языке, соединившись в «дао-дэ», эта пара передает понятие «мораль, нравственность». В 1919 г. Чэнь Дусю, обыгрывая фонетическую близость, олицетворением демократии (*democasy*) представил «Господина Благодать» (Дэ сяньшэн). В 1924 г. Сунь Ятсен при открытии военной академии Вампу воспел «единую благодать» (и дэ) в песне, ставшей сначала гимном Гоминьдана, а потом Китайской республики (1937) и гос-ва Тайвань. К идеалу Д. возвратились и совр. идеологи в КНР.

Лит.: Древнекитайская философия. М., 1972–1973. 2 т.; Лисевич И. С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990; Антология даосской философии. М., 1994; Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина». М., 1996; От магической силы к моральному императиву: категория дэ в кит. культуре. М., 1998; Торшинов Е. А. Даосизм. СПб., 1998; Еремеев В. Е. Символы и числа «Книги перемен». М., 2002. С. 187–218.

А. И. Кобзев





**ДЭБРЭ-АББАЙ** [эфиоп. ደብረ ጊዮርጊዮስ — мон-рь Голубого Нила], один из эфиоп. мон-рей, принадлежащих к немногочисленной, но древней монашеской конгрегации *Вальдебба*. Расположен на границе штатов Тыграй и Амхара. Объяснение названия мон-ря вызывает затруднения: м-рь стоит у р. Тэкэзе и значительно удален от р. Голубой Нил. Основание мон-ря предание приписывает знаменитому эфиоп. святому — *Самуилу Вальдеббскому*, к-рый в 1347 г. возвел на этом месте церковь. Статус мон-ря был пожалован Д.-А. в 1388 г. царем *Давидом II*, однако обитель продолжала оставаться в подчинении Вальдеббы, этому способствовало и совместное празднование памяти св. Самуила (21 дек. и 17 сент.), мощи к-рого, по утверждению монахов, хранились в Вифлеемской ц. Д.-А. Устав в новом мон-ре был менее строг, чем в конгрегации в целом: в пищу разрешалось употреблять не только коренья, но и злаки. Видимо, поэтому монахи стали сеять хлеб и перестали отказываться от земельных пожалований, первое из к-рых было принято мон-рем при царе Исааке (1413–1430).

Тем не менее Д.-А. всегда оставался бедным мон-рем, где жили строгие аскеты. Его репутация среди эфиоп. христиан была высока. В известном эфиоп. евхаристическом трактате «Гомилия [арх.] Уриила» (окончательная ред. — посл. треть XIX в.) Д.-А. упоминается в одном ряду с такими древними и знаменитыми обителями, как *Дэбрэ-Дамо*, *Дэбрэ-Хайк-Эстифанос* и др., на к-рые арх. Уриил пролил из чаши крови Спасителя, собранную им во время Распятия. Возможно, благодаря влиянию этого трактата мон-рь получил в 1905 г. значительные пожертвования от Маконнена Вальда Микаэля, а в 1916 г. — от его сына Тэфэри Маконнена, провозглашенного регентом и наследником престола (впосл. имп. Эфиопии *Хайле Селассие I*). Во время итал. оккупации страны (1936–1941) мон-рь, помогавший местным партизанам, был разорен, а оставшиеся в живых монахи бежали. После освобождения Д.-А. был восстановлен и снова стал почитаемой обителью аскетов, а также центром традиционного богословского образования: школа литургики монастыря Д.-А. до последнего времени пользовалась престижем в среде эфиопского духовенства. Однако постепенно совр. богосл.

образование в Эфиопии вытесняет подобные школы традиц. учености. Лит.: *Bruce J.* Travels to Discover the Source of the Nile in the Years 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 and 1773. Edinb., 1790. Vol. 3. P. 177, 261; *Pearce N.* The Life and Adventures of N. Pearce, Written by Himself During a Residence in Abyssinia, from the Years 1810 to 1819. L., 1831. Vol. 1. P. 222; Vol. 2. P. 174–176; *Rohlf's G.* Meine Mission nach Abessinien: Auf Befehl Sr. Maj. des Deutschen Kaisers im Winter 1880/81. Lpz., 1883. S. 286; *Caquot A.* L'Homélie en l'honneur de l'Archange Ouriel (Dersana Ura'el) // *Annales d'Ethiopie*. P., 1955. Vol. 1. P. 61–88; *Huntingford G. W. B.* The Land Charters of Northern Ethiopia. Addis Ababa, 1965. P. 34. (Monographs in Ethiopian Land Tenure; 1); *Girma Elias.* The Monastery of Abrentant in Wäldibba // *Abbay*. 1977. Vol. 8. P. 93–117; Эфиопские хроники XVII–XVIII вв. / Введ., пер. с эфиоп. и коммент.: С. Б. Чернецов. М., 1989. С. 137, 138, 147; ቤገራን ከበደ :: የዋሊጋባ ገጽጽ ጋራ :: ኢጋሪ ከበደ ገጽጽጋ ጽፎ ቀን ፲፱፻፹፫ ዓ ግ ። 44, 62 f., 71, 116 f.; *Persoon J., Nositin D.* Däbrä Abbay // *EncAeth*. Vol. 2. P. 7–8.

С. Б. Чернецов

**ДЭБРЭ-АСЭБОТ** [эфиоп. ደብረ ጊዮርጊዮስ], эфиоп. мон-рь. Расположен примерно на полпути от столицы Аддис-Абеба до г. Дыре-Дауа, у потухшего вулкана Асэбот, от которого получил название. По народной этимологии наименование обители в переводе с амхарского — монастырь мудрецов (ассабивочч).

По преданию, обитель была основана во 2-й пол. XIV в. эфиоп. св. Самуилом Вагагским (из мон-ря Дэбрэ-Вагаг) и принадлежала к конгрегации мон-ря *Дэбрэ-Либанос*. Д.-А. был устроен по общежительному уставу, в нем действовала ц. Св. Троицы. Эфиоп. царь *Давид II* (1380–1411), к-рый проводил наступательную политику в отношении мусульм. султанов, покровительствовал Д.-А., находившемуся в опасном положении на границе христ. и мусульм. земель. Когда в 1-й трети XVI в. эфиоп. мусульмане начали *джихад* против христ. царства, превратившийся в сокрушительное нашествие под предводительством имама *Ахмада Ибрахима аль-Гази*, Д.-А. стал его первой жертвой. Мон-рь был восстановлен только в 1911 г. стараниями дочери имп. *Менелика II*, однако просуществовал лишь до итал. вторжения (1935–1936). Итал. колонизаторы, справедливо видевшие в эфиоп. христианах сторонников имп. *Хайле Селассие I* и поборников национальной независимости, опирались на ислам. Они закрыли мон-рь и отправили монахов в концентрационный лагерь под Могадишо (совр. столица Сомали), где многие из них умерли, не

выдержав непривычного климата и суровых условий содержания. После освобождения страны (1941) император восстановил Д.-А. и построил там церковь в европ. стиле, представляющую в плане лат. крест и украшенную куполом. В 90-х гг. XX в. в мон-ре проживало ок. 50 монахов и монахинь.

Ист.: *Actes de Samuel de Däbrä Wägäg / Éd., [trad.] S. Kur.* Louvain, 1968. 2 vol. (CSCO; 287–288. Aethiop.; 57–58).

Лит.: *Cerulli E.* Il monachismo in Etiopia // *OCA*. 1958. Vol. 153. P. 260; *Ayele Teklehaimanot.* Un faro di luce cristiana brilla da secoli sull'Ogaden // *Quaderni di Studi Etiopici*. Asmara, 1981. T. 2. P. 56–64; *Persoon J.* Däbrä Asäbot // *EncAeth*. Vol. 2. P. 9–10.

С. Б. Чернецов

**ДЭБРЭ-БАХРЭЙ** [эфиоп. ደብረ ጊዮርጊዮስ — мон-рь Жемчужины], эфиопский мон-рь. Расположен на северо-востоке Эфиопии, в исторической обл. Уолло. Основан во времена правления царя Исаака (1413–1430) аввой *Георгием из Саглы* (пам. эфиоп. 1 июля) на столовой горе (амба) высотой 2,4 тыс. м, на плато Гасча. Иногда основание Д.-Б. без достаточных доводов приписывают св. *Бацалота Микаэлю* (пам. эфиоп. 15 июля), вероятно из-за расположенной вблизи пещерной церкви во имя этого святого, где хранятся его мощи (ныне не действует), но она стала относиться к Д.-Б. намного позднее, чем был основан мон-рь.

Слово «бахрэй» (жемчужина), выбранное для названия обители ее ученым основателем, в переносном смысле, как и его эквиваленты в сир. и араб. языках, означает «суть, сущность» и употребляется монофизитами для обозначения «единого существа» Христово. По мнению В. В. Болотова, данная метафора, восходящая в частности, к произведениям *Иакова Саруеского* (V–VI вв.), в устах эфиопов являлась выражением крайнего монофизитства и была направлена не только против *Вселенского IV Собора*, но и против умеренного монофизитства *Севира* Антиохийского, допускавшего умозрительное различие во Христе Божественной и человеческой природ на уровне природного качества (*Болотов В. В.* Несколько страниц из церк. истории Эфиопии // *ХЧ*. 1888. № 11/12. С. 787–788. Примеч. 2).

Находясь в области активного распространения ислама, Д.-Б. был трижды разграблен и сожжен мусульманами, в т. ч. в XVI в., во время нашествия под предводительством имама





*Ахмада Ибрахима аль-Гази*. В результате этих погромов от монастырской б-ки почти ничего не осталось. Судя по лит. плодovitости основателя, она должна была быть богатой, но в наст. время насчитывает всего ок. 100 книг (из них 54 рукописные).

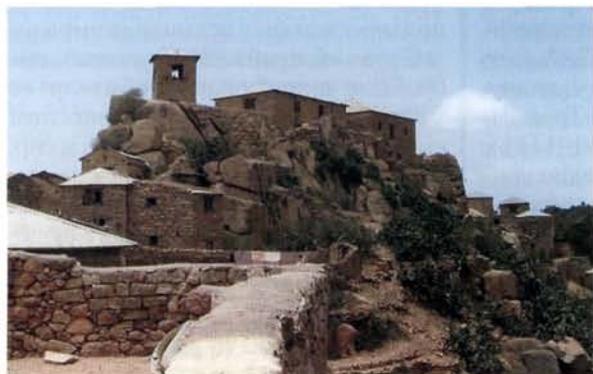
Совр. Д.-Б. является центром для 18 приходских церквей, расположенных в округе. В монастырской церкви имеется 3 придела: Св. Троицы, Божией Матери и св. Георгия. В правление имп. *Хайле Селассие I* (1930–1974) мон-рю был пожалован обширный земельный надел площадью ок. 2 тыс. га, однако во время революции (1974–1975) он был урезан почти на 90%.

Ист.; Actes de Iyasus Mo'a, Abbé du couvent de St.-Étienne de Hayq / Éd., [trad.] S. Kur. Louvain, 1965. 2 vol. (CSCO; 259–260. Aethiop.; 49–50); Vie de Georges de Sagla / Éd., trad. G. Colin. Louvain, 1987. 2 vol. (CSCO; 492–493. Aethiop.; 81–82).

Лит.: *Fisseha Tadesse Fekke*. Däbrä Bahray // EncAeth. Vol. 2. P. 11.

**С. Б. Чернецов**

**ДЭБРЭ-БИЗЭН** [Дэбрэ-Бизан; эфиоп. ደብረ : ቤን — мон-рь Византии; местное название: እንደ : አቡነ : ፊልጶስ — Энда-Абуна-Филиппос (обитель отца нашего Филиппа)], эфиоп. мон-рь. Расположен в совр. Эритрее, близ дер. Нэфасит, в 25 км от столичного г. Асмэра. Происхож-



дение названия мон-ря остается неясным; скорее всего топоним Бизэн существовал до основания обители и относился к расположенному по соседству горному массиву. Местное наименование указывает на основателя мон-ря св. Филиппа (пам. эфиоп. 29 июля), бывшего учеником и последователем св. *Евстафия* (пам. эфиоп. 15 сент.), поборника монастырского нестяжания и почитания субботнего дня наравне с воскресным. Д.-Б. был основан в 1374 г. и стал одним из центров *евстафиан*. На рубеже XIV и XV вв. он подвергался гонениям со стороны как цар-

ского, так и митрополичьего престолов. В 1400 г. эфиоп. царь *Давид II* сослал основателя Д.-Б. в обитель *Дэбрэ-Хайк-Эстифанос*, под начало его идейного противника *аккабе-сатта* Царака Берхана. В 1404 г. под влиянием аввы *Георгия из Саглы*, бывшего сторонником почитания субботы, царь освободил Филиппа, возвратил его в родную обитель и даровал его последователям свободу субботаствования. С этого времени Д.-Б., оказавшийся на границе христ. царства и мусульм. султанатов (начала Йифата, потом Адаля), к-рые контролировали торговый путь к побережью Красного м. и с к-рыми христ. цари вели постоянную борьбу, превратился в наиболее крупный мон-рь в Сев. Эфиопии. Он пользовался благоволением и поддержкой эфиоп. царей: Давида II, Исаака (1413–1430) и особенно *Зара Якоба* (1434–1468), при к-ром субботаствование в Эфиопской Церкви было введено повсеместно (Собор в Дэбрэ-Метмаке, 1450).

К кон. XVIII в. мон-рь пришел в упадок и был покинут монахами. С сер. XIX в. обитель начала возрождаться и отстраиваться. Когда в 80–90-х гг. XIX в. итальянцы, захватившие Сев. Эфиопию, устроили там колонию Эритрея, Д.-Б. оказался ее самым крупным духовным центром. Это положение он сохранил и после достижения Эритреей независимости (1993)

*Мон-рь Дэбрэ-Бизэн*

и образования *Эритрейской Церкви*: в числе епископов, рукоположенных для Эритреи в 1994 г. копт. Александрийским Патриархом *Шенудой III*, был настоятель Д.-Б. В мон-ре похоронен первый Патриарх Эритрейской Церкви Филиппос (1998–2002).

В наст. время в Д.-Б. проживает ок. 120 монахов. На территории монастыря находятся 3 церкви (главная была построена в годы правления царя Феодора II (1855–1868)), множество келлий, а также монастырская б-ка, самая большая в Эритрее по числу рукописей (572). Недалеко от обители находится скала, именуемая «Прощай, мать», с к-рой, по преданию, св. Евстафий на волшебном ковре улетел в Армению, а также гробница настоятеля св. Иоанна (XV–XVI вв.; пам.

эфиоп. 7 окт.). Существован жен. пола запрещено приближаться к мон-рю. Лит.: *Salt H. A Voyage to Abyssinia and Travels into the Interior of the Country*. L., 1814, 1967?. P. 441f.; *Combes E., Tamisier M. Voyage en Abyssinie, dans le Pays des Galla, de Choia et d'Ifat*. P., 1843. Vol. 4. P. 192–195; *Conti Rossini C. Il Gadla Filpos e il Gadla Yohannes di Dabra Bizan* // MRAL. 1901. Ser. 5. Vol. 8. P. 61–170; *idem. Aethiopica* // RStO. 1923. N 9. P. 452–455; *Тыраев Б. А.* Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902. С. VI, 5, 153, 175, 361; *Meinardus O. F. A. Notizen über das eusthatische Kloster Debra Bizen* // Annales d'Éthiopie. P., 1965. Vol. 6. P. 285–291; *Schneider R. Notes sur Filipos de Dabra Bizan et ses successeurs* // Ibid. 1978. P. 135–139; *Чернецов С. Б.* Эфиопская феод. монархия в XIII–XVI вв. М., 1982. С. 89, 90, 92, 97, 143, 197, 198, 200; *он же.* Эфиопская феод. монархия в XVII в. М., 1990. С. 29–30; *Lusini G. Studi sul monachesimo eustatiano (sec. XIV–XV)*. Napoli, 1993. P. 96–110; *idem. Däbrä Bizän* // EncAeth. Vol. 2. P. 15–17.

**С. Б. Чернецов**

**ДЭБРЭ-БЭСРАТ** [эфиоп. ደብረ : ቤንጌት — мон-рь Благовестия; др. название — Дэбрэ-Зена-Маркос], эфиоп. мон-рь. Расположен в исторической обл. Шоа. Основан в XIV в. эфиоп. св. *Зена Маркосом*, двоюродным братом и учеником знаменитого эфиоп. св. *Такла Хайманота*, основателя мон-ря *Дэбрэ-Либанос*, впосл. центра крупной монашеской конгрегации. Родство основателей 2 мон-рей могло быть как реальным фактом, так и распространенным агиографическим приемом, употреблявшимся для того, чтобы подчеркнуть тесную связь Д.-Б. с Дэбрэ-Либаносской конгрегацией. Название мон-ря и имя его основателя близки по букв. смыслу: Бэсрат может означать Евангелие, а Зена Маркос (повествование Марка) — Евангелие от Марка. Зена Маркос был погребен в основанной им обители, ставшей центром многолюдного паломничества верующих в 3-й день каждого эфиоп. месяца, когда празднуется его память. Согласно Житию Зена Маркоса, после его смерти эфиоп. царь Неваля Марьям пожаловал мон-рю в 1376 г. обширные земли. В 1-й трети XVI в. Д.-Б. обладал большой б-кой, к-рую настоятель Кала Авади раздал на сохранение верующим, узнав о приближении мусульм. войск под предводительством имама *Ахмада Ибрахима аль-Гази*. Несмотря на сожжение монастыря мусульманами, книги уцелели, хотя не все были возвращены в обитель. В XVII в. монастырь Дэбрэ-Либанос переместился в р-н Эмбиа неподалеку от недавно основанного столичного г. *Гондар* (Гондэр), но его связь с Д.-Б. не прервалась.

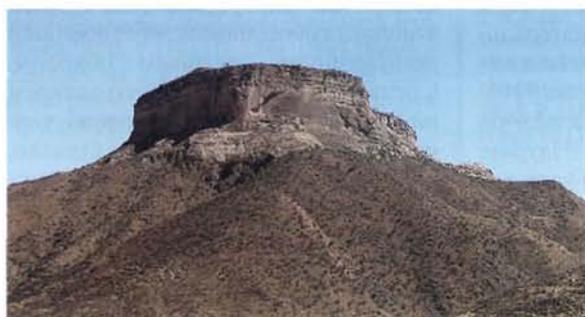




В ходе христологических споров о соединении и помазании (XVII–XVIII вв.) иноки Д.-Б. неизменно поддерживали братию Дэбрэ-Либа-носа в их приверженности доктрине соединения 2 естеств во Христе. Лит.: *Cerulli E.* Gli atti di Zena Marqos, monaco etiopie del sec. XIV // *Collectanea vaticana in honorem Anselmi M. Card. Albareda. R., 1962. Pt. 1. P. 191–212.* (ST; 219); *Derat M.-L.* Däbrä Bəirat // *EncAeth. Vol. 2. P. 15.*

**С. Б. Чернецов**

**ДЭБРЭ-ДАМО** [Дэбрэ-Даммо; эфиоп. ደብረ ፡ ዳሞ], один из древнейших эфиоп. мон-рей. Расположен на востоке шт. Тыграй, на границе с Эритреей, неподалеку от старинного караванного пути, ведущего от



побережья Красного м. в глубь Эфиопского нагорья. Находится на вершине столовой горы (анба), так что попасть в мон-рь можно только поднявшись по отвесному склону при помощи веревки. Судя по археологическим находкам, эта гора с древности служила убежищем для купцов и путешественников: там были найдены кит. фарфор, золотые монеты эпохи Кушанского царства (I–III вв. по Р. Х.), араб. монеты периода Омейядов и Аббасидов.

По преданию, Д.-Д. был основан в VI в. *За-Микаэлем Арагави*, одним из «деяти преподобных» (основателей монашества в Эфиопии), при деятельной поддержке христ. царя Аксума Габра Маскаля, который возвел главный храм обители и был вполн. погребен в ней. После окончания работ Арагави попросил царя убрать строительные леса, воскликнув: «Дахмэмо!» (ዳሕምሞ — Уберите это!) — так мон-рь получил название Д.-Д.; постепенно оно превратилось в «Дэбрэ-Дамо». В Житии Арагави (составлено в XV в.) приводится устав, введенный им в соответствии с правилами прп. *Пахомия Великого*, учеником которого он считался, а также изложена история мон-ря при 5 первых преемниках Арагави, хотя хронология событий

существенно искажена. В соответствии с полуполюгендарным преданием мон-рь был до основания разрушен царицей *Гудит*, построившей на его месте город.

В эпоху династии *Загве* (1137–1270) некогда привилегированный мон-рь относился к новым царям как к узурпаторам и находился к ним в оппозиции. При этом обитель оставалась авторитетным центром эфиоп. монашества: в числе учеников св. Йоханни (пам. эфиоп. 3/4 мая), настоятеля Д.-Д. в XIII в., были видные деятели христ. просвещения, знаменитые эфиоп. святые *Иясус Моа* и *Такла Хайманот*, основателей первых монастырей в юж. областях Эфиопии (*Дэбрэ-Хайк-Эстифанос* и *Дэбрэ-Либанос*). Цари следующей эфиоп. династии,

*Мон-рь Дэбрэ-Дамо*

*Соломонидов*, благоволили Д.-Д. и в свою очередь пользовались поддержкой его насельников. Однако центр христ. госу-

дарственности уже переместился на юг, и в XIV–XV вв. мон-рь Д.-Д. находился вдали от основных политических событий. В 1-й пол. XVI в. христ. царство подверглось мусульманскому нашествию под предводительством имама *Ахмада Ибрахима аль-Гази*. Эфиоп. царь *Лебна Денгель* (1508–1540) умер гонимый мусульманами, и его тело погребли на неприступной горе Д.-Д. Там же португальцы во главе с доном Криштобалом да Гамой, пришедшие на помощь эфиоп. христианам во время кампании 1542–1543 гг., устроили склад оружия. Однако в сент. 1557 г. туркам под командованием паши Оздемира, прибывшим из Йемена для поддержки мусульман, удалось захватить и разграбить обитель.



*Церковь мон-ря Дэбрэ-Дамо. X в.*

церковь мон-ря Дэбрэ-Либанос в Шимезане разобрана в 1961 г. Церковь расположена в сев.-вост. части мон-ря Д.-Д., на месте, где, по преданию,

Вскоре они потерпели поражение и ушли на побережье, но мон-рь долго не мог возродиться после погрома. В сер. XVII в. центром эфиоп. царства стал г. *Гондар* (Гондэр), а Д.-Д. остался далеким сев. монастырем, хотя и почитаемым, но лишенным заботы государства.

В наст. время в Д.-Д. проживает ок. 150 монахов. Женщины и животные в мон-рь не допускаются, паломницы молятся в жен. мон-ре Пресв. Богородицы, расположенном у подножия горы. В монастырской б-ке сохранилось ок. 50 рукописей. Наибольшее количество паломников бывает в день памяти *За-Микаэля Арагави* (24 окт.).

Ист.: *Guidi I.* Il «Gadla 'Aragâwî» // *MRAL. 1895. Ser. 5. Vol. 2. Pt. 1. P. 54–96.*

Лит.: *Туряев Б. А.* Исследования в области агрологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902. С. 57, 62, 64, 83, 95–96, 109; *он же.* Абиссинские хроники XIV–XVI вв. / Ред. и предисл.: И. Ю. Крачковский. М.; Л., 1936; *Taddesse Tamrat.* Church and State in Ethiopia: 1270–1527. Oxf., 1972. P. 73, 110, 158, 159, 163, 166, 178, 223, 226, 229, 241; *Чернецов С. Б.* Эфиопская феод. монархия в XIII–XVI вв. М., 1982. С. 11, 37, 42, 125, 231, 249; *он же.* Эфиопская феод. монархия в XVII в. М., 1990. С. 29–30; *Tsegay Berhe G., Libanos, Red.* Däbrä Damo // *EncAeth. Vol. 2. P. 17–20.*

**С. Б. Чернецов**

**Архитектура.** Древняя церковь мон-ря Д.-Д.— одна из немногих сохранившихся средневек. церквей, построенных в традициях архитектуры *Аксума*. Традиция относит ее к V–VI вв., ряд совр. исследователей — к X в. (*Anfray.* 1990. P. 171); эти датировки опираются на архитектурные признаки и не имеют под собой документальных или археологических оснований. При разграблении мон-ря турками в 1557 г. церковь пострадала, но не была сожжена. В 1948 г. проводились реставрационные работы под рук. Д. Мэттьюза. Уникальность церкви обусловлена тем, что близкие ей по архитектуре памятники, находившиеся на территории Эритреи, утрачены: церковь в Асмэре разобрана в 1920 г., церковь в Арамо погибла в 1940–1941 гг.,





огромный змей, взявший За-Микаэля Арагави на спину, опустил его на землю. Эта легенда, возможно, указывает на то, что в дохристи. времена в Д.-Д. было почитаемое святилище хтонического божества (*Leroy*. 1973. P. 103). Храм построен на небольшой овальной насыпи, окруженной стеной; справа от него находится 7-метровая колокольня. Здание представляет собой прямоугольную в плане 3-нефную базилику (21×9 м) с 3-частным компартиментом «святая святых» (макдас), нартексом и поздним притвором. Ориентировано на восток, имеет входы с 3 сторон. Наос разделен на нефы рядами монолитных каменных столбов (по 3); неодинаковые размеры и разное оформление капителей свидетельствуют о вторичном использовании столбов. На них покоится деревянный антаблемент, над к-рым тянется продолжающийся и в алтаре фриз. Выше расположены окна клеристория, выходящие в размещенные над боковыми нефами помещения 2-го этажа (хоры). Неф перекрыт коробчатым деревянным потолком на дугах. Прямоугольные в плане компартименты не соединены друг с другом; с севера пристроен дополнительный компартимент, вероятно в связи с устройством там погребения царя Лебна Денгеля. Центральная часть макдаса, где расположены престол и *табот*, открывается в неф подковообразной аркой. Она перекрыта деревянным куполом на нервюрах (2 м в диаметре), возможно первоначальный купол не сохранился; росписи поздние (поясные изображения святых). В нартексе выделен сев. компартимент (по ширине сев. нефа), в к-ром устроена лестница на 2-й этаж. По поперечной оси юж. части нартекса стоят 3 каменных столба, поддерживающие деревянный кессонированный потолок.

Благодаря надстройкам над боковыми нефами снаружи базилика Д.-Д. представляет собой параллелепипед с небольшим повышением над средним нефом. Нынешняя кровля воспроизводит традиц. покрытие. Храм стоит на едва заметном ступенчатом цоколе. Его стены выложены из мелкого камня на растворе, скреплены продольными и поперечными деревянными связями (ростверк). Балки выступают на фасад круглыми концами, т. н. «обезьяньими головами»; для их защиты от дождя уст-

роены выносные карнизы из тонких каменных плит. Живописность поверхности стен усиливается выступами небольшого выноса. Эти выступы соответствуют 2 центральным травеям нефа и боковым компартиментам нартекса и макдаса, в результате чего углы здания приобретают облик башен, а зап. фасад (ныне заслоненный поздним притвором) может трактоваться как 2-башенный.

Внешний облик храма и техника кладки следуют традиции аксумских дворцовых сооружений, повторенных в первом 5-нефном *Аксумском Соборе Богоматери Сионской*. Кроме того, композиция церкви Д.-Д. имеет очевидные параллели в архитектуре Нубии VII в. (*Leroy*. 1973. P. 111), копт. Египта (перекрытие центрального алтаря куполом, впервые осуществленное, как считается, ок. 910 г. в ц. Богоматери (аль-Адра) мон-ря Дейр-эс-Суриани в Вади-эн-Натрун, Месопотамии (композиция вост. части) и Сирии (базилики с 2-башенными фасадами типа Кальб-Лузе; ок. 450).

По образцу церкви в Д.-Д., вероятно, были построены церковь размещенного в гроте монастыря Йемреханна-Крэстос (Йемраха; XII в.) к востоку от *Лалибэлы*, а также ц. Бетэ-Лехем (Вифлеемская), стоящая на недоступном нагорье Дэбрэ-Табор к востоку от оз. Тана (XII–XIII вв.; построена из каменных блоков, имеет купол не только над центральной частью макдаса, но и над средокрестием; позже «скрыта» внутри нового, круглого в плане здания). В неск. модифицированном виде план базилики Д.-Д. был положен в основу скальных храмов *Лалибэлы* (XII–XIII вв.).

В старом храме Д.-Д. сохранились замечательные скульптурные произведения. Фризы нефа и алтаря состоят из 60 небольших квадратов с геометрическими композициями, ни разу не повторяющимися. Кессонированный потолок нартекса (из древесины оливы) — уникальное произведение средневековой эфиопской скульптуры. В каждой из 39 ячеек находится деревянное барельефное изображение: сохранились 6 кессонов с растительным орнаментом и 28 с изображениями животных. Композиции отличаются высокой техникой и живостью исполнения, восходят к позднеантичной, в т. ч. раннехрист. традиции. Исследователи связывают появление анималисти-

ческих изображений также со строгим запретом на скульптурные изображения людей в Эфиопской Церкви. В один ряд с рельефами Д.-Д. можно поставить только ансамбль резной скульптуры в ц. Зарема Гийоргис (к северу от Атсби, шт. Тыграй), датируемый IX в. обнаружившим его в 1973 г. К. Лепажем. Фрагменты подобных барельефов сохранились также от разобранного храма в Асмэре (Национальный музей Эритреи, Асмэра).

У входа в Д.-Д. расположен новый храм, близкий по формам поздне-средневек. храмам исторической обл. Тигре (Тыграй). Он построен над местом, где находятся пещеры с монашескими захоронениями, и представляет собой макдас, обстроенный пониженным круговым обходом. Согласно традиции, под его алтарем находится расселина, в к-рую удалился За-Микаэль Арагави. Однако, по предположению А. Мордини, могила Арагави (место которой было забыто из-за долгого запустения мон-ря) находилась не здесь, а в одной из соседних пещер, на стенах к-рой были обнаружены древние скульптурные изображения. Помимо храмов в монастыре сохранился целый ряд др. построек: монашеские кельи, цистерны для сбора воды и проч. Лит.: *Buxton D. R.* The Christian Antiquities of Northern Ethiopia // *Archaeologia*. Oxf., 1947. T. 92. P. 1–42; *Mordini A.* Il soffitto del secondo vestibolo dell'enda Abuna Aragawi in Dabra Dammo // *RSE*. 1947. Vol. 6. Fasc. 1. P. 29–35; *idem.* Gli aurei Kushana del convento di Dabra-Damo: Un indizio sui rapporti commerciali fra l'India e l'Etiopia // *Atti del Convegno Intern. di Studi Etiopici*. R., 1960. P. 249–254; *idem.* I tessili medievali del convento di Dabra Dammo // *Ibid.* P. 228–248; *Matthews D. H.* The Restoration of the Monastery Church of Debra Damo, Ethiopia // *Antiquity*. Oxf., 1949. Vol. 23. N 92. P. 188–200; *Matthews D. H., Mordini A.* The Monastery of Debre Damo, Ethiopia // *Archaeologia*. 1959. T. 97. P. 1–58; *Gerster G.* L'art éthiopien. Saint-Léger-Vauban, 1968; *Leroy J.* L'Éthiopie: Archéologie et culture. Brugge, 1973. P. 99–120; *Lepage C.* L'église de Zarema (Éthiopie) découverte en mai 1973 et son apport à l'histoire de l'architecture éthiopienne // *CRAI*, 1973. 1974. P. 416–454; *Anfray F.* Les anciens éthiopiens: Siècles d'histoire. P., 1990. P. 169–173; *Capuani M. et al.* Christian Egypt: Coptic Art and Monuments through Two Millennia. Collegeville (Minn.), 2002.

Л. К. Масиель Санчес

**ДЭБРЭ-ДЭМАХ** [эфиоп. ደብረ ጳውሎስ — мон-рь Вершины; др. название — Дэбрэ-Маркоревос], эфиоп. мон-рь (ныне в Юж. Эритрее). Основан в XIV в. эфиоп. св. Меркурием (Маркоревосом), учеником знаменитого эфиоп. св. *Евстафия*. Со-





гласно Житию Меркурия (XVII в.), еще при его жизни обители были пожалованы земли эфиоп. царем *Давидом II*, даровавшим *евстафианам* право чтить субботный день наравне с воскресным. Мон-рь лишился этих земель в 1885 г. с приходом итал. колонизаторов. В наст. время Д.-Д. по-прежнему не имеет земельных владений и живет по строгому уставу, запрещающему женщинам и животным женского пола входить в обитель.

Ист.: *Vitae sanctorum indigenarum: Gadla Marqorēwos seu Acta Sancti Mercurii* / Ed., interpr. C. Conti Rossini. Louvain, 1904. 2 vol. (CSCO; 33–34. Ser. 2. Aethiop.; 22).

Лит.: *Bausi A., Lusini G.* Appunti in margine a una nuova ricerca sui conventi eritrei // RSE. 1992 [1994]. Vol. 36. P. 18–20; *Lusini G.* Studi sul monachesimo eustaziano (sec. XIV–XV). Napoli, 1993. P. 110–112; *idem.* Dābrā Dəmah // EncAeth. Vol. 2. P. 21; *Bausi A.* Su alcuni manoscritti presso comunità monastiche dell'Eritrea. Pt. 3 // RSE. 1997 [1998]. Vol. 41. P. 37–40.

**С. Б. Чернецов**

**ДЭБРЭ-ДЭХУХАН** [эфиоп. ደብረ : ድኅታን – монастырь Пещер], название 2 эфиопских монастырей.

**Д.-Д. в исторической области Шоа** был основан в XIV в. эфиоп. св. Фаддеем (Тадевосом), учеником знаменитого эфиоп. св. *Такла Хайманота*, основателя мон-ря *Дэбрэ-Либанос*. При преемнике последнего, св. *Филиппе Дэбрэ-Либаносском*, Фаддей был назначен мамхером (рукоположенным, т. е. благочинным) окр. Цэлалиш, родины Такла Хайманота. Там он основал Д.-Д., где монахи жили в пещерах, как это было в Дэбрэ-Либаносе при его основателе. Фаддей был погребен в Д.-Д. после того, как, согласно преданию, пострадал от эфиоп. царя Амда Сиона (1314–1344), к-рого обличал за многоженство. Мон-рь не играл значительной роли в истории Эфиопской Церкви, его братия всегда была многочисленна, но благодаря древности происхождения, строгой жизни насельников и принадлежности к Дэбрэ-Либаносской конгрегации он пользовался большим уважением и царей, и народа.

Ист.: *Actes de Samuel de Dābrā Wāgāg* / Éd. S. Kur. Louvain, 1968. Vol. 1. P. 6. (CSCO; 287. Aethiop.; 57); *Actes de Mārha Krestos* / Éd. S. Kur. Louvain, 1972. Vol. 1. P. 105. (CSCO; 330. Aethiop.; 62).

Лит.: *Тураев Б. А.* Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902. С. 119, сн. 1; Эфиопские хроники XVI–XVII вв. / Введ., пер. с эфиоп. и коммент.: С. Б. Чернецов. М., 1984. С. 174.

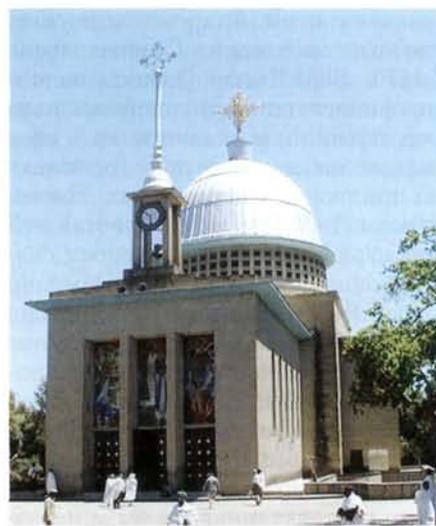
**Д.-Д. в исторической области Кохайн** (ныне Юж. Эритрея) также

известен под названием «Нижняя обитель отца нашего Ионы» (አንደ : አቡነ : ዮናስ : ታሕታይ), поскольку был основан в 1489 г. эфиоп. св. Ионой (Йонасом), учеником эфиоп. подвижника *Евстафия*. Обитель называется «Нижней» в отличие от «Верхней обители отца нашего Ионы» (አንደ : አቡነ : ዮናስ : ላዕላይ; она же Дэбрэ-Сэге), основанной тем же монахом в 1455 г. Когда мон-рь Дэбрэ-Сэге стал разрастаться, Иона, верный заветам своего учителя не устаривать общин более чем для 12 чел., учредил Д.-Д. С момента основания до наст. времени обе обители подчиняются одному настоятелю.

Лит.: *Conti Rossini C.* Gli Atti di Abba Yonas // RRAL. 1903. Ser. 5. Vol. 12. P. 177–201, 239–255; *Bausi A., Lusini G.* Appunti in margine a una nuova ricerca sui conventi eritrei // RSE. 1992. Vol. 36. P. 15–16; *Lusini G.* Studi sul monachesimo eustaziano (sec. XIV–XV). Napoli, 1993. P. 118–122; *idem.* Scritture documentarie etiopiche (Dabra Dehuan e Dabra Sege, Sara'e, Eritrea) // RSE. 1998. Vol. 42. P. 5–55; *idem.* Dābrā Dəhūḥan // Ibid. P. 20.

**С. Б. Чернецов**

**ДЭБРЭ-ЛИБАНОС** [эфиоп. ደብረ : ሊዩናስ], самый знаменитый эфиоп. мон-рь, центр одноименной конгрегации. Расположен в шт. Оромия, приблизительно в 100 км от столицы Аддис-Абебы. Обычный перевод названия Д.-Л. – «гора Ливанская», однако правильнее переводить его как «монастырь (св.) Ливания», одноименный древнему сев. эфиоп. мон-рю в Шимезане, названному так в память его основателя *Ливания*, одного из «*девяти преподобных*», принесших в Эфиопию монашество в VI в. Согласно монастырской исторической традиции, Д.-Л. был основан на рубеже XIII и XIV вв. знаменитым эфиоп. св. *Такла Хайманотом* на горе Асбо, отчего до сер. XV в. назывался Дэбрэ-Асбо. Он стал форпостом монашеской колонизации Юж. Эфиопии и вел миссионерскую деятельность среди язычников. При жизни основателя и при 2-м настоятеле Елисее Д.-Л. представлял собой келлиотскую обитель, где насельники (мужчины и женщины) жили в отдельных пещерах, вырубленных в скале. Когда во главе обители стал *Филипп Дэбрэ-Либаносский* (XIV в., святой Эфиопской Церкви), он построил новый мон-рь общежительного типа на просторном месте под скалой, ставший основным местом жительства монахов, тогда как прежняя обитель почиталась как гробница основателя. Разделение монахов



Церковь мон-ря Дэбрэ-Либанос. 1960–1962 гг.

и монахинь было осуществлено либо Филиппом, либо др. учеником Такла Хайманота, Гонорием Старшим, как об этом повествует его Житие.

В Житии Филиппа (составлено в кон. XIV в.) содержатся сведения о создании адм. системы монашеской конгрегации Д.-Л. в южных областях Эфиопии. С согласия царя Амда Сиона (1314–1344) и митр. Иакова III (ок. 1337–1344) был учрежден институт 12 мамхеров (рукоположенных, т. е. благочинных), во главе которых стоял настоятель мон-ря, «преемник Такла Хайманота». Мамхеры ежегодно собирались в Д.-Л. в день памяти основателя. В 1367 г. настоятель Иезекия торжественно перенес мощи Такла Хайманота в главный монастырь и положил под алтарем храма. В нач. XV в. игум. Феодором была построена новая церковь, освященная во имя Такла Хайманота, принявшая его мощи и ставшая усыпальницей настоятелей.

Отношения молодой растущей конгрегации с царской властью в XIV–XV вв. складывались сложно: эфиоп. цари уважали монахов и охотно благодетельствовали мон-рям, но не желали мириться с независимым поведением отдельных игуменов. Им особенно не нравилось вмешательство последних в гос. дела, в частности протесты против традиц. царского многоженства, к-рое обуславливалось гос. соображениями. Монашеское предание сообщает о связанных с этим гонениях на настоятелей Д.-Л. со стороны царей Амда Сиона и *Давида II* (1380–1411). Сын Давида, царь *Зара Якоб* (1434–1468),



отправил игум. Андрея в заточение, где тот скончался. Однако после 1445 г. Зара Якобу удалось подчинить настоятелей крупнейших монастырей Эфиопии и включить их в свое окружение, заставив присутствовать на придворных церемониях. Настоятелем Д.-Л. был назначен ставленник царя Марха Крэстос (впосл. святой Эфиопской Церкви). Именно Зара Якоб официально признал за настоятелем Д.-Л. титул *эччеге* и окончательно утвердил за ним положение главы привилегированной монашеской конгрегации, отдав ему в подчинение новые церкви и монастыри. С этого времени судьба Д.-Л. и его настоятеля-эччеге была неразрывно связана с судьбой эфиоп. монархии.

В 1532 г., во время мусульм. нашествия под предводительством имама *Ахмада Ибрахима аль-Гази*, Д.-Л. был разграблен и сожжен дотла. Его настоятель эфиоп. св. *Эмбакон* был вынужден скрываться, а настоятель св. *Йоханнес (Иоанн)* был убит в битве с мусульманами (1559), на которую он сопровождал эфиоп. царя *Клавдия*. В 20-х — нач. 30-х гг. XVII в. мон-рь переживал тяжелые времена, связанные с неудачной попыткой царя *Сисиния* ввести в стране католичество в качестве гос. религии. При царе *Василиде* (1632–1667) волна нашествия язычников-оромо отрезала Д.-Л. и всю историческую обл. Шоа от остальной христ. Эфиопии. Царь решил переместить мон-рь в обл. Дэмбия, где в 1636 г. им была основана столица *Гондар*. Для этого он перенес *табот* (выполняющий в эфиоп. храмах функцию *антиминса*) Д.-Л. в расположенное в 10 км от Гондара мест. Азэзо, недалеко от места, где иезуитский миссионер *П. Паэс* (1564–1622) ранее основал католич. мон-рь *Генете Иярус* (Сад Иисуса). Резиденцию для эччеге царь *Василид* выстроил в столице. На месте прежнего мон-ря в обл. Шоа осталась небольшая обитель, сохранявшая название, но утратившая прежнее значение.

Гондарский период истории Д.-Л. (1636–1866) был омрачен христологическими спорами о *соединении и помазании*, едва не приведшими к расколу в Эфиопской Церкви (эччеге выступал как сторонник доктрины соединения, установление которой возводилось к Такла Хайманоту). В 1866 г. эфиоп. царь *Феодор II* сжег Гондар и переселил оттуда большую

часть населения, а *Иоанн IV* (1872–1889) поселил митрополита и эччеге в своей ставке. Между тем в обл. Шоа укрепилась власть местных правителей, возводивших свое происхождение к царской династии и благотворивших старому монастырю Д.-Л., к-рый при них трижды перестраивался и расширялся (в 1812, 1884 и 1908). Когда в 1889 г. на эфиопский престол вззошел представитель шоанской династической ветви *Менелик II*, старый Д.-Л. и его настоятель эччеге вновь приобрели привилегированное положение при дворе и в царской столице Аддис-Абебе. Этот статус упрочился при имп. *Хайле Селассие I* (1930–1974), к-рый регулярно посещал мон-рь по случаю 3 ежегодных праздников в честь св. Такла Хайманота.

В 1935–1941 гг. Эфиопию оккупировали итал. фашисты. После поку-



Интерьер церкви мон-ря Дэбрэ-Либанос

шения на Р. Грациани, «вице-короля Итальянской Восточной Африки» (19 февр. 1937), они устроили массовую резню не только в Аддис-Абебе, но и в Д.-Л., понимая, что последний служит идеологическим оплотом эфиоп. монархии. Погром мон-ря состоялся 21 мая, когда в обители было множество паломников. В этот день расстреляли 297 монахов и 23 «подозреваемых соучастника», т. е. простых верующих; более 100 диаконов и семинаристов были высланы в Дэбрэ-Берхан и расстреляны позднее; неск. сот монахов отправлены в концентрационные лагеря; подверглись захвату сокровища Д.-Л. (в наст. время хранятся в Ватиканских музеях).

После освобождения Эфиопии и получения Эфиопской Церковью автокефалии в 1959 г. ее 1-м Патриархом был избран эччеге Габра Гийоргис (см. ст. *Баслейос*). С этого времени настоятель Д.-Л. теряет пре-

жний авторитет и становится одним из рядовых членов Свящ. Синода Эфиопской Церкви, а титул «эччеге престола св. Такла Хайманота» принадлежит Патриарху Эфиопской Церкви.

После революции и свержения имп. Хайле Селассие I (1974) христианство в Эфиопии было лишено статуса единственной гос. религии, начались преследования церковных иерархов. Однако революционные власти не тронули Д.-Л. В 1986 г. там проживало более 240 монахов и еще больше послушников.

В наст. время в монастыре ок. 700 монахов, а в поселке при обители — до 4 тыс. паломников. При мон-ре действуют небольшая жен. монашеская община, члены которой ухаживают за больными и престарелыми насельниками, и 5 духовных школ (до основания богословского колледжа Св. Троицы в Аддис-Абебе (1947) Д.-Л. был единственным местом в Эфиопии, где преподавали полный курс

церковных наук). Д.-Л. также является крупным туристическим центром. Главный храм, построенный имп. Менеликом II, к сер. XX в. пришел в

аварийное состояние из-за оползания почвы. В 1960–1962 гг. по приказу имп. Хайле Селассие I над гробницей Такла Хайманота была воздвигнута новая просторная купольная церковь в формах совр. архитектуры. Над главным (зап.) входом размещены мозаичные панно с изображениями архангелов Михаила и Гавриила и помазания на царство *Иакуно-Амлака* св. Такла Хайманотом. Интерьер храма украшают многочисленные витражи. В одном из храмов Д.-Л., по преданию, хранится частица Честного Креста. Недалеко от монастыря находится пещера, где подвизался Такла Хайманот; в ней бьет источник, почитаемый как чудотворный. Ист.: The Life and Miracles of Takla Haymânôt / Ed. W. A. Budge. L., 1906. 2 vol.; II «Gadla Takla Haymanot» secondo la redazione waldebbana / Ed. C. Conti Rossini // MRAL. 1896. Ser. 5. Vol. 2. Pt. 1. P. 97–143; Житие прп. Филиппа Дабра-Либаносского // *Тураев Б. А.* Исследования в области агиологических источ-



ников истории Эфиопии. СПб., 1902. С. 374–431; Vitae Sanctorum indigenarum: Gadla Anorēwos seu Acta Sancti Honorii / Ed., interpr. C. Conti Rossini. R., 1905. Louvain, 1961<sup>2</sup>. 2 vol. (CSCO; 28–29. Ser. 2. Aethiop.; 20); Le Vite di Enbaqom e di Yohannes, abbatì di Dabra Libanos di Scioa / Ed. L. Ricci // RSE. 1955. Vol. 13. P. 91–120; 1959. Vol. 14. P. 69–107; 1968. Vol. 22. P. 75–102; 1969. Vol. 23. P. 79–219; 1971. Vol. 24. P. 134–232; Actes de Märha Krestos / Ed., [trad.] S. Kur. Louvain, 1972. 2 vol. (CSCO; 330–331. Aethiop.; 62–63).

Лит.: *Турев Б. А.* Богатство царей: Трактат о династическом переводе в Абиссинии в XIII в. // ЗВОРАО. 1901. Т. 13. С. 157–171; *он же.* Исследования в области агнографических источников истории Эфиопии. СПб., 1902. С. 12–17, 81–100, 119–130; *он же.* Повествование о Дабра-Либаносском монастыре // ЗВОРАО. 1906. Т. 17. Вып. 2/3. С. 345–363; *Cerulli E.* Gli abbatì di Dabra Libanos, capi del monachismo etiopico, secondo la «lista rimata» (sec. XIV–XVIII) // Orientalia. N. S. R., 1943. Vol. 12. P. 226–253; 1944. Vol. 13. P. 137–182; 1945. Vol. 14. P. 143–171; *Taddesse Tamrat.* Church and State in Ethiopia: 1270–1527. Oxf., 1972. P. 160–173; *Чернецов С. Б.* Эфиопская феод. монархия в XIII–XVI вв. М., 1982. С. 42–56; *он же.* Эфиопская феод. монархия в XVII в. М., 1990. С. 20, 61, 153, 192, 205, 233, 255, 264, 268, 270; *он же.* Собор Эфиопской Церкви 1721 г. и его последствия // История Древней Церкви в науч. традиции XX в. СПб., 2000. С. 138–145; *Getachew Haile.* The Translation of the Relics of Abuna Fileppos of Däbrä Libanos of Shoa // RSE. 1990. Vol. 34. P. 75–113; *Sergew Hable Sellasie.* Sources for the History of Dabra Libanos // J. of the Archives of Ethiopia. Atlanta, 1993. N 1(2). P. 1–107; *Derat M.-L.* Les «enfants» de Takla Haymanot: Naissance et développement d'un réseau monastique au Säwa (Éthiopie) du XIII<sup>ème</sup> au XV<sup>ème</sup> siècle. P., 1993. [Mémoire de maîtrise]; *idem.* La formation du domaine royal éthiopien sous la dynastie salomonienne (1270–1527): Espace, pouvoir et monachisme. P., 1998. [Thèse de doctorat]; *idem.* Däbrä Libanos // EncAeth. Vol. 2. P. 25–28; *Campbell I.* The Church of St. Täklä Haymanot at Däbrä Libanos // Sociology-Ethnology Bull. Addis Ababa, 1994. Vol. 1/3. P. 4–11; *Pankhurst A.* Däbrä Libanos Pilgrimages Past and Present, the Mystery of the Bones and the Legend of St. Täklä Haymanot // Ibid. P. 14–36; *Носицки Д. А.* Сообщества почитателей в культуре св. Такла Хайманота // Вестн. молодых ученых: Гуманит. науки. СПб., 1999. № 3. С. 43–50; *Henze P.* Layers of Time: A History of Ethiopia. L., 2000. P. 62, 69, 226–227.

С. Б. Чернецов

**ДЭБРЭ-МАРЬЯМ** [эфиоп. ደብረ ማርያም — монастырь Марии], название 2 эфиопских монастырей.

Д.-М. на оз. Тана расположен на одноименном о-ве у юж. оконечности озера. Его принято отождествлять с упоминаемым в агнографической традиции мон-рем Д.-М. в Дэре (Дэрре), основанным эфиоп. св. Тадевосом (Фадеем) в царствование Амда Сиона (1314–1344), однако эта т. зр. в последнее время вызывает сомнения у нек-рых исследователей, указывающих, что в источниках,

связанных с оз. Тана в XIV–XV вв., Д.-М. не упоминается. Первые достоверные сведения об этом мон-ре восходят к нач. XVII в., когда он оказался в составе конгрегации мон-ря *Дэбрэ-Либанос*. В эпоху богословских споров о *соединении и помазании*, в 1688 г., царь Иясу I отправил в Д.-М. представителей противоположных монашеских группировок, для того чтобы, изучая Свящ. Писание, они смогли прийти к единому мнению, но им это не удалось.

Монастырская церковь Д.-М. была сожжена в период феодальной раздробленности, именуемый в местной историографии «эпохой судей» (кон. XVIII — 1-я пол. XIX в.), и заново отстроена при царе Феодоре II (1855–1868). Это здание не сохранилось, а нынешняя церковь, возведенная в 70-х гг. XX в., отличается очень скромными размерами. Д.-М. известен собранием рукописей, однако материалов по истории самой обители в его составе не много.

Ист.: Annales Iohannis I, Iyäsü I, Bakäffä / Ed. I. Guidi. P., 1903. Vol. 1. P. 112–113, 117–118 [textus]. (CSCO; 22. Aethiop.; 5); Vol. 2. P. 116–117, 121–122 [versio]. (Ibid.; 23) (рус. пер.: Эфиопские хроники XVII–XVIII вв. / Введ., пер. с эфиоп. и коммент.: С. Б. Чернецов. М., 1989. С. 107, 110–111); Die Vita des Abuna Tädewos von Dabra Märjäm im Tānāse: Text, Übers. und Kommentar. / V. Six. Wiesbaden, 1976. Лит.: *Чернецов С. Б.* Эфиопская феод. монархия в XVII в. М., 1990. С. 248; *Bosc-Tiessé Cl.* Däbrä Maryam // EncAeth. Vol. 2. P. 32–33.

**Д.-М. в исторической обл. Кохайн** (ныне Юж. Эритрея) также носит название Энда-Абуна-Абсади, поскольку был основан в 1374 г. эфиоп. св. *Абсади*, возглавлявшим конгрегацию *евстафиан*. После церковного Собора, созванного царем *Давидом II* в апр. 1400 г., мон-рь подвергся преследованиям за приверженность *евстафианской доктрине*, но уже через

неск. лет его братии были сделаны определенные уступки. После *Дэбрэ-Метмакского Собора* 1450 г. и прекращения гонений на *евстафиан* царь *Зара Якоб* (1434–1468) щедро одарил Д.-М. земельными владениями.

Ист.: Il «Gadla Absadi» (Dabra Maryam, Sera'e) / Ed. G. Lusini. Lovanii, 1996. 2 vol. (CSCO; 557–558. Aethiop.; 103–104).

Лит.: *Lusini G.* Däbrä Maryam // EncAeth. Vol. 2. P. 33.

С. А. Французов

## ДЭБРЭ-ХАЙК-ЭСТИФАНОС

[эфиоп. ደብረ ስፊን : ሐይቅ ስስጢናኅ], один из древних эфиоп. мон-рей. Расположен на небольшом острове оз. Хайк. По преданию, был основан в X в., при последнем царе *Аксумского царства* Дельнаоде там была заложена церковь во имя Бога Отца, а впосл. еще одна — во имя св. первомч. Стефана, по имени к-рого и остров и мон-рь получили название *Эстифанос*. Обитель была широко известна в XIII в., в настоятельство знаменитого эфиоп. св. *Иясус Моа*, к-рый пришел в Д.-Х.-Э. ок. 1248 г. и начал подготовку монахов к осуществлению христианизации юга страны и распространения там монашества: его постриженниками считаются основатели мн. мон-рей в областях Шоа и Амхара. Позднейшая агнографическая традиция (XV в.) приписывает Иясус Моа помощь в приходе к власти в Эфиопии династии *Соломонидов* (1270), за что ему и всем последующим настоятелям Д.-Х.-Э. была пожалована придворная должность *аккабе-саата* (букв. — блюститель часов). Эта должность получила в XV в. столь важное гос. значение, что *аккабе-саат* должен был находиться при дворе постоянно, и для управления мон-рем надо

было выбирать еще одного игумена. Обитель пользовалась царским благоволением и превратилась в крупный центр богословской учености и книжности; в ней появилась обширная б-ка. Из-за привилегированного положения Д.-Х.-Э. иногда служил местом заточения для гос. преступников из числа высокопоставленных лиц. Во время мусульм. нашествия на Эфиопию под предводительством



имама *Ахмада Ибрахима аль-Гази*, в 1535 г., мон-рь был разграблен, а аккабе-саат Нагада Ияус убит.

Восл. мон-рь заново отстроился, восстановил богословскую школу и б-ку, но прежнего политического значения уже не имел. Роль аккабе-саата при царском дворе стала уменьшаться еще до мусульм. нашествия, постепенно уступая место влиянию *эчгеге*, настоятеля обители *Дэбрэ-Либанос*, ставшей в XVII в. главным мон-рем эфиоп. царства. Резиденция эчгеге переместилась в новую столицу – *Гондар*, а Д.-Х.-Э. превратился в отдаленный озерный мон-рь, известный древностью и памятью о св. Ияус Моа.

В наст. время в Д.-Х.-Э. по-прежнему богатая б-ка, особое место в которой занимают Евангелия Ияус Моа и настоятеля мон-ря в 1-й пол. XIV в. Крэстос Тасфана, относящиеся к числу старейших эфиоп. рукописей, а также уникальные памятники агнографии. С рукописей б-ки Д.-Х.-Э. трудами эфиоп. ученых сделаны микрофильмы в рамках большой программы Ethiopian Manuscript Microfilm Library (EMML).

Ист.: Actes de Iyasus Mo'a, abbé du couvent de St-Etienne de Hayq / Éd., trad. S. Kur. Louvain, 1965. 2 vol. (CSCO; 259–260. Aethiop.; 49–50). Лит.: *Taddesse Tamrat*. The Abbots of Dabra Hayq // JEthS. 1970. Vol. 8. Pt. 1. P. 87–117; *idem*. Church and State in Ethiopia: 1270–1527. Oxf., 1972. Passim; *Чернецов С. Б.* Эфиопская феод. монархия в XIII–XVI вв. М., 1982. С. 58, 94; *Sergew Hable Sellasie*. The Monastic Library of Däbrä Hayq // Orbis Aethiopicus. Albstadt, 1992. Vol. 1. P. 243–258; *Derat M.-L.* Däbrä Hayq Ḫstifanos // EncAeth. Vol. 2. P. 25.

**С. Б. Чернецов**

**ДЭБТЭРА́** [эфиоп. ደብተራ; одно из основных значений в геэзе – скиния], в Эфиопской Церкви особая категория мирян, получивших духовное образование и выступающих во время богослужений в роли певчих и танцоров. Происхождение Д. остается неясным, однако нет сомнений в том, что они уже существовали при эфиоп. династии *Соломонов*, т. е. после 1270 г. В этимологии термина, к-рую обычно возводят к древнегреч. *διφθέρα* ([снятая и выделанная] кожа, шкура; кожаный шатер или навес), можно видеть параллель с ветхозаветными левитами, служившими при *скинии*. Попытки отечественных и зарубежных исследователей отнести Д. к духовенству несостоятельны, поскольку над ними не совершается таинство *хиротонии*, более того, не существует ника-

кой церемонии приема в Д. или исключения из их числа.

Традиционно Д. называют тех, кто не приняли сана, но окончили высшую церковную школу, причем речь может идти о любой из 3 ее ступеней: Зема бет (ዜማ : ቤተ – дом музыки), где изучают гимны и песнопения на весь год, литургику, Часослов, а также искусство хорового пения; Кэне бет (ቅኔ : ቤተ – дом поэзии), где знакомятся с духовными стихами на языке *геэз* и учатся их составлять, и Мэцхаф бет (ግጽሐፍ : ቤተ – дом Писания), где готовят комментаторов ВЗ, НЗ и святоотеческих писаний, знатоков в области канонического права и календарных вычислений. Д. подвизаются при церквях, поют и исполняют священные танцы внутри церковной ограды и при крестных ходах; хотя сами они не могут совершать литургию, их участие в богослужении считается обязательным. Нек-рые Д., подобно священникам, носят тюрбаны, другие по одежде ничем не отличаются от проч. мирян. Овдовев, Д. нередко уходят в мон-рь.

Как правило, Д. были гораздо образованнее священников, чье обучение в большинстве случаев ограничивалось уровнем средней церковной школы – Кэддасе бет (ቅዳሴ : ቤተ – дом литургии). Лишь Д. и довольно небольшая часть иеромонахов являлись в средневек. Эфиопии подлинными хранителями и творцами письменной культуры. Д. играли основную роль в изготовлении и переписывании рукописей, причем не только книг в форме кодекса, но и магических свитков (поэтому возможно, что термин «Д.» произошел от переносного значения *διφθέρα* – пергамен). Это обстоятельство, а также знания и таланты Д., державших себя важно и таинственно, заставляли простой народ и духовенство относиться к ним с суеверным страхом и подозревать их, зачастую не без оснований, в чернокнижии, что нашло отражение в амхарской пословице: «Из животных худшее – скорпион, из людей – дэбтэра».

С сер. XX в. в связи с общим упадком церковного и распространением светского образования роль Д. в культурной жизни Эфиопии и их общественный статус значительно снизились.

Лит.: *Vléat B.* Chanteurs, poètes, professeurs: les Dabtara éthiopiens // Les cahiers coptes. Le Caire, 1954. N 5. P. 21–29; *Levine D. N.*

Wax&Gold: Tradition and Innovation in Ethiopian Culture. Chicago, 1965. P. 171–174; *Ullendorff E.* Ethiopia and the Bible. L., 1968. P. 88, 91–92, 98–99. (The Schweich Lectures of the British Acad., 1967); *Leslau W.* Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic). Wiesbaden, 1987. P. 122; *Платонов В. М., Чернецов С. Б.* Эфиопская рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока: Очерки. М., 1987. Кн. 1. С. 208–209, 221–226; *Kaplan St.* Däbtära // EncAeth. Vol. 2. P. 53–54.

**С. А. Французов**

**ДЭВА** [от индоевр. корня *div* – светиться, сиять], наименование одного из 2 противоборствующих кланов божеств в мифологиях древних индийцев и древних иранцев. Слово «Д.» этимологически связано с индоевроп. понятием *deiuo*, обозначающим «дневное сияющее небо»; к нему восходят такие мифологические персонажи, как древнеинд. бог Отец-Небо – Дьяус-Питар, древнегреч. *Зевс-Патер* и понятие «бог» во мн. индоевроп. языках (ср. лат. *deus* – бог, древнеисл. *tívar* – боги, литов. *dievas* – бог). Мотив оппозиции 2 классов богов также знаком и мн. др. мифологическим системам, имеющим индоевроп. корни: ср.: боги и титаны в древнегреч. мифологии, ваны и асы – в скандинавской. В период индоиран. единства Д. – обозначение повсеместно почитаемых божеств, но позднее, с расселением арийских племен дальше, на территорию Индии, у все более обособляющихся древнеинд. и древнеиран. культур трактовка Д. получает различное значение, отражая, по-видимому, некое историческое явление, быть может геополитический конфликт в среде индоиран. племен.

В древнеинд. «*Ригведе*» (1-я пол. I тыс. до Р. Х.), создававшейся в период миграции индоариев, антагонизм 2 классов божеств только намечается. Д. известны как младшее поколение богов, чьими «старшими братьями» являлись асуры, обладавшие колдовской силой *майя*. Списки тех и других могли варьироваться; иногда даже такие однозначно положительные персонажи, как *Индра*, *Агни*, называются в «Ригведе» асурами. Ближе к поздневедическому периоду (сер. I тыс. до Р. Х.), уже в «Атхарваведе», за асурами четко закрепилась репутация зловредных и коварных демонических существ, стремящихся стяжать власть над Вселенной, в то время как Д. почитаются как благие, светлые божества, хранители миропорядка. Глав-



ной темой мифологии отныне становится противоборство Д. под предводительством Индры с асурами и прежде всего — со змееобразным *Вритрой*.

Количество Д. в различных текстах оценивается как 33, 330, 3306 и более, но все множество богов может представляться неким единым синклитом «вишве-дэва» (все-боги). Одна из традиц. классификаций Д. разделяет их по принадлежности к к.-л. из 3 космических сфер: небу, воздушному пространству или земле. К 1-м обычно относятся сам Отец-Небо Дьяус-Питар, повелитель ночного звездного неба и каратель нарушителей мирового порядка экс-асур *Варуна*; бог дневного света, покровитель договора и согласия *Митра*, солярные божества *Сурья* и *Савитар*, богиня утренней зари *Ушас*, боги сумерек — неразлучные близнецы Ашвины и др. Атмосферой, согласно традиции, ведают громовержец *Индра*, боги бурь *маруты*, боги ветра *Ваю* и *Вага*, бог вод *Апам Напат*, бог грома и дождя *Парджанья* и др. Класс земных богов представляют Мать-Земля *Притхиви*, бог огня *Агни*, бог ритуального напитка и растения *Сома*, богиня реки *Сарасвати* и др. Др. классификация строится на принадлежности к тому или иному «роду»: среди Д. выделяются потомки *Адити*, *Рудры* и др., среди асуров — кланы *дайтьев* и *данавов*. Кроме того, в ведийской мифологии, как и в мифологических системах родственных индоевроп. культур, существует также классификация по выполняемой божеством социальной функции: жреческо-юридической, военной или же связанной с плодородием. Но по сравнению с мифологиями др. народов в ведийском пантеоне нет столь четко прописанной иерархии; сферы деятельности Д., их функции и роли в тех или иных мифологических сюжетах строго не зафиксированы, могут пересекаться и иметь множество версий.

Среди Д. встречаются антропоморфные персонажи (реже зооморфные), божества, олицетворения явлений природы, стихий и элементов ландшафта (напр., река *Сарасвати*), а также присутствует целый ряд имеющих формы богов — персонажификаций абстрактных понятий, как напр., *Шрадха* — Вера, *Манью* — Гнев, *Вач* — Речь, *Кала* — Время, *Ниррити* — Гибель и др. Многим

из Д. присущи свойственные только им особые атрибуты — оружие (у *Индры* это молния-ваджра, у *Варуны* — петля и т. д.), украшения, особенности внешности, ваханы (ездовые животные). Часто боги-Д. сопровождаются божественными супругами, чьи фигуры прорисованы слабо и практически не имеют самостоятельного значения в пантеоне (кроме *Ушас*), а имена представляют собой жен. производные от имен супругов (напр., *Индрани*, *Варунани*, *Агнайи*). Мифологическое обиталище Д. — девалока, мир богов, небесное царство блаженства, противопоставляемое миру людей и подземному миру демонов. Человек может попасть в мир богов после смерти, если будет следовать *дэвяне* (*дэвамарге*) — пути богов.

Однако уже с периода создания «*Упанишад*» (начиная с сер. I тыс. до Р. X.) и далее, по мере развития религиозно-философских идей о *карме* и *сансаре*, участь Д. перестала казаться идеалом: Д., как и люди, согласно новым воззрениям, были подвержены смерти, бесконечным перерождениям и кармическому закону воздаяния. Еще больше снизил статус Д. *буддизм*: новая религия не упраздняла старых богов; они так же продолжали жить в блаженстве на одном из высших мировых уровней, обладать недоступными человеку способностями, однако для того чтобы достичь финальной цели буддийской сотериологии — просветления (*буддхи*) они должны были переродиться в мире людей. В *джайнизме* Д. также остались одним из классов сверхчеловеческих существ, но здесь было снято противостояние Д. и асуров.

В *индуизме* на протяжении последующих периодов развития мифологический мотив противоборства Д. и асуров почти не изменялся, менялись лишь главные действующие персонажи: вместо отошедшего в постведическую эпоху на 2-й план *Индры* главным сокрушителем демонов в различные времена стали *Вишну* (в т. ч. и многие из его *аватар*), *Шива*, *Дурга*, *Картикейя*-*Сканда* и др. Д. не только силой, но и хитростью побеждали асуров. Так, в мифе о пахтаны океана, когда был добыт напиток бессмертия (*амрита*) и асуры были готовы завладеть им, *Вишну* принял облик прекрасной женщины и, обольстив асуров, похитил добычу. В философско-умозри-

тельных текстах индуизма мифологические сюжеты о борьбе Д. и асуров нередко аллегорически трактуются как противостояние благого и стремящегося к истине начал в человеке порокам, страстям и тьме неведения.

Диаметрально противоположную трактовку получил образ Д. в древнеиран. мифологии. Еще долго после начала распада индоиран. общности мн. иран. племена почитали Д. как богов, наряду с др. классом — ахурами (тождественными индоарийским асурам). Эта ситуация продолжалась до тех пор, пока с проповедью не выступил *Зороастр*, или *Заратустра* (VII — нач. VI в. до Р. X.), четко утвердивший дуалистическую картину мира, в к-рой на стороне Добра оказались ахуры во главе с *Ахура Маздой* (букв. — мудрый господин), а олицетворением Зла были признаны Д. (авест. — дайвы, фарси — дивы). Адептами новой религии стали персид. цари, принявшие с усердием искоренять еще довольно популярное на территории Др. Ирана почитание Д. Сохранилось свидетельство V в. до Р. X. — т. н. антидэвовская надпись *Ксеркса*, уничтожившего в одной из областей Ирана святилище Д. и насадившего культ *Ахура Мазды*.

Согласно древнейшему зороастрийскому памятнику «*Гаты*», лаконичные и неясные афоризмы к-рого приписываются традицией самому *Зороастру*, Д. не были изначально вредоносными существами. В начале времен, когда 2 Духа-близнеца (*Благой Дух Ахура Мазда* и *Злой Дух*, пока еще безымянный) создали мир, людям и Д. был дан выбор, на чью сторону встать. Д. избрали зло (по нек-рым версиям, введенные в заблуждение лукавым *Злым Духом*). Так начался процесс демонизации изначально нейтральных Д. В более поздних частях «*Авесты*» Д. уже нерасторжимо связаны со стороной Зла. «*Видевдат*», или «*Вендидад*» (*Закон против Дэв*) локализует местонахождение Д. — под землей, в горах и пещерах и на севере — там, где царят холод и тьма и живут враждебные кочевники, почитатели Д. «*Видевдат*» называет *Анхра-Майнью* главой Д., а также упоминает в списке Д. 3 персонажей, известных ведийской мифологии: *Индру*, *Сарву* и *Нахатью* (ведийского *Насатью*). Любопытно, что в индоарийском контексте герой-змееборец *Индра*,





носящий эпитет «Вритрахан» (убийца Вритры) стал главой пантеона, а здесь – демоном мрака; но при этом в «Авесте» большим почитанием пользуется очень сходный образ – бог войны и победы Веретрагна, также одолевший дракона. Др. архаичному общеиндоиран. персонажу – божеству договора Митре – удалось и в зороастризме сохранить свои высокие позиции. Написанный в XII в. на среднеперсид. языке зороастрийский текст «Бундахишн» сообщает, что Злой Дух Ахриман (Анхра-Майнью) сам сотворил Д. в качестве помощников для борьбы с Духом Добра Ормуздом (Ахура Маздой). Вся последующая иранско-персид. лит-ра (сказания о Рустаме, «Шахнаме» и др.) изобилует сюжетами о сражениях иран. царей и героев с Д.

В армии Зла Д. – бесчисленное множество, их образы слабо индивидуализированы. Скорее искусственный характер носит семерка духов Зла, представляющая зеркальное отражение семерки благих богов «Амеша-Спента»: помимо Анхра-Майнью (скверна, разрушительное начало) в нее входят такие персонажи, как Ака-Мана (злая мысль), Друдж (ложь), Душ-Хшатра (трусость, подлость), Тараманти (ложная гордость, спесь), Аветат (ничтожество, деградация, болезнь) и Меретин (смерть).

Образы Д. различными историческими путями стали известны и сохранились в фольклоре мн. народов. У таджиков Д. – великаны, покрытые шерстью, с острыми когтями на руках и ногах, ужасными лицами, но встречаются и представления о Д. как благих существах: такова Дэви Сафед (белая богиня), покровительница пряж. Как злые духи, ужасные многоголовые великаны-людоеды, Д. известны в армян. и груз. мифологии и фольклоре. Сказки о Д. в виде циклопов, обычно живущих в пещерах по неск. братьев и с матерью и промысляющих охотой, распространены у дагестан. народов, турок и народов Ср. Азии. Как злые духи, Д. известны в мифологиях многочисленных тюркоязычных народов М. и Ср. Азии, Казахстана, Кавказа, Зап. Сибири, Поволжья и гагаузов. Впрочем, не везде Д. ассоциируются исключительно со злом. Так, в мифах узбеков Хорезмского оазиса Д. выступают как строители мн. древних крепостей и городов, в шаманских мифах узбеков, казахов

и киргизов они фигурируют в числе духов, помощников шаманов. У славян Д. известен как див, дива и в др. сходных формах: с одной стороны, сохранился оттенок значения «божественного», «небесного» (ср. рус. диво), с другой – видимо, посредством иран. влияния персонажи с этим именем – жен. мифологические существа, обитающие в лесу, – приобрели негативную характеристику.

Лит.: *Benveniste E.* The Persian Religion According to the Chief Greek Texts. P., 1929; *idem.* Hommes et dieux dans l'Avesta // FS f. W. Eilers. Wiesbaden, 1967. S. 144–147; *Kent Roland G.* The Daiva-Inscription of Xerxes // Language Baltimore. 1937. Vol. 13. N 4. P. 292–305; *Tavadia J. C.* Zoroastrian and pre-Zoroastrian // J. of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. 1953. Vol. 28. Pt. 2. P. 171–186; *Humbach H.* Der iranische Mithra als Daiva // Festgabe f. H. Lommel. Wiesbaden, 1960. P. 75–79; *Duchesne-Guillemin J.* La religion de l'Iran ancien. P., 1962; *Dumezil G.* Les Dieux des Indo-Européens. P., 1962; *Molé M.* Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. P., 1963; *Bhat-tacharji S.* The Indian Theogony. Camb., 1970; *Елизаренкова Т. Я.* Мифология Ригведы // Ригведа. М., 1972; *Renou L.* Religions of Ancient India. Delhi, 1972; *Burrow T.* The Proto-Indoaryans // JRS. 1973. N 2. P. 123–140; *Ботс М.* Зороастрийцы: Верования и обычаи / Пер. с англ. и примеч.: И. М. Стеблин-Каменский. М., 1988.

А. А. С.

**ДЭВИ** [Махадэви, Девы; санскр. devī – богиня], в *индуизме* обозначение жен. божеств, наиболее часто применяемое к супруге *Шивы*; главный объект почитания в *шактизме*. Культ Д. восходит к архаическому почитанию Богини-Матери и первобытным культам плодородия, существовавшим в Индии задолго до индоарийского периода и сохраняющимся вплоть до наст. времени в форме локальных религ. традиций.

В период экспансии на территорию Индии арийских племен развивалась *ведийская религия*, имеющая патриархальный уклон. В *Ведах* образы жен. божеств прорисованы довольно слабо (за исключением богини утренней зари Ушас); часто они неотделимы от своих супругов и имеют имена, производные от их имен, – Индрани, Варунани, Агнайи. В «*Ригведе*» целиком посвящен воспеванию жен. образа гимн «Дэви-сукта» (РВ. X 125), представляющий собой самовосхваление богини священной речи Вач, возвеличенной здесь до абстрактного космогонического принципа.

Постепенно, в процессе взаимодействия ведийской религии и мест-

ных верований, почитание жен. начала приобретает все большее значение, местные неарийские жен. божества входят в формирующийся пантеон индуизма на правах многообразных воплощений Д. Под различными именами Д. все чаще фигурирует в инд. лит-ре: Д. в образе Умы, дочери бога Гималаев, учит *Индру* высшему спасительному знанию в «Кена-упанишаде»; в нек-рых редакциях «*Махабхараты*» Дурга (грозная, воинственная ипостась Д.) помогает скрывающимся братьям Пандавам остаться неузнанными (Виратапарва. 6) и получает восхваления от Арджуны перед битвой на *Курукшетре* (Бхишмапарва, 23); сюжеты, связанные с ней, встречаются в сказаниях *пуран*.

С VI по XI в., как свидетельствуют тексты и сохранившиеся в огромном количестве скульптурные и рельефные изображения, образ Д. приобрел самостоятельное и даже главенствующее значение. Сложилось представление о шакти – активной творческой энергии, космической силе, присутствующей в каждом существе жен. пола и олицетворяемой в образах богинь. Боги индуистского пантеона представлялись бессильными без своих супруг-шакти. Наивысшего развития эта идея достигла в посл. в *тантризме*. Так, афоризм, что Шива без своей Шакти подобен трупу, нашел отражение в тантрической иконографии: лежащий Шива – пассивное начало и танцующая на нем Д. – активное начало.

Эта тенденция абсолютизации образа Д. нагляднее всего представлена в тексте «Дэви-махатмья» (Величание богини) – позднейшей (ок. VI–IX вв.) вставке в «Маркандейя-пуране» (III–V вв.). В этой поэме Д., Великая богиня, сочетает в себе фигуры мн. почитаемых женских образов индуистского пантеона (Дурга, Шри, Гаури и др.). Она называется первопричиной мира, победительницей демонов (особенно популярен в индуизме сюжет о Д., побеждающей демона Махишу), ставится выше 3 верховных богов индуизма (*Брахмы*, *Вишну* и *Шивы*), поскольку самостоятельно выполняет традиционно приписываемые им функции создания, поддержания и разрушения мира. Подобное восхваление богини в ее многочисленных воплощениях и признание за жен. началом мирозозидающей функции присущи также шактистской версии





«Бхагавата-пураны» («Дэвибхагавата-пурана»), нек-рым поздним *Упанишадам* и др. текстам. Подвиги Д. в облике Дурги изысканным поэтическим слогом воспеваются в религ. лирике (напр., в «Чанди-шатаке» Баны, VII в.). Причины такой популярности культа Д., по мнению ряда исследователей, состоят в том, что после упадка ведийской и брахманистской идеологии все большую роль в индуизме играют религ. верования, связанные с культом плодородия и поклонением Богине-Матери, характерные для аборигенных инд. племен, сохраняющие первобытную матриархальную культуру.

На протяжении I тыс. по Р. Х. шактистские религиозно-философские идеи развивались в многочисленных текстах тантр, *агам* и нигам; оформилась система ритуалов (нередко включающих кровавые жертвоприношения), среди почитателей Великой богини возникли различные течения и школы. Продолжился процесс ассимиляции автохтонных культов посредством отождествления Д. с многочисленными местными богинями. Шактистские ритуальные тексты перечисляют десятки и сотни имен-эпитетов Д., в теологических трактатах выстраиваются изощренные классификации и ранги ее многообразных воплощений. Средневек. идеологи шактизма распространили на образ Д. вишнуитскую концепцию *аватар*: по их мнению, подобно Вишну, нисходящему в этот мир для поддержания космического порядка и проповеди *дхармы*, Д. также воплощается в 10 махавидьях — группе богинь, несущих людям «великое спасительное знание».

Нек-рые формы Д. имеют четкую мифологическую прорисовку и характерные черты, другие представлены лишь именами-эпитетами. Среди ее благостных ипостасей широко известны: Парвати (горная) — кроткая горная отшельница, подвижничеством снискавшая любовь Шивы, мать *Ганеши* и Сканды; Сати (добродетельная), выбравшая Шиву в супруги вопреки воле отца и совершившая самоубийство, не выдержав семейных распрей; Ума (сияние), Гаури (светлая), Аннапурна (полная питанием), Амма (Мать) и др. Эти богини, как правило, изображаются в виде прекрасных женщин, в сопровождении семьи, с благими атрибутами (цветами лотоса,

благожелательными *мудрами*); основным символом Д. является *йони* — схематическое изображение жен. полового органа, помещаемое в храмах обычно вместе с *лингамом*. Наиболее известные гневные формы Д.: Дурга (труднодоступная) — грозная многорукая богиня-воительница, возникшая по воле богов из пламени для сражения с угрожающим миру асуром Махишей, восседающая на льве с оружием, полученным ею от главных богов; Кали (черная) — чернокожая богиня с высунутым окровавленным языком, клыками, распущенными волосами, с ожерельем из черепов на шее и разными видами оружия в многочисленных руках, часто изображается танцующей на теле Шивы; Чанди (гневная), Бхайрави (ужасная) и др. Такое многообразие воплощений осмысливается в философии *Абхинавагупты* (кон. X — нач. XI в.) как *лила* — божественная игра Единого Божественного Сознания, то приоткрывающего человеку истинную реальность, то, напротив, скрывающего ее. Амбивалентность образа Д., являясь важной сущностной характеристикой богини, объединяет ее с архетипическим образом Богини-Матери, известным мн. древним культурам Евразийского региона.

Лит.: Woodroffe J. G. Hymns to the Goddess: [From Tantras and Stotras of Shankaracharya]. L., 1913; *idem*. Shakti and Shākta: Essays and Adresses on the Tantra Shāstra. L., 1918; Dasgupta Sh. Obscure Religious Cults. Calcutta, 1962<sup>2</sup>; Bhattacharji S. The Indian Theogony: a Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Puranas. Camb., 1970; Bhattacharyya N. N. History of the Jakta Religion. New Delhi, 1974; Beane W. C. Myth, Cult and Symbols in Sakti Hinduism: a Study of the Indian Mother Goddess. Leiden, 1977; Gross R. Hindu Female Deities as a Resource for the Contemporary Rediscovery of the Goddess // J. of the American Academy of Religion. 1978. Vol. 46. N 3. P. 269–292; The Divine Consort: Raddha and the Goddesses in India / Ed. J. Hawley, D. Wulff. Berkley (Calif.), 1982; Kinsley D. R. Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. Berkley (Calif.), 1986.

А. А. С.

**ДЭВИДСОН** [Дейвидсон; англ. Davidson] Эндрю Брюс (1831, Эллон — 1902, Эдинбург), шотл. богослов, гебраист, ориенталист. В 1849 г. окончил Абердинский ун-т. С 1849 по 1852 г. преподавал в школе Свободной шотландской Церкви (Free Church School) в Эллоне. В 1852–1856 гг. изучал богословие в Ньюколледже Эдинбурга, в к-ром с 1858 г.



Э. Б. Дэвидсон.  
Фотография. Кон. XIX в.

преподавал древнеевр. язык, с 1863 г. был профессором вост. языков. Д. — автор «Вводного курса по грамматике еврейского языка» (An Introductory Hebrew Grammar. Edinb., 1874, 1993<sup>27</sup>) и «Синтаксиса еврейского языка» (Hebrew Syntax. Edinb., 1894, 1924<sup>3</sup>).

Выступая за широкое использование историко-критического метода в библеистике, Д. видел задачу исторической экзегезы в изучении мировоззренческих особенностей эпохи, к к-рой относится изучаемый текст ВЗ. Несмотря на ряд неверных предпосылок историко-критического метода, Д. тем не менее признавал его первостепенное значение в формулировании правильной идеи Свящ. Писания — присутствия живого Бога в истории человечества (Biblical and Literary Essays. L., 1903. P. 320).

Одним из важных направлений исследований Д. является библейское богословие ВЗ — «осознание великого деяния Бога, посредством которого Он являет людям Свое царство» (The Theology of the OT. Edinb., 1904. P. 1). Подчеркивая принципиальную достоверность ВЗ и исторический характер его религии, Д. считал ветхозаветное богословие «исторической наукой». В истории ветхозаветного Израиля он выделял 5 периодов. От 1-го периода, вводного (завершается Исходом, с к-рого, по его мнению, начинается ветхозаветная религия), не сохранилось ни одного источника. Ко 2-му периоду — от Исхода до эпохи пророков-писателей (VIII в. до Р. Х.) — относятся: Пятикнижие Моисея, Книги Иисуса Навина, Судей, а также деятельность неписьменных пророков *Деворы*, *Самуила*, *Илии* и *Елисея*. Из записанных пророчеств ко второму



периоду Д. отнес лишь песнь Деворы (Суд 5). 3-м периодом — от эпохи письменных пророчеств до падения Иерусалима (586 г. до Р. Х.) — датируются Второзаконие и Книги пророков Амоса, Осии, Михея, Исаии (главы 1–39) и Иеремии. 4-й период — от падения Иерусалима до эпохи завершения формирования пророческого канона (400 г. до Р. Х.) — включает Псалтирь, Книгу премудрости Соломона, 1–3 Книги Ездры, Книгу Неемии, Книги пророков Иезекииля, Захарии, Аггея, Малахии. К этому периоду Д. также относил написание т. н. Второ-Исаии (Ис 40–66). К 5-му, заключительному периоду (с 400 г. до Р. Х. до эпохи НЗ) Д. относил составление Книги прор. Даниила и Книги Екклесиаста, 1-й и 2-й Книг Паралипоменон. Д. допускал возможность 4-частного деления ветхозаветной истории на предварительный, допророческий (от Исхода до 800 г. до Р. Х.), пророческий (800–586 гг. до Р. Х.) и левитский (с 586 г. до Р. Х.) периоды.

Соч.: The Epistle to the Hebrews. Edinb., 1882; The Book of Job. Camb., 1884; The Book of the Prophet Ezekiel. Camb., 1892; The Book of the Prophet Isaiah. L., 1902.

Лит.: *Strahan J.* Andrew Bruce Davidson. Camb., 1917; *Riesen R. A.* Criticism and Faith in Late Victorian Scotland: A. B. Davidson, W. R. Smith and G. A. Smith. Lanham, 1985.

**В. А. Мяскин**

**ДЭЙЛИ** [Дейли; англ. Daly] Мэри (16.10.1928, Нью-Йорк), представительница радикального *феминизма*. Род. в католич. семье, воспитание в к-рой вполн. называла «католическим гетто». В 1954 г. Д. получила степень д-ра религиоведения в колледже св. Марии (шт. Индиана, США). В 1959–1966 гг. изучала теологию и философию во Фрибургском ун-те (Швейцария). В 1966 г. вернулась в США и работала преподавателем в Бостонском колледже. В 1999 г. Д. была вынуждена уйти на пенсию в результате скандала, вызванного ее отказом обучать мужчин. Кроме того, возник конфликт с Американской академией религий: ей отказали в звании профессора на основании того, что ее книги не являются академическими трудами. Под давлением сторонников Д. вернули ее звания. В наст. время она активно занимается общественной деятельностью, участвует в феминистских акциях, выступает с лекциями, продолжает писать книги и статьи.

Кн. «Церковь и второй пол» (1969) была откликом на *Ватиканский II Собор*. В ней Д. подвергла критике «патриархальные структуры разрушения», присущие Церкви, к-рая должна измениться и стать равнодушной для всех. В предисловии ко 2-му изданию книги в 1975 г. она писала о полном разочаровании в деятельности Церкви. Отмечала чрезмерную пышность облачений священников и церковных церемоний, указывала на подчиненное, рабское положение женщин на службах, названных ею «вампирическими», поскольку священники, по ее мнению, питаются духовной энергией женщин. Позднее Д. пришла к выводу, что женщина не может оставаться частью Церкви и членом патриархального общества. Если она не откажется от этого, то деградирует и станет жертвой духовного вампиризма, отдав свою жизненную и интеллектуальную энергию «антропоцентрическим хозяевам-монстрам».

С публикации кн. «По ту сторону Бога Отца: грядущая философия женского освобождения» (1973) Д. обратилась к формулированию новых идей, к-рые назвала «открытием философии женской свободы», и призывала женщин покинуть католич. Церковь. Т. о., Д. целиком отвергла христианство и др. «патриархальные религии». Ее позиция, разделяемая практически всеми феминистками, строится на утверждении, что иудео-христ. традиция послужила легитимизации «гендерного дисбаланса» в патриархальном обществе. Это прежде всего представление о Боге как Отце. Именно этот образ, по мнению Д., сформировал механизм подавления женщины: если Бог правит как Отец, значит, в «природе» вещей и в соответствии с порядком, установленным Им, в обществе должны доминировать мужчины. Такой же порядок воспроизводится в семье, где муж доминирует над женой. С т. зр. Д. воплощением Бога может быть не только мужчина: Иисус Христос (Новое Бытие) проявился в женщинах. Пророчество о Втором пришествии нацелено на «проявление» сильного жен. присутствия, способного к изменению «порочного направления человеческой эволюции». Гораздо более научным и эффективным, по мнению Д., является представление о Боге как о трансцендентном и невыразимом. Тем не менее Д. поначалу

не отвергала идеи воплощения Бога, но не в конкретном муж. образе, а во всем роде человеческом. Она усматривала ростки нового понимания религии в идее Мэри Бейкер Эдди, основательницы «Христианской науки», именовать Бога как отца и мать. Д. настаивала на радикальном пересмотре таких христ. ценностей, как милосердие, кротость, послушание, смирение, самопожертвование, к-рые мужчины, по ее представлению, использовали для угнетения женщин. Понятие греха, по мнению Д., превратило христ. мораль в орудие угнетения. В совр. обществе Д. видит признаки начала революции, к-рая должна трансформировать его и вместо патриархата установить «диархат», что станет «серьезным вызовом христианству». Кардинальное изменение Церкви, по мнению Д., единственная надежда для религ. убежденных выжить на Западе.

В работах «Гин/экология: метаэтика радикального феминизма» и «Чистая похоть – базисная феминистская философия» Д. обращается к поиску этимологических корней слов, с целью открыть их глубинный смысл, к-рый разрушал бы предвзятости патриархальной культуры. Т. о., она «открывает» «древний женский образ» и изначальную жизнеутверждающую власть и силу женщины. Так, христ. Троица — это извращенный первоначальный образ «тройственной богини» (The Triple Goddess). Вся ее деятельность в последние годы направлена на поиск и утверждение изначального (elemental) жен. опыта. Она пыталась разбудить в студентках «первоженщину», свободную от пут патриархальности. В 1987 г. Д. совместно с Джейн Капути составила специфический феминистский словарь в форме пародии на обычные (т. е. составленные с патриархальной т. зр.) словари — The Webster's First New Intergalactic Wickedary of the English Language (Wickedary), к-рый используют мн. феминистки.

В работе «Квинтэссенция — воплощая архаическое будущее: радикальный феминистский манифест» (1998) Д. изображает утопическое общество будущего, состоящее из женщин. Они размножаются без участия мужчин и «подзаряжаются энергией» непосредственно от универсума. Д. говорит о включенности всего в единый универсум, когда



микрокосм и макрокосм взаимно отражаются и завязят друг от друга. И именно женщина наиболее способна ощутить связь с природой и универсумом. В кн. «Благодать Амазонки — возвращение мужества грешить по-крупному» (2006) события также разворачиваются в будущем — в «биофильскую эру» (в отличие от «некрофильской» — патриархальной — эры).

Соч.: Natural Knowledge of God in the Philosophy of J. Maritain. R., 1966; The Church and the Second Sex. L., 1968; Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation. Boston, 1973; Gyn/ecology: A Metaethics of Radical Feminism. Boston, 1978; Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy. L., 1984; Outercourse: The Be-Dazzling Voyage. L., 1993; Quitessence—Realizing the Archaic Future: A Radical Elemental Feminist Manifesto. Boston, 1998; Amazon Grace: Re-Calling the Courage to Sin Big. N. Y., 2006.

Лит.: Echols A. Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967–1975. Minneapolis, 1990; «Smuggle back What's Lost», Wild Mary Daly Tells Women // National Catholic Reporter, 1996. May 31; Gelbein R. J. Change Agents in the Church: Mary Daly // Unitarian Universalist Church of Arlington. 2001. Jan. 7; Kampwirth K. Feminism and the Legacy of Revolution: Nicaragua, El Salvador, Chiapas. Athens (Ohio), 2004.

**Е. С. Сперанская**

**ДЮВАЛЬ** [франц. Duval] Поль Рубенс (25.10.1839, Морсан-сюр-Сен — 10.05.1911, там же), франц. востоковед, сиролог. С 1867 по 1869 г. слушал в Гёттингене лекции нем. ориенталиста и библеиста Г. Эвальда. По возвращении во Францию занимался семит. языками, особенно диалектами арамейского. В 1886–1893 гг. в качестве помощника работал в Академии надписей и изящной словесности над араб. частью «Corpus inscriptionum semiticarum». В 1895–1907 гг. преподавал араб. язык и лит-ру в Коллеж де Франс. С 1879 г. состоял членом Азиатского об-ва (Société asiatique): с 1894 г. входил в состав его Совета, в 1889–1892 гг. выполнял обязанности библиотекаря и помощника секретаря, в 1908 г. был избран вице-президентом, но по болезни был вынужден уйти в отставку. За многолетнюю деятельность об-во удостоило Д. звания почетного президента (1910).

Д. составил 1-ю франц. грамматику сир. языка (1881), в которой дал подробное описание фонетики, морфологии и синтаксиса с привлечением как сир. грамматической традиции (грамматика Григория Бар Эвройо), так и достижений совр. ему сирологов (работы аббата Мартена). Д. является автором классической рабо-

ты по истории Эдессы (1892). Используя сир., араб., греч. и лат. источники, он рассмотрел историю города до его захвата в 1144 г. Занги, атабеком Мосула. «История сирийской литературы», написанная Д. по тематическому принципу, стала в 3-м издании (1907) одним из авторитетных пособий в данной области. Д. осуществил издание важнейшего лексикографического труда «Сирийский лексикон», составленного восточносир. ученым Абу-ль-Хасаном ибн Бахлулем (X в.) с использованием ряда имевшихся работ подобного рода, и опубликовал письма восточносир. католика Ишоява III (сер. VII в.), а также неск. гомилий Севира Антиохийского. Одной из незавершенных работ Д. осталось издание «Риторики» западносир. автора Антония Тагритского (IX в.). Соч.: Traité de grammaire syriacque. P., 1881. Amst., 1969; Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la Première Croisade. P., 1892. Amst., 1975; La littérature syriacque. P., 1907<sup>3</sup>. Amst., 1970<sup>4</sup>.

Изд. и переводы: Les dialectes néo-araméens de Salamas: textes sur l'état actuel de la Perse et contes populaires. P., 1883; Lexicon syriacum auctore Hassano bar Bahlule voces syriacas graecae cum glossis syriacis et arabicis complexens. P., 1888–1901. 3 vol. (Coll. orientale; T. 15–17. 2. sér.; T. 1–3); *Išoyahb Patriarcha* [e]. Liber epistularum. P., 1904–1905. Louvain, 1962<sup>1</sup>. (CSCO; Syr. 11–12); Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche: Homélies LII à LVII / Trad. syr. de Jacques d'Édesse. P., 1906. (PO; T. 4. Fasc. 1). Лит.: Chabot J.-B. Bibliographie des publications de M. Rubens Duval // J. Asiatique. P., 1911. Ser. 10. Vol. 17. P. 587–603; Chuquet A. [Без назв.] // Revue critique d'histoire et de littérature. N. S. 1911. T. 71. P. 419; S. R. Rubens Duval // RA. 1911. Ser. 4. Vol. 18. P. 185; Honoré É. Duval // DBF. Vol. 12. Col. 990–991.

**Г. М. Кессель**

**ДЮКАНЖ** [франц. Du Cange] Шарль дю Френ [франц. du Fregne] (18.12.1610, Амьен — 23.10.1688, Париж), франц. историк, филолог, лексикограф, византист, предшественник эрудитской школы во Франции. Получил образование в иезуитском коллеже в Амьене, затем в ун-тах Орлеана и Парижа, после чего занимался в Амьене юридической практикой. В 1638 г. женился на Катрин Дюбуа, дочери гос. казначея в Амьене, в 1647 г. выкупил у тестя его должность. Отец 10 детей. В 1668 г. из-за эпидемии чумы переехал с семьей в Париж, где сблизился с Ж. Мабильином. Работал в парижских архивах с рукописями и документами, исследовал средневек. и визант. историю. До 1655 г. не публиковал научных



Фронтиспес 1-го тома «Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis». Basel, 1762 (РГБ)

трудов и был мало известен за пределами Амьена.

С 1657 г. стали выходить его сочинения и издания источников по визант. истории, к-рые и до наст. времени не потеряли значения, а также работы по истории Франции, в т. ч. перевод на франц. язык истории Жоффруа де Виллардуэна (Histoire de l'Empire de Constantinople sous les empereurs français, 1657). Д. издал «Историю Людовика Святого» Жана Жуанвиля (Histoire de St. Louis, roi de France, 1668), сочинения визант. историков Иоанна Киннама (Ioannes Cinnamus. Historia, 1670) и Иоанна Зонары (Ioannes Zonaras. Annales, 1686–1687) с приложением прежде изданных сочинений Анны Комнины и Никифора Вриенния и с обширными комментариями.

В 1680 г. Д. опубликовал «Историю Византии» (Historia Byzantina, 1680) в 2 частях: «О византийских фамилиях» (De familiis Byzantinis) и «Христианский Константинополь» (Constantinopolis Christiana). Подобное исследование Д. посвятил знатным фамилиям лат. Востока: членам иерусалимского, кипрского, арм. и др. королевских домов (Des Familles d'outre-mer, 1869).

Среди работ Д. выделяются словари средневек. греч. и лат. языков. В 3 томах Словаря средневековой и варварской латыни (Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis,



1678) он собрал и проанализировал значительное количество средневековых текстов, как лат., так и нем., итал., испан., англосакс. и проч. За введением, в к-ром идет речь о причинах «порчи» лат. языка в средние века, следует каталог почти 5 тыс. средневековых лат. писателей, где указаны их биографии и сведения об их сочинениях, затем помещен лексикон, содержащий 14 тыс. слов. Труд Д. — результат 50 лет исследовательской работы и его широкой эрудиции. Бенедиктинцы-мавристи дополнили лат. глоссарий Д. еще 3 томами (1733–1736). Приложения в 4 томах были изданы в 1766 г. бенедиктинцем П. Карпентье. Затем сокращенное издание с исправлениями выпустил И. К. Аделунг (Halle, 1772–1784). Издание в 7 томах отредакти-



Титульный лист 1-го тома «Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis». Basel, 1762 (РГБ)

ровал и дополнил Г. А. Л. Аншель (Р., 1840–1857). Все это было учтено в 10-томном издании Л. Фавра (Niort, 1883–1887).

В 1688 г. последовало издание Словаря средневекового и нелигического греческого языка (Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis). Рус. византист В. Г. Васильевский оценил этот труд как «беспримечательный, над которым, казалось, должно было бы работать целое многочисленное общество ученых» (Васильевский. 1890. С. 139). Глоссарий Д. и в наст. время используется всеми, кто занимается не только визант., но и всей средневековой историей.

Из др. работ Д. были опубликованы: издание Пасхальной хроники (Chronicon Paschale, 1688), История

Никифора Григория (Р., 1702) и исследование о константинопольских императорах (De imperatorum Constantinopolitanorum, 1755)

Д. похоронен в ц. Сен-Жерве-Сен-Проте, могила его не сохранилась.

Автографы и б-ку Д. унаследовал его старший сын Филипп, который умер в 1692 г., не оставив потомства, 2-й сын Франсуа продал коллекцию. Большая часть ее оказалась в пос. у барона Хоэндорфа, остальное стало собственностью семейства д'Озье, составителей франц. генеалогий. Высокая цена научного наследия Д., франц. правительство постепенно скупило большую часть автографов, к-рые ныне хранятся в Национальной б-ке в Париже.

Соч.: Histoire de l'Empire de Constantinople sous les empereurs français. Р., 1657. 2 vol.; Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis. Р., 1678. 3 vol.; *Cyrrilli, Philoxeni aliorumque Veterum glossaria*. Р., 1679; Mémoire sur le projet d'un nouveau recueil des historiens de France. Р., 1679; Historia Byzantina, duplici commentario illustrata. Р., 1680. 2 vol.; Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. Lugduni, 1688. Graz, 2003. 2 vol.; De imperatorum Constantinopolitanorum seu inferioris aevi vel imperii uti vocant numismatibus dissertatio. Р., 1755; Histoire de l'état, de la ville d'Amiens et de ses comtes. Amiens, 1840; Les Familles d'outre-mer. Р., 1869.

Изд.: *Traité historique du chef de S. Jean-Baptiste*. Р., 1665; *Joinville J. Histoire de S. Louis, du nom roy de France*. Р., 1668. 3 pt.; *Ioannes Cinnamus. Historiarum de rebus gestis a Ioanne et Manuele Comnenis*. Р., 1670; *Lettre du Sieur N., conseiller du roi*. Р., 1682; *Ioannes Zonaras. Annales*. Р., 1686–1687. 2 vol.; *Chronicon Paschale*. Р., 1688; *Νικηφόρος Γρηγοράς. Ρωμαϊκὴς Ἱστορία*. Р., 1702. 2 т.

Лит.: *Hardouin H. Essai sur la vie et sur les ouvrages de Du Cange*. Amiens, 1849; *Feugère L. J. Étude sur la vie et les ouvrages de Du Cange*. Р., 1852; *Васильевский В. Г.* Обзор трудов по византистской истории. СПб., 1890. С. 116–148; *Omont H. Le Glossaire de Du Cange. Lettres l'Amision à Du Cange relatifs à l'impression du Glossaire (1682–1688)* // REG. 1892. Vol. 5. P. 212–249; *Samaran Ch.* Du Cange à Paris. 1922 // *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis* / Ed. L. Favre. Р., 1938. Vol. 10. P. 1–XXVI; *Васильев А. А.* История Византистской империи. Т. 1: Время до Крестовых походов (до 1081 г.). СПб., 2000. С. 42–43; *Joassart B., Chifflet P.-F.* Charles Du Cange et les Bollandistes: Un nouveau volume du Tabularium hagiographicum, suivi d'une lettre partiellement inédite de Papebroch à Du Cange // *AnBoll.* 2005. Vol. 123. P. 185–189.

М. А. Курьшева

**ДЮКОВ** Евгений Феофилович (6.01.1894, г. Купянск Харьковской губ. — 21.09.1951, Прага), регент, певец, автор духовно-муз. сочинений. Род. в семье священника. С детских лет вместе с братьями прислуживал отцу в церкви. В 1914 г. окончил

Харьковскую ДС. Обучался на медицинском фак-те Харьковского ун-та. Во время первой мировой войны служил в армии Л. Г. Корнилова и затем в Белой Армии А. И. Деникина и П. Н. Врангеля. Получил звание офицера. В 1920 г. выехал с воинскими частями из Крыма в Галлиполи, затем в Софию и, наконец, в Чехословакию, где поступил на медицинский фак-т Карлова ун-та. По окончании остался в Праге и работал врачом.

В нач. 20-х гг. Д. поступил в Общественный рус. хор, созданный в Праге в 1921 г. при содействии чехословацкого правительства. Хор ставил целью объединение деятелей рус. общества за границей и распространение рус. музыки в Чехословацкой Республике и за ее пределами. В 1923 г. из Петрограда был приглашен возглавить хор композитор и хоровой дирижер А. А. Архангельский. После смерти музыканта 16 нояб. 1924 г. хор стал носить его имя и популяризировать его творческое наследие. В посвященных Архангельскому концертах исполнялись его духовная и светская музыка, обработки народных песен. По такому же принципу строились и мн. др. концерты хора, к-рый также пел за богослужением, выступал на радио, принимал участие в общественных торжествах. Получивший самую широкую известность в Чехословакии и рус. диаспорах мн. стран мира коллектив был упразднен 2 июня 1950 г.

В разные годы хором управляли И. Р. Вебер, А. Т. Гречанинов, Б. С. Евтушенко, В. Ф. Кибальчич, Н. А. Кожин, И. В. Крбец, П. П. Милоставский, А. Н. Новикова-Рыжкова, Г. И. Пехар, А. И. Терлецкий, А. Г. Чесноков. 18 марта 1937 г. дирижером хора (тогда он именовался «Русский хор имени Архангельского» или «Русский хор «Архангельский»») и председателем его правления был избран Д., в то время уже получивший известность как руководитель вокального октета, выступавшего на Чехословацком радио. Владелец прекрасного тенора, в 30-х гг. Д. принимал участие в концертах Русского хора как солист.

Д. управлял хором до сер. 1942 г., выступая с ним в Праге, Ужгороде, Мукачеве, а также записывал концерты на радио. Помимо отчетных концертов и выступлений, посвященных Дню рус. культуры и дню



Е. Ф. Дюков.  
Фотография. 30-е гг. XX в.

памяти мц. Татианы, хор 12 мая 1938 г. пел на вечере памяти Ф. И. Шаляпина. В 1940 г. дал концерт в честь 100-летия со дня рождения П. И. Чайковского. Сбор от этого концерта пошел в пользу Свято-Николаевской ц. в Праге. Рецензенты отмечали мастерское управление Д. хором, его самозабвенное служение делу. Лишившийся гос. поддержки хор содержался на членские взносы и переживал нелегкие времена.

Ежегодной традицией было пение хора в нояб. в ц. свт. Николая на заупокойной обедне по Архангельскому. В том же храме муж. состав хора в 1939 и 1940 гг. пел пасхальную заутреню. Ок. 10 раз под упр. Д. полный хор пел литургию на Ольшанском кладбище (в 1940 она была посвящена памяти Чайковского). Последние проведенные Д. концерты состоялись 26 апр. и 9 июня 1942 г. и были посвящены 20-летию юбилею хора (1941). На них в числе др. сочинений были исполнены композиция Д. «Христос воскрес» и его же обработка народной песни «Вдоль да по речке». Из произведений Д. известен также экспозитивный Великий пятнище «Разбойника благоразумного».

В кон. 1944 г. Д. был арестован гестапо и посажен в тюрьму, откуда вышел во время Пражского восстания 5 мая 1945 г. 14 мая того же года Д. был арестован СМЕРШем, однако через месяц освобожден. Работал врачом на автомобильном заводе «Шкода» и в боксерском клубе в Праге. Пользовался известностью как врач. Тяжело переживал политическую ситуацию, сложившуюся в Чехословакии с приходом к власти коммунистов.

Арх.: ГЦММК. Ф. 184; San-Francisco (USA). Museum of Russian Culture. Coll. 128. Box 1.

Муз. соч.: «Разбойника благоразумного»: Трио для муж. голосов. Прага [Нотное изд-во Общедоступного хора «Архангельский», б. г.].

Е. Е. Чихалова, С. Г. Зверева

**ДЮМЕЗИЛЬ** [франц. Dumézil] Жорж Эдмон (4.03.1898, Париж — 11.10.1986, там же), франц. лингвист, историк религий. Начальное образование получил в элитном лицее Людовика Великого. Продолжил образование в Высшей педагогической школе (École Normale Supérieure) в Париже. Среди его учителей были М. Бреаль, М. Мосс и А. Мейе. По окончании Высшей педагогической школы в 1916–1917 гг. служил в армии (офицером артиллерии). В 1919 г. стал адъюнкт-профессором Парижского ун-та. В 1924 г. защитил докт. дис. «Праздник бессмертия», посвященную сравнительному анализу рим. и инд. мифологием (в частности, напитка богов — амвросии). В 1925–1931 гг. Д. — профессор истории религий Стамбульского ун-та. В Стамбуле Д. также изучал кавк. языки и помог сохранить для языкознания язык убыхов, на к-ром уже в то время говорили лишь неск. десятков чел. Д. сделал запись убыхских устных текстов на фонограф. Эти тексты и книга П. К. Услара — единственное свидетельство существования убыхского языка. В нач. 30-х гг. Д. под рук. М. Гране изучал китайский язык и языки коренных народов Америки. В 1931–1933 гг. Д. читал лекции в ун-те г. Упсала (Швеция). Вернувшись в Париж (1935), он возглавил кафедру сравнительного изучения религий индоевроп. народов в Высшей практической школе (École Pratique des Hautes Études). В этот период политические взгляды Д. приобрели крайне правый, националистический характер. Исследователем творчества Д. (напр., А. Момильяно) отмечали в его работе «Мифы и боги германцев» (1939) симпатии к идеям герм. национал-социализма. Известный франц. историк евр. происхождения М. Блок, погибший в застенках гестапо, дал положительный отзыв на эту работу Д. В 1937–1948 гг. Д. вел курс арм. языка в Национальной школе живых вост. языков (École Nationale des Langues Orientales Vivantes), в 1949–1968 гг. заведовал кафедрой индоевроп. цивилизации в Коллеж де Франс. В 1968 г. вышел на пенсию со званием почетного профессора Коллеж де Франс. В англоязычном мире его работы стали известны после курса лекций,

прочитанных им в Калифорнийском ун-те в 1971 г. В 1978 г. Д. был избран членом Французской академии.

Д. — автор 75 книг и более 100 научных статей. Основные его труды посвящены сравнительному изучению индоевроп. мифологических систем и религий и их связей с социальными структурами. Мн. идеи Д. сформировались под влиянием работ Э. Дюркгейма (прежде всего его учения о «коллективных представлениях» и о религ. верованиях как о символических репрезентациях социальной реальности). В отличие от коллеги и друга К. Леви-Стросса, основателя структурной антропологии (см. ст. *Структурализм*), Д. не исследовал универсальные структуры человеческой психики, а пытался построить когнитивную модель, которой следовали древние индоевропейцы. По мнению Д., представители др. языковых общностей (сино-тибет., семито-хамитской, уто-агтескской) были носителями иных когнитивных моделей с иными функциональными парадигмами. Д. пытался показать, что социальная структура древних индоевропейцев была троичной. Он выделил основные функции каждого из 3 элементов структуры: укрепление космического (мирового) и правового порядка (функция магической и юридической власти); использование физической силы, проявление доблести (воинская функция); поддержание благосостояния, плодородия, богатства и т. п. (экономическая функция). Такая 3-функциональная модель соответствовала делению общества на 3 класса — жрецов, воинов, скотоводов и пахарей. Так, в Др. Индии 3 *кастам* — брахманам (жрецам, жертвоприносителям), кшатриям (воинам, защитникам общины) и вайшьям (производителям) — соответствовали боги *Варуна*, *Митра* и *Индра*, а также близнецы Нбсатъя (или Ашвины). Подобные структуры Д. обнаружил у хеттов, в «Авесте», у кельтов, у римлян, в сканд. мифологии и даже у осетин, к-рых считал прямыми потомками ираноязычных скифов. Указанные функции бесконечно повторялись и отражались в различных культурных феноменах, в триадах культурных героев, в разновидностях болезней в 3-частном делении мира и проч. В целом для работ Д. характерно пристальное внимание именно к инд. цивилизации, к-рая, как он считал,

законсервировала многие архаичные представления. Критики Д. обычно указывают на ряд трудностей, связанных с его теорией. Во-первых, триочные структуры часто складываются независимо от индоевроп. субстрата (напр., в средневек. Европе подобные структуры возникли на основе христ. представлений, см.: *Дюби Ж.* Трехчастная модель, или Представления средневек. общества о себе самом. М., 2000). Во-вторых, данные конкретных памятников часто оказываются богаче и разнообразнее и не укладываются в рамки предложенной Д. модели (такая критика исходит от узких специалистов в той или иной сфере — индологов, историков-античников и т. д.). Наконец, под сомнение могут быть поставлены философские и социально-психологические теории, на которых построены работы Д. Тем не менее собранный и обработанный им материал по-прежнему является актуальным и способствует продолжению исследований в области индоевроп. истории.

Соч.: *Le Crime des Lemniennes.* P., 1924; *Le festin d'immortalité.* P., 1924; *Le problème des Centaures.* P., 1929; *Légendes sur les Nartes.* P., 1930 (рус. пер.: Осетинский эпос и мифология. М., 1976); *Ouranós-Várana.* P., 1934; *Flamen-Brahman.* P., 1935; *Mythes et dieux des Germains.* P., 1939; *Jupiter, Mars, Quirinus.* P., 1941. 4 vol.; *L'Héritage indo-européen à Rome.* P., 1949; *Le Troisième souverain.* P., 1949; *Les Dieux des Indo-européens.* P., 1952; *La Saga de Hadingus.* P., 1953; *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens.* P., 1956; *L'idéologie tripartite des Indo-européens.* Brux., 1958; *La religion romaine archaïque.* P., 1966, 1974<sup>2</sup>; *Mythe et épopée.* P., 1968, 1974<sup>2</sup>. Vol. 1: *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens; 1971.* Vol. 2: *Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi; 1971.* Vol. 3: *Histoires romaines; Idées romaines.* P., 1973; *Heur et malheur du guerrier.* P., 1969; *Du mythe au roman.* P., 1970; *Les Dieux Souverains des Indo-européens.* P., 1977 (рус. пер.: Верховные боги индоевропейцев. М., 1986); *Romans de Scythie et d'alentour.* P., 1978. Лит.: *Momigliano A.* Georges Dumézil and the Trifunctional Approach to Roman Civilization // *History and Theory.* 1984. Vol. 23. N 3. P. 312–330; *Georges Dumézil / Ed. J. Bonnet.* P., 1981; *Littleton C. S.* The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil. Berkeley, 1982<sup>3</sup> [Bibliogr.]; *Belier W. W.* Decayed Gods: Origin and Development of Georges Dumézil's «idéologie tripartite». Leiden, 1991; *Eribon D.* Faut-il brûler Dumézil? P., 1992; *Dubuisson D.* Mythologies du XX<sup>e</sup> siècle. Lille, 1993.

**В. В. Вишнякова**

**ДЮПАНЛУ́** [франц. Dupanloup] Феликс Антуан Филибер (3.01.1802, Сен-Феликс, близ Анси, Франция — 11.10.1878, замок Лакомб, близ Гре-

нобля, Франция), еп. Орлеанский, католич. церковный и политический деятель, педагог. Незаконнорожденный сын франц. аристократа и крестьянки Анны Дешозаль. В 7 лет был перевезен в Париж, учился в коллеже Сент-Барб. Избрав карьеру церковнослужителя, Д. изучал гуманитарные науки в подготовительной ДС Сен-Никола-дю-Шардонне в Париже, философию в начальной ДС в Иси (совр. Иси-ле-Мулино) и богословие в высшей ДС Сен-Сюльпис. 18 дек. 1825 г. рукоположен во пресвитера, в 1826 г. назначен викарием ц. Ла-Мадлен в Париже, совмещал пастырскую деятельность с педагогикой. Д. было поручено религ. воспитание герцога Бордоского и принцев Орлеанских. В 1834 г. назначен настоятелем ц. Сен-Рок в Париже, получил широкую известность как проповедник, содействовал предсмертному примирению с католич. Церковью бывш. епископа Отёнского, франц. дипломата Ш. М. де *Талейрана-Перигора*. В 1837–1845 гг. директором подготовительной ДС Сен-Никола-дю-Шардонне, нек-рое время читал в Сорбонне лекции по духовному красноречию (прерваны из-за его нападок на *Вольтера*). В 1838–1839 гг. генеральный викарий Парижского архиеп-ства, в 1845 г. назначен каноником парижского собора Нотр-Дам. Посещал салон рус. католички С. П. *Свечиной*, был другом рус. иезуита И. С. *Гагарина*, которого в посл. неоднократно приглашал в Орлеан для проведения духовных упражнений.

16 апр. 1849 г. франц. правительством назначен епископом Орлеанским, 28 сент. того же года папа Римский *Пий IX* утвердил Д. в этом сане. Епископское рукоположение Д. состоялось 9 дек. 1849 г., его совершил Парижский архиеп. Мари Доминик Огюст *Сибур*. По инициативе Д. в Орлеанском еп-стве начался процесс беатификации *Жанны д'Арк*. В 1854 г. избран членом Французской академии.

Д. вместе с Ш. Ф. де Монталамбером и Ж. Б. А. *Лакордером* активно участвовал в борьбе за свободу образования. В 1848 г. министр просвещения А. Ф. П. де Фаллу включил Д. в состав внепарламентской комиссии, результатом работы к-рой стал новый закон о школах (1850): провозглашалась свобода образования, католич. духовенству был поручен надзор за учебными заведения-

ми. В этот период Д. тесно сотрудничал с либеральными католиками и их ж. «*Le Correspondent*», вместе с к-рыми выступал за примирение католич. Церкви с совр. обществом и за отделение Церкви от гос-ва, а также в дискуссиях с представителями *ультрамонтанства* (напр., с еп. Пуатье Луи Эдуаром Пи, главным редактором газ. «*L'Univers*» Л. Вёйо) отстаивал принцип религ. свободы. Д. критиковал политику франц. имп. Наполеона III в Италии в 1859–1860 гг., выступил в защиту светской власти Римских пап и целостности Папского гос-ва.

После обнародования энциклики «*Quanta cura*» (1864) папы Пия IX и прилагавшегося к ней «Перечня главнейших заблуждений нашего времени» (*Syllabus errorum*) Д. опубликовал брошюру «Конвенция 15 сентября и энциклика 8 декабря» (*La convention du 15 septembre et l'Encyclique du 8 décembre.* P., 1865), в которой предложил правила толкования на энциклики и «Перечень...». Эти документы самостоятельного вероучительного значения, однако, опираются на вероучительные источники и стоят на позиции неизменных и абсолютных принципов, что делает их обязательными для признания и принятия всеми католиками. Предложенные Д. правила толкования «Перечня...» были одобрены 630 епископами во всем мире и папой Пием IX (4 февр. 1865). Тем не менее на *Ватиканском I Соборе* 1869–1870 гг. Д. выступал против принятия догмата о папской непогрешимости (безошибочности) и покинул Собор до голосования по этому вопросу, но в посл. подчинился его решению.

8 февр. 1871 г. избран депутатом Национального Собрания от деп. Луара, способствовал принятию законов о восстановлении военных капелланов (1874) и о свободе высшего образования (1875). 18 дек. 1875 г. Национальное Собрание избрало его пожизненным сенатором. В мае 1876 г. начал выпуск газ. «*La défense religieuse et sociale*», с консервативных позиций защищавшей интересы католич. Церкви. Противостоял намерению франц. правительства официально отметить в 1878 г. столетие со дня смерти Вольтера. Соч.: *Méthode générale du catéchisme.* P., 1839–1840. 2 vol.; *Le christianisme présenté aux hommes du monde.* P., 1844; *De la haute éducation intellectuelle.* Orléans, 1855–1857. Vol. 1–2; *De l'éducation en général.* P., 1866. 3 vol.;



Femmes savantes et femmes studieuses. P., 1867; Lettres sur l'éducation des filles. P., 1877; Lettres choisies. 1888. 2 vol.; Journal intime. P., 1902; Le mariage chrétien. P., 1969.  
Лит.: Lagrange F. Vie de Mgr Dupanloup. P., 1894<sup>7</sup>. 2 vol.; Faguet E. Mgr Dupanloup: Un grand évêque. P., 1914; Marcilhacy C. Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr Dupanloup. P., 1962.

**В. П. Пономарёв**

**ДЮПЕН** [франц. Dupin, Du Pin] Луи Эли (17.06.1657, Париж — 6.06.1719, там же), франц. церковный историк, патролог. Род. в аристократической семье, по линии матери был родственником поэта и драматурга Ж. Расина. Учился в Сорбонне, где прослушал курс богословия и получил степень бакалавра (1680) и д-ра (1684).

Основным полем научной деятельности Д. стала патристика. В 1686 г. он начал публикацию «Nouvelle bibliothèque universelle des auteurs ecclésiastiques» (Новая библиотека церковных авторов; под этим названием были изданы 5 томов), издание включало краткие биографии христ. писателей, список и резюме сочинений, критический анализ стилистических особенностей и богословия, обзор выпущенных к тому времени сочинений. Труд Д. представлял собой 1-е издание сочинений отцов Церкви на совр. языке (хотя из-за спешки и невнимательности автора в работе имеются ошибки) и был организован по хронологическому принципу. Новатор для своего времени, Д. предложил отказаться от схоластического метода в пользу историко-критического подхода.

В 1691 г. с критикой ошибок, допущенных Д., выступил бенедиктинец М. Пти-Дидье в изданном анонимно соч. «Remarques sur la bibliothèque des auteurs ecclésiastiques de M. Du Pin» (Заметки на библиотеку церковных авторов г-на Дюпена). Д. учел замечания Пти-Дидье и вполн. включил его работу в полное издание своих сочинений. Во время диспута в Наваррском коллеже с критикой Д. выступил Ж. Б. Боссюэ, сторонник августианианского богословия, несогласный с рядом святоотеческих положений, которые расходились со взглядами блж. Августина. 14 апр. 1696 г. по решению Парижского парламента издание «Новой библиотеки...» было оставлено.

Д. тем не менее продолжал работать над своим изданием. С 1694 по 1698 г. под названием «Histoire des

controverses et des matières ecclésiastiques» (История церковных дел и споров) вышли следующие 9 томов труда Д., охватывающие IX–XV вв.; позднее Д. изменил название — «Histoire de l'Église et des auteurs ecclésiastiques au XVI<sup>e</sup> siècle» (История Церкви и церковных авторов в XVI в.). По истории XVII и XVIII вв. вышли 9 томов «Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques» (Библиотека церковных авторов). В 1714 г. были опубликованы заключительные 4 тома — «Histoire ecclésiastique du XVII<sup>e</sup> siècle» (Церковная история XVII в.). Д. также издал работы *Optata*, еп. Милевского, А. Арно и Ж. Жерсона и др.

После обнародования буллы папы Римского *Климента XI* «Unigenitus» (8 сент. 1713), осудившей учение янсенистского проповедника П. Кенеля, Д. вместе с др. профессорами Сорбонны подписал манифест янсенизма «Cas de conscience» (Вопрос совести), за что был послан кор. Людовиком XIV в Шательро и потерял кафедру в Коллеж де Франс.

Большое внимание Д. уделял межцерковным отношениям. В 1717 г. Д. представил рус. царю Петру I униональный проект о присоединении к католич. Церкви православных, которых он называл «восточные схизматики». Переписка Д. с англикан. архиеп. Кентенберийским У. Уэйком об объедении англикан. и католич. Церквей вызвала подозрения властей; в 1718 г. его письма были перехвачены, что привело к началу офиц. инквизиционного процесса против Д.

Соч.: Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques. P., 1691–1715. 19 vol.; Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle. [S.l.], 1707; L'Histoire profane depuis son commencement jusqu'à présent. P., 1714–1716. 6 vol.; Traité historique des excommunications. P., 1715–1719. 2 vol.; Méthode pour étudier la théologie. P., 1716; Traité philosophique et théologique sur l'amour de Dieu. P., 1717.

Лит.: Lupton J. H. Archbishop Wake and the Project of Union (1717–1720) between the Gallican and Anglican Churches. L., 1896; Dodin A. Du Pin // DSAMDH. 1957. Fasc. 22–24. Col. 1825–1831.

**А. В. Муравьев**

**ДЮПЛЕССИ** [англ. Du Plessis] Дейвид (7.02.1905, Туэнти-Фор-Риверс, ныне ЮАР — 2.02.1987, Пасадина, шт. Калифорния, США), южноафрикан. пятидесятник, один из организаторов пятидесятных участников международного диалога католиков и пятидесятников. Старший из 9 сыновей Дейвида и Анны Дю-

плесси; семья имела франц. гугенотские корни. Родители Д. стали пятидесятниками под влиянием амер. миссионеров из «Миссии Дж. А. Доуи» (Зайон, шт. Иллинойс, США). В 1916 г. семья переехала в Басутоленд (ныне Лесото) — черный анклав, где Дейвид работал плотником и помогал миссионерам. По воспоминаниям Д., жизнь среди черных христиан с их «радостным переживанием веры» стала толчком к его обращению и крещению в 1912 г. в Миссии апостольской веры (Apostolic Faith Mission), «крещение Св. Духом» он принял в 1913 г., во время собрания в мастерской по изготовлению гробов.

Д. получил образование в колледжах в Ледибранде и Блумфонтейне; в 1927 г. он женился на Анне Корнелии Джейкобс; через год стал пастором, а затем главным редактором англо-африкан. ж. «Утешитель» (Comforter/Trooster) — офиц. органа Миссии апостольской веры. С 1936 по 1947 г. Д. — генеральный секретарь Миссии апостольской веры. В 1947–1958 гг. секретарь Пятидесятнической всемирной конференции (Базель, Швейцария). С 1948 г. постоянно работал в США (с 1968 гражданин США); принимал участие в создании Пятидесятнического содружества Сев. Америки; в 1949–1951 гг. преподавал в Ли-колледже Церкви Бога (Кливленд, шт. Теннесси); в 1952–1956 гг. служил пастором в церкви Стамфордский Ковчег Евангелия (Ассамблеи Бога); в 1956–1959 гг. секретарь Содружества Гордона Линдсея «Голос исцеления» (Gordon Lindsay's Voice of Healing Fellowship).

С 50-х гг. Д. принимал активное участие в объединении мирового пятидесятнического движения и оказался вовлеченным в международное экуменическое движение через президента Международного миссионерского совета Дж. Макея. В 1952 г. Д. вместе с Макеем побывал на экуменической конференции в Виллингене (ФРГ), где лично общался с половиной участников, удивленных появлением «разумного пятидесятника». Генеральный секретарь ВСЦ В. А. Виссер'т Хоофт пригласил Д. на ассамблею в Эванстон (шт. Иллинойс, США); вполн. Д. был постоянным участником ассамблей ВСЦ, включая Ванкуверскую (1983). К 1960 г. Д. посетил с лекциями Принстонский и Йельский ун-ты, *Боссе экуменический ин-т* и др. Он стал





единственным представителем пятидесятилетнего истеблишмента, принятого папами *Иоанном XXIII, Павлом VI, Иоанном Павлом II*. По приглашению кард. Августина *Беа Д.* участвовал в 3-й сессии *Ватиканского II Собора*. В этот период католики решили начать диалог с пятидесятилетними лидерами и первым из приглашенных был Д., который вместе с бенедиктинцем К. Макдонелом, консультантом Ватиканского секретариата по достижению христ. единства, стал сопредседателем 10 первых сессий (1972–1982) Международного католическо-пятидесятилетнего диалога (International Roman Catholic-Pentecostal Dialogue). В 1974 г. ж. «Тайм» назвал Д. одним из 7 наиболее влиятельных христ. лидеров наряду с У. Грэмом, Г. Кунгом, Ю. Мольтманом. В 1983 г. Д. первым из не католиков получил престижную премию Бенемеренти (Benemerenti award). Взгляды и высказывания Д. часто отличались от взглядов и мнений др. пятидесятилетних лидеров. Так, он отмечал, что «говорение на языках» скорее следствие, чем доказательство сошествия Св. Духа, а само послание адресовано не людям, а Богу. После появления первых харизматических общин Д. настаивал, что новообращенные не должны покидать своих Церквей, т. к. Св. Дух присутствует в каждой христ. Церкви.

Ист.: The Spirit Bade Me Go: The Astounding Move of God in the Denominational Churches. Dallas (Tex.), 1961; A Man Called Mr. Pentecost: David du Plessis. Plainfield (N. J.), 1977; Simple and Profound. Orleans (Mass.), 1986.

*И. Р. Л.*

**ДЮПЛЕССИ-МОРНЕ** [франц. Duplessis-Mornay; сеньор дю Плесси-Марли; франц. du Plessis-Marly] Филипп (5.11.1549, замок Бюи, совр. деп. Валь-д'Уаз — 11.11.1623, замок Ла-Форе-сюр-Север, совр. деп. Дё-Север), франц. протестант. богослов, публицист, политический деятель. После смерти отца, рьяного католика Жака де Морне, сеньора де Бюи, семья Д.-М. перешла в кальвинизм. Учился в Париже, в коллеже Лизьё, в 1565 г. изучал право в Гейдельбергском ун-те, в 1566 г. — древнеевр. язык в Падуе. В 1567 г. поступил на службу к принцу Конде, одному из предводителей гугенотов во Франции. Получив ранение во 2-й из *религиозных войн во Франции*, покинул военную службу и с образовательными целями совершил путешест-

вие по Европе (1568–1572). По возвращении во Францию был среди доверенных лиц адмирала Г. Колиньи. Спасшись во время *Варфоломеевской ночи*, Д.-М. был вынужден уехать в Англию. В 1573 г. вновь вернулся во Францию, примкнул к партии «недовольных», возглавляемых Франциском, герц. Алансонским, братом франц. кор. *Карла IX*. В 1574 г. участвовал в неудачной попытке освобождения Франциска Алансонского и Генриха Наваррского (впосл. кор. *Генрих IV*), фактически находившихся на положении пленников при королевском дворе; помог Генриху Конде бежать в Германию. Сам Д.-М. был захвачен в плен герц. Гизом, однако впосл. освобожден. Бежал в Седан (этот город оставался в руках гугенотов), в 1575 г. Д.-М. женился на Шарлотте Арбалест, вдове Жана де Па, гугенота, сражавшегося на стороне Колиньи. Жене он посвятил трактат «Excellent discours de la vie et de la mort» (Превосходное рассуждение о жизни и смерти, 1576).

В сер. 70-х гг. XVI в. сблизился с Генрихом Наваррским. После того как тот возглавил лагерь гугенотов, Д.-М. был послан с дипломатической миссией в Англию. Там в 1578 г. он опубликовал «Traicté de l'Église, auquel sont disputées les principales questions qui ont esté meües sur ce point en nostre temps» (Трактат о Церкви, в котором рассмотрены вопросы, в наше время по этому поводу умалчиваемые), впосл. неоднократно переиздававшийся и переводившийся на др. языки. В этом сочинении Д.-М. выдвинул тезис — истинная Церковь должна объединять все христ. Церкви, несмотря на доктринальные разногласия, существующие между ними. Считается, что Д.-М., писавшему под псевд. Юний Брут (лат. Junius Brutus) в соавторстве с Ланге, принадлежит трактат «Vindiciae contra tyrannos» (Иск против тиранов, 1579; в 1581 переизд. на франц. языке — «De la ruissance légitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince»), где отстаивались право и долг подданных восставать против правителей, злоупотреблявших властью. В 1581 г. в Нидерландах было опубликовано апологетическое христ. соч. Д.-М. «De la vérité de la religion chrestienne, contre les athées, épicuriens, payens, juifs, mahumédistes et autres infidèles» (Об истинности христианской рели-

гии, против атеистов, эпикурейцев, язычников, евреев, магометан и прочих неверных), в к-ром автор-протестант не сделал критических выпадов против Римско-католической Церкви.

Д.-М. принадлежит авторство многочисленных политических документов, речей и писем Генриха Наваррского (напр., «Lettre aux trois États de ce royaume», где обещалась свобода вероисповедания католикам и гарантировались права протестантов), а также трактатов против Католической лиги, где он, отстаивая идею, что религия определила его верность католицизму, настаивал на разделении религ. и политической составляющих в борьбе с лигой, стремясь представить конфликт как исключительно политический (см., напр.: Discours sur le droit prétendu par ceux de Guise sur la couronne de France. S.l., 1585; Déclaration et protestation du roy de Navarre, de M. le prince de Condé et M. le duc de Montmorency sur la paix faite avec ceux de la maison de Lorraine, chef et principaux auteurs de la Ligue au préjudice de la maison de France. Ortès, 1585). С переходом в 1581 г. г. Монтобан к гугенотам Д.-М. был назначен его правителем. При посредничестве Д.-М. кальвинист. консистории признали Генриха Наваррского главой протестант. церкви во Франции, что было подтверждено синодом в Витре в 1583 г. и ассамблеей гугенотов в Ла-Рошели в 1588 г.; после убийства герц. Генриха Гиза (1588) Д.-М. способствовал оформлению союза Генриха Наваррского и франц. кор. Генриха III в борьбе против лиги. В 1589 г. был назначен правителем Сомюра (город отошел гугенотам). В этой должности Д.-М. пребывал до 13 мая 1621 г.

После убийства Генриха III (1589), когда остро встал вопрос о наследовании Генрихом Наваррским франц. короны при условии его возвращения в католичество, Д.-М. не без некоторой доли наивности надеялся, что богословский диспут между католиками и кальвинистами сможет убедить короля отказаться от этого шага. В 1592 г. от имени и при поддержке короля Д.-М. заключил договор с представителями Католической лиги об организации подобного диспута и даже начал его подготовку, однако диспут так и не состоялся (в мае 1593 Генрих Наваррский публично заявил о желании вер-





нуться к католич. вере). Впосл. Д.-М. продолжал играть значительную роль в кальвинист. церкви во Франции, выступая посредником между королем и гугенотами на ассамблеях в Манте (1593), Сент-Фуа (1594–1595), Лудёне (1596–1597), способствовал признанию Нантского эдикта (1598). В 1599 г. Д.-М. основал в Сомюре протестант. академию, расцвет к-рой, в частности в сфере теологии, пришелся на XVII в. (в 1685 закрыта кор. Людовиком XIV).

В 1598 г. Д.-М. опубликовал трактат в 4 книгах «De l'institution, usage et doctrine du saint sacrement de l'Eucharistie en l'Eglise ancienne: Comment, quand et par quels degrez la messe s'est introduite en sa place» (Об установлении, обычае и доктрине святого таинства Евхаристии в древней Церкви, как, когда и посредством каких этапов Месса была введена в ее настоящей форме), где выступил против католич. догмата о реальном присутствии Тела и Крови Христовой во время Причастия, расценивая его как позднейшую вставку, противоречащую Свящ. Писанию и учению изначальной Церкви. Осужденное Римской курией и Парижским ун-том сочинение положило начало многочисленным дискуссиям с католиками. Основным противником Д.-М. стал Жак Дави дю Перрон, публичный диспут с к-рым состоялся в присутствии кор. Генриха IV 4 мая 1600 г. в Фонтенбло.

После убийства Генриха IV (1610) Д.-М. сохранил лояльное отношение к королевской власти, несмотря на политику, проводимую регентшей Марией Медичи и потом Людовиком XIII и направленную против гугенотов. Выступая в защиту полученных франц. протестантами политических прав и свобод, Д.-М., с одной стороны, стремился избегать конфликтов с франц. короной, с другой — расширить контакты с протестантами за границей, в частности с англ. кор. Яковом I. Он проявил живой интерес к протестант. синоду, собравшемуся в Дордрехте (1618–1619) с целью разрешить догматические разногласия, которые разделяли протестантов в Нидерландах. В 1611 г. Д.-М. написал антикатолич. соч. «Le mystère d'iniquité» (Тайна несправедности), где выступил с критикой Римско-католической Церкви, развращенной папством, стремясь найти в более давнем прошлом предшественников Реформации.

В 1621 г. королевские войска захватили Сомюр, Д.-М. был смещен с должности правителя, удален в свой замок Ла-Форе-сюр-Севр, где и скончался.

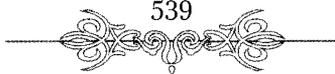
Признаваемый с кон. 80-х гг. фактическим главой франц. гугенотов («папой гугенотов»), Д.-М. в отличие от мн. перешедших в протестантизм правителей поддерживал центральную королевскую власть. Рьяно защищая политические права французских кальвинистов, он, однако, был противником гражданской войны. Сторонник компромисса, он призывал к терпимости в решении религ. вопросов. Приветствуя экуменические тенденции Реформации, Д.-М. рассматривал возможность сближения кальвинизма с католич. франц. галликанством и создания «свободного национального совета», деятельность к-рого способствовала бы мирной победе и дальнейшему распространению протестант. веры. В условиях растущего безверия, атеизма, получившего распространение в эпоху Ренессанса, Д.-М. выступил как апологет христианства в целом. Соч.: Excellent discours de la vie et de la mort. L., 1576; Traicté de l'Eglise, auquel sont disputées les principales questions, qui ont esté meües sur ce point en nostre temps. L., 1578. La Rochelle, 1600<sup>2</sup>; Vindiciae contra tyrannos. Edimburgi, 1579; De la vérité de la religion chrestienne, contre les athées, épicuriens, payens, juifs, mahumédistes et autres infidèles. Anvers, 1581; De l'institution, usage et doctrine du saint sacrement de l'Eucharistie en l'Eglise ancienne. La Rochelle, 1598. Saumur, 1604<sup>2</sup>; Responce à l'examen du docteur Boulenger... contre la Préface du livre de la sainte Eucharistie. La Rochelle, 1599; Discours véritable de la conférence tenue à Fontainebleau le 4<sup>ème</sup> de may 1600 entre le sieur Du Plessis et l'évesque d'Évreux. L., 1600; Le mystère d'iniquité, c'est-à-dire l'Histoire de la papauté... contre les assertions des cardinaux Bellarmin et Baronius. Saumur, 1611; Médiations, homélies et discours chrestiens. La Forest, 1624.

Ист.: Mémoires et correspondance de Du Plessis Mornay / Ed. A.-D. de la Fontanelle de Vaudoré, P. R. Auguis. P., 1824–1825. Gen., 1969<sup>r</sup>. 12 vol. Лит.: *Licques D., de.* Histoire de la vie de Messire Philippes de Mornay. Leyde, 1647; *Patry R.* Philippe du Plessis-Mornay: Un huguenot homme d'état, 1549–1623. P., 1933; *Herman A. L.* Protestant Churches in a Catholic Kingdom: Political Assemblies in the Thought of Philippe Duplessis-Mornay // Sixteenth Century Journal. Kirksville, 1990. Vol. 21. N 4. P. 543–557; *Эльфонд И. Я.* Тираноборь: (Из истории франц. политической мысли XVI в.). Саратов, 1991; *Daussy H.* Les Huguenots et le roi: Le combat politique de Philippe Duplessis-Mornay, 1572–1600. Gen., 2002; *Корякина Н. В.* Жизнеописание Филиппа де Морне и традиции житийной лит-ры // Диалог со временем: Альм. интеллектуальной истории. М., 2002. Вып. 8. С. 148–167; *Servir Dieu et l'État: Philippe Duplessis-Mornay (1549–1623): Actes du colloque*

de Saumur / Ed. H. Daussy, V. Ferrer. 2004; *Poton D.* Duplessis-Mornay, 1549–1623: Le «pape des huguenots». [P.], 2006.

Н. И. Алтухова

**ДЮПОН** [франц. Dupont] Жак (19.12.1915, Льеж — 10.09.1998, Оттиньи), бельг. католич. библеист и богослов. В окт. 1933 г. поступил в бенедиктинский мон-рь Синт-Андрисабдей (св. Андрея) в Брюгге. Богословское образование получил в мон-ре Шевтонь, в аббатстве Кейзерсберг (Мон-Сезар), на богословском фак-те Лёвенского (Лувенского) ун-та; изучал филологию в Восточном ин-те (Лёвен). В 1946 г. в Лёвенском ун-те получил степень д-ра богословия за дис. «Премудрость Божия по Посланиям апостола Павла» (*Sophia Theou dans les Épîtres de St. Paul. Louvain-la-Neuve*). В 1949 г. в том же ун-те получил степень магистра богословия за дис. «Гнозис. Религиозное познание по Посланиям апостола Павла» (*Gnôsis: La Connaissance Religieuse dans les Épîtres de St. Paul. Louvain*). С 1949 по 1950 г. учился в Высшей практической школе в Париже (*École Pratique des Hautes Études*), где защитил дис. «Со Христом: Союз со Христом согласно апостолу Павлу» (*Syn Christô: L'Union avec le Christ suivant St. Paul. Bruges, 1952*). В 1951 г. обучался во Французской библейской и археологической школе (*École Biblique et Archéologique Française*). Читал лекции по новозаветной экзегезе: в 1950–1967 гг. — в мон-ре св. Андрея в Брюгге, в 1954–1955 гг. — на богословском фак-те бенедиктинского Папского ун-та св. Ансельма в Риме (*Pontificio Ateneo S. Anselmo*), с 1969 г. — в мон-ре Камальдоли, в монашеских общинах Венеции, Болоньи, Палермо, Милана и др. городов Италии, а также в Папском библейском ин-те (в качестве «приглашенного профессора» (*visiting professor*)). По просьбе католич. епископов и монашеских общин читал лекции в Конго (1969), Бразилии, Чили. С 1954 г. член Об-ва исследователей НЗ (*Societas Novi Testamenti Studiorum*), 38-е общее собрание к-рого (1984, Базель) возглавлял в качестве председателя (в этой должности состоял в 1984–1985). Как эксперт (*peritus*) принимал участие в заседаниях *Ватиканского II Собора*. Один из основателей (в 1968) Павлинианского коллоквиума (*Colloquium Paulinum*) — регулярных собраний исследователей





Посланий ап. Павла в аббатстве св. Павла в Риме; был председателем 7-го коллоквиума, посвященного 1 Кор 12–14 (1981). В 1971 г., покинув фламандский монарх св. Андрея в Брюгге, присоединился к франкоязычной общине св. Андрея в Оттиньи. С 1972 по 1989 г. член *Панской библейской комиссии*. Председатель 24-го Лёвенского библейского коллоквиума (22–24 авг. 1973) на тему «Иисус и истоки христологии» (*Jésus aux Origines de la Christologie*. Gembloux; Leuven, 1975, 1989<sup>2</sup>). В 1987 г. в Канаде в Монреальском ун-те Д. была присуждена докт. степень *honoris causa*.

Д. — автор целого ряда экзегетических исследований, посвященных богословскому осмыслению отдельных книг НЗ, в т. ч. Посланий ап. Павла и Деяний св. апостолов. Важное место в его работах занимало изучение заповедей блаженства, а также притчей Иисуса Христа и изначального контекста, в к-ром они были произнесены и интерпретировались. Главную задачу экзегезы Д. видел в постижении истоков письменной традиции НЗ, в личности Самого Иисуса Христа. Выступая против отстаиваемого сторонниками школы истории религий представления о том, что возникновение первоначального христианства можно понять только с учетом влияния эллинизма и вост. религий на последователей Иисуса Христа, Д. указывал, что для правильного понимания личности Христа, а также апостолов Павла, Иоанна и др. необходимо возвращение к собственно семит. контексту. Д. считал, что из всех писаний НЗ Евангелие от Луки наиболее полно раскрывает личность «исторического Иисуса», дающего новое Откровение о Боге.

Соч.: *Les Sources du Livre des Actes: État de la Question*. Bruges; P., 1960; *Le Discours de Milet: Testament Pastoral de St. Paul*. P., 1962; *Études sur les Actes des Apôtres*. P., 1967; *Les Béatitudes*. Bruges, 1958–1973. 3 vol.; *Pourquoi des Paraboles?: La méthode parabolique de Jésus*. P., 1977; *Le Message des Béatitudes*. P., 1978; *Nouvelles études sur le Livre des Actes des Apôtres*. P., 1984; *Études sur les Évangiles synoptiques*. Leuven, 1985. 2 vol.

Изд.: *Les Actes des Apôtres: Trad. et notes*. P., 1953.

Лит.: À cause de l'Évangile: *Mélanges offerts à Dom J. Dupont*. P., 1985. P. 809–826; *Testimonium Christi: Scritti in onore di J. Dupont*. Brescia, 1985. P. XIX–LXIII; *Fagnoni L. Les Débuts de l'itinéraire Exégétique de J. Dupont: Les études pauliniennes*. Mil., 1991; *Pérez-Cotapos Larraín E. Parábolas: diálogo y experiencia: El método parabolico de Jesús según Dom J. Dupont*. Santiago, 1991; *Ntungasani K. A. Les «Pau-*

*res» dans l'oeuvre de J. Dupont: Une interpellation permanente pour l'Église*. R., 1996; *La parola edifica la comunità: Liber amicorum offerto al padre J. Dupont in occasione del suo 80° compleanno e del 60° anniversario di Professione Monastica*. Magnano, 1997. P. 265–269; *Neirynek F. In Memoriam J. Dupont // EThL*. 1998. Vol. 74. P. 506–516; *Standaert B. «Au Carrefour des Écritures»: Le père J. Dupont, moine exégète*. Ottignies, 1998; *Focant C. In Memoriam J. Dupont // RThL*. 1999. Vol. 30. P. 147.

*Пресв. Бенуа Стандер*

**ДЮРЕР** [нем. Dürer] Альбрехт (21.05.1471 — 6.04.1528), нем. живописец, гравер, теоретик живописи. Согласно автобиографической «Семейной хронике», предки Д. происходили из крестьян, дед и отец были золотых дел мастерами в сел. Айтош, близ Дьюлы (совр. Венгрия; нем. Thürer — дверной мастер от *Ajtysi*, венг. *ajtó* — дверь; дверь изображена на родовом гербе Д.). В 1455 г., после обучения в Нидерландах, отец Д. поступил подмастерьем к нюрнбергскому мастеру И. Хольперу. Женильба (1467) на его дочери Барбаре позволила отцу Д. стать членом городского цеха. В 1481–1482 гг. Д. учился в лат. школе при ц. Санкт-Лоренц в Нюрнберге, в 1483–1486 гг. работал в мастерской отца. В этот период был выполнен 1-й из известных рисунков Д. — автопортрет серебряным штифтом, позднее подписанный Д.: «Когда я был ребенком» (1484, Альбертина, Вена).

30 нояб. 1486 г. Д. был отдан в учение к известному в городе живописцу М. Вольгемуту и вместе с членами его мастерской иллюстрировал «Всемирную хронику» И. Шеделя (1809 гравюр на дереве; изд. в 1493). В мастерской Д. проработал 3 года. В 1490 г. Д. написал парные портреты отца (Галерея Уффици, Флоренция) и матери (Германский национальный музей, Нюрнберг), на оборотах сделаны изображения скрепленных гербов семей Дюрер и Хольпер.

11 апр. 1490 г. Д. отправился на 4 года в путешествие, к-рое обычно совершали подмастерья для профессионального совершенствования (*Нессельтраус*. Рисунки Дюрера. 1966. С. 28). Вероятно, первые полтора года он провел в Нёрдлингене, Аугсбурге, Ульме. В Кольмаре он надеялся познакомиться с мастером резцовой гравюры М. Шонгауэром, но, не застав его в живых, неск. месяцев изучал его гравюры, картины и рисунки, хранившиеся у братьев мастера. В кон. 1491 г. в Базеле Д.

получил заказ на оформление титульного листа к изданию «Писем блж. Иеронима» (опубл. в 1492), иллюстрировал сб. новелл де ла Тур Ландри «Турнский рыцарь» (1493) и «Корабль дураков» С. Бранта (1494), подготовил для резчика часть досок с иллюстрациями к комедиям Теренция (не были вырезаны). В эти годы была написана картина «Муж Скорби» (Кунстхалле, Карлсруэ), стилистически близкая к позднеготической нем. живописи. На ее золотом фоне выгравированы чертополох и маленькая сова, атакуемая птицами. Вероятно, изображение символизирует искупление человеческих грехов страданиями и смертью Христа. В это же время Д. выполнил карандашный автопортрет (1491–1492, Университетская б-ка, Эрланген) и «Автопортрет в возрасте 22 лет с цветком крестоцвета в руках» (1493, Лувр, Париж). Последний написан в Страсбурге для отправки Агнес Фрей — невесте, сосватанной художнику его отцом, ее приданое позволило Д. открыть собственную мастерскую. И. В. Гёте, видевший копию картины, предположил, что художник держит цветок синеголовника (нем. *Mannertreu* — верность мужчины).

В Нюрнберге покровитель Д. курфюрст Саксонии Фридрих Мудрый заказал ему свой портрет (1496, Гос. музеи Берлина) и 2 живописных алтаря для дворца в Виттенберге: «Жизнь Богоматери» (сохр. левая створка с «Семью страстями Богоматери», ок. 1496/97, центральная панель — Старая пинакотекка, Мюнхен, боковые панели — Картинная галерея, Дрезден) и «Богоматерь с Младенцем и святыми Антонием Великим и Себастьяном» (1496, Картинная галерея, Дрезден). Возможно, в это время Д. познакомился с итал. гравюрой, копировал работы итал. мастеров (рисунки с «Битвы морских богов» А. Мантеньи, 1494, Альбертина, Вена, и с гравюры «Смерть Орфея», 1494, Кунстхалле, Гамбург). Осенью 1494 г. Д. отправился через Аугсбург, Инсбрук и Тренто в Венецию. Выполненные во время путешествия акварельные виды городов и картины природы, сочетающие «одухотворенность с топографической точностью» (*Либман*. 1972. С. 63), были первыми в западноевроп. искусстве образцами пейзажа, лишенными символического подтекста и не являющимися фоном для сцены





Портрет отца.  
1490 г. (Галерея Уффици, Флоренция)

или сюжета. Д. использовал их как материал для др. работ (гравюра «Немезида», 1502). Мастер внимателен к миру природы: он скрупулезно воспроизводил прожилки листьев, тонкие веточки, шерсть животных («Заяц», 1502, акварель и гуашь; «Кусок дерна», 1503, Альбертина, Вена; «Цветок ириса», ок. 1503, Художественная галерея, Бремен).

В Венеции Д. познакомился с Джованни и Джентиле Беллини, гравером Я. деи Барбары, нюрнбергским гуманистом В. Пиркгеймером. Возможно, художник посетил и Павию. В его живописи появились мотивы итал. искусства: фигуры турок и мавра с картины Джентиле Беллини «Процессия с реликвиями Честного Креста на Пьяцца ди Сан-Марко», обнаженная натура с гравюр А. Мантеньи, А. Поллайоло, с рисунков Лоренцо ди Креди. Влияние искусства Джованни Беллини заметно в «Богородице с Младенцем у арочного проема» (ок. 1495, Фонд Маньяни-Рокка, Мамьяно-ди-Траверсето, близ Пармы) и в «Блж. Иерониме в пустыне» (1496, Галерея Уффици, Флоренция, ранее приписывалась Дж. Ф. Карото). Ясным настроением, гармоничными сочетаниями форм и цветов отличаются «Рождество» («Алтарь Паумгартнеров») с маленькими фигурками донаторов и святыми Георгием и Евстафием на боковых створках (ок. 1503, Старая пинакотека, Мюнхен), алтарь «Поклонение волхвов» (т. н. Алтарь Иова) (1504 — ок. 1505, Галерея Уффици, Флоренция; боковые створки — Штеделевский ин-т искусств, Франкфурт-на-Майне; Музей Вальраф-Рихард, Кёльн; Старая

пинакотека, Мюнхен), «Геллеровская Мадонна» (ок. 1498, Национальная галерея, Вашингтон), по композиции и колориту близкие к образам Мадонны кисти Джованни Беллини. Традиции сев. искусства проявляются в скрупулезности рисунка, декоративности форм и линий.

Тяга к самопознанию и психологизм, характерные для Д.-портретиста, отражены в «Автопортрете в возрасте 26 лет» (1498, Прадо, Мадрид), на котором художник предстает как человек «благородного сословия», в спокойной позе, с достоинством в осанке и во взгляде, и в «Автопортрете в шубе с меховым воротником» (1500, Старая пинакотека, Мюнхен). Близость последнего к иконографии Христа Пантократора позволяет предположить некоторое влияние на мировоззрение Д. североевроп. мистики, чуждое ренессансным пониманию личности и индивидуализму, нередко усматриваемым в этом портрете. Уподобление человека Спасителю (лат. *Imitatio Christi*), заимствованное Николаем Кузанским у общин «братьев общей жизни», получило широкое распространение в XV в.

Д. писал картины на религ. сюжеты, делал гравюры на дереве на светские («Морское чудище», 1500; небольшие комические сцены с крестьянами), библейские («Блудный сын», ок. 1496, — изображение упавшего на колени блудного сына со спины прочно вошло в иконографию этого сюжета в европ. искусстве; «Св. Евстафий», 1501; образы Божией Матери и святых) и мифологические темы («Муза Каллиопа», 1494, Лувр, Париж; «Смерть Орфея», 1494, Кунстхалле, Гамбург).

15 гравированных на дереве сцен из серии «Апокалипсис» (39,5×28,5 см), снабженных текстом, напечатанным на обороте предшествующей гравюры, вышли отдельными книгами с текстом на нем. языке и на латыни в 1496 г. В ксилографии Д. заметнее, чем в живописи, сказываются традиции нем. искусства, проявляющиеся в чрезмерной экспрессии образов, в напряженности резких, угловатых движений, в использовании ломающихся складок, стремительных, «клубящихся» линий. В эти же годы появились первые 5 гравюр из «Больших Страстей», законченных в 1510 г. Характерное для нем. художественного мышления обилие жанровых де-

талей отличает графический цикл «Жизнь Марии» (1500–1505), состоящий из сцен, пронизанных настроением покоя, уюта, взволнованного чувства теплой молитвы.

Д. предстает сложившимся мастером в «Портрете отца в возрасте 70 лет» (1497, Национальная галерея, Лондон), в «Портрете Освольда Креля, главы Равенбургской торговой компании в Нюрнберге» (ок. 1499, Старая пинакотека, Мюнхен), в портретах членов семьи Тухер —



Св. Евстафий.  
Гравюра. 1501 г.  
(Галерея Уффици, Флоренция)

Ханса, его супруги Фелицитас (1499, Дворцовый музей, Веймар) и Элизабет — супруги его брата Николаса (1499, не сохр.), точно передающих характер модели, представленной на темном или густом цветном фоне, реже на фоне пейзажа, обычно в  $\frac{3}{4}$ -ном повороте, позволяющем показать человека погруженным в свои мысли и приоткрыть зрителю его внутренний мир.

Сведения о 2-м путешествии Д. в Италию содержатся в его письмах к Пиркгеймеру, видимо одолжившему художнику деньги на поездку. Первое письмо было отправлено из Венеции 6 янв. 1506 г., последнее — в окт. В Венеции Д. обрел известность, его мастерскую посетил Джованни Беллини, восхитившийся тонкостью его кисти; работы Д. копировались мн. художниками. Искусство Д. этого времени отличается большей жизненностью образов, пластичностью форм, плотностью объемов, сложностью колорита («Мадонна с чижом», 1506, Гос. музей



Берлина; «Христос среди книжников», 1506, Музей Тиссен-Борнемиса, Мадрид; «Портрет молодой венецианки», 1505, Музей истории искусств, Вена; «Портрет Буркхарда фон Шпайера», 1506, Королевское собрание, Виндзор). Наиболее известное произведение венецианского периода — «Праздник венков из роз» (или «Праздник четок») (1506, Национальная галерея, Прага; авторское повторение — Музей истории искусств, Вена), написанный для капеллы в ц. Сан-Бартоломео. На образе представлена Богоматерь, венчающая розовым венком имп. Максимилиана I, и Младенец Христос, возлагающий такой же венок на папу. Их окружают члены нем. общины Венеции — архитектор нем. подворья (Фондако деи Тедески) Иероним Аугсбургский получает венок из рук св. Доминика, Д. держит пергамен с лат. надписью: «Немец Дюрер эту картину написал в пятимесячный срок». «Праздник четок» стал своеобразным подведением итогов изысканий в области колорита.

Д. первым из художников Германии обратился к изучению идеальных пропорций человеческого тела, интересовался новейшими сведениями по анатомии, перспективе и пропорциям. Так, гравюра на меди «Адам и Ева» (1504) демонстрирует стремление автора найти математическую формулу для определения идеальных форм человеческого тела. Итогом поисков Д. в области построения человеческой фигуры классических пропорций стали созданные по возвращении в Нюрнберг парные картины «Адам» и «Ева» (1507, Прадо, Мадрид). Д. изучал пропорции тела животных («Большой конь», 1505, Кунстхалле, Карлсруэ), занимался архитектурным перспективным рисунком (гравюра «Рождество», рисунок в Кунстхалле, Гамбург).

Вероятно, во время 2-го путешествия в Италию Д. посетил Болонью, Милан и Рим, где, возможно, написал «Христа среди книжников» (1506), а также, согласно предположениям исследователей, познакомился с Тицианом и Л. Пачоли. По возвращении на родину Д. получил заказы на большие алтарные картины — «Мученичество десяти тысяч христиан, на горе Араратской пострадавших» (1508, Музей истории искусств, Вена), «Геллеровский алтарь» (1508–1509, погиб при пожа-



«входящих» в его империю, с портретами его предшественников, начиная с Юлия Цезаря, со сценами войн и деяний имп. Максимилиана, со

*Христос среди книжников.  
1506 г. (Музей Тиссен-Борнемиса, Мадрид)*

ре в 1729, известен в копии), «Поклонение Св. Троице» («Ландауэровский алтарь», 1511, Музей истории искусств, Вена). В 1509 г. Д. был избран в Нюрнбергский Большой совет, в 1512–1513 гг. исполнил исторические портреты императоров Карла Великого и Сигизмунда для городской «камеры реликвий» (1512, Германский национальный музей, Нюрнберг). Во время работы над «Геллеровским алтарем» Д. уделял внимание гравюру на дереве и офорту, издав в 1511 г. серии «Жизнь Марии», «Большие Страсти» (11 гравюр), более подробные «Малые Страсти» (37 гравюр), переиздал «Апокалипсис», расширенный

стихами и с геральдическими символами. Разработка программы и отдельных сюжетов принадлежит историографу императора, поэту И. Стебию и отчасти Пиркгеймеру. За работу Д. был назначен ежегодный пенсioen в размере 100 гульденов. Д. создал в технике сухой иглы 6 офорт «Похищение Прозерпины» (1516), в ксилографии гравюру «Носорог» (1515).

Наиболее знамениты 3 т. н. мастерские гравюры Д. Первую («Рыцарь, смерть и дьявол», 1513) художник называл «Всадник», что указывает на связь с «Руководством христианского воина» Эразма Роттердамского, призывавшего христианина не сходить с пути истины, какие бы силы ни преграждали ему дорогу. На второй гравюре «Св. Иероним в келье» (1514) Д. представил святого как олицетворение духовной самоуглубленности и созерцательной жизни. Третья гравюра («Меланхолия I», 1514) имеет сложный



*Праздник венков из роз.  
1506–1512 гг.  
(Музей истории искусств, Вена)*

титольной гравюрой, в 1512 г. выгравировал на меди «Медные Страсти». В 1512–1519 гг. Д. участвовал в создании гравюры на дереве, состоящей из 92 досок (в собранном виде 3,2×2,9 м; не завершена; 3-е изд., 1559, Альбертина, Вена), к-рая была заказана имп. Максимилианом I. На гравюре изображена Триумфальная арка (1515–1517) с родословием императора, со 102 гербами земель,

символический подтекст. По мнению Р. Клибанского, Э. Панофского, Ф. Закля (Klibansky R., Panofsky E., Saxl F. Dürers «Melencolia I». Lpz.; В., 1923; Либман. 1957. С. 30–33), представленная на ней женская фигура персонифицирует меланхолический темперамент людей искусства, управляемых Сатурном. Он, покровитель каменотесов, плотников, геометров, о чем напоминают их разбросанные по земле инструменты, способен наделять властью и богатством, которые обозначены ключом и кошельком на поясе женщины.





Цифра I на крыльях мыши отсылает к трактату Агриппы Неттесгеймского, определявшего 3 ступени гения, или меланхолической одержимости: I — низшую, доступную людям искусства, II — среднюю, свойственную ученым, III — высшую, присущую тем, кто поднимаются до постижения божественной сущности вещей и самого Божества. Т. о., «Меланхолия I» символизирует дух человека искусства, тщетоно стремящегося сравняться с Творцом. Гравюра отличается виртуозная техника исполнения — ряды мелких параллельных штрихов, сплетаясь в сложные, точные орнаменты, воплощают дробное, неровное освещение, создают объемы и глубину пространства.

В 1515–1521 гг. Д. стал широко известен за пределами Германии. Д. выполнил рисунки на полях «Молитвенника» имп. Максимилиана (Баварская гос. б-ка, Мюнхен; собрание бывш. Городской б-ки, Безансон), во время рейхстага в Аугсбурге нарисовал имп. Максимилиана с натуры (1519, Музей истории искусств, Вена), создал «Портрет Бернхарда фон Реесена» (1521, Картинная галерея, Дрезден). В июле 1520 г. Д. отправился на коронацию Карла V, надеясь получить пенсию, отмененный со смертью Максимилиана I в 1519 г. Во время путешествия по Рейну («Дневник путешествия в Нидерланды», 1520–1521), посещения Кёльна, Антверпена, Неймегена, Хертогенбоса, Брюсселя, Брюгге, Гента, пров. Зеландия Д. встречался с нидерландскими мастерами К. Массейсом, Й. ван Клеве, Лукой Лейденским и др., портретировал Эразма Роттердамского (уголь на бумаге, 1520, Лувр, Париж), делал рисунки, дополняя нем. традицию (рисунок пером, слегка подсвеченный акварелью) живописной техникой итальянцев (рисунок кистью с применением белил на тонированной бумаге) и распространенной в Нидерландах техникой серебряного карандаша.

В «Дневнике...» есть свидетельства интереса Д. к идеям Реформации: в мае 1521 г. он писал о М. Лютере как о «святом человеке», обличавшем «нехристий пап» и осудившем порядки, при к-рых «у нас грабят плоды нашей крови и нашего пота, так бессовестно пожираемые бедельниками», и обращался с призывом к Эразму Роттердамскому поднять голос в защиту правого дела.

Среди последних немногочисленных работ мастера — портреты нюрнбергских советников Я. Муффеля и И. Хольцшюэра, близкого друга Д. (оба — 1526, Гос. музеи Берлина), Иоганна Клебергера (1526, Музей истории искусств, Вена), «Мадонна с грушей» (1526, Галерея Уффици, Флоренция). Он также выполнил неск. портретов в технике резцовой гравюры на меди (портреты В. Пиркгеймера, 1524; Фридриха Мудрого («Великий кардинал»; 1524), Ф. Меланхтона, ок. 1525; Эразма Роттердамского, 1526). Последний живописный шедевр Д. «Четыре апостола (Иоанн, Петр, Павел, Марк)» (Старая пинакотека, Мюнхен) был предназначен в дар Городскому совету Нюрнберга. Нюрнбергский каллиграф И. Нойдёрфер, выполнявший по просьбе Д. надписи на картине, утверждал, что художник изобразил в этом произведении 4 человеческих темперамента. Интеллектуальное напряжение аскетических образов, отражающее мучительный поиск ответа на некий вопрос, свидетельствует о переломе в мировоззрении Д., о его духовных исканиях, вызванных знакомством с Лютером и идеями Реформации. В нижней части картины помещен текст из Евангелия, предостерегающий правителей от принятия «за божественное слово человеческих заблуждений», что свидетельствует об осведомленности Д. в делах церковной жизни Германии (неск. учеников Д. были изгнаны из города за свои взгляды).

Последние годы жизни Д. посвятил теоретическому труду: ему принадлежат трактат «Руководство к измерению циркулем и линейкой» («Руководство для художника», 1525), включающий геометрию для художников, дополненную размышлениями о перспективе, «4 книги о пропорциях человека» (изд. с посвящением Пиркгеймеру 31 окт. 1528), «Руководство по укреплению городов, замков и крепостей» (1527). Итал. живописец и теоретик искусства Дж. П. Ломатто (1538–1600) утверждал, что сведения о перспективе Д. заимствовал из трудов живописца В. Фоппа и живописца и архит. Брамантино (Бартоломео Сурарди), однако их сочинения неизвестны.

В 1961 г. в Германском национальном музее в Нюрнберге проходила выставка «Meister um Albrecht Dürer» (Художники вокруг Альбрехта

Дюрера), на к-рой были представлены работы учеников Д., в частности Х. Дюрера, Х. Зебальда, Х. Кульмбаха, братьев Х. и Б. Бехамов, Г. Пенца (ни один не стал продолжателем Д.). Мотивы произведений Д. фрагментарно использовали в пейзажных гравюрах К. Робетта и Дж. Кампаньола, гравюры целиком повторяются у М. Раймонди и А. Венециано, отдельные композиционные мотивы присутствуют у Караваджо, Дж. Чезаре, О. Джентилески, Д. Гунеги, А. и Л. Карраччи, Б. Строцци, Н. Торниоли, К. Маратта и др. Интерес к творчеству Д. возрос в 1570–1630 гг., в период т. н. дюреровского ренессанса, связанного с увлечением его живописью имп. Рудольфа II Габсбургского. В эпоху нем. романтизма (1870–1945) имя Д., ставшее символом нем. духа и гения, было окружено мифологией националистического толка.

Гравюрные листы Д. из серии «Апокалипсис», отличающиеся подробностью в следовании тексту Откровения Иоанна Богослова, через версии его гравюр или через гравюры Библии Пискагора, восходящие к разработанным им схемам, были известны и адаптированы (особенно изображение всадников из «Апокалипсиса») на Руси в XVII в., в период широкого притока западноевроп. гравюр (росписи придела ап. Иоанна Богослова в ц. Св. Троицы в Никитниках в Москве (1628–1653); на зап. стене собора Никитского монастыря в Переславле-Залесском (1662–1668); зап. галереи ц. Воскресения Христова в Ростове (после 1670); паперти собора Знаменского монастыря в Вел. Новгороде (1688) и др.).

Лютеран. церковь празднует память Д. вместе с памятью Л. Кранаха Старшего и Грюневальда 6 апр. Дом Д. в Нюрнберге стал его музеем.

Соч.: Трактаты, дневники, письма / Вступ. ст., пер., коммент.: Ц. Г. Нессельштраус. М., 2000<sup>2</sup>. Изд.: The Complete Woodcuts of Albrecht Dürer by Albrecht Dürer / Ed. W. Kurth. N. Y., 1963, 2000; Drawings of Albrecht Dürer / Ed. H. Wölfflin. N. Y., 1970; The Human Figure: The Complete Dresden Sketchbook by Albrecht Dürer / Ed. W. L. Strauss. N. Y., 1972; The Complete Engravings, Etchings and Drypoints of Albrecht Dürer / Ed. W. L. Strauss. N. Y., 1973. Лит.: Tietze H., Tietze-Konrat E. Kritisches Verzeichnis der Werke Albrechts Dürers. Basel; Lpz., 1928–1938. 3 Bde; Неужина В. М. Нюрнбергские гравюры XVI в. М., 1929; Winkler F. Die Zeichnungen Albrecht Dürers. B., 1936–1937. 4 Bde; idem. Albrecht Dürer: Leben und Werk. B., 1957; Willibald Pirckheimers Briefwechsel / Hrsg. V. E. Reicke. Münch., 1940.





Bd. 1; *Panofsky E.* Albrecht Dürer. Princeton, 1943, 2005. Vol. 2: The Life and Art of A. Dürer; *Hesslelshaupt Ц. Г.* Альбрехт Дюрер. Л.; М., 1966; *она же.* Рисунки Дюрера. М., 1966; *Wolfflin H.* Albrecht Dürer. R., 1987; *Либман М. Я.* Дюрер и его эпоха. М., 1972; *Klibansky R., Panofsky E., Saxl F.* Saturno e la melancolia. Torino, 1983<sup>2</sup>, 2000; *Bialostocki J.* Dürer and His Critics: 1500–1971. Baden–Baden, 1986; *Anzelewsky F.* Albrecht Dürer: Das malerische Werk. B., 1991. 2 Bde; Albrecht Dürer: Temi e tecniche / A cura di G. Dellana. Trento, 1996; *Zuffi S.* Dürer. Mil., 2000; *Bartrum G.* Albrecht Dürer and His Legacy. L., 2002; Albrecht Dürer's Renaissance: Humanism, Reformation and the Art of Faith / Ed. D. H. Price. Ann Arbor (Mich.), 2003; Albrecht Dürer: Das grosse Glück Kunst im Zeichen des geistigen Aufbruchs. Osnabrück, 2003; Albrecht Dürer. Tallinn, 2004; Dürer e l'Italia / A cura di K. H. Fiore. Mil., 2007.

**В. Е. Сусленков**

**ДЮРКГЕЙМ** [франц. Durkheim] Эмиль (15.04.1858, Эпиналь — 15.11.1917, Фонтенбло), франц. социолог и философ, автор ряда работ по религиоведению.

**Биография.** Род. в семье раввина. С детства изучал евр. язык, Свящ. Писание и Талмуд, но постепенно стал отходить от ортодоксального иудаизма, интересовался католицизмом. Однако не крестился и оставался агностиком.

В 1879 г. с 3-й попытки поступил в Высшую педагогическую школу (École Normale Supérieure) в Париже, где учился вместе с А. Бергсоном. Среди преподавателей были историк-античник Э. Фюстель де Куланж и философ Э. Бутру. Окончив Высшую педагогическую школу в 1882 г., неск. лет преподавал философию в провинциальных лицеях Франции. В 1885–1886 гг. в научной командировке в Германию ознакомился с состоянием исследований и методикой преподавания философии и социальных наук, особенно важным для Д. оказалась встреча с психологом В. Вундтом. В 1887 г. Д. был назначен преподавателем социальной науки и педагогики на филологическом факультете ун-та г. Бордо, в 1896 г. возглавил кафедру социальной науки — по сути 1-ю кафедру социологии во Франции.

В 1896 г. Д. основал 1-й франц. социологический журнал — «L'Année sociologique» (1-й вып. вышел в 1898), редактором к-рого работал до 1913 г. Сотрудники журнала и последователи Д. составили ядро т. н. франц. социологической школы, занимавшей ведущее место в европейской социологии 1-й пол. XX в.

(в нее входили социолог и этнолог М. Мосс (возглавивший школу после смерти ее основателя), социологи С. Бугле, Ж. Дави, М. Хальбвакс, экономист Ф. Симиан, правоведы Э. Леви, Ж. Рей, П. Ювелен, лингвисты А. Мейе, Ф. Брюно, Ж. Вандриес, синолог М. Гране и др.). Коллективная форма научной работы, характерная для школы Д., была новым явлением в академической сфере, отличавшимся от прежних форм, основанных на отношении учитель—ученик.

В 1902 г. Д. стал профессором в Сорбонне, возглавив кафедру науки о воспитании (впосл. науки о воспитании и социологии). Мн. работы Д. являлись продолжением его лекционных курсов.

Тяжелым испытанием для Д. стала первая мировая война. После гибели в апр. 1916 г. на болг. фронте его сына Андре (молодого ученого-лингвиста) здоровье Д. резко ухудшилось, и он скончался в нояб. 1917 г.

Книги Д. практически сразу после опубликования переводились на др. языки, в т. ч. на русский. Его наследие по-прежнему актуально, активно изучается и переосмысливается в разных социологических школах.

**Учение.** Социологическое мировоззрение Д. сформировалось под влиянием философии О. Конта и Ч. Спенсера. Постулируя научный характер социологии, Д. стремился строить исследования на рациональных принципах и методах естественных наук. «Социальные факты нужно рассматривать как вещи», — утверждал Д. Он изучал социальные явления не путем интроспекции, а извне, через их признаки, фиксируемые внешним образом, как это происходит с изучением объектов природного мира. Обосновывая самостоятельность социологии, ее особое место в системе наук, Д. видел специфику социальной реальности в том, что ее нельзя свести к биопсихической реальности, воплощенной в индивидах. Социальная реальность включена в универсальный природный порядок и так же фундаментальна, «прочна» и не поддается произвольному манипулированию, как и другие виды природной реальности.

Для изучения социального начала в человеке Д. ввел понятие «коллективные представления», т. е. мнения, знания, способы действия и др. явля-

ния культуры, ставшие, согласно Д., продуктом длительного развития общества. Они принудительно навязываются каждому индивиду, при этом в противовес конфликтной модели общества (марксизм, социальный дарвинизм) Д. рассматривал общество прежде всего как сферу солидарности и согласия между людьми. Он соединил приверженность к *эволюционизму* (что проявилось в его представлении о сложных обществах как о комбинации простых и в объяснении социальной жизни посредством обращения к ее «элементарным» формам) со структурно-функциональным подходом.

**Труды по социологии.** Д. разрабатывал идущую от Конта проблему социального согласия. В докт. дис. «О разделении общественного труда» (1893) он решает вопрос о том, как в совр. обществе с присущей ему дифференциацией функций и профессий сохранить интеллектуальную связь и общезначимую мораль. Основная функция разделения труда (понимаемого как социальная деятельность в широком смысле) состоит в формировании и поддержании социальной солидарности. В архаических («сегментарных») обществах имеет место «механическая солидарность», основанная на полном поглощении индивидуального сознания «коллективным». В развитых («организованных») обществах существует «органическая солидарность», основанная на разделении труда, функциональной взаимозависимости и взаимообмене. «Коллективное сознание» сохраняется, но действует в более ограниченной сфере, становится более общим и неопределенным, что требует разнообразия и самостоятельности от индивидов в истолковании и осуществлении исходящих от «коллективного сознания» предписаний. Если разделение труда не формирует социальную солидарность, то оно является аморальным (беззаконным), т. е. нормативно нерегулируемым процессом и симптомом кризисного состояния общества.

«Манифестом» социологии Д. стала работа «Правила социологического метода» (рус. пер.: «Метод социологии»), которая в 1894 г. была опубликована в виде серии статей, а в 1895 г. — отдельной книгой. Многие в этой работе переключаются с «Рассуждением о методе» Р. Де-





карта. Оба труда объединяет цель найти рациональные принципы, позволяющие исследователю постичь истину независимо от личных склонностей, общепринятых мнений и общественных предрассудков.

Др. фундаментальная работа Д. — «Самоубийство» (1897) — основана на анализе статистических данных. Д., исследуя феномен самоубийства, отвергает психологические и проч. объяснения и связывает его со степенью интеграции и ценностно-нормативной регуляции общества. В каждом обществе, согласно Д., процент самоубийств зависит от отношений, складывающихся в религ., семейных, политических, национальных и др. группах. Преодолеть аномию (беззаконие) в обществе, повышающую процент самоубийств, по мнению Д., можно посредством всемерного развития профессиональных групп (корпораций), подобных средневек. гильдиям. Занимая промежуточное положение между семьей и гос-вом, они могли бы выполнять для человека функцию моральной общины.

**Социология религии.** Д. оказал огромное влияние на развитие социологии религии и религиоведения. Религия, согласно Д., как и др. социальные институты, укоренена в самой «природе вещей» и природе человека и является олицетворением коллективной и безличной силы общества. В основе религии лежит разделение мира на 2 сферы — сакральную и профанную. Этим она отличается от др. социальных институтов. Тем не менее религия должна исследоваться как объективный факт, поскольку представляет собой универсальный феномен, имеющий определенную социальную основу. Для Д. как для социолога не природа сама по себе есть источник религии (в этом он решительно расходится с Б. Тейлором и Дж. Фрейзером), она служит лишь источником символов, как религ., так и других, необходимых для упрочения определения социальной группы. Религия — это способ идентификации, осознания себя той или иной социальной группой как единым целым.

По мнению Д., люди никогда не обожествляли ничего другого, кроме собственного общества. Реальность, описываемая религией в символических формах, и есть социальная реальность. Главная социальная функция религии — создание и вос-

создание сплоченности и выдвижение идеалов, стимулирующих общественное развитие. Все религии представляют собой ответы, хотя и различные, на то, в каких условиях живет человек. Социологический подход к религии предполагает, во-первых, истинность всех религ. систем, т. к. каждая на свой лад выражает социальную реальность, и, во-вторых, отсутствие принципиальной разницы между собственно религ. культурами в узком смысле и гражданскими культурами, поскольку и те и др. относятся к священным сущностям, выражающим социальные отношения, и выполняют одинаковые социальные функции. Любой объект независимо от своих внутренних свойств может стать священным, если он символизирует общество или группу.

Основное в религии не догматика, а практическая религ. деятельность, выражающаяся в коллективном отпращивании обрядов. Все религиозные обряды подразделяются на 2 вида — негативные (их целью является предотвращение осквернения священного через самоотречение, самопожертвование, аскетизм) и позитивные (их цель — приобщение к священному).

В самой значительной по объему работе «Элементарные формы религиозной жизни» (1912) Д. исследовал простейшую, по его мнению, из известных форм религии — тотемизм австрал. аборигенов (поскольку в тотемизме нет заимствований и влияний со стороны др. религий и он соответствует самой простой форме социальной организации). Д. считал, что религ. верования создают основу упорядоченности примитивного общества. Он показал контраст между 2 периодами в жизни племен: периодом тяжелого труда в одиночной борьбе за существование и периодом коллективных праздничных торжеств, когда по завершении трудового процесса все племя собирается вместе. Однообразное и скучное существование сменяется состоянием крайней экзальтации и подъема, «когда люди как бы одержимы какой-то могучей силой, к-рая приподнимает их над действительностью, заставляя думать и чувствовать иначе, чем в обычное время». Так создается представление о 2 качественно противоположных мирах: профанном и священном, вызывающем веру в великую преобразующую силу коллек-

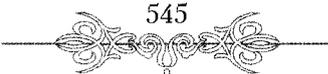
тивности. Первобытный тотем Д. понимал как символ, с помощью которого определялась групповая принадлежность древнего человека.

Соч.: De la division du travail social. P., 1893 (рус. пер.: О разделении общественного труда. Од., 1900. М., 1991, 1996); Les règles de la méthode sociologique. P., 1895, 1901<sup>2</sup> (рус. пер.: Метод социологии. К.; Х., 1899. М., 1991); Le suicide: Étude de sociologie. P., 1897 (рус. пер.: Самоубийство: Социологический этюд. СПб., 1912); Représentations individuelles et représentations collectives. P., 1898; L'éducation morale. P., 1903; Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie. P., 1912 (рус. пер.: Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения: Антология / Сост. и общ. ред.: А. Н. Красников. М., 1998. С. 174–231); Éducation et sociologie. P., 1922; Sociologie et philosophie. P., 1925; L'Évolution pédagogique en France. P., 1938; Leçons de sociologie. P., 1950; La science sociale et l'action. P., 1970; Textes / Ed. V. Karady. P., 1975. 3 vol.; Социология: ее предмет, метод, предназначение. М., 1995; Дюркгейм Э., Мосс М. О нек-рых первобытных формах классификации: К исслед. коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996.

Лит.: Кон И. С. Позитивизм в социологии. Л., 1964; Bellah R. N. Émile Durkheim on Morality and Society. Chicago, 1973; Гофман А. В. Религия в филос.-социологической концепции Э. Дюркгейма // Социологические исследования. 1975. № 4. С. 178–187; он же. Эмиль Дюркгейм в России: рецепция дюркгеймовской социологии в рос. социальной мысли. М., 2001; Lukes S. Émile Durkheim: His Life and Work. Stanford, 1975; Осимова Е. В. Социология Э. Дюркгейма. М., 1977; Thompson K. Emile Durkheim. L., 1982; Durkheimian Sociology: Cultural Studies / Ed. J. C. Alexander. Camb., 1988; The Cambridge Companion to Durkheim / Ed. J. C. Alexander, Ph. Smith. Camb., 2005.

**В. В. Вишнякова**

**ДЮССЕЛЬДОРФСКАЯ ЕПАРХИЯ** РПЦ, располагалась на территории ФРГ и существовала с 1971 по 1992 г. Учреждена решением Свящ. Синода РПЦ от 24 февр. 1971 г., согласно к-рому в Среднеевропейском Экзархате из Берлинской епархии были выделены *Баденская и Баварская епархия* и Д. е. В подчинении последней оказались приходы в федеральных землях Бремен, Гамбург, Гессен, Н. Саксония, Рейнланд-Пфальц, Саар, Сев. Рейн-Вестфалия и Шлезвиг-Гольштейн. В 1971 г. епархия насчитывала 2 храма. Кафедральный город — Дюссельдорф, кафедральный собор — в честь Покрова Пресв. Богородицы. Первым правящим архиереем Д. е. стал еп. *Алексий (ван дер Менсбрюгге)*, бывший с 1 дек. 1970 г. архиепископом Северогерманским и получивший



24 февр. 1971 г. титул архиепископа Дюссельдорфского. В 1971 г. в качестве делегата от Д. е. принимал участие в работе Поместного Собора РПЦ в Москве. Скончался 26 мая 1980 г.

Следующим архиереем, возглавившим епархию, стал благочинный Д. е. архим. Лонгин (Талыпин), хиротонисанный во епископа Дюссельдорфского в храме в честь Покрова Пресв. Богородицы в Дюссельдорфе 11 окт. 1981 г. Клирики и миряне Д. е. во главе с еп. Лонгином проводили активную культурную, просветительную и миссионерскую работу, поддерживали молитвенное общение с общинами проч. Поместных Православных Церквей. Представители епархии участвовали в международных научных конференциях и конгрессах, в работе ВСЦ в тесном контакте с проч. христ. конфессиями ФРГ. 10 марта 1989 г. еп. Лонгин возведен в сан архиепископа. 23 дек. 1992 г. определением Свящ. Синода принято постановление об объединении 3 епархий (Берлинской и Лейпцигской, Баденской и Баварской, Дюссельдорфской) в *Берлинскую и Германскую* епархию РПЦ.

**Архиереи:** Алексей (ван дер Менсбрюгге) (1 дек. 1970 — 27 апр. 1979), Лонгин (Талыпин) (11 окт. 1981 — 23 дек. 1992).

Арх.: Архив ОВЦС МП.

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1971. № 4. С. 3–4; То же // Там же. 1979. № 6. С. 2; То же // Там же. 1981. № 12. С. 3; То же // Там же. 1984. № 1. С. 13; № 11. С. 8; То же // Там же. 1989. № 6. С. 5; Определения Свящ. Синода // ИБ ОВЦС МП. 1992. № 1. С. 3. Лит.: Из жизни епархий // ЖМП. 1974. № 6. С. 30–31; *Тон Н.* Открытие рус. правосл. центра // Там же. 1976. № 1. С. 24–25; Из жизни епархий // Там же. 1982. № 1. С. 10–14; № 12. С. 56–57; *Шултен М.* Из жизни Дюссельдорфской епархии // Там же. 1983. № 9. С. 22; Конференция по каноническому праву Восточной Церкви // Там же. 1984. № 2. С. 57; Из жизни епархий // Там же. № 5. С. 29–30; Экуменическая встреча // Там же. № 6. С. 63; Заседание Центр. Совета ВСЦ // Там же. № 10. С. 49; На конгрессе «Мир Божий — народам» // Там же. № 11. С. 50; Патриаршие награды // Там же. 1985. № 7. С. 3; Из жизни епархий // Там же. № 8. С. 30–31; На XXI евангелическом кирхентаге // Там же. № 10. С. 62; Символизм, посвящ. св. равноап. Мефодию в Регенсбурге, ФРГ // Там же. № 11. С. 86–87; *Пеппингаус Й.* Из жизни Дюссельдорфской епархии // Там же. 1986. № 11. С. 26; 1987. № 5. С. 23–24; *Ю. Т.* Выставка в Вальдбрёле // Там же. № 9. С. 31; Из жизни епархий // Там же. 1989. № 6. С. 5.

**А. В. Васютин**

**ДЮШЕН** [франц. Duchesne] Луи Мари Оливье (13.09.1843, Сен-Сер-

ван-сюр-Мер, ныне в черте Сен-Мало, Франция — 21.04.1922, Рим), аббат, историк Церкви, литургист и археолог. Д. род. в семье моряка и был младшим из 6 детей. Осиротел в раннем возрасте. Начальное образование получил в семинарии в Сен-Меэн-ле-Гран и в коллеже Сен-Шарль в Сен-Бриё. Затем поступил в семинарию в Сен-Бриё. В 1863 г. Д. был принят на правах вольнослушателя в Римский коллегиум, где изучал 2 года догматическое и нравственное богословие, но в большей степени его внимание привлекали христ. древности Рима. В 1866–1871 гг. преподавал в Сен-Шарле. В 1867 г. рукоположен во пресвитера. В 1871–1872 гг. Д. слушал лекции по философии и греч. древностям в Высшей практической школе (École Pratique des Hautes Études) при Парижском ун-те. В июле 1872 г. получил степень лиценциата словесности. В Париже Д. познакомился с А. Луази, в посл. ученым-новозаветником и сторонником модернизма в католич. Церкви. В июле 1873 г. Д. по поручению Высшей практической школы отправился в Ватиканскую б-ку для изучения рукописей, в конце того же года был приглашен во Французскую школу в Риме (École française de Rome), где до 1876 г. преподавал греч. палеографию и занимался под рук. одного из основателей церковной археологии — Дж. Б. Де Росси, с к-рым на протяжении последующей жизни его связывали дружба и научная деятельность (их переписка изд. в 1995). Д. принимал активное участие в археологических экспедициях в М. Азию (откуда привез более 200 надписей), в Эпир, в Фессалию, на Афон, на о-в Патмос и в Фессалонику.

В 1877 г. Д. защитил докт. диссертацию о *Liber Pontificalis*, средневек. сборнике житий Римских пап, получив ученую степень д-ра словесности. В 1878 г. занял кафедру церковной истории в Католическом ин-те в Париже, но в 1883 г. ввиду критических взглядов на раннюю историю Церкви во Франции вынужден был оставить ее. До 1895 г. преподавал в ряде высших учебных заведений в Париже.

В 1888 г. избран членом Академии надписей и изящной словесности. В 1895 г. назначен директором Французской школы в Риме (занимал эту должность до конца жизни). С 1895 по 1897 г. принимал участие

в работе папской комиссии по изучению действительности англикан. рукоположений. В 1900 г. папа Лев XIII даровал Д. титул апостольского протонотария. В 1903 г. возглавлял папскую историко-литургическую комиссию по ревизии Мартиролога и Бревиария. 26 мая 1910 г. Д. был избран членом Французской академии.

После энциклики папы Пия X «*Pascendi Dominici gregis*» (8 сент. 1907), направленной против модернистов, труд Д. «История древней Церкви» оказался в центре скандала: несмотря на то что с разрешения Римской курии вышло неск. изданий на франц. языке и переводы на англ. и испан. языки, перевод на итал. язык подвергся критике (основные претензии — использование критического метода, умалчение о сверхъестественном факторе в истории, обеление императоров — гонителей христиан, неверное изображение состояния Римской Церкви и папских полномочий). Против публикации выступили 10 кардиналов, 5 архиепископов и 30 епископов. 11 сент. 1911 г. был издан циркуляр, запрещающий чтение этой книги в итал. духовных семинариях, а 22 янв. 1912 г. она была внесена в «Индекс запрещенных книг». Д. подчинился этому решению. Во время коллоквиума в память Д., проходившего в 1973 г. в Риме, папа Павел VI полностью реабилитировал его.

Основные труды Д. посвящены источниковедению и общей церковной истории. Мировую известность ему принесли исследование и критическое издание *Liber Pontificalis*. Д., изучив 110 рукописей, предложил свою реконструкцию оригинального текста памятника, к-рый, по его мнению, был составлен в VI в. в Галлии. Работа привлекла к себе внимание не только из-за актуальности темы папства, но и потому, что в это же время текст *Liber Pontificalis* безуспешно пытались издать неск. ученых в Германии. В 1898 г. Т. Моммзен, к-рый выступал за более позднюю датировку памятника (не ранее VII в.), сумел в серии MGH выпустить том, охватывающий период до 715 г., однако ему так и не удалось завершить издание. Спор между нем. учеными и Д. обсуждался и в России (М. И. Орловым и В. В. Болотовым на магист. коллоквиуме в 1899). Труд Д. получил высокую оценку мн. ученых (в т. ч. А. фон Гарнака) и

был принят в качестве нормативно-го. Издание Д. было дополнено и исправлено К. Фогелем в 1957 г.

Др. капитальный труд Д.— «Списки епископов древней Галлии» (1894–1915) — посвящен вопросу о распространении христианства и истории епископских кафедр на территории совр. Франции в эпоху поздней античности. Работа построена на изучении огромного материала, сохранившегося в епископских списках (лат. *fasti episcopales*, вероятно развившиеся из *диптихов*), у церковных историков, в легендах о происхождении той или иной провинциальной церкви, в местных хрониках и т. п. До наст. времени это исследование, несмотря на критику отдельных положений, считается образцом применения научно-критического метода к церковным памятникам.

Д. занимался также календарными проблемами, в частности вопросом об установлении даты празднования Пасхи на I Вселенском Соборе. Он связал решения Собора не с малоазийскими четырнадцатниками, а с сир. протопасхитами. Позицию Д. поддержали Й. Шмид, Э. Шварц, Болотов.

С 1884 г. Д. вместе с Де Росси изучал Мартиролог Иеронима. В течение 10 лет они совместно подготовили и опубликовали в серии *Acta Sanctorum* (*ActaSS*. 1894. Vol. 82. Nov. Pt. 2/1) критическое издание этого памятника, считающееся стандартным и в наст. время. По мнению Д., текст Мартиролога является компиляцией, ядро к-рой сформировалось в сер. V в. в Италии, а основная часть — в кон. VI — нач. VII в. в Автиссиодуре (ныне Осер, Франция).

Вкладом Д. в развитие исторической литургики стало соч. «Истоки христианского культа» (1899), посвященное раннехрист., вост. и лат. богослужению до эпохи Карла Великого. Признавая нек-рое разнообразие в деталях совершения литургии и небольшую свободу епископа в формулировании молитв, Д. тем не менее утверждал изначальное единообразие локальных евхаристических традиций (древность и аутентичность евхаристических молитв «*Дидахе*» он считал некой маргинальной аномалией, не меняющей картины в целом). Только в III в., по его мнению, начали формироваться обряды Рима, Антиохии и Александрии. Наибольшую ценность в работе

Д. представляют главы, посвященные *галликанскому обряду*. Истоки этого обряда Д. видел в богослужении г. Медиолана (ныне Милан). Он предложил свою реконструкцию чина галликанской мессы. Кроме того, Д. ввел в научный оборот ряд ранее неизвестных источников (в частности, в приложении им были опублик. 12 *Ordines Romani*, неизвестных Ж. Мабильону).

«История древней Церкви» была издана Д. по просьбе его друзей. По сути это переработанный курс университетских лекций, распространявшихся изначальное литографическим способом. Д. выстроил курс тематически, поэтому часть материалов повторяется в разных главах. Работа была задумана как научно-популярная, а потому почти полностью лишена точных ссылок на источники, библиографических указаний, анализа различных гипотез и т. п. История возникновения христианства и апостольский период изложены максимально сжато. Последующая история Церкви также содержит значительные пробелы (почти не говорится о Тертуллиане, крайне мало — об Оригене, о дисциплинарных спорах). Вместе с тем повествование отличает живость языка и красочность изложения. Все выводы основаны на обобщении многолетних исследований.

Помимо этих работ Д. принадлежит множество статей по церковной истории (о христ. Сев. Африке, расколе донатистов, Поместных Соборах IV–V вв., об отдельных епископских кафедрах Италии и Галлии и др.), вост. и греч. эпиграфике и археологии, топографии Рима и проч. Поскольку Д. занимался агиографией (работы об ап. Варнаве, о равноап. Марии Магдалине, о святых Перпетуе и Фелицитате, о св. Геновефе, об апостольских списках и др.), он вел активную переписку с болландистами (опубл. в 2002).

В 1880 г. Д. основал ж. «*Bulletin critique de littérature, d'histoire et de théologie*» и был его редактором и одним из авторов. Он также являлся переводчиком и редактором франц. вып. «*Bulletin d'archéologie chrétienne*», основанного Де Росси.

В историю церковной науки Д. вошел как один из самых беспристрастных ученых эпохи жестких идеологических и межконфессиональных споров. Д. был удостоен мн. наград и званий (почетный каноник

Сен-Бриё и Парижа, командор ордена Почетного легиона, член франц. Об-ва любителей древностей (*Société des antiquaires*), президент Об-ва христ. археологии (*Société d'archéologie chrétienne*), почетный член ряда академий и ун-тов (Берлина, Гёттингена, Рима, Турина, Кембриджа, Оксфорда и др.).

Соч.: *Étude sur le Liber Pontificalis*. P., 1877; *La question de la pâque au concile de Nicée* // *Revue de questions historiques*. P., 1880. Vol. 28. P. 5–42; *L'historiographie pontificale au VIII<sup>e</sup> siècle*. R., 1884; *Les Sources du Martyrologe Hieronimien*. R., 1885 (совм. с J. B. de Rossi); *Origines du culte chrétien: Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*. P., 1889, 1925<sup>6</sup>; *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*. P., 1894. Vol. 1: *Les provinces du Sud-Est: Gaule narbonnaise, région des Alpes*. 1907<sup>2</sup>; 1899. Vol. 2: *L'Aquitaine et les Lyonnaise*. 1910<sup>2</sup>; 1915. Vol. 3; *Les anciens recueils de légendes apostoliques*. P., 1895; *Les premiers temps de l'État pontifical (754–1073)*. P., 1898, 1904<sup>2</sup>; *Histoire ancienne de l'Église*. P., 1906–1910. 3 vol. (рус. пер.: *История древней Церкви* / Пер. с 5-го франц. изд. под ред. проф. И. В. Попова и проф. А. П. Орлова. М., 1912–1914. Т. 1–2); *L'Église au 6<sup>ème</sup> siècle* / Ed. H. Quentin. P., 1925.

Изд.: *Liber Pontificalis: Texte, introd. et comment.* P., 1886–1892. 2 vol.; *Martyrologium Hieronymianum ad fidem codicum adjectis prolegomenis*. P., 1894, 1971<sup>r</sup> (совм. с J. B. de Rossi); *Liber Censuum de l'Église romain*. P., 1889–1952. 3 vol. (совм. с P. Fabre, G. Mollat). Лит.: *Бриллиантов А. И.* Рец.: Л. Дюшен. *История Древней Церкви* // ХЧ. 1912. Т. 1. № 6. С. 750–756; *Habloville C., d.* Msgr. Duchesne: *biogr. critique*. P., 1911; *Colin J.* Msgr. L. Duchesne. R., 1922; *Cabrol F.* Msgr. L. Duchesne: *Son œuvre historique* // *JThSt*. 1922/1923. Vol. 24. P. 253–281 [Bibliogr.]; *Monseigneur Duchesne et son temps: Actes du colloque de 1973*. R., 1975; *Waché B.* Monseigneur L. Duchesne: *historien de l'Église, dir. de l'École française de Rome*. R., 1992; *Correspondance de G. B. de Rossi et de L. Duchesne (1873–1894)* / Établie et annot. par P. Saint-Roch. R., 1995; *Joassart B.* Monseigneur Duchesne et les Bollandistes: *Correspondance*. Brux., 2002. (*Tabularium hagiographicum*; 1); *Frend W. H. C.* Mgr. Louis Duchesne (1843–1922): *Critical Churchman and Historian* // *From Dogma to History: How our Understanding of Early Church Developed*. L., 2003. P. 187–189, 190–197.

А. А. Ткаченко

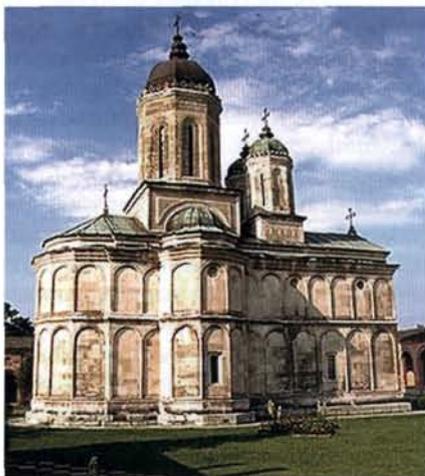
**ДЯЛУ** [румын. Dealu], жен. общежительный мон-рь во имя свт. Николая Чудотворца в Тырговиштской архиепископии Митрополии Мунтении и Добруджи Румынской Православной Церкви. Второй престол монастырской церкви — в честь Покрова Пресв. Богородицы. Д. расположен близ с. Вифорыта, в 5 км к северу от г. Тырговиште, в жудеце Дымбовица, на вершине холма (Д. в переводе с румынского языка означает «холм»). Считается, что в нач. XV в. монастырь был учрежден как

мужской валашским господарем Мирчей Старым (1386–1418), храм первоначально был деревянным. 17 нояб. 1431 г. правитель Валахии Александру I Алдя даровал монастырю села Алексени и Рэзвэд в вечное поминовение отца — господаря Мирчи. 28 марта 1453 г. господарь Владислав II, в посл. погребенный в мон-ре, подтвердил дарение обители неким Раду неск. сел и виноградников. В 1500 г. валашский господарь Раду IV Великий приступил к строительству нового, величественного монастырского храма, освящение к-рого состоялось 4 дек. 1501 г. Постройка келий и колокольни, о чем сообщает имеющаяся на ней надпись, началась 26 авг. 1499 г. Раду Великий избрал Д. местом своего вечного упокоения, его могила находится в нартексе храма.

Монастырь рос и благоустраивался и при последующих правителях: Владе Молодом (Влэдуце) (1510–1512) и Нягое Басарабе (1512–1521). В дек. 1610 г. Д. был разграблен войсками трансильванского кн. Габора Батори. В 1614 г. господарь Раду Михня посетил пришедший в запустение Д. и приписал к нему с. Сату-Ноу для возрождения обители за счет получаемых от села доходов (100 золотых в год). После землетрясений 1802 и 1838 гг. Д. был восстановлен в 1844–1854 гг. господарем Георге Бибеску. В 1863 г. монастырь упразднили. С 1879 г. Д. начал использоваться для нужд военного ведомства. В 1912 г. при организации военного лицея здания древних келий сменили новые строения. Большой урон мон-рю нанесло землетрясение в нояб. 1940 г. Обвалились главы храма и верхняя часть колокольни. Реставрация 1955–1958 гг., проведенная стараниями Патриарха Румынского Иустиниана (Марина; 1948–1977), вернула храму и всему монастырскому комплексу первоначальный облик.

Церковь в Д. — триконх. Этот тип плана появился в Валахии в кон. XIV в. (церковь мон-ря Козия, 1387–1388, и др.) и был широко распространен на протяжении XV в. В целом церковь Д. относится к этому типу строений, но имеет ряд существенных отличий. Пропорции наоса, увенчанного высоким 8-гранным барабаном, сильно вытянуты по вертикали. Нартекс, близкий в плане к квадрату, сохраняя вертикальность, — его своды находятся на уровне сво-

дов наоса — получил развитие в глубину. По продольной оси он перекрыт полуциркульным сводом. В вост. части выделен компартимент для захоронений, отделенный от основ-



*Храм свт. Николая Чудотворца мон-ря Дялу. 1500–1501 гг.*

ного пространства нартекса аркой. Пространство между наосом и нартексом того же назначения — гробница — существовало в молдав. храмах этого периода, однако в Д. оно получило иную трактовку. В Молдавии оно перекрывалось поперечным полуциркульным сводом; здесь же компартимент, растянутый в ширину, получил 2 световые главы с вытянутыми 8-гранными барабанами, указывающими снаружи на место княжеских погребений.

Церковь в Д. 1-я в Валахии, стены к-рой сложены не из кирпича, а из тесаного камня. Нартекс и наос имеют единый объем, служащий своего рода пьедесталом для 3 глав. Декорация изысканна и сдержанна. Горизонтальный карниз разделяет стены на 2 регистра, каждый из к-рых украшен ложными аркадами. Окна нижнего яруса имеют прямоугольные рамочные наличники, небольшие круглые окна верхнего — резные каменные решетки. Барабаны глав покрыты плетеным геометрическим орнаментом, в к-ром прослеживаются вост. влияния (можно предположить участие мастеров из Стамбула).

Храм Д. во многом определил направление композиционных и декоративных поисков, приведшее к появлению шедевра позднесредневеков. валашской архитектуры — церкви мон-ря Куртя-де-Арджеш (1512–1517). Композиция церкви в Д. послужила образцом для нек-рых валашских храмов XVI в. (церквей

в мон-рях Менедик (1532), Горгота (1554–1557), Тутана (1582); княжеской церкви в Тырговиште, 1583) и ряда храмов, построенных господарем Матеем Басарабом, в т. ч. в мон-рях Бребу (1650) и Гура-Мотрулуй (1653). Декоративное решение получило широкое распространение в XVI–XVIII вв., но исключительно в кирпиче.

Первоначальная живопись 1515 г., принадлежавшая мастеру Добромиру из Тырговиште, работавшему вместе с Житианом и Станчу, не сохранилась. В 1713 г., в правление св. господаря Константина Брынковяну, храм был расписан повторно, иконы для нового иконостаса были выполнены мастерами Константином, Предой, Николае и Раду. В 1985 г. храм был расписан вновь архим. Софианом (Богю).

Храм является некрополем валашских господарей. Здесь захоронены Раду Великий, его брат Влэдуц (1512), Пэтрашку Добрый (1567), Михай Мовилэ (1608) и др. Святыня мон-ря — глава Михая Храброго, положенная в храм в 1603 г. В 1912–1913 гг. скульптор Ф. Сторк изготовил мраморные саркофаги над гробницами Раду Великого и Михая Храброго.

Нек-рые исследователи предполагают, что в Д. под патронатом господаря Раду Великого и при участии мон.-книжника Макария, работавшего в 1508–1512 гг., была устроена 1-я в Валахии печатная мастерская с кириллическим шрифтом. В ней были отпечатаны Служебник (1508), Октоих (1510), Четвероевангелие (1512). В 1643 г. господарь Матей Басараб перевел сюда типографию из мон-ря Говора. В 1644 г. «Иван Кунотович, печатник русский, с учениками» напечатал Учительное Евангелие. Работа типографии продолжалась до 1648 г., когда была переведена в Тырговиште.

В мон-ре находятся хранилище старопечатных книг и богатая коллекция церковных предметов (среди к-рых — кипарисовый крест, окованный серебром, подаренный мон-рю Матеем Басарабом).

Лит.: Istoria Țării Românești, 1290–1690: Letopisețul Cantacuzinesc. Bucur., 1960. P. 14; *Drăguț V. Dicționar enciclopedic de artă medievală românească*. Bucur., 1976. P. 122; *idem. L'art roumain*. Bucur., 1984. P. 235–237; *Florea V. Istoria artei românești*. Chișineu, 1991. Vol. 1. P. 238–240; *Păcurariu. IBOR. Vol. 1. Passim; Vlase M. Drumuri spre mănăstiri*. Bacău, 1997. P. 34–35.

Э. П. П.



**Е**, буква всех алфавитов, основанных на кириллице. В церковнослав., рус., белорус., болг. алфавитах — 6-я по счету, в укр., серб. и македон. алфавитах — 7-я. Рус. совр. название буквы употребляется как существительное среднего рода («прописное Е»). Старослав. и церковнослав. название «есть» («есть») представляет собой форму 3-го лица ед. ч. наст. времени глагола «быти».

В древнейших слав. азбучных *акростихах* Е связано преимущественно с глагольной формой 3-го лица ед. ч. наст. времени «есть», напр., в молитвах «Аз есмь свет миру»: «Есть гнев Мои на грешники» (*Кобяк Н. А., Поздеева И. В.* Славяно-русские рукописи XV–XVI вв. НБ МГУ. М., 1981. С. 143); «Аз преже о Господе Бозе начинаю вешати»: «Есть бо начало и свершение всем глаголам от Него» (*Петров.* 1894. С. 18; *Демкова, Дробленкова.* 1968. С. 58; *Кобяк.* 1987. С. 148); «Аз превечен в Троицы, начала и конца не имьи»: «Есть человеку насладитися оная доброты и различныя красоты» (Там же. С. 154) и др.; с формой 1-го лица ед. ч. наст. времени «есмъ» — в молитве «Аз есмь Бог»: «[Добрь бо есмь.] Есмь бо» (*Демкова, Дробленкова.* 1968. С. 59); с образованным от формы «есть» существительным «естество» — в молитве «Азбука об Адаме»: «Естество свое наго виде» (Там же. С. 60); в стихирах на попразднство Богоявления: «Естеством Си съпрестолен Си Отцу и Духови» (*Попов.* 1985. С. 45) и др. Реже Е соотносено с союзом «егда» — в молитвах «Аз Тебе припадаю, милостиве»: «Егда хощети явити тайная» (*Соболевский.* 1902. С. 33, 35; *Кобяк.* 1987. С. 146); «Аз Ти благодарю, Бог»: «Егда Моисеи моляшеся» (Там же. С. 153). В азбуч-

ной молитве свт. *Константина* Преславского Е соотносено со словами «еже будет»: «Еже будет на успех всем» (*Степанов Ю. С.* Константы: Словарь рус. культуры: Опыт исслед. М., 1997. С. 423). В рус. словарях-азбучниках с алфавитным принципом расположения статей за названием буквы следует имя Бога: «Елои. Боже» (*Ковтун Л. С.* Азбучники XVI–XVII вв. Л., 1989. С. 183).

В церковнослав. языке в начале слова и после гласных Е обозначает сочетание звуков [jэ]: *ѣдинъ, житїе*; после согласных (кроме ж, ш и ц) — звук [э] и мягкость предшествующего согласного: *премѣдрость, вѣчера*; после ж, ш и ц — звук [э]: *вѣже, цѣрковь*.

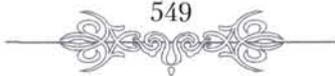
Звуковое значение буквы Е в рус. языке зависит от ее позиции в слове и от ударения. В начале слова, после гласных и после разделительных **ь** и **ъ** под ударением Е обозначает сочетание звуков [jэ]: *ель, своей, съехал*; в 1-м предударном слоге редуцируется до [jй / jй<sup>е</sup>]: *ему*; в остальных безударных слогах — до [jъ]: *пение*. После согласных (кроме ж, ш и ц, за исключением нек-рых заимствованных слов) под ударением Е обозначает мягкость предшествующего согласного и звук [э]: *ветер*; звук [и / и<sup>е</sup>] в 1-м предударном слоге: *земля*; звук [ъ] в остальных безударных слогах: *совесть*. После ж, ш, ц и др. согласных, к-рые в части заимствованных слов произносятся твердо, Е под ударением обозначает [э]: *жертва, купе*; в 1-м предударном слоге — [jъ]: *жена, шептать*; в остальных безударных слогах — [ъ]: *желтизна, целовать*. Кроме того, Е традиционно применяется вместо редко используемой буквы *ѣ* (см. далее). После реформы орфографии 1917–1918 гг. букву Е стали писать вместо исключенной из рус. алфавита

буквы **ѣ** («ять»), к-рая в это время имела то же звуковое значение, что и Е (напр., «сено» вместо «сѣно»).

Начертание Е в кириллице восходит к унциальному варианту греч. буквы «эпсилон» (ε), к-рая по рисунку представляет собой развернутый и видоизмененный финик. знак «Һэ» Ӏ, передававший гортанный звук [h] — легкое придыхание. В греч. унциальном письме существовали 2 разновидности Е, одна из к-рых (широкая) имела декоративное значение. В такой же функции этот знак известен и в древней кириллице. В состав кириллицы наряду с буквой ε входила йотированная буква **ѣ** — лигатура, представляющая собой соединение **ѣ** и ε. Йотированное **ѣ** в позиции начала слова и после гласных обозначало сочетание звуков [jэ], а после согласных — их мягкость и звук [э].

В древнейших памятниках, написанных уставом, представлены 2 начертания буквы Е: ε широкое и ε узкое, напр. в *Остромировом Евангелии*, *Мстиславовом Евангелии* и др., при этом широкое ε иногда бывает разукрашено. В XI в. употребление 2 типов Е определяется «каллиграфическими соображениями» писца (*Карский.* 1928. С. 185). В XIII в. ε широкое может использоваться вместо **ѣ**, гл. обр. в южнослав. памятниках (напр., в *Погодинской Псалтири* кон. XIII в., в *Парижском Стихираре* кон. XIII в.). На протяжении XIV в. в болг. рукописях (первоначально каллиграфических) ε широкое вытесняет из употребления **ѣ**. Та же ситуация наблюдается в серб. канцелярских почерках (в памятниках книгописания обычно сосуществуют оба варианта).

С кон. XIII в. ε широкое встречается в разных начертаниях — либо





строчного и прописного Е имеют различные начертания, к-рые оформились на основе нового московского письма (канцелярского курсива) кон. XVII — нач. XVIII в. и ренессансного шрифта «антиква» и вошли в широкий обиход в нач. XVIII в., после петровской реформы гражданского алфавита. При этом первоначально в гражданском шрифте наряду со строчной буквой совр. типа е было представлено еще 2 варианта: совпадающий с совр. прописной и воспроизводящий скорописное начертание е.

В йотированном к в древнейших памятниках перекаладина проходит посередине горизонтально, так что черта в е может служить прямым продолжением перекаладины: к, иногда даже бывает неск. выше ее: к̄. Примеры такого к представлены в Остромировом Евангелии, в Супрасльской рукописи, в Мирославовом Евангелии, в Шестодневе 1263 г. Впосл. же перекаладина отделилась от черты при е и начала писаться выше ее. Начертания к с приподнятой перекаладиной: к̄ и с косою перекаладиной: к̄ появились во 2-й четв. XIV в. Йотированное к с высокой прямой перекаладиной использовалось до сер. XIV в., притом что в этот период преобладали варианты с перекаладиной косою, высокой и отлогой, т. е. такой, к-рая лежит в верхней трети букв: к̄ к̄. Во 2-й пол. XIV в. высокая косою перекаладина, касающаяся верхней части е, преобладала в написании (напр., в Евангелии 1355 г., в Евангелии 1409 г.). В полууставе йотированное к представлено только с косою перекаладиной наверху. В рус. памятниках йотированное к употреблялось до кон. XV в., в серб. памятниках к старой формы, с перекаладиной посередине, использовалось и в XVII—XVIII вв. (напр., в Псалтири С. Храбрена 1637 г., в Апостоле 1660 г., в Чудесах Пресв. Богородицы 1715 г.). Весьма большой вариативностью отличается начертание е и к в берестяных грамотах XI — сер. XV в. (см.: Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте: (Из раскопок 1990–1996 гг.). М., 2000. С. 162–163. Табл. 6; С. 214–215. Табл. 38).

Согласно наиболее распространенной т. зр., в глаголице в основу начертания буквы э была положена самаритянская буква «he» з, обозначающая гласный [e] и сочетание звуков [ja]. Длина 4 левых горизонталь-

ных штрихов глаголической буквы могла быть различной. Так, в Маринском Евангелии внешние и внутренние штрихи почти одинаковы: э. Однако обычно внутренние штрихи короче внешних, при этом один из внешних штрихов может быть более выдвинут — нижний: э (в Зографском Евангелии, в Ассеманиевом Евангелии), верхний: э (в Синайской Псалтири, в Синайском Евхологии, в Охридских листках). К кон. XI в. появилось начертание с одной внутренней чертой (в Охридских листках, в Боянском палимпсесте), к-рое утвердилось и в хорват. глаголице, где впосл. она исчезла.

В пермской азбуке, созданной свт. Стефаном в посл. четв. XIV в., буква Е представляет стилизованный вариант кириллической: ѡ ѡ ѡ.

В глаголице, в к-рой числа обозначались буквами в порядке их следования в азбуке, э имеет числовое значение 6. В кириллице же, придерживающейся греко-визант. цифровой системы, э обозначает число 5. В церковнослав. письменности в числовом значении буква употребляется с дополнительными знаками — титлом и обозначениями цифровых разрядов: ѿ — 5, ѿ̄ — 5 тыс. В рус. языке при классификационных обозначениях буква Е имеет значение «шестой»: раздел е, ложа Е.

В числовой тайнописи, т. н. визант., основанной на взаимозамене букв, имеющих числовое значение и составляющих в сумме предел порядка, Е либо не заменяется, поскольку ѿ+ѿ=10 (5+5=10), либо передается через н (числовое значение — 50), т. е. букву с аналогичным числовым значением др. порядка. В тайнописных системах, основанных на принципе сложения-разложения числового значения, Е может передаваться через написание гв (3+2), ад (1+4) либо может использоваться как составляющая і (числовое значение — 10). В тайнописи «Лаодикийского послания» — «литореи в квадратах», смысл соотношения алфавитных рядов к-рой неясен, Е 1-го ряда алфавита соотносится с в 2-го ряда, а Е 2-го ряда — с з 1-го ряда (Лурье Я. С., Григоренко А. Ю. Курицын Федор Васильевич // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 506).

В истории рус. языка (в центральной диалектной зоне) в XII—XV вв. гласный [e] в позиции после мягкого согласного перед твердым изменился в [o], ср.: [в'ел > в'ол, н'ес >

н'ос]. Однако особого знака для обозначения звука [o] в позиции после мягкого согласного в кириллическом алфавите не было. В XVIII в. различные авторы делали не всегда последовательно проведенные попытки передачи [o] после мягких согласных посредством сочетаний ѳо, ѳо, ѳо. Не исключено, что изобретателем буквы ѳо может считаться В. Е. Адогуров, зафиксировавший эту «двогласную литеру» в своей пространной грамматике 1738–1740/41 гг. Данный диграф завершает перечень букв рус. азбуки и в «Заметке о транскрипции» 1737 г., которая, вероятно, также написана Адогуровым (Успенский Б. А. Первая грамматика рус. языка на родном языке: (Неизв. рус. грамматика 30-х гг. XVIII в.) // Он же. Избр. тр. М., 1997. Т. 3. С. 589). Указанные способы обозначения звука [o] в позиции после мягкого согласного посредством диграфов не были кодифицированы в «Российской грамматике» 1755 г. М. В. Ломоносова, хотя он сам, особенно в ранних произведениях, нек-рыми из них пользовался (Борковский В. И., Кузнецов П. С. Историческая грамматика рус. языка. М., 2004<sup>2</sup>. С. 133).

Буква ё, заимствованная из франц. языка, была предложена 18 нояб. 1783 г. председателем С.-Петербургской академии искусства и наук кнг. Е. Р. Дашковой на заседании недавно созданной Российской академии, на к-ром присутствовали Г. Р. Державин, Д. И. Фонвизин, И. И. Лепёхин, Я. Б. Княжнин, митр. Новгородский и С.-Петербургский Гавриил (Петров) и др. Обсуждался проект полного толкового славяно-русского словаря (Словарь Академии Российской. СПб., 1789–1794. 6 т.). Замечив, что «выговоры сии (произнесение [o] после мягкого согласного на месте Е под ударением.— Е. К.) уже введены обычаем, которому, когда он не противоречит здравому рассудку, всячески последовать надлежит», Дашкова предложила использовать букву ё «для выражения слов и выговоров, с сего согласия начинающихся, как матіорый, іолка, іож, іол». Доводы Дашковой оказались убедительными, целесообразность введения новой буквы было предложено оценить члену АН митр. Гавриилу. В нояб. 1784 г. буква ё получила офиц. признание.

Однако отдельной буквой ё долгое время не считалась и в азбуку

официально не входила. Ее распространению в XVIII в. мешало отношение к «ёкающему» произношению как к мещанскому, речи «подлой черни», тогда как «церковный» «екающий» выговор считался более благородным и интеллигентным (среди борцов с «ёканьем» были, напр., А. П. Сумароков и В. К. Тредьяковский) (*Будде Е. Ф.* Очерк истории современного лит. рус. языка (XVII–XIX вв.). СПб., 1908. С. 16). 1-е печатное издание, в к-ром встречается буква ё, — это кн. И. Дмитриева «И мои безделки», выпущенная в 1795 г. типографией Московского ун-та (1-м словом, отпечатанным с буквой ё, было «всё», затем «огонёк», «пенёк», «безсмёртна», «василёчик»).

Известной буква ё стала благодаря Н. М. Карамзину, в связи с чем он до недавнего времени считался ее автором (ср., напр.: БСЭ. 1972. Т. 8. С. 583). В 1796 г. в 1-й книжке издаваемого Карамзиным стихотворного альманаха «Аонида», также печатавшегося в типографии Московского ун-та, с буквой ё были напечатаны слова «зарёю», «орёл», «мотылёк», «слёзы», «потёк» (глагол). Неизвестно, была ли это идея Карамзина или же инициатива кого-то из сотрудников издательства. Однако в научных трудах (напр., в «Истории государства Российского», 1816–1829) Карамзин букву ё не использовал. В 1798 г. Державин употребил букву ё в фамилии Потёмкин. В 1863–1866 гг. В. И. Даль в 1-м издании «Толкового словаря живого великорусского языка» поместил ё вместе с Е и ввел в «Словарь» слова с буквой ё. В 1875 г. Л. Н. Толстой включил ё в «Новую азбуку» на 3-м месте, между ъ и э.

В тех немногих случаях, когда «ёкающее» произношение образовалось на месте ъ, написание через ё по старой орфографии было невозможным (напр., звёзды). Из этой сложной ситуации выход нашла редакция 3-го (посмертного, переработанного) издания «Толкового словаря живого великорусского языка» Даля (1903–1909): в таких случаях использовали букву ъ. В кон. XIX — нач. XX в. предпринимались попытки ввести в рус. письменность букву, соответствующую франц. *eu* и нем. *ö*, но не йотированную и не смягчающую предыдущие согласные (написания Гёте, Рёнтгенъ казались недостаточно верными, так как рус.

ё подразумевает сильное смягчение предшествующего согласного, а Эжень, Эзель примерно столь же неадекватными, как и Ёжень, Ёзель). Для таких случаев предлагалось начертание в виде э, и этот знак действительно использовался в дореволюционной печати при передаче иностранных имен и названий наряду с ё в рус. словах. Иногда в этом же значении употреблялась нем. литера ö.

Официально буква ё вошла в рус. алфавит (7-я по счету) в советское время: 24 дек. 1942 г. приказом народного комиссара просвещения РСФСР она была в обязательном порядке введена в школах. В последующее десятилетие художественная и научная литература выходила практически с обязательным использованием буквы ё, но затем издатели вернулись к прошлой практике: употреблять ее только в случае необходимости. Общепринятого термина для надстрочного знака, присутствующего в букве ё, нет. Так, Я. К. Грот называл его «двоеточием». В XX в. либо употребляют выражение «две точки» (*Шаниро*. 1951. С. 53 и др.), либо вообще стараются избегать отдельного упоминания этого элемента (напр., в офиц. изданиях «Правил русской орфографии и пунктуации» — М., 1956, 2006). Использование иноязычных терминов («умлаут», «трема», «диерезис») применительно к данной ситуации считается некорректным, т. к. каждый из этих терминов ассоциируется с определенной фонетической функцией.

В совр. рус. языке буква ё обозначает на письме: 1) ударный гласный [о] и мягкость предшествующего согласного: гребёнка, Фёдор (после г, к, х это возможно только в заимствованиях: Гёте, паникёр, не считая единственного собственно рус. слова «ткёшь», «ткёт», «ткём», «ткёте» с производными); 2) ударный [о] после шипящих: жжём, чётки; 3) сочетание звуков [jo] в начале слова: ёлка, после гласных: заём, после согласных (пишется разделительный знак ь или ъ): вьёт, объём. В заимствованных словах наряду с буквой ё в том же звуковом значении могут использоваться сочетания ъо после согласных: батальон, сеньор; ъо в начале слова и после гласных: Ёрк, майор. Кроме того, в заимствованиях может встречаться ё в безударной позиции: сёрфингисты.

Согласно § 5 новой редакции офиц. «Правил русской орфографии и пунктуации» 2006 г., «последовательное употребление буквы ё обязательно в следующих разновидностях печатных текстов: а) в текстах с последовательно поставленными знаками ударения; б) в книгах, адресованных детям младшего возраста; в) в учебных текстах для школьников младших классов и иностранцев, изучающих русский язык». При этом по желанию автора или редактора любая книга может быть напечатана последовательно с буквой ё. «Правила...» рекомендуют употреблять букву ё в следующих случаях: 1) для предупреждения неправильного опознания слова, напр.: всё, небо, летом, совершённый (в отличие от: все, небо, летом, совершенный), в т. ч. для указания на место ударения в слове, напр.: ведро, узнаём (в отличие от: ведро, узнаем); 2) для указания правильного произношения слова — либо редкого, недостаточно хорошо известного, либо имеющего распространенное неправильное произношение, напр.: гёзы, флёр, в т. ч. для указания правильного ударения, напр.: побасёнка, осуждённый, новорождённый; 3) в собственных именах — фамилиях, географических названиях, напр.: Конёнков, Дежнёв, Чебышёв, Вёшенская.

Лит.: Петров А. К истории букваря // Рус. школа. 1894. № 4. С. 18–21; Ягич И. В. Рассуждения южнослав. и рус. старины о церковнослав. языке. СПб., 1896. С. 352, 430; Соболевский А. И. Церковнослав. стихотворения IX–X вв. и их значение // Тр. XI Археол. съезда. М., 1902. Т. 2. С. 33, 35; он же. Славяно-рус. палеография: [Конспекты лекций]. СПб., 1902. [Т. 2.] С. 56–57; Карский Е. Ф. Слав. кирилловская палеография. Л., 1928. С. 184–188, 254; Сперанский М. Н. Тайнопись в югослав. и рус. памятных письмах. Л., 1929. С. 74–75; Селищев А. М. Старослав. язык. М., 1951. Ч. 1. С. 44, 50; Шаниро А. Б. Русское правописание. М., 1951. С. 51, 53; Черепнин Л. В. Русская палеография. М., 1958. С. 154–157, 240–245, 248–251, 361, 368, 378–386; Алинский (Таманович), архиеп. Грамматика церковнослав. языка. Джорд., 1964. М., 1995; Демкова Н. С., Дробленкова Н. Ф. К изучению слав. азбучных стихов // ГОДРЛ. 1968. Т. 23. С. 27–61; Попов Г. Триодни произведений на Константин Преславски. София, 1985. С. 45, 49. (КМС); 2); Кобяк Н. А. Азбуки толковые в сборнике XVII в. собр. МГУ № 1356 // Из фонда редких книг и рукописей Ист. б-ки Моск. ун-та. М., 1987. С. 142–156; Научин В. А. 1100 лет слав. азбуки. М., 1988. С. 160–176; Плетнева А. А., Кравецкий А. Г. Церковнославянский язык. М., 1996; Щепкин В. Н. Русская палеография. М., 1999. С. 123, 127, 129–131, 139–140, 142, 150, 154, 157; Пчелов Е. В., Чумаков В. Т. Два века рус. буквы Ё: История и словарь. М., 2004; Кузьмина Е. А. Грамматика

чекский сб. 1620-х гг.: Изд. и исслед. Napoli, 2002. (AION Slavistica: Annali dell'Istituto Univ. Orientale; N 1).

Е. А. Кузьмина

**Е́АСИЙ** [греч. Ἐάσιος] (кон. III – нач. IV в.), мч. (пам. греч. 9 дек.), пострадал при имп. *Диоклетиане*, место мученичества неизвестно. Память Е. находится в единственном Синаксаре, сохранившемся в рукописи Paris. Cod. 1621. Согласно Синаксарю, Е. был обвинен в том, что открыто исповедал христианство, за что и был приведен на суд к правителю (ἄρχων) Калвесиану. Е. проявил стойкость и не отказался от своей веры. Он был связан по рукам и ногам и повешен к дереву. Его тело строгали железными крючьями, перебили молотом голени и бросили в темницу. После повторных мучений Е. был усечен мечом.

Такое же сказание с дословными совпадениями, в т. ч. с тем же именем правителя, относится и к *Евплу*, епсмч. Сицилийскому (пам. 11 авг.). Софроний (Евстратиадис), митр. Леонтопольский предполагает, что причиной этого совпадения стала путаница имен при переписке, однако случайное превращение имени Евпл (Εὐπλους или Εὐπλος) в редкое имя Еасий вряд ли возможно. Вероятно, местная память Е. бытовала без Мученичества и составитель или переписчик Синаксаря присоединил к памяти Е. Мученичество Евпла. Возможно также, что мученики пострадали и почитались в одной местности (Сицилия?).

Ист.: SynCP. Col. 292.

Лит.: Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 121.

О. Н. А.

**Е́ВА** [евр. חַוְוָה, *hawwā* – жизнь], имя 1-й женщины, жены *Адама* и праматери человеческого рода. В библейском повествовании о создании человека, в т. ч. женщины, это имя еще не обозначено. Сначала Адам называет ее «женой» (Быт 2. 23), а после грехопадения – Е. (Быт 3. 20). Прп. *Ефрем Сирийский* находит этому следующее объяснение. Первое имя, замечает он, «не собственное»: оно «принадлежит целому роду» (*Ephraem Syr.* In Gen. 2). Этим подчеркивается единство человеческого рода, к-рый берет начало от мужа (חַוְוָה, *hāwā*) и продолжается в жене (חַוְוָה, *hāwā*). Что же касается собственного имени, то «данное ей теперь, евр. «Хавва», означает «жизнь» или, собственно, «производительни-



Праматерь Ева.  
Икона. Кон. XVII в.  
(НГОМЗ)

ца жизни» (Ζωογόνοος – у Симмаха). В том обстоятельстве, что даже в самый момент божественного приговора о смерти Адам не усомнился в непреложности божественного обетования о жене (и ее Семене) как восстановительнице жизни («Еве»), отцы Церкви справедливо видят доказательство сознательной, живой и горячей веры падших прародителей в обетованного Искупителя (Мессию)» (*Лопухин*. Толковая Библия. Т. 5. С. 163–165).

Кн. Бытие повествует о создании женщины дважды. В гл. 1 говорится о том, что «сотворил Бог человека... мужчину и женщину сотворил их» (1. 27), а во 2-й гл. дается более подробное описание творческого акта: «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему... И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребер его, и закрыл то место плотью. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа [своего]» (2. 18–23). Этот текст библейские толкователи относят к одному из самых трудных для объяснений мест Свящ. Писания. Он, по за-

мечанию свт. *Иоанна Златоуста*, «превосходит всякий разум человеческий», так что понять его можно «не иначе... как только рассмотрев... очами веры» (*Ioan. Chrysost.* In Gen. XV 2). Поэтому повествованию о создании женщины иногда хотели придать мифологический или аллегорический характер (*Orig. Contr. Cels.* // PG. 11. Col. 1087). Однако правосл. экзегетическая традиция до сих пор придерживается наиболее распространенной т. зр., согласно к-рой Адам и Е. выступают в этом тексте реальными историческими лицами, и само создание первой женщины из первого мужчины является здесь конкретной исторической реальностью. Эта традиция основывается на словах Иисуса Христа и апостолов о прародителях человеческого рода (Мф 19. 4–9; 1 Кор 11. 8; 1 Тим 2. 13) и на святоотеческих высказываниях о 1-й супружеской чете (*Филарет (Дроздов)*, свт. Толкование на кн. Бытия. М.: Лепта-Пресс, 2004. С. 94–95).

При всей историчности события состояние Адама в момент создания праматери человечества было необычным: хотя оно называется «крепким сном», толкователи описывают этот сон как «исступление», «оцепенение» (*Ioan. Chrysost.* In Gen. XV 2), «экстаз» (*Aug. De Gen. IX 19*). Библейские параллельные места подтверждают такое толкование. «Крепким сном» называется состояние *Авраама*, в к-ром он заключил завет с Богом (Быт 15. 12–18); «сон от Господа напал» на *Саула* и его войско, когда он преследовал *Давида* (1 Цар 26. 12); «дух усыпления» навел Господь на врагов, «воюющих против горы Сиона» (Ис 29. 8–10). Сон Адама был таким, что 1-й человек, как отмечает свт. Иоанн Златоуст, «совсем не чувствовал, что происходит с ним» (*Ioan. Chrysost.* In Gen. XV 2). На вопрос: как Адам не почувствовал боли? – Иоанн Златоуст отвечает, что «знает это один Тот, Кто совершил создание» (*Ibidem*). Мн. библейские экзегеты не исключают того, что при описании этого акта автор книги использовал антропоморфизмы, «чтобы придать конкретную форму учению, которое (он. – М. И.) преподает нам: женщина имеет ту же природу, что и мужчина, и ей назначено соединиться с ним в браке» (*Гальбуати Э., Пьяцца А.* Трудные страницы Библии: (Ветхий Завет). Милан; М., 1992.

С. 92). Проявлением антропоморфизма, по-видимому, является упоминание о ребре, из к-рого 1-я женщина была создана. Однако «ребро» не единственное значение использованного в древнеевр. тексте слова *צֶלַע*, *šēlā'*. Последнее может переводиться и как «бок», «сторона», и вообще как часть чего-либо. «С одной стороны, антропоморфический, т. е. иноказательный, контекст... не позволяет нам настаивать на объективности такой детали, как «ребро», с другой — мы не располагаем в настоящее время материалом (почерпнутым из Библии или из восточных литератур), который дал бы нам возможность, как в других случаях, найти проясняющие вопрос параллели. Во всяком случае, не подлежит обсуждению, что существует нечто, благодаря чему тело первой женщины сроднилось с телом мужчины и является как бы его составной частью» (Там же. С. 94). Это «нечто», определяющее двуединство человека, может быть объяснено тем, что автор кн. Бытие производит слово «жена» (*אִשָּׁה*, *iššā'*) от слова «муж» (*אִישׁ*, *iš*) (Быт 2. 23). Так появляется феномен пола — одного из основных свойств человеческой природы. Пол завершает творение человека, определяя при этом соотношение «мужчина — женщина» как совершенное равенство 2 супругов. Однако их физиологические различия далеко не исчерпывают особенностей полов. «Мужчина и женщина являют собой два различных образа существования в едином человечестве. Они нуждаются в общении и взаимном восполнении» (Основы социальной концепции РПЦ. X 1). Сужать их назначение и обязанности только до рождения детей, как это делает блж. Августин (*Aug. De Gen. XI 3*), было бы ошибкой. С созданием жены открывается новая возможность проявления Божественного образа, теперь уже не только в человеке, но, как отмечает свт. Григорий Нисский, и в человеческой семье, в к-рой он усматривает тайну Триипостасного Божества. «Адам, — пишет он, — не имеющий тварной причины и нерожденный, есть пример и образ не имеющего причины Бога Отца, Вседержителя и Причины всего; рожденный сын Адама предначертывает образ рожденного Сына и Слова Божия; а прошедшая от Адама (но не рожденная от него) Ева знаменует исходящую Ипостась Св.

Духа. Потому-то Бог и не дует ей дыхания жизни, что она является примером (*tólvov*) дыхания и жизни Св. Духа и что она имеет через Св. Духа воспринять Бога, Который есть истинное дыхание и жизнь всех» (*Greg. Nyss. Ad imagin. Dei et ad similitud. // PG. 44. Col. 1329*). Столь глубокое проникновение в тайну пола, брака и семьи позволяет по-иному посмотреть на положение и достоинство женщины. Восприятие ее лишь как существа, зависимого от мужа и подчиненного ему, обусловлено вошедшим в мир грехом, к-рый не только повредил природе человека, но и исказил половые, брачные и семейные отношения. Библейские слова: «...сотворим ему (Адаму.— *М. И.*) помощника, соответствующего ему» (Быт 2. 18) — включены в повествование о создании прародителей не с тем, чтобы принизить достоинство женщины и признать за ней лишь служебные функции, а для того, чтобы подчеркнуть единство полов. «Для того-то Бог и называет ее (жену.— *М. И.*) помощницей, — замечает свт. Иоанн Златоуст, — чтобы показать, что они — одно» (*Ioan. Chrysost. In Col. 12. 5*). Продолжая мысль свт. Григория Нисского о тайне Св. Троицы, нашедшей отражение в человеческой семье, можно отметить, что Адам как носитель Божественного образа нуждался в общении; человеку действительно «не хорошо быть... одному» (Быт 2. 18). Сотворенный Богом Любви (1 Ин 4. 16), он должен был проявлять эту любовь в окружающем мире и к «близким», среди к-рых на 1-м месте стоит семья, и к «дальним» (Евр 2. 17). 1-я семья есть Троический образ: с одной стороны, в единстве их природы, а с другой — в ипостасях этой семьи.

Слова, лежащие в основании брака: «...оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть» (Быт 2. 24) — находят разное объяснение. Свт. Филарет предполагал, что они могли быть сказаны Адамом, к-рый осознал «естественное следствие сотворения жены, или от лица Моисея, показывающего начало супружества». Однако «Иисус Христос приписывает оные Богу», — замечал святитель, имея в виду точно такие же слова, сказанные Христом искушавшим Его фарисеям (Мф 19. 5) (*Филарет (Дроздов), свт.* Толкование на кн. Бытия. С. 96). Свт. Иоанн Златоуст толкование Быт 2. 24 пред-

варял рядом вопросов: «Откуда... пришло ему (Адаму.— *М. И.*) на ум сказать это? Откуда узнал он будущее, то, что род человеческий размножится? Откуда известно ему стало, что будет совокупление между мужем и женою?» Эти и подобные им вопросы возникли у свт. Иоанна потому, что изменения, о к-рых идет речь, появятся после грехопадения. Так что до совершения греха Адам не мог ничего знать о них. До греха, замечал свт. Иоанн, «люди жили в раю, как ангелы... не разжигались похотью (и)... не обременялись нуждами телесными». Разрешение своих недоумений свт. Иоанн Златоуст усматривал в том, что Адам до совершения преступления был «причастен пророческой благодати», поэтому «видел все это духовными очами» (*Ioan. Chrysost. In Gen. XV 4*).

Описание состояния первых людей: «И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились» (Быт 2. 25) — при всей лаконичности заключает в себе глубокий смысл. Прежде всего оно говорит о том, что у прародителей, хотя они и были «одной плотью» (Быт 2. 24), отсутствовала какая бы то ни было страстность и похотливость. Однако главным было не это. Основное достоинство прародителей заключалось в том, что они «были облечены славой» (*Ephraem Syr. In Gen. 2*); «высшей славой» (*Ioan. Chrysost. In Gen. XV 4*).

Свт. Андрей Критский в толковании на Быт 2. 25 идет еще дальше. Описывая в великопостном каноне (1-я песнь) последствия грехопадения, он указывает, что душа грешника стала «обнажена от Бога», заключая тем самым, что «высшей славой», в к-рую были облечены первые люди до падения, являлся Сам Бог. Размышление свт. Филарета о нагоде Адама и Е. является своего рода итогом патристических высказываний на эту тему: «Нагота первых веков есть такое состояние, в котором они, ходя во свете и истине, ничего не имели скрывать от Бога и своей совести... наша одежда есть памятник грехопадения; стыдливость — род покаяния, а бесстыдство — нераскаянности и закоснения» (*Филарет (Дроздов), свт.* Толкование на кн. Бытия. С. 97–98).

Библейское сказание о 1-й женщине послужило мн. отцам и учителям Церкви символом для осмысления христ. реальности. Чаще всего оно использовалось для сравнения



Е. с Девой Марией (см. ст. *Богородица*). Первым, кто, по замечанию прот. Петра Преображенского, «противопоставил Марию и Еву и их роль в домостроительстве спасения рода человеческого, тем самым дополняя противопоставление Христос – Адам, сформулированное ап. Павлом», был мч. *Иустин Философ*. «По пути Иустина пошли св. Ириней и другие отцы Церкви, именовавшие Богоматерь «Новой Евой»» (Раннехристианские отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1988. С. 269). Для объяснения чудесного рождения Иисуса Христа от Девы свт. *Кирилл* Иерусалимский останавливался на происхождении 1-й женщины: «Кем рождена в начале Ева? Какая мать зачала безматернюю? – вопрошал он и отвечал: – Писание говорит, что произошла она из ребра Адамова. Итак, Ева из мужского ребра рождается без матери, а разве из Девического чрева Младенец не может родиться без мужа?» Такое рождение осуществилось, по замечанию свт. Кирилла, «от Святого Духа Божией силой» (*Cyr. Hieros. Catech.* 12. 29). При сравнении Е. и Девы Марии прп. *Иоанн Дамаскин* основное внимание обращал на то, что «первая Ева впала в преступление, и через нее, послужившую змеею против прародителя, смерть вошла в мир»; Мария же, «послушная воле Божией, обманула змея, обманувшего нас, и ввела в мир нетления» (*Ioan. Damasc. In Nativ. V. V. M.* 1. 7). Для блж. Августина символическим является сон Адама, во время к-рого из ребра была создана женщина. В нем он усматривает даже пророчество о Христе и Церкви, «ибо сон мужа (Быт 2. 21) означал смерть Христа, ребра Которого, когда Он висел бездыханным на Кресте, были пронзены копьем, и из них излилась кровь и вода, что мы считаем таинствами, которыми создается Церковь» (*Aug. De civ. Dei.* XXII 17). В древней Церкви, когда широкое распространение получил аллегорический метод толкования Свящ. Писания, толкователи иногда сопоставляли Адама с Христом, а Е. – с Церковью. Напр., в приписываемом сщмч. *Клименту* Римскому 2-м Послания к Коринфянам сказано: «Сотворил Бог человека – мужа и жену; муж есть Христос, жена – Церковь» (*Clem. Rom. Ep. II ad Cor. Suppl.* 14. 2).

М. С. Иванов

Иконографию см. в ст. *Адам*.

**ЕВА** (Павлова Акилина Васильевна; 10.07.1879, с. Исса Инсарского у. Пензенской губ. – 27.08.1937, окрестности г. Чимкента, Казахстан), прмч. (пам. 14 авг. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), схим. Из крестьянской семьи. Место пострига неизвестно; в следственном деле сохранилось лишь упоминание о том, что Е. была игуменьей в мон-ре г. Пензы. По всей видимости, Е. являлась настоятельницей *пензенского Святой Троицы жен. мон-ря*, закрытого в 1918 г., хотя службы в его храмах продолжались до 1931 г.

В 1929 г. Е. была арестована в с. Балки (Байка?) Ртищевского р-на Балашовского окр. Нижневолжского края, обвинялась в «контрреволюционной агитации». Приговорена Коллегией ОГПУ к 8 годам ссылки в Казахстан; освободилась в 1932 г. По данным следственного дела, была «игуменьей московского Сретенского монастыря», – видимо, Е. возглавляла общину монахинь, располагавшуюся в закрытом к тому времени Сретенском муж. мон-ре.

В сер. 30-х гг. она выехала в г. Чимкент, где организовала тайную монашескую обитель под духовным рук. митр. *Иосифа (Петровых)*.

24 июня 1937 г. Е. была арестована вместе с большой группой отбывавших в Казахстане ссылку священнослужителей, в т. ч. с Казанским митр. сщмч. *Кириллом (Смирновым)*, митр. *Иосифом (Петровых)*, еп. *Евгением (Кобрановым)*, к-рых объявили руководителями «контрреволюционного центра церковников». Е. проходила по следствию как организатор тайного мон-ря в Чимкенте. Не признала себя виновной в предъявленных обвинениях: «систематическом проведении контрреволюционной агитации, высказывании пораженческих настроений с ожиданием восстановления монархическо-буржуазного строя».

26 авг. 1937 г. Особой тройкой УНКВД по Южно-Казахстанской обл. приговорена к расстрелу. Казнена в т. н. Лисьей балке под Чимкентом вместе со схиархим. прмч. *Елевферием (Печенниковым)*, протоприерами священномучениками *Владимиром Смирновым* и *Николаем Толгским*, свящ. Василием Климовым, мон. прмч. *Евдокией (Перевозниковой)* и мч. *Феодором Захаровым*. Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив ДКНБ по Южно-Казахстанской обл. Д. 0729.

Лит.: *Журавский А. В.* Во имя правды и достоинства Церкви: Жизнеописание и труды сщмч. Кирилла Казанского. М., 2004. С. 359.

В. В. Королёва

**ЕВАГРИЙ** [греч. *Εὐάγριος*; лат. *Evagrius*] († после 370), свт. (пам. зап. 6 марта), еп. К-польский, глава правосл. никейской партии. По сообщениям церковных историков Сократа Схоластика (*Hist. eccl. IV 13*) и Созомена (*Hist. eccl. VI 13*), после смерти в 370 г. архиеп. К-польского *Евдоксия*, главы арианской партии омиев, никейское правосл. меньшинство столичной паствы избрало епископом Е. Ариане выдвинули кандидатуру *Димофила*, еп. Веррии Фракийской, поддержанную имп. *Валентом* (364–378), к-рый, получив от сторонников Димофила известие о рукоположении Е., послал в К-поль войска. Е. был арестован и сослан в Египет. По-видимому, он скончался в изгнании еще при жизни Валента, т. к., когда в 380 г. на II Вселенском Соборе обсуждался вопрос о К-польской кафедре, имя Е. даже не упоминалось.

Епископат Е. длился недолго. Правосл. Александрийский патриарх *Евтихий* (933–940) в «Анналах» пишет, что он был на кафедре до изгнания 2 месяца (PG. 111. Col. 1318). Однако хронология в данной части неточна, как и ряд других сообщаемых в ней сведений. Так, он датирует возведение на кафедру Е. 2-м годом правления Валента (365), и т. о. он оказывается предшественником свт. *Григория Богослова*, которому якобы было поручено этим императором (арианином) управление К-польской кафедрой. В «Хронографии» патриарха К-польского *Никифора I* († 828) Е. значится 30-м предстоятелем К-польской кафедры и помещен после Димофила. Созомен сообщает, что Е. был рукоположен св. *Евстафием*, архиеп. Антиохийским, что вызывает сомнение, поскольку Евстафий, низложенный арианствующим Антиохийским Собором (ок. 327), тогда же был сослан в Иллирик. Возможно, это был епископ Антиохии Писидийской (М. Азия). Память Е. значится в Римском Мартирологе, но дата не опирается ни на визант., ни на зап. традицию.

Ист.: ActaSS. Mart. T. 1. P. 426; MartRom. Comment. P. 87; *Socr. Schol. Hist. eccl.* // PG. 67. Col. 498–499; *Sozom. Hist. eccl.* // PG. 67.



Col. 1327; *Nicephori archiep. Constantinopolitani Opuscula historica*. N. Y., 1975. P. 115.  
Лит.: *Cuperus G.* Ad historiam chronologicam patriarcharum Constantinopolitanum: Diss. Praevia // *ActaSS.* Aug. T. 1. P. 22–23; *Aubert R.* Evagre (4) (saint) de Constantinople // *DHGE.* T. 15. Col. 107; *Janin R.* Evagrius de Costantinopoli // *BiblSS.* Vol. 5. Col. 356.

**Д. В. Зайцев**

**ЕВАГРИЙ** (V в.), свт., еп. г. Солы на о-ве Кипр, участник III Вселенского Собора (431). Включен в список святых Кипрской Православной Церкви архиеп. Макарием III. Ист.: АСО. Vol. 1. Pt. 3. P. 36.

Лит.: *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 2. P. 887; *Μακάριος, ἀρχιεπ. Κύπρου.* Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997<sup>2</sup>. Σ. 25.

**ЕВАГРИЙ**, мч. Аназарвский (пам. 5 февр.) — см. в ст. *Феодулия, Елладий, Макарий и Евагрий*, мученики.

**ЕВАГРИЙ** († 392/3), архиеп. Антиохийский (с 388), преемник еп. Павлина во главе общины евстафиан в Антиохии. По преданию, Е. был потомком знатного антиохийца Помпеяна (*Basil. Magn.* Ep. 138), носившего при имп. Аврелиане (270–275) звание дукса и отличившегося во время войны против царицы Пальмиры Зиновии (*Eusebii Chroniconum Libri duo* / Ed. A. Schöne. B., 1866. Zürich, 1999<sup>2</sup>. T. 2. P. 185). Учился в Антиохии у ритора *Ливания* (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 3*). В одном из посланий Ливаний рассказывает о том, как вместе с префектом Востока Саллюстием помог некоему Евагрию решить его финансовые проблемы (*Libanius.* Ep. 1321 // *Opera* / Ed. R. Foerster. Lpz., 1922. Vol. 11), однако неясно, идет ли в этом случае речь о Е.

В 362 г. по поручению свт. *Афанасия I Великого* в Антиохию прибыл еп. Евсевий Верцельский как представитель Александрийского Собора (362). Однако ему не удалось примирить евстафиан и мелетиан в Антиохии. Евсевий покинул Антиохию, к нему примкнул Е., к-рый в это время не был сторонником ни евстафиан, ни мелетиан и стремился остаться в общении со свт. Афанасием и зап. епископами (ср.: *Basil. Magn.* Ep. 138).

В Италии Е. жил в Верцеллах (совр. Верчелли) до смерти Евсевия (371), посещал Рим, где участвовал в споре за Римскую кафедру между Урсином и Дамасом, поддерживая последнего. В Риме Е. познакомил-

ся с блж. Иеронимом, помогал епископам Евсевию Верцельскому и *Иларию* Пиктавийскому в борьбе против арианина *Авксентия I*, еп. Медиоланского (*Hieron.* Ep. ad Innocentium. 1. 15 // PL. 22. Col. 331). Был доверенным лицом папы *Дамаса I* (*Hieron.* Ep. ad Damasum // Ibid. Col. 358). Вероятно, участвовал в Римском Соборе 372 г., на к-ром был осужден Авксентий. В Италии Е. принял сан пресвитера (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 3*).

В 372 г. в Рим прибыл диак. Сабин с посланием св. *Василия Великого*, еп. Кесарии Каппадокийской, о восстановлении общения между Западом и правосл. частью вост. епископата. Папа Дамас счел Сабина лицом недостаточно достойным возложенной на него миссии, и Рим предложил свт. Василию прислать более надежного человека (*Basil. Magn.* Ep. 138), но все же отправил ответное посольство. В 373 г. Е. был направлен на Восток с исповеданием веры от Дамаса, адресованным свт. Василию Великому, к-рое последний должен был подписать без к.-л. поправок. После этого представительная делегация вост. епископов доставила бы исповедание обратно в Рим. Свт. Василий не принял эти условия. После встречи со свт. Василием Е. направился в Антиохию. Он отказался войти в общение с диак. Дороем из общины антиохийских мелетиан (*Idem.* Ep. 156), однако открыто не перешел на сторону евстафиан. В 375 г. папа Дамас в послании к вост. епископам официально признал законным епископом Антиохии Павлина, преемника Евстафия (*Damasus.* Ep. 3 // PL. 13. Col. 356–357). Решение Рима повлияло на Е., с этого времени он примкнул к евстафианам и стал видным деятелем общины еп. Павлина. Он опубликовал памфлет «Опровержение лицемерия Мелетия и Евсевия Самосатского» (*Refutatio hypocrisis Meletii et Eusebii Samosatensis* // PG. 32. Col. 1105–1108), написал послание к свт. Василию (*Basil. Magn.* Ep. 364), в к-ром показал себя ревностным евстафианином.

Блж. Иероним, прибыв в Антиохию, под влиянием Е. общался с Павлином (*Hieron.* Ep. ad Damasum. 15–16 // PL. 22. Col. 358–359). Он гостил некоторое время в имении Е. Марония (*Idem.* Vita Malch. 2). Е. помогал блж. Иерониму материально, а когда тот удалился в пустыню

Халкида, занимался его финансовыми делами (*Idem.* Ep. ad Florentium. 5. 3 // PL. 22. Col. 337), посещал его и переписывался с ним (*Idem.* Ep. ad Chromatium. 7. 1 // Ibid. Col. 339; *Idem.* Ep. ad Damasum. 15. 5 // Ibid. Col. 358). По свидетельству блж. Иеронима, их связывала тесная дружба (*Idem.* Ep. ad Innocentium. 1. 15 // Ibid. Col. 331; *Idem.* Ep. ad Rufinum. 3. 3 // Ibid. Col. 333).

О церковном служении Е. в Антиохии в 70-х гг. сведений нет. В 381 г. во время *Вселенского II Собора* в К-поле скончался еп. Мелетий Антиохийский. Собор избрал преемником Мелетия пресв. Флавиана (*Theodoret.* Hist. eccl. V 23), несмотря на то что Церковь на Западе и нек-рые участники Собора выступали за объединение антиохийской общины под властью Павлина. Римский Собор 382 г. вновь объявил Павлина единственным законным епископом Антиохии (*Hieron.* Ep. ad Eustochium. 108. 6 // PL. 22. Col. 881; *Idem.* Ep. ad Principium // Ibid. Col. 1091). В актах Собора зап. епископов в Аквилее (381), проходившего одновременно со II Вселенским Собором, стоит подпись некоего пресвитера и легата Евагрия. Им вполне мог быть Е., к-рый представлял еп. Павлина, не имевшего своей делегации на К-польском Соборе. Ок. 388 г. Павлин избрал своим преемником Е. и сам рукоположил его (*Theodoret.* Hist. eccl. V 23; *Socr. Schol. Hist. eccl. V 15*). В VI в. еп. Севир Антиохийский приводил поставление Е. как образец неканоничного рукоположения епископа (*Sever. Antioch.* Ep. 5. 6 // *The Sixth Book of the Select Letters* / Ed. E. W. Brooks. L., 1904. Vol. 2. Pt. 2. P. 302–303). Сомнительным с канонической т. зр. признавали положение Е. даже на Западе (*Theodoret.* Hist. eccl. V 23).

Став епископом, Е. развернул в Антиохии активную борьбу против Флавиана, вызвавшую недовольство имп. *Феодосия I Великого*. Свт. Амвросий Медиоланский также неодобрительно относился к деятельности Е. (*Ambros. Mediol.* Ep. 56). Обе партии в Антиохии не желали прийти к согласию. Зап. епископат вновь попытался вмешаться в дела Антиохии, и на Соборе в Капуе (зима 391/2) от лица папы Сириция было принято решение просить архиеп. *Феофила* Александрийского быть посредником в урегулировании конф-



ликта. Однако Феофил уклонился от этой миссии. По сообщению Севира Антиохийского, в 393 г. в Кесарии Палестинской состоялся Собор по делу Флавиана и Е., к-рый вынес решение в пользу Флавиана. Ему предписывалось принять в общение всех клириков Е. (*Sever. Antioch. Ep. 2. 3 // The Sixth Book. 1904. Vol. 2. Pt. 1. P. 223–224; Idem. Ep. 5. 6 // Ibid. Pt. 2. P. 302–304*). Смерть Е., последовавшая вскоре, облегчила исполнение этих решений. Флавиан был окончательно признан в Риме при папе Анастасии I (399–401; согласно Сократу Схоластику и Созомену: *Socr. Schol. Hist. eccl. V 15; Sozom. Hist. eccl. VIII 3*) или при Иннокентии I (401–417; согласно Феодориту Кирскому: *Theodoret. Hist. eccl. V 23*). Однако часть сторонников Е. продолжала отстаивать свою позицию еще десятилетие спустя по смерти Флавиана (*Ibid. V 35*). Дата кончины Е. неизвестна, вероятно, после рукоположения он прожил недолго (*Hieron. De vir. illustr. 125; Socr. Schol. Hist. eccl. V 15; Sozom. Hist. eccl. VIII 3*). В нач. V в. ради сохранения мира имя Е. было внесено в диптихи Александрийской Церкви после имени Флавиана (*Cyr. Alex. Ep. 75 // PG. 77. Col. 352*). Св. Палладий, еп. Еленопольский, в «Диалогах о жизни Иоанна Златоуста» дал положительный отзыв о Е. как о великом борце за благо Церкви (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 6*).

**Сочинения.** Блж. Иероним упоминает, что, когда он жил в Антиохии, Е. читал ему свои произведения, еще никому не известные (*Hieron. De vir. illustr. 125 // PL. 23. Col. 713*). Наиболее значительный труд Е. — перевод на лат. язык Жития Антония Великого, посвященный другу Иннокентию из Аквилеи (*Vita Antonii // VHL, N 609; PL. 73. Col. 125–170*). Так же как блж. Иероним, Е. придерживался принципа передачи скорее смысла произведения, а не дословного перевода (*Hieron. Ep. 57 // PL. 22. Col. 572*). Эта традиция оказала большое влияние на развитие перевода у зап. монашества, вытеснив более раннюю, основанную на дословном переводе. Сохранились также послание Е. к свт. Василию Великому (нач. 374; ранее ошибочно приписывалось свт. Аполлинарию Лаодикийскому), «Опровержение лицемерия Мелетия и Евсевия Самосатского» (375; посвящено защи-

те еп. Павлина и опровержению арианства-омийства). Содержание этого сочинения говорит о том, что автор был плохо знаком с церковной жизнью в Антиохии и с богословской позицией Мелетия после 363 г.

Ж. Морен предполагал возможное отождествление Е. с *Амброзиастером*, но эта гипотеза не нашла признания в совр. научной традиции (*Morin G. Qui est Ambrosiaster?: Solution nouvelle // RBen. 1914/1919. Vol. 31. P. 1–34*).

Лит.: *Brooks E. W. A Synod at Caesarea in Palestine in 393 // JThSt. 1902. Vol. 3. N 11. P. 433–436; Cavallera F. Le schisme d'Antioche: IV–V siècle. P. 1905. P. 267–388; Снасцкий А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Серг. П., 1914<sup>2</sup>; Wilmar A. Une version latine inédite de la vie de Saint Antoine // RBen. 1914/1919. Vol. 31. P. 163–173; Bardy G. Le Déclin de l'Arianisme // Histoire de l'Église. P. 1938. T. 3. P. 269; Richard M. S. Basil et la mission du diacre Sabinus // AnBoll. 1949. Vol. 67. P. 197–201; Labourt J., ed. St. Jerom. Lettres. P. 1953. T. 3. P. 248–259; Roey A., van. Euagrios von Antiocheia // LTK. Bd. 6. Col. 1140; Spanneit M. Évagre d'Antioche // DHGE. Vol. 16. Col. 102–107; Frank K. S. Evagrius von Antiocheia // LexMA. Bd. 4. Col. 126; Hanson R. P. C. The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318–381. Edinb., 1988. P. 798.*

Д. В. Зайцев

**ЕВАГРИЙ** [груз. ევაგრი], католикос-патриарх Вост. Грузии (Мцхетский) (ок. 1488–1492; 1500/03). Е. упоминается в грамоте (1488) царя Картли Константина II (1478/79–1505). В ней сказано, что царь во имя сына Давида (впосл. Давид X, царь Картли (1505–1525) и Кахети (1513–1520)) жалует Патриаршему престолу *Светицховели* иконы, крестьян и вотчины и освобождает от пошлин товар из Светицховели, а «все Мцхетские вотчины» — от податей (*Жордания. Хроники. 1897. Т. 2. С. 306*). Время Патриаршества Е. пришлось на один из переломных этапов истории Грузии: Константин II всеми усилиями пытался объединить гос-во и ок. 1490 г. созвал «дарбази [Собор] католикоса, епископов и князей своих на вече, и судили они о распавшейся стране, как воссоединить ее вновь в единое царство» (*Вахушти Базратиони // КЦ. Т. 4. 1973. С. 390*). В 1500 (или 1503) г. Е. получил грамоту верности от Герасима, рукоположенного католикосом во епископа Кумурдойского: «С сего дня и до самой моей смерти, — писал еп. Герасим, — буду предан Вашему престолу и молитвенником за царя [буду] и на каждой Божественной литур-

гии поминать стану» (ПГП. 1970. Т. 3. С. 238). Грамота дает представление о существовавших в нач. XVI в. церковных связях между Вост. и Юж. Грузией. Оттуда же известно, что кн. Самцхе Мзечабук, который «пожаловал Кумурдойскую кафедру» еп. Герасиму, впосл. проводник активной сепаратистской политики, на начальном этапе правления был вполне лоялен к центральному духовному и мирскому руководству. Лит.: *Шарашидзе К. Мат-лы истории Юж. Грузии (XV–XVI вв.). Тбилиси, 1961. С. 27–28* (на груз. яз.); *Ломинадзе Б. XV в. в истории хронологии Грузии // Вопросы истории народов Кавказа: Сб. ст. Тбилиси, 1966. С. 279* (на груз. яз.); *Кацаравა Э. Евагре // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 79–81* (на груз. яз.).

Э. Кацаравა

**ЕВАГРИЙ МГВИМЕЛИ** [груз. ევაგრი მგვიმელი], прп. Грузинской Православной Церкви (пам. груз. 4 янв. — в Соборе Шиомгвимских святых; 4 февр.) — см. *Евагрий Шиомгвимский*.

**ЕВАГРИЙ ПОНТИЙСКИЙ** [греч. Εὐάγριος ὁ Ποντικός] (ок. 345, г. Ивора Понтийская (совр. Сев. Турция) — ок. 399, пустыня Келлии (Египет)), монах, аскетический писатель, богослов.

**Жизнь. Источники.** Помимо скудных автобиографических данных, содержащихся в сочинениях Е. П., основными источниками сведений о его жизни являются «Лавсаик» еп. *Палладия* Еленопольского (*Pallad. Hist. Laus. 38*); копт. про странная версия «Лавсаика», написанная анонимным автором V в. (изд.: *Amélineau E., ed. De Historia Lausiaca. P., 1887. P. 104–124*); «Изречения отцов» (*Aprophthegmata Patrum. Col. 173–176*); анонимная «История египетских монахов» (*Hist. mon. Aeg. 20. 80–87*) и основанная на ней «История монахов» *Руфина Аквилейского* (*Rufin. Hist. mon. 27*); анонимное арм. Житие (*Blanchard et al. 2000/2001. P. 25–37*); письма современников Е. П. — свт. *Григория Богослова* (*Greg. Nazianz. Ep. 3 // PG. 37. Col. 24; Idem. Testamentum // PG. 37. Col. 393*) и блж. *Иеронима* Стридонского (*Hieron. Ep. 133. 3 и др.*); сообщения церковных историков *Сократа Схоластика* (*Socr. Schol. Hist. eccl. IV 23*), *Созомена* (*Sozom. Hist. eccl. VI 30*) и *Геннадия Марсельского* (*Genad. Massil. De script. eccl. 11*). Из исследований нового и новейшего





времени см.: *Ceillier*. 1860. P. 110–119; *Zöckler*. 1893; *Sarghissian*. 1907. P. 1–8; *Guillaumont A. et C.* 1960. Col. 1731–1733; 1965. S. 1088–1107; 1971. N 170. P. 21–28; *Bunge*. Briefe aus der Wüste. 1986. S. 17–111; 2005. С. 9–19; *O’Laughlin*. 1987. P. 6–71; *Nieścior*. 1998. P. 87–103; *Vivian*. 2000. P. 8–23; *Guillaumont A.* 2004. P. 13–177.

**Юность и константинопольский период.** Отец Е. П. был *хорепископом*. Вероятно, он был в тесных дружеских отношениях с семьей свт. *Василия Великого*, фамильное имение которого Анниса располагалось недалеко от Иворы, родного города Е. П. со свт. Василием и его другом свт. Григорием Богословом произошла во время пребывания последних в 357–358 гг. в Аннисе (*Guillaumont A. et C.* 1971. N 170. P. 21–22); вероятно, от них он воспринял почтительное отношение к *Оригену* и его наследию (*Stewart*. 2001. P. 174). В нач. 70-х гг. IV в. свт. Василий, к тому времени ставший епископом Кесарии Каппадокийской, поставил Е. П. в чтецы и принял в свой клир. Основы богословского образования Е. П. получил от этого, по его словам, «столпа истины, каппадокийца *Василия*» (*Evagr*. Gnost. 45). Влияние аскетического богословия свт. *Василия* на Е. П. остается предметом дискуссий (*Bousset*. 1923. S. 336; *Bunge*. Briefe aus der Wüste. 1986. S. 22, 95; *Dysinger*. 2005. P. 9). Вероятно, в Кесарии Е. П. изучал и светские науки, о чем свидетельствуют как цитаты из свидетельств, так и стили нек-рых его сочинений (*Lackner*. 1966. S. 20–22; *Bunge*. Briefe aus der Wüste. 1986. S. 20). После смерти свт. *Василия* (1 янв. 379), вызвавшей у Е. П. глубокое потрясение, от которого он долго не мог оправиться (*Evagr*. Ep. fidei. 1. 8–11), им овладело сильное желание и далее изучать «божественные догматы и относящиеся к ним любомудрие» (*Ibid.* 1. 11–13). Поиски привели его в К-поль к другу свт. *Василия*, «избранному сосуду и глубокомоу кладею», «устам Христовым», «премудрому учителю» свт. Григорию Богослову (*Ibid.* 1. 16–19; *Idem*. Pract. 89; *Idem*. Keph. Gnost. VI 51), к-рый с весны 379 г. находился в столице, где возглавлял небольшую общину православных — сторонников никейской веры, собиравшихся на богослужения в домово́й ц. Анастасии. Свт. Григорий рукоположил Е. П. во диакона

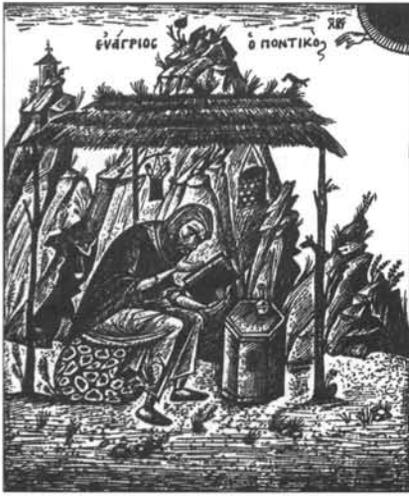
и стал его наставником в философских и богословских науках («праведный Григорий насадил меня» — *Idem*. Pract. Epilog.; ср.: *Idem*. Gnost. 44). В 380–381 гг. вместе со свт. Григорием Е. П. участвовал в богословской полемике с арианами (см. *Арианство*) и в подготовке *Вселенского II Собора*. Между учителем и учеником сложились дружеские отношения, о чем свидетельствуют теплые слова свт. Григория о Е. П., сохранившиеся в его «Завещании», написанном 21 мая 381 г. (*Greg. Nazianz. Testamentum // PG.* 37. Col. 393). Однако, после того как свт. Григорий был вынужден покинуть К-польскую кафедру и вернуться в свою епархию в Назианз, Е. П. остался в столице при новом епископе, *Нектарии*, который высоко оценил его богословско-полемические способности. По словам еп. Палладия, Е. П. «блистал в Великом Граде, с юношеским пылом выступая с речами против всякой ереси» (*Pallad. Hist. Laus.* 38. 2). Вскоре он воспылил страстью к жене высокопоставленного столичного чиновника, и та ответила ему взаимностью. Испытывая угрызения совести и стыд перед людьми, Е. П. усердно молился, чтобы Бог воспрепятствовал их преступной связи. Однажды ночью к Е. П. явился ангел и «в страшном и спасительном видении» заставил его поклясться на Евангелии, что он немедленно покинет К-поль и позаботится о своей душе. Проснувшись, Е. П. решил исполнить клятву и на следующий день сел на корабль, отплывавший в Иерусалим (*Ibid.* 38. 3–7; *Sozom. Hist. eccl.* VI 30).

**Палестинский период.** Ок. 382 г. Е. П. прибыл в Иерусалим, где близко познакомился с христ. подвижниками прп. *Меланией Римляныней Старшей* и Руфином Аквилейским, к-рые незадолго до этого основали на Елеонской горе 2 мон-ря (женский и мужской), находившиеся недалеко друг от друга. Е. П. не сразу решился вступить на аскетический путь, но пребывал в сомнениях, никому не рассказывая о том, что произошло с ним в К-поле. Вскоре его ум обуяло ораторское тщеславие. Внезапно он был поражен лихорадкой, продолжавшейся 6 месяцев и истощившей его физические силы. Врачи не знали, как излечить его, и только вмешательство прп. *Мелании* спасло ему жизнь. Она заставила Е. П. сознаться во всем и, выслушав

его признание, пообещала молиться за его выздоровление, если он даст обет навсегда оставить мир и принять монашество (ὁ μονήρης βίος). Е. П. дал согласие. Через неск. дней он поправился и сразу же принял монашеское одеяние из рук прп. *Мелании* и Руфина (*Pallad. Hist. Laus.* 38. 8–9; *Evagr*. Ep. 22; см. также: *Bunge*. Briefe aus der Wüste. 1986. S. 184–185; *Dysinger*. 2005. P. 12). После этого Е. П. по совету наставников отправился на родину монашества — в Египет, чтобы поучиться у знаменитых отцов-пустынников. С прп. *Меланией*, Руфином и др. насельниками мон-рей на Елеонской горе (в частности, с Анатолием — см.: *Bunge*. Briefe aus der Wüste. 1986. S. 32–36) Е. П. переписывался на протяжении всей жизни.

**Египетский период.** В 383 г. Е. П. прибыл в Египет и поселился в Нитрийской пустыне, находившейся в 50 км на юго-восток от Александрии (см. *Нитрия*). Там он в течение 2 лет прошел школу киновиального подвижничества, возможно, под началом Альбина (Албания), родственника прп. *Мелании Старшей* (*Pallad. Hist. Laus.* 47. 3; *Dysinger*. 2005. P. 13. Not. 26), а затем, стремясь к более уединенной жизни, переселился в пустыню *Келлии*, находившуюся в 18 км к югу от Нитрии, где присоединился к жившим там отшельникам, среди которых провел оставшиеся 14 лет жизни. По свидетельству древних историков и сочинений Е. П., он прошел суровую школу монашеского делания под рук. преподобных *Макария Александрийского* и *Макария Великого* (Египетского — *Socr. Schol. Hist. eccl.* IV 23; *Gennad. Massil. De script. eccl.* 11; см. также: *Bunge*. 1983. P. 215–227, 323–360). Прп. Макарий Египетский был основателем монашеской общины в пустыне *Скут*, находившейся в 58 км на юго-восток от Нитрии, но духовно окормлял и монахов из Келлий, к числу которых принадлежал Е. П. (*Evagr. Pract.* 29, 93; *Rufin. Hist. mon.* 27). Прп. Макарий Александрийский был священником и своего рода настоятелем Келлий, в чьем подчинении был и Е. П. (*Evagr. Pract.* 94). Полуотшельнический уклад жизни, к-рый вели монахи-келлиоты, позволял им временные отлучки с целью получения духовного наставления, так что Е. П. изредка находил возможность посещать знаменитых егип. подвижников, живших на значи-





Евагрий Понтийский.  
Гравюра. 50-е гг. XX в.

тельном расстоянии от Келлий. Помимо регулярных посещений прп. Макария Египетского в Скиту он посещал Иоанна Ликопольского в Фиваиде и Дидима Слепца на острове в Мареотийском оз. неподалеку от Александрии. В «Истории египетских монахов» сохранилось свидетельство, что Е. П. «часто посещал и Александрию, где заграждал уста эллинским философам» (Hist. mon. Aeg. 20. 82–83). Со временем Е. П. стал опытным монахом и наставником (аввой), получившим от Бога дар мудрости, прозорливости, чудотворения и различения помыслов и духов (Ibid. 20. 80–82; Pallad. Hist. Laus. 38. 10, 12; Socr. Schol. Hist. eccl. IV 23). В Келлиях он близко сошелся с 4 Длинными братьями, учениками знаменитого аввы Памво — Аммонием, Евфимием, Диоскором и Евсевием, в результате чего там образовался кружок ученых монахов-оригенистов. Вскоре Е. П. стал играть ведущую роль в этом кружке, приобретшем известность как «окружение святого Аммония и Евагрия» и даже как «окружение блаженного Евагрия», «общество Евагрия» или «братство Евагрия» (Pallad. Hist. Laus. 24. 2; 35. 3–5). У него появились ученики, самые известные из которых — Палладий (впосл. епископ Еленопольский) и Ираклид, родом с Кипра (впосл. епископ Эфесский). По субботам и воскресеньям в келью Е. П. собирались братья-монахи, открывали ему свои помыслы, слушали его наставления до восхода солнца, а затем удалялись, радуясь и прославляя Бога, поскольку слова Е. П. были сладостны; если кто-то имел особый вопрос, он мог остать-

ся и обсудить его с Е. П. наедине. Ежедневно Е. П. принимал у себя 5–6 посетителей из монахов или мирян, приходивших издалека, чтобы послушать его мудрые наставления (Amélineau. P. 114–115). Часто паломники приносили ему различные дары, которые он отдавал келейнику, распорядившемуся его хозяйственными делами. Е. П. занимался перепиской рукописей, т. е. зарабатывая себе на годовое пропитание (Pallad. Hist. Laus. 38. 10). Он проводил жизнь в строгом посте и молитве и, по словам Руфина, был человеком «необычайного воздержания» (Rufin. Hist. mon. 27). В день он съедал лишь 300 г хлеба с маслом, которое расходовал по пол-литра за 3 месяца, полностью воздерживался от овощей и фруктов и практически не пил воды (Pallad. Hist. Laus. 38. 10, 12, 13; Amélineau. P. 112). Он спал только треть ночи, оставшееся время проводил, прогуливаясь по двору, молясь и предаваясь созерцанию; днем он также гулял, чтобы не заснуть, и изучал Свящ. Писание (Amélineau. P. 113). По свидетельству еп. Палладия, Е. П. проводил большую часть дня, «совершая по сто молитв» (Pallad. Hist. Laus. 38. 10). Борясь с вожделениями плоти, Е. П. мог простоять всю ночь напролет голым в колодце зимой или по 40 дней не входить в жилище летом (Ibid. 11). Несмотря на столь суровые требования к самому себе, по отношению к другим Е. П. был снисходителен и мягок, оставляя каждому свободу выбора.

Духовные дарования Е. П. и Длинных братьев вскоре привлекли внимание Александрийских епископов — Тимофея I, а затем Феодила, которые пытались привлечь их к активной церковной деятельности. В сер. 90-х гг. IV в. еп. Феодил решил рукоположить Е. П. во епископа Тмуисского, но тот уклонился от назначения, бежав в Палестину, возможно к прп. Меланию и Руфину. После возвращения в Келлии Е. П. направил еп. Феодилу письмо с объяснением своего поступка (Evagr. Ep. 13; Socr. Schol. Hist. eccl. IV 23; Amélineau. P. 118).

Невзирая на постоянный поток посетителей и строгий режим, Е. П. находил время для лит. деятельности. Мн. его аскетические сочинения были хорошо известны в Нитрии и Скиту, а благодаря иерусалимским друзьям Е. П. и скрипторию мон-ря

на Елеонской горе некоторые из них быстро распространились и в др. местах христ. мира. Ряд сочинений Е. П. (Practicus, Sententiae ad monachos, Sententiae ad virginem — см.: Guillaumont A. 2004. P. 78) Руфин перевел на латынь, сделав их доступными для христ. Запада. Суровые аскетические подвиги подорвали здоровье Е. П.: он стал страдать от мочекаменной и желудочной болезни, так что в последние 2 года жизни ему пришлось ослабить строгий пост (Pallad. Hist. Laus. 38. 13; Amélineau. P. 112; Dysinger. 2005. P. 15). Умер Е. П., приобщившись св. Даров в церкви на праздник Богоявления (Pallad. Hist. Laus. 38. 13), за неск. месяцев до того, как еп. Феодил начал гонения на монахов-оригенистов Нитрии и Келлий. В арм. святцах имя Е. П. упоминается 11 февр. (ВНО, N 277), в копт. — в 5-е воскресенье Великого поста (ВНО, N 278).

**Сочинения.** Е. П. написал многочисленные и всеобъемлющие труды, оказавшие большое влияние на историю христ. аскетизма. Однако из-за его осуждения на Вселенском V Соборе и последующих Вселенских Соборах лишь небольшая часть сочинений сохранилась в греч. оригинале. Некоторые его труды, содержащие оригенистские взгляды, дошли до наст. времени в древних переводах — гл. обр. в сир. и арм., а также в лат., араб., копт. и эфиоп., поскольку монофизитские и несторианские авторы, не признавая осуждения Е. П., продолжали считать его одним из авторитетнейших аскетических богословов, переписывать и изучать его сочинения (о значении «ориентальных переводов» в восстановлении трудов Е. П. см.: Guillaumont A. 1985. P. 64–74). Выяснением авторства и изданием этих переводов, а также сопоставлением с сохранившимися греч. фрагментами и реконструкцией греч. оригинала занимались В. Франкенберг, Й. Мейлдерманс, Б. Саргисян, И. Осер, Г. Бунге, А. Гийомон, К. Гийомон и др. Со временем обнаружилось, что мн. аскетические сочинения Е. П., не содержавшие оригенистских взглядов, сохранились в греч. оригинале под именами Оригена, свт. Афанасия I Великого, свт. Василия Великого, прп. Нила Анкирского (Синайского), прп. Максима Исповедника и др. авторов; благодаря труду таких исследователей, как Ф. Дегенхарт, К. Хойсси, Мейлдерманс, Х. У. фон Бальтазар,

Осер, А. и К. Гийомон, М. Ж. Рондо, П. Жеэн и др., удалось установить их подлинное авторство. Вопрос о принадлежности Е. П. ряда сочинений остается предметом дискуссий (*Guillamont A.* 1962. P. 167–168; *Guillamont A. et C.* 1971. N 170. P. 31). Поэтому для определения круга подлинных трудов Е. П. помимо внутреннего свидетельства сочинений самого Е. П. особенно важны свидетельства древних авторов о его богословско-лит. деятельности. Так, Палладий сообщает, что Е. П. сочинил 3 священные монашеские книги (т. н. опровергающие – ἀντιρρητικά), излагая способы борьбы с демонами (*Pallad.* Hist. Laus. 38. 10). Блж. Иероним в письме к Ктесифону (ок. 414) свидетельствует, что Е. П. написал сочинения, обращенные к девственницам, к монахам, к прп. Мелании, издал книгу и изречения о бесстрастии (περὶ ἀπλαθείας) и что книги Е. П. читали на Востоке, а также в переводах Руфина на Западе (*Hieron.* Ep. 133. 3). В кон. V в. Геннадий Марсельский сообщает, что Е. П., «выдающийся знаток Божественной и человеческой литературы», написал много необходимого для монахов, в частности советы против 8 главных пороков в 8 книгах; книгу изречений для простых анахоретов, состоящую из 100 глав; книгу 50 изречений для опытных подвижников; учение, пригодное для общежительных монахов; книгу к девственницам, посвятившим себя Богу; наконец, небольшое количество весьма таинственных изречений, понятных лишь опытным монахам; большую часть этих трудов Геннадий перевел на латынь (*Gennad.* Massil. De script. eccl. 11). Сократ Схоластик, упоминая о лит. деятельности Е. П., приводит названия его главных сочинений: «Монах, или Об [аскетическом] делании» (Μοναχὸς ἢ περὶ πρακτικῆς), «Умозритель, или К удостоившемуся ведения» (Γνωστικὸς, ἢ πρὸς τὸν καταξιωθέντα γνώσεως, в 50 главах), «Опровержение [извлеченное] из Божественных Писаний против искушающих демонов» (Ἀντιρρητικὸς ἀπὸ τῶν θεῶν γραφῶν πρὸς τοὺς πειράζοντας δαίμονας), 600 глав «Умозрительных вопросов» (προγνωστικὰ προβλήματα) и 2 сочинения в стихах: «К монахам, проживающим в кинувиях и общинах» (πρὸς τοὺς ἐν τοῖς κοινοβίοις ἢ ἐν συνουσίαις μοναχοῦς) и «К девственнице» (πρὸς τὴν παρθένον) (*Socr. Schol.* Hist. eccl. IV 23).

**Аскетические.** I. Наиболее важную группу в богословско-лит. наследии Е. П. составляют сочинения по преимуществу аскетического содержания, упомянутые древними авторами. Прежде всего в нее входят неск. сочинений, обращенных к монахам-анахоретам:

«Слово об [аскетическом] делании, или Монах» (Λόγος πρακτικὸς ἢ Μοναχός, Liber practicus // SC. N 171. P. 482–712; CPG, N 2430; рус. пер.: Творения аввы Евагрия. 1994. С. 94–112; текст в «Патрологии» Ж. П. Миня испорчен вставками из др. сочинений Е. П. и включает лишь неск. подлинных фрагментов: PG. 40. Col. 1236–1244 (гл. 63–71); Col. 1272–1276 (гл. 6–14)), 1-я часть трилогии, упоминаемой древними историками и самим Е. П. в прологе (SC. N 171. P. 492). Прологом служит послание Е. П. к Анатолию (Ep. ad Anatolium), монаху мон-ря прп. Мелании и Руфина на Елеонской горе в Иерусалиме (SC. N 171. P. 482–483. Not. 1); к нему же обращен и эпилог; в послании речь идет о символическом значении монашеского облачения. «Слово...» состоит из 100 «кратких глав» (κεφάλαια), представляющих собой излюбленную Е. П. форму изложения, положившую начало лит. жанру центурий, или сотниц (см.: *Hausherr.* Centuries. 1953), и посвященных начальному этапу аскетической жизни – деланию (πρακτικῆ), его целям и методам. В частности, речь идет о 8 главных греховных помыслах и борьбе с ними (гл. 6–33), о страстях и бесстрастии (гл. 34–39, 57–70), о добродетелях (81–90). Заключительные 10 глав (гл. 91–100), отсутствующие во мн. рукописях и имеющие иную лит. форму, представляют собой 10 апофтегм – кратких изречений авторитетных отцов, таких как преподобные Антоний Великий, Макарий Великий, Макарий Александрийский и др. Вероятно, эти главы (вместе с прологом и эпилогом) были вполс. добавлены самим Е. П. к 1-й редакции трактата, состоявшей из 90 глав, с целью показать, что его учение, изложенное в данном трактате, основано на учении авторитетных егип. отцов (см.: *Guillamont A.* 2004. P. 101).

«Умозритель, или К тому, кто удостоился ведения» (Γνωστικὸς ἢ πρὸς τὸν καταξιωθέντα γνώσεως, Gnosticus; CPG, N 2431), 2-я часть трилогии; состоит из 50 глав и посвящена 2-му этапу духовной жизни – духовному

ведению (πνευματικὴ γνώσις), или созерцанию (θεωρία). Трактат содержит ряд советов опытному монаху, достигшему состояния бесстрастия и ведения (γνωστικός), к-рый может выступать в качестве духовного наставника. В конце (гл. 44–48) Е. П. приводит изречения 5 авторитетных отцов – святителей Василия Великого, Григория Богослова, Афанасия Великого, *Серапиона* Тмуисского и Дидима Слепца. Трактат полностью сохранился только в сир. (*Frankenberg.* 1912. S. 546–553) и арм. (*Sarghissian.* 1907. P. 12–22) переводах. Известны 3 версии сир. перевода: S<sub>1</sub> – общепризнанная у сир. писателей, текст «Умозрителя» непосредственно соединен с текстом «Слова об [аскетическом] делании» и имеет общую с ним нумерацию; S<sub>3</sub> – вариант текста S<sub>1</sub>, исправленный по греч. оригиналу; S<sub>2</sub> – «Умозритель» и «Слово об [аскетическом] делании» – представляет собой 2 сочинения со своими заглавиями и нумерацией, текст «Умозрителя» дополнен глоссами переводчика (*Guillamont A. et C.* 1989. P. 71–74). В арм. переводе, выполненном с греч. оригинала независимо от сир. перевода, часто сохраняется синтаксис оригинала (см.: *Hausherr.* 1931. P. 100–106; *Guillamont A. et C.* 1989. P. 71–74). Греч. фрагменты трактата собраны и изданы А. и К. Гийомон (SC. N 356. P. 88–193); издание включает перевод утраченных фрагментов с сир. (на основе 3 версий) и арм. переводов; рус. пер.: Творения аввы Евагрия. 1994. С. 113–119.

«Умозрительные главы» (Κεφάλαια γνωστικά, Kephalaia Gnostica, или «Умозрительные вопросы», Προγνωστικὰ προβλήματα; CPG, N 2432), последняя часть трилогии, главное богословское сочинение Е. П.; состоит из 6 частей, по 90 глав в каждой; 540 глав на первый взгляд не соответствуют изначальному замыслу автора о 600 главах (τὰ ἑξακόσια), о к-рых упоминается в послании к Анатолию (*Evagr.* Pract. Prol. 57–58) и в «Церковной истории» Сократа Схоластика (*Socr. Schol.* Hist. eccl. IV 23). Однако уже несторианский комментатор XII в. *Дионисий бар Салиби* предложил одно из возможных объяснений этого несоответствия: это «цифровой символизм», согласно к-рому в этом мире наше духовное знание несовершенно и неполно по сравнению со знанием буд. века, и Е. П. сознательно опустил по 10

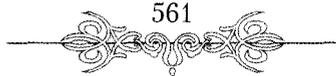


глав из каждой сотницы, потому что число 10 означает полноту и завершенность и символизирует совершенную Божественность Иисуса, имя Которого по-еврейски начинается с буквы «йод», представляющей число 10, а в буд. веке именно Богочеловек Иисус исполнит святых совершенным знанием. Кроме того, само число 540 символизирует духовное знание всей совокупности существ, сотворенных Богом в 6 дней (*Guillaumont A.* 1962. P. 20–22). Из всей трилогии «Умозрительные главы» являются самым таинственным и трудным для понимания трактатом Е. П. (*sententias valde obscuras* — *Gennad. Massil. De script. eccl.* 11), своего рода руководством для духовных размышлений, в к-ром автор не столько стремится дать четкие дефиниции, сколько побуждает читателя к самостоятельному поиску и размышлению над предложенными темами. На эзотеризм содержания трактата указывает сам автор в прологе: «Кое-что мы утаили, кое о чем высказались прикровенно, дабы не давать святыни псам и не метать жемчуга перед свиньями; но это станет ясно тем, кто сами вступили на тот же путь» (*Evagr. Pract. Prol.* 58–61). На первый взгляд трактат не имеет четкой структуры, и намек на нее можно найти лишь в заключении трактата: «Исследуйте наши слова, о братья, и с рвением объясняйте эти сотницы согласно числу шести дней творения» (цит. по: *Guillaumont A.* 1958. P. 257). Хотя в 6 сотницах трактата нет четкой связи с 6 днями творения, в них охватывается вся история тварного мира, начиная с его сотворения в виде «генады» разумных духов, их отпадения от Бога и кончая их *апокатастасисом*. Так, 1-я сотница начинается с утверждения «первого Блага, которому ничто не противоположно» (I 1), затем следует «противоположение» творения, состоящего из противоположных начал и качеств (I 2–8), после чего идет аскетическое рассуждение о разумных природах, ангелах, демонах, людях, мировых элементах и т. п. (I 67–68) в тесной связи с вопросами аскетического делания и созерцания. 2-я сотница начинается с утверждения, что тварный мир, созданный из ничего, является зеркалом Божественной благодати, могущества и премудрости (II 1), это побуждает к размышлению над разнообразными аспектами творения, имеющими

непосредственное отношение к духовной жизни человека. 3-я сотница призывает к созерцанию небесного мира посредством различных образов и понятий: века (III 36), солнца (III 44), луны (III 52), звезд (III 37, 62), ангелов (III 65) и проч. В 4-й сотнице предлагаются гл. обр. духовные толкования ветхозаветного священства и жертвоприношений (IV 12–79; ср.: Исх 28–29). В 5-й сотнице даются духовные толкования различных образов Свящ. Писания: облака и мрака (V 13, 16; ср.: Исх 19. 9; 20. 21), воскресения тела, души и ума (V 19, 22, 25), духовной брони и соответствующего вооружения (V 28–45; ср.: Еф 6. 13–17), а также духовного града (V 74–82) и духовного храма (V 84). В 6-й сотнице рассматриваются и получают духовное толкование основные положения *Никео-Константинопольского Символа веры*: о Боге Отце (VI 28–30), о различии между рожденным (*γεννητόν*) и сотворенным (*γενητόν*) (VI 31–32), о Рождестве Христа (VI 39), о Его кресте и распятии (VI 38, 40), о Его смерти (VI 42), о Его подчинении Отцу вместе со всеми разумными творениями (VI 33–34), о Христе как «Судии живых и мертвых» (VI 74), о покорности (*δουλοσύνη*) Богу разумных творений (VI 68–70), о Христе как «Первенце из мертвых» (Кол 1. 18) и «Первородном между многими братьями» (VI 89; ср.: Рим 8. 29) и др. Именно в этом трактате содержатся основные оригенистские положения Е. П., осужденные V Вселенским Собором (*Guillaumont A.* 1962. P. 37–39; 156–159; *Guillaumont A. et C.* 1971. N 170. P. 32).

За исключением отдельных фрагментов, греч. оригинал «Умозрительных глав» утрачен; в наст. время имеется ок. 75 фрагментов (из них 8 сохр. частично), составляющих приблизительно 1/7 часть текста оригинала и сохранившихся в экзегетических *катенах*, в цитатах или под именами др. авторов, таких как *Леонтий Византийский*, преподобные *Варсонофий Великий*, *Дорофей Газский*, Максим Исповедник, Нил Анкирский, а также в сб. «*Doctrina Patrum*» («*Учение отцов*») и в др. сочинениях самого Е. П., особенно в экзегетических схолиях (*Guillaumont A.* 1962. P. 22–24). Основная часть данных фрагментов, известная как соч. «Практические главы», приписываемое прп. Максиму Исповеднику, была впервые опубликована

С. Л. *Етифановичем* (*Етифанович С. Л.* Материалы к изучению жизни и творений прп. Максима Исповедника. К., 1917. С. 56–59). До сих пор не существует единого издания всех греч. фрагментов трактата, опубликованных разными исследователями в разное время и в различных изданиях (*Muyldermans. Evagriana: Extrait.* 1931. P. 52–59; *Idem.* 1932. P. 73–74, 85, 89, 93; *Hausherr.* 1939. P. 229–233; *Géhin.* 1996. P. 64–66; рус. перевод 28 фрагментов по изд. Осера: Творения аввы Евагрия. 1994. С. 120–122). Полный текст «Умозрительных глав» сохранился в арм. и сир. переводах: в 1907 г. *мхитарист* Саргисян издал арм. перевод (*Sarghissian.* 1907. P. 143–207), в 1912 г. Франкенберг по рукописи Ватиканской б-ки (Vat. syr. 178) опубликовал сир. перевод вместе с обратным переводом на греч. язык и содержащимися в той же рукописи комментариями несторианского богослова VII в. *Бабая Велико* (см.: *Frankenberg.* 1912. S. 48–422). Однако в посл. оказалось, что эта версия сир. перевода (S<sub>1</sub>), хотя и является более распространенной (сохр. в 8 рукописях и в многочисленных цитатах и комментариях сир. авторов; описание рукописей см.: *Guillaumont A.* 1958. P. 7–9) и, по видимому, более ранней (ее появление относят к V в. — *Watt.* 1980. P. 65–81, или к 1-й трети VI в. — *Guillaumont A.* 1962. P. 205, 227; именно с нее, а не с греч. оригинала в V в. был сделан арм. перевод — см.: *Hausherr.* 1931. P. 99; *Guillaumont A.* 1958. P. 9; *Idem.* 1962. P. 31; 201–205), представляет собой тщательно отредактированный текст, из к-рого устранены все оригенистские идеи (см.: *Guillaumont A. et C.* 1952. P. 156–205; *Guillaumont A.* 1962. P. 25, 200, 231–257). Это выяснилось в 1952 г., когда А. Гийомон в б-ке Британского национального музея обнаружил сир. рукопись (Add. MS. 17167), содержащую, как он убедительно показал в результате ее сопоставления со всеми 75 сохранившимися греч. фрагментами (*Guillaumont A.* 1962. P. 25–31, 200), неисправленный, подлинный текст «Умозрительных глав» (S<sub>2</sub>), к-рый он вместе с критическим изданием общеупотребительной версии S<sub>1</sub> и франц. переводом опубликовал в 1958 г. (*Idem.* 1958. P. 15–257). Выводы Гийомона до наст. времени являются общепризнанными среди исследователей и не встретили сколько-нибудь убедительных





возражений. В сир. редакции  $S_1$  и сделанном с нее арм. переводе к 540 главам трактата присоединены еще 60 глав, составляющие т. н. «Дополнение» (*Frankenberg*. 1912. S. 422–470; *Sarghissian*. 1907. P. 207–216), в результате общее число глав трактата доходит до 600, что соответствует изначальному замыслу автора. Однако большинство сир. рукописей трактата не содержат этого «Дополнения», главы к-рого по философско-богословскому содержанию и жанру хотя и близки к «Умозрительным главам», но в действительности представляют собой отдельное сочинение, состоящее из подлинных высказываний Е. П. и имевшее хождение в различных редакциях и под разными названиями (*Muyldermans*. 1934. P. 73–106; *Guillaumont A.* 1962. P. 19–20).

Большая часть этих дополнительных глав (ок. 40) вошла в состав др. небольшого трактата Е. П., сохранившегося в греч. оригинале, сир. и арм. переводах, — «Мысли» (*Σκέμματα*, *Capita cognoscitiva* // *Muyldermans*. *Evagriana*: *Extrait*. 1931. P. 38–44; *CPG*, N 2433; рус. перевод с пропусками (гл. 1, 5, 7 и др.) и иным делением на главы: Творения аввы Евагрия. 1994. С. 123–128). Трактат состоит из 62 кратких глав и разделяется на 2 части: 1-я (гл. 1–39) имеет форму кратких определений, посвященных различным аспектам учения Е. П. о духовном ведении; во 2-й части (гл. 40–62) речь идет о помыслах, их классификации по происхождению и порядку следования (*Guillaumont A.* 2004. P. 132).

«Опровергатель» (или «Прекослывающий» — *Ἀντιρρητικός*, *Antirrheticus*; *CPG*, N 2434), большой аскетический трактат, написанный Е. П. по просьбе близких друзей-монахов (*Frankenberg*. 1912. S. 472; *Guillaumont A.* 2004. P. 107); состоит из пролога и 8 книг, каждая из к-рых посвящена одному из 8 главных дурных помыслов: чревоугодию (кн. I), блудной страсти (кн. II), сребролюбию (кн. III), печали (кн. IV), гневу (кн. V), унынию (кн. VI), тщеславию (кн. VII) и гордыне (кн. VIII). Для каждого помысла Е. П. приводит определенные цитаты из Свящ. Писания, постоянное их произнесение и размышление над ними должно было помочь монахам «воспротивиться» (*ἀντίρρησις* — *Antirr. Prol.*), т. е. избавиться от соответствующего помысла. Цитата из Свящ. Писа-

ния вводится краткой фразой, в которой определяется природа каждого помысла. В целом приводятся 492 цитаты, расположенные в каждой из 8 книг трактата в порядке следования библейских книг — от кн. Бытие до Откровения. Большая часть цитат взята из «книг премудрости» — Псалтири (19% текста), Книги Притчей Соломоновых (12%), Книги Екклесиаста (3%) и Книги Иова (4%; см.: *Dysinger*. 2005. P. 136). Греч. оригинал трактата утрачен, сохранились его сир. (с обратным переводом на греч.: *Frankenberg*. 1912. S. 472–544) и арм. (*Sarghissian*. 1907. P. 217–323) переводы, сделанные независимо друг от друга (см.: *Guillaumont A. et C.* 1960. P. 1734). В одном из писем Е. П. упоминает, что посылает этот трактат одному человеку, к-рый хотел прочесть что-нибудь из его сочинений (см.: *Evagr.* Ep. 4. 1). До сих пор остается точно не известным, кто был адресатом этого письма и кому Е. П. направил уже написанный им трактат; предположительно, это был авва Лукий — один из монахов мон-ря Энатон, находившегося недалеко от Александрии (см.: *Guillaumont A.* 2004. P. 108).

К этим сочинениям, адресованным монахам-анахоретам, примыкают 2, упоминаемые древними историками; они написаны в стихотворной форме и адресованы общежительным подвижникам: «К монахам, проживающим в киновиях и общинах» (*πρὸς τοὺς ἐν τοῖς κοινοβίοις ἢ ἐν συνουσίαις μοναχοῦς*, *Sententiae ad monachos* // *Gressmann*. 1913. S. 152–165; *Driscoll*. 1991; *CPG*, N 2435; лат. перевод Руфина: *PG*. 40. Col. 1277–1286; рус. перевод: Творения аввы Евагрия. 1994. С. 129–137) и «Увещание к девственнице» (*Παραίνεσις πρὸς τὴν παρθένον*, *Ad virginem* // *Gressmann*. 1913. S. 146–151; *CPG*, N 2436; рус. перевод: Творения аввы Евагрия. 1994. С. 138–141). 1-е сочинение состоит из 137, 2-е — из 56 практических советов, написанных в форме двустийший в подражание Книге Притчей и обращенных соответственно к новоначальным общежительным монахам и к одной монахине из мон-ря прп. Мелании Старшей (ей также адресовано 20-е послание Е. П. — см.: *Guillaumont A.* 2004. P. 110). Оба сочинения известны также под названием «Зерцало иноков и инокинь», однако название не является аутентичным (*Guillaumont A. et C.* 1960. P. 1735). Предпо-

ложительно введением к этим сочинениям служат 2 послания Е. П. (*Evagr.* Ep. 19, 20; *Hausherr*. 1934. P. 44).

II. Трактаты, не упоминающиеся в древних свидетельствах, но сохранившиеся в рукописной традиции под именем Е. П. или передававшиеся под именами др. аскетических писателей (гл. обр. под именем прп. Нила Анкирского (Синайского) — монаха, подвизавшегося близ Анкиры в кон. IV — нач. V в.):

«Основы жизни монашеской и их изложение согласно безмолвию» (*Τῶν κατὰ μοναχῶν πραγμάτων τὰ αἴτια καὶ ἡ καθ' ἡσυχίαν τούτων παράθεσις*, *Regum monachalium rationes, earumque juxta quietem appositio* // *PG*. 40. Col. 1252–1264; *CPG*, N 2441; рус. перевод: Добротолюбие. Т. 1. С. 590–598), небольшое сочинение, в рукописной традиции известное под названием Ὑποτύπωσις (Устав); состоит из 11 глав, в к-рых приводятся основные требования к монахам-анахоретам, такие как безбрачие, отречение от имущества, странничество, безмолвие, пост, молитва, бдение, помышление о смерти и др. Значительный фрагмент сочинения (гл. 2–8) приписывался свт. Афанасию Великому (*PG*. 28. Col. 845–849), небольшой фрагмент (гл. 9) встречается среди сочинений аввы Аммония (*PO*. Т. 11. Fasc. 4. P. 486–487).

«33 Главы, последовательно изложенные», или «Определения страстей разумной души» (*Κεφάλαια λυκατ' ἀκολουθίαν ἢ Ὅροι παθῶν ψυχῆς λογικῆς*, *Capitula XXXIII vel Definitiones passionum animae rationalis* // *PG*. 40. Col. 1264–1268; *CPG*, N 2442; рус. пер.: Добротолюбие. Т. 1. С. 598–600); сохранились в виде отдельного сочинения в греч. и сир. переводах (см.: *Muyldermans*. 1932. P. 70–71; *Guillaumont A. et C.* 1971. N 170. P. 172, 181, 207, 299–300); представляют собой извлечения из схолий Е. П. на кн. Левит (схолии 1–16) и Книгу Притчей (схолии 17–33), в к-рых на примере телесных болезней и диких животных описываются основные страсти или пороки человеческой души, такие как неведение, нерадивость, леность, неверие, неблагодарность, нечестие, беззаконие и т. п.

«Слово к Евлогию монаху» (*Λόγος πρὸς Εὐλόγιον μοναχόν*, *Tractatus ad Eulogium monachum* // *PG*. 79. Col. 1093–1140; *CPG*, N 2447; рус. перевод: Творения прп. Нила. 2000.





С. 133–158); сохранилось в греч. рукописной традиции под именем прп. Нила, что подтверждается также свидетельством визант. историка *Никифора Каллиста Ксанфопула* (*Niceph. Callist. Hist. eccl. XIV 54 // PG. 146. Col. 1256*); однако в нек-рых греч. рукописях оно помещается между 2 трактатами Е. П. — «Словом об аскетическом делании» и «К монахам», а в сир. и арм. переводах приписывается Е. П. (см.: *Muyldermans. 1932. P. 62–65; Guillaumont A. et C. 1960. P. 1736*). Слово состоит из 34 глав, в к-рых более пространно развиваются основные темы, намеченные Е. П. в «Основах жизни монашеской»: удаление от мира, отречение от имущества, духовная брань, бдение, молитва, псалмопение, различение помыслов и др.

«О пороках, противоположных добродетелям» (*Περὶ τὰς ἀντιζῆτους τῶν ἀρετῶν κακίας, De vitiis quae opposita sunt virtutibus // PG. 79. Col. 1140–1144; CPG, N 2448; рус. перевод: Творения прп. Нила. 2000. С. 159–162*), небольшое сочинение, состоящее из 4 глав и ок. 245 кратких определений, приписывавшееся прп. Нилу. В нем кратко характеризуются 8 главных пороков и противоположных им добродетелей, к-рые помогают их искоренить: чревоугодие — воздержание, блудная страсть — целомудрие, сребролюбие — нестяжательство, печаль — радость, гнев — долготерпение, уныние — терпение, тщеславие — отсутствие тщеславия (*ἀκενοδοξία*), гордыня — смирение.

«О помыслах» (*Περὶ λογισμῶν, De malignis cogitationibus // SC. N 438. P. 148–301; CPG, N 2450; рус. перевод: У истоков культуры святости: Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности / Вступ. ст., пер., коммент.: А. И. Сидоров. М., 2002. С. 387–477*), трактат, сохранившийся в 2 греч. редакциях — ранней (краткой — 22 главы) и поздней (пространной — 43 главы); содержит глубокий анализ нечистых помыслов (*ἀκάθαρτοι λογισμοί*), их взаимосвязей, механизма их образования и развития. Долгое время приписывался прп. Нилу; однако при изучении греч. и сир. рукописной традиции выяснилось, что он имел широкое распространение под именем Е. П., гл. обр. в рукописях, содержащих его полную редакцию (см.: *Heussi. 1917. P. 163–166; Muyldermans. 1932. P. 1–46; Hausherr. 1934. P. 34–38; Guillaumont A. et C.,*

*Géhin. 1998. P. 30–33*). Краткая версия трактата была опубликована среди сочинений прп. Нила (*PG. 79. Col. 1200–1233*), продолжение к-рой (гл. 23–43) было издано в 1932 г. (*Muyldermans. 1932. P. 47–55*), ряд глав ошибочно помещался в составе др. соч. Е. П. — «Слово об [аскетическом] делании» (*PG. 40. Col. 1240–1244*). Только в 1998 г. было опубликовано полное критическое издание текста трактата, основанное на исследовании всей рукописной традиции (ее описание см.: *Guillaumont A. et C., Géhin. 1998. P. 34–136*).

«О восьми духах лукавства» (*Περὶ τῶν ὀκτῶ πνευμάτων τῆς πονηρίας, De octo spiritibus malitiae // PG. 79. Col. 1145–1164; Muyldermans. 1939. P. 235–274; Moscatelli. 1996; CPG, N 2451; рус. пер.: Творения прп. Нила. 2000. С. 121–132*), трактат, называющийся также «О восьми помыслах» (*Περὶ τῶν ὀκτῶ λογισμῶν*); приписывается в большинстве греч. рукописей прп. Нилу, но в нек-рых греч. и во мн. сир., араб. и эфиоп. рукописях атрибутируется Е. П. В 19 главах трактата в образной, красочной форме описываются те же 8 главных греховных помыслов, что и во мн. др. сочинениях Е. П.; каждому помыслу посвящается 2–3 главы. Трактат следует отличать от др. сочинения с похожим названием — «О восьми дурных помыслах» (*Περὶ τῶν ὀκτῶ τῆς κακίας λογισμῶν // PG. 79. Col. 1436–1472*), приписывавшегося прп. Нилу, но, как предполагается исследователи, не принадлежащего ни ему, ни Е. П. (*Guillaumont A. et C. 1960. Col. 1737*).

«Слово о молитве» (*Λόγος περὶ προσευχῆς, De oratione // PG. 79. Col. 1165–1200; Muyldermans. 1952. P. 41 sq. (пролог); Tugwell. 1987; CPG, N 2452; рус. пер.: Творения аввы Евагрия. 1994. С. 76–93*), важнейший мистико-созерцательный трактат, в к-ром представлено учение Е. П. о «чистой молитве»; упоминается в 23-й гл. трактата «О помыслах»; состоит из пролога и 153 небольших глав. Как поясняет Е. П. в прологе, это число символично: оно соответствует числу чудесно пойманных апостолами рыб (Ин 21. 11) и указывает одновременно на тайну Св. Троицы и очертание тварной вселенной (*Evagr. De orat. Proem. // PG. 79. Col. 1165*). Греч. оригинал трактата в визант. период имел хождение под именем прп. Нила, о чем свидетельствует свт. *Фотий* (*Phot. Bibl. 201*); фрагменты

трактата, вошедшие в «*Aprophthegmata Patrum*», также приписываются прп. Нилу (*PG. 65. Col. 305*); под его же именем трактат вошел в греч. «Добротолюбие» прп. Никодима Святогорца (*Φλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπιτικῶν. Ἀθήναι, 1957<sup>3</sup>. Т. 1. S. 176–189*). Однако в сир. и араб. версиях (см.: *Hausherr. 1939. P. 11–16, 21–58*) его авторство согласно приписывается Е. П. На основании этого, а также внутренних критериев Осер убедительно доказал принадлежность Е. П. «Слова о молитве» (см.: *Hausherr. 1934; Idem. 1939; Idem. 1959*).

«Три главы о молитве» (*Capita tria de oratione; CPG, N 2453*), сохранились только в сир. переводе (*Hausherr. De doctrina. 1933*); 1-я глава взята из «Основ жизни монашеской» (*PG. 40. Col. 1264*).

«Увещание к монахам» (*Παράϊνεσις πρὸς μοναχοὺς, Institutio seu Praecepta ad monachos // PG. 79. Col. 1235–1240* (краткая редакция, 33 изречения); *Muyldermans. 1938* (пространная редакция, 58 изречений); *CPG, N 2454; рус. перевод: Добротолюбие. Т. 2. С. 303–306*), трактат, состоящий из кратких практических советов монахам-анахоретам относительно добродетелей и пороков. Пространная редакция иногда представлена 2 сериями изречений: 1-я состоит из первых 15 изречений, за к-рыми следует 58-е в качестве заключения; 2-я имеет название «Второе увещание» и состоит из 42 изречений; эта редакция распространена в сир. рукописной традиции (*Guillaumont A. 2004. P. 135*).

«Наставления» (*Υποθήκαι, Instructiones; CPG, N 2477*), серия из 45 сходных изречений, в греч. рукописной традиции следующая за предыдущим сочинением. Полный греч. текст, сохранившийся в 2 рукописях, до наст. времени не издан; исключение составляют 18 изречений, изданных под названием «*De proverbiis et eorundem expositionibus*» (О притчах и их толкованиях) (*Muyldermans. Evagriana: Extrait. 1931. P. 20–21, сир. перевод: Idem. 1952. P. 135–138; арм. перевод: Sarghissian. 1907. P. 124–128*). Весьма вероятно, что именно это сочинение Геннадий Марсельский имел в виду под «небольшим количеством весьма таинственных изречений, понятных лишь опытным монахам» (*Gennad. Massil. De script. eccl. 11*), к-рые он перевел на латынь (см.: *Guillaumont A. 2004. P. 135–136*).





III. Сборники кратких изречений (γνώμα), частью сохранившихся под именем Е. П., частью — под именем прп. Нила Синайского:

«Главы увещательные» (Κεφάλαια ἢ παραίνεσις, *Capita paraenetica* // PG. 79. Col. 1249–1252; *Elter.* 1892. P. LII; CPG, N 2443), сборник из 24 изречений нравственно-аскетического содержания, греч. оригинал сохранился в составе одноименного сочинения прп. Нила, но в нек-рых греч. и во всех сир. рукописях они согласно приписываются Е. П. (*Muyldermans.* 1952. P. 33–34; *Guillaumont A.* 2004. P. 134). Изречения изложены в порядке букв греч. алфавита, каждое изречение начинается с соответствующей буквы для того, чтобы их было легче запомнить.

«Духовные изречения, изложенные в алфавитном порядке» (Πνευματικαὶ γνώμα κατὰ ἀλφάβητον, *Spiritales sententiae per alphabeticum dispositae* // PG. 40. Col. 1268–1269; *Elter.* 1892. P. LIII; CPG, N 2444; рус. пер.: Добротолюбие. Т. 1. С. 601–602), сборник из 25 изречений по числу букв греч. алфавита (букве τ соответствуют 2 изречения).

«Иные изречения» (Ἐτέροι γνώμα, *Aliae sententiae* // PG. 40. Col. 1269; *Elter.* 1892. P. LIII; CPG, N 2445; рус. пер.: Добротолюбие. Т. 1. С. 602–603), сборник из 26 изречений.

«Шесть изречений» (*Six sententiae*; CPG, N 2446), издано только 1-е (см.: *Muyldermans.* 1932. P. 74).

В алфавитном собрании «Апофтегмата Патрум» сохранились 7 кратких поучительных советов и назиданий, приписываемых Е. П. (PG. 65. Col. 173–176; CPG, N 2462; рус. пер.: Добротолюбие. Т. 1. С. 636–638); часть из них заимствована из др. его сочинений.

**Экзегетические.** Хотя древние биографы Е. П. и историки не сообщают о том, что он писал такого рода сочинения, имеется свидетельство, что Е. П. написал «комментарий (ὕπομνημα) на Притчи Соломоновы» (*Suda.* 3365). В XX в. фон Бальтазар впервые обратил внимание на то, что выражение еп. Палладия о сочинении Е. П. «священные книги» (βιβλία ἱερά, по тексту, опублик. в «Патрологии» Миня), отличающемуся от сочинений «Монах» и «Опровергатель» (*Pallad.* *Hist. Laus.* 86 // PG. 34. Col. 1194), может обозначать толкования Свящ. Писания (*Balthasar.* *Die Hiera.* 1939. S. 86–87). Кроме того, исходя из внутренних

критериев (лексики, стиля и учения) он доказал, что немало схолий, сохранившихся в экзегетических катенгах и изданных ранее под именем Оригена (напр., *Selecta in Psalmos*), принадлежат Е. П. (*Ibid.* S. 90–106, 181–206). Эти доказательства вполн. получили подтверждение в трудах таких исследователей, как Рондо, М. *Ru-shar*, Жеэн, изучивших и частью опубликовавших сохранившийся в рукописной традиции оригинальный греч. текст схолий Е. П. (см.: *Géhin.* 1987. P. 8–9). Небольшая часть экзегетических сочинений Е. П. дошла в сир., арм., копт., араб. и др. древних переводах. Большинство сочинений этой группы имеют форму схолий, напоминающих излюбленный Е. П. жанр «кратких глав». Общее количество схолий Е. П. доходит до 2 тыс. (*Ibid.* P. 8); в них Е. П., основываясь на оригеновском аллегорическом методе, приводит библейские основания для своего аскетического учения. На сегодняшний день доказано, что Е. П. принадлежат схолии на 4 ветхозаветные «книги премудрости»:

«Схолии на псалмы» (Σχόλια εἰς τοὺς Ψαλμοὺς, *Scholia in Psalmos*; CPG, N 2455), самое большое сочинение Е. П., состоящее из 1354 схолий; первоначально неполный текст был издан в составе «Избранных толкований на псалмы» (*Selecta in Psalmos* // PG. 12. Col. 1053–1320, 1368–1369, 1388–1389, 1409–1685) и фрагментов на псалмы (*Fragmenta in Psalmos* // *Pitra.* *Analecta Sacra.* 1884. Vol. 2. P. 444–483; Vol. 3. 1883. P. 1–236, 242–245, 248–364), приписывавшихся Оригену, а также «Толкований на псалмы» (*Expositiones in Psalmos* // PG. 27. Col. 60–545), приписывавшихся свт. Афанасию Великому. Однако в 1939 г. фон Бальтазар, основываясь на внутренней критике, доктринальных и стилистических сходствах, указал критерии выделения схолий Е. П. из схолий Оригена и свт. Афанасия (*Balthasar.* *Die Hiera.* 1939. S. 90–106, 181–189); в 1960 г. Рондо в Ватиканской б-ке обнаружил рукопись X в. (*Vat. gr.* 754), содержащую полный текст схолий Е. П. (*Rondeau.* 1960. P. 307–348), а затем еще несколько рукописей, содержащих данный текст; по крайней мере в 2 из них представлена «почти прямая традиция» (*Idem.* 1982. P. 207–208). По всей вероятности, в этих рукописях содержится полный текст схолий Е. П., общим числом доходящих до

1360 (*Ibid.* P. 216). Критическое издание готовится (опубл. фрагменты и ключи к выделению схолий Е. П. из прежних изданий: *Ibid.* P. 121–126, 203–271; таблицы см.: P. 273–336).

«Схолии на Притчи» (Σχόλια εἰς τὰς Παροιμίαις, *Scholia in Proverbia*; др. название: *Expositio in Proverbia Salomonis* // SC. N 340. P. 90–474; CPG, N 2456, 2458. 4), 382 схолии, за небольшими исключениями охватывающие всю Книгу Притчей Соломоновых. На принадлежность этих схолий Е. П. указывает «Лексикон Суда» (*Suda.* 3365). Рукопись X в. с текстом схолий Е. П. была обнаружена К. *Тишендорфом* в 1858 г. на о-ве Патмос (*Patm.* 270) и издана в 1860 г. под именем Оригена (*Tischendorf.* 1860. P. 76–122). Фон Бальтазар (*Balthasar.* *Die Hiera.* 1939. S. 189–202) указал на принадлежность Е. П. ряда схолий на Книгу Притчей, приписывавшихся Оригену (см.: PG. 17. Col. 161–252), Ришар доказал принадлежность Е. П. всех схолий, опубликованных Тишендорфом (*Richard.* 1966. P. 70). В 1987 г. Жеэн, проведя коляцию рукописей и катен, издал полный критический текст схолий вместе с их сокращенным вариантом (SC. N 340), вошедшим в состав *Ἐπιτομὴ Προκοπία Γαζского.* В Приложении (App. II // SC. N 340. P. 482–489) исследователь опубликовал критическое издание др. текстов Е. П., относящихся к комментариям на Книгу Притчей: *Ἐρμηνεῖα τῶν Παροιμιῶν* (*Expositio in Parabolis et in Proverbia Salomonis*; CPG, N 2457) — 28 схолий на Притч. 4. 21–5. 19, 13. 15–14. 10, сохранившихся под именем прп. Нила в неизданной греч. рукописи XVI в. и в сир. переводе (*Muyldermans.* 1952. P. 133–134); 18 схолий на Притч. 30. 15–31, сохранившихся во мн. греч. рукописях в составе др. сочинения Е. П. — «Определения страстей разумной души» (CPG, N 2442) и опублик. ранее: PG. 40. Col. 1266–1268, а также в сир. переводе (*Muyldermans.* 1952. P. 32–33).

«Схолии на Екклесиаста» (Σχόλια εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν, *Scholia in Ecclesiasten* // SC. N 397. P. 58–176; CPG, N 2458. 5). В 1939 г. фон Бальтазар выдвинул предположение о существовании схолий Е. П. на Книгу Екклесиаста, сохранившихся в составе комментария Олимпиодора (*Balthasar.* *Die Hiera.* 1939. S. 203–204). Однако вполн. оказалось, что эти предположения были беспо-





вательны: в 1977 г. Жеэн в Национальной б-ке в Париже обнаружил рукопись XI в. (Paris. Coislin. 193), содержащую полный текст 73 схолий Е. П., а затем в 1979 г. на Афоне еще одну рукопись, XIV в. (Ath. Iver. 555), содержащую, хотя и неполный, тот же текст схолий, что и в парижской рукописи, и полностью отличающийся от текста, на который обратил внимание фон Бальтазар (см.: *Géhin*. 1979. P. 188–198). После продолжительной работы по колляции всех известных рукописей и соответствующих катен Жеэн в 1993 г. опубликовал критическое издание полного текста схолий Е. П. вместе с их сокращенным вариантом, вошедшим в состав *Ἐπιτομή Προκοπία Γαζσκού* (SC. N 397).

«Схолии на Иова» (*Σχόλια εἰς τὸν Ἰὼβ*, Scholia in Iob; CPG, N 2458. 2), количеством ок. 190, охватывают Иов 1. 1 – 8. 22; сохранились в катенах (*Balthasar*. Die Hiera. 1939. S. 204; текст см.: *Hagedorn U. und D.*, hrsg. Die älteren griechischen Katenen zum Buch Hiob. B., 1994. Bd. 1: Einleitung, Prologe und Epiloge, Fragmente zu Hiob 1:1–8:22. (PTS; 40). Подготовка критического издания ведется Жеэном в серии «Sources Chrétienne».

Предположительно в катенах сохранились также др. схолии Е. П.: на книги Бытие, Левит (фрагмент см.: PG. 40. Col. 1264–1266), Числа, Книги Царств (см.: *Balthasar*. Die Hiera. 1939. S. 203–204; *Devreessee*. 1928. Col. 1084–1233). Принадлежность Е. П. схолий на Книгу Песни Песней Соломона (Paris. gr. 151) и на Евангелие от Луки (в составе катен *Нукиты Ираклийского*), которые атрибутировал Е. П. фон Бальтазар (*Balthasar*. 1939. Die Hiera. S. 204), в результате исследования рукописей не подтвердилась (*Géhin*. 1987. P. 7. Not. 2; P. 65). В 1996 г. в Ватиканской б-ке Жеэн обнаружил греч. рукопись с сочинениями свт. Василия Великого (Vat. gr. 2028, olim Basil. 67), с сохранившимися фрагментами сочинений Е. П., в частности краткими экзегетическими главами, в к-рых он подражает стилю и содержанию «книг премудрости» и к-рые сохранились также в араб. переводе: «В подражание Песни Песней» (*Ad imitationem Cantici Santicorum* // *Géhin*. 1996. P. 71–73 (греч.); P. 77 (араб.); CPG, N 2463); «В подражание Екклесиасту» (*Ad imitationem Ecclesiastae* // *Géhin*. 1996. P. 76 (араб.); CPG, N 2464);

«В подражание Притчам» (*Ad imitationem Proverbiorum* // *Géhin*. 1996. P. 78 (араб.); CPG, N 2464a). Впрочем, авторство Е. П. в отношении этих 3 сочинений остается спорным (*Guillaumont A.* 2004. P. 156).

В сир. и арм. рукописной традиции сохранились небольшие фрагменты приписываемых Е. П. 2 экзегетических сочинений: «О Серафимах» (*De Seraphim*; CPG, N 2459) – толкование видения прор. Исаии (Ис 6. 2–3) и «О Херувимах» (*De Cherubim*; CPG, N 2460) (*Muyldermans*. 1946) – толкование видения прор. Иезекииля (Иез 1. 18 и 10. 12); в копт. экзегетических катенах Е. П. приписывается также «Толкование на молитву Господню» (*Expositio in orationem dominicam* // *Lagarde P.*, de. Catenae in Evangelia Aegyptiacae quae supersunt. Gött., 1886. P. 13; CPG, N 2461; авторство Е. П. спорно – *Guillaumont A.* 2004. P. 156). Атрибутируемое Е. П. краткое толкование тетраграмматона и др. ветхозаветных имен Божиих (*Εἰς τὸ ππ* // *Lagarde P.*, de. Onomastica sacra. Gött., 1887. P. 229–230; CPG, N 2482) в действительности принадлежит Оригену (CPG, N 1503. 10) и встречается в его схолии к Пс 2. 4 (PG. 12. Col. 1104).

**Послания.** В сир. и частично в арм. переводах сохранилось собрание из 64 посланий Е. П., причем 2 последних выделяются из общего состава. Большинство из 62 посланий (*Epistulae LXII*; CPG, N 2437) написаны Е. П. во время его пребывания в Египте; посвящены различным нравственно-аскетическим и догматическим вопросам и адресованы разным лицам: свт. Григорию Богослову (46), прп. Мелании Старшей (1, 8, 31, 35, 37), Руфину (7, 19, 22, 32, 44, 49), еп. Иоанну Иерусалимскому (50), еп. Феофилу Александрийскому (13), авве Лукию (4), мон. Евстафию (41), брату Кекропию (57), диак. Олимпию, ученику Палладию и др. людям, близким Е. П. по духу. Послания сохранились полностью в сир. переводе (*Frankenberg*. 1912. S. 564–611); в арм. – частично (ок. 25 писем) и вперемешку с др. сочинениями Е. П. (*Sarghessian*. 1907. P. 334–376); в греч. – обширные фрагменты ок. 15 посланий в разных редакциях (*Guillaumont C.* 1987. P. 209–221, фрагменты посланий 4, 25, 27, 31, 52, 56 и 58; *Géhin*. 1994. P. 117–147; *Idem*. 1996. P. 66–67, фрагмент 16-го послания).

«Послание к Мелании» (*Epistula ad Melaniam*; CPG, N 2438), самое большое послание Е. П., написанное ок. 398 г.; содержит синтез его богословского учения. В частности, здесь развиваются основные оригенистские идеи о предсуществовании душ, их падении и восстановлении в единство с Богом через спасительный подвиг Иисуса Христа. Сохранилось полностью только в сир. переводе (в 2 частях: 1-я – *Frankenberg*. 1912. S. 610–619; 2-я – *Vitestam*. 1964) и частично в лат. переводе, сделанном с арм. (см.: *Lantschoot*. 1964). Хотя в сир. рукописях в качестве адресата послания значится прп. Мелания Старшая, о чем свидетельствует и блж. Иероним (*Hieron*. Ep. 133. 3 // PL. 22. Col. 1151), проблема адресата остается до конца не разрешимой, поскольку в сир. переводе встречаются формы обращения только мужского рода. В связи с этим Бунге выдвинул предположение, что настоящим адресатом послания был Руфин (*Bunge*. Briefe aus der Wüste. 1986. S. 198–200). Впрочем, наличие форм обращения мужского рода может объясняться ошибкой сир. переводчика, принявшего греч. вариант имени Мелании (*Μελάνιον*) за указание на лицо мужского пола (*Guillaumont A.* 2004. P. 143).

«Послание о вере» (*Epistula fidei*, др. название: «Слово, или догматическое послание, о Святейшей Троице», *Sermo sive dogmatica epistula de sanctissima Trinitate*; CPG, N 2439) – 1-е по времени сочинение Е. П., написанное во время его диаконского служения в К-поле в 381 г. В нем Е. П. излагает правосл. учение о Св. Троице против еретиков – ариан и пневматомахов (см. ст. *Духоборчество*). Сохранившееся полностью в греч. оригинале, это послание ранее приписывалось различным авторам: прп. Нилу Синайскому, свт. Григорию Богослову, свт. Василию Великому, в составе писем к-рого оно до сих пор публикуется (*Basil. Magn.* Ep. 8; рус. пер.: Творения аввы Евагрия. 1994. С. 142–156), однако его принадлежность Е. П. была неоспоримо доказана Р. Мельхером (*Melcher*. 1923), что подтверждается сир. переводом (*Frankenberg*. 1912. S. 620–635; см.: *Guillaumont A.* 2004. P. 142). В послании заметно сильное влияние каппадокийского тринитарного богословия.

Весь корпус посланий Е. П. в сир. переводе был подробно исследован



Бунге (*Bunge. Briefe aus der Wüste*. 1986. S. 165–207). В араб. версии обнаружено еще одно послание Е. П. — «К епископу Антиохийскому о терпении» (*Epistula ad episcopum Antiochenum de patientia // Samir*. 1992. P. 147–148; CPG, N 2482a).

Помимо сочинений Е. П., подлинность к-рых считается доказанной, под его именем гл. обр. в сир. и арм. рукописных традициях сохранились сочинения сомнительной атрибуции (*Muyldermans*. 1952. P. 105–142; *Idem*. 1963. P. 271–276; *Sarghissian*. 1907. P. 124–134, 325–370; CPG, N 2465–2482). Большинство из них являются незаконченными сочинениями, часть из к-рых представляет собой фрагменты подлинных творений Е. П. («Мысли», «Схолии на Притчи», «Наставления», «Главы учеников Евагрия»), часть приписывается Е. П. ошибочно, либо авторство Е. П. не установлено (*Guillaumont A.* 2004. P. 148–156). Так, в греч. оригинале сохранилось соч. «Главы учеников Евагрия» (*Κεφάλαια τῶν μαθητῶν Εὐαγρίου*, *Sapita cū auctorigibus discipulis Evagrii*; CPG, N 2483; др. вариант названия: «Главы учения Евагрия» (*Κεφάλαια τῶν μαθημάτων Εὐαγρίου*) — *Géhin*. 1993. P. 51. Not. 1); состоит из 198 кратких глав, отражает устное учение Е. П., записанное его слушателями и учениками и имеет множество параллелей с подлинными сочинениями Е. П. (*Guillaumont A.* 2004. P. 147–148). Нек-рые главы этого сочинения были в посл. использованы прп. Максимом Исповедником в его «Сотницах о любви» (особенно во 2-й и 3-й сотнице — *Ibid.* P. 148). Подготовка критического издания греч. текста ведется Жеэном в серии «Sources Chrétiennes». Остается под вопросом авторство Е. П. в отношении небольшого соч. «Об учителях и учениках» (*De magistris et discipulis*; CPG, N 2449, 6053). В греч. рукописях оно приписывается прп. Нилу (*Ven.* 1908. P. 73–81), к сочинению к-рого «Слово аскетическое» оно близко по содержанию, а в сир. и арм. рукописях приписывается Е. П. (*Guillaumont A.* 2004. P. 153). В сир. переводе Е. П. приписывается соч. «Увещание о признаках безмолвия» (*Admonitio de signis quietis*; *Muyldermans*. 1952. P. 120–122; CPG, N 2469); оно сохранилось также в греч. версии в 3 редакциях, приписывающихся Иоанну Ликопольскому, свт. *Етифанию Кипрскому* и прп. Макарию Великому

(Египетскому) (*Muyldermans*. 1953. P. 525–530; *Idem*. 1955. P. 395–401). Однако это сочинение не может быть приписано никому из этих авторов, его атрибуция Е. П., несмотря на свидетельство сир. рукописной традиции, не подтверждается данными внутренней критики (*Guillaumont A.* 2004. P. 152). Ранее приписывавшиеся Е. П. на основании ряда сир. рукописей 2 кратких трактата под условным названием «Побуждение и Увещание» (*Προτρεπτικός καὶ Παρανετικός*, *Protrepticus et Paraeneticus*; *Frankenberg*. 1912. S. 554–562; CPG, N 2440), в к-рых затрагиваются вопросы молитвы и др. необходимых составляющих монашеского делания, по всей вероятности, принадлежат сир. писателю VI в. Аврааму Нефтарскому (см.: *Guillaumont A.* 2004. P. 150). Остается под вопросом авторство Е. П. и в отношении небольшого соч. «Исповедание веры» (*Professio fidei*; *Muyldermans*. 1952. P. 139–140; CPG, N 2478), известного по 2 сир. рукописям; в нем содержится краткое изложение триадологии, космологии и сотериологии, во мн. положениях близкое к учению Е. П. (*Guillaumont A.* 2004. P. 152–153).

Хотя для установления точной хронологии написания мн. сочинений Е. П. в распоряжении ученых не имеется достаточно сведений, она может быть восстановлена приблизительно: 379–380 гг., К-поль: «Послание о вере»; 383–393 гг., Египет: «Основы жизни монашеской», «Слово к Евлогию монаху», «К монахам, проживающим в киновиях и общинах», «Увещание к девственнице», «О восьми духах лукавства», трилогия: «Слово об [аскетическом] делании» (1-я редакция), «Умозритель» и «Умозрительные главы», Схолии на Псалмы, Притчи и Екклесиаста; 394–399 гг., Египет: 2-я редакция «Слова об [аскетическом] делании», трактат «О помыслах» (1-я редакция), «О молитве», 2-я редакция трактата «О помыслах», «Мысли», «Опровергатель», «Послание к Мелании» (*Guillaumont A.* 2004. P. 169–170).

**Учение.** Е. П. вошел в историю христ. богословия прежде всего как теоретик аскетизма и мистицизма. Вместе с тем в многочисленных сочинениях он затронул такие стороны христ. вероучения, как триадология, космология, антропология, эсхатология, экзегетика. Его догма-

тические воззрения (особенно космологические и антропологические) в значительной степени являются основанием его мистико-аскетического учения. При этом, если в мистическом и аскетическом богословии Е. П. остается в границах церковного Предания, то в космологических, христологических и эсхатологических взглядах, сложившихся под влиянием Оригена и его последователей, он нередко переходит эти границы, чем обусловлено неоднозначное отношение позднейших богословов и церковных деятелей к личности и учению Е. П.

**Триадология.** Учение Е. П. о Св. Троице, сложившееся гл. обр. под влиянием тринитарного богословия каппадокийцев — свт. Василия Великого и свт. Григория Богослова, в целом укладывается в рамки никейского учения о *единосущии* и имеет полемическую антиарианскую направленность. Согласно Е. П., Бог называется Богом (Θεός) потому, что «положил основание всему» (θεθεύκέναι τὰ πάντα), или потому, что «видит все» (θεάσθαι τὰ πάντα — Ер. fidei. 11. 34–35). Он есть Первое Благо по сущности (τὸ πρῶτον ἀγαθὸν κατ' οὐσίαν), Которому ничто не противоположно (Керф. Gnost. I 1). Бог прост и несложен, ибо Он — первичная «Единица и Гената» (ἡ μονὰς καὶ ἐνάς), что означает Его бестелесную, простую и необъятную сущность (τῆς ἀπλῆς καὶ ἀπερίληπτου οὐσίας — Ер. fidei. 2. 22, 41–42; 3. 13–14; Керф. Gnost. VI 82). Вслед за каппадокийцами Е. П. учит об абсолютной непознаваемости Божественной сущности; возможно лишь познание Божественной премудрости, явленной в творениях (Керф. Gnost. II 11, 21; III 13; V 51, 62; Paraen. ad monach. // PG. 79. Col. 1237). Вместе с тем Е. П. отмечает, что Бог един не по числу, а по природе (οὐ τῷ ἀριθμῷ, ἀλλὰ τῇ φύσει), поскольку Он троичен по Ипостасям; ведь число означает количество, а количество сопряжено с ограниченной и сложной телесной природой, Бог же совершенно прост, бестелесен и безграничен и потому вообще не подпадает под категорию числа; так что Св. Троица не состоит из 3 чисел; Ей не предшествует двоица и не последует четверица (Ер. fidei. 2. 19–22, 36–42; Керф. Gnost. V 55, 62; VI 10–13). Все Ипостаси Св. Троицы обладают единой Божественной сущностью, или природой, и объединяются «тождеством



природы и единосущием» (αὐτότητα τῆς φύσεως καὶ τὸ ὁμοούσιον), поэтому и Отец — Бог, и Сын — Бог, и Дух Св.— Бог, и все вместе — по сущности единый Бог (Ер. fidei. 3. 4–9, 41–42; 11. 45–46; Ad Eulog. 34; Cap. cogn. 18; Paraen. ad monach. // PG. 79. Col. 1237). В доказательстве нетварности и Божественности Сына и Св. Духа Е. П. следует за каппадокийцами и не привносит ничего принципиально нового (см.: Ер. fidei. 3–9 (о Сыне), 10–11 (о Св. Духе)). От свт. Григория Богослова Е. П. воспринял представление о различии между богословием (θεολογία) и домостроительством (οἰκονομία) как учением о Св. Троице и Ее откровении в воплощении Сына—Логоса (Ibid. 3. 59–60). Именно познание Бога как Единицы и Троицы для Е. П. составляет высшую ступень лестницы духовного совершенства. Бог Троица есть Творец всего сущего — телесного и бестелесного и как таковой превосходит все тварное (Ibid. 9. 9–14; 11. 3–21; Keph. Gnost. I 50, 87; V 50; VI 20). В творении мира Бог проявил Свою благодать, силу и премудрость (Keph. Gnost. II 1). Будучи «ипостасным Ведением» (ἐνυπόστατος ἐπιστήμη), «сущностным Знанием» (γνώσις οὐσιώδης), «сущностной Премудростью» (οὐσιώδης σοφία) и «сущностным Светом» (φῶς τῆ οὐσίας), Бог является источником истинного познания и его главной целью (αὐτὸ τὸ γινωσκόμενον), ради к-рой было создано все сущее (Ibid. I 3, 35, 50, 65, 89; II 11, 47; IV 77; V 51, 55–56; VI 10; Schol. in Ps. 138. 7 // Pitra. Vol. 3. P. 342; Schol. in Ps. 144. 3 // Ibid. P. 354). Бог «присутствует везде и нигде: везде — потому что Он внутренне присущ всем тварным существам (πᾶσιν ἐνυπάρχει τοῖς γεγονόσιν), а нигде — потому что Он иной, нежели они» (ἕτερος αὐτῶν — Keph. Gnost. I 43).

**Космология.** Гораздо менее традиционны космологические взгляды Е. П., сформировавшиеся гл. обр. под влиянием учения Оригена и его последователей (прп. Мелании Старшей, Руфина, Дидима Слепца, Альбина, Длинных братьев). В основе космологии Е. П. лежит представление о т. н. двойном творении (*Guil-laumont A.* 1962. P. 103–113, 241–244; *Bundy.* 1992. P. 578–580; *Stewart.* 2001. P. 176; *Dysinger.* 2005. P. 31–33). Вначале вне времени (ἄχρονος — Keph. Gnost. II 87; VI 9) Бог сотворил из не сущего «первоначальные

творения» (τὰ πρότερα γεγονότα) — «монаду» или «генаду» (единство) разумных существ (οἱ λογικοί, λογικαὶ φύσεις — Ibid. I 63–65; II 1, 19; III 22; IV 1, 58; VI 20; Ер. fidei. 11. 4–5), или «чистых умов» (νόες γυμνοί, νόες καθαροί — Keph. Gnost. I 65; III 6), созданных для познания Бога и единства с Ним (Ibid. I 50, 61, 87, 89; II 64; III 6, 24, 89; V 50; Ер. ad Melan. 29–30). Все разумные существа были сотворены равными между собой, безгрешными и благиими, наслаждались совершенным познанием («сущностным ведением») Бога в райском блаженстве, добре, единстве, согласии, мире (εἰρήνη) и покое (στάσις — Keph. Gnost. I 39–40, 65; II 3, 8; V 67, 69; VI 8, 75).

Но вследствие «нерадения» (ἀμέλεια) и «небрежения» (ἀφυλαξία) этих умов, к-рые по своей воле ослабили познание Бога и стремление к Нему, произошло распадение первичной «генады» разумных существ: это было их «первым движением» (πρώτη αὐτεξούσιος κίνησις), в результате к-рого они не только отпали от Божественного Единства, утратив истинное знание Бога и оказавшись во тьме неведения (ἀγνωσία), но и потеряли единство и равенство между собой, что привело к возникновению различий между ними (Ibid. I 49–51; III 22, 28, 55; VI 20, 36, 75; Ер. fidei. 10. 21–24). В зависимости от степени их падения, т. е. от большей или меньшей степени небрежения и ослабления познания Бога, они образовали иерархию существ, состоящую из 3 основных «чинов», или порядков (τάξεις): ангелов, людей и демонов (Keph. Gnost. I 68; II 76; III 4, 34, 54; V 11; VI 69; Schol. 5 in Ps. 118. 7 // Pitra. Vol. 3. P. 254–255).

В своем падении разумные существа не были оставлены Богом. За первым творением последовало второе — творение тел (σώματα), или «вторичных творений» (τὰ δεύτερα γεγονότα, δεύτερα φύσις — Keph. Gnost. I 50, 61–62, 65; II 64), в результате к-рого Бог по Своему справедливому «первому суду» (πρώτη κρίσις — Ibid. IV 4) наделил каждый из падших умов подобающим ему телом и средой обитания, или миром (κόσμος, αἰών), чтобы постепенно благодетельным Промыслом (πρόνοια) привести всех к истинному богопознанию и возвращению в первоначальное состояние единства (Ibid. I 50, 65; II 64, 66; III 38; IV 58; V 50; VI 20, 43, 59, 75; Schol. in Proverb. 33.

5–7; 275. 3–6; Schol. 2 in Ps. 134. 6 // PG. 12. Col. 1653; Schol. 8 in Ps. 138. 16 // PG. 12. Col. 1661; Schol. 4 in Ps. 148. 4 // PG. 12. Col. 1680; Ер. fidei. 7. 38–44). В связи с этим Е. П. утверждал, что если «прежде движения [умов] Бог был благой, сильный, всемогущий Творец бестелесных творений, Отец разумных существ, то после этого движения Он стал Творцом тел, милостивым и долготерпеливым Судией, Промыслителем, Врачом, Пастырем, Учителем, а также Дверью, Путем, Агнцем, Первосвященником, [принимая] и другие имена, нарекаемые соответствующим образом» (Keph. Gnost. VI 20). Промысл Божий двойствен: с одной стороны, забота о сохранении в бытии тел и бестелесных существ; с др. — побуждение разумных существ перейти от порока к добродетели и от неведения к духовному ведению (Ibid. VI 59). Божественный суд есть «творение мира (γένεσις αἰῶνος), соразмерное наделение каждого из разумных существ телами» (Ibid. III 38; Schol. in Proverb. 275. 3–6; ср.: Schol. in Proverb. 33. 5–7); а «мир» (αἰών) есть «естественная система (συστήμα φυσικόν), содержащая разнообразные и различные тела разумных существ, [предназначенных к] познанию Бога» (Keph. Gnost. III 36; ср.: Schol. 11 in Ps. 5). Одни существа были сотворены прежде первого суда, а другие — после, и это тела ангелов, людей и демонов (Keph. Gnost. II 64). Различия, возникшие между разумными существами после падения, определяются, т. о., не только их различными названиями, но и различными телами и соответствующими местами их обитания, к-рые Е. П. также называет мирами; есть мир ангелов, мир людей и мир демонов (Ibid. II 76; III 78). Тела ангелов, людей и демонов, созданные из одних и тех же материальных элементов, различаются между собой лишь разным соотношением этих элементов, а также разной степенью их разряженности — плотности, легкости — тяжести или теплоты — холодности. Вместе с соответствующими телами падшие умы были наделены «двумя помощниками» — яростной (θυμός — гнев) и вожделеющей (ἐπιθυμία — вожделение) способностями; в ангелах преобладает ум и огонь, они самые простые (ψιλοί) и легкие и находятся выше всех; в людях преобладает вожделение и земля, они находятся





ниже; в демонах преобладает гнев и воздух; их тела самые холодные, как лед, самые мрачные и зловонные; они находятся ниже всех (Ibid. I 68; II 68; III 29, 50, 59; V 11, 78; VI 25; Schol. in Proverb. 60). Хотя тела и низшие душевные способности были созданы Богом после падения, но они сами по себе не суть зло, поскольку «ничто из сотворенного Богом не есть зло»; кроме того, тела и миры суть средство, с помощью которого падшие умы могут достичь познания Бога и спасения (Keph. Gnost. III 53, 59; IV 60, 70, 82; De malign. cogit. 17).

Согласно Е. П., возникновение первого порядка разумных существ — ангелов также было обусловлено падением бестелесных умов, часть которых стала ангелами, получив от Бога особое служение др. падшим умам: «Ангел есть разумная природа, которой поручены логосы промысла и суда и миры людей» (Keph. Gnost. V 7; ср.: V 4; VI 17). Служение ангелов состоит в наставлении, просвещении, руководстве, помощи и заботе о спасении порученных им людей (Ibid. III 44, 46; IV 38; VI 24, 86; Schol. 7 in Ps. 16. 13 // PG. 12. Col. 1221; Schol. in Eccl. 38). Они были избраны среди разумных творений для этого служения или потому, что, будучи падшими в наименьшей степени, остались в горнем мире, или потому, что вновь взошли туда благодаря добродетели (см.: *Guillaumont A.* 1962. P. 107). Та же задача поручена звездам, к-рые также суть одушевленные существа: «Не только святые ангелы содействуют нашему спасению, но и сами звезды» (Keph. Gnost. VI 88; ср.: III 37, 62, 84; IV 29). Как и ангелам, Бог наделил звезды особыми функциями управления и просвещения, причем разные звезды — разными, что создало среди них определенную иерархию (Ibid. III 37; IV 31). Противоположный ангелам порядок разумных существ — демоны, к-рые суть «разумная природа, из-за преизбытка гнева (διὰ περισσὸν θυμοῦ) отпавшая от служения Богу» (Ibid. III 34; ср.: I 68). Начальник демонов — диавол был «инициатором [первого] движения и в самом начале преступил границы зла, а потому был назван началом [второго] творения Господа» (ср.: Иов 40. 19 по LXX) (Keph. Gnost. VI 36). Демоны стали злыми по своей свободной воле, а не по сотворению; они отличаются друг от друга степе-

пью злобы и ожесточения против Бога (Ibid. III 59, 79). Демоны ведут непрестанную борьбу с людьми, всяческими способами стараясь увлечь их ко злу и отвлечь от познания Бога (Ibid. I 53; III 41; VI 25; De orat. 10; Pract. 5; Sent. ad monach. 23; Ad Eulog. 5; De malign. cogit. 1 и др.). «Демоны, ведущие брань с [нашим] умом, называются [в Писании] птицами; приводящие в смятение яростное начало называются зверями; а возбуждающие вождеющее начало называются скотами» (Keph. Gnost. I 53). Хотя демоны и обладают телами, по своему составу их тела не доступны чувственному восприятию; но когда они хотят нам явиться, то преобразуются и принимают вид нашего тела, не показывая своих собственных тел (Ibid. I 22). Люди занимают срединное положение (μέσσοι) между ангелами и демонами (Ibid. IV 13). Они суть «души» (ψυχαί), т. е. «умы, которые по небрежению отпали от [Божественного] Единства и по нерадению низшли до уровня деятельной жизни» (πρακτικῆ) — получили тела, дающие возможность аскетической деятельности (Ibid. III 28; IV 82; ср.: Ep. ad Melan. 28–29 // *Frankenberg.* 1912. S. 618). Это «умы, стяжавшие последнюю одежду, которым доступно только созерцание вторичных творений» (Keph. Gnost. III 8). Согласно Е. П., ум (νοῦς) — это образ Божий, высшая часть души и ее глава; он составляет истинную сущность разумного существа (Ibid. V 45; De malign. cogit. 19) и обитает в сердце (Keph. Gnost. VI 87) или в голове (Pract. Prol. 8–17). Е. П. часто противопоставляет ум душе как началу неразумному и страстному (ἄλογον, παθητικόν); последнее состоит из 2 частей — яростной и вождеющей (Pract. 66, 84; Gnost. 2–3; Schol. in Ps. 25. 2 // PG. 12. Col. 1273; Schol. in Ps. 107. 3 // *Pitra.* Vol. 3. P. 220; Schol. in Proverb. 3). Поэтому, ссылаясь на авторитет свт. Григория Богослова (см.: *Greg. Nazianz.* Carm. de se ipso. 47 // PG. 37. Col. 1381–1384), Е. П. различает в человеческой душе 3 части или силы: разумную (λογιστικόν, διανοητικόν = λόγος и νοῦς), яростную (θυμικόν, θυμός) и вождеющую (ἐπιθυμητικόν, ἐπιθυμία — Pract. 22, 54, 63, 86, 89; Gnost. 47; Keph. Gnost. I 53; III 59; De malign. cogit. 3. 16–17; De orat. 27. 52–53; Schol. in Proverb. 29, 60, 127; Schol. in Eccl. 72; Schol. 14 in Ps. 72. 21 // PG. 12. Col. 1528

и др.; это учение восходит к Платону — см.: *Plat. Resp.* 439d 4–e 5; 440e 3; ср.: *Idem. Phaedr.* 253c — 254e); 2-я и 3-я находятся в подчинении у 1-й и помогают ей в борьбе с пороками и в приобретении добродетелей (Pract. 86, 89; Keph. Gnost. III 59; De malign. cogit. 3. 17). Всякое разумное творение наделено свободой воли (αὐτεξούσιον, προαίρεσις), может действовать само от себя и склоняться к лучшему или худшему (Ep. fidei. 9. 4–7; *Rer. monach. rat.* 6, 10; Schol. in Proverb. 15, 186, 217; Schol. in Eccl. 10, 52).

Отпав от Божественного Единства, все разумные существа лишились истинного, «существенного познания» Бога, но получили способность к др. познанию, соответствующему их различным состояниям и степеням падения, — это чувственное познание, или «естественное созерцание», для него необходимо наличие тела. Возникли различные виды созерцания, соответствующие различным порядкам существ и различным качествам их тел, — своего рода лестница восхождения к познанию Бога: во-первых, «грубое созерцание», свойственное демонам и нечестивым людям; во-вторых, «второе естественное созерцание», его объектом являются логосы чувственных предметов, оно свойственно людям, идущим по пути добродетельной жизни и очищения от страстей; в-третьих, «первое естественное созерцание», его объектом являются невидимые и бестелесные сущности, оно свойственно ангелам и людям, достигшим бесстрастия; наконец, в-четвертых, познание Св. Троицы, или «существенное познание», свойственное умам, достигшим совершенной чистоты (Keph. Gnost. I 27; II 2–4, 80, 83, 88; III 61; IV 6, 10–11; V 51–52; VI 29–30; Schol. 15 in Ps. 72. 23 // *Pitra.* Vol. 3. P. 96). Падшие умы могут постепенно восходить от низших видов познания к высшим и достигать спасения. Поскольку существует тесная связь между различными видами созерцания, телами различного качества и соответствующими мирами, переход от одного созерцания к другому соответствует переходу разумного существа из одного тела в другое и из одного мира в другой (Keph. Gnost. I 65; II 79; III 25, 47, 50; Schol. 8 in Ps. 1. 5 // PG. 12. Col. 1097–1100; Ep. fidei. 7. 35–44). Такое последовательное изме-





нение тел и миров обусловлено, с одной стороны, степенью преуспеяния или нерадения разумных существ в добродетели и богопознании, с другой — серией «судов» (κρίσεις, букв. — различений) Бога в отношении разумных существ, а также Его промышлением (πρόνοια) об их спасении. Божий суд, т. о., занимает среднее положение между свободным движением разумных существ и Божиим промышлением о них (Keph. Gnost. V 24; VI 75): «Сколь много Судия судил тех, кто должны быть судимы, столь много миров Он сотворил; и тот, кто знает число судов [Божиих], знает также и число миров» (Ibid. II 75; ср.: II 85; III 38, 40, 47; IV 89; VI 43, 47, 75; Schol. 8 in Ps. 138. 16 // PG. 12. Col. 1661; Schol. in Eccl. 1). Поскольку же различие между разумными существами не относится к их природе (ибо по природе все они — умы), но лишь к степени их духовного совершенства и познания Бога, от Которого зависит качество их тел, природа миров, где они обитают, и особенность их названия, то они могут свободно переходить из одного разряда (τάγμα, τάξις, κατάστασις) в другой, и наоборот: «Из ангельского и архангельского разряда возникает разряд душ, из душевного — демонический и человеческий, а из человеческого вновь возникают ангелы и демоны» (Keph. Gnost. V 11; ср.: II 78; III 65; IV 38; V 23; VI 24; Schol. in Eccl. 52). Тем самым спасение разумных существ достигается посредством их многократных преобразований (μεταθέσεις) и перевоплощений (μεταβάσεις ἐπὶ τὰ σώματα, ἀλλοιώσεις τῶν σωμάτων) — причем не обязательно в лучшую сторону, — т. е. переходов из одного тела в другое, из одного мира и разряда в другой, пока тварные умы, постепенно освобождаясь от материи и места, не обретут вновь истинного познания Бога и единства с Ним: «Первичное познание разумных существ — это познание Блаженной Троицы; затем имело место [их] свободное движение, благодетельное промышление [Божие о них] и неоставление; затем вновь суд и вновь свободное движение, промышление, суд и так вплоть до [познания] Святой Троицы» (Keph. Gnost. VI 75; ср.: Ibid. III 40; VI 34; Schol. 8 in Ps. 1. 5).

**Христология и сотериология.**

Согласно Е. П., к-рый здесь следует

за Оригеном, Христос не Бог Слово или Сын Божий: «Христос не есть Слово в начале; и тот, кто был помазан, не есть Бог в начале» (Keph. Gnost. IV 18; ср.: IV 9). Христос — это один из тварных умов, по природе равный всем остальным, составлявшим первичную «генаду» разумных существ; только Он один не участвовал в «первом движении» умов и сохранил единство с Богом и Его «существенное познание»: «Христос не соприроден Троице, поскольку Он не есть сущностное Ведение, но Он один всегда нераздельно имел в себе сущностное Ведение» (Keph. Gnost. VI 14; ср.: III 3; IV 18, 21; Cap. cogn. 1 // *Muyltermans*. Evagriana: Extrait. 1931. P. 38; Schol. 7 in Ps. 44. 8). По определению Е. П., «Христос есть ум (νοῦς), соединенный с познанием [Божественного] Единства» (Keph. Gnost. I 77); Он есть «разумная природа (φύσις λογική), имеющая в себе то, что обозначал голубь, спустившийся на Него» (Cap. cogn. 5; ср.: Keph. Gnost. IV 27, где уточняется, что голубь — это символ Божественного Единства). Христос есть тот «чистый ум», о к-ром говорится, что «он посредством созерцания, которое к нему относится, соединен с ведением Св. Троицы» (Keph. Gnost. III 6; ср.: Ibid. III 2–3). Среди всех умов только Христос всегда имел в Себе пребывающим Слово Божие и был соединен с Ним нераздельно (Ibid. IV 9, 80; V 48; VI 14, 18; Schol. in Ps. 131. 7 // *Pitra*. Vol. 3. P. 330; Schol. in Ps. 118. 3 // PG. 12. Col. 1588; Ep. fidei. 4. 17–18; 5. 24–25; 7. 29–31).

По мысли Е. П., особое положение Христа и Его единство с Богом Словом обусловило Его особую роль в спасении падших умов. Именно с помощью Христа Бог совершил «второе творение», т. е. творение тел и миров (Keph. Gnost. III 26; IV 58; Ep. 6 // *Frankenberg*. 1912. S. 570); поэтому правильнее сказать, что Христос был в собственном смысле Творцом (δημιουργός) «вторичных творений», в то время как Бог был Творцом только «первичных творений», т. е. бестелесных умов (Cap. cogn. 1; Keph. Gnost. III 24; IV 58). В этом «втором творении» Христос проявил «многообразную премудрость», являющуюся объектом «второго естественного созерцания» (Keph. Gnost. II 2; IV 7). Он возглавлял «первый суд» над разумными существами и производит все после-

дующие суды над ними, при каждом новом преобразовании наделяя каждого из них подходящим ему телом и миром и так совершая о них спасительный Промысл Божий (Ibid. II 59; III 2; VI 74; Schol. in Eccl. 38). Для спасения падших умов Христос добровольно воспринял тело, подобное их телам, чтобы помочь им в спасении и указать путь возвращения к «существенному познанию» Бога (Keph. Gnost. IV 41, 80; VI 14, 16, 77; Schol. in Ps. 131. 7; Schol. in Ps. 118. 3). Подобно Адаму, Христос покинул Свой «рай», т. е. Божественное Единство, для того, чтобы явиться падшей разумной природе и показать ей путь спасения: «Адам есть образ Христа, а Ева — образ разумной природы, ради которой Христос покинул свой рай» (Keph. Gnost. V 1; Schol. in Ps. 13. 6). Христос стал «разумной душой (λογική ψυχή), вместе с Богом Словом вошедшей в жизнь людей» (Schol. in Ps. 131. 7 // *Pitra*. Vol. 3. P. 330; ср.: Ibid. 118. 3 // PG. 12. Col. 1588; Keph. Gnost. VI 14). Следуя за Оригеном (*Orig. De princip. II*) и свт. Григорием Богословом (*Greg. Nazianz. Or. 2. 23; 38. 13; Idem. Ep. 101. 49*), Е. П. полагает, что поскольку непосредственное соединение божества Слова с грубой плотью было невозможно, то в качестве посредника между божеством и плотью стала разумная душа Христа: «Плоть достойна поклонения по причине Христа, а Христос — по причине Бога Слова, Который пребывал в Нем. Говоря здесь «Христос», я имею в виду разумную и святую душу, вместе с Богом Словом вошедшую в жизнь людей. Действительно, плоть по своей природе не может воспринять Бога, поскольку Бог наш есть Премудрость, которая, по словам Соломона, пребывает в сердце благом» (Прем 14. 33) (Schol. in Ps. 131. 7; ср.: Ibid. 98. 5; Keph. Gnost. IV 80). Т. о., выводы А. Гийомона и следующих за ним Ф. Рефуле и А. Грильмайера о том, что Е. П. придерживался оригенистской христологии, в которой субъектом воплощения в собственном смысле является не Бог Слово, Второе Лицо Св. Троицы, а предсуществовавший тварный ум Христа (*Guillaumont A. 1962. P. 153; Refoulé. La christologie. 1961. P. 252; Grillmeier. 1975. P. 381–382*), обоснованы. Подобные христологические воззрения были осуждены анафематизмами Вселенского V Собора 553 г.





Несмотря на то что в деле спасения участвуют и др. разумные существа, а менее падшие умы (архангелы, ангелы) помогают достичь спасения более падшим (Keph. Gnost. V 4, 7; VI 24), только Христос есть «Царь разумной природы» (Cap. cogn. 5). Хотя Е. П., подобно Оригену, видит цель воплощения Христа прежде всего в научении людей тройственному пути спасения, состоящему из делания, созерцания и богословия (см.: Ep. fidei 4. 19–27; Schol. in Proverb. 1. 1; Schol. in Ps. 126. 1; Keph. Gnost. III 57; *Guillaumont A.* 2004. P. 382–383), он не оставляет без внимания и такие цели, как искупление от греха и победа над смертью и тлением. Так, он говорит, что «мы были проданы грехам, от которых нас искупил Христос» (Schol. in Ps. 43. 13); что «терниями и волчцами называются грехи, из которых был сплетен венец Христа, ибо Он взял на Себя грех мира» (Schol. in Proverb. 236). Е. П. полагает, что возвращение умов из падшего в первоначальное состояние невозможно без помощи Христа, Его «нисхождения» (κατάβασις) и «восхождения» (ἀνάβασις), т. е. воплощения, смерти, воскресения и вознесения (Ep. ad Melan. 56–58 // *Vitestam.* 1964. P. 22–24; ср.: Keph. Gnost. IV 80; VI 56). Рождение Христа сделало возможным наше возрождение, Его распятие умертвило нашего ветхого человека, а Его смерть и воскресение возвратили нам вечную жизнь (Keph. Gnost. IV 26; VI 39–42; Ep. fidei. 3. 45–54). Христос стал «перворожденным из мертвых», поскольку Он воскрес из мертвых и первый получил духовное тело (Keph. Gnost. IV 24); в буд. веках Бог соделает тела смирения всех разумных существ сообразными телу славы Господа (Ibid. VI 34).

**Эсхатология.** Е. П. полагал, что осуществляемое Христом спасение завершится только тогда, когда все разумные существа, не исключая и демонов, после прохождения через множество различных тел, разрядов и миров от «естественного созерцания» вновь возвысятся до «существенного познания» Бога и единства с Ним. Эсхатология Е. П., так же как и эсхатология Оригена (*Orig. De princip. I 6. 1–2; Idem. In Ioan. I 16*) и свт. Григория Богослова (*Greg. Nazianz. Or. 27. 31*), основывается на учении ап. Павла в 1 Кор 15. 24–28, где различаются 2 эсхатологических

этапа: 1-й – распространение Царства Христа на всех разумных существ и подчинение их Ему, 2-й – передача Христом Царства Богу Отцу, подчинение Сына Отцу и окончательное воссоединение с Богом всех разумных творений (*Guillaumont A.* 2004. P. 384). На 1-м этапе все падшие умы под руководством Христа постепенно преуспеют в духовном ведении, очистятся от пороков, достигнут ангельского состояния и обретут «духовные тела» при всеобщем воскресении, к-рое, согласно Е. П., есть их «всецелый переход из плохого качества в возвышенное», т. е. из гробоча в тонкое и духовное (Keph. Gnost. V 19; ср.: I 24, 90; III 9, 25, 45, 51, 68; IV 24; V 20; VI 34). Зло, к-рое когда-то не существовало, совершенно уничтожится в тварях, а вместе с ним – порок и неведение; и во всех восстановится добродетель (ἀρετή – Schol. in Proverb. 62; Schol. in Ps. 43. 3; Keph. Gnost. I 40; IV 29). Тогда вся разумная природа (πάνσα φύσις λογική, не исключая и демонов – «всех врагов» – πάντες οἱ ἐχθροί, которые станут «друзьями») покорится Господу, войдет в Его Царство (к-рое есть «созерцание всех прошедших и будущих веков» – ἡ θεωρία πάντων τῶν γεγονότων καὶ γενησομένων αἰώνων) и добровольно склонится к ведению Бога (πρὸς τὴν γνῶσιν τοῦ Θεοῦ ἐκούσιος συγκατάθεσις – Schol. 4 in Ps. 36. 7 // PG. 12. Col. 1316 = Keph. Gnost. VI 68; см. также: Schol. in Ps. 9. 37; 71. 11; 85. 9; 91. 10; 93. 23; Schol. in Proverb. 143. 24; Keph. Gnost. VI 15, 27). Все разумные существа, бывшие прежде «наследниками» Христа по «естественному созерцанию», станут Его «сонаследниками», т. е. получат равное с Ним царское достоинство (βασιλικὸν ἄξιομα) и ведение Божественного Единства (Keph. Gnost. IV 4, 8; Schol. in Proverb. 241); ведь «наследие Христа» – это знание Единства, и если все станут «сонаследниками» Христа, все познают Святое Единство» (Keph. Gnost. III 72; ср.: Schol. in Ps. 36. 18). Все разумные творения станут «сообразными Сыну» и равными Христу в «существенном познании» Бога (Keph. Gnost. VI 34, 89). Все они равным образом станут чистыми бестелесными «умами», «христами» и даже «богами», способными создавать различные миры; благодаря духовному ведению все они возвратятся в первоначальное чисто духовное

состояние (Ibid. I 65; II 17; III 6, 15, 42; IV 51; V 81; VI 75; Schol. in Ps. 114. 7). Это будет уже 2-й эсхатологический этап, когда произойдет полное уничтожение последствий «первого движения» – тел, материи, элементов и всего, что с этим связано: множества, числа, миров, времени, различий, разделений, имен и т. п. (Keph. Gnost. I 7–8, 26, 29, 58; II 17, 62, 77; III 15, 66, 68; Schol. in Ps. 71. 7; Ep. fidei 7. 64–66; Ep. ad Melan. 22–29 // *Frankenberg.* 1912. S. 616–618). Наступит последний «восьмой день», когда Христос, обратив к Себе всех, предаст Своё Царство Богу Отцу и Сам подчинится Ему, прекратив промыслительную деятельность в отношении др. разумных творений и наслаждаясь познанием одного Бога Отца; так будет «Бог все во всем» (Keph. Gnost. VI 33–34; Schol. in Proverb. 118; Schol. in Eccl. 25). По мысли Е. П., «поскольку Бог един, оказавшись в каждом, Он объединит всех, и с пришествием Единицы исчезнет число» (Ep. fidei 7. 64–66). При этом, однако, не произойдет никакого слияния тварных существ с Богом, поскольку «умы, соединенные с Божественным Единством в бесконечном единении, всегда останутся тварными существами, каковыми они были в своем первоначальном состоянии, предшествовавшем их движению» (*Guillaumont A.* 2004. P. 403).

**Аскетическое и мистическое богословие.** Е. П. был одним из первых церковных писателей и богословов, кто предпринял труд по практическому освоению, теоретическому осмыслению и письменному изложению духовного опыта христ. подвижничества II–IV вв.

I. Этапы духовной жизни (делание, созерцание, богословие). Одним из основных принципов аскетического богословия Е. П., восходящих к Оригену (ср.: *Orig. Fragm. in Luc. 171; Idem. In Ioan. I 16; II 36*), является представление о том, что христ. духовная жизнь состоит из 2 необходимых и взаимообусловленных этапов: жизни деятельной (βίος πρακτικός) и жизни созерцательной (βίος γνωστικός – *Evagr. Pract. Prol. 54*), или делания (πράξις, πρακτική) и созерцания (θεωρία, θεωρητική, также: γνῶσις, γνωστική (умозрение, ведение) – *Pract. 32, 66, 84; Gnost. 1–3; Keph. Gnost. I 13; II 6; V 35, 65; VI 15; Cap. cogn. 32–33; De orat. Prooem.; Sent. ad monach. 118–121;*





Ad Eulog. 15, 24; Schol. in Proverb. 224; Schol. in Eccl. 71). Подобно тому как физическому человеку для того, чтобы видеть совершенно, необходимы 2 глаза, так и духовному человеку для того, чтобы достичь совершенства, необходимы и делание, и созерцание (Schol. in Eccl. 71). По мнению Е. П., «достоин похвалы тот человек, который сочетает делание с умозрением (ὁ τῆ πρακτικῆ τὴν νωστικὴν συζεύξας), чтобы из двух источников орошать поле души для [произращения] добродетели, ибо умозрение открывает духовную сущность [человека] созерцанием вышнего, а делание умерщвляет земные члены: блуд, нечистоту, страсть, порок, злую похоть; поэтому те, кто оградил себя всеоружием из этих двух [начал], с легкостью смогут преодолеть лукавство демонов» (Ad Eulog. 15). Т. о., подлинная христ. добродетель — это «делание, соединенное с созерцанием (πράξις θεωρίας ἐφαπτομένη) и освещенное Солнцем правды» (Schol. in Proverb. 224). Вместе с тем между деланием и созерцанием существует определенное соподчинение: делание — средство или условие для достижения созерцания, а созерцание — цель для делания. Подобно тому как жатва — это плод посеянных семян, так и духовное познание — плод добродетелей; посеву семян сопутствуют слезы, жатве — радость (Pract. 90). И подобно тому как библейский патриарх *Иаков* за службу *Лавану* сначала получил в жены нелюбимую *Лию* (символ делания) и только затем — возлюбленную *Рахиль* (символ созерцания), так и христианин должен сначала пройти трудное поприще делания, чтобы потом насладиться желанным созерцанием (De orat. Prooem.). Для совершенства души недостаточно одного исполнения заповедей, если ум не достигнет и соответствующих созерцаний; тем, кто еще не достигли ведения Бога, следует со всем рвением осуществлять делание, поскольку целью деяний является ведение Бога (γνώσις Θεοῦ — Pract. 32, 79; Keph. Gnost. V 35; Sent. ad monach. 3; Schol. in Proverb. 49; *Guillaumont A. et C.* 1971. N 170. P. 49). Однако Е. П. полагал, что человеку в земной жизни невозможно полностью выйти за пределы делания, прекратив стремление к добродетели и борьбу со страстями, и предаться одному лишь созерцанию; делание в той или иной степени должно про-

должаться до конца жизни, и духовное совершенствование предполагает постоянный переход от делания к созерцанию т. о., чтобы постоянное внимание к изменяющимся требованиям делания приносило еще большее обновление созерцания (Pract. 36, 50, 83; *Dysinger.* 2005. P. 27–28). Поскольку богопознание разделяется на опосредованное познание Бога через тварный мир и на непосредственное мистическое познание Бога, то изначальная 2-частная схема «делание — созерцание» у Е. П., так же как у Климента Александрийского (Clem. Alex. Strom. I 28), Оригена (Orig. In Cant. Prol. III 1–2 // SC. N 375. P. 128–130), Дидима Слепца (Did. Alex. In Eccl. 5. 29–6. 4) и свт. Василия Великого (Basil. Magn. Hom. 12. 1 // PG. 31. Col. 388), разворачивается в 3-частную: «делание (πρακτικῆ, или ἠθικῆ) — естественное созерцание (φυσικῆ, или φυσικῆ θεωρία) — богословское созерцание (θεολογικῆ, или просто «богословие» (θεολογία) — *Evagr.* Ep. fidei. 4. 24–26; 12. 41–48; Pract. Prol. 50–51; Pract. 1, 84; Gnost. 12–13, 18, 20, 49; Keph. Gnost. II 4; IV 40, 43; V 35, 57; VI 49; De orat. Prooem.; Sent. ad monach. 118–120; Schol. in Proverb. 2, 247, 373; Schol. in Eccl. 1). Поэтому Е. П. утверждал, что «христианство — это учение Спасителя нашего Христа, состоящее из делания, естественного [созерцания] и богословия» (Pract. 1; ср.: Ep. fidei. 4. 24–26). «Целью делания является очищение ума и приведение его в состояние бесстрастия; целью естественного созерцания — раскрытие истины, сокрытой во всех сущих; но отвлечение ума от материальных вещей и обращение его к первой Причине является даром богословия» (Gnost. 49; ср.: Keph. Gnost. II 4). Такая 3-частная схема находит подтверждение не только во «внешней философии», к-рая разделяется на этику, физику и логику, но и в Свящ. Писании, в к-ром каждое выражение может относиться к нравственному, естественному или богословскому учению (Gnost. 18–20; Schol. 15 in Ps. 76. 21 // *Pitra.* Vol. 3. P. 109; Ep. fidei. 12. 41–48). Эта схема отражается в 3 «книгах премудрости»: Книгах Притчей, Екклесиаста и Песни Песней, на к-рые Е. П. вслед за Оригеном написал соответствующие толкования: «Всякое исследование Священного Писания разделяется тройко (τριχῶς) на нравствен-

ное, естественное и богословское. И первому соответствуют Притчи, второму — Екклесиаст, а третьему — Песнь Песней» (Schol. in Proverb. 247). В связи с этим Е. П. различает 4 смысла Свящ. Писания: буквально исторический, нравственно-практический, естественно-созерцательный и богословско-мистический (*Guillaumont A.* 2004. P. 312).

II. Аскетическое делание. По определению Е. П., «делание (πρακτικῆ) есть духовный метод, очищающий страстную часть души» (Pract. 78; ср.: Gnost. 2, 49). Его началом является вера (πίστις), а конечной целью — бесстрастие (ἀπάθεια), рождающее совершенную любовь (ἀγάπη) (Pract. 81, 84; Schol. in Proverb. 3). В связи с этим аскетическое делание разделяется на 2 части: «отрицательную» и «положительную»; 1-я состоит в очищении от страстей, 2-я — в стяжании христ. добродетелей (см.: *Harmless.* 2004. P. 347). Хотя в собственном смысле «страстной» (παθητικόν) частью души являются ее низшие части — яростная и вожделеющая, каждая из 3 частей имеет свои страсти (πάθη), или пороки (κακία). По определению Е. П., греховная страсть (πάθος, ἀμαρτία) — это «некое наслаждение (ἡδονή), рождающееся по свободной воле (ἐκ τοῦ αὐτεξουσίου) и вынуждающее ум дурно пользоваться творениями Божиими» (De malign. cogit. 19). Все греховные страсти и пороки возбуждаются в душе дурными или нечистыми помыслами (πονηροὶ λογισμοί, κακοὶ λογισμοί, ἀκάθαρτοι λογισμοί), от к-рых и следует очистить ту или иную силу души для того, чтобы она исцелилась и вместо страстей приобрела соответствующие ей добродетели (Pract. 6, 49, 54, 84, 89; Gnost. 2; Keph. Gnost. I 53; De vitiis 1; De malign. cogit. 1; Cap. cogn. 40–60). Е. П. впервые в аскетической письменности четко определил 8 «родовых» дурных помыслов (γενικώτατοι λογισμοί), к-рыми объемлются все остальные помыслы, он перечисляет их, как правило, в порядке происхождения друг от друга и «укорененности» (ρίζωμα) друг в друге: прежде всего, низшую, вожделеющую часть души следует освободить от помысла чревоугодия (γαστριμαργία) и рождающихся от него помыслов блуда (πορνεία) и сребролюбия (φιλαργυρία); затем яростную — от помыслов печали (λύπη), гнева (ὀργή) и уныния (ἀκηδία); наконец,





разумную — от помыслов тщеславия (κενοδοξία) и гордыни (ὑπερηφανία — Pract. 6–14, 54; Antirr. I–VIII; De vitiiis. 2–4; De octo spirit. 1–18; De malign. cogit. 1, 12–16, 24–25, 35; Cap. cogn. 40–60; Paraen. ad monach. // PG. 79. Col. 1235; отдельные элементы учения о 8 основных помыслах восходят к Оригену — см.: Orig. In Ezech. hom. VI 11; In Exod. hom. VIII 5; In Num. XV 5; Hausherr. L'origine. 1933; Guillaumont A. et C. 1971. N 170. P. 68–73). Е. П. рассматривал это очищение от страстей и помыслов как духовную брань с противоборствующими бесами, или «противными силами» (ἀντικείμενα δυνάμεις), внушающими человеку дурные помыслы и всячески старающимися увлечь его ко греху (Evagr. Pract. 5, 12, 24, 36, 48–50, 54, 58–60, 89; Keph. Gnost. I 53; Ad Eulog. 11, 15; De malign. cogit. 1; Antirr. Prol.; Paraen. ad monach. // PG. 79. Col. 1235; Guillaumont A. et C. 1971. N 170. P. 55–57, 94–95). Е. П. замечал, что если «с мирскими людьми бесы ведут брань больше посредством вещей, то с монахами — преимущественно посредством помыслов, ибо в пустыне те лишены вещей. И насколько легче согрешить в мысли, чем на деле, настолько же тяжелее мысленная брань той брани, которая происходит посредством вещей» (Evagr. Pract. 48). В связи с этим понятие «делания» у Е. П. означает не столько физические действия (σωματικὴ γυμνασία) человека по исполнению заповедей Божиих (Ibid. 81), сколько внутреннюю, духовную работу по наблюдению за помыслами, определению их происхождения, анализу их особенностей и взаимосвязей и, наконец, борьбу с дурными помыслами, исходящими от демонов, для приобретения добрых помыслов, исходящих от ангелов или людей (Ibid. 50, 80; Ad Eulog. 11; De malign. cogit. 7–8; Keph. Gnost. VI 83; Guillaumont A. et C. 1971. N 170. P. 55). Тем самым понимание Е. П. делания как борьбы с помыслами, являющейся прерогативой монахов-анахоретов (сам термин πρακτικός — деятельный человек — у Е. П. равнозначен термину δυνατός — монах), отличается не только от понимания делания как ручного труда, физической или социальной активности, но и от понимания мн. предшествующими христ. богословами, ассоциировавшими это понятие или с простым исполнением заповедей, или с активной цер-

ковной деятельностью в противопоставление уединенной монашеской жизни (см.: Guillaumont A. et C. 1971. N 170. P. 39–48; Dysinger. 2005. P. 34).

Одновременно с «отрицательной» работой по очищению души от помыслов и порождаемых ими страстей, согласно Е. П., должна начинаться и «положительная» работа по замене их противоположными им добродетелями, к-рые будут соответствовать правильному, «естественному» использованию 3 главных сил души (Evagr. Pract. 86, 89; Gnost. 47; Keph. Gnost. III 35, 59; De malign. cogit. 3, 17). По словам Е. П., «страсти можно сложить с себя с помощью добродетелей, а простые помыслы — с помощью духовного созерцания» (Cap. cogn. 23). Так, блуждающий ум останавливают чтение Свящ. Писания (ἀνάγνωσις), бдение (ἀγρυπνία) и молитва (προσευχή); воспламенившееся вожделеющее начало души гасят голод (πείνα), труд (κόπος) и отшельничество (ἀναχώρησις); возмущенное яростное начало успокаивают псалмопение (ψαλμωδία), долготерпение (μακροθυμία) и милосердие (ἔλεος — Pract. 15). Важную помощь в этом может оказать Свящ. Писание, в к-ром есть много относящегося к области аскетического делания; при этом надо «исследовать, идет ли в том или ином случае речь о яростном начале души и о его порождениях, или о вожделеющем начале и его следствиях, или же об уме и его движениях» (Gnost. 18). По определению Е. П., «добродетель (ἀρετή) — это наилучший навык разумной души (ἕξις ἀρίστη ψυχῆς λογικῆς), благодаря к-рому она становится несклонной к пороку» (Keph. Gnost. VI 21). Ссылаясь на авторитет свт. Григория Богослова, Е. П. перечислял 9 главных добродетелей, соответствующих 3-частному устройству души: для разумной части души — благоразумие, разумение и мудрость, для яростной — мужество и терпение, для вожделеющей — целомудрие, любовь и воздержание, для души в целом — справедливость (Pract. 89; ср.: Ibid. 73; Gnost. 44; Keph. Gnost. VI 51). Дело благоразумия (φρόνησις) — вести борьбу с противными силами, защищать добродетели, противостоять порокам и распоряжаться нравственно безразличными вещами, сообразуясь с обстоятельствами; дело разумения (σύνεσις) — надлежащим образом управлять всем тем, что способ-

ствует достижению высшей цели; дело мудрости (σοφία) — созерцать логосы телесного и бестелесного; дело целомудрия (σωφροσύνη) — бесстрастно созерцать вещи, возбуждающие неразумные мечтания; дело любви (ἀγάπη) — предоставлять себя каждому человеку, носящему образ Божий, почти так же, как и его Первообразу — Богу; дело воздержания (ἐγκράτεια) — с радостью отвергать всякое наслаждение, приносимое вкушением пищи; дело мужества (ἀνδρεία) и терпения (ὑπομονή) — не бояться врагов и ревностно и стойко противостоять опасностям; наконец, дело справедливости (δικαιοσύνη) — добиваться созвучия и гармонии всех частей души (Pract. 89). Однако большинство этих добродетелей, известных еще со времен Платона и стоиков (см.: Стоицизм), лишь частично соответствуют учению Е. П. о 8 дурных помыслах. Гораздо чаще Е. П. опирается на более точный и выведенный опытным аскетическим путем перечень добродетелей, рождающихся друг от друга и являющихся средством последовательного искоренения (ἐκρίζωμα) соответствующих пороков: воздержание (ἐγκράτεια) помогает победить чревоугодие, целомудрие (σωφροσύνη) — блудную страсть, нестяжательство (ἀκτημοσύνη) — сребролюбие, радость (χαρά) — печаль, долготерпение (μακροθυμία) — гнев, терпение (ὑπομονή) — уныние, нетщеславность (ἀκενοδοξία) — тщеславие, смирение (ταπεινότης, ταπεινοφροσύνη) — гордыню (De vitiiis. 1–4; De octo spirit. 1–18; Paraen. ad monach. // PG. 79. Col. 1235). Эти 8 добродетелей Е. П. нередко сводит к 5 основным, тесно связанным между собой: «Веру (τὴν πίστιν) укрепляет страх Божий (ὁ φόβος ὁ τοῦ Θεοῦ), а его в свою очередь [укрепляет] воздержание (ἐγκράτεια); воздержание же делают неколебимым терпение (ὑπομονή) и надежда (ἐλπὶς)» (Pract. Prol. 47–49; ср.: Pract. 81; Sent. ad monach. 3–5, 68–69; Ad Eulog. 10; ср.: Clem. Alex. Strom. II 31,41). Среди них вера, являющаяся «внутренним благом» (ἐνδιάθετον ἀγαθόν), совпадает с началом аскетического делания (Evagr. Pract. 81, 84). Тот, кто приобретает эти «дейательные добродетели» (πρακτικὰ ἀρεταί), по мере очищения от страстей достигает желанной конечной цели аскетического делания — состояния бесстрастия (Pract. Prol.





49–51; Pract. 81, 84; Gnost. 49; Sent. ad monach. 67–68, 118; Schol. in Proverb. 12).

Понятие «бесстрастие», восходящее к этике стоиков и уже использованное христ. богословами (напр., Климентом Александрийским — *Clem. Alex. Strom. IV 22*), является центральным понятием аскетического богословия Е. П. (*Guillaumont A. et C. 1971. N 170. P. 98, 103*), к-рый дает неск. характеристик бесстрастия. Это «цветок деятельной жизни» (ἄνθος τῆς πρακτικῆς — *Evagr. Pract. 81*; *Keph. Gnost. I 81*), «духовное обрезание» и «духовная стена» (*Keph. Gnost. IV 12*; *V 82*; *Scol. in Ps 30. 22*; *Schol. in Proverb. 12, 343*), «воскресение души» (*Keph. Gnost. V 22*), мирное, спокойное состояние разумной души (εἰρηνικὴ κατάστασις, κατὰστασις ἡρεμαία ψυχῆς λογικῆς — *Pract. 57*; *Cap. cogn. 3*; *De octo spirit. 2*), «здравие души» (ὑγεία ψυχῆς — *Pract. 56*; ср.: *Keph. Gnost. VI 64*). В известной степени бесстрастие — то же самое, что и добродетельное состояние, поскольку добродетель также может быть названа здравием души (см.: *Guillaumont A. et C. 1971. N 170. P. 105*; ср.: *Evagr. Keph. Gnost. I 41*). Действительно, согласно Е. П., бесстрастие достигается лишь тогда, когда все 3 составные части души исцеляются от страстей и начинают действовать согласно природе, приобретая свойственные им добродетели: «Разумная душа действует в согласии с природой (κατὰ φύσιν), когда ее вожделеющая часть устремляется к добродетели, яростная — сражается за добродетель, а разумная часть обращается к созерцанию тварных вещей» (*Pract. 86*; ср.: *Ibid. 89*; *Gnost. 47*; *Keph. Gnost. III 35, 59*; *De malign. cogit. 3, 17*). Поэтому у Е. П. в отличие от *Филона Александрийского* и *Климента* бесстрастие не предполагает подавления или отсекания низших частей души, но, наоборот, — установление гармонии между всеми ее частями, когда каждая из них начинает действовать согласно своей природе (см.: *Guillaumont A. et C. 1971. N 170. P. 106*). Е. П. учил, что бесстрастие достигается постепенно и имеет свои степени и признаки: есть несовершенное бесстрастие (ἀτελής ἀπάθεια), соизмеряемое силой того или иного страстного помысла или возбуждающего его демона, когда борьба с ним производится посредством размышления над противоположным ему помыс-

лом; есть более глубокое бесстрастие (βαθυτάτη ἀπάθεια), когда порочный помысел побеждается соответствующим добродетельным помыслом; наконец, есть совершенное бесстрастие (τελεία ἀπάθεια), к-рое возникает в душе после победы над всеми демонами, противоборствующими аскетическому деланию (*Evagr. Pract. 56–58, 60*). Главными признаками совершенного бесстрастия являются способность не только не испытывать никакой страсти по отношению к вещам, но и оставаться невозмутимым даже по отношению к воспоминаниям о них; полностью контролировать свои помыслы и даже сны; находиться в собранности и нерассеянности; невозмутимо и спокойно взирать на все вещи; пребывая в молитве, не представлять в воображении ничего из этого мира; видеть сияние своего ума (*Pract. 54–56, 63–67*; *Cap. cogn. 3*; *De octo spirit. 2*). Главный «признак первого и величайшего бесстрастия» (τῆς πρώτης καὶ τῆς μεγίστης ἀπαθείας τεκμήριον) — способность «не согрешать ни делом, ни помышлением» (μητέ κατ' ἐνέργειαν, μητέ κατὰ διάνοιαν ἀμαρτάνειν — *De malign. cogit. 10*). Когда совершенное бесстрастие достигнуто, оно порождает совершенную любовь (ἀγάπη), являющуюся, с одной стороны, «пределом делания» (πέρας πρακτικῆς), а с другой — «дверью в естественное ведение (θύρα γνώσεως φυσικῆς), наследниками которого являются богословие (θεολογία) и конечное блаженство» (ἡ ἐσχάτη μακαριότης — *Pract. Prol. 49–51*; *Pract. 81, 84*; *Sent. ad monach. 3, 67, 118*; *Schol. in Proverb. 3*; эту совершенную любовь следует отличать от любви как одной из прочих добродетелей, являющейся «уздой» яростного начала души и добродетелью желательного начала — см.: *Pract. 35, 38, 89, 91*). Между бесстрастием и любовью существует тесная взаимозависимость, поэтому через них совершается переход ко 2-му этапу духовной жизни — ведению, или созерцанию (*Keph. Gnost. II 4*; см.: *Guillaumont A. et C. 1971. N 170. P. 112*).

III. Соотношение человеческих усилий и божественной благодати в аскетическом делании. Е. П. полагал, что человек, наделенный от Бога свободной волей (αὐτεξούσιος, τὰ ἐφ' ἡμῖν) и обладающий «естественными семенами» добродетелей (τὰ φυσικὰ σπέρματα, σπέρματα τῆς ἀρε-

τῆς — *Evagr. Pract. 57*; *Keph. Gnost. I 39*; *Schol. in Proverb. 62*), может не только свободно избегать порока и избирать добродетель, что для него свойственно (*Schol. in Proverb. 66*), но и в достаточной степени контролировать свои помыслы и желания, за к-рые он несет полную ответственность (*Pract. 6, 58*; *Cap. cogn. 40–60*). Поэтому в борьбе с дурными помыслами человеческие усилия являются необходимыми и во многом определяющими. Даже любовь — вершина аскетического делания — является вполне естественной для души, к-рая освободилась от рассеяния и страстей. Вместе с тем в учении Е. П. об аскетическом делании присутствует глубокое чувство упования на Бога (ἐλπὶς ἐπὶ τὸν Θεόν, ἐλπὶς ἢ εἰς Θεόν — *Pract. 27*; *Ad Eulog. 11*; *Paraen. ad monach. // PG. 79. Col. 1236*). Для стяжания добродетелей и достижения бесстрастия человеку помимо собственных усилий необходимо требуется и Божественная помощь: «От нас зависит — совершенствоваться в добродетели с помощью силы Божией» (*Schol. 1 in Ps. 43. 4 // PG. 12. Col. 1424*). На усилия человека, взывающего добродетели, Бог обязательно отвечает и подает помощь по мере настойчивости человека (*De orat. 30–32*; *Pract. 58*). Поэтому человек с усилием (ἀγωνιστικῶς) «до крови» сражается за добродетели (*De orat. 135*), но получает их «сошедшими с небес» (ἄλ' οὐρανῶν — *De malign. cogit. 11*). Кто стяжал любовь, тот приобрел «благодарить от Господа» (*Sent. ad monach. 122*; ср.: *Schol. in Proverb. 65*). Человек, достигший бесстрастия, должен пробуждать в себе смирение через памятование о прошлых грехах и осознание того, что только благодаря «милости Христа» он смог обрести нынешнее состояние: «Поразмыслий о том, Кто хранит тебя в пустыне? Кто прогоняет бесов, скрежещущих на тебя зубами своими? — Такие размышления внушают смирению мудрые и не допускают беса гордыни» (*Pract. 33*). Подобным образом, возлагать упование на Бога есть средство против беса уныния (*Ibid. 27*). Бес гордыни стремится убедить душу человека не признавать Бога Помощником, но саму себя считать причиной преуспеваний (*Ibid. 14*; *Ad Eulog. 33*). На самом же деле преуспевание в борьбе против всех видов помыслов и бесов требует не только внимания и усилий





от человека, но и Божественной помощи (Pract. 43, 66). По мнению Е. П., даже монашеский куколь служит знаком спасительной благодати Божией, к-рая покрывает владычественное начало души (τὸ ἡγεμονικόν, т. е. ум) и защищает его от гордыни, побуждая к смирению (Pract. Prol. 8–17). Тем, кто уже перешли от делания к созерцанию, Е. П. напоминает, что молитва сама по себе есть дар благодати (De orat. 58, 69, 74, 87). Т. о., хотя Е. П. уделяет главное внимание аскетическому деланию и соответствующим психологическим навыкам, он признает, что успех в этом напрямую зависит от Бога. Тем самым «он не выбирает между божественной благодатью и свободной волей, но связывает преуспеяние в религиозной жизни с ними обеими» (Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: Исследование полупелагианских споров: Пер. с англ. М., 2006. С. 109).

IV. Естественное созерцание. Вместе с достижением бесстрастия и совершенной любви начинается 2-й этап духовной жизни — «естественное созерцание» (φυσικὴ θεωρία — Evagr. Ep. fidei. 12. 45–46; Pract. 84; Keph. Gnost. II 4; IV 43; Schol. in Eccl. 1), или «естественное ведение» (γνώσις φυσικὴ — Pract. Prol. 50; чаще просто φυσικὴ — Ep. fidei. 4. 24; Pract. 1; Gnost. 13, 18, 49; De orat. Prooem.; Schol. in Proverb. 2). Е. П. дает определение созерцанию в целом: «Созерцание (θεωρία) есть духовное ведение (γνώσις πνευματικὴ) всего, что было и что будет, которое возвышает ум и приближает его к совершенству собственного образа, каким он был сотворен» (Keph. Gnost. III 42). Поэтому хотя «естественное созерцание» буквально означает «созерцание природы», т. е. «созерцание сотворенного» (θεωρία τῶν γεγονότων — Pract. 86; Keph. Gnost. VI 30; Sent. ad monach. 119; Definit. 1, 4; Schol. in Proverb. 72, 79, 200, 378; Schol. in Eccl. 2, 19), или «истинное познание сущего» (γνώσις τῶν ὄντων ἀληθῆς — Pract. 2), а его цель — «раскрытие истины, сокрытой во всех сущих» (Gnost. 49; ср.: Keph. Gnost. II 4), под ним Е. П. понимает естественное богопознание, т. е. познание Бога из Его творений, к-рое предваряет собой Его непосредственное мистическое познание; согласно Е. П., «познание Бога» (γνώσις τοῦ θεοῦ) составляет характерную особенность разумной природы

(Schol. in Proverb. 66; Keph. Gnost. I 89). Поскольку тварные существа делятся на телесные и бестелесные, то и «естественное созерцание» Е. П. разделяет на 2 вида: «созерцание телесного и бестелесного» (ἡ περὶ σωμάτων καὶ ἀσωμάτων θεωρία, γνώσις σωμάτων καὶ ἀσωμάτων — Pract. 89; Keph. Gnost. I 27, 74; II 80, 88; V 52; VI 49; Schol. in Proverb. 2–3, 88, 373; Schol. in Ps. 138. 16 // PG. 12. Col. 1661); поскольку же вначале были сотворены бестелесные существа, а затем — телесные, то Е. П. называет эти 2 вида созерцания «первым естественным созерцанием» (т. е. «созерцанием бестелесного») и «вторым естественным созерцанием» (т. е. «созерцанием телесного») (Keph. Gnost. II 2–4; III 61; IV 6, 10–11; Schol. 15 in Ps. 72. 23 // Pitra. Vol. 3. P. 96). Как разъясняет Е. П., все тварные сущие являются «зеркалом» (ἔσποτρον) благодати Божией, Его силы и премудрости (Keph. Gnost. II 2); поэтому созерцание телесного и бестелесного есть своего рода «книга Божия (βιβλίον Θεοῦ), в которой ум имеет обыкновение записывать посредством познания. В этой книге написаны также логосы промысла и суда (οἱ περὶ προνοίας λόγοι καὶ κρίσεως); посредством этой книги Бог познается как Творец, Премудрый, Промыслитель и Судья. Действительно, [Он познается как] Творец (δημιουργός) благодаря тому, что было сотворено из не сущего в бытие; как Премудрый (σοφός) — благодаря скрытым логосам Премудрости; как Промыслитель (προνοητής) — благодаря тому, что способствует нашей добродетели и познанию; наконец, как Судья (κριτής) — благодаря различным телам разумных существ и разнообразным мирам, содержащим века» (Schol. 8 in Ps. 138. 16 // PG. 12. Col. 1661; ср.: Keph. Gnost. I 27; Ep. 7 // Frankenberg. 1912. S. 571; Schol. in Proverb. 2–3; Schol. in Eccl. 1).

Бог по Своей любви предоставил человеку творение в качестве посредника, наподобие букв: «Как тот, кто читает буквы, по их красоте может судить о силе и способности руки и пальцев, написавших их, равно как и о замысле автора, так и тот, кто созерцает творение с пониманием, постигает Руку и Перст его Творца, равно как и Его замысел, то есть любовь» (Ep. ad Melan. 2; ср.: Keph. Gnost. III 57). Для Е. П., т. о., даже «второе естественное созерцание»,

или «созерцание телесного», есть не простое научное познание мира, но духовное познание, поскольку уже здесь человеческий ум, очистившись, переходит от познания чувственных вещей к познанию их логосов, или божественных замыслов о них, открывая ту многообразную премудрость, к-рую Творец в них вложил (Gnost. 4, 49; Keph. Gnost. I 14; II 2, 21; III 11; IV 7; V 51–52, 57, 84; De orat. 56; Sent. ad monach. 116; Schol. 15 in Ps. 72. 23 // Pitra. Vol. 3. P. 96; Schol. 1 in Ps. 122. 1 // PG. 12. 1633; Schol. in Proverb. 2–3, 88; 333; Schol. in Eccl. 15, 18). Среди всех логосов Е. П. особенно выделяет логосы промысла и суда: первые открывают Бога как Промыслителя о разумных существах, ведущего их разными способами от порока к добродетели и от неведения к духовному ведению; вторые — как Судью, справедливо наделяющего каждое разумное существо соответствующим телом, миром и веком (Gnost. 48; Keph. Gnost. I 27; V 4, 7, 16, 23–24; Sent. ad monach. 132–136; Schol. in Proverb. 2–3, 88, 104, 153, 190; Schol. in Eccl. 1; Ep. 1. 2–4; 6. 4; 7. 1). Для Е. П. созерцать логосы природного порядка означает созерцать его таким, каков он есть, и быть свободным от частных предубеждений, к-рые укоренены в беспорядке, возникшем в сердцах людей по причине страстей. Это также означает понимать промысел и суд Божий, т. е. понимать, как Бог создал миры в качестве своего рода арены, на к-рой падшие души учатся тому, как им вновь обрести свое внимание к Богу (Louth. 1996. P. 37). Вероятно, «второе естественное созерцание» начинается уже на этапе аскетического делания, когда человек еще не достиг «совершенного бесстрастия» (Pract. 79; см.: Guillaumont A. et C. 1960. Col. 1739; Idem. 1971. N 170. P. 110). Е. П. полагал, что необходимым основанием «естественного созерцания» является Свящ. Писание, к-рое следует использовать как отправную точку для размышления о значении явлений природы и человеческой истории, а также различных чинов разумных существ (Dysinger. 2005. P. 40–41). Поэтому надо внимательно исследовать те места Свящ. Писания, к-рые относятся к естественному созерцанию, и определить, «позволяют ли они познать какое-либо из учений, касающихся природы, и какое именно» (Evagr. Gnost. 18, 20).





Постепенно, по мере духовного совершенствования, следует восходить от созерцания вещей, доступных чувствам, к реальностям, постигаемым одним лишь умом, или от телесных существ к бестелесным, к-рые выражают не только многообразную премудрость Божию, но и «премудрость Божественного Единства» (Keph. Gnost. III 11; Schol. 1 in Ps. 83. 3 // *Pitra*. Vol. 3. P. 143). Это уже «первое естественное созерцание», предметом к-рого является «познание разумных существ» и «познание Христа» как их Царя; оно служит связующим звеном между «вторым естественным созерцанием» и «познанием Святой Троицы» (Keph. Gnost. I 27; II 2, 4; III 61; Sent. ad monach. 133–136; Schol. 15 in Ps. 72. 23 // *Pitra*. Vol. 3. P. 96; Schol. in Proverb. 2; Schol. in Eccl. 1). Существуют 4 интерпретации различия между «первым» и «вторым естественным созерцанием»: первое естественное созерцание означает созерцание невидимых небесных существ — ангелов, второе — видимых земных тел (*O'Laughlin*. 1987. P. 132–152; *Guillaumont A.* 1962. P. 110); первое естественное созерцание относится к духовному познанию, доступному ангелам, второе означает то же самое познание, когда к нему приобщаются люди (*Bamberger*. 1972. P. LXXVII–LXXVIII); второе естественное созерцание направлено на второе творение — материальный мир, являющийся результатом грехопадения, а первое — на первое творение бестелесных разумных существ, т. е. на их первичное чисто бестелесное состояние (*Bunge*. *Briefe aus der Wüste*. 1986. S. 156, 396; *Driscoll*. 1991. P. 16–17); первое естественное созерцание отличается от второго тем, что направлено не на к.-л. сотворенные существа, будь то телесные или бестелесные, взятые сами по себе, но на сокрытые в них бестелесные логосы (*Louth*. 1981. 107–108). Такое разнообразие интерпретаций можно объяснить тем, что духовное учение Е. П. включает все 4 модели созерцательного восхождения (*Dysinger*. 2005. P. 43). Первое естественное созерцание не только направлено на ангельский мир, но является приобщением к ангельскому познанию Бога и Божественного Единства (*Evaggr*. Keph. Gnost. III 11; De orat. 113–114, 142). Согласно Е. П., «[духовное] познание — это пища для души, которая

одна только соединяет нас со святыми силами» (Pract. 56). Более того, сами св. ангелы преисполняют людей духовным созерцанием (Ibid. 76); им поручены логосы промысла и суда относительно людей (Keph. Gnost. V 7). Та же функция принадлежит Христу, рождающему истинное познание в чистых душах (Ibid. IV 7; Schol. in Eccl. 1). В результате, приобретая духовное ведение, ум очищается, и когда он достигает относящегося к нему созерцания, все его силы исцеляются (Keph. Gnost. II 8, 15; III 35; V 76). В нем начинается функционировать духовные, или «божественные чувства» (θεϊα αἰσθήσεις), к-рыми он воспринимает лежащие духовные предметы: духовное зрение открывает ему чистые духовные вещи (ψιλλὰ τὰ νοητὰ πράγματα), духовный слух воспринимает логосы (слова) о них, духовное обоняние вкушает благоухание, свободное от всякой лжи, духовные уста вкушают наслаждение от этих вещей, а посредством духовного осязания ум обретает их точное доказательство (Ibid. II 35). При этом так же, как и в случае аскетического делания, Е. П. подчеркивает необходимость Божественной помощи для достижения цели естественного созерцания: «Следует знать, что без Бога невозможно познать логосы, относящиеся к промыслу и суду; поэтому тот, кто желает постичь эти логосы, призывает на помощь Бога» (Schol. 2 in Ps. 100. 2 // *Pitra*. Vol. 3. P. 191; ср.: Gnost. 4; Keph. Gnost. IV 40).

Естественное созерцание ограничено познанием существенных атрибутов Бога, а не Его природы, никаких признаков к-рой нет в тварном мире (Keph. Gnost. II 21; V 51). Вместе с тем «ведение всего сущего (γνώσις πάντων τῶν ὄντων) возводит причастную ему душу к познанию Святой Троицы» (Ibid. II 16), а «ведение бестелесного (γνώσις ἀσωμάτων) возвышает ум и представляет его Святой Троице» (Sent. ad monach. 136). Человек, достигший «Царства Небесного» — «бесстрастия души и истинного ведения сущих», устремляется к «Царству Божию» — «ведению Святой Троицы, соразмерному сущности ума и превосходящему его нетление» (Pract. 2–3, 84; ср.: Keph. Gnost. IV 40; Ep. fidei. 12. 9–15). Так начинается третий и последний этап духовного совершенствования — непосредственное мистическое познание Бога.

V. Мистическое богословие. Для обозначения этого этапа Е. П. использует гл. обр. 2 термина: «богословское [созерцание]» (θεολογική, или просто «богословие» (θεολογία) — Ep. fidei. 4. 24; Pract. Prol. 51; Pract. 1, 84; Gnost. 12–13, 18, 20, 49; De orat. Prooem.; Schol. in Proverb. 2, 247), и «ведение / созерцание Святой Троицы» (γνώσις / θεωρία τῆς ἁγίας Τριάδος — Ep. fidei. 12. 46–47; Pract. 3; Keph. Gnost. I 52; II 4, 16; III 6, 33; V 57; VI 29; De orat. Prooem.; Sent. ad monach. 110; Schol. in Proverb. 378; Schol. in Eccl. 2; только в «Умозрительных главах» встречается еще один аналог: «ведение Единицы» (γνώσις τῆς Μονάδος — Keph. Gnost. I 77; II 3, 5; III 72; IV 21, 43)). Познание Св. Троицы есть «существенное ведение» (γνώσις οὐσιώδης); это есть то совершенное познание Бога, к-рым разумные существа обладали вначале, и та конечная цель, к к-рой они теперь стремятся (Keph. Gnost. I 50, 87, 89; II 34, 62; III 12, 49; V 81; Cap. cogn. 20). Вместе с тем Сам Бог Троица есть «ипостасное Ведение» (ἐνυπόστατος ἐπιστήμη), «сущностное Ведение» (γνώσις οὐσιώδης — Keph. Gnost. I 3, 89; II 11, 47; IV 77; V 55–56; VI 10) и «сущностная Премудрость» (οὐσιώδης σοφία — Ibid. V 51; Schol. in Ps. 138. 7 // *Pitra*. Vol. 3. P. 342; Schol. in Ps. 144. 3 // Ibid. P. 354). Именно поэтому созерцание Бога Троицы существенным образом отличается от всех остальных видов созерцания и потому даже не может быть названо созерцанием в собственном смысле (Keph. Gnost. II 47; V 55–56). Действительно, в отличие от многообразного и рассеянного характера 2 видов «естественного созерцания» созерцание Св. Троицы не содержит никакого разнообразия и является «единообразным ведением» (μονοειδής γνώσις — Ibid. I 54; De orat. 57; Ep. 58 // *Frankenberg*. 1912. S. 607); оно не только нематериально (ἄυλος), но чисто и свободно от всякой формы (ἀνείδεος, ἀτύπωτος — Keph. Gnost. II 63; III 15, 19; Cap. cogn. 22–23; De orat. 66, 85, 132; De malign. cogit. 24). В отличие от низших видов созерцания, требующих активности и усилий ума и допускающих различные степени, созерцание Св. Троицы есть «неизреченный мир и покой» (εἰρήνη καὶ ἡσυχία ἄρητος — Keph. Gnost. I 65); оно неделимо и равно в самом себе (Ibid. V 63). Всякое созерцание происходит в каком-то подлежащем





предмете; но не так обстоит дело в отношении Св. Троицы, ибо Она не является каким-либо внешним предметом (Ibid. IV 87; V 62).

Отличительной особенностью мистического богословия Е. П. является отождествление им «существенного ведения», или созерцания Св. Троицы с чистой молитвой (*Hausherr. Contemplation. 1953. Col. 1783–1784; Idem. Les Leçons. 1960. P. 53, 86*). Согласно Е. П., «если ты богослов (θεολόγος), ты будешь молиться истинно (προσεύξῃ ἀληθῶς), и если ты истинно молишься, ты — богослов» (*Evagr. De orat. 60; ср.: Keph. Gnost. IV 90; Sent. ad monach. 120; Ep. 62*); это означает, что «молитва» соответствует «богословию» (θεολογία) в его мистико-аскетическом, а не рационально-догматическом смысле, т. е. опытному мистическому богопознанию (*Hausherr. Les Leçons. 1960. P. 85; Harmless. 2004. P. 350*). Е. П. дает 2 определения молитвы (προσευχή, реже εὐχή, δέησις, ἔντευξις, ἱκετηρία — *Evagr. Cap. cogn. 26–30*): «Молитва — это восхождение ума к Богу» (ἀνάβασις νοῦ πρὸς Θεόν — *De orat. 35*) и «беседа ума с Богом» (ὁμιλία νοῦ πρὸς Θεόν — *Ibid. 3, 34, 55; Cap. cogn. 28; Schol. 1 in Ps. 140. 2 // Pitra. Vol. 3. P. 348*). Согласно Е. П., «состояние молитвы есть бесстрастный навык (ἔξις ἀπαθῆς), который высочайшей любовью (ἔρωτι ἀκροτάτῳ) восхищает любознательный и духовный ум на умопостигаемую высоту» (*Ibid. 52*); «это состояние ума (κατάστασις νοῦ), губительное для всякой земной мысли и возникающее только от Света Святой Троицы» (*Cap. cogn. 26*). Для того чтобы быть в силах «неотвратимо простираться к своему Владыке и беседовать с ним без всякого посредника» (*De orat. 3*), т. е. достичь истинной молитвы и беседы с Богом, ум должен полностью очиститься не только от страстных помыслов (νοήματα ἐμπαθῆ), но и вообще от всяких мыслей (ψιλὰ νοήματα, θεωρήματα) и образов (σχήματα, μορφαί), связанных с тварными вещами, причем не только телесными, но и бестелесными, и даже с их логосами (*Ibid. 53–57, 61, 66–71, 114–120; Cap. cogn. 22–23*), ибо молитва есть «отсечение помыслов» (ἀπόθεσις νοημάτων — *De orat. 71; στέρησις πάντων τῶν νοημάτων — Cap. cogn. 2*) и «совершенное нечувствие» к ним (τελεία ἀναίσθησις — *De orat. 120*): «Когда ум твой, [пламенеющий] силь-

ной любовью к Богу, постепенно как бы отрешается от плоти и отвращается от всех помыслов, исходящих от чувства, памяти или темперамента, и в то же время преисполняется благоговения и радости, тогда считай, что ты уже приблизился к пределам молитвы» (*De orat. 61; ср.: Ibid. 153*). Та же чистота ума требуется и для познания, или созерцания, Св. Троицы: «Чистый ум — тот, который посредством соответствующего ему созерцания соединен с ведением Святой Троицы» (*Keph. Gnost. III 6; ср.: Ibid. 13, 15, 30; V 52, 84; Schol. in Proverb. 306; Ep. fidei. 12. 15–18*); «совершенный ум — тот, который способен легко воспринять существенное ведение» (*Keph. Gnost. III 12; ср.: Ibid. 24, 30, 72*).

Очистившийся ум по благодати Божией (τῆς ἄνωθεν χάριτος) обретает, наконец, «чистую молитву» (καθαρά προσευχή — *De orat. 97; Pract. 23, 41; Ad Eulog. 30; De malign. cogit. 5, 16, 24; De octo vit. 11; Ad virg. 38; реже «истинную молитву» (ἀληθῆς προσευχή) — De orat. 64, 75, 113; «духовную молитву» (πνευματικὴ προσευχή) — Ibid. 28, 49, 62, 71, 101*). В такой молитве ум освобожден от всякого чувственного и мысленного впечатления (ἀτύπωτος, τελεία ἀμορφία) и отрешен от всего, кроме безвидного и бестелесного Бога, Который превосходит всякое чувство, мысль, образ и форму (*Ibid. 4, 60, 66–67; 114–120; De malign. cogit. 24; Cap. cogn. 20, 22–23*): «Молясь, не облакай в самом себе Бога в зримые формы и не позволяй, чтобы ум твой запечатлевался каким-либо образом (πρὸς μορφήν τινα), но приступай как невещественный к Невещественному (ἄυλος τῷ ἄυλῳ), и постигнешь [Его]» (*De orat. 66*). Человек «становится равен ангелам (ἰσόγγελος) посредством истинной молитвы, и, желая видеть лицо Отца Небесного, во время молитвы не взыскует вообще никакого [Его] образа или вида» (παντελῶς μορφήν ἢ σχῆμα — *Ibid. 113–114*). Предавшись высшему созерцанию, ум перестает осознавать даже самого себя (*Schol. 2 in Ps. 126. 2 // PG. 12. Col. 1644*). В момент «чистой молитвы» он становится «храмом Святой Троицы» (ναὸς τῆς ἁγίας Τριάδος — *Cap. cogn. 34; ср.: Keph. Gnost. V 84*) и «местом и жилищем Божиим»: «Мы узнали от святого Давида, что такое место Божие, ибо он говорит: «И было в мире место Божие и жилище Его на Сио-

не» (*Ps 75. 3, по LXX*). Итак, место Божие — это разумная душа (λογικὴ ψυχή), а жилище Его — световидный ум (νοῦς φωτοειδής), отринувший мирские вождения и научившийся наблюдать логосы души» (*Cap. cogn. 25*). Е. П., т. о., переносит «место Бога», т. е. особое присутствие Бога, «внутрь человеческой личности, точнее в человеческий ум, но для того, чтобы «видеть» его, требуется перейти за пределы всякого обыденного умственного акта» (*Stewart. 2001. P. 197*).

Будучи «храмом и жилищем Божиим», сам ум во время чистой молитвы оказывается в некоем «невидимом месте» (ἐν ἀνειδέῳ) — «месте Божиим» (τόπος Θεοῦ — *Cap. cogn. 20*), или в самом себе «зрит место Божие» (ἰδεῖν / θεᾶσθαι τὸν τοῦ Θεοῦ τόπον ἐν ἑαυτῷ — *Evagr. Cap. cogn. 23, 25; De orat. 57; De malign. cogit. 39–40*). Как разъясняет Е. П., «когда ум, совлекшись ветхого человека, облакается в [нового, рожденного] от благодати, тогда он во время молитвы видит свое состояние, подобное сапфиру или небесному цветку, которое Священное Писание называет также местом Божиим (ср.: *Исх 24. 10–11, по LXX*), которое видели старейшины под горой Синай» (*De malign. cogit. 39*). Для Е. П. «место Божие» — это также особое состояние ума: «Если кто-нибудь желает узреть его, пусть отрешится от всяких помыслов и тогда увидит себя схожим с сапфиром или небесным цветом. Это невозможно сделать без бесстрастия, ибо тут имеется нужда в Боге, содействующем и вдыхающем в него сродный Свет» (*Cap. cogn. 2*). Т. о., по учению Е. П., «видение Бога совершенным умом совпадает с видением самого себя... Видя самого себя, свое собственное состояние, ум в то же время созерцает Бога» (*Hausherr. Les Leçons. 1960. P. 146; Idem. Contemplation. 1953. Col. 1781*). Помимо этого принципа «самопознания» в учении Е. П. о мистическом богопознании проявляется и принцип познания «подобного подобным»: Бог есть сущностный Свет (*Evagr. Keph. Gnost. I 35*), и человеческий ум, будучи Его образом, познает свой Первообраз, если только сам становится «световидным» (φωτοειδής — *Cap. cogn. 25*) и «звездообразным» (ἀστεροειδής — *De malign. cogit. 43*), тем самым привлекая к себе «сродный Свет» (τὸ συγγενὲς φῶς — *Cap. cogn. 2*). По-





этому во время молитвы ум одновременно видит и свой собственный свет (τὸ οἰκεῖον φέγγος — Pract. 64; Gnost. 45; τῆς ψυχῆς τὸ φέγγος — Ad Eulog. 30), и сияющий в нем Свет Св. Троицы (τὸ τῆς ἁγίας Τριάδος φῶς — Cap. cogn. 4, 26–27; De malign. cogit. 15, 42; Keph. Gnost. V 3) — «Свет, являющийся ему во время молитвы и запечатлевающий [на нем] место Божие» (Cap. cogn. 23, De malign. cogit. 40). Т. о., свет, видимый в молитве, становится самим ведением Св. Троицы (Keph. Gnost. I 74; Ep. 27. 4; 28. 1; 30. 1), ведением Бога (Schol. in Proverb. 79; Schol. in Eccl. 42), просвещающим ум (Keph. Gnost. I 81). Поэтому Е. П. называет «место Божие» также «местом познания Бога» (τόπος γνώσεως Θεοῦ — Schol. 2 in Ps. 78. 7; De malign. cogit. 29) и «местом молитвы» (προσευχῆς τόπος — De orat. 56, 71, 102, 152). Понятие «место Божие» у Е. П. означает также невозможность непосредственного видения Бога в Его сущности, или природе (см.: *Hausherr. Contemplation. 1953. Col. 1781–1782; Guillaumont A. et C. 1960. Col. 1739*), поскольку, даже удостоившись чистой молитвы и видения Божественного Света, человеческий ум не познает Божественной природы, к-рая остается для него абсолютно непостижимой (ἀκατάλητος), но видит лишь энергичное присутствие Бога в самом себе (*Evagr. Keph. Gnost. II 11, 21; III 13; V 51, 62; Paraen. ad monach. // PG. 79. Col. 1237*) — положение, заимствованное Е. П. из богословия каппадокийцев (*Stewart. 2001. P. 197*).

**Авторитет, осуждение, влияние.** Личность и учение Е. П. вызвали неоднозначное отношение его современников и последующих поколений христ. богословов и церковных деятелей. Несмотря на близость Е. П. к Долгим братьям, к-рые в 400 г. вместе с др. 50 егип. монахами были обвинены еп. Феодором Александрийским в оригенизме и высланы из Египта, в первые десятилетия после смерти Е. П. он и его учение оставались свободными от подозрений в оригенизме. Блж. Иероним неск. раз укоряет Е. П. за его учение о бесстрастии (*impassibilitas*) и за дружбу с при. Меланией Старшей и Руфином (*Hieron. Ep. 133. 3; Idem. Dial. contr. Pelag. Prol. 1*); хотя он и называет Е. П. одним из «учешиков Оригена» (*In Jerem. IV Prol. // PL. 24. Col. 794*), но рассматривает его

скорее как скрытого пелагианина, чем оригениста. Еп. Палладий отзывается о своем учителе Е. П. как о «достохвальном диаконе», «муже, жившем по-апостольски» (κατὰ τοὺς ἀποστόλους — *Pallad. Hist. Laus. 38. 1*), но никогда не восхваляет за знание учения Оригена и начитанность в его сочинениях (*Ibid. 11. 4; 55. 3; Dysinger. 2005. P. 16*). Ни он, ни церковные историки Сократ и Созомен не связывают имя или сочинения Е. П. с 1-й стадией оригенистских споров (399–404). Вместе с тем, как выяснилось после обнаружения подлинного текста «Умозрительных глав» (*S<sub>2</sub>*), в учении Е. П. содержится большинство космологических, христологических и эсхатологических идей Оригена (*Guillaumont A. 1962. P. 37–43, 102–119; Clark. 1992. P. 110–117*), причем даже в более упорядоченном и отчетливом виде, чем у самого Оригена; так что, по выражению фон Бальтазара, Е. П. был «более оригенистом, чем сам Ориген» (*origenistlicher als Origenes — Balthasar. Metaphysik. 1939. S. 32*; критику подобной оценки см.: *Bunge. Origenismus-Gnostizismus. 1986. P. 25–48*). Значительное сходство между учением Е. П. и оригенизмом, осужденным в ходе 1-й стадии оригенистских споров, показывает, что оно было менее ортодоксальным, чем долгое время считалось. Однако ни в ходе споров, ни при осуждении оригенизма в 400–404 гг. не было никаких упоминаний ни о личности, ни о сочинениях Е. П.; неясно также, какую роль в формировании этого оригенизма сыграли «Умозрительные главы», написанные Е. П. ок. 394–399 гг. и распространившиеся среди егип. монахов-оригенистов незадолго до начала споров (см.: *Guillaumont A. 1962. P. 121–123; Murphy. 1985. P. 260*). В наст. время считается доказанным, что Е. П. не был главным «автором» оригенизма, как считали нек-рые, но что он «был научен монашеской философской традиции, которая уже развила александрийскую экзегезу и богословие в спекулятивную и опытную форму, в конце концов осужденную как оригенизм» (*O'Laughlin. 1999. P. 345*).

Имя Е. П. стало прочно ассоциироваться с именем и учением Оригена только в VI в., во время 2-й стадии оригенистских споров (ок. 514–553). Так, при. Варсонофий Великий признает, что в сочинениях Е. П.

(в частности, в «Умозрительных главах», цитаты из к-рых у него встречаются) есть следы заблуждений Оригена, но, по его мнению, их тем не менее можно читать для духовной пользы, отделяя пшеницу от плевел (*Barsan. Quaest. // PG. 86a. Col. 892–900*). *Евагрий Схоластик* сообщает, что *Евстохий*, патриарх Иерусалимский отправил посольство к имп. св. *Юстиниану I* для осуждения учения Оригена, Дидима и Е. П. (*Evagr. Schol. Hist. eccl. IV 38*). *Кирилл Скифопольский*, описывая появление монахов-оригенистов во главе с Нонном в Новой лавре, упоминает, что они придерживались «баснословия Оригена, Дидима и Евагрия о предсуществовании [душ]» (*Cyr. Scyth. Vita Sabae. P. 124*). Он также связывает учение *исохристов* о том, что при апокатастасисе люди станут равными Христу и что воскресшие тела будут эфирными и сферическими, с нечестивыми учениями *Пифагора*, *Платона*, *Оригена*, *Дидима* и *Е. П.* (*Cyr. Scyth. Vita Cyriac. P. 230*). Более того, он сообщает, что на V Вселенском Соборе вместе с Оригеном и *Феодором*, еп. Монсуестийским, были анафематствованы мнения Е. П. и Дидима о предсуществовании душ и апокатастасисе (*Cyr. Scyth. Vita Sabae. P. 199*), что подтверждает также и *Евагрий Схоластик* (*Evagr. Schol. Hist. eccl. IV 38*). Однако имя Е. П. в соборных документах не упоминается; оно стало прочно ассоциироваться с именем Оригена и Дидима Слешца гораздо позже. В 18-м прав. Латеранского Собора 649 г. имя Е. П. впервые вместе с именами Оригена и Дидима было включено в список еретиков, чьи заблуждения были осуждены предшествующими пятью Вселенскими Соборами и анафемы против к-рых были подтверждены этим Собором (*Mansi. T. 10. Col. 1157*). *Вселенским VI Собором* 680–681 гг. также было подтверждено осуждение Оригена, Дидима и Е. П., произнесенное V Вселенским Собором (*Ibid. T. 11. Col. 632*). Это же осуждение было подтверждено Трульским Собором 692 г. (прав. 1), *Вселенским VII Собором* 787 г. также подтвердил решения предыдущих Соборов (прав. 1). Осуждение Е. П. подтверждают церковные писатели и историки VII–IX вв.: блж. *Иоанн Мосх* (*Joan. Mosch. Prat. spirit. 26, 177 // PG. 87. Col. 2873, 3048*), св. *Софроний I*, патриарх Иерусалимский (*Sophr. Hieros. Ep.*





synod. // PG. 87. Col. 3181), прп. Анастасий Синаит (*Anast. Sin.* Нодегос. 5 // PG. 89. Col. 101), анонимный автор Пасхальной хроники (Chron. Pasch. Col. 900), К-польские патриархи: свт. Тарасий (*Taras.* Ep. 5 // PG. 98. Col. 1464), свт. Никифор (*Niceph. Const.* Ep. ad Leon. // PG. 100. Col. 193) и свт. Фотий (*Phot.* Ep. 8. 15 // PG. 102. Col. 644–645), историки прп. Феофан Исповедник (*Theoph. Chron.* // PG. 108. Col. 501) и Георгий Амартол (*Georg. Mon. Chron.* IV 218 // PG. 110. Col. 780–792) и др. Все свидетельства согласно указывают на то, что осуждение Е. П. вынес именно V Вселенский Собор. Подтверждением этому может также служить тот факт, что вместо 10 анафематизмов против Оригена, составленных имп. св. Юстинианом и принятых ранее на Поместном К-польском Соборе 543 г. (*Mansi.* T. 9. Col. 533; АСО. Т. 3. P. 213–214), этим Собором были составлены др. 15 анафематизмов (см.: *Mansi.* T. 9. Col. 396–400; АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 248–249), в них встречается множество догматических параллелей и букв. цитат из трактата Е. П. «Умозрительные главы» (см.: *Evagr.* Керф. Gnost. I 7, 65, 77; II 17, 78; III 26, 54, 72; IV 9, 14, 18, 21, 51, 80; V 11, 67, 69, 81 и др.), к-рый, как предполагают, был основным источником при составлении анафематизмов (*Guillaumont A.* 1962. P. 151–159).

Осуждение личности и ошибочных взглядов Е. П. Вселенскими Соборами радикальным образом повлияло на посмертную судьбу сочинений Е. П., большая часть которых либо подверглась уничтожению, либо сохранилась под именами др. авторов (*Ibid.* P. 160–170). Однако, несмотря на то что авторитет Е. П. как богослова сильно упал, влияние его аскетического и мистического богословия как на христ. Востоке, так и на христ. Западе оставалось значительным. Е. П. был основоположником того направления в восточно-христ. аскетизме, к к-рому в той или иной степени принадлежали преподобные Иоанн Лествичник, Максим Исповедник, Исихий Синаит, Филофей Синайский, Симеон Новый Богослов, Никита Стифат, Григорий Синаит и позднейшие исихасты (*Hausherr.* 1935. P. 123–124; *Guillaumont A. et C.* 1960. Col. 1741–1742). Со временем учение Е. П. об аскетическом делании и созерцании стало классическим (*Бунге.* 2005. С. 12). Его

влияние заметно уже среди греч. аскетических писателей V в.: прп. Исидора Пелусиота, Диодоха Фотикийского, Нила Анкирского и Марка Пустынника (Подвижника) (*Сидоров.* 1994. С. 55–57). Не менее очевидно влияние аскетического богословия Е. П. на становление зап. южногальской монашеской традиции, нашедшей наиболее ясное выражение в V в. в трудах прп. Иоанна Кассиана Римлянина (*Marsili D. S. Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico: Dottrina sulla carita e contemplazione.* R., 1936. (StAnselm; 5); P. 87–149; *Chadwick O. John Cassian.* L., 1968<sup>2</sup>. P. 82–92; *Stewart C. Cassian the Monk.* Oxf., 1998; P. 10–11; *Увер.* Божественная благодать и человеческое действие. С. 106–112). Влияние Е. П. на зап. монашество распространялось и благодаря переводам его сочинений на лат. язык, выполненным в кон. V в. Геннадием Марсельским. Есть предположение, что аскетическое богословие Е. П. оказало определенное влияние на формирование в VI в. аскетических идеалов прп. Венедикта Нурсийского (*Miquel P. La vie monastique selon s. Benoit.* P., 1979. P. 70, 84, 106). Опосредованно (гл. обр. через Кассиана) нравственно-аскетическое и мистическое богословие Е. П. отразилось на учении свт. Григория I Великого (*Evans G. R. The Thought of Gregory the Great.* Camb., 1987<sup>6</sup>. P. 105–111). На греч. Востоке в VI в. определенное влияние Е. П. прослеживается у прп. Варсонофия Великого и аввы Дорофея Газского, а в VII в. — у прп. Иоанна Лествичника (учение о 8 главных грехах, добродетелях, бесстрастии, духовном ведении) и особенно у прп. Максима Исповедника, сделавшего решительный шаг в переосмыслении и воцерковлении оригенизма (*Сидоров.* 1994. С. 58–63; *Guillaumont A. et C.* 1960. Col. 1742). Сочинения Е. П. были основным источником аскетического богословия прп. Максима, в к-ром встречаются такие евагриевские темы, как различие между деятельной и созерцательной жизнью, 3 этапа духовной жизни (деятельное любомудрие — естественное созерцание — мистическое богословие), связь между силами души, пороками и добродетелями, учение о борьбе со страстями, о бесстрастии, о познании логосов творения, промысла и суда, о любви и ведении, о молитве и созерцании Св. Троицы и др. (*Viller.* 1930. P. 156–

184, 239–268, 331–336; *Dalmais.* 1966. S. 356–362). В VII–XI вв. в Византии преимущественно под влиянием сочинений Е. П. возник особый род аскетической лит-ры — т. н. центурии, или сотницы, начиная со знаменитых «Сотниц о любви» прп. Максима Исповедника, во многом представляющих собой парафраз сотниц Е. П., продолжаясь в сотницах аввы Фалассия, Исихия Иерусалимского (или Батского), Феодора Эбесского, Илии Эджика, и кончая «Главами практическими и богословскими» и «Главами созерцательными и богословскими» прп. Симеона Нового Богослова, в к-рых воспроизводилась не только форма, но часто и содержание различных «глав» Е. П. (*Guillaumont A. et C.* 1960. Col. 1742). Из поздневизант. авторов (XII–XIV вв.) влияние Е. П. испытали Петр Дамаскин, Никифор Влеммид, свт. Феолитт Филадельфийский, прп. Григорий Синаит, свт. Григорий Палама и св. Николай Кавасила (*Сидоров.* 1994. С. 65–72).

Авторитет Е. П. как богослова во всей полноте сохранился у сир. христ. авторов, в распоряжении которых были переводы практически всего корпуса сочинений Е. П. Как отмечает А. Гийомон, «влияние Евагрия на сирийских писателей было более сильным, чем на писателей византийских, и начиная с V в. нет ни одного сирийского аскетического или мистического сочинения, которое не было бы в той или иной степени отмечено влиянием Евагрия» (*Guillaumont A.* 1962. P. 197–198). Учение Е. П. оказало определенное влияние на гностическо-христ. мистику Стефана бар Судаили (кон. V — нач. VI в.), к-рый придал крайнюю форму его оригенистским взглядам (*Ibid.* P. 318–323). В V в. при переводе сочинений Е. П. на сир. язык, в т. ч. «Умозрительных глав» (версия S<sub>1</sub>), из них были тщательно устранены все оригенистские взгляды, и именно в таком виде они стали известны большинству сир. писателей. Этому способствовали также подробные комментарии к «Умозрительным главам», написанные Бабаем Великим (VII в.) и яковитским богословом Дионисием бар Салиби (XII в.), в к-рых Е. П. представлен как «столп православия» (см.: *Ibid.* 1962. P. 259–297). Для сир. писателей Е. П. был прежде всего духовным учителем, или, по выражению свт. Исаака Сирина, «величайшим из



гностики», «мудрецом среди святых», «одним из святых отцов» (*Bedjan*. 1909. P. 106, 572–573, 614). Мистико-аскетическое учение Е. П. оказало огромное влияние на таких сир. писателей-мистиков VII–VIII вв., как *Сахдона* (Мартирий), *Дадишо Катрая*, Иоанн Дамиафский, свт. Исаак Сирий; *Иосиф Хаззая* в подражание «Умозрительным главам» Е. П. написал трактат «Главы о ведении», мн. из к-рых представляют собой парафраз или переделку соответствующих глав Е. П.; 8-я глава «Жития монаха Раббана Иосифа Буснайя», составленного Иоанном бар Халдуном (X в.), представляет собой отдельный мистико-аскетический трактат, вдохновленный идеями Е. П. (см.: *Guillaumont A.* 1962. P. 197–199; *Guillaumont A. et C.* 1960. Col. 1743; *Beulay B.* La Lumière sans forme: Introd. à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale. Chevetogne, 1986; P. 16–34). Яковитский философ и богослов XIII в. *Григорий* (Бар Эвройо), на духовное становление которого оказало глубокое влияние чтение нравственно-аскетических трудов Е. П., в философско-богословском трактате «Светильник святилища» часто привлекает авторитет Е. П. наравне с др. отцами Церкви (см.: *Guillaumont A.* 1962. P. 298–300).

**А. Р. Фокин**

Соч.: CPG, N 2430–2483; ИАБ, № 4. 757–869; **собр.:** PG. 40. Col. 1219–1285 (под именем Е. П.); PG. 79. Col. 1093–1234 (под именем прп. Нила Синайского); *Sarghissian B., ed.* S. Evagrius del Ponte: la sua vita e le sue opere: Versione Armenta del V secolo. Venezia, 1907 (Repr.: Le opere di Evagrio Pontico nell'antica versione armena / Ed. E. Teza. Venice, 1909); *Frankenberg W., hrsg.* Evagrius Ponticus: [Werke]. B., 1912. (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse. N. F.; Bd. 13. N. 2); *Niescier L.* Evagriusz z Pontu: Pisma ascetyczne. Kraków, 1998–2005. 2 t.; *Sinkewicz R. E., ed.* Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus. Oxf.; N. Y., 2003; Рус. пер.: Добротолюбие. М., 1895<sup>3</sup>, 1988<sup>9</sup>. Т. 1 (под именем Е. П.). Т. 2 (под именем прп. Нила); Творения аввы Евагрия: Аскетические и богословские трактаты / Пер., коммент.: А. И. Сидоров. М., 1994. С. 76–360; Творения прп. отца нашего Нила Синайского. Серр. П., 2000; **отдельные соч.:** *Elter A., ed.* Gnomica: Sexti Pythagorici, Clitarchi, Evagrii Pontici sententiae. Lpz., 1892. Vol. 1. P. LI–LIV; *Gressmann H.* Nonnenspiegel und Mönchenspiegel des Evagrius Pontikos. Lpz., 1913. (TU; Bd. 39. H. 4); *Viller M.* Aux Sources de la spiritualité de S. Maxime: Les œuvres d'Évagre le Pontique // RAM. 1930. Vol. 11. P. 156–184, 239–268, 331–336; *Muyldermans J.* Euagria // Le Muséon. 1931. Vol. 44. P. 37–68 (Not. add.: P. 369–383) (отд. отт.: Euagria: Extrait de la revue Le Muséon 44, augmenté de nouveaux fragments grecs inédits. P., 1931); *idem.* À travers

la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique: Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Biblioth. Nationale de Paris. Louvain, 1932; *idem.* Évagre le Pontique: Les «Capita cognoscitiua» dans les versions syriaque et arménienne // Le Muséon. 1934. Vol. 47. P. 73–106; *idem.* Evagriana: Le Vatic. Barber. graecus. 525 // Ibid. 1938. Vol. 51. P. 198–204; *idem.* Une nouvelle recension du «De octo spiritibus malitia» de S. Nil // Ibid. 1939. Vol. 52. P. 235–274; *idem.* «Sur les séraphins» et «Sur les chérubins» d'Évagre le Pontique dans les versions syriaque et arménienne // Ibid. 1946. Vol. 59. P. 367–379; *idem.* Evagriana Syriaca: Textes inédits du British Museum et de la Vaticane. Louvain, 1952; *idem.* Euagria copica // Le Muséon. 1963. Vol. 76. P. 271–276; *Spies O.* Die äthiopische Überlieferung der Abhandlung des Evagrius «Περὶ ὀκτὼ λογισμῶν» // Oriens Chr. Ser. 3. 1932. Bd. 7(29). S. 203–228; *Hausherr I.* De doctrina spirituali christianorum orientalium: Quaestiones et scripta. I // OrChr. 1933. Vol. 30. N. 3. P. 149–152; *idem.* Le «De Oratione» d'Évagre le Pontique en syriaque et en arabe // OCP. 1939. Vol. 5. P. 7–71; *idem.* Nouveaux fragments grecs d'Évagre le Pontique // Ibid. P. 229–233; *idem.* Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique: Introduction, authenticité, traduction française et commentaire // RAM. 1959. Vol. 35. P. 3–26, 121–146, 241–265, 361–385; 1960. Vol. 36. P. 3–35, 137–187; *Leclercq J.* L'ancienne version latine des Sentences d'Évagre pour les Moines // Scriptorium. 1951. Vol. 5. P. 195–213; *Guillaumont A., ed.* Les six Centuries des «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique: Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française. P., 1958. (PO; T. 28. Fasc. 1); *Vitestam G., ed.* Seconde partie du traité qui passe sous le nom de «La grande lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'Ancienne» // Scripta minorae regiae societatis humaniorum litterarum Lundensis, 1963–1964. Lund, 1964. Vol. 3; *Lantschoot A., van.* Un opuscule inédit de F. C. Conybeare // Le Muséon. 1964. Vol. 77. P. 121–135; *Guillaumont A. et C., ed.* Évagre le Pontique: Traité pratique ou le Moine. P., 1971. (SC; 170, 171); *idem.* Évagre le Pontique: Le gnostique ou À celui qui est devenu digne de la science. P., 1989. (SC; 356); *Bamberger J. E.* Evagrius Ponticus: The Praktikos and Chapters on Prayer. Kalamazoo (Mich.), 1972; *Rondeau M.-J.* Les commentaires patristiques du Psauteur (III–V<sup>e</sup> siècles). P., 1982. Vol. 1. P. 121–126, 203–299. (OCA; 219); *Parmenier M.* Evagrius of Pontus' Letter to Melania // Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie. Amst., 1985. T. 46. P. 2–38 (repr.: Forms of Devotion: Conversion, Worship, Spirituality, and Asceticism / Ed. E. Ferguson. N. Y., 1999); *Géhin P., ed.* Évagre le Pontique: Scholies aux Proverbes. P., 1987. (SC; 340); *idem.* Évagre le Pontique: Scholies à l'Éclésiaste. P., 1993. (SC; 397); *idem.* Nouveaux fragments grecs des lettres d'Évagre // Revue d'Histoire des Textes. 1994. Vol. 24. P. 117–147; *Guillaumont C.* Fragments grecs inédits d'Évagre le Pontique // Texte und Textkritik / Ed. J. Dummer. B., 1987. P. 209–221. (TU; 133); *Tugwell S., ed.* Evagrius Ponticus: De oratione. Oxf., 1987; *Driscoll J.* The «Ad monachos» of Evagrius Ponticus: Its Structure and a Select Commentary. R., 1991. (Studia Anselmiana; 104); Evagrius Pontico: Lettere dal deserto: Epistulae / Introd., note G. Bunge; trad. dal greco e dal siriano a cura di S. Di Meglio, G. Bunge. Magnano, 1995; *Moscatelli F., ed.* Evagrius Pontico: Gli Otto Spiriti della Malyagita. Mil., 1996; *Guillaumont A. et C., Géhin P.* Évagre le Pontique: Sur les pensées. P., 1998. (SC; 438).

Лит.: ИАБ, № 4. 870–1012 (см. также по именному указателю); *Ceillier R. P.* Dom Remy. Évagre de Pont, archidiaque de Constantinople et abbé dans le désert des Cellules [399] // Histoire Générale des Auteurs sacrés et ecclésiastiques. P., 1860. Vol. 6. P. 110–119; *Tischendorf C.* Notitia editionis codicis biblicorum Sinaitici. Lpz., 1860. P. 76–122; *Zöckler O.* Evagrius Pontikus: Seine Stellung in der altchristlichen Literatur und Dogmengeschichte // Idem. Biblische und Kirchenhistorische Stud. Münch., 1893. H. 4; *Ven P., van den.* Un opuscule inédit attribué à S. Nil // Mélanges Godefroid Kurth. Liège, 1908. Vol. 2. P. 73–81; *Bedjan P., ed.* Mar Isaacus Ninivita de perfectione religiosa. P.; Lpz., 1909; *Grébaud S.* Sentences d'Évagre // ROC. 1915/1917. Vol. 20. P. 211–214, 435–439; 1920/1921. Vol. 22. P. 206–211; *Heussi K.* Untersuchungen zu Nilus dem Asketen. Lpz., 1917. (TU; Bd. 42 H. 2); *Bousset W.* Apophthegmata: Studien z. Geschichte des ältesten Mönchtums. Tüb., 1923; *Melcher R.* Der achte Brief des hl. Basilus: Ein Werk des Evagrius Pontikus. Münster, 1923; *Devreessee R.* Chaînes exégétiques grecques // Dictionnaire de la Bible. Suppl. P., 1928; *Hausherr I.* Les versions syriaque et arménienne d'Évagre le Pontique: Leur valeur, leur situation, leur utilisation // OrChr. 1931. T. 22. N. 2. P. 69–118; *idem.* L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux // Ibid. 1933. T. 30. N. 3. P. 164–175; *idem.* Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique (Pseudo-Nil) // RAM. 1934. Vol. 15. P. 34–93; 113–170; *idem.* Les grands courants de la spiritualité orientale // OCP. 1935. Vol. 1. P. 114–138; *idem.* Centuries // DSAMDH. 1953. T. 2. Col. 416–418; *idem.* Contemplation: Évagre le Pontique // Ibid. Col. 1775–1785; *idem.* Les Leçons d'un Contemplatif: Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique. P., 1960; *Rahmer K.* Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus // Zschr. für Ascese und Mystik. Würzburg, 1933. Bd. 8. S. 21–38; *Balthasar H. U., von.* Die Hiera des Evagrius // ZKTh. 1939. Bd. 63. S. 86–106, 181–206; *idem.* Metaphysik und Mystik des Evagrius Pontikus // Zschr. für Ascese und Mystik. 1939. Bd. 14. S. 31–47; *Guillaumont A. et C.* Le texte véritable des «Gnostica» d'Évagre le Pontique // RHR. 1952. Vol. 142. P. 156–205; *idem.* Démon 2: Évagre le Pontique // DSAMDH. 1957. T. 3. Col. 196–205; *idem.* Évagre le Pontique // Ibid. 1960. T. 4. Col. 1731–1744; *idem.* Evagrius Pontikos: Persönlichkeit, Leben, Wirkung // RAC. 1965. Bd. 6. S. 1088–1107; *idem.* Introduction // SC. 1971. N. 170. P. 21–465; *idem.* Introduction // SC. 1989. N. 356. P. 17–84; *Muyldermans J.* Une texte grec inédit attribué à Jean de Lycopolis // RechSR. 1953. Vol. 41. P. 525–530; *idem.* A propos d'un texte grec attribué à Jean de Lycopolis // Ibid. 1955. Vol. 43. P. 395–401; *Rondeau M.-J.* Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique // OCP. 1960. Vol. 26. P. 307–348; *Refoulé F.* La christologie d'Évagre et l'Origenisme // Ibid. 1961. Vol. 27. P. 221–266; *idem.* La date de la lettre à Évagre (PG. 46. Col. 1101–1108) // RechSR. 1961. Vol. 49. P. 520–548; *idem.* Rêves et vie spirituelle d'après Évagre le Pontique // La Vie spirituelle. Suppl. P., 1961. N. 59. P. 470–516; *idem.* Évagre fut-il Origeniste? // RSPHTh. 1963. Vol. 47. P. 398–402; *idem.* La mystique d'Évagre et l'Origenisme // La Vie spirituelle. Suppl. 1963. N. 66. P. 453–463; *Guillaumont A.* Les «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origenisme chez les Grecs et chez les Syriens. P., 1962. (Patristica Sorbonensia; 5); *idem.* De l'eschatologie à la mystique histoire d'une sentence d'Évagre // Mémorial du Cinquantenaire, 1914–1964. P.,

1964. P. 187–192; *idem*. Un philosophe au désert: Evagre le Pontique // RHR. 1972. Vol. 181. P. 29–56; *idem*. Evagrius Ponticus // TRE. 1982. Bd. 10. P. 565–570; *idem*. La «Preghiera pura» di Evagrio e l'influsso del neoplatonismo // Dizionario degli Istituti di Perfezione. R., 1983. Vol. 7. P. 591–595; *idem*. La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique Évagrienne // Mélanges de l'université Saint-Joseph. Beyrouth, 1984. T. 50. P. 255–262 (*Idem // Idem*. Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien. Bégrolles en Mauges, 1996. P. 144–150. (Spiritualité Orientale; 66)); *idem*. Le rôle des versions orientales dans la récupération de l'œuvre d'Évagre le Pontique // CRAI. 1985. P. 64–74; *idem*. Le gnostique chez Clément d'Alexandrie et chez Évagre le Pontique // Alexandrina: Hellenisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. P., 1987. P. 195–201 (*idem // Idem*. Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien. 1996. P. 151–160); *idem*. Une nouvelle version syriaque du Gnostique d'Évagre le Pontique // Le Muséon. 1987. Vol. 100. P. 161–169; *idem*. Philosophe au désert. P., 2004; *Richard M.* Les fragments du Commentaire de S. Hippolyte sur les Proverbes de Salomon // Le Muséon. 1965. Vol. 78. P. 257–290; 1966. Vol. 79. P. 61–94; 1967. Vol. 80. P. 327–364; *Dalmats I.-H.* L'héritage Évagrien dans la synthèse de Saint Maxime le Confesseur. Lpz., 1966. (TU; 93); *Lackner W.* Zur profanen Bildung des Evagrius Pontikos // Hans Gerstinger: Festgabe zum 80. Geburtstag: Arbeiten aus dem Grazer Schlerkreis. Graz, 1966. S. 17–29; *Lecavati A.* Il più grande mistico del deserto: Evagrio il Pontico // Rivista di Asceca e Mistica. 1968. Vol. 13. P. 242–264; *Dempf A.* Evagrius Ponticus als Metaphysiker und Mystiker // Philosophisches Jb. der Görres-Gesellschaft. Bonn, 1970. Bd. 77. S. 297–319; *Otto S.* Esoterik und Individualistische Gnosis: Der Mönchische Platonismus des Evagrius Pontikos // Die Antike im Umbruch. Münch., 1974. S. 65–81; *Grillmeier A.* Evagrius Ponticus // *Idem*. Christ in Christian Tradition. L., 1975<sup>2</sup>. Vol. 1. P. 377–384; *Géhin P.* Un nouvel inédit d'Évagre le Pontique: Son commentaire de l'Écclésiaste // Byz. 1979. Vol. 49. P. 188–198; *idem*. Introduction // SC. 1987. N 340. P. 7–82; *idem*. Introduction // SC. N 397. 1993. P. 7–55; *idem*. Evagriana d'un manuscrit Basilien (Vat. gr. 2028; olim Basil. 67) // Le Muséon. 1996. Vol. 109. P. 59–85; *idem*. Les développements récents de la recherche évagrienne // OCP. 2004. Vol. 70. P. 103–125; *Watt J. M.* Philoxenus and the Old Syriac Version of Evagrius' «Centuries» // Oriens Chr. 1980. Bd. 64. S. 65–81; *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. Oxf., 1981; *idem*. Maximus the Confessor. L., 1996; *Bunge G.* Évagre le Pontique et les Deux Macaire // Irénikon. 1983. Vol. 56. P. 215–227, 323–360; *idem*. Briefe aus der Wüste. Trier, 1986; *idem*. Origenismus-Gnostizismus: Zum geistesgeschichtlichen Standort des Evagrius Pontikos // VChr. 1986. Vol. 40. P. 24–54; *idem*. The «Spiritual Prayer»: On the Trinitarian Mysticism of Evagrius of Pontus // Monastic Studies. 1987. N 17. P. 191–208; *idem*. Geistliche Vaterschaft: Christliche Gnosis bei Evagrius Pontikos. Regensburg, 1988; *idem*. Akedia: Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß. Köln, 1989<sup>3</sup> (рус. пер.: *Буние Г., иером.* Акедия: Духовное учение Евгария Понтийского об унынии. Рига, 2005); *idem*. Hénaire ou monade?: Au sujet de deux notions centrales de la terminologie évagrienne // Le Muséon. 1989. Vol. 102. P. 69–91; *idem*. Mysterium Unitatis: Der Gedanke der Einheit von Schöpfer und Geschöpf in der evagriani-

schen Mystik // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Freiburg (Schweiz), 1989. Bd. 36. S. 449–469; *idem*. Paternité spirituelle: La gnose chrétienne chez Évagre le Pontique. Bégrolles en Mauges, 1994. (Spiritualité Orientale; 61); *idem*. Drachenwein und Engelsbrot: Die Lehre des Evagrius Pontikos von Zorn und Sanftmut. Würzburg, 1999; *Gendle N.* Cappadocian Elements in the Mystical Theology of Evagrius Ponticus // StPatr. 1985. Vol. 16/2. P. 373–384; *Murphy F. X.* Evagrius Ponticus and Origenism // Origeniana Tertia / Ed. R. P. C. Hanson, F. Crouzel. R., 1985. P. 253–269; *Quasten*. Patrology. Vol. 3. 1986<sup>3</sup>. P. 169–176; *O'Laughlin M.* Origenism in the Desert: Anthropology and Integration in Evagrius Ponticus. Harvard, 1987; *idem*. The Bible, Demons and the Desert — Evaluating the «Antirrheticus» of Evagrius Ponticus // StMon. 1992. Vol. 34. Fasc. 2. P. 201–215; *idem*. Evagrius Ponticus in Spiritual Perspective // StPatr. 1997. Vol. 30. P. 224–230; *idem*. Closing the Gap between Antony and Evagrius // Origeniana septima. Leuven, 1999. P. 345–354; *Augst R.* Lebensverwirklichung und christlicher Glaube: Acedia — religiöse Gleichgültigkeit als Problem der Spiritualität bei Evagrius Ponticus. Fr./M.; N. Y., 1990; *Bamberger J. E.* Desert Calm Evagrius Ponticus: The Theologian as Spiritual Guide // Cistercian Stud. Quarterly. Spenser (Mass.), 1992. Vol. 27. N 3. P. 185–198; *Bundy D.* The Philosophical Structures of Origenism: The Case of the Expurgated Version (S.) of the «Kephalaia Gnostica» of Evagrius // Origeniana Quinta. Leuven, 1992. P. 577–584; *Clark E. A.* The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate. Princeton (N. J.); Oxf., 1992; *Jourdan-Gueyer M.-A., Goudet M.-O.* Évagre le Pontique: De la prière à la perfection. P., 1992 (Les Pères dans la foi; 47); *Samir Kh.* Évagre le Pontique dans la tradition arabo-copte // Actes du IV<sup>e</sup> Congrès copte. Louvain-la-Neuve, 1992. Vol. 2. P. 123–153; *Young R. D.* The Armenian Adaptation of Evagrius' Kephalaia Gnostica // Origeniana Quinta. 1992. P. 535–541; *idem*. Evagrius the Iconographer: Monastic Pedagogy in the Gnostikos // JECS. 2001. Vol. 9. N 1. P. 53–72; *idem*. Appropriating Genesis and Exodus in Evagrius's On prayer // In Dominico cloquio = In Lordly Eloquence: Essays on Patristic Exegesis in Honour of R. L. Wilken. Grand Rapids (Mich.); Camb., 2002. P. 242–258; *idem*. Cannibalism and Other Family Wocs in Letter 55 of Evagrius of Pontus // The World of Early Egyptian Christianity: Language, Literature and Social Context: Essays in Honor of D. W. Johnson. Wash., 2007; *Driscoll J.* The Mind's Long Journey to the Holy Trinity: The «Ad Monachos» of Evagrius Ponticus. Collegeville (Minn.), 1993; *idem*. Penthos and Tears in Evagrius Ponticus // StMon. 1994. Vol. 36. Fasc. 2. P. 147–163; *idem*. Spiritual Progress in the Works of Evagrius Ponticus // Spiritual Progress: Stud. in the Spirituality of Late Antiquity and Early Monasticism / Ed. J. Driscoll, M. Sheridan R., 1994. P. 47–84. (StAnselm; 115); *idem*. Spousal Images in Evagrius Ponticus // StMon. 1996. Vol. 38. Fasc. 2. P. 243–256; *idem*. Evagrius and Paphnutius on Causes for Abandonment by God // Ibid. 1997. Vol. 39. Fasc. 2. P. 259–286; *idem*. Apatheia and Purity of Heart in Evagrius Ponticus // Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature / Ed. H. A. Luckman, L. Kulzer. Collegeville (Minn.), 1999. P. 141–159; *idem*. The Fathers of Poemen and the Evagian Connection // StMon. 2000. Vol. 42. Fasc. 1. P. 27–52; *idem*. «Love of Money» in Evagrius Ponticus // Ibid. 2001. Vol. 43. Fasc. 1.

P. 21–30; *idem*. The «Circle of Evagrius»: Then and Now // Ibid. 2003. Vol. 45. P. 7–18; *idem*. Steps to Spiritual Perfection: Studies on Spiritual Progress in Evagrius Ponticus. N. Y., 2005; *Rubenson S.* Evagrius Pontikos und die Theologie der Wüste // Logos: FS für L. Abramowski / Hrsg. H. Ch. Brennecke, E. Grasmück, Ch. Marksches. B.; N. Y., 1993. S. 384–401; *Maier B.* Apatheia bei den Stoikern und Akedia bei Evagrius Pontikos: Ein Ideal und die Kehrseite seiner Realität? // Oriens Chr. 1994. Bd. 78. S. 230–249; *Сидоров А. И.* Евгарий Понтийский: Жизнь, лит. деятельность и место в истории христ. богословия // Творения аввы Евгария. М., 1994. С. 5–75; *Desprez V.* Évagre le Pontique: «Pratique», contemplation, prière // Lettre de Ligugé / Abbaye St.-Martin. 1995. N 274. P. 9–23; *Dysinger L.* The Significance of Psalmody in the Mystical Theology of Evagrius of Pontus // StPatr. 1997. Vol. 30. P. 176–182; *idem*. The Logoi of Providence and Judgement in the Exegetical Writings of Evagrius Ponticus // Ibid. 2001. Vol. 37. P. 462–471; *idem*. Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus. Oxf.; N. Y., 2005; *Guillaumont A. et C., Géhin P.* Introduction // SC. 1998. N 438. P. 9–136; *Nieścior L.* O życiu Ewagryusza // Ewagryusz z Pontu: Pisma ascetyczne. Tyniec-Kraków, 1998. T. 1. S. 87–103; *idem*. Die Grundlagen der ethischen Beurteilung der Gedanken in der Lehre von Evagrius Pontikos // Erbe und Auftrag. Beuron, 2005. Bd. 81. S. 97–119; *idem*. Sny u Ewagryusza z Pontu // Życie Duchowe. 2005. T. 44. S. 21–27; *Perzell I.* Une théologie de la lumière: Denys l'Aréopagite et Évagre le Pontique // REAug. 1999. Vol. 45. N 2. P. 79–120; *idem*. Notes sur la pensée systématique d'Évagre le Pontique // Origène e l'alexandrinisme cappadoce (III–IV sec.). Bari, 2002. P. 277–297; *Somos R.* Origen, Evagrius Ponticus and the Ideal of Impassibility // Origeniana Septima: Origenes in den Auseinandersetzungen de IV Jh. Leuven, 1999. P. 365–373; *Blanchard M. et al.* The Armenian Version of the Life of Evagrius of Pontus // St. Nersess Theological Review. 2000/2001. Vol. 5/6. P. 25–37; *Linge D. E.* Leading the Life of Angels: Ascetic Practice and Reflection in the Writings of Evagrius of Pontus // J. of the American Academy of Religion. 2000. Vol. 68. N 3. P. 537–568; *Vivian T.* Coptic Palladiana II: The Life of Evagrius (Lausiac History 38) // Coptic Church Review. 2000. Vol. 21. N 1. P. 8–23; *idem, ed.* The Life of Evagrius // Four Desert Fathers: Pambo, Evagrius, Macarius of Egypt, and Macarius of Alexandria: Coptic Texts Relating to the Lausiac History of Palladius. Crestwood (N. Y.), 2004; *Harmless W., Fitzgerald R.* The Sapphire Light of the Mind: The Skemmata of Evagrius Ponticus // Theological Studies. 2001. Vol. 62. N 3. P. 498–529; *Stewart C.* Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus // JECS. 2001. Vol. 9. N 2. P. 173–204; *idem*. Evagrius Ponticus on Monastic Pedagogy // Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West: Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia / Ed. John Behr et al. Crestwood; N. Y., 2003. P. 241–271; *Göbel C.* Wahrheit und Methode: Platonische Dialektik und Evagriscche Seelenführung // Teresianum. R., 2003. Vol. 54. P. 231–260; *Misarczyk L.* Próznosc i pycha: Mysli racjonalnej czesci duszy w duchowej walce według Ewagryusza z Pontu // Studia Plockie. 2003. T. 31. S. 27–38; *idem*. Acedia in Evagrius Ponticus // Ibid. 2004. T. 32. S. 63–84; *Moing S., le.* Le «démon de midi». des déserts d'Égypte à aujourd'hui // Proche-Orient chretien. 2003. Vol. 53. N 1/2. P. 34–50; *Pesthy M.* Logismoi origeniens — logismoi evagriens // Ori-



geniana octava: Origen and the Alexandrian Tradition. Leuven, 2003. Vol. 2. P. 1017–1022; Harmless W. Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism. Oxf.; N. Y., 2004. P. 311–372; Brakke D. Making Public the Monastic Life: Reading the Self in Evagrius Ponticus' «Talking Back» // Religion and the Self in Antiquity. Bloomington (Ind.), 2005. P. 222–233; Rasmussen B. M. S. Like a Rock or Like God?: The Concept of Apatheia in the Monastic Theology of Evagrius of Pontus // StTheol. 2005. Vol. 59. N 2. 147–162; Tilby A. From Evil Thoughts to Deadly Sins: Evagrius of Pontus's Psychology of Sin // Wilderness: Essays in Honour of F. Young / Ed. R. S. Sugirtharajah. L.; N. Y., 2005. P. 143–152; Casiday A. Evagrius Ponticus. N. Y., 2006; Theophanes (Constantine), Fr. The Psychological Basis of Mental Prayer in the Heart. Vol. 2: The Evagrian Ascetical System. Mount Athos, 2006; Stefanow B. Evagrius Ponticus on Image and Material // Cistercian Studies Quarterly. 2007. Vol. 42. N 2. P. 125–135; <http://www.kalvesmaki.com/EvagPont/> [Электр. ресурс].

А. Г. Дунаев, А. Р. Фокин

**ЕВАГРИЙ, ПРИСКИАН** [лат. Evagrius, Priscianus], мученики. В Мартирологе блж. Иеронима под 12 окт. упоминается ряд мучеников, идентификация к-рых затруднительна. Кард. Цезарь Бароний под этой датой включил в Римский Мартиролог только память мучеников Римских Е. и П. По мнению И. Деллеэ, Е. является мучеником из г. Томы (пам. зап. 1 окт.), а П. — мучеником из г. Капуя (пам. зап. 16 сент.). Ист.: ActaSS. Oct. T. 6. Col. 8–9; MartHieron. P. 552–553; MartRom. P. 449–450. Лит.: Amore A. Evagrio, Prisciano // BiblSS. Vol. 5. Col. 363–364.

О. И. Ф.

**ЕВАГРИЙ СХОЛАСТИК** (между 531 и 535, Елифания, ныне Хама, Сирия — после 594, Антиохия, ныне Антакья, Турция), визант. историк, автор одного из т. н. классических сочинений по истории древней Церкви. Сведения о его жизни содержатся только в написанной им «Церковной истории». Род. в семье христиан. В детстве вместе с родителями ездил в паломничество к Животворящему Древу Креста Господня в Апамею (540), был очевидцем чуда, как во время крестного хода вокруг еп. Фомы Апамейского, несшего киворий с частицами Креста, распространилось сияние (Evagr. Schol. Hist. eccl. IV 26). Тогда же стал свидетелем оккупации Апамеи персид. армией шаханшаха Хосрова I Ануширвана и игр, устроенных на городском ипподроме в честь последнего (Ibid. IV 25). Е. С. окончил школу риториков и был адвокатом в Антиохии, получил известность как со-

ставитель речей. С 80-х гг. VI в. занимал пост управляющего делами св. Григория I, патриарха Антиохийского, часто ездил из Антиохии в К-поль по различным делам. Е. С. написал сборник речей от имени патриарха (не сохр.), за что ок. 581 г. получил чин квестора от имп. Тиверия I, в кон. 585 г. — чин эпарха (префекта) за речь, произнесенную перед имп. св. Маврикием в честь рождения его сына и наследника Феодосия. В 588 г., когда возникла тяжба между патриархом и комитетами Востока Астерием и затем Иоанном, Е. С. успешно защищал в суде патриарха Григория I. Патриарх, в т. ч. при помощи Е. С., добился от имп. Маврикия решения дела в свою пользу и отставки обоих комитов. Суть этого спора между светской и церковной властями Антиохии неизвестна; предположение о том, что патриарх Григорий I был обвинен в монофизитстве, не имеет прямых подтверждений.

Возможно, Е. С. был свидетелем бунта в визант. армии на Востоке в 588–589 гг. и поездки патриарха Григория I для усмирения восставших солдат. Он также участвовал в переговорах визант. властей с персид. шаханшахом Хосровом II, к-рый в 590 г. бежал в пределы Византийской империи и просил помощи для борьбы с узурпатором персид. престола Бахрамом Чубином. Известно, что патриарх Григорий I был активным участником этих переговоров и неоднократно сопровождал Хосрова в поездках по Сирии. 24 мая 592 г. Е. С. присутствовал при кончине прп. Симеона Столпника (Младшего) Дивногорца и передал эту печальную весть патриарху Григорию I. В марте 593 г. Е. С. находился рядом с умирающим патриархом Григорием.

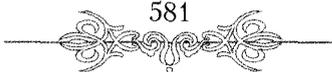
У Е. С. была большая семья (он упом. о дочери и внуке), но, по его словам, многие из его родных умерли от эпидемий чумы во 2-й пол. VI в. Его родственник Иоанн, также родившийся в Елифании, написал историю похода ромеев в Персию в 591 г. 28 окт. 588 г., накануне страшного землетрясения, разрушившего весь город, Е. С. по крайней мере во 2-й раз женился в Антиохии.

«Церковная история» была завершена в 594 г. в Антиохии, вероятно незадолго до смерти. Сочинение состоит из 6 книг, охватывает более 160 лет, от возведения Нестория на К-польский престол в 428 г.

до 593/4 г., и представляет собой продолжение «Церковной истории» блж. Феодорита, еп. Кирского, написанной в 50-х гг. V в. «Церковная история» Е. С. сохранилась в 4 рукописях: Laurent. LXIX 51 (XI в.); LXX 23 (кон. XII в.); Patm. 688 (XIII в.); Vagoc. 142 (XIV в.). Наиболее ценными считаются 2 древнейших кодекса, к-рые и используются как основа для изданий. «Церковная история» была известна свт. Фотию К-польскому и описана им в «Мирнобиблионе» (Phot. Bibl. 29). В Византии ею пользовались автор Жития прп. Симеона Столпника (Младшего) (VII–VIII вв.) и историк нач. XIV в. Никифор Каллист Ксанфопул. 1-е печатное издание «Церковной истории» было подготовлено Р. Стефаном и появилось в Париже в 1544 г. (последующие издания осуществили: Ж. Христофорсон (Лувен, 1570), А. де Валуа (П., 1673; воспроизведено в издании Д. Ридинга (Кембридж, 1720), PG. 86/2 (1865). Col. 2405–2906), Ж. Биде и Л. Пармантье (Л., 1898)). На рус. язык «Церковная история» впервые была переведена и издана в 1853 г. (переводчик неизв.), новый комментированный перевод опубликован И. В. Кривушиным (СПб., 2006).

**Источники**, использованные в сочинении Е. С., многочисленны. Он опирался как на устную традицию, так и на письменные памятники, в т. ч. на исторические произведения Прокотия Кесарийского, Приска Панийского, Зосима; на истории Церкви Сократа Схоластика, Захарии Ритора; на хроники Иоанна Малалы, Евстафия Епифанийского; на Жития прп. Симеона Столпника (Младшего), мц. Голиндухи Персидской; на многочисленные офиц. послания церковных деятелей (напр., св. Кирилла, архиеп. Александрийского, св. Льва I Великого, папы Римского, Нестория, Петра III Мона, патриарха Александрийского, Севира, патриарха Антиохийского); на постановления императоров (Льва I, Василиска Флавия, Зинона, Юстина II); на акты Соборов (в т. ч. Вселенских III, IV и V).

Е. С. считал себя продолжателем многовековой традиции античной и ближневост. историографии, основателем к-рой, по его мнению, был прор. Моисей (V 24). В рамках этой традиции он особо выделял историков Церкви. Основную цель своей работы Е. С. видел в том, чтобы раскрыть главные направления жизни





Церкви в Византийской империи за 150 лет, с 30-х гг. V в. до совр. ему событий. Наибольшее внимание он стремился уделять жизни христианских общин империи, важнейших церковных кафедр, наиболее известных подвижников и богословов. Однако в отличие от более ранних церковных историков Е. С. подробно описывал и общеполитическую историю, деятельность императоров, их личные качества, войны, политическую борьбу и т.п. Интерес Е. С. к светской истории столь велик, что совр. исследователями его сочинение оценивается как свидетельство секуляризации церковной истории, означающее частичный разрыв с традицией, основанной *Евсевием* Кесарийским (*Кривушин*. 1999. С. 202–214).

**Содержание.** 1-я книга (события 428–450 гг.) посвящена правлению имп. Феодосия II Младшего и представляет собой введение в «Церковную историю». Е. С. начал повествование с восшествия Нестория на К-польскую кафедру, описал конфликт в Церкви, возникший из-за ереси Нестория, его осуждение на *Вселенском III Соборе* (I 3–5) и примирение Александрийской и Антиохийской Церквей в 433 г. (I 5–6). Подробности богословских споров и интриг вокруг дела еп. Нестория автора интересуют мало. Стиль его рассказа официозен, содержит риторические обличения еретиков и славословия отцам Церкви. Наибольшее внимание Е. С. уделяет не конфликту в Церкви из-за учения Нестория, а его преодолению в 433 г. и демонстрации общецерковного единства. Дело архим. *Евтихия* и *Диоскора*, еп. Александрийского, II Эфесский Собор 449 г. описаны кратко (I 9–11). «Торжество монофизитства» в 449 г. воспринимается автором как историческая ошибка. Ее осуждение стало предметом историософского отступления, в котором Е. С. показывает, что зло отвергнутой христианами мифологии язычества с ее многочисленными «глупостями» и нечестием многократно превосходит все христ. споры и церковные нестроения (I 11). Имп. Феодосий II и его супруга августа Евдокия представлены как образцы благочестия (I 12, 20–22), а их эпоха — как время процветания различных ученых и писателей, подвижничества прп. *Симеона Столтника* Старшего (I 13).

2-я книга (события 450–474 гг.) открывается описанием *Вселенского IV (Халкидонского) Собора* 451 г. (II 2–4), к-рый установил догматы *христологии*. Его решения явились камнем преткновения для дальнейшего развития единой Церкви. Важность этого Собора подчеркивается тем, что Е. С. в конце книги приводит эпитому актов Собора (II 18). Основное внимание автора обращено на историю борьбы за сохранение халкидонского вероисповедания в Вост. Церквах: описаны антихалкидонское движение в Палестине и Сирии (II 5), противостояние в Александрии сторонников ересиарха *Тимофея II Элура*, патриарха Александрийского, и правосл. патриархов *Протерия* Александрийского и *Тимофея II Салофакиола* Александрийского (II 5, 8–11). Имп. Маркиан изображен автором как благословенный правитель, чей приход к власти предвещали знамения и чье благочестие неизменно защищало империю от бедствий (II 1, 6). Личность имп. Льва I вызывает сочувствие историка, Е. С. уделяет большое внимание усилиям императора по поддержанию церковного единства, содержанию его «Окружного послания» (468), к-рым подтверждались определения Халкидонского Собора (II 9–10; приведен текст документа). Отдельная тема книги — падение Зап. Римской империи: убийство *Флавия Аэция*, имп. *Валентиниана III* и разграбление Рима вандалами в 455 г., история последних рим. императоров 60–70-х гг. V в. (II 7, 16).

3-я книга (события 474–518 гг.) повествует о времени правления императоров *Зинона* и *Анастасия I*, о борьбе между сторонниками и противниками Халкидонского Собора за влияние в Церквах Востока, в основном в Александрийской и Антиохийской. В связи с деятельностью ересиархов *Тимофея Элура*, *Петра Монга*, *Севира* изложена история принятия «*Энотикона*» имп. *Зинона*, приведен текст этого документа. Освещается история возникновения *Акакианской схизмы* (III 17–21). Е. С. описал события войны между императорами *Зиноном* и *Василиском* в 474–476 гг. (III 3–8), восстания *Теодориха Скифа*, *Маркиана*, *Илла* против *Зинона* (III 25–27). Правление имп. *Анастасия* освещается автором кратко, но есть упоминание об отмене налога с городского населения (*хриссаргира*) (III 39). Е. С. доброжелательно

относится к этому императору, в то же время сочувствует низложенному имп. *Анастасием* патриархам *Македонию II* К-польскому и *Флавиану II* Антиохийскому, правда признавая, что в целом император стремился к сохранению мира в Церкви и был противником нововведений (III 30, 32). Е. С. касается событий *Исаврийской войны* (III 35), византийско-персид. войны 502–506 гг. (III 37), мятежа *Виталиана* (III 43), восстания в К-поле в 512 г. (III 44). В этой части повествования Е. С. впервые подробно обращается к событиям светской истории. В следующих книгах светская история начнет преобладать над церковной. Отдельное отступление посвящено полемике Е. С. с языческим историком нач. VI в. *Зосимом* (III 40–41).

4-я книга (события 518–565 гг.) посвящена правлениям императоров *Юстина I* и св. *Юстиниана I*. Объем церковно-исторической тематики продолжает сокращаться; значительная часть книги представляет собой эпитому «Историй войн» *Прокопия* Кесарийского, где описываются сражения византийцев с готами, персами и вандалами. Е. С. не пытался разобраться в хитросплетениях церковной политики имп. *Юстиниана I*, вслед за *Прокопием* Кесарийским повторил недостоверные сведения о том, что имп. *Юстиниан* поддерживал православных, в то время как его жена имп. св. *Феодора* выступала на стороне монофизитов (IV 10; ср.: *Прокопий*). Тайнамерно представил историю правления иерархов на основных патриарших кафедрах, дал описание Константинопольского Собора 553 г., но не связал его созыв с борьбой за признание Халкидона (IV 38). Историк оценил личность имп. *Юстиниана* очень критически: он обвинил императора в систематическом присвоении чужого имущества, в сребролюбии, в недопустимом пристрастии к партии венетов (IV 30, 32). В довершение всех грехов под конец жизни имп. *Юстиниан* впал в ересь *афтартодокетизма*. Ему мужественно противостоял патриарх *Анастасий I* Антиохийский (IV 39–40). Среди др. важных сюжетов книги — строительство собора *Св. Софии* (IV 31), эпидемия чумы в империи (IV 29), подвижничество христ. святых на Востоке — *Симеона Юродивого*, *Фомы из Апамеи* (IV 34–35).





5-я книга (события 565–582 гг.) посвящена правлению императоров Юстина II и Тиверия, преимущественно византийско-персид. войны (571–591), Е. С. лишь изредка фиксирует смену предстоятелей на наиболее значимых церковных кафедрах (V 5, 16). Он поместил полный текст объединительного послания, изданного имп. Юстином II ок. 570 г. (V 4), но не привел сведений об обстоятельствах появления этого документа. В конце книги (V 24) даны краткое описание античной и ранневизант. традиции историографии, краткий перечень древних историков, к-рый завершается именами современников Прокопия Кесарийского, *Агафия Схоластика* Миринейского и *Иоанна Епифанийского*. Своими предшественниками в жанре церковной истории Е. С. назвал Евсевия Кесарийского, блж. Феодорита, еп. Кирского, *Созомена* и *Сократа Схоластика*.

В 6-й книге (события 582–594 гг.) описано правление имп. Маврикия, к-рый удостоен высоких похвал автора как образец разумного и успешного государя (VI 1), события церковной жизни практически отсутствуют. Е. С. повествует в основном о византийско-персид. войне, закончившейся восстанием Бахрама Чубина и междоусобицей в Персии. В этих сюжетах как действующее лицо неоднократно появляется патриарх Григорий I Антиохийский. Он усмиряет бунт солдат на вост. границе, встречает шаханшаха Хосрова II, изгнанного из Ктесифона и просящего поддержки ромеев в борьбе за престол. Е. С. завершает историю повествованием о смерти прп. Симеона Столпника (Младшего) и патриарха Григория I.

**Историческая концепция Е. С.** Основным сюжетом «Церковной истории», вокруг к-рого построено изложение истории Церкви в узком смысле, является описание IV Вселенского (Халкидонского) Собора 451 г. Ход Собора и различные связанные с ним обстоятельства — наиболее подробно раскрытое историком событие. Е. С. считал, что именно Халкидонский Собор — важный элемент его сочинения, поэтому он ввел специальное приложение ко 2-й книге, где представил эпитуму всех деяний Собора (II 18). В связи с этим повествование Е. С. о церковной жизни 2-й пол. V — нач. VI в. (книги 3 и 4) в основном посвящено

описанию последствий Халкидонского Собора для жизни Вост. Церкви. Подобно тому как у церковных историков V в. Сократа, Созомена и блж. Феодорита главной темой повествования была борьба за признание *Вселенского I Собора* 325 г. (Никейского), для Е. С. такой темой становится борьба за признание Халкидонского Собора. Она продолжается на протяжении долгих десятилетий в церковных общинах Александрии, Палестины, Антиохии, захватывает К-поль и имп. двор, в нее так или иначе включились все крупнейшие церковные престолы и иерархи Востока и Запада. Постоянные обращения автора к описанию стихийных бедствий и варварских нападений на империю создают некий мистический ореол вокруг церковно-политических событий.

Др. важная особенность концепции Е. С. — представление об окончательной победе правосл. вероисповедания, к-рая связывается историком с неск. событиями. Во-первых, имп. Юстин I в начале правления приказал низложить и покарать патриарха Севира Антиохийского, однако в 519 г. тому удалось бежать в Египет (IV 4). Во-вторых, имп. Юстиниан I низложил патриархов *Феодосия I* Александрийского и *Анфимия К-польского* за монофизитские взгляды, тем самым уничтожив антихалкидонскую иерархию в Церкви. Он издал новеллу об анафеме всех монофизитствовавших архиереев и о полном признании Халкидонского Собора (IV 10–11). Эти события относятся к 535–536 гг., однако в тексте Е. С. они представлены как первое и важнейшее деяние императора Юстиниана I для Церкви. «С того времени все Церкви избавились от расколов, ведь и патриархи всех диоцезов находятся в согласии друг с другом, и епископы городов следуют за своими ексархами» (IV 11). Подведя т. о. итог повествованию о Соборе, Е. С. утратил интерес к церковной истории. В последних книгах церковные события возникают лишь эпизодически — это созыв *Вселенского V Собора*, представленного изолированно от общей политики имп. Юстиниана I, принятие «Энотикона» имп. Юстина II, деяния патриарха Григория I Антиохийского, в к-рых участвовал сам историк.

Полтора века истории в труде Е. С. осмыслены по некой циклической модели. Начало истории он описы-

вал как «золотой век» Церкви и империи (благочестие имп. Феодосия II, осуждение Нестория, развитие искусств и слава прп. Симеона Столпника Старшего). Затем эта эпоха процветания прерывается возникновением ереси Евтихия и ее кратковременным успехом. На Халкидонском Соборе и в дальнейшем ведется борьба за восстановление изначального единства Церкви. После описания победы Православия при имп. Юстиниане I внимание Е. С. переключается на судьбу империи. Если историк оценивал деятельность Юстиниана отрицательно, то правление каждого последующего императора (Юстин II, Тиверий, Маврикий) оказывалось лучше предыдущего. Наконец, правление имп. Маврикия Е. С. стремился описать как возвращение «золотого века»: благочестивый и разумный правитель, единство и успехи Церкви при таких архиереях, как патриарх Григорий I Антиохийский, и почитание св. столпника прп. Симеона (Младшего). Такая модель вполне вписывается в традиции более ранних церковных историков. В сочинениях Сократа, Созомена и блж. Феодорита изначальный успех реформ имп. св. *Константина I Великого* и I Вселенского Собора также прерывался интригами еретиков и длительной борьбой за утверждение Православия, к-рая завершилась процветанием при имп. Феодосии II Младшем.

Изд.: PG. 86. Col. 2405–2906; The Ecclesiastical History of *Evagrius* with the Scholia / Ed. J. Bidez, L. Parmentier. L., 1898. Amst., 1964; Церк. история *Евагрия*, схоластика и почетного префекта. СПб., 1853; Церковная история / Пер.: И. В. Кривушин. СПб., 1999–2003. 3 т.; То же (в 1 кн.). СПб., 2006.

Лит.: *Шестаков С. П.* Иоанн ритор церк. истории Евагрия // УЗ Имп. Казанского ун-та. 1890. Т. 57. Сент./окт. С. 97–132; *Krumbacher*. Geschichte. S. 245–247; *Thurmayr L.* Sprachliche Studien zu den Kirchenhistoriker Euagrius. Eichstätt, 1910; *Higgins M. J.* Chosroes II's Votive Offerings at Sergiopolis // BZ. 1955. Bd. 48. S. 89–102; *Downey G.* The Perspective of the Early Church Historians // GRBS. 1965. Vol. 6. P. 57–70; *Irmischer J.* Geschichtsschreibern der justinianischen Zeit // WZUR, GSWR. 1969. Bd. 18. S. 469–474; *Удальцова З. В.* К вопросу о мировоззрении визант. историка VI в. Евагрия // ВВ. 1969. Т. 30. С. 63–72; *она же*. Историческая мысль // Культура Византии. 1984. Т. 1. С. 202–212; *Allen P.* Evagrius Scholasticus the Church Historian. Leuven, 1981; *Caires V.* Evagrius Scholasticus: A Literary Analysis // ByzF. 1982. Bd. 8. S. 29–50; *Chesnut G. F.* The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius. Macon (Ga.), 1986<sup>2</sup>. P. 214–229; *Кривушин И. В.* Ранневизант. церк. историография. СПб., 1998.



С. 201–213; *он же*. Евагрий Схоластик и его «Церковная история» // *Евагрий Схоластик*. Церковная история. СПб., 1999. Т. 1. С. 5–86; *Лебедев А. П.* Церк. историография в главных ее представителях с IV до XX в. СПб., 2000. С. 240–249; *Trompf G. W.* Early Christian Hagiography: Narratives of Retributive Justice. L.; N. Y., 2000.

**И. Н. Попов**

**ЕВАГРИЙ ШИОМГВИМСКИЙ** (Цихедидский) [Мгвимели; груз. ვვაგრი მგვიმელი] (VI в.), прп. Грузинской Православной Церкви (пам. груз. 4 янв., в Соборе Шиомгвимских святых; 4 февр. вместе с прп. Шио Мгвимским), настоятель мон-ря *Шиомгвиме* близ Мцхеты, ученик основателя монастыря, прп. *Шио Мгвимского*, одного из 12 сир. отцов. Сведения о Е. Ш. содержатся в кименной редакции «Жития отцов наших Шио и Евагре» (Кекел. А 199. Л. 21–28, XII–XIII вв.; Hieros. S. Crucis. 36. Л. 123–129, XIII–XIV вв.) католикоса Картли *Арсения II* (955–980), в метафрастической редакции XII в. «Жития и чудотворений святого и блаженного Шио» (Кекел. А 130. Л. 53–77, 1713 г.; А 160. Л. 309–366, 1699 г.), в заглавии к-рого (считающемся псевдоэпиграфическим) фигурирует имя автора – Мартвирий, а также в «Повествовании и чудодействиях святого и богоносного отца Шио» (Кекел. А 170. Л. 31–46, 1733 г.; неск. рукописей XVIII–XIX вв.), созданном неустановленным католикосом Василием (вероятно, заглавие также псевдоэпиграфично). К. *Кекелидзе* предполагал, что автор «Повествования...» может приходиться братом *Ефрему Мцире* – их обоих источники называют «Вачесдзе» (в переводе с груз. – сын Ваче) (Кекел. S 30. Л. 358, 1633–1646 гг.; КЦ. 1955. Т. 1. С. 231).

О Е. Ш. известно, что это был «человек, рожденный от христиан и воспитанный в благочестии»; он занимал пост картлийского военачальника и командовал Цихедидской крепостью, хорошо знал Свящ. Писание и «божественные книги». В переводной версии Жития М.-Г. *Сабинина* упоминается, что груз. царь Парсман V (ок. 540–558) высоко ценил Е. Ш. как военачальника. Отправившись на помощь греч. войскам в Осетию по просьбе визант. имп. св. *Юстиниана I*, царь поручил на время своего отсутствия управление царством Е. Ш. (*Сабинин*. 2004. С. 147).

Однажды, охотясь в горах близ пещеры прп. Шио, Е. Ш. был поражен чудом, увидев, как голубь приносит пищу отшельнику. Он попросил у преподобного позволения остаться с ним, однако прп. Шио считал, что человеку, привыкшему к роскоши, будет тяжела отшельническая жизнь, и не разрешил Е. Ш. остаться, но тот был настойчив, тогда преподобный предложил ему испытать свою веру. Он отдал ему жезл и сказал: «Ступай, сын мой, домой и, когда дойдешь до реки Куры, опусти этот жезл в воду, и силою Господа нашего Иисуса Христа вода расступится, и ты пройдешь по дну, как посуху. Когда придешь домой, распорядись именем твоим... На обратном пути... опять подойдешь к реке, то поступи, как прежде. Если увидишь, что вода даст тебе дорогу, то скорее спешу ко мне, – значит, ты избран Богом. Если же жезл мой не будет иметь прежней силы, то возвратись домой и знай, что намерение твое негодно Богу» (Там же. С. 142). Е. Ш. в точности исполнил требования святого и вернулся к нему, принял постриг и поселился в пещере недалеко от преподобного. Это чудо побудило многих искать спасения в пустыни, где вскоре образовался монастырь Шиомгвиме, настоятелем которого стал прп. Шио. Е. Ш. для материального обеспечения обители приобрел с. Схалтба с окрестными землями и дал «тридцать литр золота» на постройку церкви. Парсман V в благодарность Е. Ш. за исправную службу пожертвовал монастырю 4 деревни, золотые чашу, дискос, крест и проч. богослужебную утварь, а также Евангелие, богато украшенное по заказу св. царя *Вахтанга Горгасали*. В день Пятидесятницы католикос Картли в присутствии царя и двора освятил храмы монастыря.

В Житии описывается чудо о волке, пасшем «ослов братии»: прп. Шио сам вырыл зверю пещеру, а Е. Ш. утром и вечером кормил волка хлебом с водой.

Во 2-й пол. VI в. прп. Шио, испросив благословения у католикоса *Самуила II* и своего духовника, прп. *Иоанна Зедазнийского*, попросился с братией, передал руководство монастырем Е. Ш. и до конца жизни подвизался в вырытой в земле яме. После кончины прп. Шио Е. Ш. последовал его примеру, также до смерти подвизаясь в землянке.

Ист.: Житие отцов наших Шио и Евагре [кименная редакция] // Архетипы житий Сирий-

ских отцов // Ист. сб. / Сост.: С. Какабадзе. Тифлис, 1928. Т. 1: Прил. С. 26–36 (на груз. яз.); То же // *Абуладзе*. Сир. подвижники. 1955. С. 69–143; То же // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 217–229; Житие и чудотворения святого и блаженного Шио, который был из Антиохии междуречья, который прибыл в страну Картли и обосновался в Саркине (в одной пещере), описанное достойным Мартвирием, которого сперва звали Иоанном, который был один из учеников святого Иоанна из Константинополя [метафрастическая редакция] // ПДГАЛ. 1971. Т. 3. С. 107–170; То же // *Сабинин*. Рай. 1882. С. 219–264; *Сабинин М.-Г.* Житие прп. Шио Мгвимского чудотворца, покровителя груз. царства // *Он же*. Иверский патерик. М., 2004. С. 141–166; Повествование и чудодействия святого и богоносца отца Шио, написанные другими в разное время, собрал Василий Католикос, сын св. Патрика Ваче // *Сабинин*. Рай. 1882. С. 253–264; То же // *Абуладзе*. Сир. подвижники. 1955. С. 199–213. Лит.: *Peradze G.* Die Anfänge des Mönchtums in Georgien. Cotha, 1927. P. 1–41; *Джавахишвили*. История народа. 1928. Т. 1. С. 324–347; *Кекелидзе*. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 122–124, 158–162, 534–536; *он же*. Вопрос о прибытии сир. отцов в Картли // *Он же*. Этюды. 1956. Т. 1. С. 19–50; *Абуладзе*. Сир. подвижники. 1955. С. XXIII–XXV; Архетипы житий Сирийских отцов // Ист. сб. / Сост.: С. Какабадзе. Тифлис, 1928. Т. 1: Прил. С. 1–18 (на груз. яз.).

**Э. Габидзашвили**

**ЕВАНГЕЛ** [греч. Ευάγγελος] (кон. III – нач. IV в.?), смчч. (пам. 7 июля), еп. Томский (Кюстенджийский). Упомянут в Житии преподобномучеников Епиктета и Астиона (ВНЛ, N 2568), где назван Евангеликом (лат. Evangelicus). Он крестил обратившихся в христианство родителей Астиона после его смерти. Епископом г. Томы (Кюстендже, ныне Констанца, Румыния) назван у архиеп. Филарета (Гумилевского), вероятно на основании сведений из Жития Епиктета и Астиона, что Е. был епископом «в скифской стране» (М. Скифия, совр. Добруджа). Возможно, Е. был 1-м или одним из первых епископов г. Томы. В Житии не сообщается о его мученической кончине. В греч. синаксарях под 7 июля есть память мч. *Евангела*, усеченного мечом, без сведений о времени и месте кончины. Неизвестно, является ли он одним лицом с Е., епископом Томским.

Ист.: ActaSS. Iul. T. 2. P. 546; *Филарет (Гумилевский)*, архиеп. Святые южных славян. СПб., 1883. С. 135–136; ЖСв. Июль. С. 157. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 258.

**ЕВАНГЕЛ**, мч. (пам. греч. 7 июля), время и место кончины неизвестны. По сведениям стихшных синаксарей (Paris. Coislin. 223, 1301 г.), усечен



мечом. Согласно Синаксарию К-польской ц. (кон. X в.), память мучеников *Евстафия, Поликарпа* и Е. праздновалась в К-поле в квартале Сива или Сивония. Неизвестно, можно ли отождествить Е. со сщмч. *Евангелом*, еп. Томским (Кюстенджийским), память которого отмечается в тот же день. Кроме синаксарей память Е. вместе с памятью мучеников *Евстафия* и *Поликарпа* указана в Типиконе Великой ц. (*Дмитриевский*). Описание. Т. 1. С. 88; *Mateos*. Turisop. Т. 1. Р. 332).

Ист.: SynCP. Col. 806; *Νικόδημος*. Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 39.

Лит.: *Сергий* (*Спаский*). Месяцеслов. Т. 3. С. 258; *Σοφρόνιος* (*Εὐστρατιάδης*). Ἀγιολόγιον. Σ. 138.

**ЕВАНГЕЛИАРИЙ** [лат. Evangeliarium], в лат. традиции наименование такого типа *Евангелия служебного*, в котором текст 4 *Евангелий* расположен в порядке литургических чтений *года церковного* (см. ст. *Лекционарий*). Помимо термина «Е.» в рукописях встречаются такие наименования этого типа богослужебной книги, как Evangelium excerptum, Evangelistarium и др. Начиная с XVII в. нек-рые из этих названий через посредство работ зап. ученых (напр., *Льва Алляция* и др.) стали проникать и в греч. литургический лексикон (*Εὐαγγελιστάριον*). В совр. языках, напр. в англ., Evangelary обозначает «Е.» (Четвероевангелие переводится как Four Gospels), тогда как в нем. термин Evangeliar применяется к Четвероевангелию, а для Е. используется термин Evangelistar. Лит.: *Vogel C.* Medieval Liturgy: An Introd. to the Sources. Wash., 1986. P. 391; *Palazzo E.* A History of Liturgical Books from the Beginning to the XIII<sup>th</sup> Cent. / Transl. by M. Beaumont. Collegeville (MN), 1998. P. 91–97.

**ЕВАНГЕЛИЕ** [греч. εὐαγγέλιον], весть о наступлении Царства Божия и спасении человеческого рода от греха и смерти, возвещенная Иисусом Христом и апостолами, ставшая основным содержанием проповеди христ. Церкви; книга, излагающая эту весть в форме повествования о воплощении, земной жизни, спасительных страданиях, крестной смерти и воскресении Иисуса Христа; первая часть Свящ. Писания НЗ, включающая 4 письменных Е.—Евангелие от Матфея, Евангелие от Марка, Евангелие от Луки и Евангелие от Иоанна, к-рые называются каноническими.

**Термин.** Слово «Е.» заимствовано из греческого — εὐαγγέλιον. В древ-

нейших слав. письменных источниках оно употребляется в следующих значениях: «учение Иисуса Христа» (Изб. 1076. Л. 62); «книга, содержащая 4 канонических Евангелия» (Еванг. Остр. Л. 2946); «одно из канонических Евангелий» (КЕ. XII 206); «фрагмент евангельского текста, читаемый во время богослужения» (КЕ. XII 97а; см.: *Срезневский*. Словарь. Т. 1. Ч. 2. Стб. 805–806; *Фасмер М.* Этимологический словарь рус. яз. М., 1986. Т. 2. С. 5; Словарь древнерус. яз. (XI–XIV вв.) / Ред.: Р. И. Аванесов. М., 1990. Т. 3. С. 174–176; Словарь рус. яз. XI–XVII вв. М., 1978. Вып. 5. С. 11; Словарь рус. яз. XVIII в. СПб., 1982. Вып. 7. С. 57). Слово «благовестие», калькированный перевод греч. εὐαγγέλιον, часто используется в тех же значениях, что и слово «Е.» (по преимуществу в 1-м из них), но не являясь его полным синонимом (см.: Словарь рус. яз. XI–XVII вв. М., 1975. Вып. 1. С. 193).

**Употребление в античной литературе.** Греч. слово εὐαγγέλιον — субстантивированное относительное прилагательное, образованное от существительного εὐάγγελος (приносящий добрую весть) и означающее «то, что относится к εὐάγγελος». Контекстные значения εὐαγγέλιον в нехрист. греч. текстах — награда вестнику, принесшему хорошее известие, и содержание такого известия. Вернувшийся на Итаку под видом странника Одиссей просит у свинопаса Евмея, не узнавшего своего господина, εὐαγγέλιον за весть о своем возвращении (*Homer*. Od. XIV 152, 166). Цицерон называет этим словом новости, с изложения к-рых он начинает одно из писем к Аттику (*Primum, ut opinor, εὐαγγέλια — Cicero*. Ep. ad Attic. II 3. 1; ср.: *Aristoph*. Plutus. 765; *Plut*. Pompeius. 41. 3). Хорошо засвидетельствовано употребление этого слова в составе фиксированных выражений εὐαγγέλια θύειν — совершать жертвоприношения по поводу получения хороших известий (*Isocr*. Areopagit. 10; *Aristoph*. Equit. 656; *Plut*. Sertor. 26. 6) и εὐαγγέλια ἐορτάζειν — совершать празднования в связи с хорошими известиями (*Plut*. Phocion. 23. 6).

О содержании известия, с к-рым прибыл посланец, говорил его внешний облик (μόνον τῷ σχήματι — *Heliodor*. Aethiopica. 10. 3); его копье было увито лавром (*Plut*. Pompeius. 41. 3), лицо сияло (*Philostrat*. Vita

soph. II 5. 3), на голове был венок (*Xen*. Hist. Graec. I 6. 37). По прибытии он громко возглашал εὐαγγέλιον, подняв вверх правую руку (ἐκτείνων τὴν δεξιὸν — *Plut*. Demetr. 17). Прибытие вестника с εὐαγγέλιον отмечалось всеобщими празднествами: храмы украшали гирляндами, устраивали жертвоприношения и состязания (*Heliodor*. Aethiopica. X 3; *Dittenberger*. Orient. I 6. 20), а вестник получал причитающуюся ему награду (*Plut*. Demosth. 22). Хотя «евангелиями» могли называться известия о событиях политической (*Cicero*. Ep. ad Attic. XIII 40. 1) или даже частной жизни (*Heliodor*. Aethiopica. 1. 14), по-видимому, наиболее естественно это слово было связано с представлением о военной победе. Поэтому тот, кто слышал о распоряжении императора совершать жертвоприношения (εὐαγγέλια θύειν), не зная об истинной причине, в первую очередь предполагал, что оно вызвано известием об успешно завершившемся сражении (*Philostrat*. Vita Apoll. V 8). Обычай одаривать вестника, принесшего εὐαγγέλιον, исследователи связывают с представлением о тождественности события и сообщения о нем, нашедшем отражение в некоторых лит. памятниках (*Aristoph*. Plutus. 646–647). В соответствии с этим представлением о «евангелии» о победе не только общается знание о случившемся, но и совершается сама победа. Поэтому посланец, несущий «евангелие», стремится доставить его как можно быстрее. Первый, кто принесет благоприятное известие, получает большую награду (*Idem*. Equit. 642–643; *Plut*. Ages. 33; *Idem*. Artaxerx. 14), а тот, кто медлит, может ее лишиться (*Idem*. Demetr. 17).

В то же время известны случаи, когда в политических или др. интересах под видом «евангелий» распространялись не соответствующие действительности известия (см., напр.: *Idem*. Ages. 17. 3), чем объясняется отраженный в ряде текстов скептицизм по отношению к «евангелию», а также меры предосторожности в виде отсрочки празднований и награждения вестника, принесшего «евангелие», до получения подтверждения истинности сообщения. Этими же факторами, по-видимому, было вызвано желание терминологически разграничить «евангелие» и событие, о к-ром оно сообщает. Так, в нек-рых случаях жертвоприношения



по поводу получения благоприятного известия и в связи с самим событием могут называться по-разному (соответственно εὐαγγέλια θύειν и σωτήρια θύειν — *Dittenberger. Orient. I 4. 42*). По той же причине, когда речь идет о «евангелии», не вызывающем сомнения, напр., когда оно имеет религ. содержание, вместо скомпрометированного выражения εὐαγγέλια θύειν стали употреблять аналогичные ему, но лишённые негативных коннотаций обороты αἱ εὐχαριστήρι τῶν ἐπικτίων θυσίαι (благодарственные жертвы за победу — *Heliodor. Aethorica. X 2*), αἱ χαριστήρια εὐχαὶ ὑπὲρ τε τῆς νίκης καὶ σωτηρίας (благодарственные молитвы за победу и спасение — *Ibid. X 6*) и др.

Словом εὐαγγέλιον называются пророчества-оракулы. По рассказу *Плутарха*, рим. полководец Серторий с целью завоевать симпатии суверенных варваров-лузитанцев выдавал известия о победах, доставленные ему подчиненными, за полученные чудесным образом, приказывая радоваться и приносить жертвы богам по случаю «евангелий» (ἐπ' εὐαγγελίους — *Plut. Sertor. 11*). Так же Филострат называет весть об убийстве имп. *Домициана*, сообщенную богами *Аполлонию Туанскому* (*Philostrat. Vita Apoll. VIII 26–27*).

Особое значение для истории слова «евангелие» имеет его использование в текстах, относящихся к культу императора. Всякое распоряжение императора, так же как и всякое известие о важных событиях его жизни — рождении, восхождению на трон (ἐπεὶ γινώσταις ἐγενόμην τοῦ εὐαγγελίῳ περὶ τοῦ ἀνγορεῦσθαι Καίσαρα — *SB. I 421*) и др., могло называться «евангелием». Каждое из них имеет универсальное значение, поскольку то, о чем они сообщают, имеет отношение ко всем жителям империи и, более того, ко всему миру как гарантия мира и благоденствия. Надписи, найденные в малоазийских городах Приена и Апамея, провозглашают, что день рождения императора (к-рый назван богом) положил начало «евангелиям» для мира (ἤρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελίων ἢ γενέθλιος τοῦ θεοῦ — *SEG. IV 490*; ср.: *SEG. V 815*).

Поскольку в надписях и текстах, связанных с культом императора, слово «евангелие», как правило, относится к событиям, к-рые, с т. зр. их авторов, несут избавление от к.-л. опасностей или бедствий всем жи-

телям империи и являются для них жизненно важными, то мн. исследователи считают эту традицию одним из источников специфики значения слова «евангелие» в раннехрист. текстах. При этом, однако, учитывается, что принципиальным отличием соответствующего христ. понятия является уникальность подразумеваемого им факта по отношению к тем событиям, о к-рых сообщали многочисленные «евангелия» нехрист. мира. На уровне языка эта особенность выразилась в использовании для обозначения содержания христ. проповеди только формы ед. ч. слова εὐαγγέλιον в отличие от нехрист. источников, где преобладает форма мн. ч. (*Strecker. 1996. S. 356*).

Тогда как культ императора предполагал множество «евангелий», сообщающих о деяниях и событиях жизни обожествляемого правителя и потому всякий раз касающихся мн. людей, христ. вера признает только одно Е., основанное на единственном событии — спасительном подвиге Сына Божия, имеющем значение для всех людей и всех периодов мировой истории. Особое значение в языке христ. источников приобретает также идея «благодати» Е., поскольку христ. весть провозглашает не только спасение, но и грядущий Суд.

**В Ветхом Завете.** В греч. переводе книг ВЗ, Септуагинте, слово εὐαγγέλιον в ед. ч. не встречается, форма мн. ч. τὰ εὐαγγέλια используется только один раз, в словах Давида, адресованных Рихаву и Баане, убившим Иевосфея, сына Саула. Отдавая приказ казнить их, Давид напомнил, что и того, кто принес ему известие о смерти самого Саула, он казнил, вместо того чтобы дать награду (τὰ εὐαγγέλια), к-рую тот рассчитывал получить (2 Цар 4. 10). Для передачи значения «хорошее известие» переводчики Септуагинты использовали неизвестное по более ранним текстам слово ἡ εὐαγγελία. Так, в рассказе о смерти Авессалома, сына Давида, Иоав предупреждает Ахимааса, к-рый спешит сообщить царю о победе: «Не будешь ты сегодня добрым вестником (ἀνὴρ εὐαγγελίας — букв. человеком евангелия)... ибо умер сын царя» (2 Цар 18. 20); «зачем бежать тебе, сын мой? не принесешь ты доброй вести» (εὐαγγελία — 2 Цар 18. 22). А Давид в ответ на сообщения стражника о приближении гонца говорит: «Если один,

то весть (εὐαγγέλια) в устах его» (2 Цар 18. 25), «это человек хороший и идет с хорошою вестью» (εὐαγγέλια — 2 Цар 18. 27). В повествовании о чудесном избавлении г. Самарии от осады, предпринятой сир. царем Венададом, прокаженные, обнаружив, что войско осаждавших обращено в бегство, говорят: «День сей — день радостной вести (ἡμέρα εὐαγγελίας)... Пойдем же и уведомим дом царский» (4 Цар 7. 9).

Эти термины хорошо известны и по более поздним текстам, однако такое распределение значений между τὰ εὐαγγέλια и ἡ εὐαγγελία характерно только для Септуагинты. Во всех случаях использования τὰ εὐαγγέλια и ἡ εὐαγγελία в Септуагинте они передают древнеевр. *basōrā<sup>h</sup>* и в целом соответствуют его значениям, за исключением того, что в отличие от греч. слов, имеющих приставку εὐ-, к-рая формально указывает на позитивное содержание известия, древнеевр. *basōrā<sup>h</sup>* семантически более нейтрально и поэтом может употребляться с определением, уточняющим, о каком известии идет речь (*basōrā<sup>h</sup> tōbā<sup>h</sup>*, «хорошая весть» — 2 Цар 18. 27).

Смыслы, более близкие к новозаветному значению слова «евангелие», в Септуагинте выражаются с помощью глагола εὐαγγελίζομαι, соответствующего древнеевр. *biššār* (приносить известие, сообщать новость). В исторических книгах глагол *biššār* означает только сообщение о военной победе. Одержав победу над войском Саула, филистимляне «отсекли ему голову, и сняли с него оружие и послали по всей земле Филистимской, чтобы возвестить (*labāššēr*) о сем в капищах идолов своих и народу» (1 Цар 31. 9; ср.: 2 Цар 1. 20; 18. 19, 20, 31 — *hiṭbaššēr*). Однако в Псалтири и у пророков он встречается и в богословски значимых контекстах: «Я возвещал правду Твою (*biššārī šedeq*) в собрании великом; я не возбранял устам моим: Ты, Господи, знаешь» (Пс 39(МТ 40). 10); «пойте Господу, благословляйте имя Его, благовествуйте со дня на день спасение Его» (*baššārū yašū 'atō* — Пс 95(96). 2); «множество верблюдов покроет тебя — дромадеры из Мадиама и Ефы; все они из Савы придут, принесут золото и ладан и возвестят славу Господа» (*təhillōt yhwḥ yəwaššārū* — Ис 60. 6); «Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал Меня благовествовать

(*labaššēr*) нищим» (Ис 61. 1). Несмотря на то что на основании этих примеров нельзя говорить о приобретении глаголом *bīšsar* специального богословского содержания, в формировании к-рого главная роль принадлежит контексту, использование именно этого слова для обозначения пророческого возвещения о грядущем спасении (Пс 95. 2; Ис 61. 1) свидетельствует о наличии в его значении некоторых оттенков, характерных для слова *εὐαγγέλιον* в языке НЗ.

В ряде случаев богословское содержание приобретает также причастие глагола *bīšsar* — *mābaššēr*, означающее и вестника и действие, к-рое он совершает. Тогда как в исторических книгах *mābaššēr* — вестник, приносящий известие о военной победе (2 Цар 4. 10; 18. 26) или поражении (1 Цар 4. 17), у пророков он «благовестник», возвещающий одержанную с Божией помощью окончательную победу Израиля над врагами: «Вот, на горах — стопы благовестника (*mābaššēr*), возвещающего мир: празднуй, Иудея, праздники твои, исполняй обеты твои, ибо не будет более проходить по тебе нечестивый: он совсем уничтожен» (Наум 1. 15 (2. 1); ср.: Пс 67(68). 12); или окончательное спасение и пришествие Царства Бога: «Как прекрасны на горах ноги благовестника (*mābaššēr*), возвещающего мир, благовествующего (*mābaššēr*) радость, проповедующего спасение, говорящего Сиону: «воцарился Бог твой!»» (Ис 52. 7; ср.: 40. 9; 41. 27). При этом слова прор. Исаии имели, по-видимому, особое значение в истории формирования христианского понятия «евангелие», о чем свидетельствует их использование новозаветными авторами (Мф 11. 2–6; Лк 4. 18–19).

**У иудейских грекоязычных писателей и в раввинистической традиции.** Из грекоязычных иудейских авторов один Иосиф Флавий использует слова *ἡ εὐαγγελία* (*Ios. Flav. Antiq. XVIII 229*), *τὰ εὐαγγέλια* (*Idem. De bell. IV 656*) и *τὸ εὐαγγέλιον* (*Ibid. II 420*). Все эти термины имеют в его сочинениях значение «хорошие новости» и употребляются скорее в соответствии с греч. лит. нормой, чем с Септуагинтой, выразительным примером чего является использование их в связи с культом императора. Так, по словам Иосифа, известие об избрании *Веспасиана* императором отмечалось в городах

праздничными жертвоприношениями как *εὐαγγέλια* (*Ibid. IV 618*), а сам Веспасиан, находясь в Александрии, получил *εὐαγγέλια* о том, что его провозгласили императором граждане Рима (*Ibid. IV 656*).

В раввинистических текстах слово *bašōrā<sup>h</sup>* имеет значение «новость», «известие», но в отличие от древнеевр. текстов ВЗ употребляется независимо от характера сообщения. Так, с одной стороны, это слово содержится в названии свадебной чаши с вином (*kōš šel bašōrā<sup>h</sup>* — Вавилонский Талмуд, Кеттубот. 16b), с др. стороны, используется при описании известия о смерти матери, полученного ее сыном (*bašōrat 'ammō* — *Pesik. Zakh. 24a*). Поэтому, как правило, это слово употребляется с соответствующим определением, уточняющим, о каких новостях идет речь — о хороших (*bašōrôt tōbôt* — Вавилонский Талмуд, Берахот 54a) или о плохих (*bašōrôt rā'ōt* — Шаббат 63a). Оно может использоваться и в богословских контекстах (см., напр.: *NumRabba 14*).

Важным свидетельством истории слова «евангелие» является отраженная в Талмуде традиция, намеренно искажающая греч. слово *εὐαγγέλιον* как *'āwen gillāyōn* (букв. ложь страничных полей) или *'āwōn gillāyōn* (букв. грех страничных полей — Вавилонский Талмуд, Шаббат 116a), к-рая, по мнению некоторых исследователей, говорит о том, что Е. не имело евр. или араб. названия (*Herford. 1903. P. 161–171*).

**А. В. Пономарёв**

**В Новом Завете** слово *εὐαγγέλιον* используется в Евангелии от Марка (8 раз) и в Евангелии от Матфея (4 раза). Евангелист Лука употребляет этот термин в кн. Деяния св. апостолов (2 раза), но не применяет его в Евангелии, предпочитая формы глагола *εὐαγγελίζεσθαι*. В Евангелии от Иоанна ни имя, ни глагол не употребляются. Наиболее часто (60 раз) *εὐαγγέλιον* встречается в Посланиях ап. Павла. По одному разу оно используется в 1-м Послании Петра и в кн. Откровение Иоанна Богослова.

В евангельском богословии понятие «Е.» имеет центральное значение и теснейшим образом связано с Личностью Самого Спасителя. Господь Сам есть провозвестник Е.: «...пришел Иисус в Галилею, проповедуя Евангелие Божие» (*εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ*; по др. рукописям: *εὐαγγέλιον τῆς*

*βασιλείας*, «Евангелие Царства» — *Nestle-Aland. NTG. Ad loc.*; ср. синодальный перевод: «Евангелие Царствия Божия» — Мк 1. 14; ср.: Мф 4. 23; 9. 35). Здесь слово «Е.» указывает на проповедь о наступлении конца времен, приближении Царства Божия и необходимости покаяния (Мк 1. 15). В евангельских повествованиях учение Спасителя неотделимо от Его деяний: «И ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя Евангелие Царствия, и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях» (Мф 4. 23; ср.: 9. 35). Поэтому «начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия» (Мк 1. 1) есть в равной степени начало Его проповеди и Его спасительных деяний. Е. как проповедь, которая должна быть возвещена «во всех народах» (Мк 13. 10; ср.: 16. 15; Мф 24. 14), есть провозвешение слов Христа и рассказ о Его подвиге: «Истинно говорю вам: где ни будет проповедано Евангелие сие, в целом мире, сказано будет, в память ее, и о том, что она сделала» (Мк 14. 9; ср.: Мф 26. 13) — Христос говорит здесь о буд. проповеди апостолов, называя ее Е. Она должна содержать повествование о событиях Его жизни, и случай с женщиной, помазавшей Его миром, должен занять место в этом благовестии как прямо связанный с Его страданием, положившим начало спасению от греха и смерти. Сами апостолы называют свою проповедь Е. (Флп 1. 7, 12, 16; 4. 15; 1 Фес 2. 2; 2 Кор 10. 14; Флм 1. 13; 2 Тим 1. 8).

Проповедь Е. (*τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου* — Деян 15. 7; Кол 1. 5) является служением (*διακονία* — 2 Тим 4. 5), а проповедник Е. — это служитель (*leitourγῶν*), который священнодействует (*ιερουργῶντα*) (Рим 15. 16) или служит (*λατρεῖα*) духом своим в благовествовании Сына (Рим 1. 9). Как священник, служащий Богу, ап. Павел проповедует Е. — это его богослужение. Верующие — жертва. Св. Дух, сходя на язычников, освящает их и делает их жертвой, благоприятной Богу. Это служение должно совершаться в истине: «истина благовествования» (Гал 2. 5, 14) противопоставляется «иноуму благовествованию», т. е. лжеучению (Гал 1. 6–7).

Е., проповеданное ап. Павлом, к-рое «приняли», в к-ром «утвердились» и к-рым «спасались» его слушатели (1 Кор 15. 1–2), состояло в том, что «Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и



Воскресение Христово,  
с клеймами земной жизни  
Иисуса Христа. Икона.  
Кон. XVI в. (ВГИАХМЗ)

что воскрес в третий день, по Писанию, и что явился Кифе, потом Двенадцати; потом явился более нежели пятистам братьев в одно время, из которых большая часть доныне в живых, а некоторые и почили; потом явился Иакову, также всем Апостолам» (1 Кор 15. 3–7). Из перечисленных событий для ап. Павла воскресение Христа является центральным событием Е., о чем он напоминает Тимофею (2 Тим 2. 8). Более того, Е., по мысли апостола, сообщает людям дары воскресения, ибо благодать открылась явлением Спасителя нашего Иисуса Христа, разрушившего смерть и явившего жизнь и нетление (2 Тим 1. 10). Поскольку оно сообщает благодать воскресения — это Е. благодати Божией (ср.: Деян 20. 24). Сообщая человеку печать Св. Духа (Еф 1. 13), Е. является «силой Божией ко спасению всякому верующему» (Рим 1. 16). Принятие Е. и жизнь, достойная его (Флп 1. 27), называется исповеданием веры (2 Кор 9. 13).

Е. есть предмет веры (ср.: Мк 1. 15), и отношение человека к нему будет иметь столь же решающее значение на Суде, что и отношение к Самому Спасителю: «Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее» (Мк 8. 35; ср.: 10. 29–30; Мф 10. 39; 16. 25; Лк 9. 24; 17. 33).

Бог — источник Е. и его содержание. По мысли ап. Павла, Е., к-рое он

благовествовал, «не есть человеческое» (Гал 1. 11), хотя проповедь его заповедана людям, — это Е. Божие (Рим 1. 1), Е. Сына (Рим 1. 9). Соотнесенность Христа и Е. проявляется даже в отрицательных примерах, где ап. Павел

предостерегает коринфян от принятия «другого Иисуса» или «иного благовестия» (εὐαγγέλιον ἕτερον — 2 Кор 11. 4). Поскольку Е. не плод человеческой догадки или вымысла, но восходит к Богу, то оно является не чем иным, как откровением тайны, о к-рой «от вечных времен было умолчано», но теперь возвещается всем народам (Рим 14. 24).

Е. является откровением о Пресв. Троице. В нем действует Св. Дух (1 Фес 1. 5). Во Христе, Который есть «образ Бога невидимого» (2 Кор 4. 4), те, кто услышали Е. спасения, запечатлены обетованным Св. Духом (Еф 1. 13). По слову ап. Павла, силой Духа Божия Е. Христово распространилось от Иерусалима и его окрестностей до Иллирика (Рим 15. 19).

Через Е. люди рождаются во Христе (ср.: 1 Кор 4. 15), поэтому оно есть таинство нового рождения в Боге. Е. порождает отношение отцовства и сыновства не только между Богом и человеком, но и между проповедником и теми, кто уверовали по его слову (ср.: 1 Фес 2. 7–8). Это — «Евангелие мира» (ср.: Еф 6. 15), в к-ром происходит общение верных (ср.: Флп 1. 5). Но не все приняли Е. и не все поверили (Рим 10. 16). Оно остается непознанным для неверующих, у к-рых «бог века сего» ослепил умы, чтобы для них не воссиял свет Е. (2 Кор 4. 4). Для этих погибающих оно закрыто (2 Кор 4. 3). Это говорится не только о язычниках, но и об иудеях, к-рые в отношении к Е. — враги, а в отношении к избранию — возлюбленные Божии ради отцов их (Рим 11. 28), с к-рыми Бог заключил Завет. Не познавшим Бога и не покоряющимся благовествованию Господа нашего Иисуса Христа Господь

совершит отмщение «в пламенеющем огне» (2 Фес 1. 8).

Е. не только возвещает о свершившихся событиях жизни Христа, но и открывает эсхатологическую перспективу. В нем содержится надежда на избавление (Кол 1. 23), но возвещается и грядущий Суд (Рим 2. 16). Он начнется с «дома Божия» (1 Петр 4. 17), т. е. с Церкви, «когда, по благовествованию моему (ап. Павла. — Авт.), Бог будет судить тайные дела человека через Иисуса Христа» (Рим 2. 16). Т. о., проповедь Е. — это проповедь и о грядущем Суде. Страдания, Воскресение и Суд неотделимы друг от друга, составляя полноту *домостроительства*.

Эсхатологические события становятся завершением и исполнением спасения, его конечным осуществлением. Именно поэтому Откровение Иоанна Богослова повествует об ангеле, к-рый имеет вечное Е. (εὐαγγέλιον αἰώνιον — Откр 14. 6). Оноечно, как вечен Христос и наступающее Царство.

**В ранней Церкви.** В НЗ εὐαγγέλιον никогда не используется как название к.-л. письменного документа. И, вероятно, в ранней Церкви оно не сразу стало обозначать письменно зафиксированное повествование о словах и делах Спасителя. *Патий*, еп. Иерапольский, церковный писатель нач. II в., который впервые упоминает канонические Евангелия (Евангелия от Матфея и от Марка; *Euseb. Hist. eccl.* III 39), называет их «изречениями Господними» (λόγια κυριακά). Впервые слово εὐαγγέλιον применительно к каноническим Евангелиям обнаруживается у мч. *Иустина Философа* († 166), однако он же называет их «воспоминаниями апостолов» (τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων — *Iust. Martyr.* I Apol. 67. 3). Самые ранние рукописи, сохранившие надписание, содержащее слово «Е.», относятся приблизительно к 200 г. (P<sup>66</sup> для Евангелия от Иоанна; P<sup>75</sup> (III в.); D (V в.) для синоптических Евангелий).

Некоторые исследователи усматривают видоизменение первоначального значения термина εὐαγγέλιον уже в языке ап. Павла. В 1-м Послании к Коринфянам он пишет: «Напоминаю вам, братия, Евангелие, которое я благовествовал вам...» (1 Кор 15. 1), называя Е. письменное изложение вести о воскресении и явлениях воскресшего Господа. Такое же употребление встречается и в со-

чинениях сщмч. *Иринея* Лионского († 202): «И Лука, спутник Павла, изложил в книге проповеданное им Евангелие» (*Iren. Adv. haer.* III 1).

Логика отраженного в этих высказываниях семантического сдвига очевидна: если Е. как устное свидетельство о Христе подразумевает изложение Его слов и рассказ о Его деяниях и, более того, они и являются основным содержанием христ. провозвестия, то и письменный документ, излагающий изречения Господа и повествующий о важнейших событиях Его жизни, может быть назван Е. Поэтому уже следующее за апостолами поколение христ. миссионеров в своей деятельности сочетало устную проповедь и письменное Е. По свидетельству *Евсевия* Кесарийского: «Многие из тогдашних учеников... отправлялись... выполнять дело евангелистов, спеша преподать слово веры тем, кто о ней вовсе не слышал, и передать книги Божественных Евангелий» (*Euseb. Hist. eccl.* III 37. 2). Для тех, к кому обращена проповедь, разница между письменным и устным Е. еще более сокращается, поскольку и письменное Е. читается им вслух, а служение читающего его в древних канонических памятниках уподобляется служению евангелистов (*Didasc. Apost.* 3. 6).

В то же время в раннехристианской лит-ре термин «Е.» продолжал употребляться в первоначальном значении. Так, сщмч. *Игнатий Богоносец*, еп. Антиохийский († 107), уже, безусловно, знакомый с письменной евангельской традицией, использует слово *εὐαγγέλιον* как указание на центральное событие истории спасения: «...Евангелие имеет в себе нечто превосходящее: это пришествие Господа нашего Иисуса Христа, Его страдание и воскресение. Ибо возлюбленные пророки только указывали на Него, а Евангелие есть совершение нетления» (*Ign. Ep. ad Philad.* 9. 2). Поэтому он уподобляет Е. Плоти Христа: «Будем прибегать к Евангелию как к плоти Иисуса» (*Ibid.* 5. 1) и Самому Христу: пророки ВЗ «возвещали то, что относится к Евангелию, и на Христа уповали и Его ожидали» (*Ibid.* 5. 2).

В раннехрист. литургико-каноническом памятнике «*Дидахе*» (кон. I – сер. II в.) *εὐαγγέλιον* – это уже сложившаяся и вполне определенная традиция, на к-рую ссылается автор (*Didache.* 15. 3–4). Эта тради-

ция включает слова молитвы «Отче наш» (*Ibid.* 8. 2) и правила поведения для христиан, выполняющих различные служения (*Ibid.* 11. 3).

Св. отцы часто называют словом *εὐαγγέλιον* не только канонические Евангелия, но и НЗ в целом, отличая его от ВЗ. Так, напр., сщмч. *Иринея* Лионский разделяет все Свящ. Писание на «Пророчества» и «Евангелия» (*Prophetiae et Evangelia*), т. е. на ВЗ и НЗ (*Iren. Adv. haer.* II 27. 2). Т. о., Е. называются и Послания апостолов: «Возьмите послание блаженного Павла. О чем он прежде всего писал вам в начале Евангелия (*ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου*)?» – пишет сщмч. *Климент*, еп. Римский († 101) (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor.* 47).

Встречающаяся в христ. текстах форма мн. ч. *τὰ εὐαγγέλια* уже не является указанием на множество разных «евангелий», что было обычно для эллинистического культа императора. Апостолы проповедают Е. и излагают его в письменном виде людям, «которые все вместе и каждый порознь имеют Евангелие Божие» (*Iren. Adv. haer.* III 1). Поэтому в разных Е. возвещается одно «Евангелие в четырех видах (тетράμορφον), но проникнутое одним Духом» (*Ibid.* III 11. 8). «Как один есть Тот, Кого благовествуют многие, – пишет *Ориген* (185–254), – так одно есть само по себе и Евангелие: многими написанное, оно поистине единое по четырем Евангелие» (*Orig. In Ioan.* V 7). Свт. *Иоанн Златоуст* в «Толковании на Послание к Галатам» рассуждает: «Хотя бы и очень многие писали Евангелие, но если они будут писать одно и то же, то и многие будут не более как одно Евангелие, и множество пишущих нимало не воспрепятствует ему быть единым. Напротив, хотя бы писал кто-нибудь один, но писал бы противное, то написанное им будет не одно. Одно или не одно Евангелие – это познается не по числу пишущих, но по тождеству и разности написанного. Отсюда видно, что и четыре Евангелия – одно Евангелие» (*Ioan. Chrysost. In Galat.* 1. 6). Вслед этого формы ед. и мн. ч. слова *εὐαγγέλιον* в христ. лит-ре нередко чередуются без различия смысла. Так, ед. ч. *τὸ εὐαγγέλιον* может обозначать как сборник Евангелий (*Euseb. Hist. eccl.* V 24. 6), так и каждое в отдельности (*Iren. Adv. haer.* IV 20. 6).

**Канон Евангелий.** Когда называют Евангелия от Матфея, от Марка,

от Луки и от Иоанна (Четвероевангелие) каноническими, подразумевают, что эти книги, претерпев длительный процесс церковной рецепции, были опознаны и сохранены как отвечающие духу новозаветного Откровения и передающие апостольское свидетельство. Уже из НЗ видно, что на ранней стадии христ. истории появляются идеи, а вслед за ними и тексты, сомнительные с т. зр. содержания и достоверности. Напр., евангелист Лука говорит о множестве существовавших повествований и при этом, возможно, косвенно указывает на их недостоверность,



Евангелисты.  
Резные царские врата.  
Сер. XVIII в. (СИХМ)

а ап. Павел высказывает предостережение от появления «иного благовествования» (*Гал* 1. 6–7).

Понятия канона и каноничности тесно связаны с понятием *богодуховности*. Иными словами, происхождение этих книг не может исчерпываться только историческими обстоятельствами, а их истолкование выходит за рамки лит. и филологических изысканий. Богодуховность Евангелий подразумевает, что в их исследовании помимо научного опыта требуется опыт религ., к-рый является ключом к наиболее адекватному и, насколько это возможно, к полному пониманию (см. ст. *Герменевтика библейская*).

Включение в канон 4 Евангелий выражает общецерковное признание и офиц. закрепление за этими книгами авторитета Божественного Слова, богодухновенности и апостольского свидетельства (см. также ст. *Канон библейский*).

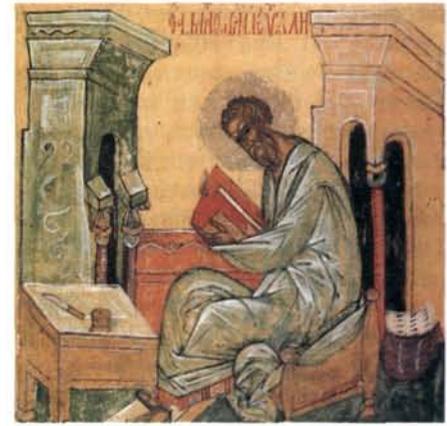
Установление канона, вероятно, восходит уже к временам мужей апостольских. При установлении канона Е. Церковь имела определенный критерий — происхождение того или иного писания от апостола или от апостольского ученика (напр., Евангелие от Марка и Евангелие от Луки). В свою очередь апостольское происхождение Е. определялось историческим преданием, согласием Церквей в их авторитете и употреблении, а также догматическим преданием, т. е. чистотой раскрываемого в нем учения. Т. о., Предание, к-рое предшествует Писанию и превышает его по объему содержания, является основополагающим началом при установлении канона: «Из предания я узнал о существовании четырех Евангелий, которые одни только без всякого сомнения принимаются всею поднебесною Церковью Божией» (*Euseb. Hist. eccl. VI 25*).

В истории канонизации 4 Евангелий нет примеров того, чтобы Церковь сначала приняла к.-л. Евангелие в канон, считая его богодухновенным, а затем исключила из канона (мнения отдельных Церквей, а также отдельных отцов Церкви и христ. писателей нельзя смешивать с голосом Церкви вообще). В истории формирования канона Евангелий затруднительно указать определенные периоды (именно Евангелий, а не всего НЗ).

Самая ранняя христ. письменность послеапостольского периода свидетельствует о знании мн. авторами евангельских текстов или материала устного предания о Христе. У *мужей апостольских* цитаты из Е. встречаются нечасто и, напротив, нередко обнаруживаются такие ссылки, к-рые сложно соотносить с тем или иным конкретным каноническим Евангелием. Так, в Посланиях сщмч. Климента Римского вместо традиц. вводных формул, указывающих на наличие письменного источника, автор призывает читателей вспомнить «слова Господа нашего Иисуса» (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 46. 7*). Иногда Климент сочетает слова, зафиксированные в Евангелиях



Евангелист Иоанн Богослов с Пророком



Евангелист Матфей

Фрагменты царских врат. XV в. (ЦМИАР)

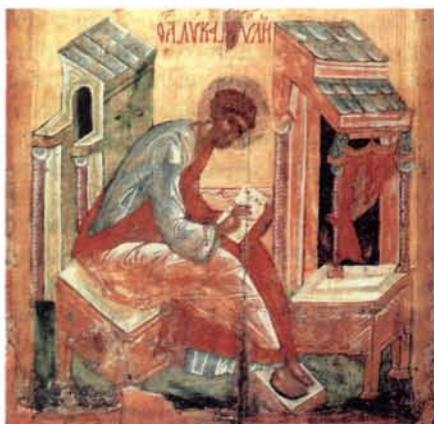
от Матфея и от Луки, с не имеющими точных соответствий в Четвероевангелии (*Ibid. 13. 2*; ср.: Мф 5. 7; 6. 14–15; 7. 1–2, 12; Лк 6. 31, 36–38). Во 2-м Послании к Коринфянам сщмч. Климента (мн. исследователи датируют его более поздним периодом, 2-й пол. II в.— *Meuzger. 1998. С. 68*) евангельские цитаты предваряются выражениями: «Господь говорит» или «сказал Господь» (*Clem. Rom. Ep. II ad Cor. 4. 2*; ср.: Мф 8. 22; Ep. II ad Cor. 9. 11; ср.: Мф 12. 49; Лк 8. 21). В ряде случаев от лица Иисуса Христа приводятся отдельные фразы, к-рые в такой форме не зафиксированы ни в одном каноническом Евангелии: «Господь говорит в Евангелии: «Если вы не сохранили Евангелия: «Если вы не сохранили Евангелия, кто даст вам великое? Ибо Я говорю вам, что верный в малом и в большом будет верен»» (*Clem. Rom. Ep. II ad Cor. 8. 5*). Хотя последнее предложение совпадает с Лк 16. 10, 1-я часть цитаты отсутствует в текстах канонических Евангелий (ср. также: Ep. II ad Cor. 5. 2–4 и Лк 12. 4–5; Мф 5. 22; 10. 28; 18. 9). Выражения из Евангелий от Луки и от Матфея соединяются и помещаются в более широкий контекст, напоминающий диалог Христа с ап. Петром об агнцах в Ин 21. 15–17.

У сщмч. Игнатия Богоносца, еп. Антиохийского, наиболее точные параллели прослеживаются с Евангелием от Матфея. Тщательно излагая христ. учение в начале Послания к Смирнянам, сщмч. Игнатий пишет, что Христос «крестился от Иоанна, чтобы всякая правда могла быть исполнена им» (*Ign. Ep. ad Smyrn. 1. 1*; ср.: Мф 3. 15). О знании сщмч. Игнатием Евангелия от Матфея говорят и др. примеры: Ep. ad Smyrn. 6. 1; ср.: Мф 19. 12; *Ign. Ep. ad Polyc. 2.*

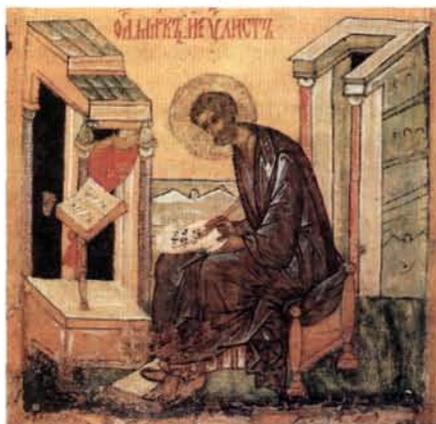
2; ср.: Мф 10. 16; *Ign. Ep. 5. 2*; ср.: Мф 18. 19–20. Очевидно также и его знакомство с Евангелием от Луки: «Для себя я знаю и верю в то, что Он был во плоти даже по воскресении. И когда Он явился им с Петром, Он сказал им: «Дотроньтесь до Меня и осяжите Меня, и увидите, что Я не призрак бестелесный»» (Ep. ad Smyrn. 3. 1–2; ср.: Лк 24. 39). В некоторых местах есть параллели с Евангелием от Иоанна. В Послании к Магнезийцам сщмч. Игнатий говорит о Боге: «Он показал Себя через Своего Сына, Иисуса Христа, Который есть Его Слово, изреченное из молчания, Который во всем снискал благоволение Пославшего Его» (*Ign. Ep. ad Magn. 8*; ср.: Ин 1. 1 и 8. 28–29). Ср. также: *Ign. Ep. ad Philad. 7. 1–2* и Ин 3. 8; Ep. ad Philad. 9. 1 и Ин 10. 7; 14. 6; 8. 30–59; *Ign. Ep. ad Rom. 7. 2* и Ин 12. 31; 14. 30; 16. 11.

Автор «Дидахе» также знаком с Евангелием от Матфея, это видно прежде всего из того, что текст Молитвы Господней в «Дидахе» (*Didache. 8. 2*) близок к редакции Молитвы в Евангелии от Матфея (Мф 6. 9–13), а также из слов: «Никто да не ест и не пьет вашу евхаристию, кроме тех, кто был крещен во имя Господа; ибо к этому применимы слова Господа: «Не давайте святыни псам»» (*Didache. 9. 5*; ср.: Мф 7. 6; последние слова встречаются только в Евангелии от Матфея).

Папий Иерапольский в своем труде «Толкования изречений Господних» приводит 2 кратких замечания о возникновении Евангелий от Матфея и от Марка: «Матфей записал изречения на еврейском наречии, и переводили их кто как мог» (ар. *Euseb. Hist. eccl. III 39. 16*); «Марк, став переводчиком Петра, аккуратно



Евангелист Лука



Евангелист Марк

Фрагменты царских врат. Кон. XV в. (ЦМиАР)

записал все, что делал или говорил Господь, как запомнил, но не по порядку, ибо сам не слышал Христа и не ходил с Ним. Позднее он сопровождал Петра, который говорил, сообразуясь с обстоятельствами, а не излагая слова Господа по порядку. Поэтому Марк несколько не погрешил в том, что записал все, как запомнил. Он заботился только об одном: как бы не пропустить или не исказить ничего из того, что он слышал» (Ibid. III 39. 15). Что касается знакомства Папия с Евангелием от Луки, то в дошедших до наст. времени свидетельствах об этом ничего не сказано. Слова Господа Папий черпал не только из письменных документов, но и из устной традиции (Ibid. III 39. 2–4). В цепи свидетельств о формировании евангельского канона информация Папия является важным звеном, демонстрирующим взаимодействие устной и письменной традиций в истории ранней Церкви.

В Послании Варнавы (кон. I – 1-я пол. II в.; см. *Варнавы ап. Послание*) встречаются цитаты, свидетельствующие о том, что Варнава был знаком с Евангелием от Матфея. Напр., говорится, что, когда распяли Иисуса Христа, «дали Ему пить уксуса с желчью» (*Varnaba*. Ер. 7. 3; ср.: Мф 27. 34; однако нельзя исключать и влияние Пс 68. 22). Далее автор призывает остерегаться, «чтобы случайно не оказаться вне, как написано, «много званых, но мало избранных»» (*Varnaba*. Ер. 4. 14; ср.: Мф 22. 14). В *Varnaba*. Ер. 5. 9 говорится, что Христос «пришел призвать не праведников, но грешников» (ср.: Мф 9. 13; Мк 2. 17).

В Посланиях св. *Поликарпа* Смирнского († 167) цитаты из каноничес-

ких Евангелий могут быть связаны в единое высказывание (*Polycarp*. Ad Phil. 2. 3; ср.: Мф 7. 1–2; Лк 6. 36–38), приводиться дословно (Ad Phil. 7. 2; ср.: Мф 26. 41), но есть выражения, к-рые не встречаются ни в одном из канонических Евангелий (в Ad Phil. 2 заповеди блаженства Мф 5. 3 и 10 соединены в одну фразу).

В *Ерма «Пастыре»* (кон. I – 1-я пол. II в.) обнаруживаются аллюзии на все 4 канонических Евангелия. Так, говорится, что в Царство Божие входит только тот, кто получил имя Сына Божия (*Herma*. Pastor. III 9. 13; ср.: Ин 3. 15–18), в толковании на притчу о сеятеле (Мф 13. 3–8; Мк 4. 3–8; Лк 8. 5–8) автор замечает: «Таким людям (суетным.— *Авт.*) трудно будет войти в Царство Божье» (Pastor. III 9. 13; ср.: Мф 19. 23), но те, кто подобны детям, «несомненно, будут обретаться в Царстве Божием» (Pastor. III 9. 29; ср.: Мк 10. 15; Лк 18. 17).

К кон. II в. выявляются общие контуры собрания авторитетных книг христиан, позднее ставшего каноном НЗ. На этот процесс формирования церковного канона определяющее влияние оказало противостояние Церкви еретикам, которые, стараясь оправдать свое учение, с одной стороны, нередко ссылались на неподлинныя писания, приписываемые апостолам, а с др.— отвергали апостольское происхождение мн. новозаветных документов. В кон. I – II в. Церкви пришлось бороться с получившим широкое распространение гностицизмом и монтанизмом. Если против гностика *Маркиона*, сокращавшего новозаветный канон Евангелий до урезанного варианта Евангелия от Луки, Церковь отстаивала авторитет Четвероевангелия, то про-

тив монтанистов, расширявших канон за счет «новых» пророчеств, Церковь подчеркивала окончательную авторитетность ограниченного круга апостольских писаний, принятых в качестве правила веры. Крайности антимонтанистской полемики привели нек-рых в Церкви к отрицанию Евангелия от Иоанна, на котором во многом базировалась идеология Монтана (см. ст. *Алоги*), но в результате дискуссии с ними авторитет Евангелия от Иоанна был утвержден. Именно в процессе полемики с Монтаном в церковный обиход (192/3) входит понятие «Новый Завет» как обозначение собрания канонических книг (*Euseb*. Hist. eccl. V 16. 2–4). Церковь, т. о., определяла, что входит в состав истинного благовествования и подлинных апостольских писаний.

Помимо борьбы с ересями на формирование закрытого списка авторитетных книг влияли и др. внешние обстоятельства. Так, ситуация гонений ставила перед христианами вопрос о том, какие книги для них имеют наибольший церковный авторитет,— их надо хранить даже под страхом смерти (Ibid. VIII 2. 4).

Раннехрист. лит-ра кон. II–III в. как на Востоке, так и на Западе Римской империи подтверждает принятие 4 Евангелий как закрытого собрания книг, абсолютный авторитет к-рых признавался повсеместно. Во времена, когда мн. «евангелия» стремились завоевать авторитет, сир. автор Татиан отобрал именно 4 канонических Евангелия для создания своего гармонизированного изложения евангельского повествования «по четырем» евангелистам — *Диатессарона*. Дополнения в Диатессароне, не имеющие параллелей в канонических Евангелиях, столь незначительные, что не могут рассматриваться в качестве отдельного источника. Этот текст, распространенный в сир. Церкви (отчасти в армянской), в V в., при еп. Эдесском *Раввуле* (412–435), был заменен Четвероевангелием.

Др. сир. автор, *Феофил* Антиохийский (2-я пол. II в.), подчеркивает, что евангелисты не меньше чем ветхозаветные пророки исполнены Св. Духом (*Theoph. Antioch. Ad Autol.* III 2). Евангелие от Матфея он именует «святым словом» (Ibid. III 13), а евангелиста Иоанна называет среди «тех, кто был исполнен Духом» (Ibid. II 22).

Апологет *Афинагор* (II в.), живший в Афинах, цитирует Евангелия от Матфея и от Луки (Мф 5. 44–45; Лк 6. 27–28 — *Athenag. Legat. pro christian. 11. 2*). Существует также неск. неявных указаний на Евангелие от Иоанна, напр.: «...знать истинного Бога и его Слово, знать единство Сына с Отцом» — *Ibid. 12. 3*; ср.: Ин 1. 1 и 17. 3; ср. также: *Legat. pro christian. 10. 1* и Ин 1. 1–3.

Климент Александрийский (150–215), один из основателей огласительного уч-ща в Александрии Египетской, 21 раз в разных сочетаниях пользуется словом «канон» («канон истины», «канон веры» и «церковный канон»), однако еще не применяет его к собранию книг. В то же время он явно различает книги, к-рые имеют для него силу авторитета, и те, к-рые авторитетом не обладают. В своих книгах Климент цитирует все канонические Евангелия. Отрывок из его утраченного соч. «Очерки» показывает, что Климент признавал канон из 4 Евангелий (ар. *Euseb. Hist. eccl. VI 14. 5–7*).

У Оригена встречается деление новозаветных книг на 2 части — «Евангелие» и «Апостол» — к-рые он объединяет под общим названием «Новый Завет»; он утверждает, что это — «божественные Писания», написанные евангелистами и апостолами, а они водимы были тем же Духом, исходящим от Того же Самого Бога, который открывался в ВЗ (*Orig. De princ. IV 11, 16*). Ориген подчеркивает, что нужно отличать Евангелия, бесспорно принимаемые всей Церковью, от евангелий еретических. В комментарии на Евангелие от Матфея, созданном незадолго до смерти (после 244), он утверждает, что только Евангелия, написанные Матфеем, Марком, Лукой и Иоанном, без сомнения принимаются всей Церковью Божией (см.: *Euseb. Hist. eccl. VI 25. 3 sqq.*). Среди евангелий, отвергаемых им как еретические, он называет евангелия Фомы, Матфия, Двенадцати апостолов, Василида и евангелие египтян. Авторы этих евангелий, по его словам, «спешно бросились писать, не имея благодати Святого Духа». Он признает, что читал эти евангелия для того, чтобы «мы не выглядели незнающими чего-либо ради тех, кто думает, что владеет некоторым знанием, потому что знакомы с ними. Но во всем этом мы ничего не принимаем сверх того, что приемлется

Церковью, то есть только четыре Евангелия достойны признания» (*Orig. Hom. in Luc. 1*).

Свидетельства и цитирование Е. западными авторами подтверждают повсеместное принятие авторитета 4 Евангелий на Западе (Рим, Галлия, Сев. Африка). Мч. Иустин Философ, приводя выдержки из Евангелий, часто называет их «Воспоминаниями апостолов» (*Iust. Martyr. I Apol. 66. 3*). Цитируя Евангелие от Луки, он употребляет выражение «воспоминания, составленные апостолами Христа и теми, кто последовал за ними» (*Idem. Dial. 103. 8*). Цитируя Мк 3. 17, называет Евангелие от Марка «его (Петра. — *Авт.*) воспоминаниями» (*Ibid. 106. 4*). Описывая воскресное богослужение, мч. Иустин говорит, что «Воспоминания апостолов» читались вместе с ветхозаветными пророками «столько, сколько позволяет время» (*I Apol. 67. 3–5*). Ряд идей мог быть заимствован мч. Иустином только из Евангелия от Иоанна: Христос как «первороденный (прото́токов) Бога», как Логос (*Ibid. 46. 2*; ср.: Ин 1. 1, 9); учение о новом рождении (*I Apol. 61. 4*; ср.: Ин 3. 3, 5). Однако синоптиками он пользуется намного чаще, чем Евангелием от Иоанна.

«Послание церквей Лиона и Вьена» (II в.) (*Euseb. Hist. eccl. V 1. 1–2, 8*) замечательно разнообразием и точностью ссылок на новозаветные тексты. В нем представлено (*Ibid. V 1. 15*) изречение Господа, к-рое известно только по Евангелию от Иоанна («Наступает время, когда всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу» — Ин 16. 2).

Сщмч. Ириней Лионский в соч. «Против ересей» приводит 626 фрагментов из Евангелий. В противоположность гностикам, сочинившим множество новых евангелий, Церковь к кон. II в. признавала только 4 (единственное Е. в 4 формах): «Ибо, так как четыре стороны света, в котором мы живем... и так как Церковь рассеяна по всей земле, а столп и утверждение истины есть Евангелие, то надлежит ей иметь четыре столпа, отовсюду веющих нетлением и оживлением людей. Из этого ясно, что устрояющее все Слово... дало нам Евангелие в четырех видах, но проникнутое одним Духом» (*Iren. Adv. haer. III 11. 8*).

Сщмч. Киприан Карфагенский цитирует все 4 Евангелия. Обычно употребляя вводную формулу «как на-

писано», он тем самым отделяет цитату от собственного комментария. Др. обозначением библейского текста служит слово «Писание» («Писания») с прилагательными «небесное», «священное», «божественное» и т. п.

К кон. II — нач. III в. стали появляться списки книг, фиксирующие новозаветный канон. Напр., списки, включающие 4 канонических Евангелия, содержатся уже в «Каноне Муратори» (кон. II или нач. IV в.) Евсевия Кесарийского, к-рый отнес все 4 Евангелия к т. н. группе омологумен, т. е. принимаемых единодушно повсюду (*Euseb. Hist. eccl. III 25. 1–7*). Списки новозаветных книг, подчеркивающие особый авторитет канонических Евангелий, в IV–V вв. создаются как в Вост., так и в Зап. Церквях (*Meuzger. 1998. С. 206–235*). Результатом оформления новозаветного канона явилось закрепление уже существовавшего предания в отношении священных книг каноническими правилами Церквей: Ап. 85; Трул. 2 (косвенно); Лаодик. 60; Карф. 25; Афан. 39; Григ. Наз.; Амф. (см. *Канон библейский*).

Свящ. Андрей Рахновский

**Евангельское учение. I. Язык и особенности евангельского богословия.** Уникальность евангельского богословия заключается в том, что это не слово человека о Боге, а слово Бога, обращенное к человеку, — откровение, которое дается не через пророка (ветхозаветное откровение), а через явление Самого Сына Божия. Однако новое божественное учение Господь преподавал «не на произвольно творимом, а на... устоявшемся языке» (*Аверинцев. 2004. С. 117*). В то же время евангельское богословие излагается не на языке фиксированных терминов, оно не имеет строгой системы и вероучительных определений, которые обнаруживаются в более позднем богословии. В целом язык евангельского богословия отличается тем, что носит образный характер: поучения предлагаются в виде ярких сравнений, метафор, притчей, к-рые нередко поражают своей парадоксальностью (напр., «кто станет сберечь душу свою, тот погубит ее; а кто погубит ее, тот оживит ее» — Лк 17. 33; и др.). Мн. образы заимствованы непосредственно из быта палестинских крестьян, рыбаков, ремесленников и т. п., что делает это богословие более открытым и понятным людям, к к-рым направлена проповедь Господа. Исходной



базой языка евангельского богословия служат тексты Свящ. Писания ВЗ. Хорошее знание этих текстов людьми, к к-рым обращена проповедь, позволяет Спасителю не только цитировать эти тексты, но и, заимствуя определенные образы и выражения, выстраивать сложные аллюзии и коннотации, причем нередко эти образы в поучениях Спасителя приобретают дополнительное развитие (ср., напр., притчу о злых виноградарях (Мф 21. 33–44) и Ис 5). Адекватное понимание евангельского богословия невозможно без учета и хорошего знания ВЗ, поскольку основные религ. понятия, к к-рым апеллирует Христос, оформились уже в ветхозаветную эпоху.

Открытие и изучение межзаветной лит-ры, к-рая имела широкое хождение и была очень популярна в свое время (что доказывается большим числом переводов на различные языки), а также близневец. фольклора, внебиблейской идиоматики, изречений авторитетов и афоризмов показали, что Господь в Своих поучениях и притчах нередко обращался и к этому живому многообразному языковому материалу.

Ряд примеров обнаруживает разительные совпадения изречений Христа с изречениями, содержащимися в межзаветной лит-ре.

Мф 6. 34

Довольно для каждого дня своей заботы.

Берахот 96

Довольно для каждого часа его собственной заботы.

Мк 2. 27

Суббота для человека, а не человек для субботы.

Йома 856

Суббота отдана вам, а не вы субботе.

Мф 9. 17

Не вливают также вина молодого в мехи ветхие.

Авот 4. 20

Бывает, что новый сосуд полон старого (вина), но бывает, что в старом даже и молодого не найдется.

Для сторонников исторического развития христианства подобного рода примеры служат поводом к отрицанию уникальности евангельского учения. Отождествляя образную и идейную стороны выражения, они не замечают, что очень часто Господь использует хрестоматийные сравнения, идиомы, словесные штампы, вкладывая в них новый, отвечающий духу Его проповеди смысл. Напр.,

евангельские слова: «...как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (Мф 7. 12) — очевидно предполагают знакомство с утверждением Гиллея (кон. I в. до Р. Х.): «Не делай ближнему твоему того, чего не желаешь себе. В этом весь Закон» (Шаббат 30а) — и непосредственно соотносятся с ним (заключение Мф 7. 12: «...в этом закон и пророки» — выглядит как прямая отсылка на слова Гиллея), но в то же время развивают их и придают совершенно иное — евангельское — измерение. Если отрицательная формулировка «золотого правила» у Гиллея призвана лишь удерживать человека от зла, поставить преграду неува-

жал, и Бог утешил меня; я болен был, и Господь посетил меня; в темнице был я, и Бог мой смиловался надо мною» (Test. XII Patr. XI 1. 5–6). Не вызывает сомнений, что этот апокриф был известен современникам Спасителя, чем объясняются лексические совпадения со словами из евангельской притчи о Страшном Суде: «Ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне» (Мф 25. 35–36). На эту параллель не раз указывали как на свидетельство лит. зависимости и тесной связи, к-рая существовала между иудейской до-

христ. апокрифической лит-рой и новозаветной лит-рой (Амусин И. Д. Кумранская община. М., 1983. С. 216). Но если не ограничиваться только

*Христос и самарянка.  
Миниатюра из Евангелия.  
XI в. (Ath. Dionys. 587m.  
Fol. 21r)*



фиксацией очевидных словесных совпадений, то несложно заметить, что трогательные и полные благодарности Господу слова Иосифа вполне естественны и понятны:

праведник испытывает скорбь, и Господь не оставляет его, но поддерживает его и помогает ему, слова же Христа вызывают недоумение. При внешнем сходстве выражений обнаруживается разительный контраст: по Е., оказывается, что не Бог, а человек питает, поит, одевает, посещает своего Господа. В притче недоумение выражают не только грешники, но и праведники: «Господи! когда мы видели Тебя алчущим, и накормили? или жаждущим, и напоили?» (Мф 25. 37). И Господь отвечает им: «Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф 25. 40). Так нередко в Евангелиях из «ветхой» темы возникает неожиданное и парадоксальное по форме «новое» евангельское наставление.

Пониманию евангельского богословия способствует знание иудейской богословской и экзегетической традиций, которые нашли отражение в *таргумах*. Напр., слова Иисуса

Голод мучил меня, но Сам Господь накормил меня. Одинок я



Христа Нафанаилу: «Отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» (Ин 1. 51) — содержит явную аллюзию на Быт 28. 12 (видение лестницы Иаковом). Во Фрагментарном таргуме это место объясняется следующим образом: ангелы сошли посмотреть на Иакова именно потому, что его образ был на престоле Божием на небесах. Та же традиция отражена в мидраше Берешит Рабба (68. 12; 69. 3), где специально оговаривается, что ангелы не просто спускались по лестнице, но спускались «на Иакова». С учетом раввинистического материала становится понятным, что слова Ин 1. 51 должны указывать на Иисуса Христа как на истинный образ Божий.

В евангельском богословии можно обнаружить темы, к-рые имели особую значимость в контексте богословских представлений иудаизма рубежа эр и затем потеряли остроту, после того как христианство окончательно порвало с иудаизмом. Одной из таких тем является соотношение авторитетов Писания и Иисуса Христа. В иудаизме конца Второго храма, и в первую очередь среди фарисеев, наметилась тенденция к абсолютизации Писания вплоть до признания его предвечного существования. Постоянное изучение и чтение Торы рассматривались как путь к достижению совершенства и богопознания. Иисус Христос очень часто ссылается на Писание, однако авторитет Писания определяется Им лишь тем, что все Писание свидетельствует о Нем (в споре с фарисеями Иисус говорит: «Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне» — Ин 5. 39). Только в Евангелии мы находим образ Учителя, Который, признавая высочайший авторитет Писания, постоянно указывает на то, что Его авторитет несомненно выше («Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...» — Мф 5. 21–22; ср.: Мф 5. 38–39, 43–44; рассказ о богатом юноше, где как нечто большее, чем исполнение заповедей, предполагается следование Иисусу Христу — Мф 19. 20; и мн. др. места). Когда Господь говорит о том, что Он есть «путь», «свет», «жизнь», Он, раскрывая тем самым Свое мессианское и божественное достоинство,

использует эпитеты, к-рые фарисеи обычно прилагали к Торе.

Говоря о языке евангельского богословия, необходимо учитывать, что Евангелия создавались в христ. общинах десятки лет спустя после Вознесения и поэтому содержат не только слова Самого Спасителя, но нередко и традицию понимания этих слов апостолами и первыми христианами. По свидетельству Папия, еп. Иерапольского, ап. Петр, чья проповедь легла в основу Евангелия от Марка, передавая учение Спасителя, приспособлял его к нуждам своих слушателей (ар. *Euseb. Hist. eccl.* III 39. 15). Эта апостольская традиция, к-рая в совр. библейской критике часто рассматривается как поздние наслоения, деформирующие и искажающие начальные слова Иисуса Христа, в правосл. богословии получила противоположную оценку. Для правосл. библеистики ранняя церковная традиция, зафиксированная в Евангелиях, имеет особую ценность, поскольку позволяет увидеть, как то или иное слово понималось самими апостолами, т. е. ближайшими учениками Спасителя. Напр., Евангелие от Иоанна передает ответ Христа на вопрос, каким знамением Он может доказать, что «имеет власть так поступать»: «Иисус сказал им... разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его. На это сказали Иудеи: сей храм строился сорок шесть лет, и Ты в три дня воздвигнешь его? А Он говорил о храме тела Своего. Когда же воскрес Он из мертвых, то ученики Его вспомнили, что Он говорил это...» (Ин 2. 19–22). Этот же ответ в Евангелии от Матфея выражен т. о.: «Он говорил: «могу разрушить храм Божий и в три дня создать его»» (Мф 26. 61), что, вероятно, передает слова Самого Спасителя, а параллельное место из Евангелия от Марка: «Мы слышали, как Он говорил: «Я разрушу храм сей рукотворенный, и через три дня воздвигну другой, нерукотворенный»» (Мк 14. 58) — то, как эти слова позднее были поняты и интерпретированы апостолами.

Евангельское богословие не отвлеченная сумма знаний, а путь обретения новой жизни в Царствии Небесном, к-рое уже явлено в силе через богопознание в общении с Сыном («Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его и видели Его» — Ин 14. 7; «Видевший Меня видел Отца» — Ин

14. 9; «...всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедую и Я пред Отцом Моим Небесным» — Мф 10. 32; «...кто принимает Меня, принимает Пославшего Меня» — Мф 10. 40). Любая притча или поучение Спасителя содержат не только элементы богословия, но и руководство в практической деятельности и в жизни. Они неотделимы, т. о., от нравственных, аскетических и волевых решений человека и ставят перед ним проблему выбора. Часто Господь завершает Свои поучения словами: «Кто имеет уши слышать, да слышит!» (Мф 13. 9, 43). Этот призыв указывает на то, что Спаситель не излагает учение в готовом, законченном виде, но побуждает Своих слушателей к активному размышлению и поиску; Свящ. Писание Он призывает не просто читать, но «исследовать».

Евангельское богословие неотторжимо связано с евангельской этикой, т. е. с такими темами, как любовь к ближнему, милосердие, прощение, терпение и т. п. Каждая из этих тем может быть прослежена в евангельских текстах, причем определяющим в них является призыв к предельному совершенству (прощать не 3 раза, как учили фарисеи (Йома 86 Bar), и не 7, как полагает ап. Петр, а до «седмижды семидесяти раз» — Мф 18. 21–22, т. е. бесконечно; жертвовать не  $\frac{1}{5}$  часть имущества (ср.: Лев 5. 15–16) и не пол-имения, как говорит обретший Христа Закхей (Лк 19. 8), а все продать и раздать нищим; любить не только ближних, но и врагов. Любовь — ключевое понятие евангельского богословия («заповедь новую даю вам») — должна распространяться на всех людей («А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинаящих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» — Мф 5. 44–45) и приобретает характер волевой установки: ближним может быть всякий, к кому ты приблизишься своей заботой и любовью (см. притчу о милосердном самарянине). Призыв к предельному совершенству («...будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» — Мф 5. 48), к-рое недоступно человеку в его падшем со-



стоянии, требует духовного обновления через приобщение к Богу и укрепление силой Божественного Духа («для человека невозможно, для Бога все возможно»).

Приступая к рассмотрению Евангелий, необходимо учитывать своеобразные и порой непривычные для нас законы построения этого текста. Язык Евангелий обладает особой идиоматикой, риторическими приемами, композицией, в нем совершенно по-особенному может выстраиваться смысловая эмфаза и т. п. Язык Евангелий, как правило, лаконичен, нек-рые повествования состоят лишь из неск. строк. Для того чтобы полнее раскрыть значение и понять глубокий смысл евангельских речей и повествований, необходимо рассматривать их в связи со всем Е., т. е. в контексте всего евангельского повествования или параллельных мест, а также в контексте ветхозаветного повествования, иудейских традиций и лит-ры межзаветного периода.

*Прот. Леонид Грилихес*

**II. Учение о Боге. Троичность Божества.** Первое указание на Троичность Божества в Евангелиях относится к моменту, к-рый непосредственно предшествует выходу Иисуса Христа на общественное служение, — к Его Крещению в Иордане от Иоанна Предтечи. По свидетельству евангелистов, в этот момент отверзлись небеса и Иоанн Креститель увидел Св. Духа, сошедшего на Господа Иисуса Христа в образе голубя, с неба же был слышен голос: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф 3. 16–17; Мк 1. 10–11; Лк 3. 22). Голос Отца явно указывал на инаковость Лиц Отца и Сына; вместе с сошествием Св. Духа это было свидетельством Троичности Божества и взаимосвязи Лиц Пресв. Троицы (*Сильвестр [Малеванский]*. Богословие. Т. 2. С. 235).

Троичность Божества раскрывается также в словах Иисуса Христа: во время беседы с учениками перед крестными страданиями Он говорит о Себе как о Сыне, по просьбе и во имя Которого Отец пошлет Св. Духа, Утешителя (Ин 14. 16), и Тот «научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин 14. 26). Однако с предельной конкретностью учение о Троичности Божества передано в словах воскресшего Христа, обращенных к апостолам: «...иди-



ствовать о Мне» (Ин 15. 26), в этих словах — ут-

*Апостолы  
отправляются  
на проповедь Евангелия.  
Вознесение. Миниатюра  
из Четвероевангелия  
царя Ивана Александра.  
1356 г. (Brit. Lib. Add.  
MS 39627. Fol. 134r)*

те, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам» (Мф 28. 19–20). Знаменательно, что слова о Св. Троице связаны с Крещением. Обряд омовения существовал уже в иудаизме того времени (в частности, для прозелитов из язычников), причем, вероятно, он сопровождался произнесением крещальной формулы, являющейся кратким изложением веры.

**Единство Отца, Сына и Св. Духа.** Для описания единой божественной природы Лиц Св. Троицы позднейшая христ. традиция выработала термин «единосущный» (ὁμοούσιος; см. ст. *Единосущие*). Несмотря на отсутствие этого термина в Евангелиях, мысль о единосущии Лиц Св. Троицы выражена в них достаточно ясно. Единосущие Отца и Сына отмечено в Евангелии от Иоанна, где Христос, обращаясь к иудеям, говорит: «Я и Отец — одно» (Ин 10. 30). Из контекста евангельского повествования можно заключить, что Христос имел в виду Свое равенство Богу, и именно так поняли Его слова иудеи, которые хотели побить Его камнями за богохульство (Ин 10. 31, 33). Раскрывая тему единства Отца и Сына, Христос говорит: «...Отец во Мне, и Я в Нем» (Ин 10. 38), Отец, имея «жизнь в Самом Себе», дает также и Сыну «жизнь в Самом Себе» (Ин 5. 26). Сын исполняет просьбы верующих, обращенные к Отцу во имя Сына, что служит к прославлению Отца в Сыне (Ин 14. 13–14).

Свидетельство о равном достоинстве Св. Духа и Сына Божия содержится как в описании Крещения Христа в Иордане (Мф. 3. 16; Мк 1. 10; Лк 3. 22), так и в Его обещании ученикам послать иного Утешителя (Ин 14. 16, 26). «Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю Вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетель-

верждение единосущия Св. Духа с Отцом («Который от Отца исходит») и различия Лиц Пресв. Троицы.

Раскрывая троичность Божества, НЗ исповедует единство Божества. Так, в ответ на вопрос о том, «какая первая из всех заповедей», Иисус Христос указывает на заповедь о любви к единому Богу: «...слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый» (Мк 12. 29; Втор 6. 4; ср.: Ин 17. 3; Мк 10. 17–18).

**Бог Отец.** I. ВЗ, межзаветная и раннераввинистическая лит-ра. Хотя прямое обращение к Богу «Отец наш» впервые встречается в пророческих книгах (Ис 63. 16; 64. 8; Мал 2. 10), идея отцовства Бога по отношению к людям выражалась и в более ранние периоды. Эта же идея проявляется и в некоторых теофорных израильских именах, напр. *yô'āb* (Яхве — Отец) или *'āhī'ēl* (Мой Отец — Бог) и др.

В период Второго храма и Мишны (II в. до Р. Х. — II в. по Р. Х.) термин «отец» в нарицательном смысле прилагался прежде всего к праотцам, патриархам, особенно к Аврааму, Исааку и Иакову (Вар 2. 34; Test. XII Patr. III (Levi). 15. 4; *Ios. Flav. Antiq.* 5. 7; Test. XII Patr. (Isaac). 1. 6), затем к представителям предыдущих поколений евреев (LXX Езд 1. 12; 4. 60; *Ios. Flav. Antiq.* IV 6. 10; 1 Макк 2. 19), к современникам Моисея, ставшим свидетелями Исхода (Пиркей Авот 5), ко всем праведникам, упомянутым в Свящ. Писании (Сир 44. 1–50. 26; 4 Макк 3. 17). Как и в библейский период, обращение «отец» употреблялось в качестве уважительного обращения (2 Макк 14. 37; ср.: *Ios. Flav. Antiq.* XVII 2. 4), преимущественно к учителям.

В иудействе II–I вв. до Р. Х. при обращении к Богу употребление слова «Отец» было распространено не только в общественной, но и в индивидуальной молитве («Господи, Отец и Боже жизни моей» — Сир



23. 4; также: Сир 23. 1; ср.: Сир 51. 14). Несмотря на то что здесь усматривают влияние эллинизма (*Schrenk G., Quell G. Πατήρ* // TDNT. Vol. 5. P. 944–1013), при обращении «Отец» иудейская традиция мыслила Бога не как Отца всего мира, но как Отца по отношению к евр. общине и ее отдельным представителям (3 Макк 7) (см. ст. *Авва*); случай, когда о Боге говорится как об «Отце всего мира» (Мидраш на Притчи 10. 1 Мишле Рабба), лишь подтверждает это и указывает на всемогущество Божие. Словосочетание «Отец и Господь (Царь)» по отношению к Богу также отмечено в тот период, хотя имеет библейские корни (Мал 1. 6) — см.: Сир 23. 1, 4; 51. 1; Тов 13. 4; 3 Макк 7. 5; Прем 11. 11. Иосиф Флавий называет Бога по преимуществу *δεσπότης* (господин, царь — *Ios. Flav. Antiq. VI 4. 4*), но иногда употребляет оборот *πατήρ καὶ δεσπότης* (*Ibid. Proem. 4*). В синагогах выражение: «Отец наш, Царь наш» являлось формулой в богослужебных молитвах (ср.: 3 Макк 2. 2).

Выражение *'āḥ šebbaššamayim* (Отец Небесный) не встречается в апокрифической лит-ре межзаветного периода, однако оно, вероятно, было распространено в палестинских синагогах и употреблялось по отношению к Богу, поскольку в иудейских источниках зафиксировано с кон. I в. по Р. Х. У раввинов ок. 70 г. по Р. Х. была распространенной фраза «Израиль и его Отец на небесах» (Вавилонский талмуд. Санхедрин 42а; *Billerbeck. Kommentar. Bd. 1. S. 207, 219, 367, 396*), а также в личной форме с притяжательным местоимением 1-го лица — «мой Отец на небесах». Напр., раввину Иоханнану бен Заккаю (ум. ок. 80 г. по Р. Х.) приписывается выражение: «Камни [алтаря] заложили мир между Израилем и его Отцом на небесах» (*Ibid. S. 283*), раввину Цадоку (ум. после 70 г. по Р. Х.) — «Отец мой, Который на небесах, Ты разрушил Свой город и сжег Свой храм, и остался безмятежным и спокойным» (*Ibid. S. 394*), раввину Елизеру (ум. ок. 90 г. по Р. Х.) — «с тех пор, как Храм разрушен... книжники пристыжены и покрыли свои головы. ...на кого мы можем положиться? — На нашего Отца на небесах» (*Ibid. S. 395–396*).

Значительно реже по сравнению с выражением «Отец наш на небесах» в ранней раввинистической лит-ре (70–200 гг. по Р. Х.) употребляются

выражения с притяжательным местоимением — «мой (твой, его) Отец на небесах» (Пиркей авот. 5. 20). Однако предполагается, что такие выражения регулярно употреблялись с момента их письменной фиксации в Сир 23. 1, 4; 51. 1 в отношении к тем лицам, к-рые имели важное значение в Свящ. истории передачи Божественного Откровения или были выдающимися исполнителями закона, так что о них естественно было думать, что они были особо близки к Богу.

II. Учение Иисуса Христа. В евангельском учении о Боге Отце различают 2 существенных момента. Когда Христос называет Бога Своим Отцом, речь идет об Отце и Сыне как Лицах Пресв. Троицы и об отношении Отца к Сыну: через имя «Отец» раскрываются Его личные свойства. В др. случаях Христос называет Бога Отцом по отношению к людям («Отец ваш»), здесь имя «Отец» используется в переносном смысле.

1. Бог Отец как Первое Лицо Св. Троицы. Важнейшее свидетельство о личном свойстве Бога Отца содержится в словах Иисуса Христа: «...как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин 5. 26), т. е. Отец не рождается, но Сам рождает Сына, будучи началом для других Лиц Св. Троицы: от Него рождается Сын («Единородный» — Ин 1. 14, 18; 3. 16, 18) и «исходит» Св. Дух (Ин 15. 26). Отсюда позднейшее христ. богословие формулирует следующую мысль: безначальность (нерожденность) есть личное свойство Отца, рождение — личное свойство Сына, а исхождение — Св. Духа. В чем различие между рождением и исхождением — об этом не говорится ни в Евангелиях, ни в др. новозаветных писаниях; догматическое богословие считает это знание непостижимым для человека (*Малиновский. 1910. Т. 1. Ч. 1. С. 400–401*) — это тайна Божества.

2. Бог Отец как Отец всех людей. В учении о Боге Отце как Отце всех верующих в Него Господь Иисус Христос полемизирует и с древнеевр., и с эллинистическими греко-рим. представлениями об отцовстве как домовладычестве. Если в эллинистической культурной традиции речь шла об отцовстве как доминировании отца над детьми, то Христос раскрывает отцовство как любовь

Бога Отца ко всем людям, любовь, к-рая не желает погибели или страданий грешника и готова принять каждого раскаявшегося. В притче о блудном сыне Иисус Христос показывает отношение Бога Отца к человеку, вначале согрешающему, а затем раскаявшемуся, на примере истории об отце и ушедшем от него сыне (Лк 15. 11–32), смысл притчи в том, что Бог как Отец всегда принимает раскаявшегося грешника и восстанавливает его в сыновнем достоинстве.

Иисус Христос использует известное уже иудеям выражение «Отец Небесный», но придает ему новый смысл, в частности, Его учение о Боге как Отце Небесном имеет универсальный характер и относится ко всем людям, а не только к иудеям. Бог как Отец Небесный есть абсолютное совершенство, поэтому ожидает совершенства от тех, кто стремится к усыновлению Ему (ср.: Мф 5. 48). Он знает нужды Своих сынов еще до того, как они начнут просить Его о чем-либо (Мф 6. 8), но это не исключает необходимости молитвы, и Он, «видящий тайное», воздает тому, кто обращается к Нему (Мф 6. 6, 18). Господь дает пример молитвы Отцу Небесному (Мф 6. 7–13; см. ст. *Молитва Господня*). Отец Небесный сохраняет людей (ср.: Мф 6. 25 сл.), однако содействие Божие подается лишь тем, кто свободно избирают и творят добро (ср.: Мф 7. 11). «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф 6. 33), — наставляет Иисус Христос. В горнем, ангельском мире все покорно воле Отца Небесного, на земле Он подает верующим хлеб жизни. Ему возможно избавить верных от трудных жизненных испытаний и всякого зла (ср.: Мф 6. 10–13). Отец Небесный промышляет о спасении людей и искореняет «всякое растение, которое» не Он «насадил» (Мф 15. 13).

**Бог Сын.** Евангельское учение свидетельствует о том, что Сын Божий, Который есть ипостасное Слово Божие, предвечно рождается от Отца (Ин 1. 1, 14, 18), вместе с Отцом участвует в творении мира (Ин 1. 3, 10; 5. 20) и промышлении о Нем (Мф 28. 20; Ин 5. 17, 21). Ради спасения мира Сын Божий воплощается от Девы Марии (ср.: Мф 1. 18–25) и воспринимает человеческую природу. Сын Божий, будучи истинным Богом, становится и истинным человеком (Ин 1. 14).

I. В ВЗ и в лит-ре межзаветного периода представление о богосыновстве всегда подразумевало особое положение личности (или личностей), к-рой применяется это понятие, в отношении к Богу Израиля — служение Ему и исполнение Его воли. В ВЗ выражение בני האלהים (сыны Божии) может указывать на ангелов (Иов 1. 6; 2. 1; Иов 38. 7; Пс 88. 7; ср.: Пс 28. 1; 81. 6), на народ Израилев (Исх 4. 22–23; Ос 11. 1; Втор 32. 6; Иер 3. 4, 19; 31. 9; ср.: Мал 2. 10; в нек-рых случаях для указания на богосыновство Израиля используется термин בכור (первенец — Исх 4. 22)), царя Израиля, и наконец, на Мессию (Пс 2. 7).

Особенность мессианского понимания богосыновства в ВЗ заключается в том, что ряд пророчеств ВЗ имеет «двойное исполнение»: они получили частично исполнение в истории Израиля, но сам характер пророчества предполагает, что их полное исполнение относится к мессианским временам (Blomberg. 2002). В Пс 88. 20–21 говорится о помазании на царство Давида; для псалмопевца это является отправной точкой, чтобы личность Давида послужила прообразом буд. выдающейся Личности, о Которой Бог говорит: «Он будет звать Меня: Ты отец мой, Бог мой и твердыня спасения моего. И Я сделаю его первенцем, превыше царей земли, вовек сохранию ему милость Мою, и завет Мой с ним будет верен. И продолжу вовек семя его, и престол его — как дни неба» (Пс 88. 27–30).

Более широкий религиозно-исторический контекст древнего Ближ. Востока также допускает представление о богосыновстве царей с целью их возвеличения. Так, «сыном бога» провозглашался шумер. царь Киша Месалим (XXVI в. до Р. Х.) (Бикерман. 1975. С. 179; Fossum. 1996); во мн. шумер. и аккад. источниках цари рассматривались как избранные богами, с которыми они находятся в близких отношениях (боги дали им жизнь, наделили разумом, силой, вскормили священным молоком, «рождали» их как своих «сыновей» по плоти в день интронизации и т. п. — Тураев. 2004. С. 80; Fossum. 1996). Усвоение царям божественной премудрости и признания их физической близости к богам в Шумере во 2-й пол. III тыс. до Р. Х. можно рассматривать как «символическую риторику», «государь продол-

жают считаться лишь наместниками идеального бога-царя» (Тураев. 2004. С. 80). Встречаемое в ханаанских источниках представление о царе как о сыне бога Эла, к-рый не может умереть, будучи одним из богов, не получило развития (Там же. С. 369–386).

В греко-рим. мире I в. до Р. Х. распространение представления о богосыновстве было связано с формированием имп. культа и выражено в формуле *divi filius* — сын божественного (где под «божественным» подразумевается предыдущий император, провозглашавшийся таковым после смерти). Греч. перевод титула рим. императоров *θεοῦ υἱός* встречался в политическом лексиконе прежде всего восточных провинций Римской империи, однако свидетельства адаптации этого термина в религ. жизни отсутствуют (Mowery. 2002. P. 101–103).

В палестинском и александрийском иудействе в межзаветный период, особенно в период позднего Второго храма, в силу деятельности книжников и общей тенденции к буквалистскому толкованию ВЗ (Корсунский. 1882. С. 167, 179) происходит усиление монотеистических представлений о Боге, в результате намечается отказ от антропоморфных и антропофатических представлений о Нем. Происходит отказ и от идеи богосыновства (ср.: Ин 5. 18). Эта тенденция заметна также в переводе LXX, где в ряде случаев выражение בני האלהים было переведено истолковательно — «ангелы Божии» (*οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* — Иов 1. 6; 2. 1; 38. 7; Исх 32. 8; Дан 3. 25, 28).

В Книге премудрости Соломона праведник называет себя «сыном Господа» (Прем 2. 13), а его враги зовут его «сыном Божиим» (Прем 2. 18), при этом в обоих случаях выражения используются в переносном смысле. Идея нарицательного богосыновства по отношению к благочестивым людям встречается также в Прем 12. 7, 19–20; 16. 26; 18. 4; 19. 6, а в 18. 3 «сыном Божиим» назван народ Израилев.

Мессианское понимание имени «Сын Божий» (или его эквивалентов) засвидетельствовано во многих кумран. рукописях. Идея богосыновства в них заимствована из библейских ветхозаветных текстов, но нет никаких оснований утверждать, что богосыновство Мессии понималось здесь не в переносном смысле (т. е. как богоуподобление), а в пря-

мом (как онтологическое равенство Богу). В кумранской рукописи на араб. языке 4Q246 главным действующим лицом является «Сын Божий» (בֶּרֶךְ דֵּי אֱלֹהִים), который именуется также «Сыном Всевышнего» (בֶּרֶךְ דֵּי עֲלִיּוֹן — 4Q246 II 1). При всей множественности интерпретаций этих наименований (были предложены варианты: сир. царь, ангел — Fitzmyer. 2000. P. 55, 57; народ Израилев — Hengel. 1976. P. 45; иудейский правитель из дома Давида — Fitzmyer. 2000. P. 59–61, 76–82; грядущий Мессия — Ibid. P. 55) важен факт употребления этого выражения в царственно-мессианском контексте. В рукописи говорится, что Сын Божий явится после периода войн и потрясений и Его «вечное Царство» будет характеризоваться миром и благоденствием (4Q246 II 5). Эти идеи имеют прямую библейскую параллель с откровением о Мессии у прор. Исаии (Ис 9. 6–7).

В кумран. рукописи «Устав общины» (1Q28a = 1QSa) речь идет об эсхатологическом пире, на котором вместе с собранием Израиля будет присутствовать Сам Мессия, причем утверждается, что это произойдет, «когда р[одит] [Бо]г Мессию среди них» (1Q28a 2. 11–12) (Evans. 1995). В целом данное место говорит о том, что, когда Бог родит Мессию, это будет явным пришествием Мессии не для какого-то отдельного религ. сообщества иудеев, но для собрания всего общества Израиля. Остается не до конца понятным, что имеется в виду под рождением; К. А. Эванс указал на параллель с текстом Пс 2. 7 — «Я ныне родил Тебя» (Ibid. P. 187).

Идея перворожденного Сына Божия встречается и в кумран. «Молитве Еноха» (4Q369), где говорится: «Ты соделал Его Первен[цем] для Себя». Для выражения идеи богосыновства здесь используется термин «первенец». Эванс обратил внимание на связь между текстами 4Q369 и мессианским Пс 88 (Ibid. P. 189). Существует еще одна кумран. рукопись (4Q458), в к-рой имеется выражение «мой первенец» (בְּכֹרִי), однако фрагмент, в к-ром оно встречается, слишком мал, и его контекст не до конца понят.

II. Выражение «Сын Божий» в Евангелиях. Кумран. тексты в целом подтверждают то, что у иудеев в период конца Второго храма представление о Мессии и идея богосыновства были взаимосвязаны. Поэтому

кажется вполне естественной описанная в Ин 1. 49 реакция Нафанаила при встрече Иисуса: «Равви! Ты — Сын Божий, Ты — Царь Израилев». Иоанн Креститель, провозглашая Иисуса Христом, берущим на Себя грех мира, свидетельствует: «Сей есть Сын Божий» (Ин 1. 34). Исповедуя Иисуса Мессией, ап. Петр говорит: «Ты — Христос, Сын Бога Живого» (Мф 16. 16). Марфа, еще не зная, что Иисус может воскрешать мертвых, признает в Нем Христа: «...верую, что Ты Христос, Сын Божий, грядущий в мир» (Ин 11. 27). Евангелие от Марка характеризуется как «Евангелие Иисуса Христа, Сына Божия» (Мк 1. 1). В Евангелиях Христос иногда Сам говорит о Себе как о Сыне Божиим (Ин 3. 18; 5. 25; 9. 35, 37; 10. 36; 11. 4; ср.: Мф 26. 64; Мк 14. 62), но в большинстве случаев Его признают таковым др. люди или даже духовные существа: арх. Гавриил (Лк 1. 35), Его ученики (Мф 14. 33), евангелист Иоанн (Ин 20. 31), бесноватые (Мф 8. 29; Лк 4. 41), Каиафа (Мф 26. 63; пар. Мк 14. 61), члены синедриона (Лк 22. 70), осуждавшие Христа иудеи (Ин 19. 7), проходящие мимо Креста (Мф 27. 43), искушитель (Мф 4. 3, 6; Лк 4. 3, 9), нечистые духи (Мк 3. 11).

Исповедание сотника, переданное по-разному в Евангелиях (Мф 27. 54; Мк 15. 39), может быть связано с римским пониманием царственной личности как *divi filius* либо может выражать мысль о праведности Распятого (Лк 23. 47), но не исключено, что оно находится в русле иудейских представлений о богосыновстве Мессии (Mowery. 2002).

На основании внеевангельских источников можно заключить, что идея богосыновства Мессии у иудеев Палестины межзаветного периода никогда не предполагала Его онтологическое равенство Богу. Поэтому евангельские изречения о Христе как Сыне Божиим могли интерпретироваться ими только как максимальное развитие Мессией Своих духовных даров и качеств, исключая онтологическое равенство Богу. В то же время это имело место и в христ. среде. О соблазне такой трактовки свидетельствует возникновение *арианства* в христ. Церкви. Более того, в Евангелиях выражение «сыны Божии» неск. раз употребляется в переносном смысле: по отношению либо к праведникам, удостоившимся

достичь жизни буд. века и воскресения (Лк 20. 36), либо к праведникам-мироотворцам, еще в этой жизни удостоившимся от Бога блаженства и указанного наименования (Мф 5. 9).

Тем не менее учение правосл. Церкви, источником к-рого является Откровение, говорит о том, что Иисус Христос единосущен Богу Отцу и что евангельское именование Сын Божий должно пониматься как указание на онтологическое равенство Сына Отцу, т. е. что Сын Божий есть Бог. Основания этого учения лежат в канонических Евангелиях и составляют существенную часть евангельского богословия.

Синоптические Евангелия указывают на то, что слова Христа о Его богосыновстве понимали в буквальном смысле даже Его противники: первосвященник Каиафа спрашивает Иисуса на суде: «Ты ли Христос,



Иисус Христос перед Каиафой.  
Роспись ц. Богоявления  
в Ярославле. 1692 г.

Сын Божий?» (Мф 26. 63; Мк 14. 61) — и в ответ на утвердительные слова Христа обвиняет Его в богохульстве (Мф 26. 64–65; Мк 14. 62–64), т. е. в нарушении иудейских монотеистических воззрений (ср.: Ин 19. 7).

Важнейшее свидетельство Иисуса Христа о Себе как о равном Отцу содержится в Ин 10. 30: «Я и Отец — одно» (ср.: Ин 14. 9). Иудеи поняли это высказывание как указание на онтологическое равенство Богу Отцу: они устремляются, чтобы побить Христа камнями за богохульство и за то, что Он, «будучи человек», делает Себя Богом (Ин 10. 33). Христос, отвечая на это, именуется Сыном Божиим (Ин 10. 36).

III. Богосыновство и учение о Логосе. 1. Понятие «Логос» в прологе Евангелия от Иоанна. Основным источником евангельского учения

о единосущии Сына Отцу признается пролог Евангелия от Иоанна. Утверждая онтологическое равенство Сына Божия Богу Отцу, евангелист Иоанн Богослов называет Сына Логосом (Словом): «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος — Ин 1. 1). Здесь, как и в др. местах (Откр 19. 13), евангелист использует по отношению к Сыну Божию термин *λόγος* — без к.-л. ближайших предикатов или пояснений. *Λόγος* употребляется в значении «слово», но в высшем смысле — как «орган для точного и полного обнаружения активности разума». В этом случае *λόγος* неотделим от разума, к-рый он обнаруживает; «слово» — «внешне проявившийся» разум, а разум — «слово... внутреннее, еще не нашедшее своего внешнего обнаружения» (Глубоковский. 1928. С. 91–92).

Поскольку Бог — вечный разум, полностью Себя осознающий, то при Нем существует вечное Слово

(Ин 1. 1) как акт этого самосознания. В отличие от человеческого немощного разума, который не всегда может найти адекватное словесное выражение для своих душевных движений, Бог в каждый момент Своего бытия — т. е. всегда — адекватно объективируется в Слово, поэтому Слово Божие должно быть столь же вечным (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος). Чтобы полностью отражать субъект, Слово Божие должно быть личностью, поскольку Бог — личность (καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν). Будучи вечным образом Бога, Слово Божие также есть Бог (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος) (Там же. С. 92–93). В этом общая причина того, что ап. Иоанн Богослов использует термин *λόγος* как указание на Божественное достоинство Сына.

2. Представление о Божественном слове в ВЗ. Наиболее близким по значению к греч. *λόγος* в текстах ВЗ является евр. דָּבָר, *dābār* (слово). В речи слово называет вещь, отсюда вещь, участвующая в событиях, обретает в *dābār* свой исторический

элемент, а история выражается в *dabārīm* (словах). В слове *dābār* имеется 2 важных аспекта: во-первых, *dābār* всегда указывает на смысл вещи и поэтому относится к сфере знания; во-вторых, каждое *dābār* исполнено силы, к-рая может проявляться различным образом; эту силу ощущает всякий, кто принимает и усваивает слово. Этот динамический элемент определяет участие той или иной вещи в истории, отсюда *dābār* может означать «событие», а мн. ч. — летопись событий (ср.: 1 Пар 27. 24). Наиболее ярко оба аспекта проявляются в пророческих речах ВЗ.

Пророческое слово устанавливает столь тесную личную связь пророка с Богом, что им выражается иногда само пророческое служение (Ис 2. 1; Ос 1. 1; Мих 1. 1; Соф 1. 1). Учение закона Моисея, направленное не к отдельной личности, а к разным поколениям Израильского народа, также могло обозначаться термином *dābār* (Втор 12. 32). Творческая сила слова Господня как один из видов Откровения Божия проявила себя при творении Богом мира, когда действия Божии совершаются Словом (термин *dābār* в Быт 1 не встречается, но о слове Господнем при творении мира говорится в Пс 32. 6: «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их»). Действенная сила «Слова Господня» описана в Ис 55. 11 и в Иез 37. 4 в пророчестве о воскресении дома Израилева (Иез 37. 5–11).

3. Представление о логосе в древнегреч. философии и эллинизированном иудаизме. Религ. употребление слова *λόγος* необходимо рассматривать с учетом представлений древнегреч. философии. Уже досократики использовали это слово для выражения идеи разумности мирового процесса, разумно-духовного начала мировой жизни (*Heraclit. Fragm. 115*), или даже как самостоятельную субъективно-личную силу (см.: *Муретов. 1881. С. 9*). Для софистов *λόγος* — одновременно разумная и нравственная сила в человеке (*Isocr. Or. 3, 6–7*). У Сократа и Платона *λόγος* — основополагающий факт гармонии жизни общества, поскольку в мире имеет место некая предсуществующая гармония между логосом мыслящей души и логосом вещей. По Платону, мир можно помыслить, только предположив, что в основании его лежит *λόγος* как объективная идея, составляю-

щая его содержание и осуществляющаяся в его развитии. Она может быть воспринята миром, может осуществляться и воплощаться в его чувственных формах только при допущении, что мир есть живое существо (*Plat. Tim. 30b; Трубецкой. 2000. С. 33*). Аристотель подвел итог классическому пониманию человеческого существования фразой: «Человек отличается от остальных живых существ только словом» (*Arist. Pol. I 2*). В стоицизме *λόγος* становится термином для обозначения природы мира (космоса) и для определения низшей природы, понимаемой как истечение из божественного начала его «семенных логосов» (*Diog. Laert. VII 147–148*). При адаптации народной религии логос в стоицистском представлении отождествлялся с Зевсом (*Aurel. Antonin. Ad se ipsum. V 27. 1*).

В качестве понятийного материала для учения о Логосе Евангелия от Иоанна иногда указывают на учение Филона Александрийского, у которого это учение является естественным продолжением его представления о Боге как абсолютно трансцендентном существе, общающемся с миром и действующем в нем посредством особых божественных сил (*θεῖα δύναμις*), верховной из к-рых является *λόγος* (см.: *Трубецкой. 2000. С. 174*). Высказывания Филона о *λόγος* таковы (см.: Там же. С. 176–179): 1) это энергия Божества (или сумма Его энергий), не обладающая самостоятельным бытием по отношению к своему источнику; 2) внутренний закон мира, своего рода мировая душа, к-рая пронизывает все вещи и образует конкретные виды существ, согласно их вечным прообразам (*Philo. De confus. ling. 14; Idem. Quis rer. divin. 26; Idem. De fuga et invent. 20*); 3) тварный посредник между Богом и миром, между нерожденным и сотворенным. Филон называет его *εἰκὼν θεοῦ* — «образ Божий» (*Idem. De spec. leg. I 81*). Он первое, чисто духовное создание Творца, Который созидает умный мир прежде чувственного (*Idem. Quis rer. divin. 48; Idem. Quod deter. pot. 23*). Поэтому он «старший Сын Божий» и противопоставлен «младшему», или «видимому сыну Божию» — чувственному миру. Чувственный мир создан по образу логоса, так же как логос сотворен по образу Божию (*Idem. De agr. 23; De confus. ling. 14. 28; Somn. I 39. 41*). *Λόγος* принимает участие

в творении мира как *ὄργανον θεοῦ* — «орудие Божие» (ср.: *Idem. De migr. Abr. 6; Idem. De cherub. 127*). Вместе с *Σοφία* Бог родил как Своего едиnorodного (*πρωτόγονον*) Сына умопостигаемый мир (*τὸν νοητὸν κόσμον*), который отождествляется с логосом следующим образом (*Idem. De orif. 24; ср.: De agr. 51*): неисчислимо множество сил Божества, образующих собой этот умопостигаемый мир или первообраз чувственного мира, обнимаются в логосе как в общем месте (*τόπος*); при этом *λόγος* является собой разум Божий (*Idem. De confus. ling. 34; Idem. De orif. 5–6, 11*). Приобретая личностные черты, логос устанавливает посредничество между трансцендентным Богом и миром или человеком; этот логос, подобно «первосвященнику» (*Idem. De gigant. 52*), ходатайствует о человеке перед Богом (*Idem. De vita Mos. II 133*).

4. Предвечное рождение Сына от Отца. В Евангелии от Иоанна термин *λόγος* употребляется для указания на Божественную Личность Сына Божия; при использовании заложенных в *λόγος* и *dābār* смысловых оттенков здесь предлагается совершенно новое и оригинальное учение. Как и ветхозаветное *dābār*, *λόγος* является творческим началом, но не безличной силой Божества, а самостоятельной Личностью (*Глубоковский. 1928. С. 97*). Будучи вечным проявлением самосознания Бога, эта Личность есть *λόγος*, высказанный Разум, и абсолютное Слово, что роднит это евангельское учение с концепциями логоса в греч. мысли. Подобно филоновскому логосу, Сын Божий в евангельском учении соучаствует в творении мира, но не как высшее из творений, а как Бог, равный Богу Отцу.

В совр. библистике с учетом христической структуры пролога для интерпретации 1-го ст. привлекается параллельный последний стих — Ин 1. 18. Т. о. Слово отождествляется с Единородным Сыном, слова «Слово было у Бога» раскрываются в словах «сущий в недрах Отца», а «Слово было Бог» — в «Бога не видел никто никогда... Он явил». Согласно такой интерпретации, в начале пролога Евангелия от Иоанна (Ин 1. 1) говорится о предвечном, т. е. вневременном, рождении Сына от Отца как таинственном проявлении внутрибожественной жизни. Выражение *ἐν ἀρχῇ* (в начале) имеет совершенно иной смысл, нежели

евр. בְּרֵשִׁית (в начале) в Быт 1. 1. Слова «в начале» в кн. Бытие указывают на начало временного процесса — сотворения мира; это «начало» служит точкой отсчета, моментом сотворения времени. «Начало» пролога Евангелия от Иоанна носит не временной, а онтологический характер и указывает на пребывание Слова Божия с Отцом (Лосский В. Догматическое богословие. С. 209). «В начале было Слово» — здесь «субъект определяется, как постоянное бытие, относительно которого всегда дозволителен предикат «был» и к которому ни в малейшей степени не приложим термин «произшел»: Он всегда ἦν, в каждое мыслимое мгновение, и поэтому не может иметь начала» (Глубоковский. 1928. С. 93–94).

С 1-го же ст. пролога Евангелия от Иоанна Отец именуется Богом, Сын — и Словом и Богом. Καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν — возможный перевод: «и Слово было к Богу» (Ин 1. 1), здесь частица πρὸς «указывает на движение, на динамическую близость... Таким образом, πρὸς содержит в себе идею отношения; это отношение между Отцом и Сыном есть предвечное рождение» (Лосский В. Догматическое богословие. С. 211). Выражение καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (букв. перевод: «и Слово было Богом») служит указанием на Божественное достоинство Слова Божия. Т. о., анализ Ин 1. 1 выявляет следующие предикаты, употребляемые в Евангелии от Иоанна по отношению к Логосу: Он вечен, Он есть личность, и Он — той же Божественной природы, что и Отец (Глубоковский. 1928. С. 95, 96).

IV. Единородный Сын Божий. Для указания на единосущность Сына Отцу ап. Иоанн Богослов использует выражения ὁ μονογενὴς υἱός (единородный Сын — Ин 1. 14, 18; 3. 16, 18; 1 Ин 4. 9) и ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς (сущий в недрах Отца — Ин 1. 18).

Термин μονογενὴς известен в древнегреч. лит-ре со времен Гесиода (700 г. до Р. Х.). Первая часть, моно-, указывает на характер рождения, а не на источник (в отличие от слов διογενὴς — рожденный Зевсом или γηγενὴς — рожденный от земли). Отсюда μονογενὴς означает «единственный рожденный», «не имеющий братьев или сестер», «единственный наследник», но никак не «рожденный от одного». У греч. писателей этот термин использовался для уси-



Св. Троица в деяниях.  
Пелена. Москва, мастерская  
Матрены Годуновой. 1592–1593 гг.  
(ГММК)

ления смысла: μονογενὴς вместо μόνος, чтобы подчеркнуть, что родители никогда не имели более одного ребенка (Aeschyl. Agam. 898; Plat. Crit. 113d). В переводе LXX μονογενὴς использовано для передачи древнеевр. *yāhīdā* в Суд 11. 34, где речь идет о единственной дочери Иеффая (ср.: Тов 3. 15; 6. 11; 8. 17). В Пс 21. 21 это слово указывает на душу — в смысле ее уникальности и исключительности. Иосиф Флавий употребляет μονογενὴς в смысле «единородный» (Jos. Flav. Antiq. I 222; V 264).

В НЗ термин встречается в Евангелиях от Луки, от Иоанна и в Послании к Евреям в значении «единородный»: Исаак — единственный сын у Авраама от жены Сарры (Евр 11. 17), у наинской вдовы — единственный сын, к-рого воскрешает Христос (Лк 7. 12), тем же словом обозначаются дочь Иаира (Лк 8. 42) и бесноватый отрок, к-рого исцелил Иисус (Лк 9. 38).

Только в Евангелии от Иоанна термин μονογενὴς используется для указания на отношение Сына Божия к Богу Отцу: только Сын Божий действительно родился от Отца по Божеству; в этом случае исключается понимание рождения Сына от Отца в несобственном, переносном смысле. В отношении др. лиц в Евангелии возможно только метафорическое уподобление рождению (уверовавшие в Сына Божия становятся чадами Божиими, к-рые «от Бога родились» — Ин 1. 12–13); это рождение происходит «от воды и Духа» (Ин 3. 5) (см.: Малиновский. 1910. Т. 1. Ч. 1. С. 406–407). Сам

Христос отличает Свое Богосыновство от условного богосыновства людей: Он никогда не говорит «Отец наш», но «Отец Мой» и «Отец ваш» (Ин 20. 17; Мф 5. 45 и др.), особый случай представляет начало молитвы «Отче наш»: Господь произносит ее от имени Своих учеников, научая их этой молитве (Мф 6. 9). У ап. Павла также прослеживается отличие «собственного Сына» Божия (ὁ ἴδιος υἱός — Рим 8. 32) от сынов Божиих, прославляемых по благодати (Рим 8. 14–15).

Рождение от Отца в евангельском повествовании предполагает исключительное тесное общение с Ним Сына, недоступное ни для каких др. существ, поэтому именно единородный Сын способен открыть славу Небесного Отца (Ин 1. 14), явить полноту Откровения о Боге (Ин 1. 18) и совершить спасение падшего человека (Ин 3. 16) и суд над неверующими (Ин 3. 18). В дальнейшем термин μονογενὴς лег в основу важнейшего догматического учения Церкви о рождении Сына от Отца как отличительном свойстве Второй Ипостаси Пресв. Троицы (Малиновский. 1910. Т. 1. Ч. 1. С. 408–409).

V. Бог Отец создает мир Своим Словом. Зачатки учения об этом можно найти уже в ВЗ (Быт 1. 3; Пс 32. 6; Притч 8. 27–30 и др.). Но во всей полноте учение о творении мира Словом Божиим ясно выражено в Ин 1. 3–4а: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν («Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь...»). В экзегетической лит-ре предложено неск. вариантов логического разбиения этой фразы (Lamarch. 1964. Р. 514–523). Первый вариант пунктуации: «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть. Что начало быть — в том была жизнь», при этом ἐν αὐτῷ может пониматься различно: либо речь идет о Слове Божием («Что начало быть — в Нем была жизнь»), либо это относится к сотворенному миру («Что начало быть — в этом была жизнь»). Такой вариант чтения поддерживают папирус P<sup>75c</sup> (это чтение внесено редактором текста; нач. III в.), унциалы С (V в.), В (VI в.), L (VIII в.), W<sup>supp</sup> (V в.), 050<sup>t</sup> (оригинальное чтение текста; IX в.), 0141<sup>vid</sup> (вероятное чтение оригинального варианта текста; X в.). Второй вариант понимания — точка ставится

после  $\delta$   $\gamma\acute{\epsilon}\upsilon\omicron\upsilon\epsilon\nu$  перед  $\acute{\epsilon}\nu$   $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$   $\zeta\omega\eta$   $\eta\nu$  («Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь...») — присутствует в унциалах  $a^2$  (принадлежит 2-му редактору рукописи, в оригинале было без точки; IV в.), Q (IX в.), Y (VIII–IX вв.), 050<sup>c</sup> (принадлежит редактору; IX в.), в семействе  $f^{13}$  (IX в.) и в визант. семействе рукописей, отражающем традицию Византийской Церкви, в ряде минускулов (датируемых не ранее IX в.). Третий вариант — логическая пауза помещается непосредственно перед  $\zeta\omega\eta$   $\eta\nu$  (тогда смысл таков: «все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, [а] что начало быть — [было] в Нем. Жизнь была...») — встречается лишь у некоторых отцов Церкви (*Lamarche*. 1964. P. 518).

С грамматико-лексической т. зр. 1-й и 2-й вариант пунктуации имеют определенные проблемы. В 1-м случае нек-рые толкователи указывают на неожиданность употребления  $\eta\nu$  в отношении к тварному миру после того, как в стихах 1–2 эта глагольная форма последовательно употреблялась по отношению к Слову Божию (*Ibid.* P. 519). При пунктуации 2-го варианта неск. неожиданной признается позиция  $\delta$   $\gamma\acute{\epsilon}\upsilon\omicron\upsilon\epsilon\nu$  («что начало быть») после  $\omicron\upsilon\delta\delta\epsilon$   $\acute{\epsilon}\nu$  («ничто») (*Ibid.* P. 521). Первый вариант пунктуации навязывает слову «жизнь» смысл естественной жизни, общей всякому живому существу, но это слово в Евангелии от Иоанна обозначает сверхъестественную, духовную жизнь, к-рую принес Христос и к-рая становится спасением для человека. Ин 1. 3–4а не является исключением, т. к. уже в Ин 1. 4b об этой «жизни» говорится, что она стала «светом человеков». Именно второй вариант пунктуации принят в церковнослав. и синодальном переводах и вошел в традицию рус. богословской науки (*Малиновский*. 1903. Ч. 2. С. 31).

Во втором варианте отмечается использование глагола  $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$  (аор. ind. med. от  $\gamma\acute{\iota}\gamma\upsilon\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota$  — становиться) в Ин 1. 3–4а: творческая деятельность Слова Божия «рассматривается в противопоставлении [Его] длительному существованию, о котором говорится в стихах 1–2» (*Клеон, Клеон*. 2001. С. 307). Рождение Слова Божия от Отца происходит в вечности, творение мира — во времени, это процесс совершенно иного рода.

Эту же мысль высказывает ап. Павел: (букв. перевод) «Ибо в Нем создано всё... все через ( $\delta\acute{\iota}$   $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\delta$ ) Него и для Него ( $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$   $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$ ) создано» (Кол 1. 16). Здесь  $\tau\acute{\alpha}$   $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$   $\delta\acute{\iota}$   $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\delta$  («все через Него») буквально соответствует мысли Ин 1. 3 о творении всего Словом, а  $\acute{\epsilon}\nu$   $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$  и  $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$   $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$  (букв. перевод: «в Нем» и «для Него») хорошо согласуются с  $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$   $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\delta$  («без Него») в Ин 1. 3, т. е. с мыслью о том, что вне Слова ничего не было создано (*Boismard*. 1953. P. 23). Святоотеческая формулировка «Отец творит мир через Сына в Духе Святом» (*Athanas. Alex.* I Ep. ad Serap. 30; *Idem*. III Ep. ad Serap. 1; *Малиновский*. 1903. Ч. 2. С. 32; *Лосский В.* Догматическое богословие. С. 226) восходит также к ап. Павлу: именно он в ряде мест говорит о том, что все происходит из ( $\acute{\epsilon}\xi$ ) или от ( $\acute{\upsilon}\pi\omicron$ ) Отца (1 Кор 8. 6; 2 Кор 5. 18), через ( $\delta\acute{\iota}\acute{\alpha}$ ) Сына или Сыном (Кол 1. 16) и в ( $\acute{\epsilon}\nu$  и  $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ ) Духе Святом (Еф 2. 18; Рим 11. 36).

Согласно прологу Евангелия от Иоанна (Ин 1. 4), все не только сотворено, но и существует благодаря Логосу:  $\acute{\epsilon}\nu$   $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$   $\zeta\omega\eta$   $\eta\nu$  («в Нем была жизнь»); глагол  $\eta\nu$  указывает на постоянное качество Логоса — полноту жизни в Нем и источник жизни для всего творения. Все сущее не только произошло благодаря Ему, но и продолжает черпать свое бытие в беспредельном богатстве Его жизни. Поскольку слово  $\zeta\omega\eta$  употреблено без артикля, оно означает не физическую или духовную жизнь, но ту и др. вместе (*Глубоковский*. 1928. С. 100). Эта жизнь характеризуется через символику «света для людей» ( $\phi\acute{\omega}\varsigma$   $\tau\acute{\omega}\nu$   $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\omega\nu$ ): подобно тому, как способность видеть свет является условием для жизни любого живого существа, так и для людей, к-рых отличает способность к духовной жизни, последняя возможна только, если они признают в качестве ее первоисточника Логос. Для этого требуется единение и сродство с Ним, т. е. богоуподобление в высокой степени нравственного развития (Там же).

VI. Отец спасает мир через Сына. Греч. слово  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  в Ин 1. 3, как и древнеевр. *haššamayim wahā'ares* в Быт 1. 1, является указанием на весь космос. При этом как в ВЗ описание творения мира Богом (Быт 1) или Его персонифицированной Премудростью (Притч 8. 27, 30), так и в Евангелиях повествование о творе-

нии мира чрез Сына Божия (Ин 1. 3) являются началом для раскрытия истории и учения о спасении (*Küing*. 1965. P. 171 sqq.). Сын рождается от Отца вне времени, в вечности (Ин 1. 2), но посылается в этот мир ( $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$ ) Отцом во времени и воплощается от Девы Марии для искупления и спасения человека (*Сильвестр (Малеванский)*. Богословие. Т. 2. С. 237): «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3. 16). Все предшествующие воплощению Сына Божия деяния Божии в мире характеризуются здесь как любовь, поскольку ниспослание Сына является ее результатом (*Клеон, Клеон*. 2001. С. 321). Воплощение Сына ставит целью не суд с вынесением окончательного приговора, но спасение мира (Ин 3. 17). Это спасение носит личностный характер и возможно только через веру в Сына Божия как Спасителя (Ин 3. 18).

*Свящ. Димитрий Юревич*

**Святой Дух.** В *домостроительстве* Божественного Откровения Свящ. Писание ВЗ явно возвестило человечеству о Боге Отце и лишь прикровенно и прообразовательно о Боге Сыне. НЗ, который говорит открыто и о Божестве Бога Отца, и о Божестве Бога Сына, о Божестве Духа говорит «только лишь намеком», «открыто не называет Богом Духа Святого и не упоминает в достаточной мере о Его Божестве» (*Greg. Nazianz.* Ог. 31. 26). Отсутствие в НЗ однозначных указаний на Божество Духа («в Писании Дух не весьма ясно именуется Богом и не так часто упоминается, как сперва Отец, а потом Сын» — *Ibid.* 21) привело к тому, что Божество Св. Духа в качестве Третьей Ипостаси Св. Троицы получило догматическое выражение не только на основании Свящ. Писания, но также в результате литургическо-бытийного опыта Церкви и личного опыта верующих: «Ныне же, — пишет свт. Григорий Богослов, — Дух Святой Сам пребывает в нас и дает нам более ясное откровение о Себе» (*Ibid.* 26).

Нек-рые совр. библеисты объясняют неразвитость евангельской пневматологии тем, что, по их мнению, евангелисты усматривают различие в действиях Св. Духа в разные эпохи истории человечества: в эпоху пророков, во время земного служения

Христа и затем в эпоху Церкви (Baer. 1926; Conzelmann. 1960; Dunn. 1970, 1972; Haya-Prats. 1975; Turner. 1992, 1996). Так, Св. Дух не приходит, пока Христос совершает Свое служение («...если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам...» — Ин 16. 7). Поэтому в Евангелии от Иоанна пришествие Св. Духа понимается как буд. событие (Ин 14. 16, 26). Св. отцы объясняют сдержанность евангелистов в изображении действий Св. Духа тем, что «небезопасно было, прежде нежели исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына и, прежде нежели признан Сын, обременять нас проповедью о Духе Святом и подвергать опасности утратить последние силы, как бывает с людьми, которые обременены пищею, принятою не в меру, или слабое еще зрение устремляют на солнечный свет» (Greg. Nazianz. Or. 31. 26 // PG. 36. Col. 131).

Различные периоды действия Св. Духа особенно прослеживаются в Евангелии от Луки: эпоха пророков (полагают (Conzelman. 1960), что в первых 3 главах воссоздается картина пророческих времен, когда Дух нисходил на пророков только в момент пророчества), период земного служения Иисуса Христа (Лк 3. 21–22; Рождение Христа ознаменовало новую эпоху в истории человечества — Христос рожден от Духа и Дух теперь благодатно соединен с человечеством Христа) и эпоха первоначальной Церкви (Деян 2–28 — Деяния св. апостолов изображают новый этап, когда Дух соединяется с апостолами и всеми, кто следуют Христу).

Большинство библеистов, однако, считают, что отсутствие развитого учения об Ипостаси Св. Духа, породившее догматическую неопределенность даже в святоотеческую эпоху (ср.: Greg. Nazianz. Or. 21. 33), объясняется тем, что центром евангельской вести является Личность Иисуса Христа, тогда как о познании Св. Духа говорится только в форме обетования. В Слове о св. Афанасии Великом свт. Григорий Богослов пишет: «Все прочие, исповедовавшие наше учение, разделились на три части, и многие в учении о Сыне, а большее число в учении о Духе Святом, где и придерживаться нечестия (т. е. неверного учения.— Авт.) почиталось благочестием, заражены были недугом, и только немногие



Сошествие Св. Духа на апостолов.  
Икона. Иконописец Иосиф Владимиров.  
1666 г. (ц. Св. Троицы в Никитниках,  
Москва)

о том и другом учили здраво» (Ibidem // PG. 35. Col. 1121). Т. к. благовестие Евангелия ограничивается историей служения Христа, не охватывая сошествия Св. Духа в Пятидесятницу, в Евангелиях говорится только о том, как Дух являл Себя в земном служении Христа, но не в служении Его учеников, «ибо еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен» (Ин 7. 39).

1. Евангельское Откровение о Св. Духе в контексте евр. толкований ВЗ. Слово «дух» (евр. רוּחַ, греч. πνεῦμα — букв. ветер, дуновение) чаще всего в ВЗ употребляется в значении «Дух Божий» (напр.: Пс 50. 13–14; Ис 63. 10–11), указывая либо на присутствие Самого Бога, либо на Его «действие», но не в смысле самобытной Божественной Ипостаси, что не соответствовало представлениям иудейского монотеизма. Иногда Духу приписывали даже материальные свойства (Gunkel. 1888). Именно поэтому в таргумах, отражающих иудейскую экзегезу, отсутствует «личностная» интерпретация «Духа»: напр., в Быт 1. 2, основополагающем месте для пневматологии ВЗ, словосочетание «Дух Божий» (רוּחַ אֱלֹהִים) передается арамейским מן אֱלֹהִים, что может переводить-

ся как «дух от Бога» или даже как «ветер от Господа» (Таргум Псевдо-Ионатан. Быт 1. 2; Фрагментарный таргум. Быт 1. 2; Б. Гроссфельд утверждает, что רוּחַ в таргумах означает «ветер/дуновение», а не «Дух», но в Таргуме Онкелос на Быт 1. 2 слово רוּחַ употреблено с определенным артиклем, что может указывать на значение «Дух» (Grossfeld B. The Targum Onkelos to Genesis. Wilmington, 1988. P. 42)). Элементы подобного толкования, где Дух выступает как внеличностная сила, обнаруживаются не только в ВЗ, но и в НЗ (ср.: «Дух» как сила (δύναμις) Бога в Лк 1. 35; выражению «Дух Божий» — Мф 12. 28 в параллельном месте соответствует «перст Божий» — Лк 11. 20), и у св. отцов (ср.: Greg. Nazianz. Or. 31. 5: «Что же касается премудрых среди нас, то одни почитали Его (Св. Духа.— Авт.) действием, другие тварью, а иные не решились сказать о Нем ни того ни другого, из уважения, как они говорят, к Писанию, которое будто бы ничего не выразило о сем ясно»).

В межзаветной лит-ре часто встречается понятие «Дух пророчества»: 1) Дух сообщает откровение или наставляет в той или иной ситуации (4 Езд 12. 33; Philo. Somn. II 252); 2) является источником богодухновенной премудрости (см.: таргумы на Исх 31. 3; Фрагментарный таргум. Числ 11. 26–27; Таргум Онкелос. Втор 34. 9; Philo. De vita Mos. II 265; Ios. Flav. Antiq. X 239); 3) побуждает к пророчеству (таргумы на Числ 11. 26–27; Ios. Flav. Antiq. IV 119; Юб 25. 14; 31. 12; Philo. De spec. leg. IV 49); 4) вдохновляет людей на славословие Бога (1 Енох 71. 11; Таргум на пророков. 1 Самуила 10. 6; 19. 20).

Согласно иудейским толкованиям Иоила (2. 28–32), Дух пророчества по причине грехов народа отошел от Израйля со времен последних пророков (Вавилонский Талмуд, Санхедрин 65b; Тосефта, Сота 13. 3–4). Поэтому после вавилонского плена всякий, объявлявший себя пророком, подвергался наказанию (Зах 13. 2–6). Однако в последние времена, по предсказанию пророков (Иез 36. 26–27; 37. 12–14), Господь изольет Свой Дух на Израйль (Мидраш Хаггадоль на Бытие. 140), который тогда сможет познать Бога и Его волю (Таргум на пророков. Иез 36. 25–26; Вавилонский Талмуд, Берахот 31b–31a).

Богословие ВЗ связывало «возвращение» в мир Духа Божия с при-

ходом Мессии (ср.: Зах 12. 10). Прообраз Мессии усматривали в царе Давиде, обладавшем пророческим Духом и силой свыше (1 Цар 16. 13). Прор. Исаия предрекает приход Помазанника, подобного Давиду («отрасли от корня Иесеева»), наделенного Духом премудрости, разума и силы (Ис 11. 1–4). Мессианские ожидания, проявляющиеся в евр. апокалиптической лит-ре, становятся особенно интенсивными к нач. I в. по Р. Х. (1 Енох 49. 2–3; 62. 1–2); именно в это время распространяется интерпретация пророчества Мал 4. 5 о приходе Предтечи Мессии в образе прор. Илии вместе с др. «духоносными» людьми — предвестниками нового эона, когда Дух Божий будет дан всему человечеству (Таргум на пророков. Иоиль 2. 28–29).

II. Учение о Св. Духе в синоптических Евангелиях. В совр. библистике принято считать, что Евангелия расходятся в интерпретации действий Св. Духа, причем различия отмечаются не только между синоптическими Евангелиями и Евангелием от Иоанна, но и между синоптическими Евангелиями, особенно Евангелиями от Матфея и от Луки.

Нек-рые исследователи полагают, что в Евангелии от Луки присутствует преимущественно ветхозаветное понимание Духа: Он действует только как «пророческий Дух», вдохновляя на пророчество, давая откровение, премудрость, но при этом не являясь источником чудотворений и исцелений (Schweizer. 1969; Haya-Prats. 1975; Menzies. 1991). В качестве аргумента приводится, напр., рассказ об изгнании беса (Лк 11. 14–28), когда «народ» напрямую ставит вопрос об источнике целительной силы Христа; евангелист Лука нарочито меняет понятие «Дух Божий», к-рое использует в том же эпизоде евангелист Матфей (Мф 12. 28), на «перст Божий», чтобы сохранить за понятием «Дух Божий» сугубо пророческий смысл. Др. толкователи считают, что эта замена не имеет большого богословского значения, а Дух во всех Евангелиях, помимо перечисленных пророческих функций, является также источником чудотворений и исцелений, внутренне и нравственно преображающим человека (Turner. 1992, 1996; Shelton. 1991).

Важное место в совр. исследованиях занимает вопрос об ипостасности Духа. Мн. зап. экзегеты склонны видеть в богословии синоптических

Евангелий в отличие от Евангелия от Иоанна типично ветхозаветное понимание Духа как имперсональной (Gunkel. 1888; Leisegang. 1922; Schweizer. 1969) или «полуперсональной» силы (Bultmann. 1971; Fitzmyer. 1981–1985), однако нек-рые признают, что и в синоптических Евангелиях, и в Евангелии от Иоанна Дух — это Божественная Личность (Swete. 1921; Hull. 1967; Bruner. 1970; Bogon. 1987; Turner. 1992, 1996). Особый статус Духа подчеркивается в речении, где Христос предостерегает слушателей от хулы на Св. Духа как от греха, к-рый не имеет прощения (Мф 12. 31–32; Мк 3. 28–30; Лк 12. 10–12). «Личностное» осмысление Духа в этой логии становится очевидным, если рассматривать ее на фоне слов прор. Исаии: «...они (израильтяне.— Авт.) возмутились и огорчили Святого Духа Его; поэтому Он обратился в неприятеля их: Сам воевал против них» (Ис 63. 10). С учетом этой аллюзии слова Христа о непрощительном грехе указывают на сущность и «персональность» Св. Духа как Божественного Лица, отличного и от Бога Отца, и от Бога Сына.

Несмотря на разногласия в вопросе об ипостасности Св. Духа, большинство исследователей согласны в том, что евангелисты понимали Крестную смерть, Воскресение и Вознесение Христа как события, предвосхищающие ожидаемое Израилем эсхатологическое излияние Духа Божия на человека (Ин 16. 7–11; 20. 22–23). Приход Мессии-Христа и излияние Св. Духа знаменуют события эсхатологического порядка — окончательное и решающее вхождение Бога в историю человечества и наступление ее нового эона. Прор. Иоанн Предтеча проповедует приход Того, Кто будет крестить «Духом Святым и огнем» (Мф 3. 11; Лк 3. 16), Его служение завершится апокалиптическим Судом человечества, сопровождающимся космическими катаклизмами (Лк 3. 5–9). Подобная эсхатологическая роль приписывается Духу Божию также и в межзаветной лит-ре: Дух истребит грешников и огнем очистит праведников (Дан 7. 10; 1 Q Н 3. 20–36; 1 Енох 67. 13; 4 Езд 13. 10–11; CD 4. 21–22). «Эсхатологично» само рождение прор. Иоанна Крестителя, предвестника Христа, пришедшего «в духе и силе Илии» (Лк 1. 17), отмеченное беспрецедентным в дохрист. лит-ре

даром Св. Духа: Иоанн будет исполнен Св. Духа «еще от чрева матери» (Лк 1. 15).

Пророческое служение в Св. Духе изображается в самом начале Евангелия от Луки. Праведные Захария и Елисавета сподобляются дара пророческого Духа (Лк 1. 41–42, 67). Симеон Богоприимец принимает предсказание от Св. Духа (Лк 2. 26), приходит в храм под водительством Св. Духа (ἐν τῷ πνεύματι — Лк 2. 27) и получает дар пророчества (Лк 2. 29–35). По мнению мн. исследователей, в первых главах Евангелия от Луки воссоздается образ пророческой эпохи Израиля, на смену к-рой приходит новая эпоха — христианство, где Св. Дух соединяется с человечеством и проявляется во всех сферах благодатной жизни (Conzelmann. 1960).

III. Св. Дух и Рождество. Воплощение Спасителя от Духа Святого и Девы Марии (см. ст. Богородица) — момент соединения Духа Божия с человеческой природой Христа. В Евангелии от Матфея лишь кратко упоминается об этом событии (Мф 1. 18, 20), в Евангелии от Луки оно получает развернутое богословское осмысление: от Св. Духа рождается Тот, Кто «будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида,



Рождество Христово.  
Миниатюра из Евангелия. XII в.  
(Ath. Pantel. 2. Fol. 210v)

отца Его; и будет царствовать над домом Иакова веки, и Царству Его не будет конца» (Лк 1. 32–33). Сам факт рождения Спасителя есть восстановление статуса богосыновства,



о Крещении в правосл. богословии осмысливается как Богоявление, свидетельствующее об онтологическом единстве Сына и Св. Духа. Попытки ли-

*Крещение Господне.  
Миниатюра из Евангелия.  
XI в. (Ath. Dionys. 587m.  
Fol. 141v)*

утерянного первозданным Адамом, от которого, конечно, отличается Богосыновство Христа по Его божеству как Логоса, Второго Лица Пресв. Троицы. Адам, согласно Быт 2. 7, был наделен от Бога «дыханием жизни» (נְשָׁמַת חַיִּים). Понятие *našāmā* в ВЗ может выступать синонимом «духа Божия» (ср.: Иов 34. 14; Пс 103. 29–30). Однако через падение Адама человечество лишилось *našāmā* — дара Духа и, как следствие, богосыновства (Быт 6. 3; ср.: *Cyr. Alex. In Luc. 4 // PG. 72. Col. 525*). Указывая на его восстановление во Христе, евангелист приводит родословие Христа (Лк 3. 23–38) по восходящей линии — до Адама и через него до Бога. Единение во Христе Духа с человеческой природой восстанавливает богосыновство Адама: Сын, рожденный от Девы Марии, есть «Сын Всевышнего» (Лк 1. 32–33). Попытки либеральных библистов объяснить уникальную роль Духа в рождении Христа влиянием языческих представлений (*Leisegang. 1922*) не имеют под собой оснований (*Barrett. 1950, 1966*). Понятия «новое рождение» и «новое творение» Духом Святым, к-рые лежат в основе евангельской пневматологии, уникальны и неизвестны дохрист. иудаизму.

IV. Св. Дух и Крещение. Первое явление Св. Духа в зримой форме происходит в момент Крещения, когда «Дух Святой нисшел» на Христа «в телесном виде, как голубь» (Лк 3. 21–22; ср.: Мк 1. 10; Мф 3. 16). В позднем иудаизме голубь символизировал примирение Бога и человека (ср.: Быт 8. 11) и вестника истины (Вавилонский Талмуд, Санхедрин 95а; ср.: *Ioan. Chrysost. In Matth. 12. 3*). Евангельское повествование

либеральных зап. исследователей объяснить Крещение и явление Св. Духа как «сугубо субъективное видение» или как главный момент «усыновления» Христа Богом Отцом и помазания Его Духом Святым несовместимы с правосл. пониманием, где Христос изначально является рожденным от Духа, т. е. исполненным Духа от момента рождения (*Cyr. Alex. In Luc. 3 // PG. 72. Col. 521–524*).

V. Св. Дух и искушения в пустыне. Синоптические Евангелия повествуют о 1-м действии Св. Духа по Крещении: Христос ведется Духом в пустыню на брань с диаволом (Мк 1. 12–13; Мф 4. 1–11; Лк 4. 1–13). В повествованиях об искушениях не описывается роль Духа, однако евангелист Лука отмечает, что Господь, отправляясь в пустыню, был исполнен Св. Духа (Лк 4. 1). Мн. исследователи склонны понимать этот эпизод как начало эсхатологической борьбы Мессии, наделенного силой Божественного Духа, с силами зла. В иудействе было распространено представление, что Св. Дух наделяет Мессию божественной премудростью, против к-рой враг-диавол не сможет устоять (1 Енох 49. 3; Пс. Sol. 17. 37; 18. 7; Таргум на пророков. Ис 11. 1–2). Евангелие от Луки повествует о том, что после искушений Христос вернулся в Галилею «в силе Духа» (Лк 4. 14), что свидетельствует о мессианском характере победы над врагом.

VI. Св. Дух в служении Иисуса Христа. В Евангелии от Матфея подчеркивается, что последующее мессианское служение Христа, изгнание Им нечистых духов совершается силой Св. Духа, знаменуя приход в мир Божественной силы, вступившей в борьбу с врагом (Мф 12. 28). Обвинениям фарисеев в том, что Христос действует не Божественным Духом, а силой *Вельзевула*,

противопоставляется «реченное через пророка Исаию»: «Се, Отрок Мой, Которого Я избрал, Возлюбленный Мой, Которому благоволил душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд» (Мф 12. 18 слл.; ср.: Ис 42. 1 слл.). Характер эсхатологической борьбы Св. Духа с силами зла в служении Мессии показан и в притче о «сильном» (Мф 12. 29). Не только изгнания бесов, но и исцеления людей понимаются исключительно в контексте мессианского служения как «дела Христовы» — дела Мессии, исполненного Св. Духом ради избавления Израиля от духов злобы (Мф 11. 2–6), поскольку в евангельские времена всякая болезнь и немощ воспринимались как следствие действия сатанинских сил (ср.: Деян 10. 38; Лк 13. 11). В Евангелии от Матфея описываются исцеления, совершенные Христом силой Св. Духа, как исполнение пророчества Ис 42. 1–2 (Мф 12. 15–51), где исцеляющий Дух дается «Страждущему Рабу Господню». Такое же понимание Духа (т. е. не только пророческого, но и исцеляющего) некоторые исследователи склонны видеть и в Евангелии от Луки, ссылаясь на тот факт, что все свершения Христа представляются в нем в свете исполнения пророчества Ис 61. 1–2 («Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал Меня благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение и узникам открытие темницы, проповедовать лето Господне благоприятное и день мщеница Бога нашего, утешить всех сетующих...»), т. е. как совершаемые силой Духа (Лк 4. 18–21; *Turner. 1992, 1996*). В межзаветной иудейской лит-ре Ис 61. 1–2 толковалось как выражение чаяний «Нового исхода» и ожидания мессианского Юбилейного года, который избавит «нищих» от господства Велיאра (11 Q 13; см.: *Sloan. 1977*). В Евангелии от Луки Иисус Христос изображается наделенным Духом и для освобождения Израиля от гнета сатаны; в это служение включаются не только исцеления и изгнания нечистых духов (Лк 7. 21–22; 13. 10–15), но и избавление Израиля от «слепоты» и «глухоты» идолопоклонства (Лк 8. 4–15; ср.: Деян 28. 26–27) (*Turner. 1992, 1996*). Цитата Ис 61. 1–2, возвевающая «Новый исход», представляет Христа как пророка, подобного Моисею (Втор

18. 18), Который пророческим Духом поведет Израиль ко спасению. Т. о., в христологии синоптиков заметно стремление подчеркнуть роль Св. Духа в служении Христа: Иисус-Мессия есть исполнение прообразов как пророческого (Он Пророк, подобный Моисею, и в Нем действует «пророческий Дух»), так и мессианского типа (Он из рода Давидова, и Ему даны дары Св. Духа как сверхъестественной силы).

VII. Св. Дух в синоптических Евангелиях. Синоптические Евангелия, повествующие о служении Христа и апостолов до Пятидесятницы, не описывают буд. дары Духа верующим так, как это, напр., делают авторы Деяний св. апостолов или апостольских Посланий.

Нек-рые исследователи считают слова «если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец Небесный даст Духа Святого просящим у Него» (Лк 11. 13) обетованием дара Св. Духа ученикам, которое предвосхищает Пятидесятницу (Fitzmyer. 1979. P. 916; Stronstad. 1984. P. 46; Menzies. 1994. P. 160). Однако М. М. Тёрнер относит это высказывание ко времени земного служения Христа, а не к буд. служению апостолов после Пятидесятницы. Смысл слов «Отец Небесный даст Духа Святого» в том, что Бог даст Благого Духа, а не духа зла, в одержимости к-рым обвиняли Христа Его противники. Такое понимание подтверждается и вариантом чтения папируса P<sup>45</sup> (III в.), где вместо πνεύμα ἁγίου стоит πνεύμα ἁγαθόν (ср.: *Cyr. Alex. In Luc. 11 // PG. 72. Col. 790*).

Единственное явное обетование Духа у синоптиков — «Когда же будут предавать вас, не заботьтесь, как или что сказать; ибо в тот час дано будет вам, что сказать, ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас» (Мф 10. 19–20; ср.: Мк 13. 11; Лк 12. 11–12) — говорит о «Духе пророчества», Который дарует премудрость гонимым последователям Христа. Некоторые исследователи на этом основании считают, что для синоптиков Св. Дух не играет решающей роли в истории спасения, а является лишь неким «вспомогательным даром» (*donum superadditum*), укрепляющим учеников Христа в их апостольском служении (Gunkel. 1888; Lampe. 1951; Ervin. 1984 и др.).

Обетование об излиянии Св. Духа в момент Пятидесятницы в синопти-

ческих Евангелиях в завуалированной форме дается лишь в прошальной заповеди Христа. В Евангелии от Матфея Господь заповедует апостолам «крестить все народы во имя Отца и Сына и Святого Духа». Эта формула, в к-рой имя Св. Духа поставлено в один ряд с именами Отца и Сына, окончательно переосмысляет роль и сущность Св. Духа и выводит евангельскую пневматологию за рамки представлений иудейской традиции. Попытка объяснения этой формулы как результата мидрашистского толкования (см. *Мидраш*) на Дан 7. 9–27, где понятие «множество ангелов» заменено метафорой «Дух Святой» (Schaberg. 1982), не принимает во внимание тот факт, что троиственность Лиц Божества была явлена уже в момент крещения Господа. Прощальная заповедь Христа апостолам лишь окончательно запечатлевает это в точной богословской формуле. В Евангелии от Луки хотя не упоминается «Дух», в последней речи Спасителя, но «обетование Отца» (Лк 24. 49) в Деян 2. 17, 33 связывается с пророчеством Иоила. На этом основании нек-рые исследователи считают, что для Луки дар Св. Духа представляется главной отличительной особенностью христианина (Büchsel. 1926; Dunn. 1970, 1972, и др.).

VIII. Св. Дух в Евангелии от Иоанна. Вершиной евангельского откровения о Св. Духе является пневматология Евангелия от Иоанна, к-рое раскрывает внутритроичную жизнь Божества и свидетельствует о Божественном статусе Св. Духа. Св. Дух понимается как Лицо-Ипостась Св. Троицы. Отсутствие подробного повествования о Крещении и схождении Св. Духа нек-рые исследователи объясняют тем, что евангелист Иоанн желал подчеркнуть Божество Христа, Который не нуждается в «пророческом Духе» как источнике Своих действий и слов, — Христос Сам есть Бог-Превечный Логос (Kümmel. 1973; Schweizer 1969 и др.).

Др. библеисты отмечают особенность свидетельства Иоанна Крестителя: в отличие от синоптических Евангелий, где говорится, что Дух нисходит на Христа, в Евангелии от Иоанна Дух — «пребывающий на Нем» (Ин 1. 32–33).

В Евангелии от Иоанна дар Св. Духа сравнивается с живой водой, «текущей в жизнь вечную» (ср.: Ин 4. 10, 13–14). Метафора объединяет

ряд символических образов: 1) «текущая вода» является символом спасения, принесенного Богом в последние времена (ср.: Ис 55. 1; Зах 14. 8; Иез 47. 1–12); 2) вода, будучи «животворящей», является и символом Божественной премудрости (Притч 13. 14; 18. 4; Сир 24. 21), часто таким «источником» назывался ветхозаветный закон (Сир 24. 23–29; CD 19. 34); 3) метафора «воды» использовалась для выражения дара Св. Духа (Ис 44. 3; 1 Q 28. 4. 21). Ассоциация «воды» с даром Духа очевидна в словах Господа, сказанных Им в Иерусалиме на празднике кушней (Ин 7. 37–39), с к-рым в ВЗ связывались обетования о реках спасения, текущих из храма. Господь же призывает «жаждущих» к Себе — как к новому, истинному источнику. Ин 7. 39 связывает этот дар Духа с распятием, воскресением и вознесением Христа.

В Ин 14. 16–26; 15. 26–27; 16. 7–15 повествуется об обетовании Господом дара грядущего Св. Духа (Ин 14. 26), «Духа истины» (Ин 14. 17; 15. 26; 16. 13; ср.: Юб 25. 14; 1 Q 28. 3. 18–25), Который будет действовать как *παράκλητος* (Ин 14. 16; 15. 26; 16. 7), — это обозначение Св. Духа встречается только в Евангелии от Иоанна, и его точный смысл остается предметом дискуссий экзегетов.

Слово *παράκλητος* буквально значит «призыванный», в I в. этот термин, однако, употреблялся в самых различных значениях. Чаще всего он использовался как юридический термин: «параклитом» назывался тот, кто был призван одной из сторон на суде в качестве свидетеля, чтобы быть рядом (этот смысл передает префикс *παρά-*); «параклитом» мог быть и тот, кто ходатайствовал, подавал прошения за подсудимого, т. е. адвокат, уполномоченный говорить от его лица (равнины также использовали заимствованное из греч. языка слово *paraqlitē* со значением «адвокат-защитник» — Пирке Авот 4. 11). В качестве возможного образа для понимания этого термина исследователи указывают на представление об ангеле-«заступнике» в ветхо- и межзаветной лит-ре (Mowinckel. 1933; Johansson. 1940). Поскольку в Евангелии от Иоанна *παράκλητος* назван также Духом истины (Ин 15. 26), то ряд ученых связывают это понятие с кумран. космологическим дуализмом — Духа истины и Духа заблуждения (ср.: 1 Ин 4. 6; Betz.

1963; Johnston. 1991; Burge. 1987). Роль Параклита как свидетеля и обличителя подчеркивается в Ин 15. 26 и 16. 8–11.

Толкование имени Параклит в юридическом смысле неоднократно подвергалось критике, поскольку роль Св. Духа как «свидетеля» в Евангелии от Иоанна не является первостепенной по сравнению с др. основными действиями (ср.: Ин 14. 17): Он научает, наставляет (Ин 14. 26; 16. 13), открывает (ср.: Ин 15. 26; 16. 8–11), толкует слова Христа (Ин 14. 26; 16. 13–15). Слав. перевод «Утешитель» предполагает, что слово «параклит» происходит от глагола *παρκαλέω* — ободрять (ср.: Davies. 1953). Впрочем, там, где говорится о служениях Св. Духа, этот глагол не употребляется (Ин 14. 17, 26; 15. 26; 16. 8–11, 13–15).

*Иером. Николай (Сахаров)*

**III. Учение о спасении. Терминология.** Главная тема Е.— весть о дарованном Богом спасении человечества, к-рое понимается как обретение во Христе новой жизни в Царстве Небесном. Речи Иисуса Христа о спасении не содержат строго фиксированной терминологии. Говоря о спасении, Он часто пользуется символическими образами и именует Себя врачом (Мк 2. 17), строителем храма (Мк 14. 58), хозяином дома (Лк 14. 21), пастырем (Ин 10. 11).

Терминология, относящаяся к понятию спасения, не является доминирующей в Е. в отличие, напр., от лексической группы «Царство Божие / Небесное». Учение о спасении представлено в Евангелиях рядом терминов: основным, частотным термином является глагол *σώζω* — спасать. Этот глагол и производные от него формы употребляются: в Евангелии от Матфея 12, от Марка — 12 раз, от Луки — 21, от Иоанна — 8 раз (нек-рые ученые считают Мф 18. 11; Лк 9. 56 более поздними вставками и не включают их в критические издания — см.: Nestle-Aland. NTG. P. 11, 190; Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek NT. Stuttg., 1994. P. 127, 148).

В зависимости от контекста глагол *σώζω* может выступать в следующих значениях: 1. Избавлять от опасности, освобождать. В этом значении глагол употреблен в Мф 8. 25 и 14. 30, где речь идет о спасении учеников во время шторма на Галилейском м. В Мф 27. 40–42 (пар. Мк 15.

30–31; Лк 23. 35; 27. 49; Лк 23. 37, 39) — в уничижительных словах первосвященников и книжников: «...спаси Себя Самого... других спаси», а Себя Самого не может спасти». В ряде контекстов невозможно провести четкую границу между спасением, понимаемым как избавление от опасности, и спасением в духовном смысле — так воспринимается этот глагол в пророческих речах Господа о последних временах (Мф 10. 22; 24. 13; пар. Мк 13. 13; ср.: Мф 24. 22, пар. Мк 13. 20). В выражении «душу (*ψυχήν*) спасти, или погубить» (Мк 3. 4; пар. Лк 6. 9) речь также может идти о спасении как от духовной гибели, так и от физической. Подобным образом глагол *σώζω* употреблен в молитве Иисуса: «Отче! избавь (*σώσον*) Меня от часа сего!» (Ин 12. 27) — и в Ин 10. 9: «...кто войдет Мною, тот спасется...»

2. В значении «исцелять от болезни, возвращать здоровье, выживать» этот глагол употребляется реже, поскольку в большинстве рассказов о евангельских исцелениях стандартно употребляется глагол *θεραπεύω*. В значении «исцелять» глагол *σώζω* встречается в Мф 9. 21 (пар. Мк 5. 28); 9. 22 (пар. Мк 5. 34; Лк 8. 48); Мк 5. 23; 6. 56 (в пар. Мф 14. 36 использован глагол *διασώζω*). При этом в нек-рых случаях речь идет также и о духовном исцелении (повествование об исцелении гадаринского бесноватого — Лк 8. 36) или о воскресении из мертвых (рассказ о воскресении дочери Иаира — Мк 5. 23). Нередко физическое исцеление сопровождается спасением души (Лк 7. 50: «Вера твоя спасла тебя...»; ср. также: Мк 5. 34 и пар. Лк 8. 48; Мк 10. 52 и пар. Лк 18. 42; ср.: Лк 8. 50; 17. 19). В Ин 11. 12 ученики полагают, что Лазарь просто уснул, а значит, вскоре «выздоровеет» (*σωθήσεται*).

3. В специальном богословском значении — «обрести спасение в Боге» — глагол *σώζω* употребляется в разговоре между Иисусом Христом, богатым юношей и учениками (Мф 19. 25). В этом смысле он является синонимом др. евангельских выражений, таких как «наследовать жизнь вечную», «войти в Царство Божие» / «Небесное» (Мк 10. 17, 23–26; ср.: Мф 19. 16, 23–25; Лк 18. 18, 24–26; ср. также: «...неужели мало спасающихся» (*σώζομενοι*) — Лк 13. 23 и «...чтобы они не уверовали и не спаслись» — Лк 8. 12). Подобным обра-

зом в истории с Закхеем говорится, что «Сын Человеческий пришел взискать и спасти погибшее» (Лк 19. 10). Глаголом *σώζω* выражается цель мессианского служения Господа: «Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин 3. 17), «...Я пришел не судить мир, но спасти мир» (Ин 12. 47), «...говоря это для того, чтобы вы спаслись» (Ин 5. 34). Понимание этого глагола в духовном значении предполагается также в словах Иисуса Христа: «...кто хочет душу свою сберечь (*σώσει*), тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее» (Мф 16. 25; пар. Лк 9. 24), «кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет (*σώσει*) ее» (Мк 8. 35).

Существительные, образованные от глагола *σώζω*, также могут служить для выражения идеи спасения. *Σωτήρ* — «Спаситель» появляется в хвалебной Песни Пресв. Богородицы (Лк 1. 47). Спасителем называет Иисуса Христа ангел Господень, явившийся пастухам при Его рождении (Лк 2. 11). Уверовавшие самаряне, прославляя Иисуса Христа, исповедуют Его Спасителем мира (Ин 4. 42). *Σωτηρία* — «спасение» употреблено в словосочетании «рог спасения» (здесь в значении «спасающая мощь Божия»; «рог» в евр. языке символизирует силу (3 Цар 22. 11), не только физическую, но и гордость, жизненную энергию, мощь Божию (Зах 1. 18–21)) в молитве Захарии (Лк 1. 69; ср.: 2 Цар 22. 3), к-рый далее говорит о ныне свершившемся возвешенном пророками спасении (*σωτηρίαν*) от врагов (Лк 1. 71; в синодальном переводе: «...что спасет нас от врагов наших»). Иоанн Креститель выступает на проповедь, чтобы «дать уразуметь народу Его спасение в прощении грехов их» (Лк 1. 77). По словам Самого Христа, Его посещение мытаря Закхее принесло «спасение дому сему» (Лк 19. 9). Др. греч. слово, обозначающее «спасение», — *σωτήριον* встречается в молитве Симеона Богоприимца (Лк 2. 30) и в Лк 3. 6, где цитируется пророчество из Ис 40. 5: «И узрит всякая плоть спасение Божие».

Неск. реже для выражения идеи спасения употребляется глагол *ῥύομαι* — освобождать, избавлять. Обычно его значение связано с избавлением от крайней, тяжелой опасности (напр., смерть или вражеская уг-

роза). В Мф 27. 43 он употреблен в речи евр. начальников, произносящих слова Пс 21. 9 перед Иисусом на кресте: «Упвал на Бога, пусть теперь избавит (ῥυσάσθω) Его...» В Песни Захарии в словах «по избавлении от руки врагов наших» (Лк 1. 74) употребляется образованная от этого глагола причастная форма — ῥυσθέντας. В заключительных словах молитвы «Отче наш» этим глаголом завершается прошение об избавлении «от лукавого» (Мф 6. 13).

Идея спасения предстает в Е. также с помощью терминов, связанных с глаголом λυτρόω — избавлять, искуплять (Мк 10. 45; Мф 20. 28). Христос — Тот, Кто отдает Свою душу (жизнь) как искупление (λύτρον — букв. выкуп) ради жизни людей (Мк 10. 45). Эти слова соотносятся с Ис 53. 10: «...душа Его принесет жертву умиловления». В этом стихе подчеркивается не столько букв. значение (выкуп), сколько искупительный смысл служения Христа. Употребление глагола λυτρόω по отношению к Богу в ВЗ не всегда связано с идеей выкупа (Büchsel. Λύω // ThWNT. Bd. 4. S. 353). В Лк 24. 21 сказано, что «Он есть Тот, Который должен избавить (λυτρούσθαι) Израиль». Λύτρωσις в Лк 1. 68 означает просто «спасение» (как и в др. стихах этой главы: Лк 1. 69, 71, 77), как и ἀπολύτρωσις в Лк 21. 28, где это слово употреблено в эсхатологическом смысле и означает свершение искупительного дела в последние времена (см.: Ibid. S. 357).

(Сотериологический аспект представлен также в отдельных стихах Е. с помощью глаголов ἐλευθερώω — Ин 8. 32, 36 и λύω — Лк 13. 16).

Кроме того, в образном языке евангельского богословия идея спасения может передаваться такими выражениями, как обретение «жизни вечной» (ζωὴν αἰώνιον — Мф 19. 16; Ин 3. 15), обретение «жизни» (Мф 18. 9), достижение блаженства («блаженны μακάριοι нищие» — Мф 5. 3 слл.; ср.: Лк 11. 28; Ин 20. 29), вхождение в Царство Небесное (Мк 10. 15, 23–25; Мф 19. 24; 21. 31; Ин 3. 5).

**Учение ВЗ о спасении в свете откровения НЗ.** На формирование сотериологической лексики Е. повлияло наследие ВЗ, где соответствующие древнеевр. слова (שָׁלַח, פָּלַח, מָלַח), описывающие спасение, употребляются гл. обр. относительно избавления евр. народа от опасностей для жизни, особенно во время раз-

личных конфликтов и войн (см., напр.: Соф 3. 19–20). Израильтяне видели в Боге высшего Избавителя и Спасителя от всех бедствий и страданий (см.: Исх 14. 13; Пс 24. 5; 26. 1 слл.). Откровение о спасении в ВЗ обычно связано с конкретными случаями вмешательства Бога в происходящие исторические события. История ВЗ полна свидетельств божественного участия в ней и воздействия на судьбу человека: Бог спасает в определенных жизненных обстоятельствах, напр. в испытаниях и скорбях (Пс 85. 2), при смертельной опасности (Пс 68. 2, 15), вражеском гонении (Пс 21. 22; 30. 12, 16; 42. 1; 58. 2). Спасение осуществляется посредством избранных Богом людей. Господь спасал Свой народ от врагов через Давида (2 Цар 3. 18), Саула (1 Цар 11. 13), Самуила (1 Цар 7. 8), Самсона (Суд 13. 5), Гедона (Суд 6. 14 слл.), судей (Суд 2. 16, 18).

Понятие о спасении представлено в ВЗ во мн. собственных именах, таких как Иисус, Исаия, Елисей, Осия, происходящих от евр. корня שָׁלַח со значением «спасать». Хотя слово «спаситель» могло относиться и к земным вождям (напр., к судьям — Суд 3. 9, 15), но осуществляемое через них спасение связывается со спасительными деяниями Господа по отношению к Своему народу (ср.: Исх 15. 2; Пс 84. 4). Во время Исхода Он Сам спас Израиль (Исх 14. 13; ср.: Ис 63. 8; Пс 105. 8, 10, 21); Он именуется Спасителем (Сир 51. 1; Ис 63. 9), «Спасителем безнадежных» (Иф 9. 11) или «Богом спасения» (Пс 50. 16; ср.: 78. 9). В центре ВЗ находится обетование, что Сам Бог станет спасением для Своего народа (Пс 26. 1; 34. 3; 61. 7). Идея спасения проявляется в желании познания человеком Бога, в жажде более полного Богообщения (Исх 33. 12; Пс 12. 2; 72. 28). В пророческой лит-ре зарождается надежда на обретение блаженства Богообщения в основанном Богом Царстве (Иез 37. 22–27; Ис 11. 6–9; 48. 11). Постепенно в священной истории ВЗ развивается учение о праведном «остатке Израйля», который в силу неотложности данных Богу обетований будет спасен и преодолет все исторические катастрофы. Опыт спасения, осуществляемый в «остатке Израйля» (Ис 10. 20 слл.; ср.: 28. 5; «остаток Иосифов» — Ам 5. 15), вполн. восполняется учением НЗ о спасении избранных (Мф 22. 14; ср. так-

же моление Христа Богу Отцу об избранных — Ин 17. 24–25). После разрушения Иерусалима и гибели исторического царства мессианские чаяния и связанная с ними надежда на спасение приобретают в Богом избранном народе все более выраженный характер. Совершитель этого спасения, грядущий эсхатологический Царь, также именуется Спасителем (LXX Зах 9. 9), ибо Он спасет угнетенных (Пс 71. 4, 13). Надежда на приход Мессии, ожидание Его спасительных деяний являются основной темой ВЗ, ключом к его пониманию. Представление о спасении как спасении от греха и его последствий содержится в более поздних текстах ВЗ, в учении о Мессии как страждущем Рабе Господнем, претерпевающим страдания за грехи народа (Ис 53. 6–11). Лишь в поздних библейских книгах эллинистического периода спасение понимается как примирение с Богом и прощение грехов (см.: Дан 12; 2 Макк 7); формируется учение о смерти праведника (Прем 1. 15; 2. 16–20) и ее искупительном значении (2 Макк 7. 18; 37–38; 4 Макк 6. 28–29; 17. 22). В ВЗ спасение связывалось с Судом Божиим и отделением праведных от грешников (см. рассказ о потопе — Быт 6–8). Эта особенность сохраняется и в НЗ, напр. в эсхатологических притчах Спасителя об овцах и козлищах (Мф 25. 32–33). Весть о спасении возвещает о Боге, Который придет спасти Свой народ (Ис 35. 4); не только Израиль, но и «все концы земли» (Ис 45. 22). Спасение — это главное дело Его победной правды (ср.: Ис 63. 1), и, чтобы ее осуществить, Он пошлет Своего Раба (Ис 49. 6, 8). Множество аспектов, раскрывающих тему спасения в ВЗ, нашли воплощение в служении Господа Иисуса Христа. В Е. Иисус Христос предстает Спасителем, исполняющим миссию, к-рая в ВЗ принадлежит Господу. Своим служением Христос отвечает на чаяния, содержащиеся в ВЗ, о наступлении Царствия Божия как о прекращении несчастий и страданий (Лк 7. 22; Мф 11. 5). В ВЗ Мессия ожидается как носитель Духа (Ис 11. 2). При крещении Христос помазуется Духом (Мк 1. 10). Евангелист Лука, цитируя общее для всех евангелистов (ср.: Мф 3. 3; Мк 1. 3; Ин 1. 23) пророчество из Книги прор. Исаии (Ис 40. 3–5), приводит его полностью, делая смысловой акцент на наступлении

ожидаемого в ветхозаветной истории спасения: «И узрит всякая плоть спасение Божие» (Лк 3. 6).

**Рождество Иисуса Христа и обетование о спасении.** Идея спасения раскрывается уже в самом имени Иисуса Христа, возвещенном ангелом Господним: «Родит же Сына, и наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их» (Мф 1. 21). Тем самым уже с первых глав возвещается основное положение евангельского богословия о том, что спасение — это не теория или учение, а Сама Личность Иисуса Христа и живая связь с Ним верующего. Возвещенное спасение от греха раскрывается в дальнейшем в проповеди Иоанна Крестителя о покаянии, к к-рому приходили люди, крестились от него, исповедуя свои грехи (Мф 3. 6), а также в словах Иисуса Христа, что «Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи» (Мф 9. 6). Миссия Иоанна Предтечи была направлена на полное изменение духовного состояния сынов Израилевых (Лк 1. 17), а пришествие Мессии должно было «дать уразуметь народу Его спасение в прощении грехов их...» (Лк 1. 77). Христос также объявляет, что пришел «призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф 9. 13; ср.: 11. 19).

В Евангелии от Луки подробно раскрывается тема спасения в повествовании о рождении Иисуса (гл. 1; соответствующая терминология встречается 6 раз). В стихах, называемых Песнью Пресв. Богородицы, Мария как буд. Мать Мессии отождествляет Себя с народом Божиим и радуется о Боге, Ее Спасителе (Лк 1. 47 сл.). Спасительные деяния Господа рассматриваются в Песни как часть многовековой истории и милостивого попечения Божия об избранном Им народе. Эти деяния направлены против надменных и сильных на благо бедных и смиренных. Первые поставлены в один ряд с противящимися Богу, а вторые — с теми людьми, к-рые полагаются на Него в своих нуждах (Лк 1. 52–53). С учетом особой образности ВЗ в Песни Захарии еще яснее раскрывается природа спасения. «Рог спасения» (Лк 1. 69) ассоциируется с пришествием Мессии. Господь вновь, как и в ВЗ, спасает от врагов уповающих на Него (Лк 1. 71). В этой молитве говорится также о даровании «знания спасения» (γνώσιν σωτηρίας), к-рое связано с прощением грехов

(Лк 1. 77; в синодальном переводе: «дать уразуметь народу Его спасение в прощении грехов их»). «...Спасение — от Иудеев» (Ин 4. 22), т. е. знание о спасении пришло через иудеев. Пришествие Господа и принесенное Им спасение — акт «благоутробного милосердия» Божия (Лк 1. 78). В Евангелии от Луки как бы уточняется сказанное в Мф 1. 21: Иисус Христос принадлежит к роду царя Давида, Он есть помазанный Божий, Господь и Спаситель (Лк 2. 11). В этих молитвах виден постепенный переход от национально-ориентированного представления о спасении, к-рое связано лишь с Израилем, к его вселенскому характеру: Симеон Богоприимец, держа на руках Младенца Христа, говорит, что он видел спасение, к-рое Господь приготовил для всех народов, включая язычников (Лк 2. 30–32), — здесь

11 раз, в Евангелии от Матфея — 2, в Евангелии от Луки — 7 раз). В последнем случае спасительное дело Христа проявится в победе над злом, поразившим человеческую природу. Исцеление может явным образом обнаруживать спасение от власти диавола: женщину, скорченную духом немощи, «связал сатана», исцеляя, Господь освобождает ее «от уз сих» (Лк 13. 16). В этом рассказе страдания рассматриваются как незаконная тирания сатаны и злых духов над Божиим творением. В восстановлении богоподобного достоинства человека осуществляется служение Иисуса Христа. Эту спасительную миссию Он передает Своим ученикам (т. е. Церкви), наделяя их властью «исцелять от болезней и изгонять бесов» (Мк 3. 14–15; 6. 7; 16. 17). Изгнание злых духов — следствие решительной победы над диаволом и злом (ср.: Мф 25. 41). В евангельских рассказах о чудесах явлено спасение Иисусом Хри-

том человечества от греха как болезни человеческой природы, ее повреждения. Согласно Е.,



Исцеление бесноватых.  
Миниатюра из  
Четвероевангелия. Коп. XIII в.  
(Ath. Iver. 5. Fol. 35r)

спасение открывается в божественной Личности Младенца Христа.

Сын Божий приходит в этот мир, чтобы «всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3. 15). Спасение охватывает все народы, в т. ч. самарян, к-рые исповедуют, что Иисус есть «истинно Спаситель мира» (Ин 4. 42; см. также слова Спасителя к сиропиникиянке — Мк 7. 27–30 и рассказ об исцелении сотника — Мф 8. 5–13). Тем не менее, Е. отмечают некую последовательность в осуществлении спасения: «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева» (Мф 15. 24; ср.: Мф 10. 6); «Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора, и тех надлежит Мне привести» (Ин 10. 16).

**Опыт спасения, явленный в чудесах Иисуса Христа.** Служение Иисуса Христа сопровождается чудесными исцелениями и изгнанием нечистых духов (τὸ πνεῦμα ἀκάθαρτον — духа нечистого, в Евангелии от Марка это выражение встречается

грех является корнем всех болезней. Христос стремится вначале освободить больного от греха, а вместе с тем и от болезни как его следствия. Поэтому, обращаясь к расслабленному, Господь говорит: «Прощаются тебе грехи твои» (Мф 9. 2), тем самым Он открыто показывает Свою божественную власть прощать грехи (Мф 9. 6). Связь евангельских исцелений с испытанием веры и неоднократное употребление выражения «вера твоя спасла тебя» (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε) указывают на то, что спасение неразрывно связано с верой во Христа как Сына Божия (Лк 7. 50; аналогичные выражения: «...как ты веровал (букв.— поверил.— Авт.), да будет тебе» — Мф 8. 13; «...велика вера твоя; да будет тебе по желанию твоему» — Мф 15. 28). Очевидно, это отражает представление библейской антропологии о целостном составе человека, в к-ром физическая природа не противопоставляется духовной. Избавление от болезней и страданий, явленное в служе-

нии Иисуса Христа, знаменует начало всеобщей победы над страданием и злом в конце времен (Мф 25. 41; Лк 10. 18).

**Евангельская проповедь о спасении верой.** В большинстве случаев спасение в Е. изображается как буд. состояние: вхождение в Царство Божие и обретение вечной жизни. Спасение равнозначно вечной жизни, к-рая уготована всем верующим (Ин 3. 16–17; ср.: 12. 47). Но в то же время Иисус Христос говорит о спасении как о свершившемся, как о наступившем «ныне» (Лк 4. 21; 19. 9; Ин 1. 51; 12. 31); оно дается уже в этой жизни людям, к-рые смогли верой приблизиться к Нему. Исповедальная формула веры «Иисус есть Христос» (ср.: Мф 16. 16, 20; Лк 2. 11; 4. 41) является квинтэссенцией Е. «Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин 20. 31). Спасение — призыв Самого Христа к вере (см.: Мф 9. 29). Проповедь о спасении верой пронизывает все Е.: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет» (Мк 16. 16). Вера — необходимое условие спасения (Мф 7. 50; 8. 25, 48). Спасительное домостроительство состоит в том, «дабы всякий, верующий в Него (Сына Божия. — *Авт.*), не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3. 15, 16; ср.: 3. 18, 36; Лк 19. 10). Однако вера недостаточна без покаяния (*μετάνοια*) (Мф 4. 17) и исповедания грехов (Мф 9. 13; Мк 2. 17), без исправления жизни — в Е. содержится предупреждение о невозможности спасения верой, к-рая не подтверждается делами: «Не всякий, говорящий Мне: «Господи! Господи!», войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного» (Мф 7. 21). Наиболее явным образом этот аспект спасения раскрывается в истории с мытарем Закхеем. Сын Человеческий приходит в дом Закхей, тот раскаивается в своих грехах: «Господи! половину имущества моего я отдам нищим, и, если кого чем обидел, воздам вчетверо» (Лк 19. 8). Христос возвещает: «...ныне пришло спасение дому сему...» (Лк 19. 9). Отсюда ясно, что необходимым условием спасения являются и нравственные требования. Хотя мытарь Закхей и грешник, он тоже включен в спасительный замысел Бога о человечестве («...и он сын Авраама...»).

Мф 16. 25 и параллельные места представляют собой важную группу евангельских речей о спасении как о «сбережении/сохранении» жизни/души. Трудность истолкования этих мест отчасти связана с многозначностью слова «жизнь» (*ψυχή*), к-рое может обозначать душу в отличие от тела (и вслед. этого отдельную личность), а также всего человека. Те, кто пытаются «спасти» (т. е. «уберечь») свою жизнь от страданий, в конце концов ее потеряют. Привязанность к земным благам приводит к осуждению на Страшном Суде и, следов., к утрате жизни буд. века. Те же, кто готовы пойти на смерть ради Иисуса Христа («и Евангелия» — Мк 8. 35), обретут «спасение» своей жизни в достижении Царства Божия (ср.: Мк 10. 29; Лк 17. 33). Спасется тот, кто сможет выдержать все страдания до конца (Мф 10. 22; 24. 13). Слова «претерпевшие до конца» в Мф 10. 22 подразумевают в качестве необходимого условия спасения твердую верность Иисусу Христу вопреки всем преследованиям. В то же время говорится о невозможности для христианина пережить всю полноту гонений в последние дни, когда придет «мерзость запустения» (Мк 13. 14), ввиду чего эти дни сократятся «ради избранных» (Мф 24. 22; пар. Мк 13. 20).

В Е. отмечается, что спасение недостижимо человеческими усилиями: на изумленный вопрос учеников: «Кто же может спастись?» — Христос отвечает: «Человекам это невозможно, но не Богу, ибо всё возможно Богу» (Мк 10. 26–27). В то же время спасение во Христе не может совершаться без участия человеческой воли. В Мк 6. 5 говорится, что в Назарете из-за неверия окружающих Христос не мог проявить Свою исцеляющую силу. Провозвестие Иисуса Христа о спасении всегда предполагает личное обращение человека: «Кто жаждет, иди ко Мне и пей» (Ин 7. 37). Христос пришел, чтобы отыскать и спасти каждую потерянную грешную душу, что раскрывается в притчах о потерянной драхме (Лк 15. 8–9) или об овцах и пастыре (Ин 10. 2–16). Однако спасение не предполагает объективное, всеобщее или принудительное действие. Во время земной жизни Иисуса Христа было много людей, к-рые не принимали Его, но «соблазнялись о Нем» (Мф 13. 57). На вопрос: «Неужели мало спасаю-

щихся?» — Иисус Христос отвечает: «Подвизайтесь войти сквозь тесные врата, ибо... многие поищут войти, и не возмогут» (Лк 13. 23–24; см. также: Мф 7. 13–14, где говорится, что многие предпочитают пространный путь и широкие врата, ведущие в погибель, и немногие находят путь, ведущий в жизнь, ибо узок этот путь и тесны врата). Возвещенное в Е. спасение, т. о., обращается непосредственно к свободному выбору человека, ибо «много званых, но мало избранных» (Лк 14. 24).

В речах о спасении Иисус Христос часто использует язык образов. Он сравнивает Себя с дверью, через к-рую овцы входят в овчарню и обретают спасение, т. к. здесь они находятся в безопасности (Ин 10. 7, 9). Своих учеников Он уподобляет виноградной ветви, к-рая привита к лозе, т. е. таинственно соединяется со Христом (Ин 15. 1–6): «Пребудьте во Мне, и Я в вас» (Ин 15. 4). Единство верных со Христом подобно тому, как Отец в Нем и Сам Он в Отце (Ин 17. 21–23). Спасение представляет собой не единичное событие в прошлом, но продолжающийся процесс: «Иисус же говорил им: Отец Мой донныне делает, и Я делаю» (Ин 5. 17). Верующий в единении со Христом — Сыном Божиим становится «чадом Божиим» по благодати (Ин 1. 12–13). На этом базируется центральная идея правосл. учения о спасении как о всеохватывающем преображении человека и приобщении к любви (Ин 15. 9), радости (Ин 15. 11), славе (Ин 17. 22, 24), жизни (Ин 1. 4; 5. 26; 6. 63; ср.: 5. 40) Божией. Эти образы на языке евангельского богословия передают то, что в дальнейшем было раскрыто в учении об обожнении.

**Тайная вечеря и крестная смерть.** Божественная любовь к людям — «...так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3. 16) — раскрывается во Христе, Который «до конца (т. е. до крестной смерти. — *Авт.*) возлюбил их» (Ин 13. 1). Христос, становясь посредством крестной жертвы Агнцем Божиим, берущим на Себя грех мира (Ин 1. 29, 36), испивает до дна «чашу» (ср.: Ин 18. 11), предназначенную для Него Отцом (ср.: Ин 17. 11), но по Собственной воле (Ин 10. 17–18) претерпевает крестные страдания, чтобы все спаслись по вере (Ин 3. 15–16).

Тайна спасения во Христе раскрывается в событиях земной жизни Спасителя: воплощении, крещении, преображении, распятии, воскресении, вознесении. Господь совершил наше спасение «учением Своим, жизнью Своею, смертью Своею и воскресением» (*Филарет (Дроздов), митр.* Пространный Христианский Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 1911. С. 39).

Земная жизнь Иисуса Христа проходила в общении не только с учениками, но с большим числом самых разных людей, среди них были грешники, отверженные, прокаженные: Он учил всех, исцелял, принимал участие в их трапезах. В ВЗ совместное разделение трапезы означало общение перед лицом Божиим (см., напр.: 1 Цар 9. 22; Исх 24. 11; Суд 6. 19). В этой связи трапезы Христа с мытарями и грешниками приобретают особый смысл: разделяя пищу с грешниками, Иисус Христос тем

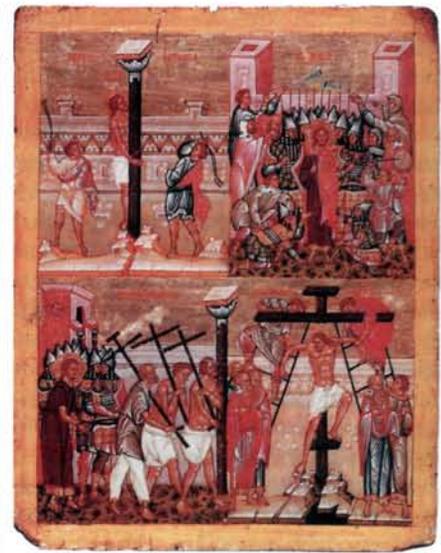


*Тайная вечеря.*  
Миниатюра из Евангелия. XI в.  
(Ath. Dionys. 587m. Fol. 53r)

самым принимает их в общение с Богом, т. е. спасает их. Эти трапезы можно рассматривать как предвосхищение последней Тайной вечери, на к-рой идея спасения (понимаемая как богообщение, обновление завета, избавление от смерти и участие в эсхатологическом пире) находит наиболее полное выражение. Кульминация повествования о Тайной вечери — в словах Христа: «Приимите, ядите: сие есть Тело Мое» (Мф 26. 26) и «сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая» (Мк 14. 24; «за вас» — Лк 22. 20), в Евангелии от Матфея дополненных словами «во оставление грехов» (Мф 26. 28), к-рые разъясняют спасительное значение страданий Иисуса Христа. Вместо манны, спасающей израиль-

тян от голодной смерти, Он дает в пищу Свою плоть — истинный хлеб жизни, избавляющий от смерти (Ин 6. 31; 48–51). Поэтому Тайная вечеря имеет также эсхатологическую перспективу: «...ибо сказываю вам, что уже не буду есть ее (пасху.— Авт.), пока она не совершится в Царствии Божием» (Лк 22. 16) — и вводит в Новый и совершенный Завет с Богом, скрепляемый кровью Иисуса Христа: «Сия чаша есть новый завет (διαθήκη) в Моей Крови...» (Лк 22. 20). В выражении «Сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф 26. 28) содержится указание на жертвоприношение, причем подразумевается, что Господь соотносит Себя с жертвенным пасхальным агнцем, кровью к-рого верные избавляются от смерти. Описание Тайной вечери напоминает об установлении синайского Завета Моисеем, который также был заключен через кропление кровью (Исх 24. 8). Приношение в жертву животных заменяется жертвоприношением Сына Божия, Кровь Которого дарует живое и действительное единение Бога с людьми. Являясь исполнением пророчеств ВЗ (см.: Ис 53), речения и события Тайной вечери связывают ее с последующими крестными страданиями, смертью и воскресением Иисуса Христа.

Указывая на насильственную смерть пророков и посланников Божиих в ВЗ («Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе!» — Мф 23. 37; см. также: 23. 34–35), Христос смотрел на Свои грядущие Страсти как на неотъемлемую часть Своего служения. Господь открывает Своим ученикам, что Ему подобает (δεῖ) пострадать и подвергнуться казни (Мк 8. 31; 9. 31; Мф 16. 21; Лк 9. 22; 24. 26), этим Он явно указывает, что Его страдания и смерть связаны с делом спасения и составляют неотъемлемую часть Божественного замысла. Он Сам полагает Свою душу на смерть: «Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее. Сию заповедь получил Я от Отца Моего» (Ин 10. 18). Своей добровольной смертью Христос принимает на Себя грех мира и тем самым избавляет людей от вечной гибели. Е. соотносит с Иисусом Христом известный из Книги прор. Исаии (Ис 52 —



*Страсти Христовы.*  
Икона. Кон. XV в. (НГОМЗ)

53) образ страдающего и умирающего Мессии, принимающего по Своей воле последствия грехов человечества. «...Да сбудется реченное через пророка Исаию, который говорит: «Он взял на Себя наши немощи и понес болезни»» (Мф 8. 17). Крестная смерть Спасителя является свершением Его служения, поправлением власти «князя мира сего» (Ин 12. 31) — Его слова на Кресте: «Совершилось!» (Ин 19. 30). Страданиями Христос вошел во Славу (Лк 24. 26). Во время страданий Его заступничество перед Небесным Отцом не ограничивается только верными, но включает и врагов (Лк 23. 34; ср.: «...и за преступников сделался ходатаем» — Ис 53. 12). На кресте проявилась спасительная любовь Бога, молящегося за распинающих, подвигшая к спасению разбойника (Лк 23. 34, 43). Победив смерть, Христос оказывается Спасителем всего мира от сатаны как ее непосредственного виновника (Ин 12. 31). Неоднократно встречающиеся в Е. предсказания Иисуса Христа о Своем воскресении свидетельствуют о спасительном смысле воскресения: Спасителю также «должно» воскреснуть, как и умереть (Мф 16. 21; Мк 8. 31; Лк 9. 22; 18. 33; 24. 46). Необходимость воскресения в деле спасения раскрывается в словах, сказанных по поводу спора о *воскресении мертвых*: «Бог же не есть Бог мертвых, но живых, ибо у Него все живы» (Лк 20. 38; ср.: Мк 12. 27; Мф 22. 32). Верующий в Сына Божия обретет «жизнь вечную» и будет воскрешен в «послед-

ний день» (Ин 6. 40, 44, 54). Отождествив Себя с падшим человечеством вплоть до крестной смерти, Он восстановил в Своем достоинстве и явил изначала входившее в замысел Божий воскресшее, преображенное и обоженное человечество (см. также ст. *Воскресение Иисуса Христа*).

*Прот. Леонид Грилихес, А. Е. Петров*

**IV. Эсхатология.** Центральная тема евангельского благовестия выражена в словах, к-рые в Евангелии от Марка открывают земное служение Спасителя: «...исполнилось время и приблизилось Царствие Божие» (Мк 1. 15). Эта тема пронизывает все Е. и обнаруживается уже в молитве «Отче наш»: «да придет Царствие Твое» (Мф 6. 10). Конец, о к-ром идет речь, не есть *ἔσχατον* как конец процесса, случайный обрыв ряда мировых событий; конец, о котором радостно возвещает Е., есть *τέλος* — разумная конечная цель мировой истории.

В новозаветной библиистике с нач. XX в. решающее значение придается именно эсхатологии. Рассматривается 2 типа эсхатологических утверждений: «футуристическая эсхатология» (эсхатология будущего),

Мир, окружавший древний Израиль, за редкими исключениями, не знал эсхатологии в строгом смысле слова. Эсхатология ВЗ формировалась в самом Израиле. В результате в ВЗ появляются понятия о Суде и Спасении (Ос 5. 14; Исх 15; Втор 7. 7–11; ср.: Ам 4. 12; др.), о *Дне Господнем* (Ам 5. 18–20) и о спасаемом «остатке» (Ам 5. 15), о новом Исходе (Ис 48), новом даровании земли, Царствии Божиим (Дан 7. 27), «новом небе», «новой земле» (Ис 65. 17) и, наконец, о воскресении мертвых (Иез 37. 3–14; 1 Цар 17. 17–24). Представление ветхозаветной эсхатологии заключается в следующем: целью путей Божиих является установление Его полного и окончательного Царствия.

Основой для развития иудейской и христ. эсхатологии служит библейский монотеизм, понимание Бога как Творца. Если Бог — трансцендентный источник всего, Он может активно вмешиваться в историю. Только Тот, Кто дарует жизнь, которая завершается смертью, может даровать и жизнь мертвым (Иез 37). Более того, Он может дать новую жизнь, к-рая избавлена от рабства греху и от угрозы смерти. Бог может дать новую жизнь, к-рая так соединена с Его вечной жизнью, что становится причастной Его вечности.

Ветхозаветная эсхатологическая надежда не только касается воскресения человека, но включает надежду на буд. обновление всего творения Божия. «...Я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце» (Ис 65. 17; ср.: Откр 21. 1). Первое творение *ex nihilo* вновь возвращается в ничто, и требуется творческое действие Бога, чтобы придать творению совершенно новую форму существования. Эта новая форма бытия непричастна злу и разрушению, пронизана славой Бога и простирается в вечности.

**Эсхатологические темы в синоптических Евангелиях.** К началу публичной проповеди Иисуса Христа в Израиле уже существовала эсхатологическая традиция — ожидания Мессии и восстановления народа Божия. Но в Своей проповеди Царствия Божия Христос переносит отдаленное пришествие Мессии в настоящее. Бог в Нем уже ныне находит и принимает тех заблудших и потерянных, которые окружают Иисуса Христа в Его земной жизни

(Лк 15). При этом Иисус Христос не исключает и апокалиптических ожиданий, особенно в тех случаях, когда Он говорит о Себе как о Сыне Человеческом. «Сказываю же вам: всякого, кто исповедает Меня пред человеками, и Сын Человеческий исповедает пред Ангелами Божиими» (Лк 12. 8). Иногда Он возвещает очень близкий конец: «И сказал им: истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силе» (Мк 9. 1). «Истинно говорю вам: не пройдет род сей, как всё это будет» (Мк 13. 30). «Когда же будут гнать вас в одном городе, бегите в другой. Ибо истинно говорю вам: не успеете обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий» (Мф 10. 23). Это ожидание близкого конца покоится прежде всего на Его абсолютной уверенности в наступлении Царствия Божия. «Истинно говорю вам: Я уже не буду пить от плода виноградного до того дня, когда буду пить новое вино в Царствии Божием» (Мк 14. 25).

Царствие уже присутствует с явлением Самого Иисуса Христа, и вместе с тем оно ожидается в будущем, близком или отдаленном. Эти 2 установки совмещаются в контрасте между величием и полнотой грядущего Царствия, с одной стороны, и его маленьким и почти неприметным началом в настоящем — с другой. «И сказал: чему уподобим Царствие Божие? или какую притчею изобразим его? Оно — как зерно горчичное, которое, когда сеется в землю, есть меньше всех семян на земле; а когда посеяно, всходит и становится больше всех злаков, и пускает большие ветви, так что под тенью его могут укрываться птицы небесные» (Мк 4. 30–32).

Диалектика реализованной и футуристической эсхатологии в синоптических Евангелиях получает положительную оценку. Церкви дается историческое время для исполнения ее главной миссии — провозглашения Е. «И во всех народах прежде должно быть проповедано Евангелие» (Мк 13. 10). «И, приблизившись, Иисус сказал им: дана Мне всякая власть на небе и на земле. Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь»



*Сошествие во ад.  
Икона. Иконописец Дионисий.  
Ок. 1502 г. (ГРМ)*

связанная с апокалиптическими ожиданиями, и «реализованная эсхатология», утверждающая, что с Иисусом Христом Царствие Божие уже пришло.

Нек-рые темы и мотивы новозаветной эсхатологии укоренены в ВЗ.

(Мф 28. 18–20). Центр тяжести с эсхатологии смещается в историю, это особенно видно в Евангелии от Луки и в кн. Деяния св. апостолов. История с ее скорбями и бедами оценивается в этих книгах как предэсхатологический период. «Прежде же всего того (наступления последних дней.— *Авт.*) возложат на вас руки и будут гнать вас, предавая в синагоги и в темницы, и поведут пред царей и правителей за имя Мое» (Лк 21. 12). Отпущенное время становится временем терпения и испытания («...терпением вашим спасайте души ваши» — Лк 21. 19), особым периодом истории спасения («Законом и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовествуется, и всякий усилием входит в него» — Лк 16. 16), временем Церкви, устремленным к своему концу (ср.: «Он же сказал им: не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти, но вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой; и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» — Деян 1. 7–8). Кроме того, в Евангелии от Луки имеет место индивидуальная эсхатология, которая наступает со смертью: «И сказал ему Иисус: истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк 23. 43) (ср.: «Стефан же, будучи исполнен Духа Святого, возрев на небо, увидел славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога, и сказал: вот, я вижу небеса открытые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога» — Деян 7. 55–56).

**Будущее пришествие Царствия Божия.** I. Термином, указывающим на эсхатологическое будущее, в Е. является ἡ ἡμέρα ἐκείνη (тот день; в синодальном переводе — день оный). Этот термин имеет свою предысторию: начиная с Ам 5. 18–20, ветхозаветные пророки постоянно говорят о «дне Господнем».

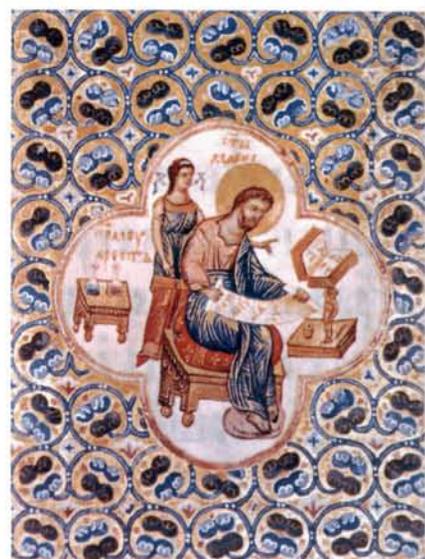
О «дне оном» упоминается в Лк 10. 12: «Сказываю вам, что Содому в день оный будет отраднее, нежели городу тому». Речь идет о галилейских городах, не принявших Иисуса Христа. Параллельное место разъясняет этот день как «день суда» (Мф 10. 15). Апокалиптическое выражение «день суда» в Е. встречается только в Евангелии от Матфея: кроме 10. 15 еще в 11. 22 (пар. Лк 10. 14 — «на суде»); 11. 24; 12. 36. Несмотря на небольшое расхождение

в предании, ясно, что Иисус Христос возвещает грядущий Суд Божий, который подведет черту под всей историей.

«День оный» связан не только с ожиданием Суда, но и с пришествием Мессии. В эсхатологической речи Лк 17. 22–37 несколько раз упоминается «день/дни Сына Человеческого» (Лк 17. 22, 24, 26, 30), напр.: «...как молния, сверкнувшая от одного края неба, блистает до другого края неба, так будет Сын Человеческий в день Свой». Евангелист Матфей в этом случае употребляет особенное выражение: «...так будет пришествие Сына Человеческого» (Мф 24. 27). Понятие «пришествие» (παρουσία) встречается только у евангелиста Матфея (Мф 24. 3, 27, 37, 39). В Евангелии от Марка выражение «тот день» соединено с понятием Царствия Божия: «Истинно говорю вам: Я уже не буду пить от плода виноградного до того дня, когда буду пить новое вино в Царствии Божием» (Мк 14. 25).

Т. о., в логиях и притчах Иисуса Христа наряду с грядущим Царствием Божиим возвещается буд. пришествие Суда Божия и пришествие Сына Человеческого. Эти пророчества не связываются в целостную картину; напротив, ни в одной из речей Иисуса Христа не упоминаются одновременно Царствие Божие и Сын Человеческий (*Goppelt*. 1980. Vd. 1. S. 231–233). Кроме того, за исключением апокалиптической речи в Мк 13, пророчества о будущем всегда соотносятся непосредственно с настоящим. Эти пророческие речи не преследуют цель предсказать будущее, они должны показать, что к эсхатологическому будущему причастно уже настоящее. При этом будущее не возрастает из истории в непрерывности ее плавного развития, но противостоит истории как ее «противоположность».

II. Ожидание скорого пришествия. В 1-й речи публичного служения Иисуса Христа, приведенной в Е. (Мк 1. 15; Мф 4. 17), а также в Его слове о послании учеников на проповедь (Лк 10. 9,11; Мф 10. 7) повторяется выражение: ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ — приблизилось Царствие Божие. Это высказывание понималось по-разному и до сих пор является предметом дискуссии экзегетов. Одни считают, что ἤγγικεν означает присутствие или «пространственную близость» (Ч. Х. *Dodd*). Кюммель



Евангелист Марк.  
Миниатюра из Четвероевангелия  
патриарха Саввы. 1354–1375 гг.  
(Aht. Chil. 13m. Fol. 98)

и др. указывают на то, что перфект этого глагола в НЗ всегда означает «приблизилось». Последнее подтверждается притчей Иисуса Христа о смоковнице: «От смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее станут уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето. Так и когда вы увидите то сбудущимся, знайте, что близко (ἔγγυς), при дверях» (Мк 13. 28–29 и пар.). Этот образ — призыв к бодрствованию, обращающий внимание слушателей на знамения времени (Лк 12. 54–56), т. е. на деяния Самого Иисуса Христа. Очевидно, что это «близко» (ἔγγυς) имеет тот же временной смысл, что и «приблизилось» (ἤγγικεν).

Наряду с этими в Е. есть и др. места, указывающие на близость Царствия Божия, напр. слова утешения ученикам. Так, притча о неправедном судье заканчивается обетованием Господа, что Бог «подаст им защиту вскоре (ἐν τάχει)» (Лк 18. 8). Возможно, эти слова, следующие непосредственно за речью о пришествии Сына Человеческого, — тоже о скором наступлении Царствия Божия и праведного суда Божия.

3 места в синоптических Евангелиях определенно указывают на краткий срок до пришествия эсхатологического конца: «Истинно говорю вам: не пройдет род сей, как всё это будет» (Мк 13. 30 и пар.); «истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие

Божие, пришедшее в силе» (Мк 9. 1); «Ибо истинно говорю вам: не успеете обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий» (Мф 10. 23). Несмотря на указания скорого приближения конца истории, Иисус Христос никогда не говорит в духе межзаветной *апокалиптики* о точном сроке наступления «конца». Начиная с Дан 7, иудейская апокалиптика направляла читателя к тому, чтобы с помощью аллегорических видений хода истории вычислить «день и час» конца века сего. Спаситель решительно отвергает всякие апокалиптические расчеты сроков и не дает описания хода мировой истории. «Не придет Царствие Божие приметным образом (μετὰ παρατήρησεως), и не скажут: «вот, оно здесь», или: «вот, там»» (Лк 17. 20–21). «О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк 13. 32; Мф 24. 36).

Этот отказ от вычислений срока «конца» придает проповеди Иисуса Христа особый характер: Иисус Христос ставит Своих слушателей непосредственно перед неотложностью пришествия Царствия Божия (таково уже первое слово Его проповеди) и, устраняя все отделяющее человека от пришествия Божия (в т. ч. пространство и время), призывает его к ответственности, бодрствованию и покаянию.

III. Призыв к бодрствованию. Наряду с возвещением близости Царствия Божия в Евангелиях содержится ряд высказываний Иисуса Христа, которые призывают к бодрствованию в ожидании «конца». Особое значение имеет 13-я гл. Евангелия от Марка. 2 предшествующие главы (11 и 12) оставляют впечатление, что Иисус Христос как бы подошел к завершению Своей земной жизни. Теперь Его взгляд устремляется в близкое историческое будущее, к-рое исполнено великих скорбей. «И когда выходил Он из храма, говорит Ему один из учеников Его: Учитель! посмотри, какие камни и какие здания! Иисус сказал ему в ответ: видишь сии великие здания? всё это будет разрушено, так что не останется здесь камня на камне» (Мк 13. 1–2). Однако, бедствие, о котором говорит здесь Иисус Христос, не ограничится лишь Иерусалимом и его храмом. Оно станет определяющим и в том мире, в к-ром будут жить Его ученики.

Большую часть 13-й гл. составляет апокалиптическая речь, т. н. малый Апокалипсис. Во времена Иисуса Христа существовало много иудейских апокалипсисов, которые использовали особенные, таинственные образы и символы, обнаруживающиеся также и в евангельской апокалиптической речи (Мк 13. 14, 24–27). Одной из особенностей апокалиптических книг было то, что в них настоящее и будущее совмещались и переходили одно в другое, так что часто трудно определить, где говорится о настоящем времени, а где — о конце света. Но в Евангелии от Марка заметно явное различие между разрушением храма, сопровождающимся страшными бедствиями, и полным завершением исторических событий в эсхатологическом конце (ср.: Мк 13. 4: «Скажи нам, когда это будет (речь идет о разрушении храма, см.: Мк 13. 2.— *Авт.*), и какой признак, когда все сие должно совершиться (συντελεῖσθαι, т. е. прийти к концу, завершиться.— *Авт.*)?»). В соответствии с этим различием в 13-й гл. Евангелия от Марка разграничиваются отрывки 5–13 (близкое настоящее) и 14–27 (неопределенное будущее).

Др. отличие Е. от иудейской апокалиптической лит-ры заключается в том, что в апокалиптических реченных Господь отказывается от откровений, с помощью к-рых можно было бы рассчитать конец света. Более того, всякая попытка рассчитать конец света в Мк 13. 32 категорически отвергается. Вместо таких расчетов особый акцент делается на предостережениях и увещаниях (ср.: Мк 13. 5, 9, 23, 33–37): «берегитесь», «смотрите за собою», «бодрствуйте, молитесь». Это свидетельствует о том, что евангельская речь направлена преимущественно не на изображение конца света, а на то, в каком состоянии христиане должны и могут встретить те скорби, к-рые неминуемо станут их уделом в настоящем.

1-я часть эсхатологической речи Иисуса Христа (Мк 13. 5–13) повествует о событиях, связанных с разрушением Иерусалимского храма. Христос говорит о появлении лжепророков, претендующих на мессианство (ст. 6), о войнах и катастрофах (стихи 7–8), о преследованиях и об арестах Его учеников (стихи 9–11), об их социальной изоляции (стихи 12–13). В Мк 13 не просто перечислены бедствия, но

указывается также, как должны вести себя в столь пагубное время христиане: они должны трезво противостоять тем, к-рые пытаются прельстить их своим учением, прикрываясь именем Иисуса Христа (стихи 5–6); никто не сможет занять Его место. Известия о катастрофах не должны быть причиной для паники. Конечно, до тех пор, пока существует мир насилия, войны в мире будут неизбежны. Но это еще не конец всему (стихи 7–8). Верующим нет нужды заранее обдумывать, что говорить и что делать, когда они будут преданы и побиваемы (ст. 11). Христиане не могут рассчитывать на благосклонность мира сего. С ними будут поступать не иначе, как с их Господом, Который «предан будет в руки человеческие...» (Мк 9. 31). Христиане спасутся не своим равнодушием к истории, а тем, что они, как последователи Иисуса Христа, выдержат все до конца и в настоящих и в буд. бедствиях (Мк 13. 13).

2-я часть апокалиптической речи Спасителя (Мк 13. 14–23) описывает время всеобщего кризиса, к-рый будет характеризоваться существенными признаками. Появится противник христиан, к-рый пока еще неведом и не поддается определению. Он займет не принадлежащее ему место («где не должно»): «...увидите мерзость запустения, реченную пророком Даниилом, стоящую, где не должно...» (ст. 14). Первоначально «мерзостью запустения» называли статую Зевса, к-рую Антиох IV повелел установить в Иерусалимском храме (167 г. до Р. Х.; Дан 9. 27; 11. 31; 12. 11; 1 Макк 1. 54). Поэтому в Евангелии от Марка это выражение также может подразумевать осквернение храма, однако в евангельском тексте «мерзость запустения» не что-то безличное, но скорее указывает на личность. В греч. оригинале τὸ βδέλυμα (мерзость), существительное среднего рода, согласуется с причастием муж. рода ἐστήκοτα.

Всеобщий кризис сопровождается неизбежностью срочного бегства (Мк 13. 14–18), появлением «лжехристов и лжепророков», ищущих знамений, а также всяческих чудотворцев-обманщиков (стихи 21–22). Верующие должны молить Бога о том, чтобы Он сократил «те дни» (стихи 17–20), и хранить рассудительное трезвение, чтобы уберечься от соблазнов (стихи 21–23).



Эта часть речи оставляет впечатление скорого наступления «тех дней» кризиса. Но гораздо важнее уверенность в неотвратимости такого конца, когда даже верующий может только бежать, и единственное, что он еще в состоянии сделать, — это молиться. Молитва — выражение его веры в то, что Богу — Господину мира и его истории (ср. ст. 19) — очень дороги Его избранники, последователи Его Сына (ср. ст. 20), ради к-рых Он сократит дни скорби.

Крушение ветхого мира, о к-ром говорится в 3-й части 13-й гл. Евангелия от Марка (стихи 24–25), есть одновременно и завершение ветхого, и наступление нового творения (ст. 26). В то время когда люди будут видеть вокруг себя лишь мрак и всеобщий хаос, им явится Сын Человеческий, т. е. Иисус Христос, как Тот Единственный, с Которым мир найдет свое благо и спасение (стихи 26–27). Подробное описание суда над миром отсутствует: речь идет не об участии «прочих», но о спасительном обетовании избранным (ст. 27). Мир может найти свое благо и спасение исключительно в Сыне Человеческом. Но при этом мир не верит благовестию Иисуса Христа и не следует Ему. Для мира есть только 2 пути: к спасению через Иисуса Христа или к гибели. Оттого христиане и должны молиться о сокращении дней скорби, но не о предотвращении неизбежного конца.

Заключительная, 4-я часть апокалиптической речи (Мк 13. 28–37) содержит на первый взгляд противоречащие друг другу высказывания: с одной стороны, утверждается близость предстоящего конца, к-рую можно распознать по знаменьям (стихи 29–30), с др. стороны, настоятельно подчеркивается, что о сроке конца знает только Отец (ст. 32). Возможно, только создающееся напряжение способно побудить христианина занять правильную позицию. Со времени смерти и воскресения Иисуса Христа для христиан остается справедливым следующее сравнение: «Подобно как бы кто, отходя в путь и оставляя дом свой, дал слугам своим власть и каждому свое дело» (ст. 34). Каждый имеет свое дело, но ко всем относится трижды повторенный призыв к бодрствованию (стихи 33, 35, 37). Именно этот призыв отражает неустрашимое напряжение между ощущаемой принципиальной бли-



Трубящие ангелы.  
Фрагмент композиции  
«Страшный Суд».  
Роспись ц. Спаса Преображения  
на Сенях в Ростове. 1675 г.

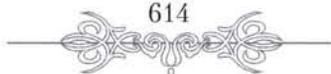
зостью конца и продолжением мировой истории.

В Е. отсутствует характерное для иудейской апокалиптики деление исторического процесса на периоды, которое давало основание для вычислений «дня и часа» конца. Иисус Христос принципиально отвергает такие вычисления, и в большой апокалиптической речи (ср.: Мк 13. 21–22), и в др. случаях (Лк 17. 20–37). Поэтому такие апокалиптические «скорби», как война, голод, землетрясение, перечисляются не столько для того, чтобы указать на них как на предзнаменования близкого конца, сколько для того, чтобы охарактеризовать существенные и постоянные черты самой истории, неотвратимо устремляющейся к своему концу. Верующие должны не ужасаться, но твердо знать, что «надлежит сему быть» (Мк 13. 7), и бодрствовать, ожидая своего Господа. Бодрствование состоит не в устранении от мира, но в делании порученного Богом дела и в молитве (ср.: Мк 14. 34, 38), т. е. в живом общении с Богом.

Проповедь апокалиптического содержания, отличающаяся от проповеди в Евангелии от Марка (Мк 13) и в Евангелии от Матфея (Мф 24), содержится в Евангелии от Луки (Лк 17. 20–37). В Лк 17, как и в Мк

13, Иисус Христос отказывается назвать время конца мира, но при этом в отличие от Мк 13 подчеркивает, что конец наступит внезапно. Слова о внезапности конца звучат как предупреждение и угроза. Наступление «дня Сына Человеческого» сравнивается с молнией (Лк 17. 24), со Всемирным потопом (стихи 26–27), с участью Содома (стихи 28–29). Этот день застанет людей, погруженных в обыденные заботы, и произведет разделение тех, кто тесно соединен в будничных делах: «В ту ночь будут двое на одной постели: один возьмется, а другой оставится; двое будут молоты вместе: одна возьмется, а другая оставится; двое будут на поле: один возьмется, а другой оставится» (стихи 34–36). На вопрос о том, где это произойдет, Иисус Христос, заканчивая Свое поучение, притчеобразно отвечает: «Где труп, там соберутся и орлы» (ст. 37), т. е., когда придет время — увидите (Иеремias. 1999. С. 145). Слова предупреждения связаны также с призывом к покаянию ввиду близости Царствия Божия.

Речь о конце в Мк 13 заканчивается короткой притчей о привратнике (стихи 34–37). Это одна из 5 притчей о парусии, содержащихся в синоптическом предании. Остальные собраны в Мф 24. 43 — 25. 30, из них 3 имеют параллели в Евангелии от Луки: о хозяине дома и воре (Мф 24. 43–44; пар. Лк 12. 39–40); о верном и неверном рабах (Мф 24. 45–51; пар. Лк 12. 42–48; возможно, Лк 12. 36–39); о талантах (Мф 25. 14–30; пар. Лк 19. 11–27). Наконец, имеющаяся только в Евангелии от Матфея притча о 10 девах (Мф 25. 1–13). По мнению И. Иеремияса, эти притчи были адресованы иудейскому народу и его слепым вождям: катастрофа придет внезапно, как вор в ночи, как жених в полночи, как вернувшийся хозяин, и поэтому надо быть всегда готовыми, чтобы она не застала врасплох (Jeremias. 1962. S. 60). Однако такое толкование не учитывает, что в притчах о парусии говорится не только о внезапности и неподготовленности, но и об ответственности за то порученное или вверенное, что будет неожиданно востребовано. Под вверенной ценностью Иисус Христос понимает не закон, данный Израилю на Синае, а то, что открывается Его окружению в Его поучениях и делах. Притчи адресованы ученикам Иисуса Христа,



Его последователям. Ученики призываются хранить и умножать вверенное им до того дня, когда они будут должны дать отчет в «день Сына Человеческого», к-рый придет непредсказуемо и внезапно. То, что эти притчи обращены не к Израилю, а к ученикам, подтверждается сравнением с др. притчей. В конце Нагорной проповеди Иисус Христос говорит: «Итак, всякого, кто слушает слова Мои сии и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне» (Мф 7. 24; Лк 6. 47–48). Такой «благоразумный муж» устоит в день суда, к-рый уподобляется катастрофе. В этой притче речь идет уже не о сохранении вверенного богатства, но о строительстве нового дома, основанного на камне, под которым подразумевается исполнение слов Иисуса Христа.

**Пришествие Царствия Божия в настоящее время.** Речи Иисуса Христа о присутствии Царствия Божия здесь и сейчас занимают центральное положение в евангельской эсхатологии.

I. Царствие Божие и дела Иисуса Христа. Право утверждать, что Царствие Божие приходит уже сейчас, Иисус Христос обосновывает прежде всего теми исцелениями, к-рые Он совершает. Свои чудесные исцеления Он называет знамениями спасения: «Если же Я перстом (в пар. Мф 12. 28 — «Духом». — Авт.) Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царствие Божие» (Лк 11. 20). На вопрос Иоанна Крестителя о том, Мессия ли Он, Иисус Христос отвечает: «Пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите: слепые прозревают и хромые ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают...» (Мф 11. 4–5; ср.: Лк 7. 22). Этот ответ в свободной форме воспроизводит пророчества Исаии, относящиеся ко времени спасения израильского народа (Ис 29. 18–19; 35. 5–6). Деяния Иисуса Христа, являясь исполнением Божественных пророчеств, убеждали Его современников в том, что обетованное всеобщее спасение приходит сейчас через Господа Иисуса Христа. Однако ни исцеления, ни экзорцизмы, ни прочие чудеса не являются средоточием Царствия Божия, более того, внешне они мало чем отличались от того, что сообщалось, напр., о Моисее или об Илии. Даже иудейские экзорцисты совер-

шали нечто подобное, как об этом говорит Сам Иисус Христос: «И если Я силою веельзевула изгоняю бесов, то сыновья ваши чьею силою изгоняют?» (Мф 12. 27).

II. Царствие Божие и благовестие Иисуса Христа. Отвечая Иоанну Крестителю, Господь говорит: «...нищим возвещается благовестие» (Мф 11. 5) (в синодальном переводе: «нищие благовествуют» — форма глагола *εὐεγγελίζονται* допускает оба варианта перевода). В этих словах тоже слышится отзвук ветхозаветного пророчества: «Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал Меня благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение и узникам открытие темницы, проповедовать лето Господне благоприятное...» (Ис 61. 1–2). Именно благодаря этому пророчеству Исаии *εὐεγγελίζομαι* (благовествовать) стал термином провозглашения эсхатологического спасительного Царствия Божия. Это Царствие начинается благовестием, Е. О содержании благой вести и о том, кто принесет ее, у прор. Исаии сказано: «Как прекрасны на горах ноги благовестника, возвещающего мир, благовествующего радость, проповедующего спасение, говорящего Сиону: «воцарился Бог твой!»» (Ис 52. 7). Ожиданием обетованного эсхатологического благовестника жило иудейское общество времени земной жизни Иисуса Христа. Поэтому слова Иисуса Христа о том, что Он «благовествует нищим», могли восприниматься не иначе как притязание на исполнение обетования. Его служение в слове, в учении обозначается как Е. Но и здесь, как и в случае с исцелениями, внешне высказывания Иисуса Христа (напр., «блаженства») при всех их особенностях во многом подобны высказываниям пророков, а Его поучения находят параллели в поучениях книжников.

III. Царствие Божие и личность Иисуса Христа. Дела и речи Иисуса Христа невозможно отделить от Его Личности. Именно поэтому ответ Иоанну Крестителю завершается словами: «И блажен, кто не соблазнится о Мне» (Мф 11. 6 и пар.). Вопрос о присутствии Царствия Божия в мире — это в конечном счете вопрос о личности Самого Иисуса Христа, что видно уже из Его слов: «Если же Я Духом Божиим изгоняю

бесов, то, конечно, достигло до вас Царствие Божие» (Мф 12. 28).

В Евангелии от Матфея подчеркивается эсхатологическая и спасающая роль личности Иисуса Христа: «Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Мф 11. 28–30). Слова Спасителя кажутся имеющими неск. сентиментальный характер «утешения», несвойственный остальным Его речам в Евангелиях. Иудейский контекст этих слов позволяет точнее понять высказывание. «Труждающимися» и «обремененными» иудеи в то время называли тех, кто «трудится над законом», «несет бремя заповедей закона» или, др. словами, «берет на себя иго закона» (*Billerbek. Kommentar. Bd. 2. S. 608–610*). Помимо того что это «бремя» часто было «тяжелым и неудобноносимым» (Мф 23. 4), оно принципиально не могло ввести в Божественный покой, в Божественное «субботство» (ср.: Евр 4. 9) (синоним Царства Божия). Ищущие этого покоя призываются идти не к закону Моисея, но к Иисусу Христу. Они призываются взять на себя не иго закона, но «иго» Христа — иго кротости и смирения — не неудобноносимое, а благое (*χρηστός*). Т. о., данный текст свидетельствует о водоразделе между двумя религиозно-историческими эпохами: эпохой закона и эпохой Иисуса Христа, Богочеловеческой Личности.

IV. «Царствие Божие внутри вас есть». В Лк 17. 20–21 передаются слова Иисуса Христа о присутствии Царствия Божия (эсхатология настоящего): «Быв же спрошен фарисеями, когда придет Царствие Божие, отвечал им: не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: «вот, оно здесь», или: «вот, там». Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть». Начало изречения понятно: пришествие Царствия произойдет не так, как того ожидала иудейская апокалиптика, т. е. без очевидных знамений. Последнее же предложение дает неожиданное объяснение: *ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν*; *ἐντὸς* означает как «внутри», так и «посреди», «между», отсюда различие в понимании этого слова Спасителя. Протестант. либеральное богословие подчеркивало

преимущественно «духовно-нравственный» момент — Царствие Божие осуществляется внутри каждой личности. Это очевидным образом не согласуется с тем, что эти слова обращены к фарисеям, далеким от сочувствия учению и делам Иисуса Христа. Но такое понимание противоречит и представлению Иисуса Христа о Царствии Божием. Более адекватным был бы перевод «Царствие Божие среди вас есть», т. е. оно уже присутствует среди людей. Именно поэтому оно не нуждается в апокалиптических знамениях пришествия. Из многочисленных евангельских повествований следует, что оно присутствует здесь и сейчас в самой Личности Иисуса Христа.

V. Народ Царства. Царствие Божие не может быть сведено исключительно к Личности Иисуса Христа, Царю. Ведь Царю принадлежит Его народ, на к-рый указывает высказывание Мф 11. 12–13: «От дней же Иоанна Крестителя донны Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его, ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна». Это трудное для перевода изречение содержит непривычный образ: «силою берется» (*βιάζεται*), «насильниками похищают» (*βιάστοι ἄρπάζουσιν*). Т. е. Царство Небесное не обретается «законным» путем, через закон, но захватывается, подобно тому, как грабители захватывают добычу (в Евангелии от Луки неск. иначе, и высказывание передается языком миссии: «Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовествуется, и всякий усилием входит в него» — Лк 16. 16). Происходит нечто неслыханное: Иисус Христос, ставя в укор фарисеям их неверие, говорит: «...мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие» (Мф 21. 31). Не благочестивые, законопослушные фарисеи, но мытари и блудницы обретают Царство. Время пророчеств завершилось, наступает их исполнение, и собирается народ Царства. Поскольку отдельные высказывания Иисуса Христа об этом представлялись соблазнительными и загадочными, Он разъясняет Свои мысли в притчах.

VI. Притчи о пришествии Царствия. В Евангелии от Марка (4. 1–34) приводятся 4 притчи Иисуса Христа, к-рые имеют целью открыть ученикам «тайны Царствия Божия» (Мк 4. 11). В Евангелии от Луки —

только 2 притчи (Лк 8. 4–18). В Евангелии от Матфея 7 притчей (на эту тему сведены в единую речь в 13–52) и в др. главах добавлено еще 4 притчи о Царстве Небесном (Мф 18. 23–35; 20. 1–16; 22. 2–14; 25. 1–13). В мире, окружавшем Иисуса Христа, часто говорили притчами. Но Его притчи отличаются такой живостью, что они выделяются как среди библейских, так и среди раввинистических притчей. В них явственно звучит *vox ipsissima* (собственный голос) Спасителя. Притчи в Мф 13 прямо затрагивают вопрос о том, каким образом Царствие Божие приходит уже сейчас, в деяниях и самой жизни Иисуса Христа. Это пришествие в настоящем и составляет «тайны Царствия Божия» (Мк 4. 11).

В притче о сеятеле (Мф 13. 3–9) Иисус Христос уподобляется сеятелю и все, что Он делает и чему учит, подобно посеву, к-рый может взойти и принести большой урожай, а может не дать урожая. Сеяние, о к-ром говорит Иисус Христос, не только Его Слово и учение, но и вся Его деятельность и участие в людях. Царствие приходит не потому, что учение и деяния Иисуса Христа несут в себе некую прогрессивную идею, к-рая изменит мир, но потому, что в Иисусе Христе таинственным образом действует Сам Бог.

Основная мысль притчи о пшенице и плевелах, а также притчи о неводе (Мф 13. 24–30, 47–50) — та, что верные и неверные (к-рые уподоблены доброму зерну и плевелам, хорошим и плохим рыбам) будут отделены друг от друга только в самом конце истории. Согласно ветхозаветным пророчествам, Иоанну Крестителю и распространенным иудейским ожиданиям, пришествие Царствия Божия будет сопровождаться великим разделением. Тот, кто принесет это Царствие, подобен земледельцу, отделяющему зерно от мякины (Мф 3. 12; Лк 3. 17). Но в действиях Иисуса Христа ничего этого нет. Даже в числе Его последователей обнаруживается предатель. Притча объясняет, что необходимое разделение произойдет только после сбора плодов, т. е. в конце времен. Иисус Христос приносит спасение, за к-рым лишь в самом конце истории последует суд и приговор. Такой взгляд решительно противостоит распространенному тогда мнению, что спасение придет как следствие суда.

Подобный разрыв с общепринятыми эсхатологическими представлениями своего времени обнаруживается в притчах Иисуса Христа о горчичном зерне и о закваске (Мф 13. 31–33). Эти притчи говорят о том, как малоприметное начало дает всеохватывающий результат. Согласно иудейским воззрениям, в эпоху эсхатологического спасения должны исчезнуть все болезни и даже смерть. Но Иисус Христос исцеляет лишь некоторых, Его слово обретает немногих последователей, да и те не всегда оказываются верными. Притчи разъясняют, что Царствие Божие, к-рое явлено с пришествием Иисуса Христа, подобно горчичному зерну, из к-рого вырастает большое дерево, или малой закваске, к-рая сквашивает все тесто.

Если Царствие Божие приходит таким неприметным образом, то становится ясным, что его пришествие и рост нельзя вынудить или ускорить. Это невозможно сделать ни исполнением заповедей (фарисеи), ни религ. фанатизмом (есееи), ни революционной активностью (зилоты). Царствие Божие можно только «найти» — этому посвящены притчи о сокровище на поле и о драгоценной жемчужине (Мф 13. 44–46). И тот, кто его нашел, добровольно и радостно отдает за него все, не отмеряя, подобно законникам, сумму своих жертв и заслуг. Притчи о сокровище и о жемчужине раскрывают смысл призыва Иисуса Христа к следованию за Ним. Призыв кажется чрезвычайно суровым («Иди за Мною, и предоставь мертвым погребать своих мертвецов» — Мф 8. 22), но притчи говорят, что только т. о. можно обрести Царствие Божие, а ради него стоит пожертвовать всем остальным. Более того, радость от обретенного делает жертву легкой («Ибо иго Мое благо...» — Мф 11. 30).

#### **Сущность Царствия Божия.**

Иисус Христос не дает определения понятию Царствия Божия и теоретически не противопоставляет его понятию, бытовавшему в иудействе. Однако смысл его раскрывается в речах Иисуса Христа, в живом общении Его с людьми.

I. Царствие Божие и заповеди блаженства. Первая заповедь блаженства в Евангелии от Луки обещает нищим участие в Царствии Божием: «Блаженны нищие... ибо ваше есть Царствие Божие» (Лк 6. 20; *Nestle-Aland*. NTG. S. 172). Следующие

2 «блаженства» обещают насыщение алчущим и утешение плачущим, т. е. утоление голода и утешение, — обещанные блага эсхатологического времени спасения. В Евангелии от Луки говорится об утолении голода физического (в ранних греч. рукописях нет слова «духом»), в Евангелии от Матфея — об утолении голода духовного, жажды правды. Обетование Иисуса Христа, находясь в русле ветхозаветного предания, имеет более универсальное значение: Царствие Божие приносит как телесное, так и духовное исцеление — мир без нужды и страдания, мир правды (ср.: Откр 21. 1–5).

Царствие Божие приходит как дар Бога людям. По мнению некоторых комментаторов, употребленный в заповедях блаженства страдательный залог (*παράκληθήσονται* (утешатся), *χορτασθήσονται* (насытятся), *ἐλεηθήσονται* (помилованы будут) и др.), подразумевает, что субъектом действия является Бог (*passivum divinum*), поэтому они могут иметь следующую интерпретацию: «Блаженны... ибо Бог их утешит... Бог их насытит... Бог их помилует... Бог их наречет Своими сынами». Царствие начинается там, где к людям приходит Бог, где Он принимает человека в общение с Собой как Своего собственного сына.

Сущность Царствия Божия, входящего к людям, заключается в любви Бога, явленной в Иисусе Христе. Согласно иудейским представлениям, признаками прихода Царствия являлись законный суд, низложение властей и всеобщее преобразование мира. Для Иисуса Христа все это уже не является необходимым началом, предваряющим пришествие Царствия Божия. Оно приходит независимо от закона и изменений общественных отношений — изменения не предваряют Царствие, но становятся следствиями его пришествия. Все это не означает, что Иисус Христос учил о пришествии Царствия Божия только как о внутреннем, духовном изменении отношений Бога и человека (ср.: Мф 11. 4–5). Телесное исцеление и насыщение, как и уничтожение смерти, столь же неотъемлемы от пришествия Царствия Божия.

II. Молитва к Богу о даровании Царствия Божия. Молитва «Отче наш» (Мф 6. 9–13; Лк 11. 2–4) подтверждает то понимание Царствия

Божия, к-рое выражено в заповедях блаженства. Если «блаженства» раскрывают пути к Царствию, то молитва «Отче наш» учит просить Бога о пришествии Его Царствия. Первые 3 прошения дополняют друг друга: Царствие Божие приходит, когда воздается почитание Богу и когда исполняется Его благая воля. 2-я половина молитвы указывает на то, что отделяет молящегося от Царствия Божия. Когда человек принимается в Царствие, Бог не оставляет его Своей заботой («хлеб наш насущный даждь нам днесь»), прощает его грехи («и остави нам долги наша») и ограждает его от всякого зла («и не введи нас во искушение, но избави нас от лукавого»). Царствие Божие и здесь означает новое отношение к Богу, благодаря к-рому человек исцеляется как телесно, так и духовно.

В молитве «Отче наш» пришествие Царствия также понимается как начало эсхатологического изменения мира, а не как его следствие. Возможно, что Иисус Христос дал Своим ученикам эту молитву с целью заменить ею схожую, но



Притча о Страшном Суде.  
Клеймо иконы «Страсти  
Господни в евангельских  
притчах». Ок. 1547 г.  
Иконописцы Останя, Яков,  
Михайло, Якушко, Семен  
Высокий Глазоль.  
(Благовещенский собор  
Московского Кремля)

более длинную иудейскую молитву «18 благословений» (Billerbeck. Kommentar. Bd. 4. S. 208–220). В иудейской обязательной ежедневной молитве прошение о пришествии Бога в Иерусалим стоит не вначале, а после 10 др. прошений, в к-рых речь идет о даровании разума, о познании закона, о прощении грехов, об исцелении, об освобождении и т. д., Царствие Божие ожидается как следствие изменения этого мира. Иисус Христос в молитве «Отче наш», напротив, учит просить прежде о пришествии Царствия Божия, а потом уже обо всем прочем как о его следствии. Этому соответствует и призыв Иисуса Христа: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф 6. 33).

В проповеди Иисуса Христа о Царствии Божием находят выражение как реализованная, так и футуристическая эсхатология. Поскольку содержательное ядро Царствия Божия есть исцеление (*σωτηρία*) взаимоотношений человека и Бога, устранение греховного отчуждения человека от Бога, то Царствие приходит тогда и там, где человек встречается с Иисусом Христом, через Которого обновляется отношение человека с Богом, даже если жизнь во плоти и весь мир еще не исцелены. Но пришествие Царствия не может ограничиваться лишь новыми отношениями человека с Богом. Пришествие Царствия неизбежно должно действовать на состояние мира, на его изменение, ибо Бог есть Творец.

**Царствие Божие и образ будущего мира.** Согласно апокалиптическим представлениям времен Иисуса Христа, «будущий эон» (*ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος μέλλον*) понимался и как новый космос, к-рый должен сменить «этот эон» (*ὁ αἰὼν οὗτος*). Эсхатологическое Царствие Божие приходит вместе с новым эоном (3Езд 7. 50; 8. 1; ср.: QS 4. 25; Юб 4. 26). Но для Иисуса

Христа пришествие Царствия Божия не соединено с мировыми переменами и катастрофами, не подчинено им — напротив, пришествие Царствия Божия придает особый образ миру, как будущему, так и настоящему.

Иисус Христос многократно использует ветхозаветный образ эсхатологической дружеской трапезы. «И сделает Господь Саваоф на горе сей для всех народов трапезу из тучных яств, трапезу из чистых вин, из тука костей и самых чистых вин» (Ис 25. 6). Спаситель развивает этот образ, чтобы выразить мысль о радостном собрании народов в Царствии Божием: «...многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном» (Мф 8. 11). «Истинно говорю вам: Я уже не буду пить от

плода виноградного до того дня, когда буду пить новое вино в Царствии Божием» (Мк 14. 25). В Мф 26. 29: «...буду пить с вами...»; в Лк 22. 29–30 дополнено: «...и Я завещаю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство, да ядите и пиете за трапезою Моею в Царстве Моем...» Основная тенденция всех этих образных речей очевидна: Царствие Божие в буд. мире не отвлеченное блаженство, но живое общение с Иисусом Христом и тем самым эсхатологическое общение с Самим Богом.

В ряде случаев, характеризуя грядущее бытие, Иисус Христос называет его «новым». Согласно Мк 14. 25, питье там будет «новым» (καλὸν). В притче о молодом (νεόν) вино и ветхих мехах (Мк 2. 22) говорится, что время спасения приносит то «новое», что не может быть смешано с ветхим. В этом заметно развитие ветхозаветного образа: «Вот, Я делаю новое» (ἰδοὺ ποίῳ καινὰ — LXX Ис 43. 19).

Всеобщее эсхатологическое обновление в Царствии Божием характеризуется также как воскресение: «Ибо, когда из мертвых воскреснут, тогда не будут ни жениться, ни замуж выходить, но будут, как Ангелы на небесах» (Мк 12. 25; Мф 22. 30). Для иудеев буд. мир представлялся лишь как восстановление первоначального состояния, продолжение этого мира, но лишено греха, зла и смерти. Супружеская жизнь в нем, по их представлениям, будет продолжаться, так же как употребление пищи и питье; закон тоже не утратит своей силы (Billerbeck. Kommentar. Bd. 1. S. 888–889; Иеремяс. 1999. С. 207. Примеч. 28). Однако, по учению Иисуса Христа, даже такие жизненно необходимые формы этого мира, как брак и зачатие, прекратят существование. Грядущий век — это не возвращение к начальному состоянию мира, Царствие Божие не восстанавливает того, что было в начале, оно завершает творение в его совершенстве и новизне.

Ради Царствия Божия Иисус Христос призывает не только оставить грех, но идти дальше, порывая с формами преходящего мира: «...есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит» (Мф 19. 12). Речь идет о тех людях, к-рые уже в этом мире способны отказаться от брака. Но именно потому, что грядущая жизнь

в Царствии Божием будет совершенно иной, отличной от жизни в мире ветхого творения, Иисус Христос не расцвечивает эту грядущую жизнь никакими апокалиптическими образами (ср.: 1 Кор 15. 35–50).

В свете грядущего Царствия становится понятным, что являет собой творение Божие. Возвещая близкий конец этого мира, Иисус Христос говорит в положительных тонах о природе: «Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их» (Мф 6. 26); «посмотрите на полевые лилии, как они растут: ни трудятся, ни прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них; если же траву полевую... Бог так одевает, кольми паче вас, маловеры!» (Мф 6. 28–30). Речи Спасителя основаны на представлении о Боге, Который приблизился к людям в пришествии Своего Царствия: «...приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк 1. 15), и указывают на «следы» этого Царствия в окружающей природе. Ряд изречений о лилиях и птицах завершается призывом стяжать Царство Божие, «и это все приложится вам» (Мф 6. 33), т. е. приложится и «красота лилий», и «беззаботность малых птиц». Исходя из такого эсхатологического откровения Бога и Его Царствия, Иисус Христос находит вокруг Себя знамения милости Творца, Который сохраняет и поддерживает жизнь в этом мире, отмеченном злом, страданиями и заботами. Он не только видит эти знамения благодати, но и возвещает ее.

Подобную мысль о милости и благодати Творца содержит и дискуссия о разводе (Мк 10. 2–9). Но цель здесь иная: при указании на первоначальный благой порядок творения подчеркивается искажение этого порядка в совр. мире, в данном случае из-за «жестокосердия» людей. Грядущее Царствие Божие не только вскрывает искажение творения, но и вызывает нападки сил тьмы. Об этом говорится в споре Иисуса Христа с фарисеями после исцеления слепого и немого бесноватого (Мф 12. 22–30 и пар.). Противники Иисуса Христа обвиняют Его в том, что «Он изгоняет бесов не иначе, как силою веельзевула, князя бесовского». Отвечая, Иисус Христос противопоставляет им Свой образ демоничес-

кого мира: это царство, руководимое «князем», сатаной (Мф 12. 26; Лк 11. 18; *veelzevul* — Мф 10. 25); бесы — его «сила» (δύναμις — Лк 10. 19). Царству сатаны противостоит Царство Божие (ср.: Мф 12. 28). Против Царствия Божия, приходящего в деяниях Иисуса Христа, все силы тьмы объединяются в свое царство бесовское под водительством сатаны. Ветхозаветная и иудейская традиции приписывали сатане 3 функции: он обвинитель людей перед Богом (Иов 1. 6); он — искуситель (πειράζων), подвергающий сомнению отношение к Богу (Мк 1. 13 и др.); он — хозяин бесов, к-рый и телесно и духовно вредит подпадшим под его влияние людям (Лк 13. 16 и др.). Поэтому он называется злым, губителем, лукавым (πονηρός). Сатана становится, т. о., главным противником Иисуса Христа, в притчах Он называет его «врагом» (Мф 13. 25, 28, 39).

**Эсхатологический смысл Тайной вечери.** Сообщаемое синоптически Евангелиями предание о Тайной вечере дает пророческое истолкование смерти и воскресения Иисуса Христа. Это истолкование принадлежит Самому Иисусу Христу в словах, произнесенных Им за трапезой с учениками в ночь накануне суда и распятия (Мф 26. 26–29; Мк 14. 22–



Тайная вечеря.

Миниатюра из Трапезидского Евангелия. IX в. (РНБ. Греч. № 21. Л. 9 об.)

25; Лк 22. 15–20; ср.: 1 Кор 11. 23–25). Действия Иисуса Христа во время трапезы воспроизводят иудейский обычай: во время праздничной трапезы хозяин брал хлеб, произносил над ним благословение, преломлял его и раздавал, в конце трапезы было благословение чаши с вином. Иисус Христос повторил эти символические действия, придав им новый и чрезвычайно глубокий сoterиологический и эсхатологический смысл. При преломлении хлеба Он



произносит слова, которые в Евангелиях приводятся с незначительными вариациями: «Сие есть Тело Мое, которое за вас предается» (Лк 22. 19), «сие есть Тело Мое» (Мк 14. 22; Мф 26. 26). Взяв чашу с вином, Он произносит слова: «Сия чаша есть новый завет в Моей Крови...» (Лк 22. 20) или «...сие есть Кровь Моя нового завета...» (Мк 14. 24; Мф 26. 28). В Евангелиях (как и в 1 Кор 11. 25) речь идет о «новом завете» (очевидная аллюзия на Иер 31. 31–34). Тем самым утверждается, что послушание и жертвенная смерть Иисуса Христа — основание нового, окончательного и неразрушимого эсхатологического союза с Богом. Словами Иисуса Христа за Тайной вечерей было установлено церковное таинство св. *Евхаристии*.

Др. евангельские тексты, как считают некоторые комментаторы, свидетельствуют о том, что общение с воскресшим Иисусом Христом указывает на Евхаристию (Лк 24. 28–31, 36–43; Ин 21. 12–13), т. е. в хлебе и вине дарует Себя Своим ученикам и последователям прославленный Господь. Само предание слов Иисуса Христа за Тайной вечерей содержит 4 основных элемента: эсхатологическое слово (Мк 14. 25; Мф 26. 29; Лк 22. 16–18); слово о хлебе; слово о чаше; распоряжение о постоянном совершении (Лк 22. 19; ср.: 1 Кор 11. 24–25).

В эсхатологическом слове Иисус Христос возвещает, что Его общение за трапезой с учениками в этой жизни заканчивается. Подразумевается скорая смерть Иисуса Христа. Поскольку, по словам Спасителя (Лк 22. 16–18), общение с Ним будет возобновлено только в Царствии Божием, то естественным образом вставал вопрос: что будет в промежутке между расставанием и новым общением в буд. Царстве Божием? На этот вопрос и отвечают слова о хлебе и о чаше. Они возвещали совершенно новую и небывалую форму общения.

В слове о хлебе Иисус Христос предлагает ученикам в дар Самого Себя. В слове о чаше в Евангелии от Марка и от Матфея «даром» названа сама искупительная смерть Христа. Аллюзии на Ис 53. 12 и Иер 31. 31 подчеркивают универсальность искупительной смерти и установление нового эсхатологического завета. Слово о хлебе и слово о чаше предлагают один и тот же «дар», а именно, Самого Иисуса Христа. Слово о хлебе больше подчеркивает

Его исторический, реальный образ, Того Иисуса Христа, Который до сих пор общался с учениками. Слово о чаше больше подчеркивает Его смерть, к-рой должно завершиться Его земное служение. Иисус Христос Сам предлагает Себя, — и в Своем земном служении, и в Своей смерти.

В распоряжении о повторении действий и слов Тайной вечери говорится о том, что все это должно происходить «в воспоминание» Иисуса Христа. Для правильного понимания этого места важно библейское значение слова «воспоминание» (ἀνάμνησις). Согласно библейскому словупотреблению, это не мысленная оглядка назад и не просто воспоминание, но действие, актуализация прошедшего в слове и в деле. Речь же идет о том, что встреча с Царствием Божиим в лице Иисуса Христа во время Его земной жизни будет иным образом продолжаться и в Церкви после смерти и воскресения Иисуса Христа. Т. о. промежуток времени между последней земной трапезой Иисуса Христа с Его учениками и эсхатологическим пиром в буд. Царствии Божием не будет лишь временем ожидания, но временем постоянной близости спасительного и исцеляющего Царствия Божия.

**Особенности эсхатологии Евангелия от Иоанна.** Выступление против гностических тенденций, появившихся к кон. I в. в нек-рых Церквях, привело к тому, что в Евангелии от Иоанна особенно подчеркивается «реализованная эсхатология». Эсхатология реализована во встрече с Иисусом Христом и Его словом. Эсхатологические события — суд, воскресение, вечная жизнь — становятся присутствующей реальностью. «Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него. Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия» (Ин 3. 17–18). «Ибо как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет. ...Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин 5. 21, 24). «Иисус сказал ей: Я емь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет» (Ин 11. 25). «Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон» (Ин 12.

31). Верующий в Иисуса Христа уже ныне соприкасается с вечной жизнью. Будущее является лишь продолжением и укреплением той связи, к-рую обретает верующий в Него уже в этой жизни. «Иисус сказал ей: Я емь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек» (Ин 11. 25–26).

Однако в Евангелии от Иоанна концепция «реализованной эсхатологии» не была определяющей. В том же Евангелии имеет место согласование «реализованной эсхатологии» с футуристическим ожиданием «последнего дня» с его судом и воскресением. «Не дивитесь сему; ибо наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло — в воскресение осуждения» (Ин 5. 28–29). «Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день» (Ин 6. 39). «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин 6. 54).

**V. Этика.** С первых шагов Своего общественного служения Иисус Христос обращается к людям, возвещая им Е. Евангелист Марк приводит ключевые слова Е.: «...исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк 1. 15). В этом призыве современники Иисуса Христа видели осуществление пророчества Исаии: «Как прекрасны на горах ноги благовестника, возвещающего мир, благовествующего радость, проповедующего спасение, говорящего Сиону: «воцарился Бог твой!» ...Господь возвращается в Сион. Торжествуйте, пойте вместе, развалины Иерусалима, ибо утешил Господь народ Свой, искупил Иерусалим» (Ис 52. 7–9). Вдохновляемый древними пророчествами иудейский народ жил надеждой на торжество Божественной славы, когда исчезло бы все, что мешало верующим исповедать Бога их единственным Господом. На фоне этой надежды Иисус Христос возвещает пришествие Царствия Божия. Весть о пришедшем эсхатологическом Царствии Божием была ошеломляющей. Проповедь Иоанна Крестителя возвещала Израилю беспощадный Суд



(Лк 3. 7–9); в этой проповеди он называет народ «порождениями ехидниными». Иисус Христос также называет его родом «неверным», «прелюбодейным и грешным» (Мк 9. 19; 8. 38), тем не менее Он возвещает народу не Суд, но спасительное Царствие Божие. Условием вхождения в это Царство являются покаяние и вера в Евангелие (Мк 1. 15). При этом покаяние понимается через следование за Иисусом Христом.

Весть Иисуса Христа о наступлении эсхатологического Царствия Божия и призыв к вхождению в это Царство через покаяние составляют основу евангельской этики.

**Покаяние и Царствие Божие** (или Небесное) — 2 важнейших понятия синоптических Евангелий (традиция Евангелия от Иоанна пользуется неск. иной терминологией). При этом слова μετανοέω (каяться) и μετάνοια (покаяние) встречаются гораздо реже, чем слово βασιλεία (царствие): слово «царствие» встречается в Евангелии от Матфея 57 раз, в Евангелии от Марка 20 раз, в Евангелии от Луки 46 раз и в Евангелии от Иоанна 5 раз; слово же «покаяние» и однокоренные с ним слова — 7 раз в Евангелии от Матфея, 3 раза в Евангелии от Марка, 14 раз в Евангелии от Луки и ни одного раза в Евангелии от Иоанна. Слово «покаяние» в Евангелиях имеет собирательный смысл, в нем прежде всего обобщается то, чего ждет от человека Иисус Христос. Μετάνοια, дословно означает «изменение ума», содержит указание на внутреннее состояние человека, его нравственное суждение и волю. Такая внутренняя перемена должна вести к изменению поведения. Евангельское покаяние не внешнее действие, оно затрагивает самосознание человека и заключается в искреннем признании собственной греховности и в уповании на дар благодати Божией.

С настоятельным призывом к покаянию обращался в своей проповеди уже Иоанн Креститель (Мк 1. 4). Но у него покаяние имело смысл, отличный от того, который вкладывает в это понятие Иисус Христос. В начале Своей проповеди Иисус тоже призывал покаяться (Лк 13. 3, 5). Однако в дальнейшем Он не произносит это слов, потому что оно не выражало во всей полноте того, к чему Он желал призвать Свой народ. Евр. השׁוּבָה (покаяние) означало

«возвращение», «оборачивание назад». Но Иисус Христос призывает не к тому, чтобы народ вернулся назад, к отеческому благочестию, Он желает большего: вести народ вперед — Он ожидает от людей не только покаяния, но и следования за Ним.

Призыв к покаянию часто встречается и в ВЗ, прежде всего, у пророков, когда они увещевали Израиль вернуться к Богу и к Его Завету. Но грядущее Царствие Божие, о котором благовествует Иисус Христос, требует устремленности вперед, а не возвращения назад. Однако с грядущим Царствием приходит не другой Бог, но именно Бог Израиля. Он приходит, чтобы осуществить Свои обетования (Мф 11. 3–6). Поэтому покаяние как обращение вперед, к Царствию Божию, есть в то же время возвращение к Богу Израиля, что наиболее ярко выражено в притче о возвращении блудного сына (Лк 15. 11–32). В Иисусе Христе Бог приводит людей к Своему эсхатологическому Царствию и одновременно исполняет Свои обетования, данные в союзе с Израилем.

Каждый момент в служении Иисуса Христа понимается в соотношении с этими 2 полюсами (древний союз Израиля с Богом и эсхатологическое Царствие Божие). Причем и тот и др. полюс достигают универсального значения — с одной стороны, обетование, данное отцам, относилось не только к Израилю, но ко всему человечеству (ср.: Рим 4. 1–25), а с др. стороны, эсхатологическое Царствие после воскресения и вознесения прославленного Господа становится реальностью, объемлющей все человечество.

**Призыв к покаянию и критика окружающего общества.** Иисус Христос резко критикует окружающее Его общество. Эта критика сопровождается провозглашениями «горе вам, богатые» (Лк 6. 24), «горе вам, книжники и фарисеи» (Мф 23. 13; Лк 11. 44). Эти провозглашения «горя» возвещают эсхатологический приговор Суда Божия, но их истинной целью является не суд, не осуждение общества, но призыв к покаянию. У разных евангелистов этот призыв выражен по-разному. В Евангелии от Луки больше подчеркивается социальная направленность критики высшего слоя общества; за 4 «блаженствами» следуют 4 провозглашения «горя» (Лк 6. 24–26): богатым, пресыщенным, смею-

щимся и тем, о ком хорошо говорят «все люди». В Евангелии от Матфея призыв к покаянию направляется преимущественно к образованному слою общества: нравственная проповедь начинается в гл. 5 провозглашением «блаженств» нищим духом и завершается в гл. 23 возвещением «горя» книжникам и фарисеям. Однако и в Евангелии от Луки также встречается «горе» книжникам, фарисеям и законникам (Лк 11. 39–52), а в Евангелии от Матфея — критика богатых (Мф 19. 16–23). Решающим здесь является то, что призыв к покаянию, обращенный к представителю обоих слоев общества, затрагивает основы жизни человека, так что фактически этой критикой затронуты все люди.

I. Критика упования на свое богатство. Наиболее остро социальная критика, направленная против упования на материальное богатство, выражена в речах Иисуса Христа, представленных в особом материале Евангелия от Луки. В материале, общем для синоптических Евангелий, показателен в этом отношении разговор Иисуса Христа с богатым юношей. Обобщением темы о земном богатстве служат слова, приведенные в Евангелиях от Матфея и от Луки, осуждающие собирание сокровищ и связанные с этим заботы.

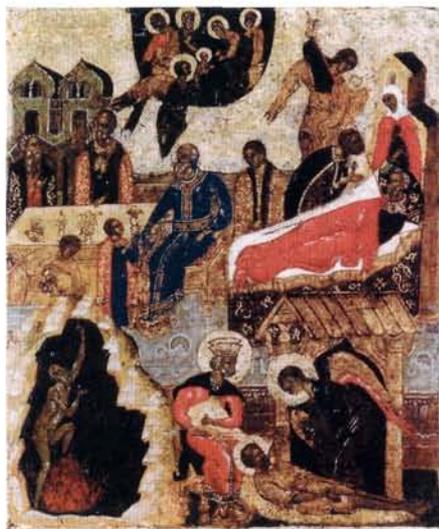
1. Осуждение богатых людей в Евангелии от Луки. За словами «блаженны нищие» (Лк 6. 20; этот вариант чтения содержат ранние рукописи — Nestle-Aland. NTG. Lc 6. 20) следует: «Горе вам, богатые!» (Лк 6. 24). В истории толкования эти слова неоднократно понимались как категорическое осуждение богатых и призыв к изменению социальных отношений — как правило это имело место в маргинальных кругах и в еретических направлениях христианства, напр. в секте эбионитов, иудействующих христиан (II–IV вв.), к-рые продолжали держаться закона Моисея. Нек-рые из них отвергали собственность, считая, что богатый отвержен только потому, что богат, а нищий блажен только потому, что нищ. Однако такое толкование «горя» богатым исключается самим евангельским контекстом: «...горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение» (Лк 6. 24). Глагол ἀπέχο означает «получать сполна»: богатый уже получает сполна то, чего он желал в своей жизни. Этот же глагол в Мф 6. 2, 5, 16 обращен



и к тем «праведникам», которые ищут общественного признания за свое благочестие: они тоже получают свою награду. Т. о., «горе» воздвигается не тому, кто богат, но тому, кто не ищет ничего, кроме богатства. Кто целиком удовлетворен своим богатством, тому больше нечего ожидать от Бога.

Подобным образом характеризуется и богач в притче о богаче и нищем Лазаре (Лк 16. 19–31). Богач осуждается не потому, что он богат, но потому, что лишь в богатстве он видит свою цель. Ему, находящемуся в аду, Авраам говорит: «Вспомни, что ты получил (ἀπέλαβες) уже доброе твое в жизни твоей...» (Лк 16. 25; не просто «доброе», но конкретно «доброе твое» (τὰ ἀγαθὰ σου), т. е. то, что ты искал в жизни). Глагол ἀπολαμβάνω, употребленный здесь, соответствует ἀπέχω в Лк 6. 24. Как там, так и здесь Евангелие уклоняется от поверхностного морализаторства. Вместе с тем и Лазарь «блажен» не потому, что он был «нищим». Рассказ говорит не только о его бедности, но и о его ἐπιθυμία (жажде, страстном желании, тоске). Нищий Лазарь жаждал не сытости богача, но крошек с его стола (Лк 16. 21), как блудный сын жаждал корма свиней (ср.: Лк 16. 21 и 15. 16, где употреблен один и тот же глагол ἐπιθυμέω). Лазарь — человек, оказавшийся на пределе человеческой нищеты в самом глубоком смысле слова. Он лишен всего, чувствует себя над бездной небытия, он отчаялся помочь себе сам, и ему остается только ждать помощи. В притче не говорится прямо о том, что он ждет помощи от Бога, но только отмечается, что он — сын Авраама. Он не называется блаженным ради своей нищеты. Цель притчи — направить на путь к блаженству через ту нищету, в которой человек с надеждой протягивает руки к Богу.

Неск. подробнее тема богатства раскрывается в притче о безумном богаче (Лк 12. 16–21): «Безумный! В сию ночь душу твою возьмут у тебя» (ст. 20), — ту самую душу, к-рой он только что гарантировал обеспеченность: «Душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись» (ст. 19). Описанный в притче земледелец безумен потому, что все его расчеты принципиально ложны. Он безумен, ибо полагает, что может жить своим имуществом. Однако этот человек поступает так,



Притча о богаче и Лазаре.  
Клеймо иконы «Спас Смоленский,  
с притчами». XVI в. (Благовещенский собор  
Московского Кремля)

как обыкновенно поступают люди, руководствующиеся лишь здравым смыслом. Этот рассказ, как и «блаженный» и множество др. притчей, вовсе не преследует цель обучить житейской мудрости, но стремится пробудить понимание действий Иисуса Христа, Его эсхатологической вести о Царствии. Притча ставит перед слушателем и читателем вопрос: может ли человек через Иисуса Христа стать свободным от необходимого с т. зр. мирской мудрости, но в конечном счете безнадежного усилия гарантировать себе безмятежную жизнь стяжанием земного богатства?

2. Осуждение богатства как такового содержит притча о неверном управителе (Лк 16. 1–9). Здесь говорится о «неправедной мамоне» (μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας — Лк 16. 9, 11). Исследование трудной, по общему мнению, притчи о неверном управителе

теле обнаруживает сложности на разных уровнях. Трудность на уровне букв. понимания проявляет себя уже в разных переводах текста. Переводчиков затрудняет присутствие в греч. тексте Евангелия от Луки семитизмов, в частности таких оборотов, как «домоправитель неправды» (οἰκονόμος τῆς ἀδικίας), «мамона неправды» (μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας). В этих выражениях изначально заложен двойной смысл, к-рый не может быть с точностью передан при переводе. Переводчик невольно ограничивает себя передачей одного смысла, к-рый считает преимущественным. Так, в синодальном переводе подчеркивается момент неверности («управитель неверный») и неправедности («богатство неправедное»). Именно такой перевод («Приобретайте себе друзей богатством неправедным...» — Лк 16. 9) порождает смущение у читателей. Оба перевода «неверные»; сохранение параллельности этих оборотов, не устранив этического содержания, акцентировало бы эсхатологический смысл притчи. Кроме того, гипотетический перевод греч. текста на родной язык Спасителя показал бы, что, напр., в выражении «мамона неправды» (арам. מַמּוֹן דְּשָׁקָר — букв. богатство лжи) содержится игра слов, основной смысл к-рой тоже сводится к неверности, тленности земного богатства («богатство, приобретенное с помощью лжи» или «богатство, которое само есть ложь»). Неоднозначно понимается и слово κύριος в ст. 8. Большинство традиционных переводов (нем. перевод Библии М. Лютера, англ. Библия кор. Якова и др.) подразумевает под ним «господина» имени, а новейшие экзегеты понимают его применительно к Господу (Jeremias. 1962. S. 42; Merklein. 1978. S. 69). Выражение «похвалил господин управителя неверного» вызывает удивление и выглядит слишком нереальным. Но если принять во вни-



Притча о безумном богаче.  
Икона. 1-я пол. XVIII в.  
(ГМЗК)

манье совр. т. зр., в соответствии с к-рой κύριος — Господь, то заключительные слова притчи не выглядят столь странными и исключают неизбежное





объяснение поведения «господина», довольного тем, что его обманули.

Однако гораздо большие трудности лежат не в понимании буквы текста, но в его толковании: как понимать похвалу в адрес неверного управителя и что подразумевается под советом приобретать себе друзей богатством неправедным? Ответ на вопрос о похвале зависит от того, как истолковывают притчу в целом. Толкователи, которые считают, что κύριος — домовладыка, не вдаваясь в тонкости парадоксальной ситуации, в основном указывают на то, что управитель получил похвалу не за свое расточительство и не за свой обман, но за ум и находчивость (Лк 16. 8). Отсюда мораль: христианам («сынам света») следовало бы проявлять такие же усердие и изобретательность в своем стремлении достичь праведности, какие проявляют люди, далекие от религии («сыны века сего»), в стремлении обеспечить свое земное благосостояние. Такое дидактико-этическое разъяснение естественно и представляется как бы самим собой разумеющимся. Но к этому толкованию в XX в. экзегеза добавила еще один смысловой момент — эсхатологический (ср.: *Gnilka*. 1993. S. 162). Ввиду приближающегося конца, как бы его ни понимать (как индивидуальное завершение жизни или как всеобщий конец), человек стоит перед неотложным выбором: гибель или спасение. Домоправитель дает нам пример решительного целеустремленного поступка, правильного выбора в пользу спасения, за что и удостоивается похвалы от Господа (не от «господина»).

Абсолютно все толкователи указывают на то, что Господь Иисус Христос, советуя приобретать друзей «богатством неправедным», во все не ставит нам в пример нечестность домоправителя, не призывает добывать неправедными путями средства для спасения и дел милосердия — речь идет о том, что всякое богатство «неправедно» в смысле своей неверности, временности, тленности и его следует использовать в спасительных целях. Из всех толкователей, возможно, только свт. Иоанн Златоуст принципиально различает благотворительность из праведного и неправедного источника: «...если в великое множество имущества попадет и одна капля неправды, то все оно оскверня-

ется» (*Ioan. Chrysost. In Ioan. 73*). В основном же подчеркивается важная религиозно-этическая и социальная польза, с какой следует употреблять богатство. В жизни земной человек может расходувать свое богатство эгоистически, стремясь к легкому и беззаботному существованию, но может и облегчить жизнь собратьев. В жизни вечной тленное богатство, израсходованное на добрые дела на земле, превращается в богатство нетленное. Призыв к благотворительности не является специфически христианским. Уже у иудейских учителей бытовала поговорка: «Богатые помогают бедным в этом мире, а бедные помогают богатым в грядущем» (*Billerbeck. Kommentar. Bd. 2. S. 220–221*). Специфически христ. момент заповеди Спасителя придает не столько религиозно-этический императив, сколько эсхатологическая настоятельность. Неотложность дел добра и милосердия ввиду приближившегося Царствия Божия и подчеркивается в притче о неверном управителе.

3. Призыв Иисуса Христа к богатому юноше следовать за Ним (Мк 10. 17–22). Основной смысл этого рассказа становится яснее, если сравнить его с призыванием мытаря Левия (Мк 2. 14). Богатый юноша приходит к Иисусу Христу по собственной инициативе, и Христос, призывая его следовать за Ним, ставит определенные условия. Мытаря Левия Иисус Христос приглашает следовать за Ним и при этом не выдвигает никаких условий. В этих рассказах противопоставлены исходные ситуации: Левий — «грешник», а богач, по представлениям евреев, «праведник». О ветхозаветных заповедях богатый юноша может сказать: «Всё это сохранил я от юности моей» (Мк 10. 20). Иисус Христос не оспаривает этого, но только говорит ему: «Одного тебе недостает: пойдй, всё, что имеешь, продай и... последуй за Мною». Здесь выражено условие, необходимое, чтобы человек приобрел «сокровище на небесах» (Мк 10. 21). В Евангелии от Матфея формулировка условия уточняется: «Если хочешь быть совершенным...» (Мф 19. 21). Совершенный (τέλειος) для евангелиста Матфея не тот, кто достиг высшей ступени развития или посвящения, как это понималось у греков. Совершенство понимается у него в библейском смысле; совершенный — тот, кто полностью отда-

ет себя, жертвует всем ради Бога. Следование Иисусу Христу изымает человека из его предыдущей жизни. В случае Левия или рыбаков на Галилейском м. (Мк 1. 16–18) «оставить все» не названо как условие, но включено уже в сам призыв. В отношении богатого юноши, как это видно из его реакции, такое условие было необходимо. В то время как мытарь Левий без сожалений оставил свое имущество, богатый юноша не смог расстаться с богатством — иудей своего времени, он рассматривал богатство как вознаграждение за праведность.

Это разъясняется в примыкающем к эпизоду с богатым юношей наставлении Христа ученикам (Мк 10. 23–27): «Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие» (Мк 10. 25). Парадоксальный характер притчеобразного выражения нельзя ослабить искусственными филологическими уловками (*Gnilka*. 1979. Bd. 2. S. 88). Иисус Христос говорит именно об игольном ушке (τρομαλιὰ τῆς ραφίδος), а не о городских воротах (такое понимание возникло только в средние века), о верблюде (κάμηλος), а не о корабельном канате (κάμιλος; редкий вариант чтения). Невозможно богатому войти в Царствие Божие: богатому, который не нуждается в Боге или делает из Бога работодателя, вознаграждающего богатством за праведность. И ученикам Иисуса Христа ясно: речь не идет о богатстве в собственном смысле слова. Понимая, что то, что говорит Христос, касается всех, и богатых и бедных, они удивленно спрашивают: «Кто же может спастись?» (Мк 10. 26). Ответ Христа: «Человекам это невозможно, но не Богу, ибо всё возможно Богу» (Мк 10. 27) — звучит как обобщающая сентенция. Ибо всякий, кто следует Ему, находит «сокровище», «драгоценную жемчужину» (Мф 13. 44–45). Утаенное от богатых, мудрых и разумных Бог в Иисусе Христе открывает «нищим» и «младенцам» (ср.: Мф 11. 25).

4. О собирании сокровищ и о заботах (общий для Евангелий от Матфея и от Луки материал — Мф 6. 19–34; Лк 12. 16–31). В речи Иисуса Христа, к-рая начинается словами: «Не собирайте себе сокровищ на земле» (Мф 6. 19–21), сокровища — то, на что человек возлагает свое упование, с чем связывает свою безопасность и чему он ввергает себя.





Собирание сокровищ требует от человека особых усилий и заботы. Эта забота является не необходимой осмотрительностью, но движимым страхом усилием к приобретению имущества, к-рое бы гарантировало спокойную жизнь (ср.: Мф 6. 25 сл.). Чтобы освободить человека от этой заботы, Иисус Христос указывает сначала на благость и верность Творца: «...Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом», а потом на грядущее Царствие Божие: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф 6. 32–33). Т. е. запрет собирания сокровищ и осуждение заботы в конечном счете имеют целью призвать всех к покаянию. Но это покаяние достигается через следование Иисусу Христу.

5. Отношение Иисуса Христа к богатству и бедности значительно отличалось от бытовавших представлений. Фарисейский раввинизм связывал вопрос об имуществе с представлениями о праведности. Праведник должен радоваться имуществу и богатству как награде за свое благочестие. Хотя и богатые могут быть неправедными, напр. те, к-рые не поступают по закону и не подают милостыни, соразмерной их богатству (*Billerbeck. Kommentar. Bd. 1. S. 818–819, 826 sqq.*). В Кумране отношение к богатству было нетерпимее. Осознавая, что стремление к обладанию делает людей своими пленниками и отягощает межчеловеческие отношения, члены кумран. общины пытались освободиться от этого путем реформирования социального устройства. Вступающий в общину передавал ей все свое имущество (1QS 1. 11–13). Коллективное хозяйство призвано было освободить членов общины праведников от бремени мамоны, которая неправедна по сути, чтобы они были готовы к предстоящей священной войне против неправедных.

Отношение Иисуса Христа принципиально иное. Его проповедь содержит не старую, поверхностную и тривиальную социально-экономическую критику богатства, но новую, благую весть о приблизившемся Царствии Божием. Евангельские речи, направленные против богатства, касаются всех и каждого в той мере, в какой человек хочет обезопасить себя, опираясь на свое имущество. Цель осуждения богатства — привести к покаянию. Всякий «бога-

тый» должен постичь то, что принес Иисус Христос, и как «нищий» дать Ему одарить себя частью истинного богатства, к-рое утоляет всякую жажду и снимает все заботы (ср.: Ин 4. 13–14; Мф 11. 28).

Т. о., Иисус Христос не ставит Своей целью, подобно фарисеям, ввести собственность в правовой порядок или, подобно ессеям, отметить ее новым общественным устройством. Он строит жизнь на новом основании — эсхатологическом Царствии Божием, к-рое приходит в мир вместе с Ним и Его делами.

6. «Нищие», «малые», «младенцы» в Евангелиях. «Нищие» получают обетование блаженства, тайны Божии открываются «младенцам». Они следуют за Иисусом Христом. Противники Христа постоянно упрекают Его в том, что Он общается с «мытарями и грешниками» (Мк 2. 15–16; Мф 10–11; Лк 15. 1), «мытарями и блудницами» (Мф 21. 32), «грешниками» (Мк 2. 17; Лк 7. 37–39; 15. 2; 19. 7), называя Его «другом мытарям и грешникам» (Мф 11. 19). Экзегетический анализ (см.: *Иеремиаас. 1999. С. 130–135*) показывает, что понятие «грешник» в окружавшей Иисуса Христа среде применялось не только к нарушителям закона Божия, но и к людям презираемых профессий. Речь идет не только о делах, к-рые осуждаются общественной моралью, но и о занятиях, подталкивающих к нечестивому поведению. Таковыми грешниками считались игроки в кости, ростовщики, сборщики налогов и мытари. Особыми грешниками в Евангелиях предстают мытари, т. е. сборщики пошлин. Они были подвержены искушению постоянно обманывать население. Люди сторонились не только их, но и членов их семей. Мытари были лишены гражданских прав: они не могли занимать никаких выборных должностей и выступать в суде в качестве свидетелей. Фарисеи, естественно, шокировало общение Иисуса Христа с мытарями.

Последователи Христа «малые» (Мк 9. 42; Мф 10. 42; 18. 10, 14), «меньшие» (Мф 25. 40, 45), «младенцы» (Мф 11. 25: οἱ νήπιοι) противопоставляются «мудрым» и «разумным». Слово νήπιος носило уничижительный характер — так именовались люди безграмотные, не имеющие религ. образования. Т. о., в круг учеников Иисуса Христа преимущественно входили люди, кото-

рым с т. зр. фарисейского раввинизма спасение едва ли доступно. Но именно этим «нищим» дается обетование Царствия Божия, и именно к этим «труждающимся и обремененным» обращен призыв войти в покой Божий (Мф 11. 28), «ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее» (Мф 18. 11).

Понятие «нищие», как показывает 1-е из «блаженств», употребляется в Евангелиях от Луки и от Матфея в разных смыслах. В ряде древних рукописей (*Nestle-Aland. NTG. Lc 6. 20*) Лк 6. 20 дает краткую форму: μακάριοι οἱ πτωχοί (блаженны нищие), а Мф 5. 3 — более длинную форму: μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι (блаженны нищие духом). Высказывался ряд убедительных соображений в пользу того, что краткий вариант чтения οἱ πτωχοί является первоначальным (*Иеремиаас. 1999. С. 133*). В Евангелии от Луки имеются в виду собственно нищие, бедные; но речь не идет о всех не имеющих собственности, из Лк 6. 22 видно, что здесь скорее всего имеются в виду ученики Иисуса Христа, к-рые, следуя за Учителем, обречены терпеть нищету, голод и преследования.

В Евангелии от Матфея в 1-м «блаженстве» (Мф 5. 3), как и в др. случаях, устраняется возможное недопонимание. Вполне вероятно, что евангелист редактирует имеющиеся предание, полагая, что нищета не является достаточным признаком последователя Иисуса Христа. Более того, нищета может быть даже препятствием для вхождения в Царство, если по причине нищеты человек не может думать ни о чем, кроме денег и богатства, или если нищета становится для него предметом гордости. Царство Божие наследуется только тем, кто имеет внутреннюю свободу и не зависит ни от богатства, ни от власти, ни от общественного мнения. «Блаженны нищие духом...» — первое из обетований блаженства имеет чисто религ. смысл. Сама формулировка «нищие духом» опирается на ветхозаветные примеры: «сокрушенные духом» (Ис 57. 15; 66. 2), «сокрушенные сердцем» и «смирненные духом» (Пс 33. 19). Т. е. под οἱ πτωχοί понимаются смиренные и нищие перед Богом, к-рые, подобно просящим милостыню, стоят перед Ним с пустыми руками, сознавая свою духовную нищету. Т. о., в Евангелиях от Луки и от Матфея акценты в отношении нищеты расставлены



по-разному: в Евангелии от Луки — на внешнем притеснении, в Евангелии от Матфея — на внутренней нужде.

Прояснить, что Сам Иисус Христос вкладывал в понятие «нищие», помогает Лк 4. 18, где дается прямая цитата из прор. Исаии: «Господь помазал Меня благовествовать нищим (*labassēr 'ānāwīm*)» (Ис 61. 1; ср.: Мф 11. 5). В контексте Ис 61. 1 общее понятие «нищие» поясняется рядом частных понятий. С ним чередуются выражения: «сокрушенные сердцем», «пленные», «узники» (ст. 1), «сетующие» (стихи 2–3), «унылые духом» (ст. 3). Отсюда ясно, что «нищие» — это угнетенные в широком смысле слова: люди, которые не в состоянии себя защитить, помочь себе. Первоначально слово *'ānāwīm* означало убогих и несчастных. Но в проповеди ветхозаветных пророков оно понимается в более широком смысле, охватывая всех притесняемых и бедняков, к-рые всецело уповают лишь на помощь Божию. Именно в этом широком смысле понятие «нищие» употребляет и Иисус Христос. Этих людей Он называет алчущими, плачущими, малыми, меньшими, младенцами, труждающимися, обремененными, последними, потерянными, больными, грешниками. На тех, кого презирало окружающее общество, Иисус Христос смотрит с бесконечным состраданием.

**Критика упования на свою праведность.** В Евангелии от Матфея гл. 23 содержит речь, направленную против «книжников и фарисеев», пользовавшихся уважением в обществе за их служение закону и почитавших себя праведными. В стихах 13–16 приводятся 7 провозглашений «горя», к-рые, исключая ст. 16, начинаются формулой: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры». Здесь книжники и фарисеи упоминаются вместе. В Евангелии от Луки (Лк 11. 39–52) находятся 6 провозглашений «горя», распределенных между фарисеями и книжниками. Фарисеи придавали особое значение практическому исполнению закона — к ним направлены 3 «горя» (Лк 11. 39–44). Книжники, или законники, напротив, представляли закон в учении — к ним также направлены 3 «горя» (Лк 11. 45–52; ср.: Лк 20. 46–47).

Несмотря на нек-рые различия предания в разных Евангелиях, само

обвинение представителей закона исходит от Иисуса Христа. Суть этого обвинения отражается в понятии «лицемеры». Это слово, которое в Евангелии от Матфея встречается 13 раз, в Евангелии от Марка 1 раз и в Евангелии от Луки — 3 раза, соответствует либо евр. библейскому слову חָפֵז, *hānēp* — лицемер, льстец (ἀνομος — LXX Ис 9. 16), либо, что вероятнее, постбиблейскому שָׁבִי', *sābū'* — лицемер, крашенный. Еще более выразительным является греч. ὑποκριτής — лицемер, изначально означавшее «театральный актер». Лицемер являет не самого себя, он изображает кого-то другого, он живет, играя чужую роль. В действительности Иисус Христос обличает лишенные содержания внешние формы благочестия, разрыв между «быть» и «казаться».

1-е обвинение, согласно Лк 11. 46 и Мф 23. 4, состоит в том, что законники налагают на людей «бремена неудобноносимые», а сами не хотят пошевелить даже пальцем, — между учением и жизнью зияет глубокая пропасть («они говорят, и не делают»). Упрек Иисуса Христа в Евангелии от Матфея (Мф 23. 3) выражен риторически утрированным предложением: «...всё, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте...» Воспринятое буквально, это требование обязало бы учеников Иисуса следовать раввинистической галахе. Но здесь с помощью парадоксально-преувеличения объясняется, что слова Иисуса Христа направлены не на дискуссию о толковании закона, но на поступки людей и их поведение. Подобный упрек высказан также в Мф 23. 23 и Лк 11. 42: «Сие (т. е. «важные» заповеди.— Авт.) надлежало делать, и того (малые обрядовые предписания.— Авт.) не оставлять». Этот совет — риторическое преувеличение, с помощью которого подчеркивается разрыв между теорией и поступками, так что совершенно невозможно игнорировать сказанное.

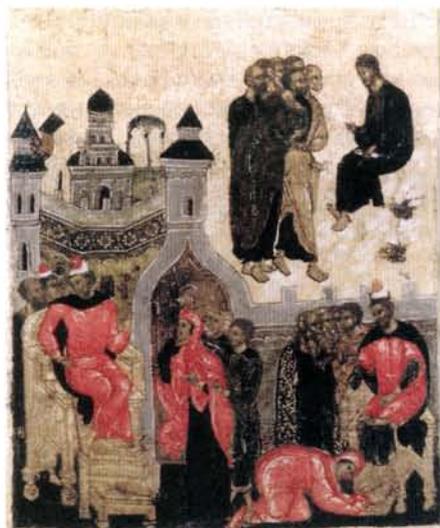
2-е обвинение развивает ту же мысль: законники ревнуют о законе Божию, но их ревность служит лишь прикрытием тому, как обойти закон. Законническая казуистика стремится с предельной тщательностью и педантичностью истолковать закон, окружая его как бы защитной оградой. В действительности же эта казуистика служит тому, чтобы его

обойти (ср.: Мф 23. 16–22). Соответственно фарисеи обманывают и себя и других ревностным исполнением самых мелких и незначительных постановлений, но при этом оставляют без внимания основные заповеди (Мф 23. 23–26; Мк 7. 9–13; Лк 39–44). «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что даете десятину с мяты, аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру» (Мф 23. 23). Они оцепивают комара и проглатывают верблюда (Мф 23. 24).

3-е обвинение: при всей ревности у законников речь идет по существу не о Боге, но о собственной значимости. Книжники находят удовлетворение в той чести, к-рая им оказывается за их усердие в законе (Мк 12. 38–39; пар. Мф 23. 6–7; Лк 20. 46), и фарисеи находят удовлетворение в общественном внимании, которым они пользуются ради их верности закону (Мф 23. 5; ср.: 6. 1–18). Они получают то, чего они жаждали, и им нечего больше ожидать от Бога (Мф 6. 2, 5, 16; Лк 6. 24). Результат такой внутренней лжи и раздвоенности — неправда: закон, данный для служения Богу, законники ставят на служение самим себе. Т. о. закон не только не исполняется и обходится, но им злоупотребляют в целом и в частностях.

**Отношение Иисуса Христа к закону как к норме.** Для иудейства времени Иисуса Христа среди различных обозначений, которыми ВЗ описывает извещения воли Божией, Тора (закон) самое универсальное. Это словоупотребление восходит к Втор 17. 18–19, где кн. Второзаконие именуется «списком закона с книги», т. е. книгой закона. В 2 Пар 23. 18–19 Пятикнижие впервые названо «Торой Моисея». Воспринятое т. о. евр. слово *tôrāh* в LXX переводится как ὁ νόμος. В иудейской лит-ре времени Иисуса Христа ὁ νόμος обозначались и Пятикнижие, и закон Моисея. Считалось, что отношением к Торе определялось отношение к Богу и иудейству в целом.

Содержание Торы и ее предписаний в иудейских направлениях понималось по-разному. Фарисейский раввинизм, к-рый доминировал в синагоге времени Иисуса Христа, усматривал содержание Торы в сумме практических заповедей и запретов; при этом не делалось никакого различия между нравственными и обрядовыми заповедями. Всего на-



Притча о неправедном судье.  
Клеймо иконы «Спас Смоленский,  
с притчами». XVI в. (Благовещенский собор  
Московского Кремля)

считывали 613 отдельных предписаний (*ἐντολαί, mišwôt*), среди к-рых — 248 повелений и 365 запретов (*Billerbeck. Kommentar. Bd. 1. S. 900–901*). Каждое из предписаний окружается множеством казуистических частных толкований и определений (Пиркей авот. 3. 13). Эти развитые раввинами и вошедшие в предание определения получили название *галаха*. Галаха означает как отдельные правовые положения, так и их сумму. Она включает не только толкование и уточнение законов Торы, но и освященные традицией обычаи («предания старцев» — Мк 7. 5), к-рые могли задним числом обосновываться из Торы. В качестве правовой традиции галаха передавалась устно в преемственности раввинов и непрерывно пополнялась дальнейшими определениями. Только ок. 200 г. по Р. Х. она получила письменную фиксацию в качестве свода законов, известного как *Мишна* (повторение).

По мнению В. Кюммеля (*Kümmel. 1934. S. 125 sqq.*), критика Иисусом Христом иудейского представления о законе начинается с того, что Он толкует закон не согласно галахе (т. е. не в рамках признанной традиции толкования), что неизбежно приводит к конфликту с книжниками и фарисеями. Но это верно лишь отчасти. Если бы расхождения ограничивались спорами о содержании и действенности галахи, то Иисус Христос в этом отношении не отличался бы от предшественников кумран. общины или от саддукеев, к-рые также не склонны были признавать галаху. Основная причина конфликта была иной — Иисус Христос толковал закон более радикально.

Фарисейский раввинизм приписывает галахе такой же авторитет, как и Торе. По словам раввина *Акивы*, «как вся Тора — закон Моисею с Синая, так и малейшее предписание — распоряжение Моисею с Синая» (Вавилонский талмуд, Нидда 45а). Чтобы придать галахе статус закона, происхождение галахи возводят к Синайскому Откровению (Пиркей авот. 1. 1). Но Иисус Христос утверждает радикальное различие между Торой и галахой, и это нередко шокировало Его окружение, воспитанное на иных традициях.

Различие между Торой и галахой прежде всего выявляется из спора об умывании рук (Мк 7. 1–8) и следующей за ним речи о корване (арам. *qorban*, жертвенный дар) (Мк 7. 9–

13). В Евангелии от Матфея (15. 1–9) эти предметы сведены воедино, в Евангелии от Луки они отсутствуют, ибо в них обсуждаются вопросы, неизвестные христианам из язычников, для к-рых предназначалось это Евангелие. То, что простолудины не соблюдали фарисейского обычая умывания рук, было повседневным явлением. Но когда Иисус Христос, Которого почитали «Учителем и Пророком», намеренно преступает обычай, это вызывает негодование фарисеев: «Зачем ученики Твои не поступают по преданию старцев, но неумытыми руками едят хлеб?» (Мк 7. 5). «Предание старцев» — это галаха. «Старцы» (*οἱ πρεσβύτεροι*) — здесь уважаемые учителя прошлого, которых называли также «отцами» (*Billerbeck. Kommentar. Bd. 1. S. 691–692, 918–919*). Согласно галахе, как разъясняется для неиудейских читателей в Мк 7. 3, каждый должен умывать руки перед трапезой или по меньшей мере смочить их водой (*Ibid. S. 695–704*). В ответ, цитируя Ис 29. 13, Христос называет галаху об умывании рук «заповедью человеческой» (Мк 7. 6–7) или «преданием человеческим» (Мк 7. 8), т. о., это предписание идет от людей, а не от Бога. В Мк 7. 9–13 Иисус Христос показывает, что галаха может противоречить заповедям Божиим. Если, согласно галахе, сын в присутствии родителей дает обет: «Корван (то есть: «дар Богу») то́, чем бы ты от меня пользовался», то родители запрещалось пользоваться имуществом сына, но при этом от сына

не требовалось отказаться от имущества в пользу храма (Мк 7. 11–12; Мф 15. 4–6). Так сын с помощью галахи имел возможность пренебречь обязанностью поддержать родителей и т. о. обойти 4-ю заповедь декалога (см. *Десять заповедей*). Этот пример, согласно суждению Иисуса Христа, обличает состояние всей фарисейской системы галахи, поскольку она включала такие предписания, к-рые могли бы оправдывать преступление заповеди Божией.

Критика галахи находится и в особом предании, содержащемся в Лк 13. 10–17 и 14. 1–6. Иисус Христос в субботу исцеляет в синагоге согбенную женщину. Начальник синагоги, к-рый должен был следить за внешним порядком в синагоге, с упреком говорит народу: «Есть шесть дней, в которые должно делать; в те и приходите исцеляться, а не в день субботний» (Лк 13. 14). Галаха позволяет врачу медицинскую помощь в субботу только в самых неотложных случаях. Но Иисус Христос называет начальника синагоги «лицемером». Он и здесь находит внутреннее противоречие: раввинистическая казуистика претендует на точное определение обязанностей человека по отношению к Богу, но в действительности она их ограничивает. Вопрос о границах применения той или иной заповеди казался естественным и необходимым. В Лк 10. 29 законник, как ему кажется, с полным правом спрашивает о границах заповеди любви к ближнему: «А кто мой ближний?» Но именно эти, идущие от человека, ограничения Иисус Христос отклоняет как «заповедь человеческую».

Отношение Иисуса Христа к галахе сводится к следующему: 1) Иисус Христос строго различает ветхозаветные заповеди (т. е. Тору) и галаху; 2) Он критикует и даже отвергает галаху как «заповедь человеческую» и «предание человеческое», поскольку она ограничивает заповедь Божию или даже стремится обойти ее; 3) Иисус Христос одинок в этой критике: хотя к офици. галахе фарисейского раввинизма критически относились и ессеи, они противопоставляли ей более радикальное толкование заповедей закона, но в текстах Кумрана не существует никакого аналога сказанному Иисусом Христом о предании в Мк 7. 8–9; ессеи выступали против «стирателей границ», которые понижали требования Торы (CD 5. 20; 19. 15–16; ср.:

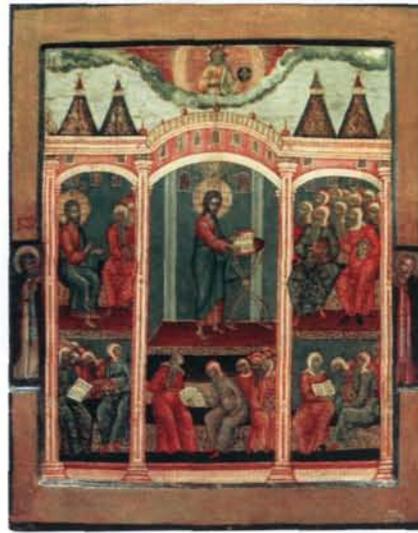
1. 15–16). Но о принципиальном отказе от галахи у них речи не было, ибо такой критикой они дискредитировали бы и собственные толкования закона; 4) Иисус Христос (в отличие от ессеев) не противопоставляет фарисейскому толкованию закона Свое толкование; Он не ведет со Своим окружением дискуссию о толковании закона, но пытается изменить отношение человека к закону как таковому; отношение Иисуса Христа к закону исключает всякую казуистику.

**Отношение Иисуса Христа к закону в целом.** 2 места синоптических Евангелий позволяют более конкретно понять отношение Иисуса Христа к закону — это вопрос о наибольшей заповеди и прамбула к антитезам.

I. Вопрос о наибольшей, или первой, заповеди передается в Мк 12. 28–34; Мф 22. 34–40 и Лк 10. 25–28. Хотя слово «закон» употребляется только в Мф 22. 36, 40 и Лк 10. 26 и перед Иисусом Христом ставится вопрос о первой, или наибольшей, заповеди, но этот вопрос для раввинов практически был равноценен вопросу об отношении ко всему закону (*Billerbeck. Kommentar. Bd. 1. S. 901–902*). На вопрос Иисус Христос отвечает двойной заповедью любви — к Богу (ср.: Втор 6. 4–5) и к ближнему (ср.: Лев 19. 18).

Ответ Христа соответствует положениям, зафиксированным в целом ряде иудейских памятников. Каждый благочестивый иудей в ежедневном повторении молитвы «Шема» признает 1-ю заповедь: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь один есть; и люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими» (Втор 6. 4–5). Связь этой заповеди с заповедью любви к ближнему («...люби ближнего твоего, как самого себя» — Лев 19. 18) прослеживается в иудейской внебиблейской лит-ре, а также в ессейской традиции, напр., в «Завещаниях двенадцати патриархов» (см. *Двенадцати патриархов завещания*): «Любите Господа всей вашей душою и друг друга верным сердцем» (Test. XII Patr. (Dan) 5. 3; (Iss) 5. 2; 7. 6). Эта традиция представлена также у Филона Александрийского: «Есть два основных поучения, которым подчинены бесчисленные отдельные поучения и постановления: в отношении к Богу — заповедь почитания

Бога и набожность, в отношении к людям — заповедь любви к ближнему и праведность» (*Philo. De spec. leg. II 63*). Практика сведения всего закона к одной основной заповеди



Проповедь Иисуса Христа в Назаретской синагоге. Икона. Кон. XVII в. (ГМЗК)

намечается в ВЗ (ср.: Мих 6. 8; Пс 14; Ис 33. 15–16). Раввин Гиллель также учил: «Чего ты не любишь, не делай того и ближнему твоему. В этом вся Тора, прочее — ее толкование» (ар. *Billerbeck. Kommentar. Bd. 1. S. 907–908*). Этот вариант «золотого правила» (ср.: Мф 7. 12) выступает здесь как обобщение всего закона.

Выдвигая в качестве основной заповеди любовь к Богу и к ближнему, Иисус Христос указывает, что «на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф 22. 40), весь закон может быть понят только в свете этих 2 заповедей. Они являются вершиной закона, не отменяя силы и прочих заповедей. Фарисейство же замыкалось на множестве мелких заповедей и предписаний (Мф 23. 23). Для них даже начало молитвы «Шема» (Втор 6. 4) должно было лишь напоминать о послушании Торе и мотивировать это послушание. Когда Иисус Христос обозначает заповедь любви как вершину закона, Он, наполняя ее новым смыслом, возвышает, усиливает ее и придает ей универсальное значение (Лк 10. 25–37). В устах Иисуса Христа она становится «новой заповедью» (Ин 13. 34), а ее исполнение является основным отличительным признаком Его учеников (Ин 13. 35).

II. В прамбуле к антитезам Нагорной проповеди речь идет об «испол-

нении закона». Иисус Христос отвечает на вопрос, к-рый естественно возникал по причине Его свободного отношения к заповедям: не нарушает ли Он закон, не призывает ли Он к его отмене? Позиция, сформулированная в Евангелии от Матфея, выражает полное признание закона: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не пройдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не пройдет из закона, пока не исполнится все. Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном» (Мф 5. 17–19).

Для протестант. богословия XIX — нач. XX в. весьма спорным представлялся вопрос о подлинности изречения Мф 5. 18. Начиная с Ф. К. Баура до Р. Бульмана господствовало мнение, что эти слова о законе вообще не могут принадлежать Иисусу Христу, ибо в реальности Он поступал, нарушая закон. Высказывалось мнение, что в утверждениях Мф 5. 17–19 отражена полемика законопослушного палестинского иудеохристианства с христианством эллинистическим, свободным от строгого исполнения закона. Предполагалось, что палестинское христианство вложило свое убеждение в уста Иисуса Христа: «Ни одна иота или ни одна черта не пройдет из закона». Согласно Г. Ю. Гольцману, евангелист, не заметив того напряжения, в к-ром эти «законопослушные» утверждения стоят к последующим антитезам, своей прамбулой шел навстречу консервативному иудеохристианству, пытаясь достичь примиряющего сбалансированного синтеза (*Holtzmann. 1897. Bd. 1. S. 506, 512*).

Считалось, что Мф 5. 18 имеет целью заверить, что закон должен сохранять силу и далее. Однако возникал вопрос: в каком смысле закон должен сохранять силу? Сначала подчеркивается, что он должен оставаться в силе без сокращения («ни одна иота или ни одна черта»). Но далее утверждается, что закон должен оставаться в силе как целое — «доколе не пройдет небо и земля» и «пока не исполнится все», т. е. пока все не совершится (синодальный перевод неточен: речь идет не об «исполнении» закона, а о «сверше-

нии, завершении всего»). Это дважды повторенное «доколе» («пока») подчеркивает не только и не столько длительность действия закона, сколько установленный срок, предел его действия. «Доколе не пройдет небо и земля» не имеет целью сказать «навсегда», но, напротив, устанавливает определенную границу: до конца века сего, этого мира. Закон не действует, как считали фарисеи и вслед за ними раввины, за пределами века сего, т. е. вечно, но «пока не исполнится все», т. е. пока эсхатологические события не отменят «закон и пророков».

Высказывание «Я пришел» (Мф 5. 17), собственно, объявляет, что «исполнилось время» (Мк 1. 15), иными словами, событие исполнения уже реализуется в наст. времени. Пришествие Иисуса Христа осуществилось не для того, чтобы «нарушить закон», как можно было бы предположить из Его высказываний о субботе (Мк 2. 23 сл.) и др., но, напротив, для того, чтобы его «исполнить». «Исполнение» означает здесь, как и всегда в Евангелии от Матфея, когда оно ссылается на ВЗ, осуществление пророчества. Иисус Христос призывает к тому, чтобы закон был исполнен так, как это было предсказано эсхатологическими пророчествами о времени спасения, когда закон, выражающий волю Божию, будет написан на сердцах людей (Иер 31. 33). Воля Божия будет постигнута и соблюдена непосредственно, без буквы закона. «Вот, наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет... вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата и говорить: «познайте Господа», ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь, потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не вспомню более» (Иер 31. 31–34; ср.: Иез 11. 19). То, что время спасения приносит исполнение закона, — в смысле, к-рый содержит пророчество, — есть неотъемлемая черта раннехрист. предания (ср.: 2 Кор 3. 3, 6; Евр 10. 15–17). Это возвышенное эсхатологическое исполнение, ставшее возможным благодаря пришествию Спасителя, принципиально отменяет ветхий закон как систему предписаний.

И. Иеремияс на основе исследования древних араб. и араб. источников показал, что «исполнение закона» означает его «восполнение», к-рое имеет целью достижение предельной полноты (Иеремияс. 1999. С. 103–105). Представлением об эсхатологической полноте Иисус Христос пользуется и в др. случаях; т. о., *πληρῶσαι* (исполнить) — эсхатологический *terminus technicus* (Там же. С. 105) и означает «дополнить» или «восполнить». *Πληρῶσαι* подразумевает соответствующую концу времени «полноту» («полную меру»). Однако это апокалиптическое понятие само нуждается в интерпретации, к-рая фактически предпринимается в последующих антитезах Нагорной проповеди.

Высказывание об исполнении закона предваряет заповеди Иисуса Христа. Совершенные требования, к-рые Спаситель противопоставляет закону, соответствуют приходящему через Него конечному исполнению. Закон, продолжая действовать в истории, отменяется, т. о., далеко превосходящим его эсхатологическим исполнением.

III. Антитезы Нагорной проповеди построены по единому образцу. Той или иной заповеди из Пятикнижия Моисея (цитируемой не обязательно буквально, но по содержанию) противопоставляется как антитеза слово Иисуса: «Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...» Антитезы заставляют задуматься, какой замысел Бога, какое Его стремление лежит в основе той или иной заповеди, чтобы в послушании изначальной воле Божией не останавливаться на ее букве.

В Нагорной проповеди Иисус Христос идет гораздо дальше нравственных наставлений. Так, Он утверждает, что заповедь Божия «не убивай» не должна пониматься только буквально. Следуя глубинному смыслу заповеди, надо отказаться и от гнева на ближнего, и от оскорбления его. Тот, кто этого не понимает и не чувствует, не войдет «в Царство Небесное» (Мф 5. 20), тот, кто не готов к такой «большей праведности», не может пребывать в согласии с Богом. И хотя иудейские учителя говорили о том, что человек нарушает волю Бога даже тогда, когда унижает другого (*Billerbeck. Kommentar. Bd. 1. S. 276–278*), но все же это были только элементарные нравственные поучения.

Мф 5. 22 иногда трактуется как некоторое казуистическое рассмотрение степени различных оскорблений. Но Иеремияс убедительно показал, что здесь речь идет скорее о риторике, чем о казуистике. «Есть одно место, где Иисус как будто дает градацию грехов: Мф 5. 22. Здесь это выглядит так, словно Он говорит о проступках нарастающей тяжести (гнев, оскорбление словами *ῥακά* и *μωρέ*) и о соответствующем ужесточении наказания. Однако смысл логики не в этом. Прежде всего, что



Нагорная проповедь.

Роспись ц. свт. Николая Чудотворца (Николай-Надеина) в Ярославле. 1641 г.

касается проступков, то *ῥακά* (арам. *rēqā*, «болван») и *μωρός* (арам. *šafyā*, «дурак») равноценны — это относительно безобидные слова — и у *ὀργιζόμενος* (гневающегося) равным образом могли служить для выражения гнева. Следовательно, в предшествовавших предложениях, называющих проступки, речь не идет о градации. Что касается следующих за ними предложений, то хотя формально наказания и нарастают (смертная казнь, смертная казнь по приговору верховного суда, ввержение в ад), но фактически мы имеем здесь чистую риторику» (Иеремияс. 1999. С. 170–171).

В той форме, в какой Иисус Христос предлагает ветхозаветную заповедь о клятве (Мф 5. 33–37), она не встречается в ВЗ: «Не преступай клятвы, но исполняй пред Господом клятвы твои». Здесь объединено несколько ветхозаветных мест (Исх 20. 16; Лев 19. 12; Числ 30. 3; Втор 23. 21–23). Содержащиеся в этих местах предписания обязывают человека

к честности. Кто серьезно считается с Божественным требованием человеческой честности, не может ни клясться, ни давать обеты. Ибо эти заверениями в своей честности он допускает возможность бесчестного поведения. Кто в согласии с волей Божией действительно хочет, чтобы люди всегда, в любых обстоятельствах, доверяли ему, тот никогда не будет прятаться за свои слова, оставляя для себя возможные лазейки. Его «да» должно быть «да», а его «нет» должно быть «нет» (Мф 5. 37; ср.: Иак 5. 12).

Ветхозаветной этике любви к ближнему и ненависти к врагам Иисус Христос противопоставил учение о безграничной любви, вплоть до любви к врагам: «А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф 5. 44–45). Для Иисуса Христа нормативно не то, что было вчера, не то, о чем возвещали в прошлом, но то, что делает Бог сейчас и всегда. К этой очевидной доброте призываются ученики Иисуса Христа, если они действительно желают стать сынами Отца Небесного. Именно в этом состоит «лучшая праведность», и только тот, кто к ней готов, может уже здесь, на земле, приобщиться к Царствию Небесному, т. е. находиться в совершенном общении с Богом.

Кто в своем стремлении к совершенству ориентирован на волю Божию, тот благ и добр, как и Отец его Небесный. Для него больше невозможны гнев или враждебность, он желает нерушимости своего и чужого брака (ср.: Мф 5. 28, 32), у него больше не может быть двусмысленности и задних мыслей (ср.: Мф 5. 34–37). Такой человек, уподобившись Богу, в своем отношении к ближнему может руководствоваться только добром и любовью (ср.: Мф 5. 39–42, 44–47) (подробнее см. в ст. *Нагорная проповедь*).

**Отношение Иисуса Христа к ветхозаветным заповедям.** I. О чистоте. Мк 7. 14–23 содержит принципиальное высказывание Иисуса Христа относительно ветхозаветной заповеди о чистоте. Центральное изречение выражено в характерной

для библейской лит-ры форме анти-тетического параллелизма: «Ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его; но что исходит из него, то оскверняет человека» (Мк 7. 15). В последующем поучении в стихах 18–19 разъясняется отрицание (1-й полустих): «...ничто, извне входящее в человека, не может осквернить его... Потому что не в сердце его входит, а в чрево...» — а в стихах 20–21 разъясняется утверждение (2-й полустих): «Исходящее из человека оскверняет человека. Ибо изнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы...» Слова Иисуса Христа упраздняют то, что считалось непреложным в Его окружении (и, как видно из Гал 2. 11–14, не было изжито в Иерусалимской Церкви и после воскресения Христа). Отрицая законы о чистоте, действующие не только у ветхозаветных евреев, но и у др. народов древнего мира, Иисус Христос устраняет различие между «чистым» и «нечистым». Это различие ставилось под сомнение уже ветхозаветной верой в то, что «славы Господней полна вся земля» (Числ 14. 21).

Как иудейское окружение Иисуса Христа, так и эллинистическая диаспора соблюдали заповеди о чистоте. Соблюдение этих заповедей иудеями в языческом мире приравнивалось к исповеданию веры, напр. маккавейские юноши скорее готовы были идти на мучения и смерть, чем вкушать нечистую пищу (2 Макк 7; 1 Макк 1. 62–63; Дан 1. 8). Однако в то же время книжники эллинистического иудейства толковали ритуальные определения аллегорически, как нравственные поучения. Уже в памятнике иудейской александрийской лит-ры, Послании Аристия к Филократу (III в. до Р. Х. — I в. по Р. Х.; см. *Аристия послание к Филократу*), ветхозаветные правила чистоты оправдываются как тайные указания на основные нравственные заповеди. Однако аллегорическое толкование правил чистоты не имело целью пренебречь их букв. исполнением, оно появилось как попытка оправдать эти правила перед философски просвещенными людьми эллинистического общества. Так же мыслил и Филон Александрийский, который постоянно прибегал к аллегорическим толкованиям (см. ст. *Герменевтика библейская*). Однако вопреки настоянию на букв. соблюдении правил само появление алле-

горической интерпретации свидетельствовало о том, что ценность культа и ритуала постепенно снижается по сравнению с этическим подходом к религии.

В философских течениях Нового времени часто именно так и понимались изречения Иисуса Христа: как принижение культово-ритуального момента по сравнению с этическим. Такой взгляд характерен для Бульмана, к-рый писал о полемике Иисуса Христа «против законнического ритуализма» (*Bultmann*. 1957. § 2, 3). Но цель Иисуса Христа совершенно иная. Он пренебрегает ветхозаветными частными законами о чистоте и различием между «чистым» и «нечистым» ради совершенной целостной чистоты и внутреннего духовного освящения. Такое всецелое освящение должно быть осуществлено, согласно ветхозаветным пророчествам, в конце веков (Зах 14. 20–21). Т. о., благовествуя начало Царствия Божия, Иисус Христос призывает к той целостной чистоте, которая соответствует эсхатону, концу веков. И это подтверждают Его прочие высказывания о ветхозаветных заповедях.

II. О субботе. Дискуссии о субботе содержатся: 2 в Евангелии от Марка (Мк 2. 23–28; 3. 1–5), 2 в Евангелии от Луки (Лк 13. 10–17; 14. 1–6) и 2 в Евангелии от Иоанна (Ин 5. 1–18; 9). Из всех этих повествований видно, что Иисус Христос Своим поведением нарушает представления фарисеев о субботе. Его действия в субботу делают особенно наглядным и впечатляющим то новое, что Он внес в отношении к закону. Соблюдение 7-го дня как дня покоя было одной из основных заповедей, 3-й заповедью декалога. Со времени плена «хранить субботу» считалось актом исповедания перед лицом неиудейского окружения (Ис 56. 2–7; Иез 20. 16–24; Неем 13. 15–22). Фарисейские постановления окружили эту заповедь огромным количеством казуистических правил. Соблюдение заповеди о субботе было легко контролируемым. Нарушая заповедь о субботе, Иисус Христос тем самым говорит, что Он обновляет закон. В Лк 13. 10–17 и 14. 1–6 Иисус Христос отвергает галахическую казуистику субботнего дня. В Мк 2. 23–28 и 3. 1–5 дискуссия идет уже не о галахических постановлениях, а о смысле самой заповеди. Рассказ Мк 3. 1–5 о субботнем



*Изгнание торгующих из храма.  
Роспись Спасо-Преображенского собора  
Спасского мон-ря в Ярославле. 1563–1564 гг.*

исцелении имеет особенность: для большинства рассказов об исцелениях характерно, что больные обращаются к Иисусу Христу с мольбой исцелить их, и их просьба, сопровождаемая верой во всемогущество Бога, действующего через Иисуса Христа, исполняется, здесь все происходит иначе — инициатива принадлежит Самому Иисусу Христу. Фарисеи бдительно наблюдают за Ним, и Христос, зная об этом, повелевает больному стать на середину синагоги и обращается к окружающим: «Должно ли в субботу добро делать, или зло делать? душу спасти, или погубить?» (Мк 3. 4).

Вопрос предлагает такую альтернативу, к-рая объемлет все поведение и этическую позицию человека. С учетом параллелизма это изречение имеет следующий смысл: делать добро — значит спасти душу, т. е. жизнь; делать зло — жизнь погубить. Универсальное требование всегда и везде поступать так, чтобы способствовать дарованной Богом жизни, несравнимо превосходит требование соблюдения субботы, к-рое поглощается этим основным положением. Этот принцип совершенной милости, признающей бесконечную ценность жизни, является выражением праведности, превосходящей праведность книжников и фарисеев (ср.: Мф 5. 20), той праведности, к-рая раскрывается в заповедях Нагорной проповеди. Иисус Христос властно преодолевает заповедь о субботе более совершенной заповедью о милосердии и добре. Т. о., отказываясь от внешних предписаний относительно субботнего дня, Иисус Христос в превосходной степени исполняет сам замысел и цель субботнего покоя — сберечь, поддержать и облегчить жизнь человека.

Свободу Иисуса Христа в отношении закона должны разделить и Его последователи — это разъясняет повествование о срывании колосьев (Мк 2. 23–28; пар. Мф 12. 1–8). Содержание рассказа не оправдание поведения учеников как таковое, но оправдание того, что Иисус Христос его допускает. Свой 1-й аргумент Христос приводит из Свящ. Писания (Мк 2. 25–26). Он сравнивает Себя с Давидом, а Своих учеников с его спутниками. За этим типологическим сравнением скрывается следующая мысль: если Давид посмел нарушить заповедь, ел хлеба предложения и дал их своим спут-

никам, то тем более Иисусу Христу возможно пренебречь заповедью, чтобы дать пищу Своим ученикам. Это заключение развивается в Евангелии от Матфея на др. примере (Мф 12. 5–6): если священники ради храмового богослужения смеют нарушать субботу, то тем более это возможно ради Иисуса и ради следования Ему. Ибо «здесь», в Иисусе Христе, явлен «Тот, Кто больше храма»: в Иисусе Христе Бог присутствует в несравненно большей степени, чем в храме, и поэтому следование Христу освобождает от отдельной заповеди, ибо оно есть исполнение универсального требования Божия, к-рое преодолевает субботу, возвышая ее до ее истинной сути.

Общий смысл обеих перикоп Евангелия от Марка выражен в их заключительных стихах. 1-я перикопа завершается словами: «Сын Человеческий есть господин и субботы» (Мк 2. 28), т. е. Он полномочен подчинить ее Своей миссии. Это отвечает эсхатологической ситуации наступления Царствия Божия, о котором благовествует Иисус Христос. 2-я перикопа завершается (Мк 3. 6) реакцией фарисеев и иродиян: они замышляют погубить Иисуса Христа, ибо Иисус не предлагает др. толкование субботы, о к-ром можно вести дискуссию, но, с т. зр. фарисеев, упраздняет субботнюю заповедь как таковую и тем самым нарушает закон — основу основ иудейства. Для свидетелей Его свободы открываются только 2 пути: или согласиться

с Его правом отменять субботнюю заповедь или, держась заповеди, извергнуть Его из иудейства и погубить.

Во всех отраженных в Евангелиях случаях свобода в отношении субботней заповеди, во-первых, подчиняет эту заповедь заповеди о любви, а во-вторых, подобно упразднению заповеди о чистоте, имеет эсхатологический смысл: через Иисуса Христа неограниченно свершается благая воля Божия.

III. О храме. Высказывания Христа о храмовом культе критичны. Критика храма звучала и в Его иудейском окружении. Радикально реформировать оскверненный храм хотели ессеи. В эллинистическом иудействе были попытки спиритуализировать храмовый культ, к-рый во многом был связан с жертвенным закланием. Критика Иисуса Христа принципиально иная. Его отношение к храму подобно отношению к субботе, к-рую Он со Своими учениками обычно соблюдал. Согласно Мк 1. 44, Он приказал исцеленному Им прокаженному показаться священнику, как то положено по закону, чтобы священник удостоверил его очищение. Он Сам посещает храм. Поэтому в посл. Иерусалимская христ. община еще десятилетия принимает участие в храмовых богослужениях (Деян 2. 46; 21. 20–26). Что нового внес Иисус Христос в отношение к Храму, становится понятным прежде всего в истории «очищения Храма».

Иисус Христос изгнал меновщиков денег и торговцев голубями (Мк 11. 15–19 и пар.), волами и овцами (Ин 2. 13–16) из внешнего двора храма, несмотря на то что товар этих людей был необходим для отправления культа, принятого в те времена. Это не было, как иногда заявляли, актом революционного мятежа (ср.: *Cullmann*. 1970). Вероятно, здесь, как и в случаях нарушения субботы, речь идет о символическом действии, имеющем пророческий характер. Иисус Христос объясняет Свои действия т. о.: «Не написано ли: «дом Мой домом молитвы наречется для всех народов»? А вы сделали его вертепом разбойников» (Мк 11. 17). Это слово отсылает к пророческой критике храма Иеремией (Иер 7. 11) и к эсхатологическому пророчеству Исаии (Ис 56. 7). Евангелие от Иоанна (Ин 2. 16–22) соединяет историю очищения храма с логией

о разрушении храма в Мк 14. 58: «Я разрушу храм сей рукотворенный, и через три дня воздвигну другой, нерукотворенный». Действие Христа — эсхатологический призыв к покаянию, к-рый обличает сомнительность существующего порядка богослужения и требует нового.

Слово о разрушении и восстановлении храма передано в Мк 14. 58; Мф 26. 61; Ин 2. 19, и каждый раз неск. иначе. Полагают, что ближе всего к первоначальной форме вариант, приведенный в Евангелии от Иоанна: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его» (Ин 2. 19) (*Goppelt*. 1980. S. 148). Конечно, Иисус Христос говорит не о новом храмовом строении (ср.: Откр 21. 22) и не о новом обществе верующих, но об эсхатологическом присутствии Божиим в Нем Самом. Эта логия предполагает, что «разрушение храма» случится через отвержение Иисуса Христа иудеями. Согласно Мк 14. 58, именно это слово о храме послужило поводом для смертного приговора Христу (ср.: Деян 6. 14). Смысл очищения храма, как и слов о храме, не в улучшении или реформе иудейского богослужения, но в том, что Иисус Христос пророчески радикально отменяет иудейский храм, заменяя его новым, эсхатологическим богослужением. В беседе с самарянкой Он говорит, что «настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине...» (Ин 4. 23).

IV. Этические заповеди декалога (см. *Десять заповедей*) и заповедь любви. Призывая к совершенству (Мф 5. 48) и возвещая о том, что Он пришел не нарушить, но исполнить закон, Иисус Христос в Своих поучениях подводит к предельному пониманию ветхозаветных этических заповедей. Эти заповеди в Евангелиях не просто повторяются, но представляют их в новых формах: или за счет усиления ветхозаветных заповедей (Мк 12. 28–34; Мф 22. 34–40; Лк 10. 25–28), или антитетической заменой их (Мф 5. 21 сл.).

Согласно Евангелиям от Марка и от Матфея, заповедь о любви к ближнему (Мк 12. 31) выделяется как 2-я наибольшая и вместе с 1-й (о любви к Богу — Мк 12. 29–30) возвышающаяся над прочими заповедями. В Евангелии от Луки она, противопоставленная иудейской казуистике, раскрывается в новом, евангельском,

значении. По поводу этой заповеди законник ставит характерный для иудейской казуистики вопрос, следуя принципу ограждения закона, он спрашивает о границах применимости этой заповеди: «А кто мой ближний?» (Лк 10. 29). И Иисус Христос отвечает ему притчей о милосердном самарянине (Лк 10. 30–37). Эта притча призывает к проявлениям любви без границ. Она завершается вопросом: «Кто из этих троих, думаешь ты, был ближний попавшемуся разбойником?» (Лк 10. 36). Тем самым Христос как бы возвращает вопрос законнику. Он учит его не спрашивать о границах его обязанности перед Богом, но следовать абсолютной благой воле Божией. Заповедь любви, как и всякую заповедь, Иисус Христос видит проникнутой абсолютной благодатью Божией. Заповедь не инструкция, устанавливающая пределы обязанности человека по отношению к Богу, но живое выражение Его воли, к-рое актуально всегда и в любой исторической ситуации обращено к каждому человеку.

Развитие ветхозаветных заповедей, заключающееся в их положительном усилении, прямо и непосредственно выражено в антитезах Нагорной проповеди (Мф 5. 21–48). 6 раз Иисус Христос противопоставляет ветхозаветным заповедям Свои, новые формулировки. В Нагорной проповеди упомянуты 6, 7 и 8-я заповеди декалога, а также заповедь о любви к ближнему.

Выражения типа «вы слышали... А я говорю вам...» могли употребляться в дискуссиях книжников того времени. Этой формулой вводится новое толкование закона, противостоящее ранее высказываемому (*Billerbeck*. Kommentar. Bd. 1. S. 253; *Lohse*. 1970). Однако в тех случаях, когда Иисус Христос говорит: «Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...», внешнее совпадение с приемами языка иудейских книжников не может заслонить принципиально новое: Он не пытается дискутировать о толкованиях закона, но углубляет ветхозаветную заповедь, придает ей новое направление.

Ветхозаветные заповеди, приведенные в Нагорной проповеди, не совсем совпадают с их изложением в декалоге (Исх 20). Так, начало 1-й антитезы (Мф 5. 21) с 6-й заповедью «не убивай» соединяет правовое по-

ложение: «...кто же убьет, подлежит суду». Во 2-й антитезе (Мф 5. 27) 7-я заповедь «не прелюбодействуй» передана буквально, но далее следует ее расширение, содержащее призыв к воздержанию (Мф 5. 28–30); 3-й антитезой эта заповедь переводится в правовую область развода (Мф 5. 32).

Заповедь любви к ближнему в 6-й антитезе (Мф 5. 43) приводится с добавлением: «...и ненависть врага твоего». Эта заповедь в раввинизме не употреблялась с добавлением о ненависти к врагу, но такое понимание обнаруживается уже в ВЗ (Втор 23. 6) и тем более отвечает иудейским взглядам времени Иисуса Христа (*Billerbeck*. Kommentar. Bd. 1. S. 907–908). Ближним, согласно ВЗ (Лев 19. 18), считался только принадлежащий к народу Божию. Кумраниты также лишь свою общину считали истинным Израилем и поэтому заповедь любви распространяли только на ее членов: «Всех детей света любить... и всех детей тьмы ненавидеть» (1QS 1. 9–11). Но Иисус Христос вовсе не преследовал цель обсуждать толкование закона ессеями или воспроизводить иудейские формулировки заповедей. Сплетая заповеди из декалога с их казуистическими интерпретациями, Он, во-первых, характеризует ветхозаветные заповеди как правовые положения, предполагающие их исполнение, и, во-вторых, указывает, что эти предписания не могут исключить зло как принципиально неустраняемое из межчеловеческих отношений. Напр., в 4-й антитезе утверждается, что сама необходимость клятвы вместо простого «да» или «нет» — «от лукавого» (Мф 5. 37). Люди приносят клятву именно потому, что ложь стала обычной. Согласно этому, антитезы Иисуса Христа характеризуют происходящие из ВЗ запреты Божии как предназначенные для исполнения правовые инструкции, к-рые делают возможной общественную жизнь людей, т. е. ту жизнь во грехе, где зло есть реальность, которую невозможно устранить, но можно лишь ограничить.

Уже в эпоху Второго храма ветхозаветные заповеди принимаются, с одной стороны, как правовые инструкции, а с др. стороны, как далеко выходящие за рамки права этические наставления. Напр., фарисеи также осуждали похотливый взгляд (*Billerbeck*. Kommentar. Bd. 1. S. 298–



301), а у ессеев есть запрет на клятву (*Ios. Flav. De bell. II 135*; ср.: 1QS 5. 8–11). Новое, что присутствует у Иисуса Христа,— это Его антиitezная форма выражения. Антитеза разводит то, что было слито и в иудействе, и даже в ВЗ: правовую инструкцию и нравственно-этическое требование. В антитезах Нагорной проповеди то и другое обретает иной вид. И что в иудействе являлось этическим требованием, у Иисуса Христа приобретает характер абсолютной заповеди. Для абсолютной заповеди характерно, что она не принимает зло за непреодолимую данность и оттого не считается с ограничениями в правовом плане. Только эсхатологическое исполнение воли Божией в Иисусе Христе разделяет то, что в ВЗ еще соединено друг с другом: правовые положения и не допускающие возражения этические заповеди. Позже, в богословии ранней Церкви, таким же образом будут отделены закон Моисея и благодать НЗ.

Заповеди Иисуса Христа противопоставляются ветхозаветным предписаниям в евангельских антитезах не в качестве усиления ветхозаветного закона, но как его более возвышенное преодоление. Отвергая зло и требуя неограниченного добра, они образуют решительную антитезу ветхозаветным предписаниям, отклоняют компромисс между правом и злом, к-рый в обществе мира сего привычен и даже необходим. Т. о., по направленности к предельному совершенству заповеди Иисуса Христа отличаются от ветхозаветных.

**Этические наставления Иисуса Христа.** Спаситель не создает никакой этической системы, не формулирует никакого списка заповедей, к-рые, наподобие декалога, отражали бы важнейшие стороны жизни. Свои наставления Он излагает преимущественно на конкретных жизненных примерах, напр. в дискуссиях о субботе (Мф 12. 3–4) или о культе императора (Мк 12. 15–17).

Уже в ранней Церкви наставления Иисуса Христа понимаются как новый закон. Так, *Варнавы апостола Послание* говорит о «новом законе Господа нашего Иисуса Христа» (*Barnaba. Ер. 2. 6*). Христ. богословы сщмч. Ириней Лионский и мч. Иустин Философ формулируют содержание этого нового закона, встраивая требования Иисуса Христа в нравственно-религ. заповеди

ВЗ. Согласно их мнению, Иисус Христос лишил силы только народные обычаи и культовые законы ВЗ, которые с самого начала были определены исключительно для Израиля (*Iust. Martyr. Dial. 44. 2; Iren. Adv. haer. IV 15; 25. 1*). И напротив, Он утверждал те нравственно-религ. заповеди, к-рые были действительны еще до Синайского законодательства. Это универсально значимые принципы, ибо они согласуются с тем, что праведно и благо по природе (*Iust. Martyr. Dial. 45. 3–4; 47. 1–2; Iren. Adv. haer. IV 15. 1*). Согласно раннехрист. авторам, они были собраны и обобщены в декалоге, к-рый Иисус Христос, взяв за основу, расширил и превзошел Своей двойной заповедью любви (*Ibid. IV 16. 3–4; Iust. Martyr. Dial. 93. 2*). В этом учении развивается представление о ступенчатой этике: от ветхозаветной к новозаветной. Эта «этика двух ступеней» позднее была дополнена представлением о 3 «евангельских правилах»: об отказе от брака, от имущества и от своей воли (*Goppelt. 1980. S. 157*). Они выступают как вершина совершенства: «...Есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит» (Мф 19. 12); «...если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим» (Мф 19. 21); «...кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугою; и кто хочет быть первым между вами, да будет всем рабом» (Мк 10. 43–44). Такой взгляд на евангельскую этику справедлив лишь в том, что наставления Иисуса Христа предполагают пребывание закона, однако он упускает из виду, что наставления Иисуса Христа не могут быть объединены с законом, ибо они антиэтичны, качественно отличаются от него.

В новейшее время наметилась тенденция (напр., у Бульмана) сводить этические указания Иисуса Христа к единственному принципу, а именно к личному нравственному решению человека. Положительно воля Божия выражена в двойной заповеди любви. «Требование любви не нуждается ни в каких формулировках и определениях. Пример милосердного самарянина показывает, что человек может знать и должен знать, как он должен поступать» (*Bultmann. 1953. § 2. 4*). Но эта т. зр. не отвечает в полной мере ни слову Иисуса Христа, ни жизнен-

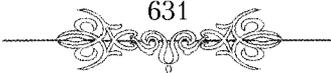
ной реальности. Так, напр., слово Иисуса Христа о разводе (Мк 10. 11) нельзя свести к заповеди любви. Оно, согласно Мк 10. 8–9, основано на Божественном определении о мужчине и женщине при их творении: «не двое, но одна плоть» указывает на постоянное метафизическое единство супругов (см. ст. *Брак*).

I. Цель этических наставлений Иисуса Христа. Кажущиеся случайными, основанными на разрозненных примерах наставления Иисуса Христа по существу направлены к одной цели — призвать к полному покаянию и обращению к Богу. Наставления Христа всегда конкретны. Он говорит не о гос-ве вообще, но об отказе от имперских податей (Мк 12. 13–17); высказывается не о браке как таковом, а о невозможности развода (Мк 10. 2–12; Мф 5. 31–32); требует не абстрактного миролюбия, но примирения с братом своим, прежде чем идти на богослужение (Мф 5. 23–24).

Наставления Христа призывают к новому поведению, к-рое можно свести к 3 положениям. Прежде всего удалиться от «человеческих преданий» и исполнять ветхозаветные заповеди Божии (ср.: Мк 7. 9–13); именно на них Он указывает богатому юноше (Мк 10. 19), именно они венчаются двойной заповедью любви (Мк 12. 28–31) и должны пребывать до скончания века (Мф 5. 18).

В то же время Иисус Христос призывает к тому, чтобы поведение Его учеников превосходило ветхозаветные заповеди, а иногда, обращая внимание на изначальный порядок творения, поступать даже вопреки им (ср.: Мк 10. 6–9). В ответе на вопрос о подати кесарю Он, пренебрегая обыденной погруженностью в переходящую политическую и житейскую суету, указывает на вечное и абсолютное притязание Бога (Мк 12. 15–17). Вызывая недоумение слушателей и как бы противореча Своему же наставлению, Он говорит об оставлении семьи ради следования Ему или об отказе от брака ради Царства Небесного (Лк 14. 26–27; Мф 19. 12; ср.: Лк 9. 57–62).

Как целенаправленное единство наставления Иисуса Христа могут быть поняты только в том случае, если видеть их цель не в обустройстве «этого мира», но в единении человека с Богом, в следовании воле Божией. Однако воля живого Бога



обнаруживает себя динамично, различным образом в самых разных жизненных ситуациях. Поскольку эсхатологическое Царствие Божие скрыто проявляется во всей истории, то воля Божия одновременно обнаруживается и как установления эсхатологического Царства, и как установления изначального Творения, но также как закон, к-рый дан Богом отмеченному злом и жестоко-сердцем человечеству.

Наставления Иисуса Христа, данные в разнообразных жизненных ситуациях, не вытекают из ветхозаветного закона. Все они имеют иное основание, а именно, эсхатологическое Царствие Божие. Требование Царствия Божия — первое и решающее: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его...» (Мф 6. 33). Ученикам заповедуется молитва о пришествии Царствия (Мф 6. 10). Царствие Божие являет себя в деяниях Иисуса Христа, в к-рых для людей открывается Божественное водительство. Все дела, все притчи и слова Иисуса Христа направлены на то, чтобы извлечь человека из его прежних связей и отношений, включая привязанность к собственному «я». Лишь всецелое эсхатологическое обращение или, иными словами, готовность к принятию Царствия Божия делает человека свободным и открытым и для ближнего, и для брака в его изначальном смысле, и для подати кесарю и проч. Обязанности по отношению к творению и к закону в свете принятия Царствия Божия не теряют своего значения, но занимают уже не первое, но второстепенное место.

Т. о., отдельные наставления Иисуса Христа, носящие характер случайных и разнообразных примеров, призывают к цельному по своей сути поведению.

II. За всем многообразием наставлений Иисуса Христа усматривается один общий принцип, определяющий поведение человека: Иисус Христос все Свои этические наставления дает на примерах определенных личностных отношений, оказавшись в той или иной ситуации, человек должен следовать этим наставлениям.

Прежде всего Иисус Христос провозглашает новое отношение к Богу. Ветхозаветная заповедь «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепос-

тию твоею» (Мк 12. 30) отныне, как сказано богатому юноше, означает раздать все и последовать за Иисусом Христом (Мк 10. 21). Из повествований об исцелениях выясняется, что эта заповедь может также означать веру в Божественную власть Иисуса Христа (ср.: Мф 8. 10). И тот, кто вступает в это новое отношение к Богу и ко Христу, приобретает духовную, сокрытую в сердце молитву (Мф 6. 5–15; 7. 7–11; Мк 11. 24–25; ср.: Ин 4. 23–26).

В отношении к ближнему, наставляет Иисус Христос, требуются свидетельства любви. Он следует ветхозаветной заповеди, но в то же время понимает любовь не только как некое чувство или склонность вообще, но и как материальное попечение. Согласно притче о милосердном самарянине (Лк 10. 29–37), человек становится ближним другому не по закону, не по принадлежности к одной социальной группе, но через ту или иную жизненную ситуацию, когда Бог ставит на его пути нуждающегося в его помощи и участии. Та же идея выражена и в следующих словах Христа: «...алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне. ...Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф 25. 35–36, 40). Отношение к другому как к ближнему в соответствии с учением Христа не знает ограничений, не исключает и врага. Именно любовь к врагу считает Иисус Христос вершиной любви к ближнему: «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас...» (Мф 5. 44). Любовь к ближнему не иссякает и тогда, когда встречается отказ во взаимной любви. Молитва, которую дает Иисус Христос Своим ученикам, содержит слова: «...прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф 6. 12). «...Петр приступил к Нему и сказал: Господи! сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня? до семи ли раз? Иисус говорит ему: не говорю тебе: «до семи», но до седмижды семидесяти раз» (Мф 18. 21–22; ср.: Лк 17. 4). Любовь через прощение становится безграничной. Но за этой любовью

стоит, как и за новым отношением к Богу, не только абсолютное требование Иисуса Христа, но и прощение Божие, свершившееся в Иисусе Христе.

**Слова Иисуса Христа об общественных институтах.** Исходя из индивидуального отношения к ближнему, Иисус Христос наставляет и в отношениях, к-рые возникают в общественных институтах. Он останавливается на обязанностях, к-рые определяются отношениями в браке, в семье, отношением к собственности и к политической ситуации и к-рые невозможно отделить от любви к ближнему. При этом Он выдвигает требования конкретной жизненной ситуации и одновременно вводит ее в эсхатологическую перспективу.

Наконец, когда Господь Иисус Христос говорит об отношениях Его учеников друг к другу (Мк 10. 42–44), ключевым словом становится «служение». «Вы знаете, что почитающиеся князьями народов господствуют над ними, и вельможи их властвуют ими. Но между вами да не будет так: а кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугою; и кто хочет быть первым между вами, да будет всем рабом». Среди учеников Христовых, среди принявших Царствие Божие должны действовать принципиально иные правила, нежели в мирском царстве политической силы и власти.

I. Речи о браке. В Евангелиях содержится 3 суждения Иисуса Христа об институте брака. Во-первых, это изречения Иисуса Христа о разводе, к-рые есть в Евангелии от Марка (Мк 10. 11–12; пар. Мф 19. 9) и в неск. иной форме в Евангелии от Луки (Лк 16. 18; пар. Мф 5. 32). «Всякий, разводящийся с женою своею и женящийся на другой, прелюбодействует, и всякий, женящийся на разведенной с мужем, прелюбодействует» (Лк 16. 18) — положение сформулировано в характерном строгом стиле Божественного права. Стиль показывает, что высказанное здесь утверждение имеет источником волю Божию, т. е. должно пониматься как неоспоримая заповедь, а не как правовое постановление, измышленное и практикуемое людьми. Это на первый взгляд загадочное положение не преследует цели запретить повторный брак, но принципиально осуждает любой развод. Такое отрицание развода в окружении

Иисуса Христа уникально (*Billerbeck. Kommentar. Bd. 1. S. 312–321*). Понятно, что заповедь Иисуса Христа была затруднительной и для ранней Церкви. Это видно из обсуждения темы развода в 1 Кор 7. 10–16.

В Евангелии от Матфея при общем отрицании развода имеется оговорка, определяющая условие возможности развода, — «кроме вины любодеяния» (παρεκτός λόγου πορνείας — Мф 5. 32; 19. 9), когда развод может быть необходимым подтверждением отсутствия истинного брака как такового. Смысл этого выражения, как и закона о разводе вообще, раскрывается в диспуте Мк 10. 2–9; Мф 19. 3–8. Заповедь Иисуса Христа о недопустимости развода призвана обновить понимание брака в соответствии с его предназначением при творении. Изначальная воля Божия — нерушимость брака: «В начале же создания, Бог мужчину и женщину сотворил их. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью; так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мк 10. 6–9). На вопрос о данном Моисеем праве на развод Иисус Христос отвечает: «По жестокосердию вашему он написал вам сию заповедь» (Мк 10. 5). Т. о., заповедь Иисуса Христа затрагивает то принципиальное условие, без которого брак между людьми всегда подвержен опасности расторжения. Его заповедь требует устранения «жестокосердия» (σκληροκαρδία) — слово, неизвестное в греч. письменности, кроме библейской, напоминает о ветхозаветных пророчествах (ЛXX Втор 10. 16; Иер 4. 4; Сир 16. 10; Иез 3. 7). Согласно этим пророчествам, жестокосердие будет упразднено только в эсхатологическое время спасения: «И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное» (Иез 36. 26). Однако заповедь Иисуса Христа о нерушимости брака была бы невыполнимой и лишь осуждала бы жестокосердие человека, если бы при этом Он не принес того обновления, к-рое осуществляется в Царстве Божием, явленном в Самой Личности и в спасительной миссии Иисуса Христа (и даже в этом случае реализация заповеди (ср.: 1 Кор 7. 10–16) бывает затруднена не только в силу непослушания ей, но и

в силу фактической общественной ситуации).

Иисус Христос запрещает любой развод. Но вместе с тем Он принимает в свое общество и тем самым



Брак в Кане.  
Клеймо иконы «Воскресение Христово, с клеймами земной жизни Христа».  
Кон. XVI в. (ВОКМ)

в Царство Божие блудниц, прощая их грехи (рассказ о прощенной грешнице — Лк 7. 36–50), так что «мытари и блудницы» идут в Царство Божие (Мф 21. 31–32). Особенно показателен в этом отношении рассказ о женщине, обвиненной в прелюбодеянии (Ин 8. 1–11), в котором блудница получает прощение, даже не засвидетельствовав своей веры, в отличие, напр., от рассказа о прощенной грешнице (Лк 7. 50). В этой истории прощение облечено в слова афористической премудрости: «...кто из вас без греха, первый брось на нее камень» (Ин 8. 7). Доброта всепрощения и строгие требования Иисуса Христа не противостоят друг другу, но нерасторжимы в евангельской этике: когда Иисус Христос прощает и принимает грешников, само прощение подвигает их к тому безусловному покаянию и обращению, к-рого требуют Его заповеди Царства.

Наконец Иисус Христос не только требует нерасторжимости брака и указывает условие его нерасторжимости, но высказывается также за отказ от брака ради Царства Божия, равно как за оставление брака и семьи ради следования Ему. «...Есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; и есть скопцы, которые осклоплены от людей; и есть

скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит» (Мф 19. 12). «Оскопление» здесь фигурально означает отказ от брака и половых сношений вообще (*Schneider. 1935. S. 765–766*). Этот отказ от брака имеет совсем иной характер, чем отказ от брака у ессеев, к-рые удалялись от него, чтобы приготовить войско избранных к священной войне за установление Царства Божия. Иначе у Иисуса Христа: отказ от брака возможен лишь для избранных (и Он Сам являет им пример), ибо уже ныне они всецело приняты в грядущее Царство и полностью вовлечены в него. Возможно, слово о «скопцах» объясняет и то, что Иисус Христос извлекает Своих учеников, по крайней мере временно, из брака и семьи: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк 14. 26). Здесь «ненависть» понимается не в психологическом смысле, но как обратная сторона исключительной любви (ср.: Мф 6. 24); в параллельном месте Мф 10. 37 вместо «ненавидеть» стоит «более любить». Этому отказу от брака и семьи, согласно Мк 10. 21, соответствует отказ от собственности.

Отказ от брака не является произвольным требованием, напротив, он отвечает природе грядущего Царства, ибо в нем, согласно Мк 12. 25, «не будут ни жениться, ни замуж выходить». Эсхатологическое Царство не только разрешает от привязанности к закону, но превосходит также изначальные определения, данные при творении. Отказ от брака соответствует совершенству новой телесности. Однако это совершенство еще не является реальностью наст. времени, в т. ч. и для последователей Иисуса Христа. Эсхатологическое совершенство не может быть предвосхищено самовольно (ср.: 1 Кор 4. 8). Отказ от брака возможен только в том случае, когда он является благодатным даром, способствующим совершенному служению (Мф 19. 11: «кому дано»; 1 Кор 7. 7: «...каждый имеет свое дарование от Бога, один так, другой иначе»), а не требуемым законом условием служения.

II. Речи о гос-ве. В Евангелиях «правители и цари» представлены

в невыгодном для них свете: царь Ирод (Мф 2) в своем параноидальном стремлении удержать за собой власть готов идти на любые преступления; безвольный тетрарх Ирод Антипа (Мк 6) убивает прор. Иоанна Крестителя; прокуратор Иудеи Понтий Пилат, уступая иудеям, отдает на распятие Иисуса Христа. Гос-во, имеющее таких правителей, есть прямая противоположность Церкви и Царству Божию. Свое отношение к гос-ву Иисус Христос высказывает в Иерусалимском храме: «И посылают к Нему некоторых из фарисеев и иродиан, чтобы уловить Его в слове. Они же, придя, говорят Ему: Учитель! мы знаем, что Ты справедлив и не заботишься об угождении кому-либо, ибо не смотришь ни на какое лицо, но истинно пути Божию учишь. Позволительно ли давать подать кесарю или нет? давать ли нам или не давать? Но Он, зная их лицемерие, сказал им: что искушаете Меня? принесите Мне динарий, чтобы Мне видеть его. Они принесли. Тогда говорит им: чье это изображение и надпись? Они сказали Ему: кесарево. Иисус сказал им в ответ: отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мк 12. 13–17).

В годы земной жизни Иисуса Христа проблема отношения Израиля к политической зависимости от Римской империи сконцентрировалась на вопросе о подати кесарю. *Зилоты* признавали Владыкой и Царем только Бога Израиля и поэтому отказывались признавать рим. императора, из чего вытекал и отказ в уплате имперских налогов (*Ios. Flav. Antiq. XVIII 1. 6; Idem. De bell. II 8. 1*). Своим ответом Иисус Христос отвергает политическое сопротивление и указывает на волю Бога как Владыки истории, Который, согласно Дан 2. 21, «низлагает царей и поставляет царей». Тот, кто имеет право чеканить монету, получил это право от Бога. Сам вид имперской монеты и ее использование израильским обществом того времени удостоверяют, что кесарь признается, и в частности уплатой подати: «Отдавайте кесарево кесарю». Однако к этому добавлено абсолютное требование: «а Божие Богу». В этих 2 предложениях не содержится никакого сравнения или иронического параллелизма. 1-е предложение («кесарево кесарю») логически подчинено 2-му («Божие Богу»). Хотя 1-е предложение признает подать кесаря, что

возмущало всякого благочестивого иудея, но тот, кто следует абсолютному требованию Иисуса Христа и дает Богу то, что Божие, становится свободным от самой проблематики, мучительной для подзаконного иудея. Сам вид монеты свидетельствует ему о господстве Бога над историей, а уплата налогов не что иное, как признание этого господства.

С одной стороны, Иисус Христос указывает на обязанность платить подать, из к-рой среди прочего оплачиваются такие институты, как полиция и судопроизводство, но, с др. стороны, Он призывает к отказу от апелляции к праву и властям, т. е. от принципов гос. жизни: «Вы слышали, что сказано: «око за око и зуб за зуб». А Я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф 5. 38–39). Как понимается это «непротивление», следует из предложения, вводящего антитезу, а также из следующего за антитезой примера. Ветхозаветное «вы слышали» отражает *ius talionis*, основной принцип античного уголовного права. Антитеза же («А Я говорю вам») радикально отвергает возмещение ущерба с помощью уголовного права. Следующий за этим пример утверждает то же самое: «Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую». Эти слова призывают не к отмене или реформе полиции и юстиции, но только к изменению того, к кому они обращены. Согласно Лк 6. 27–29, «подставить другую щеку» — доказательство любви к врагам. Так же интерпретирует смысл непротивления и ап. Павел в Рим 12. 21: «...побеждай зло добром».

Отказу от права соответствует отказ от власти, к-рый в слове о служении (Мк 10. 42–45) требуется от тех, кто призваны в Царство Божие, от последователей Иисуса Христа. Отказ от права и власти, подобно отказу от брака и семьи, возможен только в свете Царствия Божия, которое приходит с Иисусом Христом. Свое Царствие, к-рое «не от мира сего», Он реализует не через законное право в суде и не через проявление силы и власти, как если бы Он низложил «сильных», но через служение. Поэтому, кто отказывается от права и власти и отвечает на зло проявлением любви, для тех через Иисуса Христа открывается грядущее Царство Божие.

Однако, оттого что Царство пока еще приходит тайно, история и земные институты права и власти должны сохраняться и поддерживаться до срока его явного пришествия. Тот же, кто обрел свободу в признании Царства Божия, свободен не только признавать власть гос-ва, но и пренебрегать ею. Его неприятие власти будет иным, чем у человека, погруженного в «век сей», к-рый полон страха и стремится тем или иным образом защитить себя.

Сам Иисус Христос шел путем непротивления и любви даже к врагам Божиим, и, однако, Он признавал применение права и власти. Это практическое признание иногда усматривают в таинственном слове о 2 мечях (Лк 22. 36–38), а также в замечании на допросе у первосвященника (Ин 18. 22–23). Первосвященники и старейшины Иудеи, которая была правовым гос-вом, осудили и приговорили к смерти Иисуса Христа. Его слова о грядущих преследованиях (Мф 10. 17–25) — о том, что именно такой путь, а не путь насильственного сопротивления властям (ср.: Ин 18. 11) ожидает и Его последователей.

*Архим. Ианнуарий (Ивлиев)*

**Язык Евангелий. Проблема новозаветного греческого.** Дошедшие до нас оригинальные тексты НЗ написаны на древнегреч. языке (см. ст. *Греческий язык*); существующие версии на др. языках — это переводы с греческого (или с др. переводов; о переводах Евангелий на др. языки см. в ст. *Библия*). Эти тексты значительно отличаются от классической греч. лит-ры как лингвистически, так и лит. приемами. Древние христ. авторы иногда высказывались о стиле новозаветных книг, оправдывая его «простоту» перед языческой критикой (*Lact. Div. inst. V 2; Orig. Contr. Cels. I 62, ср.: Isid. Pel. Ep. I 67; Hieron. Ep. 53. 3*).

Нет сомнений, что Послания и Деяния св. апостолов были изначально написаны по-гречески, т. е. на языке межнационального общения в Вост. Средиземноморье I в. по Р. Х. В отношении же Евангелий (и в меньшей степени Откровения Иоанна Богослова) такой уверенности нет: адресаты нек-рых Евангелий, прежде всего Евангелия от Матфея, владели араб. и даже древнеевр. языками, к тому же множество разных элементов указывает на семит. языковую стихию и поэтичес-



кую традицию, стоящие за греческим текстом Евангелий. Это обстоятельство заставляло исследователей на протяжении последних полутора веков искать адекватное описание такого феномена, как новозаветный греческий язык. Язык НЗ, и в т. ч. Евангелий, неоднороден, и под новозаветным греческим обычно понимается совокупность общих черт, проявляющихся в меньшей или в большей степени в разных книгах, но характерных для всего корпуса НЗ.

Уже с кон. XIX в. принято определять язык НЗ как койне (κοινή — общий), т. е. общепринятый вариант греч. языка, созданный на базе аттического и др. ионийских диалектов, но несводимый к ним. Однако само койне было неоднородно, в нем можно выделить более нормированную речь и просторечие, существенно варьировавшееся от региона к региону. Кроме того, в языке НЗ можно найти нек-рые элементы, несвойственные др. разновидностям койне. Был предложен ряд теоретических моделей описания греч. языка НЗ, особенно после того, как в XX в. археологи обнаружили множество нелит. текстов (частных писем и деловых документов), написанных в I в. по Р. Х. на койне. В основном это папирусы, найденные в Египте. Находки пролили свет на разговорный греческий, к-рым пользовалось негреч. население Вост. Средиземноморья. В наст. время существует неск. подходов к проблеме греч. языка канонических Евангелий.

**Сознательная стилизация или естественная неправильность речи.** Прежде чем давать характеристику языку того или иного автора, необходимо понять, писал ли он таким языком просто потому, что иначе писать не умел, или таков был его сознательный выбор. Можно предположить, что галилейские евреи, не проходившие обучения в риторических школах, не владели правильным стилем греч. языка и что язык Евангелий, возможно, отражает греч. язык негреч. населения Палестины. Но в то же время нек-рые отрывки Евангелия от Луки (прежде всего Лк 1. 1–4) показывают, что писавший владел правильным лит. языком: до сих пор нерешенным остается вопрос, почему Лука после краткого вступления, написанного на правильном греч. лит. языке, переходя к повествованию о праведных Захарии и Елисавете, резко меняет стиль. Особый



если бы евангелисты буквально записывали продиктованные им свыше тексты на особом языке

Папирус Ф<sup>2</sup>.  
Фрагменты текста  
Евангелия от Иоанна.  
Ок. 125 г. (Б-ка ун-та  
в Манчестере)

(буквалистское понимание богодухновенности) (Kennedy. 1895; Hatch. 1889; см. также ст. *Герменевтика библейская*). Од-

нако новейшие открытия папирусов новозаветного периода показали, что мн. черты языка НЗ были характерны для неформального (разговорного и делового) языка Вост. Средиземноморья в целом. В результате появились утверждения, что НЗ якобы написан на просторечном языке, что также не соответствует действительности, хотя элементы просторечия в нем имеют место (Deissmann. 1908).

В кон. XX в. к описанию языка НЗ подключается социолингвистика; в частности, к нему применяется такое понятие, как «регистр», — предполагается, что авторы могли переходить от высокосторжественного стиля к разговорному языку, т. е. сознательно пользовались разными лингвистическими и стилистическими элементами в зависимости от задач, к-рые перед ними стояли (Porter. 2000). Более или менее полное согласие достигнуто в признании следующих положений: язык Евангелий (как и всего НЗ) в целом ближе всего к разговорному койне эллинистического и эллинистически-рим. времени. Владение лит. греч. языком у писателей НЗ варьируется (в Евангелии от Луки заметнее владение лит. разновидностью койне); язык Евангелий на уровне синтаксиса и лексики окрашен разного рода семитизмами. Большинство исследователей проявляют осторожность в отнесении семит. черт к «арамизмам» или «гебраизмам».

**Общие литературные черты Евангелий.** Евангелия написаны богатым образным языком, в к-ром встречаются разнообразные фигуры речи. Нек-рые из них напрямую заимствованы из семитских языков, напр. словосочетания со словами «сын» и определением, выраженным существительным в родительном

вопрос представляет лит. язык Евангелия от Иоанна, заметно отличающийся от простого и семитизированного языка Откровения Иоанна Богослова. Этот факт ставит перед учеными вопрос: мог ли один человек писать столь разными стилями? Возможно, что между написанием этих книг прошли десятилетия, и не владевший лит. греческим в молодости писатель на протяжении последующей жизни освоил его в достаточной степени.

**Греческий или семитский.** С одной стороны, НЗ в том виде, в каком мы его знаем, написан на греческом; с др. — явно, что в основе Евангелий лежат некоторые тексты (устные рассказы или даже письменные источники), бытовавшие среди первых христиан на араб. и/или древнеевр. языках. Среди возможных источников семитского влияния выделяются: 1) устное предание первых христиан из числа евреев; вероятно, это предание в отдельных случаях записывалось, как свидетельствуют и указания некоторых раннехристианских источников; 2) Септуагинта, древнегреч. перевод ВЗ, в котором мн. древнеевр. обороты речи были переданы дословно; 3) разговорная греч. речь населения Палестины, копировавшая мн. семит. конструкции.

**Священный или разговорный язык.** Язык Евангелий в ряде случаев сближается с языком Септуагинты, к-рый к I в. по Р. Х., вероятно, воспринимался иудеями как своего рода библейский греческий, отличный от языка светской лит-ры (напр., Иосифа Флавия и Филона Александрийского, писавших на нормативном лит. языке). В XVII в. возникла теория, согласно которой язык НЗ — особый «богодухновенный язык», «язык Св. Духа», как





падеже (сын света, сын чертога брачного, сын погибели), или выражения с употреблением плеоназмов, напр. с использованием форм глагола λέγω (говорить) в сочетании с др. глаголом (учил, говоря). Однако большинство метафор и др. тропов вполне объяснимы и на греч. языковом материале. Образы и фигуры речи, использованные евангелистами, взяты из повседневной жизни людей и поэтому относительно легко понимаются разными читателями и переводятся на др. языки.

Христос в Своей речи обычно пользуется образами, хорошо известными Его слушателям из повседневной жизни, связанными с трудом рыбаков, земледельцев, виноградарей, с торговыми операциями, юридическими процедурами, с отношениями между людьми. В то же время Он использует образы, заимствованные из ВЗ и имеющие для Его слушателей определенное значение. Вероятно, мн. образы и формулы речи были переняты также из устной традиции проповедей палестинских раввинов того времени.

В Евангелиях широко используются параллелизм, особенно в кратких изречениях, к-рые обычно бывают построены на контрастах, напр.: «Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое...» (Лк 6. 45). Характерно для Евангелий употребление синонимов и синонимичных выражений, напр. «Царство Божие» и «Царство Небесное» или глаголы φιλέω и ἀγαπάω со значением «любить». Иногда в одном из подобных синонимов находят оттенки значений, несвойственные другому, но в целом они действительно синонимичны и не являются терминами со строго разграниченными объемами значений.

При всем содержательном сходстве, Евангелия, даже синоптические, значительно различаются по стилю и языку, что отражает индивидуальные особенности писателей и адресатов, к которым они обращались.

**Евангелие от Матфея** более других опирается на ветхозаветную традицию и принимает во внимание иудейскую среду того времени. Оно начинается с типично ветхозаветного родословия. Матфей не просто чаще других прибегает к ветхозаветным цитатам, но и пишет достаточ-

но сложным и ярким языком, полным образов и выражений из ВЗ. Речь Христа в Евангелии от Матфея сохраняет лаконичность афоризмов, зачастую парадоксальных, наполненных созвучиями и ритмическими повторами. В особенности это проявляется в Нагорной проповеди. Такая речь хорошо запоминается слушателями и читателями и заставляет их размышлять над сказанным. Нек-рые отступления от греч. нормы могут нести смысловую нагрузку, напр. в выражении «блаженны алчущие и жаждущие правды» (μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην) слово «правда» употреблено не в родительном, как требует классический греческий язык, а в винительном падеже. Можно видеть в этом некоторую неправильность, свойственную новозаветному языку в целом, но вероятнее, что такая смена падежа заостряет смысл выражения: они желают получить не просто некоторое «количество правды» (что предполагает родительный падеж, ср. «жаждать воды»), но всю ее целиком, поскольку винительный падеж лишен значения партиципальности (часть от целого). Можно сказать, что Матфей достаточно уверенно владеет греч. языком, но стилю классической прозы во мн. отношениях предпочитает стиль греческого перевода ВЗ.

**Евангелие от Марка.** При подходе к языку текста этого Евангелия с меркой классической греч. прозы обнаруживается немало грамматических неточностей и стилистических неправильностей. Вероятно, писавший не проходил школьной риторской подготовки и владел греч. как неродным языком, в ограниченном объеме. Вместе с тем это Евангелие демонстрирует динамичность и живость стиля: наиболее заметно это в повествовательных предложениях, начинающихся с «тотчас» (εὐθύ или εὐθύς), что придает действию ощущение стремительности и целенаправленности. Предложения короткие, простые или сложносочиненные, по семит. образцу они часто вводятся союзом «и» (καί).

Особенностью Евангелия от Марка является внимание к деталям. В нем встречается немало подробностей, отсутствующих в др. Евангелиях, к-рые позволяют увидеть происходящее более живо. Так, в сцене усмирения бури Христос не просто спит, но лежит на «возглавии» (Мк

4. 38); богатый юноша не просто спрашивает Христа, но падает пред Ним на колени (Мк 10. 17); слепой не просто подбегает к Нему, но в спешке скидывает верхнюю одежду (Мк 10. 50). Образы и сравнения у Марка взяты из деревенской жизни, напр. толпа садится «рядами» (πρᾶσιαι πρᾶσιαι — букв. рядки, рядки — Мк 6. 40), а одежды Христа в момент Преображения оказываются так белы, «как на земле белищик не может выбелить» (Мк 9. 3).

**Евангелие от Луки** стилистически и грамматически наиболее соответствует нормам классического языка. Писавший его явно получил хорошее образование и может писать на высоколит. греческом, что он продемонстрировал в прологе (Лк 1. 1–4), но вместе с тем он прекрасно знаком и со стилем Септуагинты со множеством семитизмов, в этом стиле написана основная часть 1-й и 2-й глав. Лука дает в них единственные в НЗ образцы поэтического текста, вполне совпадающие по стилю с поэтическими книгами ВЗ в греч. переводе (приветствие Елисаветы Марии, песнь Марии в Лк 1. 42–55 и др.). Т. о., это единственное Евангелие, где встречается сознательное употребление совершенно разных стилей как часть замысла писателя. Словарь Луки богат и разнообразен; он даже позволяет судить о его профессии — врача (в Лк 18. 25 βελόνη — «хирургическая игла» вместо ῥαφίς — «швейная игла» в Мк 10. 25 и Мф 19. 24). Из всех лит. жанров Лука предпочитает притчи, которые занимают значительное место в Евангелии. Они выглядят вполне самостоятельными, законченными и очень изящными миниатюрами, где значима каждая мелкая деталь. Важнейшие притчи — о блудном сыне (Лк 15. 11–32), о мытаре и фарисее (Лк 18. 9–14), о милосердном самарянине (Лк 10. 25–37) — встречаются только в этом Евангелии.

**Евангелие от Иоанна** заметно отличается от синоптических по содержанию, и его стиль также весьма своеобразен. Греч. язык Евангелия в целом правильный, но, несмотря на глубину мысли, предельно простой: словарь евангелиста Иоанна вдвое меньше словаря Луки и даже меньше, чем у Матфея и у Марка. Отчасти это связано с употреблением одних и тех же ключевых слов, вокруг к-рых строится речь: «свет», «жизнь», «мир», «Отец», «любить» и др. Осо-





бая глубина достигается благодаря повторяющимся метафорам, к-рым именуется Христос: Агнец Божий, Хлеб жизни, Спаситель мира, Пастырь добрый и т. д. Притчи выступают как развертывание и объяснение этих метафор (притча о добром пастыре в Ин 10. 1–5). Поэтому имен-

ветного греческого по сравнению с аттическим: 1) из близких по значению слов более употребительными становятся те, к-рые легче опознаются на слух, а значит, те, у к-рых в основе больше согласных (это явление связано с перестройкой вокализма, с утратой смыслоразличительных оппозиций между долгими и краткими гласными, монофтонгизацией дифтонгов, а также потерей придыхания), напр. *καλῶς* (вместо *εὖ*); 2) большое распространение получают слова с уменьшительными суффиксами, причем без явного уменьшительного или уничижительного значения (особенно в Евангелии от Марка).

III. Морфология. Формы двойственного числа в именном и глагольном словоизменении, необязательные уже в аттическом языке, не встречаются в НЗ.

В 3-м склонении существительных заметно изменение более редких типов образования падежных форм по аналогии с регулярными. Так, окончание *-ας* в винительном падеже мн. ч. встречается в формах *ἰχθύας*, *βόας* (вместо классических *ἰχθύς* и *βοῦς*), а слова типа *βασιλεύς* имеют винительный падеж мн. ч. на *-εις* по аналогии с типом *πόλις*. Слова среднего рода на *-ας* обычно изменяются аналогично типу на *-μα* (мн. ч. *κέρατα*, *τέρατα*). Однако формы типа *χάρита* не вытеснили обычного классического винительного падежа ед. ч. типа *χάριν*. Формы т. н. аттического склонения не встречаются в Евангелиях (за исключением прилагательного *ἰλεως*), слова *νάος*, *λαός* изменяются по регулярному типу муж. рода 2-го склонения.

Склонение прилагательных в основном соответствует классической норме. Однако сравнительная степень прилагательных и наречий образуется по более продуктивным типам, чем в классической прозе (*ταχύτερος*, *τάχιον* вместо *θάσσων*), а нек-рые супплетивные формы вообще не употребляются (но в функции наречий встречаются — *βέλτιον*, *κάλλιον*). Формы специально превосходной степени редки, кроме форм на *-ιστος* (по большей части в функции абсолютной, т. е. почти лексикализованные). Превосходная степень выражается формами сравнительной степени с артиклем.

Возвратное местоимение мн. ч. *ἐαυτῶν* используется не только для 3-го лица, как в классическом гре-

ческом, но и для 1-го (вместо *ἡμῶν αὐτῶν*) и 2-го (вместо *ὑμῶν αὐτῶν*). Однако на формы ед. ч. это явление в Евангелиях (и вообще в НЗ) не распространяется.

Как в разговорном койне, основы 2-го аориста часто получают окончания 1-го: *εἶπαν*, *ἦλθαν*. Явный сигматический способ образования аориста отчасти потеснил сильный аорист (*ἤμαρτησα* вместо *ἤμαρτον*, хотя последняя форма остается преобладающей) или неявный сигматический (*ἐγάμεσα* вместо *ἐγάμηα* — 1-я форма в классическом языке означала не «взял в жены», а «выдал за муж»). В то же время *ἔδωκαν*, под влиянием аналогичных форм ед. ч., приходит на место *ἔδωσαν*.

Глаголы, начинающиеся на дифтонги *οι-* и *ευ-*, часто не принимают обычного приращения в прошедших временах (*φ-*, *ην-*), хотя судить точно о масштабах изменения в приращении рукописная традиция не позволяет (вероятно, во мн. случаях классические формы были восстановлены писцами). Глаголы на *-μι* так или иначе вытесняются из языка. Вместо них употребляются тематические глаголы, образованные от тех же основ (*ὀμνύω*, *ἀπολλύω*) или близких (*στέκω*, с основой перфекта), а также синонимы (*χορτάζω* вместо *κορέννυμι*). Впрочем, аористные формы от *ἀφίημι* (его презентные формы в НЗ под сильным влиянием тематического спряжения) весьма употребительны, т. к. этот глагол, как более консонантный, вытесняет *ἔαω* и входит в описательные сочетания, означающие призыв к действию (Мф 27. 49). Вторичное окончание *σαν* иногда употребляется вместо прежних форм в 3-м лице мн. ч. в перфекте и императиве наст. времени. Однако в отличие от Септуагинты оно редко встречается в формах имперфекта и сильного аориста. У глагола *εἰμί* в имперфекте часты медиальные формы, а во 2-м лице ед. ч. — характерная для койне форма *ἦς* (вместо классической *ἦσθα*). В буд. времени нерегулярные формы (аттическое и дорийское будущее) заменены более регулярными (*ἐλπῖσω* вместо *ἐλπῖω*). У глагола *καλέω* в буд. времени возобладала более ясная форма *καλέσω*. У нек-рых глаголов, для к-рых в классическом греческом характерно медиально-отложительное буд. время, стали преобладать активные формы (*ἀκούσω*).



Евангелие. V–VI вв.  
(Vat. Borg. Copt. 109. Fasc. 65. Fol. 6v)

но здесь притчи более всего приобретают аллегорический характер и их значение часто сокрыто от слушателей, так что слова «сию притчу сказал им Иисус; но они не поняли, что такое Он говорил им» (Ин 10. 6) относятся ко мн. местам.

Евангелие содержит утверждения, к-рые кажутся на первый взгляд противоречащими друг другу, без к.-л. объяснения, напр.: «Я и Отец — одно» (Ин 10. 30) и «Отец Мой более Меня» (Ин 14. 28). Читатель сам должен понять, как согласовать эти высказывания. Стремясь передать суть событий, Иоанн меньше, чем синоптики, обращает внимание на хронологию и географию событий. Евангелие разворачивается как череда отдельных сцен и речей, каждая из к-рых передана довольно подробно, тогда как логические переходы между ними могут отсутствовать.

**Характеристика языка Евангелий как собственно греческого.**

I. Фонетика. Из-за того что рукописи Е. подвергались аттицизирующей «нормализации», суждения о фонетике языка Е. не могут с достоверностью выводиться из рукописной традиции. (О таких чертах койне, как отсутствие элизии и красиса, формы с *-σσ-* и *-ρσ-* и т. п., см. в ст. *Греческий язык*.)

II. Лексика. Отмечены характерные черты словоупотребления новоза-



Однако нек-рые характерно аттические формы продолжают использоваться, особенно в Евангелии от Луки. Употребление причастий без согласования с существительными в роде или падеже в Евангелиях крайне редко (в Лк 20. 27 именительный падеж вместо родительного).

Вместо частицы ἄν чаще употребляется ἕνν в придаточных предложениях с обобщающим смыслом («всякий кто», «где бы ни»).

IV. Синтаксис. Большая часть отличий от классической прозы в синтаксисе Евангелий совпадает с характерными чертами разговорного койне.

1. Мн. пассажи в Евангелиях организованы паратактически, т. е. предложения внутри их соединены сочинительными союзами (καί) и присоединительными частицами (δέ), как, напр., в Мк 15. 23–26; Ин 2. 13–16. Это явление обычно для разговорного койне (в отличие от аттической и аттицизирующей лит-ры, склонной к периодической и гипотактической организации текста), хотя иногда рассматривается в ряду семитизмов (ср. роль ׀ в организации древнеевр. текста).

2. Синтаксис глагольных форм. 1) Изъявительное наклонение. Общая для разговорного койне тенденция к вытеснению конъюнктива индикативом проявляется в языке НЗ в придаточных предложениях времени и в придаточных предложениях, вводимых ἵνα, напр.: Мк 3. 11; 11. 25. Более ограниченно, чем в классическом языке, употребляется индикатив в придаточных предложениях реального условия (εἰ + индикатив). Ср. соотношение придаточных предложений с конструкциями «ἕάνν + конъюнктив» и «εἰ + индикатив» в Мк 3. 24–26.

2) Конъюнктив. Для разговорного койне также характерна тенденция к расширению употребления придаточных предложений с конструкцией «ἵνα + конъюнктив»: в Евангелиях так вводятся не только придаточные предложения цели, но и придаточные предложения самых разных функций (см., напр.: Мк 5. 23; 6. 25; 11. 28; Ин 9. 2; 11. 50; 15. 12), обычно соответствующих разным функциям инфинитива в классическом языке, а также функциям императива. Придаточные предложения цели с конъюнктивом не вводятся в Евангелиях союзом ὥς и реже, чем в классическом греческом,

вводятся союзом ὅπως (последний тип широко представлен только в Евангелии от Матфея).

3) Оптатив. Для койне вообще (как разговорного, так и лит.) харак-



Синайский кодекс. IV в.  
(Brit. Lib. Add. 43725. Fol. 206)

терна низкая частотность употребления оптативных форм. В НЗ они встречаются все же неск. чаще, чем в папирусах и даже нек-рых памятниках лит. койне. В НЗ нет итеративно-обобщенных условных придаточных предложений со сказуемым в оптативе (вместо них встречаются, особенно в Евангелии от Марка, придаточные со сказуемым в индикативе претерита с ἄν — напр., Мк 6. 56b). Обычно оптатив (без ἄν) употребляется в НЗ (в основном в Посланиях) для выражения пожелания. Случаи т. н. заместительного оптатива встречаются только в Лк 1. 29; 8. 9.

4) Залог глагола. Как и в разговорном койне, употребление медиальных форм в основной для классического языка функции, т. е. для обозначения заинтересованности субъекта в действии или вовлеченности его в действие, стало более редким; в некоторых случаях возвратность действия передается активными формами с возвратными местоимениями. Хотя оппозиция между медиальными и пассивными формами в целом сохраняется, есть случаи замены медиально-депонентных форм пассивно-депонентными (ἀπεκρίθην, ἐγεγνήθην). Как в разговорном койне, активные формы нередко используются для обозначения непереходного действия, для к-рого в классическом греческом активные формы были нехарактерны (ἐγεῖρω, ὑπάγω, καθίζω).

5) Времена изъявительного наклонения. Для Евангелий от Марка и от Иоанна характерно употребление наст. времени в значении прошедшего (praesens historicum). Употребление перфекта, в койне вообще менее частотного и не всегда четко отграничиваемого по функциям от аориста, в Евангелиях обычно все же оправдано смыслом высказывания.

6) Времена причастий. Как и в разговорном койне, в Евангелиях редко встречаются причастия буд. времени. В то же время аористные причастия в значительной мере (и особенно в Евангелии от Луки) употребляются в соответствии с классической нормой.

7) Употребление инфинитивов. Субстантивированный инфинитив (с артиклем) весьма распространен в Евангелиях, что соответствует его большой частотности в койне всех регистров, особенно в лит. языке и офиц. документах. С предлогами он употребляется в причинном значении (διὰ τό + инфинитив), во временном (μετά τό + инфинитив), в целевом (εἰς τό + инфинитив). Конструкция «ὄσπε + инфинитив», к-рая в классическом греческом обычно используется для обозначения следствия и реже с др. функциями, в новозаветном языке (в соответствии с общей тенденцией разговорного койне) выступает в разных функциях: кроме обозначения следствия (Мк 9. 26) она употребляется экзегетически (толковательно) (Мф 10. 1), со значением намерения и цели (Лк 20. 20; 4. 29). Гораздо реже, чем в классическом греческом, употребляется в Евангелиях (как вообще в койне) инфинитив и инфинитивные конструкции в косвенной речи.

8) Употребление причастий в целом не слишком отступает от классической нормы. Несклько реже они употребляются в уступительном значении. Родительный независимый падеж используется в Евангелиях, однако часто субъект этого оборота выступает дополнением или подлежащим при основном сказуемом-глаголе в личной форме, что в классической лит-ре реже имеет место, но обычно в папирусных документах (Мф 5. 1; 6. 3; Ин 8. 30). Причастие употребляется в согласовании с дополнением при глаголах со значением «знать, видеть, чувствовать» по классической норме (Мк 9. 1; Лк 8. 46; Ин 19. 33), предика-

тивное употребление причастий в составном сказуемом редко (Лк 5. 4).

3. Синтаксические функции падежей. Наиболее явная черта падежного синтаксиса, роднящая язык НЗ с койне, — использование винительного падежа во мн. случаях, когда классическая норма требует или предпочитает другие (винительный вместо родительного в Мф 5. 28; 5–6; 14. 3). При глаголе ὄκοῶ (допускавшем в классической прозе дополнения в родительном и винительном падеже) чаще ставится винительный (нередко даже сочетание ὄκοῶ φωνήν). Винительный падеж иногда используется для обозначения времени действия, заменяя в этой функции классический дательный (Ин 4. 52).

В отличие от классической прозы ὄ при звательном падеже употребляется в Евангелиях большей частью в эмфатических обращениях. Его употребление в Евангелии от Луки в неэмфатических обращениях свидетельствует о предпочтении лит. употребления.

4. Употребление предложных конструкций. В Е. предложные конструкции вытесняют классические падежные; напр., конструкция «πρός + винительный» гораздо чаще, чем в классической прозе, употребляется для обозначения адресата речи. Та же конструкция заменяет иногда конструкцию «дательный падеж с παρά» в значении «у, при» (Мк 4. 1). Предлог αὐτό становится более частотным при родительном падеже действующего лица (вытесняет ὑπό), в значении «из» (заменяет ἐκ), и в конструкциях типа «узнать от кого-либо» (теснит конструкцию «παρά с родительным падежом» или простой родительный падеж). Среди др. особенностей употребления предлогов в Е. примечательна частая взаимозаменяемость конструкции «ἐν + дательный падеж» и «εἰς + винительный падеж» (однако это в меньшей степени относится к Евангелию от Иоанна; мн. случаи употребления «εἰς + винительный» предполагают некую идею направленности действия, предваряющего состояние). При предложениях, сочетающихся с разными падежами, винительный падеж вытесняет прочие, однако в НЗ нет случаев употребления винительного при предложениях, не сочетающихся с ним в классическом греческом: ἐκ, ἀπό, σύν; подобные явления встречаются в разговорном койне, особенно позднего периода. Частотность

употребления несобственных предлогов (обычно с родительным падежом) в НЗ большая, чем в классической прозе, что характерно для койне вообще.

5. Употребление местоимений подчинено общей тенденции койне к их высокой частотности и даже избыточности (с т. зр. классической нормы), а также к стиранию тонких различий в употреблении разных местоимений. Очень часто личные местоимения стоят в позиции подлежащего, не неся в себе эмфазы. Как и в др. памятниках на койне, в Евангелиях местоимение αὐτός в именительном падеже употребляется нередко в функции указательного или личного (а не в значении «сам»). Ὅστις теряет неопределенно-обобщающее значение и в большинстве случаев употребляется как простое относительное местоимение (ср.: Мф 2. 6; Мк 12. 18).

6. Отрицания. По сравнению с классической прозой использование отрицаний в НЗ, как и в койне вообще, в целом укладывается в более простую схему: οὐ с индикативом, μή с др. наклонениями, причастиями и инфинитивами. В нек-рых случаях в Евангелии от Луки οὐ употребляется с причастием. Соответствует классической норме употребление οὐ μή с аористом конъюнктива или буд. временем индикатива для выражения усиленного отрицания, хотя нет единого мнения о степени эмфатичности таких высказываний (Мф 15. 6; 16. 22; 24. 2, 21; Мк 13. 31; Лк 12. 59; Ин 10. 5).

7. Прочие частицы. В классической греч. прозе многочисленны частицы и их сочетания тончайшим образом нюансируют логическую организацию речи и модальную окраску высказываний. Общая тенденция койне к сокращению количества частиц и снижению их роли (что больше всего касается частиц модальных) отразилась и в языке Евангелий. В то же время наблюдаются новые сочетания частиц и употребление др. частей речи в качестве новых частиц (λοιπόν, πλὴν). Некоторые частицы, не употреблявшиеся в классической прозе в начале предложения, встречаются в такой позиции (Zerwick. 1966. § 466–479; Thrall. 1962).

8. Артикль. Использование артикля не сильно отличается от классической нормы. Наибольшие колебания наблюдаются в употреблении артикля при именах собственных.

Выявлены нек-рые закономерности употребления артикля в Евангелиях: 1) во всех 4 Евангелиях без артикля часто употребляются ветхозаветные имена и имена, определяемые приложением с артиклем; 2) в Евангелии от Иоанна имена собственные чаще ставятся с артиклем в косвенных падежах без предлогов (т. е. артикль берет на себя выражение грамматического значения); 3) в синоптических Евангелиях конструкция «сын + родительный падеж определения» чаще встречается без артикля.

**Латинизмы в Евангелиях.** Влияние латинского языка на язык Евангелий сводится к неск. заимствованиям и калькам (Moulton–Turner. 1976. P. 29–30).

I. Лексика. Прямые заимствования из лат. языка большей частью встречаются в Евангелии от Марка, что, возможно, связано с тем, что это Евангелие имеет в виду италийского или даже рим. грекоязычного читателя, для к-рого такие слова были понятны и обычны. Вместе с тем значительная часть латинизмов соотносится со сферами, в к-рых рим. присутствие чувствовалось в любой части Восточной империи (военное дело, администрация, деньги, меры и торговля). Примеры: κεντηρίων (centurio — Мк 15. 39; в Евангелиях от Матфея и от Луки употребляется слово ἑκατοντάρχης/ἑκατόνταρχος, засвидетельствованное в Септуагинте — Мф 8. 13; Лк 7. 26), δηνάριον (denarius — Мф 18. 28), λεγεών (legio — Мф 26. 53; Мк 5. 9; Лк 8. 30), ξέστης (ср. sextarius — Мк 7. 4), σπεκουλάτωρ (speculator/spiculator — Мк 6. 27), κοδράντης (quadrans — Мф 5. 26; Мк 12. 42), φραγελλῶ (flagello — Мф 27. 26; Мк 15. 15), φραγέλλιον (flagellium — Ин 2. 15), λέντιον (linteum — Ин 13. 4–5), μόδιος (modius — Мф 5. 15; Мк 4. 21; Лк 11. 23), κήσος (сensus — Мф 17. 25; Мк 12. 14), κουστωδία (custodia — Мф 27. 65), πραιτώριον (praetorium — Мф 27. 27; Мк 15. 16; Ин 18. 28), σουδάριον (sudarium — Лк 19. 20; Ин 11. 44), ἀσσάριον (ср. as — Мф 10. 29; Лк 12. 6), μίλιον (ср. mille — Мф 5. 41).

II. Неск. более или менее очевидных случаев калькирования лат. фразеологизмов (часть их — явно из адм. употребления): συμβούλιον ἐδίδου (Мк 3. 6; ср. consilium dare), συμβούλιον λαμβάνειν (Мф 12. 14; ср. consilium capere), ὁδὸν ποιεῖν (Мк 2. 23; ср. iter facere), τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι (Мк 15. 15; ср. satis facere), τιθῆναι τὰ

γόνατα (Мк 15. 19; ср. genua ponere), δὸς ἐργασίαν (Лк 12. 58; ср. operam dare).

**Проблемы евангельских семитизмов.** Евангельскими семитизмами называются лингвистические или стилистические отклонения, вызванные влиянием семитских языков (арамейского или еврейского) на греческий. Однако немало споров ведется вокруг того, что считать «ненормальным» с т. зр. греч. грамматики. Мн. выражения, в к-рых можно было бы усматривать арам. или евр. влияние, обнаруживаются в греч. папирусах и др. источниках, более или менее совр. НЗ. Но даже если новозаветный семитизм совпадает с выражением, зафиксированным в такого рода греч. материале, это еще не означает, что содержащийся в НЗ лингвистический элемент не является семитизмом. Не исключено, что на греч. язык папирусов мог также влиять местный язык, арамейский или коптский. В этом случае обнаруженный в греч. папирусе семитизм может рассматриваться в качестве дополнительного аргумента, поскольку семитское влияние в НЗ получает подтверждение на др., не евангельском материале.

Следующая проблема, непосредственно связанная с изучением евангельских семитизмов, заключается в оценке процесса влияния семит. языков на греческий, т. е. в определении природы того или иного семитизма. Эта задача должна решаться для конкретного текста (а иногда и фрагмента) в отдельности, т. к. наличие семитизмов может быть вызвано рядом различных причин. Во-первых, на греч. язык новозаветных писаний могли влиять лингвистические и культурные стереотипы мышления пишущих. Это влияние обнаруживается в первую очередь в определенных риторических фигурах, стиле, композиции, приемах аргументации и т. п.

Во-вторых, т. к. Иисус Христос и Его ученики, проповедуя в Палестине, говорили по-семитски (т. е. либо по-арамейски, либо по-еврейски), а тексты Евангелий дошли до нас на греч. языке, то неизбежно встает вопрос о переводе. Этот перевод мог осуществляться на стадии устной передачи, но нельзя исключать и возможность перевода с письменного источника. В последнем случае необходимо постулировать наличие некоего не дошедшего до нас еврей-

ско- или арамейскоязычного протографа. Существование такого протографа не представляется чем-то совершенно невероятным, напротив, отвечает древнейшему свидетельству Папия: «Матфей на еврейском языке составил «Изречения», переводил же их каждый как мог» (ар. *Euseb. Hist. eccl.* III 39. 16) и имеет прямые аналогии в евр. лит-ре межзаветной эпохи: благодаря находкам в Иудейской пустыне можно с уверенностью говорить о семит. происхождении ряда дошедших до нас по-гречески (а также на др. языках: латинском, сирийском, эфиопском, армянском, грузинском, славянском) апокрифов, напр. Товита, книги Еноха, Юбилеев, Завещаний 12 патриархов и др.

Перевод мог осуществляться не только с текста или с устной традиции, но и с голоса, вслед за словом проповедника. По свидетельству того же Папия, евангелист Марк, будучи переводчиком ап. Петра, старался как можно точнее передать устную проповедь апостола (*Ibid.* III 39. 15). Действительно, греч. язык Евангелия от Марка обнаруживает ряд особенностей, за к-рыми легко просматриваются характерные черты разговорного узуса арам. языка (*Трилисес.* 1999).

Наконец, новозаветные писатели могли сознательно ориентироваться на язык Септуагинты, к-рый, вероятно, воспринимался в качестве определенного нормативного языка религ. письменности. Абсолютизация языка Септуагинты началась очень рано, еще до завершения полного свода перевода Семидесяти: сразу после появления перевода Пятикнижия последующие переводчики др. книг ВЗ нередко использовали его не только в качестве стилистического образца, но и в качестве словаря лексических эквивалентов, черпали из него типичные, наработанные первыми толковниками приемы передачи тех или иных евр. конструкций и т. д. (*Mikra.* 1990. P. 171). Поскольку евр. язык продолжал употребляться в новозаветное время, обнаруженные септуагинтизмы должны быть тщательно исследованы, т. к. они могут на самом деле являться примерами евр. влияния, помимо Септуагинты.

Так, напр., в выражении из Мф 14. 3 καὶ ἐν φυλακῇ ἀπέθετο (и посадил в тюрьму) употреблен предлог ἐν, который, калькируя евр. управление

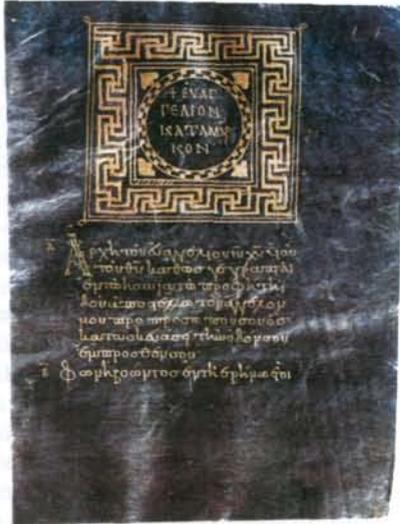
(предлогом ׀), отступает от варианта, предложенного Септуагинтой, где глагол ἀποτίθημι в тех же выражениях (Лев 24. 12; Числ 15. 34) управляет предлогом εἰς. Влияние Септуагинты исключается и для тех случаев, когда греч. текст калькирует конструкции и идиомы, характерные для арам. языка или для вне/постбиблейского иврита. Употребление οὐρανός (Небеса) в качестве замены Божественного Имени отсутствует в евр. Библии, но находит многочисленные примеры в мишнаитской лит-ре, а также в Лк 15. 18, 21: «Отче! я согрешил против неба и пред тобою...» — пример лексического семитизма вне влияния Септуагинты.

Др. проблема связана с определением текстовой базы, привлекаемой для характеристики семит. языков, к-рые имели хождение в Палестине евангельского времени. В идеале эти тексты должны соответствовать следующим требованиям: 1) быть близкими по времени и месту написания к Е.; 2) быть достаточно обширными, чтобы предоставлять статистически заверенные примеры языковых выражений; 3) иметь лит. формы, близкие к новозаветным; 4) быть оригинальными, а не переводными; 5) отражать разговорные формы языка.

Наиболее важные в этом отношении памятники — евр. и арам. тексты из Кумрана, Масады, Вади-Мурбаата и Нахаль-Хевера, а также монеты и надписи показывают, что в течение 2 первых веков арам., греч. и 2 типа евр. языка (библейский и разговорный, т. н. мишнаитский иврит — см. ст. *Еврейский язык*) имели хождение в Палестине. В ряде случаев в Евангелиях сохраняются евр. или арам. слова в греч. транслитерации, напр.: евр. ὄσαννά (Мк 11. 9, 10; Мф 21. 9; Ин 12. 13) или арам. ταλιθα коум(ι) (Мк 5. 41), εφραθα (Мк 7. 34), αββα (Мк 14. 36), ελωι ελωι (или евр. הלי הלי) λυ(ε)μα σαβαοθави (Мк 15. 34; Мф 27. 46).

Эти т. н. лексические семитизмы, к-рые в Е. обычно сопровождаются переводом на греч. язык, красноречиво свидетельствуют о том, что разговорным языком общения, языком проповеди, поучений Иисуса Христа и апостолов был арамейский и/или еврейский. Ученые едины во мнении, что Иисус Христос говорил по-семитски. Но какой именно язык был в ходу, остается до сих пор нерешенным. До сер. XX в. большин-

ство ученых склонялись к арамейскому, решающим аргументом, как правило, служило следующее положение: поскольку Иисус Христос и Его ученики происходили из Галилеи, то их родным языком и, следов., языком их общения должен быть галилейский диалект арам. языка. В соответствии с этим появился це-



Заставка к Евангелию от Марка.  
IX в. (РНБ. Греч. № 53. Л. 131)

лый ряд работ, где были предприняты попытки перевести евангельские высказывания на галилейский диалект арам. языка (Black. 1967; Burney. 1922), при этом делалось одно методологическое неоправданное допущение: предполагалось, что язык письменных Евангелий совпадает с языком устного общения. Находки рукописей Иудейской пустыни, подавляющее большинство которых составлено по-еврейски и лишь незначительная часть по-арамейски, а также изучение лит. форм вновь открытых памятников заставили с большим вниманием отнестись к евр. языку, не только как к возможному оригинальному языку Евангелия от Матфея, но и как к языку общественной проповеди (Карминьяк. 2005). В результате доминирующее значение приобрел внутренний подход, т. е. свидетельство самого новозаветного текста с учетом коммуникативной ситуации его создания и первоначального функционирования в раннехрист. общине.

Анализ языка и исследование особенностей греч. текста Евангелий в ряде случаев позволяют сделать вывод о наличии гебраизмов или арамеизмов. Причем теоретически нельзя исключить, что Господь мог про-

изнести то или иное поучение по-арамейски, а начальное Евангелие или документ, легший в его основу, был записан по-еврейски или наоборот.

При этом необходимо учитывать, что в лингвистической ситуации Палестины евангельского времени евр. и арам. языки существовали бок о бок друг с другом, о чем свидетельствует мишнаитская лит-ра, к-рая не только изобилует всякого рода арамеизмами, но нередко включает целые фразы или еще более крупные блоки, составленные по-арамейски. Напр., в трактате Пиркей Авот, в к-ром содержатся краткие поучения (мишнают) раввинистических авторитетов с III в. до Р. X. по II в. по Р. X. и к-рый в целом составлен на мишнаитском иврите, 2 (1. 12; 1. 14) из 3 мишнают, принадлежащих Гиллелю, представлены на мишнаитском иврите, а одна (1. 13) — по-арамейски. Др. поучение (5. 22), относящееся, вероятно, к тому же времени и принадлежащее прозелиту Бен Баг-Багу, демонстрирует своего рода лингвистическую диффузию евр. и арам. языков (напр., обращает на себя внимание то обстоятельство, что в одном случае изъяснительный союз «ибо» передан арам. ܐ, а в др. — евр. ʔ). Исследуя тексты из Вадимураббаата, Дж. А. Фицмайер указал на то, что иногда арам. ܒܪ (сын) встречается в качестве элемента сложного имени в надписях по-еврейски, а евр. ܒ (сын) в качестве элемента сложного имени в надписях, составленных по-арамейски. (Fitzmyer. 1979. P. 44). Эти примеры отражают живую двуязычную ситуацию арамейско-евр. соприкосновения, характерную в первую очередь для Иудеи, и заставляют отказаться от однозначной и категоричной оценки (или арамейский, или еврейский) при решении вопроса о языке Иисуса Христа и апостолов, к-рые в зависимости от ситуации могли обращаться и к еврейскому, и к арамейскому: к еврейскому разговорному (т. н. мишнаитскому ивриту) — в случае, напр., полемики с фарисеями; к еврейскому, ориентированному на библейский, — в случае общественной проповеди; арам. язык мог иметь место в бытовом общении, в общении с самарянами, с хананеянкой и т. п. Т. о., здесь также определяющими оказываются рассмотрение коммуникативной ситуации и свидетельство самого евангельского текста.

Эта и без того чрезвычайно пестрая языковая картина осложняется для исследователя евангельских семитизмов еще и тем, что евр. и арам. языки, принадлежа к одной (сев.-зап.) группе семит. языков, настолько близки друг к другу, что нередко та же самая фраза, произнесенная по-еврейски и по-арамейски, будет различаться лишь незначительными фонетическими (зачастую затрагиваемыми только состав гласных) нюансами. Напр., выражение, имеющее характер краткой поговорки, взятое из Мф 12. 34 / Лк 6. 45, «от избытка сердца говорят уста» —

Мф 12. 34

Лк 6. 45

ἐκ γὰρ τοῦ περισεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ

ἐκ γὰρ περισσεύματος καρδίας λαλεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ

может быть восстановлено на мишнаитском иврите и по-арамейски следующим образом:

	иврит
ממלא לב (פיו)	mimmalē' lēb məmallēl pē (pīw)
	арам.
מן מלא לבא (פומא)	men malō' lebbā' məmallel pūmā' (pūmeh)

Консонантный состав в обеих реконструкциях различается только в слове «уста» (евр. פה, арам. פומא), однако и в евр. и в арам. варианте сохраняется выразительный фонетический параллелизм согласных, когда обе полустроки начинаются с одинакового консонантного комплекса *m-m-l-l*. Особенно тесные сближения обнаруживаются между постбиблейским (мишнаитским) ивритом и арам. языком, это справедливо для лексики, но гл. обр. для синтаксиса. Напр., в обоих языках 1) отсутствуют глагольные конструкции с waw последовательности; 2) причастие употребляется для передачи наст. времени; 3) в сочетании с глаголом «быть» причастия образуют формы длительного времени; 4) глагол в 3-м лице мн. ч. или причастие во мн. ч. может употребляться для указания на неопределенное подлежащее; 5) схожее употребление евр. частицы ʔ и арам. ܐ для

введения разного рода подчиненных предложений и др.

Несмотря на все эти сложности, в ряде случаев удается классифицировать евангельские семитизмы как 1) септуагинтизмы (влияние языка Септуагинты), 2) гебраизмы (в узком смысле слова, как непосредственное влияние евр. языка Библии), 3) мишнаизмы (влияние постбиблейского, мишнаитского, иврита) и 4) арамеизмы. С полной уверенностью о септуагинтизмах можно говорить лишь в тех случаях, когда наличие гебраизмов фиксируется в текстах, относительно которых нет никакого сомнения, что они изначально были составлены по-гречески. К числу наиболее распространенных септуагинтизмов можно отнести выражения типа καὶ ἐγένετο (= евр. וַיְהִי), «ἐν τῷ + инфинитив» и нек-рые др. Самыми очевидными примерами собственно гебраизмов могут считаться ветхозаветные цитаты, уклоняющиеся от варианта, предложенного Септуагинтой, и калькирующие особенности евр. Библии. Напр.: Мф 22. 37: Ἀγαπήσεις κύριον τὸν Θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου («Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим») — Септуагинта, Втор 6. 5: ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου (буквально «Возлюби Господа Бога твоего от всего сердца твоего»). Здесь евангелист Матфей (наст. чтение поддерживается всеми рукописями) калькирует оригинальный (евр.) вариант 1-й заповеди и т. о. предлагает непосредственный перевод с евр. языка, не обнаруживая зависимости от LXX. Данное обстоятельство уже в древности было отмечено блж. Иеронимом: «В нем (Евангелии от Матфея. — Авт.) заслуживает внимания то обстоятельство, что везде, где евангелист пользуется свидетельством Ветхого Завета, от своего ли лица, или от лица Господа Спасителя, он следует не авторитету семидесяти» (*Hieron. De vir. illustr. 3 // PL. 23. Col. 613*).

В ряде случаев евр. реконструкция языка Евангелий обнаруживает сближение не с библейским, а с мишнаитским ивритом, напр. Мф 22. 40: ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέσσεται καὶ οἱ προφῆται (буквально «На сих двух заповедях весь закон висит (подвешен) и пророки»). Это выражение с учетом евр. фразеологии передает следующее значение: этими двумя заповедями оп-

ределяется все Писание). Греч. пассивному глаголу κρέσσεται соответствует евр. страдательное причастие כָּלָה (производное от глагола כָּלַח — вешать), к-рое в библейском евр. имеет прямое значение «быть повешенным, подвешенным» и лишь в мишнаитском иврите, управляя слитным предлогом כּ (= греч. ἐν), принимает переносное значение «относиться к, зависеть от, определяться чем-то». Помимо лексических мишнаизмов в Евангелиях (в первую очередь в Евангелии от Матфея) обнаруживаются следы грамматических и стилистических мишнаизмов (подробнее см.: *Гриликес. 2004*).

Арам. основа наиболее заметна в Евангелии от Марка. За частым употреблением πάλιν («опять»; 28 раз) может стоять арам. ܕܡܢ. На протяжении всего Евангелия постоянно употребляется слово εὐθύς («тотчас»; не менее 40 раз), вероятно, калькирующее арам. ܕܡܢܝܢ. Именно в Евангелии от Марка встречается употребление конструкций «ἵνα + конъюнктив» (Мк 12. 2; 14. 12; 15. 20), соответствующие арам. «ܐܝܢܝܢ + имперфект» и др. (см.: *Гриликес. 1999*).

#### Семитизмы в языке Евангелий.

I. Лексика. Общеизвестны случаи, когда евр. и арам. слова и выражения транслитерированы в греч. тексте Евангелий (обычно они транслитерируются и в переводах Евангелий). У значительного количества греч. слов значение изменилось или расширилось под влиянием евр. слов, к-рым эти греческие соответствуют: νόμος, ἁμαρτία, δικαιοσύνη, μετάνοια, παιδεία, κληρονομία, διάβολος, ἄγγελος, ὄσιος. Нек-рые слова переняты в специфическом употреблении из Септуагинты: δόξα, ἐξομολογέω, γλώσσα, ψυχή, εἶδωλον, διαθήκη, γραμματεὺς.

II. Синтаксис. 1. Позиция глагола. В семитских языках нормальная позиция глагольного сказуемого — в начале предложения. В классическом греч. синтаксисе, напротив, помещение глагола в начале предложения всегда нуждается в объяснении (эмфаза, требования ритма и благозвучия и т. п.). Поэтому объяснить частое употребление сказуемого на 1-м месте в Евангелиях без допущения семитского влияния невозможно. В качестве примеров построения фраз под таким влиянием приводятся Молитва Господня (Мф 6. 9–19) и песнь «Величит душа Моя Господа» (Лк 1. 46–55). Особенно харак-

терным это влияние можно назвать в повествовательных частях Евангелий (напр.: Мк 3. 1–4, 13–16; 10. 28; Ин 2. 2–10).

2. Бессоюзный паратаксис и паратаксис с союзом καί. Хотя паратактическая организация большого синтаксического целого в греческом языке, и особенно в койне, не является необычной, бессоюзная связь предложений для греческого языка считается нехарактерной, если не преследуется специальный риторический эффект. Поэтому в Евангелиях и Деяниях св. апостолов бессоюзная связь (напр.: Ин 5. 3–8; 15. 1–5, 11–15) рассматривается как семитизм (точнее, арамеизм — *Black. 1967. P. 55–61, 67*). Особенно характерна бессоюзная связь предложений для Евангелий от Иоанна и от Марка (*Moulton—Turner. 1976. P. 12, 70; Burney. 1922. P. 49–50; Burrows. 1930*). Замечено, что в синоптических Евангелиях бессоюзное соединение предложений встречается по большей части в изречениях и притчах Христа — это может быть связано с традицией логий, отражавших особенности речи Христа.

В то же время паратактическое соединение предложений с помощью союза καί во множестве функций и с нехарактерной для греч. языка частотой рассматривается как явный гебраизм (*Zerwick. 1966. § 450–457*) или, более осторожно, как семитизм (*Moulton—Turner. 1976. P. 19*).

3. Параллелизм и хиазм, столь характерные для организации предложений в древнеевр. поэзии и прозе, часто встречаются в Евангелиях, особенно в прямой речи. Параллелизм, типичный для ветхозаветной поэзии, особенно очевиден в «песнях» первых 2 глав Евангелия от Луки; типичный пример параллелизма также Лк 12. 47–48. Типичный пример хиастической организации высказывания — Лк 16. 13 (*Burney. 1925; Lund. 1942*).

4. Специфические обороты и выражения, относимые к семитизмам. В пунктах 1)–13) перечисляются явления, в принципе не невозможные в нормальном греческом синтаксисе и особенно в койне, но соответствующие обычным семитским оборотам и конструкциям, влияние к-рых скорее объясняет частотность этих явлений в НЗ, и особенно в Евангелиях. В пунктах 14)–24) перечисляются обороты и конструкции, к-рые



Порфириевское Четвероевангелие.  
835 г. (РНБ. Греч. № 219. Л. 100)

греческому языку чужды в принципе и к-рые можно объяснить только как семитизмы.

1). Предложения, начинающиеся с оборота καὶ ἐγένετο, встречаются уже в Септуагинте (т. о., здесь имеет место гебраизм), где передают древнеевр. предложения, в начале к-рых стоит wayhi. Подобные обороты имеются в Евангелии от Луки (40 раз) и Евангелии от Марка (4 раза). В таких фразах обычно присутствует 3 элемента: а) καὶ ἐγένετο или ἐγένετο δέ; б) указание времени в форме предложно-именного оборота, оборота «ἐν + инфинитив»/инфинитивная конструкция, придаточного времени или родительного независимого; в) глагол в изъявительном наклонении (с или без καὶ перед ним) или инфинитивная конструкция, синтаксически связанная с ἐγένετο. Ср.: Мк 1. 9; Лк 1. 8, 23, 41; 2. 1; 8. 1; 9. 33; 11. 1; 16. 22; 17. 11; 19. 15; 24. 15, 30, 51 и т. п. Большинство переводов на новые языки (в т. ч. и русский синодальный) избегают этого семитизма (гебраизма), опуская 1-й из синтаксических элементов и обычно начиная предложение с обстоятельства времени.

2). «Ἐν τῷ + инфинитив» в функции обстоятельства времени соответствует древнеевр. «ба + инфинитив» и употребляется уже в Септуагинте. Этот оборот часто встречается именно в сочетании с ἐγένετο.

3). Атрибутивное прилагательное в постпозиции с артиклем возможно в классическом языке, но менее обычно, чем помещение прилагательного между артиклем и существительным. Постпозитивное употребление прилагательного с артиклем в Евангелиях, вероятно, связано с соответствующим порядком слов в древнееврейском (он обычен для Септуагинты). См.: Мф 6. 11; Лк 2. 7.

4). Адъективный генитив. Сочетание существительного с др. существительным в родительном падеже часто можно рассматривать как отражение семит. конструкции, где 1-е существительное стоит в сопряженном состоянии (status constructus), а 2-е определяет его. В НЗ подобное сочетание с существительным в родительном падеже абстрактного существительного нередко у ап. Павла, но встречается оно и в Евангелиях (ἄνθρωποι εὐδοκίας — люди благоволения в нек-рых рукописях александрийского и зап. типа текста Лк 2.

14). В Евангелиях наиболее часты подобные случаи употребления существительного в родительном падеже в зависимости от слова «сын», «сыны» — обороты, весьма характерные для семит. языков: «сыны царства» (ср.: Мф 8. 12), «сыны чертога брачного» (Мф 9. 15; Мк 2. 19; Лк 5. 34), «сын геенны» (Мф 23. 15), «сын мира» (Лк 10. 6), «сыны века сего» (Лк 16. 8), «сыны света» (Лк 16. 8; Ин 12. 36), «сыны воскресения» (Лк 20. 36), «сын погибели» (Ин 17. 12). Ср. также именование сыновей Иакова «сынами грома» (Мк 3. 17). За исключением выражения «сын погибели», приведенные сочетания не засвидетельствованы в Септуагинте. Совр. переводы предпочитают калькировать эти выражения; при толковании важно, но не всегда возможно описать тип связи определения с определяемым; точное значение иногда вызывает разногласия («сыны чертога» некоторыми принимаются в смысле «гости на свадьбе», другими — в смысле «друзья жениха»).

5). Плеонастическое местоимение. В древнееврейском и арамейском относительные местоимения неизменяемы, поэтому в придаточном требуется добавить личное местоимение (местоименный суффикс). В греческой фразе это 2-е местоимение воспринимается как избыточное (т. к. относительные местоимения склоняются). В классической прозе или койне примеры такого явления крайне редки. В НЗ оно встречается, но нечасто в Откровении Иоанна Богослова, в Евангелии от Марка и реже в др. Евангелиях. См.: Мк 7. 25

(букв. — женщина, которой дочь ее была одержима духом нечистым); Мф 3. 12; Лк 3. 16; 12. 48; Ин 13. 26.

6). Опускание артикля при существительных с последующим существительным в родительном падеже в нек-рых случаях может объясняться тем, что соответствующее древнеевр. существительное в сопряженном состоянии не может иметь при себе артикль (Лк 11. 31). Подобные случаи обычны для Септуагинты. Однако возможны и др. объяснения отсутствия артикля (Zerwick. 1966. § 182).

7). Дополнения при глаголе в виде однокоренного или близкого по значению существительного в винительном или дательном падеже (нечуждые и классическому греч. языку, т. н. figura etymologica) могут объясняться как отражение соответствующей эмфатической конструкции в древнееврейском (т. н. абсолютный инфинитив при личной глагольной форме, что подтверждается Септуагинтой, напр. Исх 21. 17 цитируется в Мф 15. 4). См.: Мф 2. 10 («возрадовались радостью... великою»); Мк 4. 41; Лк 22. 15; Ин 3. 29.

8). Буд. время под влиянием употребления глагольных форм в древнееврейском иногда используется в значении повелительного наклонения (при запрещении — отрицание οὐ), как уже в Септуагинте (ср. заповеди и предписания в Пятикнижии). Мф 5. 21, 27, 33, 43 (цитаты из Септуагинты); 21. 3; Лк 1. 31; Мк 9. 35.

9). Неопределенно-личное употребление 3-го лица мн. ч. активных глаголов (Мф 5. 15; Лк 4. 12; Ин 15. 6) некоторые исследователи объясняют влиянием арам. языка, избегающего пассивных форм (Black. 1988; Zerwick. 1966. § 1). Иногда в подобных случаях усматривают стремление уклониться от называния действующего лица — Бога (Лк 6. 38; 12. 48).

10). Предлог ἐν с существительным или прилагательным в дательном падеже весьма часто (гораздо чаще, чем в разговорном койне и тем более в классическом греческом) передает инструментальное значение древнеевр. ба, а также близкие к нему значения (причины). Лк 1. 51; Мф 12. 28.

11). Конструкция «τοῦ + инфинитив» употребляется в Евангелиях для обозначения не только цели (как в классическом греческом), но и следствия, а также в др. значениях,

в т. ч. в эпекзегетическом. Мф 21. 32; Лк 1. 73.

12). Перифрастические формы прошедшего времени, состоящие из глагола «быть» в имперфекте и причастия наст. времени, встречаются в Евангелиях чаще (особенно в Евангелии от Луки, где не менее 30 таких случаев), чем в памятниках разговорного койне, что скорее всего объясняется влиянием арамейского или древнееврейского. Лк 1. 10; Мк 1. 22; Ин 1. 28.

13). Частое употребление перед основным глаголом причастий, обозначающих предшествовавшее основному дополнителю действие, к-рое иногда кажется избыточной подробностью («открыв уста, учил», «протянув руку, дотронулся», «присев, писал», «подняв глаза, посмотрел» и т. п., чаще всего перед глаголами основного действия — причастия со значением «пошедший», «вставший»), находит объяснение в употребительности соответствующих конструкций в древнеевр. и араб. языках. Мф 2. 8; 9. 13; 13. 33; 25. 16; Мк 2. 14; Лк 1. 39; 15. 18. (Moulton—Howard. 1929. P. 452—453)

14). Частое употребление междометия (или указательной частицы) *idou* (особенно в Евангелиях от Матфея и от Луки) необъяснимо без влияния многозначного и важного для организации древнееврейского текста слова *hinnē* (ср.: Ламбдин. 1998. § 135—136). Мф 1. 20; 2. 9; 3. 16; Лк 1. 20, 31, 36; 2. 25, 10. 3. В совр. переводах либо используется указательная частица («се» в синодальном переводе Евангелия от Матфея, «вот» в нек-рых местах синодального перевода Евангелия от Луки), либо применяются др. средства передачи смысла, придаваемого высказыванию словом *idou* (о разных возможностях см.: Комментарии к Евангелию от Луки: Пособие для переводчиков Свящ. Писания / Пер. с англ. под ред. А. Л. Хосроева. М., 2000. С. 68—69).

15). Употребление дополнений с *alō* или *ek* при глаголах, выражающих боязнь или предосторожность (φοβέομαι, προσέχω, φυλάσσω), соответствует употреблению древнеевр. предлога *min* при соответствующих глаголах. Мф 7. 15; 10. 28; Лк 12. 1, 15; 20. 46.

16). Конструкция «*prostithēmi* + инфинитив или индикатив» в значении «сделать что-либо снова» или «сделать еще что-либо» (весьма час-

тый семитизм в Септуагинте) соответствует употреблению древнеевр. глагола *yāsap* (Moulton—Turner. 1976. P. 48). Лк 19. 11; 20. 11.

17). Для эмфатического отрицания изредка в НЗ используется условный союз *ei* (если), соответствующий древнееврейскому *im* в таком же употреблении. Единственный пример в Евангелиях — Мк 8. 12.

18). Выражение *ἀποκριθεὶς εἶπεν* (ответив, сказал) типично для Септуагинты и нередко в НЗ как устойчивая формула (причем дальнейшая речь может и не быть ответом на что-либо). Конструкция соответствует древнеевр. *wayya 'an wayuḏmer* или араб. *'anē wā'amar*. Мф 21. 21; Мк 10. 3.

19). Предложные конструкции со словом *prosōlon* (особенно *prō prosōlon* и *alō prosōlon*) соответствуют древнеевр. идиоматическому употреблению слова *panim* (обычному в Септуагинте). Мф 11. 10; Мк 1. 2; Лк 7. 27; 9. 52; 10. 1.

20). *Eis* с существительным в винительном падеже может употребляться в качестве предикатива с глаголами «становиться» и «быть» (в буд. времени), особенно когда предикатив указывает на цель или результат некоего изменения. Здесь несомненно влияние подобного употребления евр. предлога *la*, отразившееся уже в Септуагинте. Мф 19. 5 (цитируется Быт 2. 24); 21. 42 (цитируется Пс 117. 22); Ин 5. 8, 16. 20.

21). Партитивные сочетания, состоящие из предлога *ek* или *alō* с существительным в родительном падеже, употребляются в функции подлежащего и дополнения (Мф 23. 24: букв. убьете и распнете из них; Лк 21. 16: букв. умертвят из вас). Конструкция обязана своим возникновением аналогичному использованию в древнееврейском сочетаний с предлогом *min* (Moulton—Turner. 1963. P. 208). Мф 23. 34; Лк 11. 49; 21. 16; Ин 1. 24; 7. 40; 16. 17.

22). Широкое употребление союза *iva* (Curry. 1949) объясняется развитием и расширением его значения, но в ряде случаев возможно, что *iva* калькирует араб. *da*, вводящее придаточные предложения самого разного смысла, в т. ч. цели, следствия, дополнения, или *da*, выполняющее функцию относительного местоимения (Мк 4. 12; ср.: Ин 15. 8, 13). Вопрос о смысле предложений, вводимых *iva*, и о возможном араб. влиянии остается во мн. случаях неразрешенным (Zerwick. 1966. P. 424—429).

23). В связи с отсутствием в древнееврейском и арамейском специальных форм сравнительной и превосходной степени прилагательных, семитизмом можно считать следующие случаи: положительная степень прилагательного подразумевает сравнительное значение либо по общему смыслу (Лк 5. 39 — старое вино не просто хорошее, а лучше нового), либо в силу того, что объект сравнения вводится союзом *h* или предлогами *alō*, *parā*, *ūpēr*, соответствующими евр. *min* (Мк 9. 45); положительная или сравнительная степень прилагательного подразумевает превосходное значение, причём множество, из которого выделяются данный предмет или лицо, указывается конструкцией с предлогом *en* («Благословенна Ты между женами» — Лк 1. 42; ср.: Мф 22. 36; Лк 9. 46).

24). Casus pendens (когда существительное или местоимение стоит в начале фразы в одном падеже — чаще всего в номинативе,— а затем дублируется местоимением в нужном падеже при глаголе) связан с отсутствием падежей в семит. языках. Подобные случаи встречаются в Деяниях св. апостолов и в Откровении Иоанна Богослова (Откр 2. 26), а в Евангелиях чаще всего в Евангелии от Иоанна (случаи типа Ин 1. 12 — 27 раз, по: Burney. 1922. P. 34, 63, 151). Ср.: Мф 5. 39—42; Лк 12. 48, а также: Мф 10. 11 в Codex Bezae.

К менее очевидным семитизмам относятся: употребление слова *anthropos* (человек) в обобщающем смысле, почти в местоименном значении, сравнивают с употреблением евр. *ish* или араб. *'enās* (Moulton—Turner. 1976. P. 21) — Мк 1. 23; 7. 11; пролептическое употребление указательного местоимения в Codex Bezae (D, Мф 12. 45: *αὐτοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐκεῖνον*; ср.: Мк 5. 15—16) может рассматриваться как арамеизм (Black. 1967. P. 70—74); менее очевидно такое объяснение для случаев употребления местоимения *autos* перед существительным в др. рукописях и изданиях (Мф 3. 4; Мк 6. 17; 12. 36).

Еще одна проблема, связанная с возможным семитским (древнеевр.) влиянием,— интерпретация функций аориста. В нек-рых случаях (как и в Септуагинте, а может быть, по ее образцам; ср.: Лк 1. 51 сл.; 1 Цар 2. 4, 5) аорист используется при назывании действия, явно относящегося к наст. времени, что можно объ-

яснить влиянием еврейского перфекта (*Zerwick*. 1966. P. 259–260).

**Особенное словоупотребление в древнехристианской среде.** I. Лексика. Нек-рые слова, начиная с НЗ, могут употребляться в более специальном значении: δαίμονιον (злой дух, демон), λόγος (в значении «проповедь Христа», «Евангелие»). Особенно заметно развитие прежних значений нек-рых греч. слов в связи с учением Христа или употреблением их в христ. среде: σωτήρ, σάφξ (семантическая калька с еврейского), ἀπόστολος, κηρύσσω, κόσμος. Сходное развитие значений наблюдается и по сравнению с Септуагинтой: χάρις, εὐαγγέλιον (*Robertson*. 1914. P. 114–115). Отмечено также, что глаголы со значением «случаться» крайне редки в НЗ, и особенно в Евангелиях. Συμβαίνω, употребленный в НЗ 8 раз, в Евангелиях встречается 2 раза: Мк 10. 32 и Лк 24. 14. Из 12 случаев употребления форм τυγχάνω в разных значениях, только 1 приходится на Евангелия — Лк 20. 35 (и то в значении «достигнуть»).

II. Синтаксис. Черта новозаветного синтаксиса, едва ли вполне объяснимая без признания нек-рого особенного христ. представления, — т. н. дательный мистический (термин Б. Метцгера — *Metzger B. M. The Language of the New Testament // The Interpreter's Bible / Ed. G. A. Buttrick. N. Y., 1951. Vol. 7. P. 56*), т. е. выражения типа ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ, характерные для Посланий ап. Павла. Можно ли объяснить сходные выражения Евангелий («в истине», «пребудьте во Мне» и др.) без привлечения того же представления — дискуссионный вопрос (*Turner N. The Preposition ἐν in the NT // The Bible Translator. L., 1959. Vol. 10. P. 113–130; Idem. Grammatical Insights into the NT. Edinb., 1966. P. 118–122; Zerwick*. 1966. § 116–118).

Более частое употребление в Е. глагола πιστεύω с предлогами εἰς и ἐπί по сравнению с классическим греческим и языком Септуагинты (*Moulton*. 1929. P. 67–68) может объясняться как семит. влиянием (предлог ба — *Moulton—Turner*. 1976. P. 16–17), так и необходимостью специального выражения понятий «верить в кого-то», «уповать на кого-то» в отличие от «верить кому-то» (классическая конструкция с дательным падежом).

А. С. Десницкий, С. А. Степанов,  
прот. Леонид Грилихес

**Текстовая традиция Евангелий.** Е. являлись самыми переписываемыми греч. книгами поздней античности и средних веков, отсюда огромное количество только сохранившихся копий. Тексты копировались как для частного чтения, так и для церковного употребления. Многофункциональность породила и разнообразие текстуальных форм Евангелий: прежде всего это относится к делению рукописей на лекционные, т. е. те варианты, где порядок фрагментов (перикоп) следовал ходу литургического года (на славянском такие евангельские лекционные называются *апракосами*, от *ἀπρoκος* — праздничный), и на списки, сохраняющие целостность оригинальных книг и различающиеся лишь иногда порядком текстов, — тетры. Др. общепринятым критерием является разделение евангельских рукописей по писчому материалу на папирусные и пергаменные (к последним примыкают бумажные малоценные для истории тексты в силу их позднего происхождения). Пергаменные манускрипты в свою очередь подразделяются по шрифту на маюскульные (или унциальные) и минускульные (появляются в IX в., наиболее частые), причем оба этих типа встречаются как среди лекционных, так и среди списков с последовательным расположением текста. Т. о., эти 3 критерия позволяют выделить 5 комплексных типов евангельских рукописей: папирусы (сюда включаются и папирусные лекционные), маюскулы (или унциалы), минускулы, лекционные-маюскулы (или лекционные-унциалы), лекционные-минускулы. (О сиглах см. в ст. *Библия*, разд. «Рукописи Нового Завета»).

**Папирусы.** Основной формой папирусной книги всегда был свиток, но в христ. среде со II в. распространение получила форма кодекса (возможно, по соображениям дешевизны): лучший по сохранности пример — это P<sup>66</sup> (ок. 200 г., полностью сохранилось 52 листа; Ин 1–15 и др.). Древнейший образец текста Е. на папирусе — P<sup>52</sup> (Ин 18. 31–33; 18. 37–38), датируемый ок. 125 г. С IV в. папирус начинает повсеместно вытесняться пергаменом и окончательно теряет свое значение с VII в., после арабского завоевания Египта.

Значение папирусов для реконструкции истории евангельского текста возросло с нач. XX в., в т. ч. и в связи с увеличением их количества

(к кон. XX в. найдено ок. 90). Папирусы важны прежде всего как свидетельства состояния текста в ту эпоху (II–III вв.), от к-рой практически не сохранилось пергаменных рукописей.

Изучению текста на папирусах в наст. время придается огромное значение, т. к. оно позволяет пересмотреть мн. фундаментальные положения текстологической критики XIX–1-й пол. XX в. Папирус P<sup>52</sup> содержит т. н. нормальный текст (основа изд. Nestle-Aland), отстает при этом не более чем на полвека от времени создания Евангелия от Иоанна. Важнейшей для критики текста стала находка папируса P<sup>75</sup> (нач. III в.; текст Евангелий от Луки и от Иоанна — и тот и др. с лакунами), близкого к *Ватиканскому кодексу* (B 02), — она заставила пересмотреть фундаментальную теорию редакции НЗ в IV в. Кроме того, появление множества новых папирусов в сер. XX в. заставило отказаться от прежней теории библеистов о существовании в первые века «свободного» текста НЗ (см. ст. *Библия*, разделы о рукописях и изданиях текста НЗ).

**Маюскулы.** Рукописи на пергамене, специально выделанной овечьей или козьей коже, выполненные унциалом (иначе маюскулом), крупным и четким шрифтом, где буквы не соединяются между собой, появились в эпоху эллинизма и существовали долгое время с папирусами. Пергаменные кодексы были более дорогие, чем папирусные, но вместе с тем прочнее и долговечнее — их сохранилось гораздо больше. Заказчиками таких манускриптов выступали, как правило, или очень богатые люди, или храмы и мон-ри, что приводило к созданию роскошно выполненных (с пурпурным фоном и серебряными или золотыми чернилами, напр. Codex Rossanensis) и иллюстрированных (напр., Codex Sinopensis) экземпляров.

Значение маюскулов для реконструкции истории евангельского текста обусловлено, с одной стороны, их древностью (начиная с III в.) и принадлежностью к ранним формам текста, а с др. — достаточно большим числом (хотя лишь 18 сохранили более 30 листов, а 59 — более 2). При этом большое число маюскульных рукописей, особенно поздних, содержит достаточно чистый «византийский» текст, для критического издания к-рого они должны послужить

основой. Древнейший маюскульный фрагмент Евангелий — 0212 III в. с текстом Диатессарона из Нью-Хейвена. Маюскулы относятся к типу койне, александрийской, кесарийской и зап. семьям, а также содержат смешанные типы текста (см. ст. *Текстология библейская*).

**Минускулы.** Минускул, шрифт со слитным написанием букв, возник на основе курсивного актового письма в нач. IX в., по-видимому, в кружке прп. Платона Саккудийского, а затем через его племянника прп.



Феодора Студита попал в К-поль и распространился по всей Византийской империи. Самый ранний новозаветный минускульный манускрипт — Порфириевское Четвероевангелие 835 г. (РНБ. Греч. № 219). За счет компактности, удобства и быстроты написания минускул вытеснил маюскул, к-рый сохранился лишь в нек-рых литургических книгах и в заголовках. Так же как и маюскулы, минускулы снабжались многочисленными миниатюрами.

Если в первых изданиях НЗ использовались исключительно минускульные рукописи, то в дальнейшем они были полностью вытеснены маюскулами и папирусами. Этому способствовали как их довольно поздняя датировка, так и принадлежность большинства из них к «византийскому» типу: несмотря на то что нек-рые «невизантийские» рукописи (напр., 33) были известны, большинство из огромного числа минускульных рукописей оставалось неизученным. Идентификация минускулов по системе «пробных мест» К. Аланда дала следующие результаты: к «византийским» принадлежит примерно 80% списков, но только 10% списков содержит древний текст и имеет первостепенное значение. Среди последних — 33 (Paris. gr. 14, IX в.), 81 (Lond. Brit. Libr. Add. 20003 + Alex. 59, 1044 г.), 1241 (Sin. gr. 260, XII в.), 1245 (Sin. gr. 262, XI в.), 2053 (Mess. gr. 99, XIII в.),

2427 (Chicag. 972, XII в.), а также группы минускулов 1, 11, 131, 209 и 13, 69, 124, 230, 364 (кесарийский текст). Намного значительнее будет роль минускулов при критическом издании «текста большинства».

**Лекционарии.** Новозаветные манускрипты, объединяемые под общим названием лекционариев, на самом деле представляют собой неск. различных по строению типов, определяемых на основе их деления на рукописи с чтениями (перикопами) на воскресенья и праздники (апракос) и с ежедневными чтениями («монастырский» тип). Кроме того,

*Евангелие-апракос.  
Новгород. Сер. XIV в.  
(ГИМ. Худ. № 30)*

в группу лекционариев было ошибочно включено более 100 рукописей, где евангельские перикопы являются лишь частью др. богослужебных книг.

Подвляющее большинство лекционариев основано на традиц. визант. системе чтений, совмещающей чтения подвижного и неподвижного годового круга — синаксаря и минология (сюда могут добавляться и чтения «на потребу»). Отличные от этой системы рукописи восходят к древним локальным традициям: егип., представленной папирусами и старейшими лекционариями, и иерусалимской, сохранившейся в поздних сирийских рукописях. Время возникновения визант. лекционарной системы является предметом острой научной дискуссии: ее либо удревняют, возводя ко II–III вв. и связывая с ранней практикой воскресного чтения Евангелий (К. Р. Грегори), либо, наоборот, пытаются показать ее поздний характер, соотнося с созданием визант. календаря в VII–VIII вв. (Аланд, Мецгер, А. М. Пентковский).

Текстологически лекционарии в основной массе принадлежат к «тексту большинства». Несомненно, что лекционарии будут играть существенную роль для критического издания «византийского» текста, как в силу раннего сложения традиции, так и ввиду древности отдельных списков.

(Об особенностях текстовой традиции отдельных Евангелий см. соответствующие разделы в статьях:

*Иоанн Богослов, ап. и евангелист; Лука, ап. и евангелист; Марк, ап. и евангелист, Матфей, ап. и евангелист.*

*А. Ю. Виноградов*

**Структурно-тематическая композиция Евангелий.** Все канонические Евангелия, несмотря на различия, рассказывают о событиях земной жизни и служении Иисуса Христа: Его крещении от прор. Иоанна, проповеди Царствия Божия, совершенных Им исцелениях, изгнании бесов, Страстях, воскресении и явлениях Воскресшего (возможно, самые ранние варианты керигмы, на к-рую так или иначе ориентировались евангелисты, нашли отражение в Деяниях св. апостолов, прежде всего в Деян 10. 37–42: «Вы знаете происходившее по всей Иудее, начиная от Галилеи, после крещения, проповеданного Иоанном: как Бог Духом Святым и силою помазал Иисуса из Назарета, и Он ходил, благовествуя и исцеляя всех, обладаемых диаволом, потому что Бог был с Ним. И мы свидетели всего, что сделал Он в стране Иудейской и в Иерусалиме, и что наконец Его убили, повесив на древе. Сего Бог воскресил в третий день, и дал Ему являться не всему народу, но свидетелям, предызбранным от Бога, нам, которые с Ним ели и пили, по воскресении Его из мертвых. И Он повелел нам проповедовать людям и свидетельствовать, что Он есть определенный от Бога Судия живых и мертвых»).

**Евангелие от Матфея.** В научной библеистике предложено неск. вариантов композиции Евангелия от Матфея. Самый простой — построение по этапам земной жизни Христа и по географическому принципу: 1) повествование о Рождестве и детстве Спасителя (Мф 1. 1–2. 23), начинающееся с родословия; 2) повествование о начале служения (Мф 3. 1–4. 11), включающее рассказы о крещении на Иордане и об искушении в пустыне; 3) повествование о служении в Галилее (Мф 4. 12–15. 20; 15. 29–18. 35) и соседних областях (Мф 15. 21–28); 4) повествование о путешествии в Иерусалим (Мф 19. 1–20. 34); 5) повествование о Страстях, воскресении и явлениях Воскресшего (Мф 21. 1–28. 20). Эта модель была популярна в XIX — нач. XX в.

Б. Бейкон предложил иную модель — тематическую (Bacon. 1918). По его мнению, Евангелие от Матфея в структурном отношении пред-



ставляет христ. аналог Пятикнижия. Оно состоит из: 1) пролога (Мф 1. 1 — 2. 23); 2) книги об ученичестве (Мф 3. 1 — 7. 29); 3) книги об апостольстве (Мф 8. 1 — 11. 1); 4) книги об откровении (Мф 11. 2 — 13. 53); 5) книги об устройении Церкви (Мф 13. 54 — 19. 1а); 6) книги о суде (Мф 19. 1б — 26. 2); 6) эпилога (Мф 26. 3 — 28. 20), включающего повествование о Страстях. Эту модель с нек-рыми изменениями приняли Ф. У. Фаррер (Farrer. 1954) и др. Бейкон также выделил ряд устойчивых формул, завершающих отдельные блоки повествования (Мф 7. 28; 11. 1; 13. 53; 19. 1; 26. 1).

К. Лор предположил, что Евангелие от Матфея имеет хиастическую (концентрическую) структуру, в к-рой повествование чередуется с проповедью, разделы выстроены вокруг центральной проповеди (собрание притчей о Царстве — Мф 13), причем каждый раздел имеет зеркальную параллель: повествование о Рождестве соотносится с повествованием о Страстях, заповедям блаженства соответствует возгласение «горе вам» и т. д. (Lohr. 1961). Схожую модель предложил П. Ролланд (Rolland. 1972). Рассмотрение композиции этого Евангелия всегда связано с решением синоптической проблемы. Евангелист Матфей предпосылает рассказу об общественном служении Христа пространное вступление, в к-ром приводит Его родословие и говорит о чудесном Рождении от Девы. Значимыми являются уже самые первые слова Евангелия — *βίβλος γενέσεως*, к-рые обычно переводятся как «родословие», но букв. означают «книга бытия/происхождения», что заставляет соотно-



Крещение.

Мозаика ц. Успения Богородицы в Дафни.  
Ок. 1100 г.

сать их с Быт 2. 4 и 5. 1 (рассказом о Сотворении мира и первого человека Адама). Т. о. в Евангелии показывается, что Рождение Христа является частью Божественного замысла и возвещается начало нового творения, обновления мира и человека.

В 1-м же стихе Иисус Христос называется «Сыном Давидовым, Сыном Авраамовым», что указывает на Его мессианское достоинство. В дальнейшем Он откроется и как Сын Божий (Мф 1. 18–25; 2. 15; 3. 13–17; 4. 1–11). Пришествие Мессии из дома Давидова означало исполнение чаяний Израиля и обетований Божиих избранному народу о спасении и восстановлении Царства.

Об истинной цели пришествия Мессии ангел возвещает прав. Иосифу Обручнику: «...и наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их» (Мф 1. 21). Хотя можно было бы подумать, что речь идет о спасении лишь евр. народа, однако многое уже во вступитель-

Рождество Христово.  
Роспись кафоликона мон-ря прп. Дионисия на Афоне.  
Сер. XVI в.

ной части Евангелия указывает на то, что Христос пришел, чтобы спасти всех людей (упоминание Авраама, «отца многих народов», женщин неевр. происхождения в родо-

словии, *волхвов* с востока; даже Галилея, в к-рой начинается Его служение, характеризуется как «языческая» в Мф 4. 15).

Все в обстоятельствах Рождения Иисуса Христа является, по Евангелию от Матфея, исполнением ветхозаветных пророчеств (Мф 1. 22–23; 2. 15, 17–18, 23; ср.: 2. 5–6; 4. 14–16). Господь предстает новым Моисеем, но Его противником оказывается не фараон-язычник, а иудейский правитель Ирод, от которого Святое Семейство скрывается в Египте. Иерусалимские книжники, знавшие пророчества о Рождении Мессии (Мф 2. 4–5), не приходят к Нему, тогда как языческие мудрецы с востока приносят Богомладенцу дары.

Об отрочестве Господа Иисуса Христа Матфей ничего не сообщает и сразу же переходит к рассказу о проповеди Иоанна Крестителя и крещении Господа на Иордане. В беседе Господа с Иоанном раскрывается смысл этого события — исполнение правды (*δικαιοσύνη*) Божией, т. е. верности Бога Своим обетованиям и непреложности Его праведного Суда. Кроме того, в этом самоумалении (кеносисе) Мессии, безгрешного, но принявшего крещение во оставление грехов, проявляется Его решимость принять все, возложенное на Него Отцом, вплоть до крестной смерти. После крещения «глас с неба» называет Иисуса Христа «возлюбленным Сыном» (Мф 3. 17). Затем Господь удаляется в пустыню, где пребывает, подобно ветхозаветным пророкам, 40 дней и ночей, претерпевая искушение от диавола и побеждая его. Узнав, что Иоанн Креститель арестован, Он идет в Галилею и поселяется в Капернауме (Мф 4. 12–13). С этого момента Иисус Христос начинает проповедовать приближение «Царствия Небесного», т. е. наступление времени власти Божией на земле (ср.: Мф 3. 2; т. о. евангелист показывает взаимосвязь проповеди Иоанна Предтечи и Спасителя). Покаяние, о котором идет речь, означает не столько частный акт раскаяния в личных грехах, сколько новое обращение к Богу всего народа, нарушившего Завет. В Мф 4. 18–22 повествуется о том, как были призваны первые ученики — галилейские рыбаки братья Симон (Петр) и Андрей и сыновья Зеведеевы Иаков и Иоанн.

Следующая, основная часть Евангелия от Матфея начинается со слов:





«И ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя Евангелие Царствия, и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях» (Мф 4. 23; ср.: 9. 35). В этих словах определяется главное, что составляло общественное служение Господа на начальном этапе, — проповедь учения о Царстве (главы 5–7) и связанные с ним чудеса исцеления (главы 8–9).

Главы 5–7 представляют собой пространное изложение учения Христового — т. н. Нагорную проповедь. Она отделена от нарративного контекста (в Мф 5. 1 Христос, подобно Моисею, восходит на гору, а в Мф 8. 1 — сходит с нее), что подчеркивает ее универсальный характер. Эта часть состоит из пролога (заповедей блаженства и наставления ученикам) (Мф 5. 3–16), объяснения Христом Своей миссии (Мф 5. 17–7. 12) и эпилога (Мф 7. 13–29), в котором Он говорит о необходимости не только слушать, но и исполнять Его слова.

Практическим доказательством власти Христовой становятся совершенные Им чудеса исцеления, изгнания демонов, усмирения бури и воскрешения (Мф 8. 1–9. 34). Чудеса Господа Иисуса Христа не только возвращают людям здоровье, но и вновь позволяют им стать членами народа Божия, из которого они были исключены по закону Моисееву (напр.: Лев 13–14). Не случайно исцеление расслабленного приравнивается к прощению ему грехов (Мф 9. 2–8), общение с мытарями и грешниками, отвергаемыми фарисеями, — к работе врача (Мф 9. 9–13), возвращение физического зрения служит символом силы веры (Мф 9. 27–31). На протяжении всего раздела показывается, как растет недовольство фарисеев (Мф 8. 10, 27; 9. 3, 8, 11), пока наконец они не обвиняют Иисуса Христа в колдовстве (Мф 9. 34).

В следующем разделе (Мф 9. 35–16. 20) речь идет об учениках Христа — первое в НЗ упоминание Церкви (ἐκκλησία — Мф 16. 18). Согласно Евангелию от Матфея, Сам Иисус Христос наставляет Своих учеников и отправляет их на проповедь к евр. народу (Мф 10. 1, 5), что подчеркивается числом избранных учеников — 12, к-рое символизирует 12 колен Израилевых.

Далее показывается, как усиливается враждебность по отношению к Христу вплоть до составления за-

говора (Мф 12. 14). На вопрос учеников Иоанна Крестителя, к-рый, находясь в темнице, посылает их спросить у Иисуса Христа, Тот ли Он, «Который должен прийти» (Мф 11. 2–3), Господь отвечает речью, в финале к-рой открывает Свое Божество (Мф 11. 25–30). В 12-й гл. фарисеи начинают открыто упрекать Его в нарушении закона Моисея и требовать от Него знамения в подтверждение Его власти.

Непонимание со стороны народа подчеркивается тем, что Господь говорит к нему притчами. 13-я гл. представляет собой собрание притч Христовых (о сеятеле, плевелах, посеве и всходах, горчичном зерне, закваске, сокровище и жемчужине) и их толкование для учеников.

Хотя проповедь Господа наталкивается на неверие в родных местах (Мф 13. 54–57), молва о делах и об учении Иисуса Христа доходит до тетрарха Ирода Антипы, по приказу которого был обезглавлен Иоанн Креститель. Удалившись на время, Христос тем не менее продолжает совершать чудеса исцеления и насыщает 5 тыс. чел. 5 хлебами и 2 рыбами (Мф 14. 14–21) и 4 тыс. чел. 7 хлебами и неск. рыбами (Мф 15. 32–38). Центральной для этого раздела Евангелия от Матфея является тема веры и маловерия, к-рая особенно ярко раскрывается в описании чуда хождения по водам (Мф 14. 22–33) и исцеления дочери хананеянки (Мф 15. 21–28). Приходящих же к Нему из Иерусалима фарисеи и книжники Иисус Христос отличает в лицемерии (Мф 15. 1–20; 16. 1–4). Завершается раздел исповеданием Симона Петра: «Ты — Христос, Сын Бога Живого» (Мф 16. 16).

Формула «с того времени» свидетельствует о поворотном моменте в повествовании Евангелия от Матфея (Мф 16. 21). Спаситель впервые сообщает ученикам о предстоящих Ему Страстях. Неизбежные страдания и смерть Господа связаны с принесенным Им спасением и Божественной славой, к-рую Христос являет ученикам в Преображении (Мф 17. 1–8). Поэтому 2-е предсказание Страстей вызывает у учеников уже не полное неприятие, а печаль (Мф 17. 22–23). Далее вновь излагается учение Христово (о соблазнах, притча о заблудшей овце, поучение о согрешающем брате, притча о немилосердном заимодавце). В Мф 19. 1 говорится о переходе Иисуса Христа

из Галилеи в Иудею, а затем излагается учение Христа о браке, о жизни вечной и притча о работниках в винограднике. В Мф 20. 18–28 Христос вновь предсказывает Страсти. После исцеления 2 слепцов по выходе из Иерихона (Мф 20. 29–34) Господь направляется в Иерусалим.

Большой раздел Мф 21. 1–25. 46 посвящен служению Иисуса Христа в Иерусалиме. Он открывается описанием торжественного Входа Мессии в Иерусалим и изгнания торгующих из храма. На следующий день Господь совершает чудо со смоковницей, показывающее ученикам силу веры (Мф 21. 18–22).

Евангелист приводит поучения, произнесенные Христом в храме (ответ первосвященникам на вопрос о Его власти, притчи о 2 сыновьях, злых виноградарях, брачном пире, ответы на вопросы фарисеев и иродян о подати кесарю, саддукеев — о воскресении мертвых, законника — о наибольшей заповеди), и Его обличительную речь против книжников и фарисеев, к-рая завершается плачем об Иерусалиме (Мф 21. 23–23. 39). В 24–25-й главах содержится заключительная речь Господа о разрушении Иерусалима, последних временах и Втором пришествии. Далее следует еще ряд притчей Христовых (о верном и злом рабе, о 10 девах, о талантах, о Страшном Суде).

В завершение евангелист Матфей переходит к рассказу о Страстях и Воскресении Иисуса Христа (Мф 26. 1–28. 20). Он сообщает о заговоре первосвященников, книжников и старейшин против Иисуса, о помазании, к-рое совершила женщина в доме Симона прокаженного и о предательстве Иуды. Во время последней трапезы с учениками — Тайной вечери — Христос избличает предателя и устанавливает таинство Евхаристии, повелевая совершать Евхаристию в Его воспоминание. Христос добровольно отдает Себя в руки пришедших арестовать Его, доказывая тем самым Свое послушание воле Отца. На допросе у первосвященника Каиафы Он приговаривается к смерти синедрионом и подвергается поруганию. Сбывается пророчество Христа об отречении Петра. Утром Господь предстает перед Пилатом, к-рый пытается отпустить Его. Однако собравшийся народ настаивает, согласно Евангелию от Матфея, на смертной казни Христа, крича «да будет распят» и



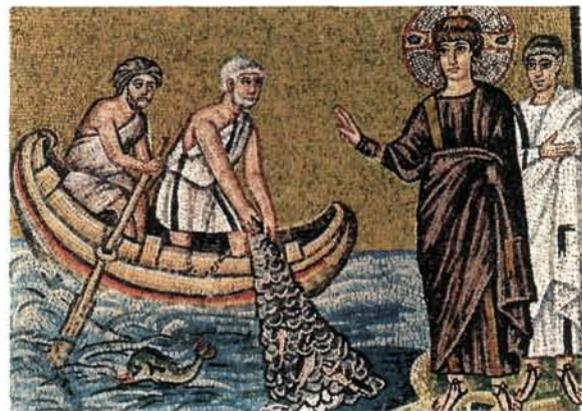
«кровь Его на нас и на детях наших» (Мф 27. 22–25). После бичевания и унижения Христа распинают. Его смерть сопровождается сверхъестественными событиями («тьма по всей земле», землетрясение), к-рые побуждают сотника и солдат, стерегших Его, сказать: «Воистину Он был Сын Божий» (Мф 27. 54). Вечером Иосиф из Аримафеи, ученик Христов, испрашивает Его тело у Пилата и погребает Его во гробе (пещере). Первосвященники и фарисеи убеждают Пилата выставить у гроба стражу. Пришедшие же по прошествии субботы ко гробу жены-мироносицы обнаруживают, что он пуст. Явление ангела, который сообщает им о воскресении и предстоящем явлении Христа в Галилее, устрашает стражников. В финале Евангелия от Матфея воскресший Господь является 11 ученикам и дает им Великое поручение: «...идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф 28. 19–20).

**Евангелие от Марка.** Исследователи определяют композицию этого Евангелия по-разному. Обычно выделяют 3 основные части: 1) пролог (Мк 1. 1–15), содержащий рассказ об Иоанне Крестителе, крещении Иисуса Христа и Его искушении от диавола; 2) повествование об общественном служении Христа (Мк 1. 16 – 8. 26), включающее рассказ о призвании учеников, об учении и спорах, о чудесных насыщениях неск. тысяч чел., об исцелениях и изгнании бесов; 3) повествование о Страстях (Мк 8. 27–16. 8), начинающееся с их предсказания, рассказ об очищении храма, об учении, о Тайной вечере, об аресте, о суде, распятии, погребении и об обнаружении пустой гробницы (*Guelich R. A. Mark 1 – 8:26. Dallas (Tex.), 1989. (WBC; 34A)*).

В прологе евангелист выделяет 3 наиболее важных аспекта в явлении миру Христа – Его Мессиянство, Богосыновство и Благою весть: «Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия» (Мк 1. 1). Пролог подчеркивает исполнение пророчества Исаии: в пришествии Иоанна (ср.: Ис 40. 3), крещении Иисуса Христа (ср.: Ис 42. 1; 61. 1), провозглашении Благой вести (ср.: Ис 40. 9; 52. 7; 61. 1–2). Согласно Евангелию от Марка, основное содержание Вести, принесенной Христом, заключается в словах: «...исполнилось время и прибли-

зилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк 1. 15).

В Мк 1. 16 – 8. 26 рассказывается о 15 чудесах, совершенных Господом Иисусом. Его служение в Галилее в отличие от повествований др. евангелистов выглядит триумфальным: «...весь город собрался к дверям» (Мк 1. 33), «...весь народ пошел к Нему...» (Мк 2. 13), «...за Ним последовало множество народа из Галилеи, Иудеи, Иерусалима, Идумеи и из-за Иордана. И живущие в окрестностях Тира и Сидона, услышав, что Он делал, шли к Нему в великом множестве» (Мк 3. 7–8). Господь, согласно Евангелию, разделяет трапезу с мытарями и грешниками (Мк 2. 15–17), несмотря на нарекания со стороны книжников и фарисеев. Он побеждает демонов повсюду, не только запрещая им говорить и изгоняя их из людей (Мк 1. 25; 3. 11–12), но и усмиряя бурю (Мк 4. 35–41) и ветер на море (Мк 6. 47–52), к-рые в ВЗ считались противящимися воле Божией (ср.: Пс 64. 8; 88. 10). Он исцеляет от горячки, от проказы, расслабленного, сухорукого, глухого



*Призвание апостолов Петра и Андрея. Мозаика среднего нефа ц. Сант-Аполлинаре Нуово в Равенне. VI в.*

и немного, а также насыщает 5 тыс. чел. 5 хлебами и 2 рыбами (Мк 6. 34–44) и 4 тыс. чел. 7 хлебами и неск. рыбами (Мк 8. 1–10).

Мк 8. 27 – 9. 1 является поворотным моментом в повествовании, открывающим путь на Голгофу. В Кесарии Филипповой ап. Петр исповедует Иисуса Христом (Мессией), но не признает неизбежности Страстей. В ответ, обращаясь не только к ученикам, но и к народу, Господь учит: «Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мк 8. 34). Необходимость страданий Сына человеческого неоднократно подчеркивается в Мк 8. 31; 9. 31; 10. 32–34.

В Мк 8. 27–10. 52 описывается путешествие Иисуса Христа в Иеруса-

лим. В Мк 11. 1–13. 37 рассказывается о Входе в Иерусалим, чуде со смоковницей, приводится притча о злых виноградарях, Господь отвечает на вопросы о подати кесарю, о воскресении мертвых, о наибольшей заповеди и о том, какой властью Он совершает Свои деяния. Кроме того, приводятся рассказ о лепте вдовы и пророчества о последних временах. В 14–15-й главах дано описание Страстей, крестной смерти, свидетельств воскресения Христа. Эпилогом служит рассказ о явлении Воскресшего Христа Марии Магдалине и др. ученикам (Мк 16).

**Евангелие от Луки.** Начинается Евангелие с краткого вступления с обращением к Феофилу (Лк 1. 1–4), выделяются 5 основных частей: 1) повествование о рождении Иоанна Предтечи, а также о Рождестве и детстве Спасителя (Лк 1. 5–2. 52), которые выстроены как диптих и включают ряд *библейских песней*; 2) повествование о начале земной жизни и служения Иисуса Христа, в состав к-рого входит родословие Христа, рассказы о крещении на

Иордане и об искушении в пустыне (Лк 3. 1–4. 13); 3) повествование о служении Иисуса Хри-

ста в Галилее (Лк 4. 14–9. 50) с подробным изложением Его учения (проповедь в синагоге Назарета, проповедь «на

ровном месте»), описанием чудес исцеления, обстоятельств призвания некоторых учеников, споров с книжниками и фарисеями, Преображения; 4) повествование о путешествии в Иерусалим (Лк 9. 51–19. 44), в к-ром подробно говорится об ученичестве, приводятся текст Молитвы Господней и ряд притчей, описывается Вход Господень в Иерусалим; 5) повествование о Страстях, воскресении и явлениях в Иерусалиме (Лк 19. 45–24. 53), которое включает рассказ об очищении храма, ряд пророчеств, избличение предателя, рассказ о Тайной вечере, о Гефсиманском молении, об аресте и о суде над Иисусом Христом, рассказы о крестной смерти, пустой гробнице, явлениях ученикам

и Вознесении (Nolland J. Luke 1 — 9:20. Dallas (Tex.), 1989. (WBC; 35A)).

В 1-й части Евангелия от Луки особый акцент делается на спасении, дарованном Богом через Иисуса Христа: «Благословен Господь Бог Израилев, что посетил народ Свой и сотворил избавление ему, и воздвиг рог спасения нам в дому Давида, отрока Своего, как возвестил устами бывших от века святых пророков Своих, что спасет нас от врагов наших и от руки всех ненавидящих нас» (Лк 1. 68–71; ср.: 2. 11, 30; 3. 6). По Евангелию от Луки, новая эра спасения открывается с рождением Иоанна Крестителя, подробно повествуется о том, как было предсказано его рождение и как Иоанн во чреве Елисаветы возрадовался, услышав приветствие Пресв. Девы (Лк 1. 41). Важность служения Иоанна Предтечи подчеркивается и тем, что евангелист указывает время начала его проповеди: «В пятнадцатый же год правления Тиверия кесаря, когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее, Ирод был четвертовластником в Галилее, Филипп, брат его, четвертовластником в Итурее и Трахонитской области, а Лисаний четвертовластником в Авилинее, при первосвященниках Анне и Каиафе...» (Лк 3. 1–2).

Рассказывая о Рождестве Иисуса Христа, Лука (в отличие от Матфея, повествующего о приходе волхвов) сообщает о явлении ангелов пастухам, к-рые, услышав весть о Рождении Спасителя, отправляются в Вифлеем, чтобы увидеть все своими глазами. Важным дополнением к общесинопитической традиции являются рассказы об обрезании Младенца Иисуса (Лк 2. 22–39) и о посещении Иисусом в 12-летнем возрасте Иерусалима, где в храме Он беседовал с учителями (Лк 2. 41–52).

Родословие, по Евангелию от Луки, призвано подтвердить Богосыновство Иисуса, Которого считали сыном Иосифа (Лк 3. 23). Тема Богосыновства является центральной и в истории об искушении в пустыне (Лк 4. 3, 9). Особенность повествования — в том, что одно из искушений происходит на крыле храма в Иерусалиме (Лк 4. 9).

Проповедь Иисуса Христа, согласно Евангелию от Луки, начинается в синагоге в Назарете, где Он читает из Книги прор. Исаяи слова, определяющие сущность Его миссии: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал



Преображение Господие.  
Икона. Кон. XV в. (ИГОМЗ)

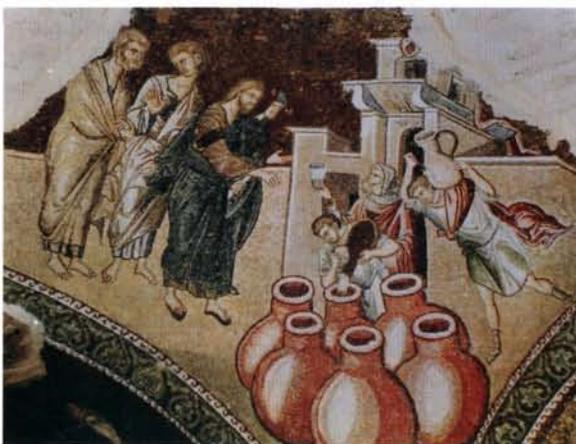
Меня благовествовать нищим...» (Лк 4. 18–19; ср.: Ис 61. 1–2; 58. 6). Однако первая же проповедь наталкивается на неприятие и отторжение со стороны слушавших ее жителей Назарета (Лк 4. 28–30). Это заставляет Иисуса Христа перейти в Капернаум. Там Господь совершает ряд чудес, включая экзорцизмы и исцеления. После чудесного лова рыбы ко Христу обращаются Симон (Петр), тещу к-рого Он исцелил прежде, и братья Иаков и Иоанн Зеведеевы (Лк 5. 1–11). О прочих апостолах говорится далее в Лк 6. 12–16.

Слова Симона, что он «человек грешный» (Лк 5. 8), открывают новую тему в Евангелии от Луки — повествование о грешниках, к-рые исповедуют свою веру и очищаются от греха. Сам Господь говорит: «Я пришел призвать не праведников, а греш-

ников к покаянию» (Лк 5. 32). О служении Спасителя становится известно во всей Галилее и Иудее. Фарисеи и законоучители приходят из Иерусалима, чтобы вступить в спор о законе Моисеевом (прежде всего о заповедях о посте и о субботе).

В связи с этим евангелист Лука переходит к изложению основ учения Иисуса Христа, которое сконцентрировано в проповеди «на ровном месте» (Лк 6. 17–49). Заповеди Христовы прямо противопоставлены тому, что считалось приемлемым у фарисеев, и открывают лицемерие последних. Призывая к состраданию («...будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд» — Лк 6. 36), Господь далее Сам являет образец милосердия, исцеляя слугу сотника (Лк 7. 1–10) и воскрешая сына вдовы в Наине (Лк 7. 11–17). Вера сотника (который был из язычников) противопоставляется Лукой неверию, господствующему в Израиле. Иоанн Предтеча посылает учеников ко Христу с вопросом, Он ли Мессия. Отвечая на него, Спаситель начинает говорить притчами (в Его проповедь включен рассказ о помазании, к-рое совершила грешница). Центральное место среди них занимает притча о сеятеле и семени, которая подробно истолковывается Самим Господом (Лк 8. 4–15).

После изложения учения Иисуса Христа евангелист вновь обращается к совершенным Христом чудесам, повествуя об укрощении бури, исцелении гадаринского бесноватого, кровоточивой женщины и дочери Иаира (Лк 8. 22–56). После насыщения 5 тыс. чел. и исповедания ап. Петра в Кесарии Филипповой Господь дает ученикам 1-е предсказание о Страстях (Лк 9. 22), а после Преображения и исцеления бесноватого отрока — 2-е (Лк 9. 44). Начиная с Лк 9. 51, ведется рассказ о путешествии Иисуса Христа в Иерусалим. Чем ближе Господь с учениками подходят к Иеру-



Брак в Кане.  
Мозаика экзонартекса  
кафоликона мон-ря Хора  
(Кахрие-джами) в К-поле.  
Ок. 1316–1321 гг.

салиму, тем более усиливается враждебное отношение к Нему. Самаряне отказываются Его принять (Лк 9. 52–56), но

Христос не подвергает их каре, а чуть позднее даже приводит притчу о милосердном самарянине (Лк 10. 25–37). В Евангелии рассказывает о послании на проповедь 70 учеников (Лк 10. 1–20) и о том, как надо принимать Иисуса Христа, приводя пример Марфы и Марии (Лк 10. 38–42). Отвечая на просьбу ученика, Спаситель учит, как надо молиться (Лк 11. 1–4).

После изгнания «беса, который был нем», одни фарисеи начинают обвинять Христа в том, что Он действует силой веельзевула, другие — требовать знамения (Лк 11. 15–16). Евангелист снова переходит к изложению учения Христа, включая Его эсхатологические пророчества (Лк 12. 1–13. 9). Раздел Лк 13. 18–17 посвящен изложению учения о Царстве (приводятся притчи о горчичном зерне, о закваске, о тесных вратах, о званых и избранных, о соли, утратившей силу, о потерявшей овце, о потерянной драхме, о блудном сыне, о неверном управителе и др.). Господь исцеляет скорченную женщину и больную водянкой, а затем 10 прокаженных (Лк 17. 11–19). За учением о конце времен (Лк 17. 20–37) следуют притчи о вдове и неправедном судье, о мытаре и фарисее (Лк 18. 1–14). После рассказа о благословении Господом младенцев и ответа на вопрос богатого начальника приводится 3-е предсказание о Страстях (Лк 18. 31–34). Рассказ о путешествии в Иерусалим завершается изложением событий, происшедших в Иерихоне — историй об исцелении слепого, о гостеприимстве Закхея и притчи о 10 минах (Лк 18. 35–19. 27).

Описание торжественного Входа Господня в Иерусалим (Лк 19. 28–38) открывает повествование о Страстях. Спаситель предсказывает разрушение Иерусалима (Лк 19. 41–44) и очищает храм (Лк 19. 45–46). В течение неск. дней Господь учил в храме, первосвященники же, старейшины и книжники стремились Его погубить, задавая вопросы (о Его власти, о подати, о воскресении, о том, может ли Христос называться сыном Давида). В ответ на один из таких вопросов Христос приводит притчу о злых виноградарях (Лк 20. 9–16). Учеников же Господь предупреждает о гонениях, к-рые выпадут на их долю, и об эсхатологических событиях (Лк 21. 5–36), призывая их бодрствовать и молиться.

Противостояние Христа и диавола достигает пика, когда сатана входит в Иуду (Лк 22. 3). Иудейские лидеры, использовавшие Иуду, как им казалось, для исполнения воли Божией, оказываются в действительности, в союзе с сатаной, Христос, исполняющий волю Отца Небесного (Лк 22. 42), обвиняется ими в «развращении народа» (Лк 23. 2).

В Евангелии подробно рассказывается о явлениях воскресшего Христа 2 ученикам на дороге в Эммаус (Лк 24. 13–35) и в Иерусалиме (Лк 24. 36–49), акцент делается на исполнении Писаний. Эпилогом Евангелия от Луки служит краткий рассказ о вознесении Господнем (Лк 24. 50–53).

**Евангелие от Иоанна.** В нем выделяют: 1) пролог (Ин 1. 1–18); 2) «книгу знамений» (Ин 1. 19–12. 50), построенную по тематическому и хронологическому (упоминания праздников) принципам и включающую рассказы о крещении, о чуде на браке в Кане Галилейской, об очищении храма, ряд бесед, рассказы об исцелениях, о чудесном насыщении 5 тыс. чел. и воскресении Лазаря; 3) «книгу славы» (Ин 13. 1–20. 31), в к-рой говорится о Тайной вечере, прощальной беседе с учениками о Страстях и Воскресении; 4) эпилог, состоящий из 21-й гл. (Dodd. 1963; Brown. 1966).

Первые слова Евангелия от Иоанна перекликаются с началом кн. Бытия. Иисус Христос в Евангелии от Иоанна — это Воплотившийся Бог Слово (Ин 1. 14), Агнец (Ин 1. 29, 36), Сын Божий (Ин 1. 34, 49), Царь Израилев (Ин 1. 49), Мессия (Ин 1. 41) и Спаситель мира (Ин 4. 42). Уже в Ин 2. 21–22 есть указание на крестную смерть Христа.

Рассказ о крещении Господнем в отличие от повествований синоптиков ведется от лица Иоанна Крестителя, к-рый подчеркивает, что не знал, что Иисус есть Мессия до того момента, как увидел, что на Него сошел Св. Дух (Ин 1. 15–34). На следующий день после свидетельства Иоанна двое Его учеников (Андрей и не названный по имени ученик), увидев идущего к Себе домой Спасителя, последовали за Ним, а затем позвали за собой и др. учеников (Ин 1. 35–51). Как сообщает евангелист, на 3-й день после этих событий Господь принял участие в брачном пире в Кане Галилейской, где совершил первое чудесное

знамение, превратив воду в вино (Ин 2. 1–12).

Следующий эпизод — история о том, как Христос, придя на праздник Пасхи в Иерусалим, совершил очищение храма, изгнав торговцев и меновщиков денег (Ин 2. 13–22) (подобный рассказ в синоптических Евангелиях открывает выход Христа на Страсти). В Евангелии от Иоанна приводятся 2 беседы Спасителя — с Никодимом (Ин 3. 1–21) и самарянкой (Ин 4. 1–42); отмечается, что и самаряне и галилеяне с верой принимают Иисуса Христа (Ин 4. 43–45).

Далее евангелист Иоанн повествует об исцелениях, совершенных Христом, — сына царедворца и больного у купальни Вифезда (Ин 4. 46–5. 9), к-рые служат соответственно 2-м и 3-м знамениями. Поскольку последнее исцеление имело место в субботу, иудеи вступают в спор с Христом относительно дозволенности исцелений в субботу (Ин 5. 10–47).

4-м знамением, по Евангелию от Иоанна, было насыщение 5 тыс. чел. (Ин 6. 1–14), а 5-м — хождение по водам (Ин 6. 15–21). Иисус Христос произносит проповедь о «хлебе жизни» (Ин 6. 22–7. 1), где прикровенно говорит о таинстве Евхаристии. После Его слов о вкушении Плоти от Него отходят нек-рые ученики, но 12 апостолов через ап. Петра исповедуют свою веру: «Ты имеешь глаголы вечной жизни, и мы уверовали и познали, что Ты Христос, Сын Бога живого» (Ин 6. 68–69).

В Евангелии от Иоанна рассказывается о том, как Спаситель тайно пришел в Иерусалим на праздник Кушей и открыто учил в храме, но никто не решился арестовать Его (Ин 7. 2–8. 59). В визант. традиции текста после этого рассказа помещается перикопа о взятой в прелюбодеянии (Ин 7. 53–8. 11), этой перикопы нет в древнейших рукописях и о ней умалчивают большинство св. отцов. Евангелист говорит, что фарисеи спорили с Христом о Его словах: о том, что Он есть свет миру, о том, кто Его Отец, кто Он, и о Его связи с Авраамом (Ин 8. 12–59). Когда же Спаситель сказал: «Истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Ин 8. 58), иудеи хотели побить Его камнями, но Он скрылся от них.

6-м знамением является чудо исцеления слепорожденного, которое



Воскрешение прав. Лазаря.  
Икона. 2-я пол. XV в. (НГОМЗ)

подтверждает, что Христос есть свет миру (Ин 9. 1–7). Теперь фарисеи осуждают Христа за Его дела. В ответ Господь начинает учить притчами, называя Себя добрым пастырем и дверью овцам, чем вызывает еще большую распрю среди иудеев (Ин 10. 1–21). На праздник Обновления Спаситель снова учил в храме, в притворе Соломоновом, говоря о Своем единстве с Отцом (Ин 10. 30). Иудеи же опять восприняли эти слова как богохульство. Усиление вражды заставило Его уйти за Иордан (Ин 10. 39–40).

Последним, 7-м знамением становится воскрешение Лазаря в Вифании (Ин 11. 1–46). После этого чуда фарисеи и первосвященники окончательно решают убить Христа, а Каиафа невольно предсказывает Его искупительную Смерть (Ин 11. 49–53).

За 6 дней до Пасхи Иисус Христос приходит в Вифанию, где воскресил Лазаря, Мария помазывает Ему ноги миром, что является символическим предсказанием смерти и погребения Христа (Ин 12. 1–8). На следующий день Господь торжественно въезжает в Иерусалим (Ин 12. 12–19). Следует рассказ о том, как глас с небес подтверждает Его Богосыновство и предстоящую славу (Ин 12. 28).

Накануне праздника Пасхи на Тайной вечере Господь умывает ноги ученикам (13. 1–20) и избирает предателя Иуду, который послешно уходит (Ин 13. 21–30). В прощаль-

ной беседе с учениками (Ин 13. 21–16. 33) Спаситель говорит о Своем прославлении, дает «новую заповедь», любви, предсказывает отречение Петра, учит о Св. Духе и предупреждает о гонениях, выражая при этом уверенность в победе: «В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир» (Ин 16. 33). После этого Он произносит молитву о прославлении Сына и об укреплении уверовавших (Ин 17. 1–26). Далее повествование переходит к Страстям (Ин 18. 1–19. 42) и явлению Воскресшего (Ин 20. 1–21. 23). Эпизодом служат слова написавшего Евангелие об истинности этого свидетельства о Христе (Ин 21. 24–25).

#### Жанр и литературные формы.

Изучение жанрового своеобразия Евангелий необходимо для понимания особенностей их композиции и содержания. Хотя в совр. литературоведении отсутствует общепринятое определение понятия «жанр», обычно признается, что жанр — это то, что имеет отношение к тексту как к целому. Жанр произведения состоит из формальных (напр., лит. ком-



Вход Господень в Иерусалим.  
Икона. 1-я пол. XVI в. (ЦММАР)

позиция) и содержательных (темы, мотивы и проч.) элементов. Понятие жанра подразумевает преэминентность восприятия: читатель, обнаруживая в произведении те или иные особенности сюжета, места действия, поведения героев и т. п., относит его к к.-л. известному ему жанру. В античности жанр определялся как совокупность художественных норм. Однако все античные поэтики рассматривали исключительно жанры поэзии, относя прозу к более низ-

кой форме лит-ры, близкой к обычной речи. В античных же учебниках риторики, где говорится преимущественно о речах, хотя и выделяются 3 жанра (увещательный, судебный, панегирический), отмечается обилие смешанных форм.

**История изучения жанровых особенностей Евангелий.** Уже Папий Иерапольский, говоря о Евангелии от Марка, использовал, согласно Евсевию Кесарийскому, термины греч. риторики (*Euseb. Hist. eccl. III 39. 15: ἀκριβῶς* (точно); οὐ μέντοι τάξει (не по порядку); πρὸς τὰς χρείας (с помощью хрий); σύνταξιν τῶν κυριακῶν... λογίων (изложение слов Господних)), что, возможно, свидетельствует о восприятии им Е. в контексте греко-рим. лит-ры.

Мч. Иустин Философ называл Е. «воспоминаниями апостолов» (*Iust. Martyr. I Apol. 66. 3: ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια*; 67. 3: τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων; ср.: *I Apol. 33. 5; Dial. 98–107*), видимо, сближая жанр Е. с античными историко-биографическими произведениями (ср.: «Воспоминания о Сократе» Ксенофонта; при этом мч. Иустин не использовал термин βίος).

Сщмч. Иринеи Лионский особо подчеркивал, что Евангелия — это записанная по воле Божией проповедь апостолов (*Iren. Adv. haer. III 1. 1*). Отмечая появление апокрифических Евангелий, т. е., по сути, превращение Евангелий в один из лит. жанров, сщмч. Иринеи доказывал, что истинных Е. не может быть ни меньше, ни больше 4 канонических (*Ibid. 11. 8–9*). Подобно мч. Иустину, он указывал и на то, что каждое Е. представляет собой воспоминания одного из апостолов.

В IV в. блж. Иероним, стремясь подчеркнуть *simplicitas* (простоту) Евангелий, риторически вопрошал: «Что общего у Горация с Псалтирью? Что [у него общего] с Евангелием от Марка? Что [общего] у Апостола с Цицероном?» (*Hieron. Ep. 22. 29*), отвергая т. о. саму мысль о применении к Евангелиям критериев античной риторики.

Научное изучение жанровых особенностей Евангелий началось в XVIII в. Напр., И. Г. Гердер категорически отрицал связь Евангелий с греко-рим. историописанием и биографиями, возводя истоки Евангелий к ветхозаветной традиции (*Dor-meyer. 1989. S. 31–33*). В XIX в. во-

прос о жанре Евангелий возник в связи с попытками составить описание «жизни Иисуса». Д. Ф. Штраус настаивал на том, что Е. не являются биографическими повествованиями в совр. понимании этого выражения, но содержат немало мифов, которые Штраус пытался классифицировать (*Strauss*. 1835–1836). Ф. Овербек рассматривал Евангелия, с одной стороны, как образец *Urliteratur* (нем. — «пра-литература»; вполн. в нем. библеистике этот термин был вытеснен термином *Kleinliteratur* — малая литература), а с др. — как единственный оригинальный жанр, к-рый привнесло раннее христианство в мировую лит-ру. Он также отмечал существование множества форм евангельской проповеди, элементы к-рых сохранились в Евангелиях (*Overbeck*. 1882).

В. Вреде видел в Евангелиях произведения не литераторов или историков, а прежде всего богословов, считая их образцами нарративного богословия, а к-рые следует относить к оригинальному жанру «высокой» лит-ры (*Wrede*. 1901). Однако большинство исследователей полагали, что Е. принадлежат скорее к «народной литературе» (*Volksliteratur*). Такая позиция нашла отражение в работе К. Ф. Г. Хайнрици (*Heinrici*. 1908), к-рый особенно подчеркивал миссионерскую направленность Е., а трудности определения их жанра объяснял синкретизмом эллинистических и «позднеиудейских» (по терминологии 1-й пол. XX в.) традиций. Тезис о «народной» книге развивал и П. Вендланд (*Wendland*. 1912), сравнивавший Евангелия с греч. «низовой» лит-рой — рассказами об Эзопе, 7 мудрецах и анонимными жизнеописаниями Гомера. По его мнению, только повествование о Страстях передает действительную последовательность событий, а все остальное в Евангелиях — собрание разрозненных материалов. К т. зр. Вендланда присоединился Х. Грессман (*Gressmann*. 1918), рассматривавший Евангелия в контексте араб. «народной» литературы (в частности, он сравнивал Евангелия с романом об Ахикаре).

Большое влияние на изучение евангельских жанров и развитие метода анализа форм (*Formgeschichte*) оказала работа К. Шмидта, считавшего Евангелия самобытным видом раннехрист. лит-ры, к-рый надо воспринимать скорее как культовые легенды, чем как лит-ру (*Schmidt*. 1923). Его поддержал Р. Бульман (*Bult-*

*mann*. 1967. S. 396), по его мнению, Е. нельзя считать биографиями, т. к. в них повествуется лишь о кратком периоде Его общественного служения, а не о жизни в целом. Евангелия отличает от греко-рим. биографий их культовый и мифологический характер.

На протяжении XX в. изучение жанра Евангелий было тесно связано с решением синоптической проблемы. В частности, опираясь на гипотезу приоритета Евангелия от Марка, исследователи стремились выделить наиболее «чистые» в жанровом отношении произведения. Напр., Дж. Робинсон считал таковыми Евангелие от Марка и Евангелие от Иоанна (*Robinson*. 1970; подобной т. зр. придерживался Х. Кёстер — *Koester*. 1968), тогда как В. Марксен признавал истинным в том же отношении только Евангелие от Марка (*Marxsen*. 1956).

**Евангелия как записанная проповедь (керигма).** В нем. библеистике XX в. господствовала теория о том, что Е. являются не чем иным, как записанной апостольской проповедью. М. Дибелиус, чья работа сыграла решающую роль в распространении этой теории, исходил из того, что сохранение преданий в ранней Церкви было вызвано миссионерскими задачами. Е. представлялись ему продуктом развития и записи устного предания. Главными факторами развития, согласно Дибелиусу, были раннехрист. эсхатология (в частности, ожидание скорого Второго пришествия), распространение христианства (что создавало необходимость в записанной проповеди), керигма о смерти и воскресении Спасителя (именно Крест открывает начало эсхатологическим событиям; чудеса и притчи Христовы, хотя и сохраняются в памяти, но постепенно теряют значение на фоне эсхатологии) (*Dibelius*. 1919). Жанр Евангелий, по его мнению, невозможно определить, потому что в них сплелись неск. форм раннехрист. предания (притчи, рассказы о чудесах и проч.), к-рые прежде существовали как самостоятельные единицы.

Однако дальнейшее изучение лит. форм в Евангелиях показало, что в евангельском повествовании присутствуют элементы лит. редактирования, а повествование о Страстях не определяет полностью содержание Евангелий. (*Güttgemanns*. 1970). Главная трудность заключалась в

том, что метод анализа форм не давал ответа на вопрос, почему евангелисты организовали и структурировали свои повествования именно т. о., а не как-то иначе. Тем не менее из совр. исследователей развернутую керигму в Евангелиях видят Р. Гюлих и П. Штульмахер (*Guelich*. 1983; *Stuhlmacher*. 1990).

**Гипотеза литургического происхождения Евангелий** основана на допущении, что в I в. по Р. Х. в иудаизме уже имелся строго определенный годовой цикл праздничных и субботних чтений Пятикнижия и Пророков (нек-рые настаивали на существовании 3-летнего Лекционария). Ряд ученых предположили, что евангельские повествования тематически организованы и структурированы в соответствии с этими чтениями (или евр. литургическим годом) и представляют собой некий комментарий на них (*Carrington*. 1952; *Guilding*. 1960; *Gould*. 1974; *Idem*. 1978). Однако дополнительное изучение истории синагогальных чтений показало, что они формировались уже в христ. эпоху, а в I в. никакой системы еще не было (*Perrot*. 1990; критика всей теории литургического происхождения — *Morris*. 1964).

**Евангелие как литературное произведение.** В англо-амер. библеистике XX в. наибольшим влиянием пользовалась теория Ч. Додда, еще в 30-х гг. утверждавшего, что жанр Евангелий создан евангелистом Марком, к-рому подражали др. евангелисты (*Dodd*. 1936). По мнению Додда, евангелист Марк написал комментарий к апостольской проповеди и оформил ее как лит. произведение.

По сути большинство совр. зап. научно-критических исследований строится на том, что евангелисты, сознательно или нет, составляли свои повествования по образцу греко-рим. или евр. лит. произведений. При этом все признают, что найти полное соответствие Евангелий к.-л. из известных античных произведений нельзя, можно лишь попытаться определить «литературную нишу» Евангелий.

**Еврейский литературный контекст.** Огромное влияние книг ВЗ на евангельские повествования не подлежит сомнению. Однако при решении вопроса о лит. жанре Евангелий исследователей интересуют прежде всего те ветхозаветные тексты, в к-рых идет речь об отдельных

личностях, поскольку в центре внимания евангелистов находятся Личность Христа и земное служение Иисуса Христа. Общей особенностью ветхозаветных и новозаветных повествований является то, что рассказы о конкретных людях всегда вплетены в общую канву истории израильского народа. Именно по этой причине в ВЗ жанр биографии как таковой отсутствует.

Тем не менее К. Бальцер предложил выделять в составе ветхозаветных книг «идеальные биографии», имеющие аналоги в егип. и месопотамской лит-ре (Baltzer. 1975). В отличие от греко-рим. биографических сочинений, в которых изображались индивидуальные отличительные черты героя, в «идеальных биографиях» главный акцент делается на соответствии героя известному образу (царя, пророка), причем его описание почти полностью составлено из «общих мест» (избрание Богом, славные деяния, обеспечение мира для народа, восстановление культовой чистоты и т. п.). По мнению Д. Люрманна, Евангелие от Марка можно отнести к жанру «биографии праведника», ключом к пониманию которой являются ветхозаветные образы «страдающего праведника» (Lührmann. 1977). Однако подобная типизация наблюдается и в греко-рим. биографиях, в которых чаще всего описываются философы или общественные деятели, обладающие стереотипным набором добродетелей или пороков. Кроме того, Е. очевидным образом выходит за рамки «идеальной биографии», сообщая множество исторических подробностей о земном служении Иисуса Христа.

Изучению типологических соответствий между Евангелиями и ветхозаветными повествованиями о пророках посвящены многочисленные работы. Нек-рые параллели с евангельской историей усматриваются исследователями, напр., в истории прор. Моисея — повествование о чудесном спасении младенца, ряд чудес, заключение Завета с Богом и т. д.; в истории прор. Илии — рассказ о вознесении; в истории прор. Елисея — рассказ о странствиях и совершении чудес (в частности, исцеление прокаженного, умножение хлебов, восхождение сына сонмитянки). Однако ни одно из этих повествований не объясняет всех особенностей евангельских текстов. Расхождение меж-



зумеет существование канонического текста, которому в процессе толкования воздается должное почтение, тогда как между текстами Евангелий

Поцелуй Иуды.  
Миниатюра из Евангелия.  
Ок. 1059 г. (Ath. Dionys. 587m.  
Fol. 104v)

ду Евангелиями и повествованиями о ветхозаветных пророках так много, что использование данной теории имеет смысл лишь в рамках типологической экзегезы.

В эллинистическую и рим. эпоху в иудейской среде начинают появляться лит. произведения, подобные греко-рим. биографиям («Жизнь Моисея» Филона Александрийского, анонимные «Жития пророков», отдельные главы «Иудейских древностей» Иосифа Флавия и проч.). Однако в отношении Евангелий речь может идти лишь об общих тенденциях и лит. моделях, но не о подражании или зависимости (т. е. эти произведения важны в качестве доказательств известности жанра биографии на Востоке).

Впосл. в раввинистической традиции жанр биографии так и не прижился. Большинство историй о раввинах представляют собой отрывочные сведения об их высказываниях и деяниях, к-рые никогда не были сведены в единое последовательное повествование (Neusner. 1984).

Ряд ученых (Wright. 1967; Drury. 1976) относили Евангелия к раввинистическому жанру мидраша (от евр. *dāraš* — искать, исследовать, испытывать), толкований на текст ВЗ, объясняющих отдельные стихи Библии с опорой на устное предание. М. Гулдер считал, что Евангелие от Марка является гомилетическим мидрашом на ВЗ (наподобие Мидраш Рабба), а Евангелие от Матфея — мидрашом на Евангелие от Марка (так же как, напр., кн. Юбилеев «переписывает» кн. Бытие) (Goulder. 1974). Однако даже если принять гипотезу приоритета Евангелия от Марка, такое утверждение проблематично, поскольку мидраш подра-

другим. Кроме того, классический мидраш подразумевает использование строго установленных приемов и правил толкования, чего не наблюдается ни в одном из Евангелий. Наконец, степень оригинальности предполагаемых данной теорией толкований, сделанных Матфеем, значительно отличается от раввинистической традиции. Мн. ученые использовали термин «мидраш» не в отношении Евангелий в целом, а лишь применительно к отдельным их элементам (напр., Р. Браун считал мидрашом повествование о Рождестве — Brown. 1977). Ф. Александер предложил проводить различие между формой мидраша и методом мидрашистской экзегезы (напр., араметаргумы по форме представляют собой переводы Свящ. Писания, но по примененному в них методу толкования могут быть отнесены к мидрашу). По его мнению, в новозаветной библистике термин «мидраш» стал использоваться слишком широко, как синоним евр. экзегетической традиции. Нек-рые перикопы (напр.: Мф 7. 11; Лк 10. 25–37) близки к мидрашистским толкованиям, но с т. зр. формы и целей толкования Евангелий достаточно далеко отстоят от раввинистических мидрашей (Alexander. 1984). В целом с т. зр. общей экзегетической направленности Евангелий (типологического, мессианского толкования) и отношения евангелистов к текстам ВЗ Евангелия гораздо ближе к межзаветной лит-ре.

Рассмотрение Евангелия от Марка в контексте межзаветной лит-ры привело нек-рых исследователей к выводу об апокалиптическом характере этого Е. (Marxsen. 1956; Perrin. 1974; Kelber. 1974; Kee. 1977). По

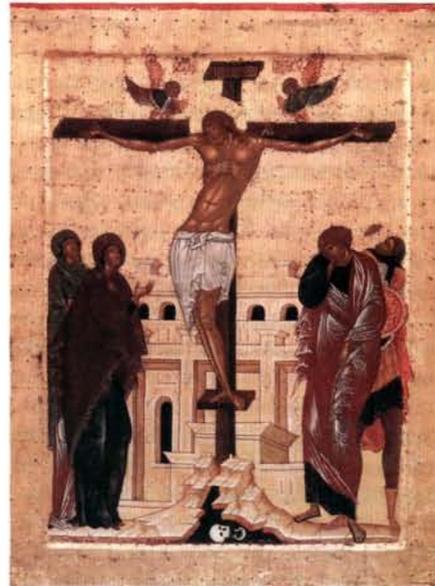
мнению Х. К. Ки, близость Евангелия от Марка к апокалиптике проявляется в «эсхатологической» экзегезе Свящ. Писания (указание на реализацию Божественного плана спасения, подтверждение истинности пророчеств чудесами и знаменами, признание необходимости Страданий Мессии). Однако в Евангелии нет мн. формальных признаков жанра апокалипсиса (видений, вознесений в иной мир, к-рые определяли бы все повествование, и т. д.). Хотя отдельные элементы жанра присутствуют в евангельских повествованиях (напр., т. н. малый апокалипсис в Мф 24 и Мк 13), общая композиция и содержание Евангелия свидетельствуют о разрыве с апокалиптикой.

Известны попытки провести параллели между Евангелиями и Пасхальной агадой (Bowman. 1965). Но надуманность этой теории становится очевидной еще на уровне вопроса об источниках, поскольку доказано, что агада сформировалась уже в христ. эпоху, гораздо позже, чем жанр Евангелий (Leonhard C. Die älteste Haggada // AfLW. 2003. Jg. 45. S. 201–231).

В последние годы появилось неск. работ, в к-рых жанр Евангелий определяется как «народная новелла» (Vines. 2002). Повествования евангелистов по формальным критериям сравниваются с дополнениями к Книге прор. Даниила (Сусанна, Вил и дракон), Книгой Товита, романом об Иосифе и Асенефе. По структуре наиболее близка к Евангелиям «Повесть об Ахикаре», имевшая хождение на араб. языке по крайней мере с V в. до Р. X. В этом произведении, подобно Евангелиям, сочетаются нарратив и изречения в стиле лит-ры премудрости. Однако наличие в Евангелиях элементов «народной новеллы» говорит скорее об аудитории, на к-рую они изначально были ориентированы, чем об исторической достоверности и вымышленности.

**Греко-римский литературный контекст.** Мн. ученые рассматривают Е. как образцы античной историографии (Aune. 1987). В первую очередь это относится к Евангелию от Луки (в основном ввиду его связи с Деяниями св. апостолов), в прологе которого евангельский рассказ называется διήγησις (Лк 1. 1), а сам евангелист говорит о стремлении описать все происшедшее по порядку (ср.: Лк 1. 3).

Античные историки видели свою задачу в отыскании и объяснении причин происходящих событий (*Polyb. Hist. III 32; XII 25b; Cicero. De orat. II 15; Dionys. Halicarn. Antiq. V 56. 1*). При этом события должны были быть достойными описания, а повествование — полезным для читателя и увлекательным, что предполагало использование риторических приемов и конструкций (*Idem. Ep. ad Pompeium*). Одним из достоинств исторического повествования считалось последовательное описание событий. Составлению сочинения обязательно должен был предшествовать сбор материала (устные свидетельства очевидцев ценились выше письменных источников); в целом должны были использоваться



Распятие.  
Икона. Ок. 1497 г. (КБМЗ)

разные источники (*Lucian. Hist.; Plin. Jun. Ep. III 5. 10–15*). Рассказ евангелиста Луки отличает от сочинений греко-рим. историков то, что его повествование является одновременно и исповеданием веры; при этом фигура автора в тексте практически отсутствует (прямая авторская речь не звучит). Л. Александер, исследовав пролог к Евангелию от Луки, пришла к выводу, что своей краткостью он больше напоминает вступления к античным произведениям естественнонаучного характера («профессионально ориентированным», по медицине, математике и т. п.), чем к историческим (*Alexander. 1993*). Однако это не свидетельствует против достоверности повествования ап. Луки, а говорит, скорее, о том, что

оно адресовано более массовому читателю.

По мнению Г. Стерлинга, Евангелие от Луки написано в жанре «апологетической истории» и может быть сопоставлено с трудами эллинистических историков — Бероса, Манефона, Иосифа Флавия (*Sterling. 1992*). Главная цель этого сочинения — показать достоинство и древность христ. традиции и представить историю Церкви как продолжение истории Израиля. Рим. властям такой подход должен был продемонстрировать безопасность христианства как социального движения, а иудеям — преемственность ВЗ и НЗ. Сравнение Евангелия с «Жизнеописанием Демонакта» Лукиана показывает высокую степень историчности евангельского повествования (*Cancik. Bios. 1984*). Богословское осмысление истории, непрестанное указание на роль Бога и исполнение Божественного замысла в истории роднят евангельские повествования с близневост. историографией.

Однако существенным аргументом против отнесения Евангелий к жанру историографии служит то, что в центре внимания евангелистов — люди и события, с т. зр. античных авторов, не подходящие для написания истории. В греко-рим. мире историей считалась только политическая история — описание жизни полководцев, политиков и правителей, войн и событий гос. масштаба. Все остальное могло включаться в повествование только в виде экскурсов.

Большинство совр. исследователей считают, что наиболее близкими к Е. по форме и содержанию являются греко-рим. биографические сочинения. Единого жанра «биографии» в античности не существовало (само слово появляется только в V в. по Р. X.; обычно использовались названия βίος и vita — жизнь, жизнеописание). Античные авторы проводили различие между «биографией» и «историей» (*Polyb. Hist. X 21. 8; Cicero. Ad fam. V 12. 3; Lucian. Hist. 7; Corn. Nep. Vitae. 16. Pelopid. 1. 1*). «Биографии» было присуще уделять больше внимания характеру героя. Поэтому из его деяний описывались лишь те, к-рые раскрывали его характер. Напротив, в историческом повествовании разного рода мелкие подробности жизни считались недостойными упоминания.

Биографии не только были развлекательным жанром, но иногда

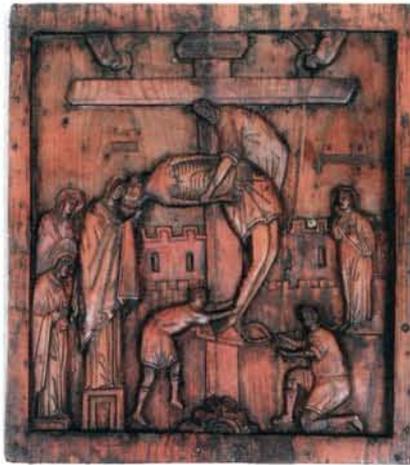


имели политическую направленность. Самый известный пример — «Катон» Цицерона, в опровержение которого Юлий Цезарь написал «Анти-Катона», а потом к заочной полемике со своими вариантами жизнеописания Марка Порция Катона Младшего присоединились Брут, Авл Гирций, имп. Август Октавиан, Тразея Пет; при этом Плутарх, писавший позже других, сумел в своем «Катоне Младшем» избежать всякой идеологии.

Для сравнения с евангельскими повествованиями чаще всего используются биографии «святых мудрецов» («Воспоминания о Сократе» Ксенофонта, «Жизнь Аполлония Тианского» Филострата, «Жизнь Плотина» Порфирия, «Жизнь Пифагора» Ямвлиха; 3 последних, как более поздние произведения, могли быть написаны под влиянием Евангелий), биографии политических деятелей («Жизнь двенадцати цезарей» Светония, «Сравнительные жизнеописания» Плутарха, «Агрикола» Тацита и др.), а также «Беседы Эпиктета» Арриана и «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» Диогена Лаэртского (максимально полный перечень греко-рим. биографических сочинений в хронологическом порядке см.: *Berger. 1984. S. 1232–1236*).

Основопологающей работой по сравнению греко-рим. биографий с Евангелиями считается статья К. Вотау (*Votaw. 1915*), к-рый, изучив античные источники, предложил проводить различие между биографиями «народной» (состоящей из описания памятных дел, совершенных человеком, отдельных случаев из его жизни и его изречений, и при этом не имеющей четкой хронологической схемы изложения) и «исторической» (максимально полно и последовательно описывающей жизнь человека). Однако доминирование в тот период метода анализа форм приостановило изучение жанра биографий.

Новый всплеск интереса к этой теме был связан с работами Ч. Толберта (*Talbert. 1977*), теория к-рого в свою очередь многим обязана повороту в библеистике, происшедшему в результате развития метода анализа редакций и тех подходов к решению синоптической проблемы, к-рыми занимались Х. Кестер и Дж. М. Робинсон (анализ траекторий развития раннехрист. предания).



Снятие с креста.

Резная икона. 1-я пол. XVI в. (ГММК)

Острие критики Толберта было направлено на позицию сторонников метода анализа форм, преимущественно против Бульмана и его тезисов об отличиях Евангелий от греко-рим. биографий, заключающихся в мифологическом, культовом и эсхатологическом характере Евангелий. Толберт продемонстрировал, что греко-рим. биографии правителей и философов в ряде случаев (напр., жизнеописания Ромула, Юлия Цезаря, Пифагора, Эмпедокла) связаны с мифологией (что выражается в генеалогиях, к-рые возводятся к языческим богам или героям Троянской войны, в знамениях, к-рыми была наполнена их жизнь, предсказаниях об их посмертной участи и т. п.). Менее убедительно выглядели попытки Толберта доказать культовый характер греко-рим. биографий (скорее речь идет о культовом почитании самих героев биографий — Пифагора, Эпикура, рим. императоров, а не их жизнеописаний). Что касается эсхатологического характера Евангелий, то здесь Толберт, обращаясь к критике евангельских текстов, пытался показать его проблематичность, поскольку к греко-рим. биографиям он явно не подходит. В итоге он пришел к выводу, что все 4 Е. являются биографиями, но принадлежащими к разным типам. Евангелие от Марка представляет собой тип биографии, близкой к жизнеописаниям героев, к-рые стали бессмертными, и написанных для того, чтобы создать их истинный образ для почитателей. К этому типу близко Евангелие от Матфея, цель к-рого — защитить истинный образ Учителя. Евангелие от Луки Толберт рассматривал в тесной

связи с Деяниями св. апостолов и считал примером историко-биографического повествования об Учителе и Его последователях (по типу жизнеописаний знаменитых философов Диогена Лаэртского), созданным для утверждения преемственности. Евангелие от Иоанна он воспринимал как творческую христ. адаптацию жанра биографии (главное отличие этого Е. — использование мифа о нисхождении и восхождении Искупителя). Д. Аунн, в целом разделяющий характеристику жанра Евангелий как греко-рим. биографий, слабой стороной теории Толберта считал ее неполноту, вызванную критической (анти-бульмановской) направленностью, и недостаточную аргументированность ряда положений (напр., выделение типа повествования об Учителе и последователях) (*Aune. 1987*).

По мнению А. Диле, главное различие между Евангелиями и греко-рим. сочинениями заключается не в форме, а в богословских предпосылках (*Diehle. 1983*). Евангелия повествуют о Сыне Божием, а не о простом человеке, поэтому аудитория, цели написания (для обретения или укрепления веры читающих и слушающих, а не для развлечения) и последующее использование Евангелий и биографий различны.

П. Шалер предположил, что Е. относится к жанру «хвалебной» биографии (вроде «Эвагора» Исократы и «Агесилая» Ксенофонта), к-рая представляет собой разновидность энкомия или панегирика (*Shuler. 1982*; его поддержал К. Бергер: *Berger. 1984*). Обычно такие биографии строятся по схеме: проимий, происхождение (народ, страна, город), род, предки, обстоятельства рождения, внешние характеристики, воспитание, деяния, о душе (мужество, ум), о теле (красота, сила), о судьбе (знатность, богатство, друзья), сравнение с современниками (*σβυκρισις*), эпилог. По мнению Шалера, под эту модель больше всего подходит Евангелие от Матфея, на что указывает наличие в нем родословия, наименования Иосифа «праведным» (*δίκαιος*) (Мф 1. 19), рассказа о чудесном Рождении с точным указанием места, времени и обстоятельств, истории о спасении от гонителя, сравнения с современниками (прежде всего с Иоанном Предтечей); в первых 4 главах Иисус Христос последовательно





представлен как Сын Давидов, Царь и Спаситель, Сын Божий, далее подробно описываются Его деяния как Мессии; даже позорная в глазах современников смерть на кресте сопровождается чудесными явлениями и предстает как триумф Распятого; явления воскресшего Христа и Его поручение апостолам указывают на величайшую славу. Однако авторы энкамиев обычно говорили о себе и целях написания своего труда во вступлении (тогда как в Евангелии авторское начало скрыто). Кроме того, в центре евангельского повествования находится не только Личность Иисуса Христа, но и Его проповедь и свидетельства об исполнении замысла Божия.

Х. Канцик заметил, что Е. могли по-разному прочитываться в греко-рим. и в иудейском мирах — как биография и как пророческая книга (*Cancik. Die Gattung. 1984; Idem. Bios. 1984*). Д. Дормайер рассматривал Е. как «идеальные биографии», близкие по типу к античным жизнеописаниям философов (*Dormeyer. 1999. S. 4–11*). Р. Барридж, подводя итог предыдущих десятилетий исследований, заключил, что Е. не просто содержат элементы биографического жанра, но представляют собой греч. жизнеописания (*βίοι*) в прямом смысле слова (*Burridge. 2004*), косвенным подтверждением чего служит отсутствие жанра биографии в раввинистической лит-ре.

Тем не менее к греко-рим. биографиям близки только Евангелия от Матфея и от Луки, к-рые содержат ряд топосов жанра (напр., у евангелиста Луки имеются пролог (Лк 1. 1–4), повествование о Рождестве, к-рое сопровождается чудесами — явлениями ангелов (Лк 2. 9–14), пророчествами Захарии и Симеона и др., отмечается место Рождества (Лк 2. 1 слл.), приводится генеалогия (Лк 3. 23 слл.), упоминается случай с Отроком Иисусом в Иерусалимском храме (Лк 2. 41–51), и т. п.). Евангелие от Марка не укладывается в рамки жанра: в нем нет пролога, генеалогии, повествования о Рождестве, нет акцента на прославлении и т. п. (правда, напр., Плутарх не рассказывает о рождении и юности Камилла). В Евангелии от Иоанна, наоборот, определяющая композиция тема нисхождения/восхождения Сына Человеческого (Ин 3. 13–14 и др.), и особенно пролог, выходят за рамки жанра биографии.

В 20–30-х гг. XX в. в школе истории религий возникла теория, согласно к-рой Е. относятся к такой разновидности греко-рим. биографии, как «ареталогия» (греч. повествования о доблести, добродетели) — повествование не о простых людях, а о богах или героях, вполн. обожествленных (*Bieler. 1935–1936; Hadas, Smith. 1965*). К ареталогиям относятся и гимны в честь Иисуса (иногда от 1-го лица), Сераписа, Аполлона и др., и «Жизнь Аполлония Тианского» Флавия Филострата, «Жизнь Пифагора» Ямвлиха, «Прокл» Марина и др. (перечень см.: *Berger. 1984. S. 1219–1220*). В 60–70-х гг. вокруг этой теории развернулась острая дискуссия (преимущественно между М. Смитом и Ки). Смит указывал на то, что герои ареталогий почитались одновременно и как мудрецы, и как чудотворцы. При этом он отмечал, что ни одно из Е. не следует жанру ареталогии в полной мере; можно лишь проследить использование евангелистами отдельных его элементов в повествованиях о Крещении, Преображении и чудесах. Е., по мнению Смита, представляют собой «иудайзированные» ареталогии (*Smith. 1971*). Основной аргумент противников отнесения Евангелий к жанру ареталогии — связь рассказов о чудесах в межзаветной и раввинистической традициях не с эллинистическими образцами, а с ветхозаветными прообразами (*Holladay. 1977*). Более того, Д. Тиде и Ки поставили под сомнение само существование в античности жанра ареталогии (*Tiede. 1972; Kee. 1977*).

Ряд исследователей пытались сравнивать Е. с образцами античного романа, такими как «Херей и Каллироя» Харитона (I–II вв.), «Эфесские рассказы» Ксенофонта Эфесского (II в.), «Левкиппа и Клитопонт» Ахилла Татия (кон. II в.), «Дафнис и Хлоя» Лонга (II–III вв.), «Эфиопика» Гелиодора (III в.) и др. Среди наиболее характерных признаков жанра античного романа — популяр-

ный, а не ученый характер повествования, наличие драматических моментов и сюжетных поворотов, связанных с заговорами, заключением под стражу, штормом и т. п., использование сарказма и иронии. М. Райзер отметил стилистическую близость Евангелий к роману об Александре (*Reiser. 1984*). Но, судя по замечанию Плутарха, различие между биографией и романом заключалось не в формальных признаках, а в содержании.

Др. популярное в совр. литературе направление — сопоставление Е. с античными эпическими произведениями, прежде всего «Илиадой» и «Одиссеей» Гомера, «Энеидой» Вергилия и «Фарсалией» Лукана (*McDonald. 2000; Bonz. 2000*). По мнению сторонников теории зависимости Евангелий от античной эпики, в Евангелиях прослеживается «единство действия» (все описываемые события связаны с крестной смертью Спасителя), что нехарактерно для исторических повествований. Еще Аристотель отмечал, что сюжет эпического произведения складывается «вокруг одного цельного и законченного действия, имеющего начало, середину и конец» (*Arist. Poet. 23. 1459a 19–20*), тогда как в исторических повествованиях описывается некий период и все происходившие тогда события, многие из к-рых могут быть не связаны друг с другом (*Ibid. 23. 1459a 23–24*). В эпических произведениях все описываемые события логичны и в конечном счете объяснимы (напр., через ссылку на вмешательство богов), а в исторических повествованиях они часто предстают необъяснимыми (иногда историки ссылаются на судьбу или удачу). Хотя приводимые сторонниками теории зависимости примеры зависимости Евангелий от произведений Гомера были отвергнуты др. учеными (см.: *Mitchell. 2003*), предполагаемое влияние эпоса на стиль евангелистов вполне объяснимо, учитывая то значение, какое имели произведения Гомера в



Положение во гроб.  
Плащаница.  
Москва, мастерская  
Матрены Годуновой (?).  
70–80-е гг. XVI в. (ГММК)

греко-рим. культуре (на их изучении строилось

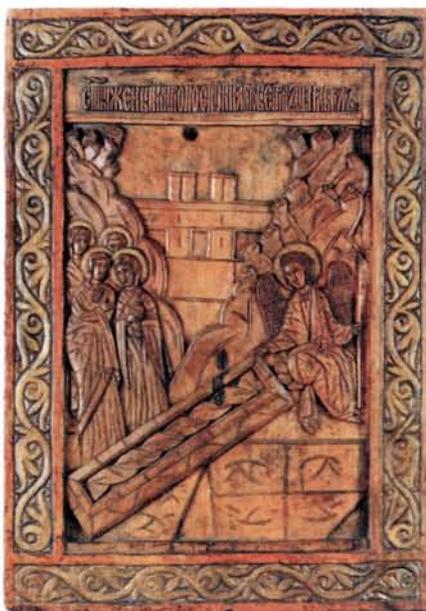


образование, они считались образцами поэзии, языка и стиля).

Наконец, в научной лит-ре встречаются гипотезы о связи Евангелий с греч. трагедией. Известно, что под влиянием эллинистической культуры на Ближ. Востоке появились театры. Поэтому евангелисты и читатели Евангелий могли быть хорошо знакомы с жанром трагедии. Напр., в Евангелии от Марка присутствуют такие описанные Аристотелем элементы трагедии, как пролог (Мк 1. 1–13), завязка (Мк 1. 14–8. 26), узнавание (Мк 8. 27–30), развязка (Мк 8. 31–15. 37) и эпилог (Мк 16. 1–8) (ср.: *Arist. Poet.* 7. 1450b 26–34; 10. 1452a 14–18; 12. 1452b 14–17). Г. Билезикян интерпретировал Евангелие от Марка как драму о неизбежности (*Bilezikian.* 1977). С греч. трагедией Евангелия объединяет и наличие фабулы, связанной с конфликтом, а также участие в событиях толпы (*Inch.* 1997; *Smith.* 1995). Повествования о Страстях и явлениях воскресшего Господа сторонниками данной теории объясняются тем, что трагедия должна была вызывать сострадание и страх у зрителей (ср.: Мк 16. 8). Тем не менее все перечисленные признаки свойственны не только греч. трагедии. Главным же аргументом против этой и предыдущей теорий является прозаический (за нек-рыми исключениями) характер Евангелий, тогда как все трагедии и эпические произведения составлены в стихотворной форме и определенным размером (гекзаметром и проч.).

**Отдельные литературные формы в составе Евангелий.** Начиная с Г. Гункеля, элементы евангельского повествования в целом принято называть «литературными формами». Однако сторонники метода анализа форм использовали термины «форма» и «жанр» (*Gattung*) как взаимозаменяемые — и по отношению к Евангелиям в целом, и, напр., для притчей в их составе (см.: *Koch.* 1964).

Дибелиус выделял в составе Евангелий парадигмы (притчи-повествования, к-рые часто заканчиваются комментирующим их изречением), новеллы (рассказы о чудесах), изречения, не связанные с повествованиями, легендарные повествования (имеют историческое зерно), мифы. Ближкую к этому классификацию форм предложил Бульман: апофтегмы (созданы в раннехрист. общи-



Явление ангела женам-мироносицам.  
Резная икона. Кон. XVI — нач. XVII в.  
(ГММК)

нах), рассказы о чудесах (не содержат учительного материала и появились в результате «драматизации» оригинальных изречений Иисуса Христа), легенды (созданы по аналогии с рассказами о чудотворцах), мифы (неисторические элементы в повествованиях), изречения (среди них — слова премудрости, речения от 1-го лица, пророческие и апокалиптические высказывания, слова закона, заповеди и притчи).

Однако все подобные классификации весьма условны, поскольку в их основании лежат установки, внешние по отношению к евангельскому тексту (напр., гипотезы о роли раннехрист. общин в создании Евангелий, о принципах передачи и сохранения устного предания, оценка чудес как таковых и т. п.). Поэтому в совр. библеистике наблюдается тенденция отталкиваться не от историко-критических реконструкций, а от тех классификаций лит. форм, к-рые предлагались античными авторами.

Наибольшее внимание уделяется изучению логий Иисуса Христа. По содержанию среди них выделяются заповеди (напр., Нагорная проповедь), пророческие и эсхатологические высказывания (Мф 24. 6; Мк 1. 15), толкования закона (Мк 3. 4; 7. 15) и проч. С т. зр. формы подчеркиваются прежде всего простые изречения (ὑπόμνη). Такие гномические высказывания известны в античной традиции в инфинитивной (часто представляют собой «неписанные за-

коны»), императивной и индикативной формах (2 последние формы обычно авторизованы и могут быть элементами более развернутых повествований). Гномические высказывания, наиболее приближающиеся по форме к евангельским, встречаются среди «Изречений Секста», в сохранившихся отрывках из «Гипотетики» Филона Александрийского. Напр., слова «берешь, чего не клал» в Лк 19. 21, близкие к расхожему греч. выражению, известному и в евр. среде (см.: *Diog. Laert.* 1. 57; *Plat. Leg.* 11. 913c; Филон в: *Euseb. Praep. Evang.* VIII 7. 6; *Ios. Flav. Contr.* Ap. 2. 27; ср. прямо противоположное утверждение во Втор 22. 1–3). Из гномических высказываний выделяют прямые повеления (Мф 8. 22b), запреты (Мф 7. 6a), призывы подражать (Ин 13. 34), условные конструкции (Мф 5. 46), наставления с объяснением (Лк 16. 9–11; Мф 7. 12) и др. (подробную классификацию с античными параллелями см.: *Berger.* 1984. S. 1059–1066).

К более развернутым высказываниям относятся хрии. В греко-рим. лит-ре это приписываемые конкретному лицу и считающиеся мудрыми или полезными для жизни афористические изречения без повествовательного контекста или рассказы о некоем деянии, как правило, не связанном с чудесами. Из античных философов к жанру хрий чаще других обращались киники. Хрии также использовались для обучения риторам. Квинтилиан классифицировал хрии по вводным фразам: 1) «он сказал» или «он обыкновенно говорил»; 2) «его спросили»; 3) «когда кто-либо что-либо сделал или сказал, он...» (*Quint. Inst. orat.* 1.9. 4).

Учитывая одно из толкований свидетельства Папия Иерапольского о том, что ап. Петр передал учение Господа в форме хрий (*Euseb. Hist. eccl.* III 39. 15), исследователи пытались сравнить речения Иисуса Христа с греко-рим. хриями (*Kürzinger.* 1977; *Fischel.* 1968; *Mack, Robbins.* 1989). Выяснилось, что в канонических Евангелиях 1-й из выделяемых Квинтилианом типов хрий почти не встречается (при этом подобных речений Господних весьма много в апокрифическом Евангелии Фомы; это обстоятельство привело нек-рых исследователей к предположению, что в этом апокрифе сохранились древнейшие варианты логий). Хрий 2-го и 3-го типа в Евангелиях до-



вольно много (напр.: Мф 18. 1–3; Мк 12. 41–44). Ряд хрией не содержит вводных формул; обычно это изречения, подводящие итог сказанному (напр.: Мф 6. 34; 22. 14); возможно, что до записи Евангелий они могли передаваться отдельно. Во 2-м типе хрией выделяются ответы на требующие дать определение чему-либо вопросы (Лк 10. 29), ответы на вопросы о наилучшем или самом важном (Мк 12. 28), ответы на критические замечания (Мк 2. 16, 18, 24) и др. (см.: Berger. 1984. S. 1096–1103).

Наиболее изученная лит. форма в Евангелиях — это притчи, короткие метафорические рассказы. Греч. слово *παραβολή* многозначно и относится в источниках как к пословицам и поговоркам, так и к пророческим речениям, анекдотам (в античном смысле этого слова), небольшим рассказам. Начиная с эпохи ранней Церкви притчи в Евангелиях понимались прежде всего как аллегории, повествующие о духовной реальности (напр., толкование Мф 20. 1–16 в: Iren. Adv. haer. IV 36. 7; Лк 15. 11–32 в: Tertull. De pudic. 9).

Среди притчей выделяют те, к-рые основаны на примерах (*παραδειγμα*) (об играющих детях в Мф 11. 16; ср.: Epict. Diss. IV 7. 22; о враче и больном в Мк 2. 17; ср.: Epict. Diss. II 14. 21). Нек-рые притчи содержат примеры от противного («никто не...»), риторические вопросы (со словами «кто-либо», «может ли...» и др.) (Лк 9. 62; 11. 5; 6. 39; ср.: Epict. Diss. I 24. 3–5; 27. 15–21; Test. Iob. 37. 6), примеры из мира животных (Мф 10. 16; ср.: Plat. Resp. 2. 375a–376c) или природных явлений (Мф 24. 27; ср.: Epict. Diss. II 18. 29–32). Однако нигде в Евангелиях не встречаются басни (*αἶνος*), явным признаком которых служит использование специфического аллегорического языка (наиболее известны «Басни Эзопа» с их образами животных).

Собственно нарративные притчи, хотя и имеются в греко-рим. традиции (см.: Arist. Rhet. 2. 20; самая известная «притча» — аллегория пещеры у Платона (Plat. Resp. 7. 514–517), но как в этом, так и в др. случаях античные философы и ритори использовали притчи лишь в качестве одного из аргументов при доказательстве того или иного положения), преимущественно встречаются в раввинистической лит-ре (Талмуде и мидрашах). Их прототипы в большом количестве присутствуют

в ветхозаветных книгах (Суд 9. 7–15; 2 Цар 12. 1–4; 4 Цар 14. 9; Ис 5. 1–6; Иез 17. 3–10; нек-рые исследователи рассматривают как притчу всю Книгу прор. Ионы). Раввинистических притчей известно более 1,5 тыс. Однако примерно 325 могут быть датированы таннаитским периодом (I — нач. III в., т. е. временем до фиксации Мишны) и всего 3, возможно, составлены до времени земного служения Иисуса Христа, поскольку приписываются Гиллелю (McArthur, Johnston. 1990). Мн. ранние притчи анонимны, другие же основаны на личном авторитете того или иного раввина. Большинство исследователей согласны, что притчи раввинов по форме и содержанию представляют собой примитивное учение по сравнению с притчами Христовыми (обзор мнений см.: Thoma. 1982). Однако как лит. форма эти притчи стабильны на протяжении неск. веков, поэтому могут привлекаться для сравнения с евангельскими. Иудейские притчи всегда начинаются с вводной формулы (ср.: Мф 11. 16). В них могут использоваться риторические вопросы (ср.: Лк 11. 5, 11), а аргументация строится по принципу «от меньшего к большему» («если... то тем более») (ср.: Лк 11. 13). Героями притчей обычно выступают «некий человек», «царь» и др. (ср.: Мф 18. 23; Лк 16. 1). Часто встречаются образы умного и глупца (ср.: Мф 7. 24–27; Лк 6. 47–49). Символично-аллегорический ряд довольно прост: под царем имеется в виду Бог (из ранних раввинистических притчей 161 использует этот образ); Израиль изображается как сын, дочь, жена или раб; Моисей предстает в образе слуги, учителя или друга; пир обозначает грядущий век и т. д.

Ряд евангельских притчей имеет близкие параллели с раввинистическими (ср., напр., притчу о потерянной драхме в Лк 15. 8–10 и Мидраш Рабба на Песн 1. 1, 9; притчу о блудном сыне в Лк 15. 11–32 и Мидраш Рабба на Втор 2. 24; притчу о виноградарях в Мк 12. 1–9 и Мидраш Рабба на Еккл 5. 10; притчи о брачном пире и о 10 девах в Мф 22. 1–14 и 25. 1–13 и Вавилонский Талмуд. Шаббат 153a; см.: Flusser. 1981), но зачастую с прямо противоположными выводами (ср., напр. притчу о работниках в Мф 20. 1–16 и Сифра на Лев 26. 9). Раввинистические притчи однозначны и содержат бо-

лее подробные толкования; почти всегда они связаны с конкретным стихом из Свящ. Писания. В отличие от Евангелий в Талмуде и мидрашах часто встречаются басни (Вавилонский Талмуд. Берахот 61b; использование образов животных как аллегорий имеет место уже в 1 Енох 37–71). Ряд притчей довольно краткие (Мишна Авот. 2. 15; ср.: Лк 10. 2). По сравнению с раввинистическими притчи Христовы адресные, часто содержат парадоксы, неожиданный финал, переворачивающий представления слушателей о Боге и об отношениях между людьми. Богословское содержание — самая главная отличительная черта евангельских притчей (прежде всего обилие притчей, посвященных Царству Небесному, что нехарактерно для раввинистической традиции).

Особую категорию среди логий Иисуса Христа составляют речения от 1-го лица («Я есмь»), к-рых больше всего в Евангелии от Иоанна и к-рые не имеют аналогов ни в греко-рим., ни в раввинистической традициях. Параллели с ними можно найти лишь в словах, произносимых Богом в ВЗ (напр.: Исх 3. 14; 8. 22).

Др. характерная евангельская лит. форма — «длинные» речи. Среди них встречаются как «чистые» монологи (Ин 5. 19–47), так и монологи, обрамленные диалогом (Ин 15. 1–16. 15; 16. 16–30), драматические диалоги (Ин 4. 7–27), полемические диалоги (Ин 7. 14–24). Иногда речи начинаются как диалоги, но затем развиваются в монологи (Ин 3. 1–21, 26–36; 13. 31–14. 31). «Длинные» речи представлены в основном в Евангелии от Иоанна (в Евангелии от Луки, где прямая речь составляет 68% текста, «длинные» речи почти отсутствуют). Впосл. эта форма получила развитие в апокрифических Евангелиях.

В составе повествования о Страстях в Евангелиях присутствует диалог с правителем (напр.: Ин 18. 33–38) — лит. форма, известная как в греко-рим. (Диоген и Александр Македонский — Diog. Laert. 6. 38), так и в раввинистической традиции (Йоханнан бен Заккай и имп. Веспасиан — Вавилонский Талмуд. Гиттин. 56b).

(О молитвах и гимнах в Евангелиях см. статьи *Библейские песни*, «Величье души Моя Господа», песни прав. Захарии и прав. Симеона, «Отче наш».)



Среди повествований выделяются прологи — краткие в Евангелиях от Матфея и от Марка (Мф 1. 1, 17 (созвучен Быт 2. 4; 5. 1 [LXX]) и Мк 1. 1), развернутые в Евангелиях от Луки (Лк 1. 1–4 больше всего напоминает вступления к произведениям греко-рим. авторов) и от Иоанна (Ин 1. 1–14; об истоках, о лит. форме и содержании до сих пор нет единого мнения).

Генеалогические списки, характерные для всех древних культур, присутствуют в Мф 1. 1–17 и Лк 3. 23–38. Обычно подобные перечни преследовали неск. целей: установление личности, легализацию статуса, объяснение характера. Восходящие генеалогии (как в Евангелии от Луки) встречаются в Езд 7. 1–5; Тов 1. 1; *Ios. Flav. Antiq.* I 3. 2; II 9. 6. Нисходящие генеалогии (как в Евангелии от Матфея) характерны для ветхозаветных книг и встречаются в греко-рим. лит-ре (*Plut. Vitae. Pyrrh.* 1; *Lycurg.* 1. 1).

В этих же Е. присутствуют развернутые повествования о Рождестве и детстве Спасителя. Их лит. прообразы находят как в ВЗ (где неоднократно упоминаются лица (Исаак, Иосиф, Самсон, Самуил), рожденные женщинами, прежде бесплодными, но получившими благословение Божие; в НЗ так был рожден Иоанн Предтеча, но Рождество Спасителя оказывается еще более чудесным — от Пресв. Девы), так и в греко-рим. лит-ре (прежде всего в биографиях).

Значительное место в евангельских повествованиях занимают рассказы о совместных трапезах Господа. Застольные беседы в качестве лит. формы широко использовались именно в греко-рим. лит-ре («Пир» Ксенофонта, «Пир» и др. сократические диалоги Платона, «Сатирикон» Петрония, «Пир 7 мудрецов» и «Застольные беседы» Плутарха, «Пир софистов» Афиней и др.). В раввинистической лит-ре, несмотря на значимость трапез для фарисеев, подобных повествований нет.

Повествования о чудесах, об исцелениях и изгнаниях нечистых духов, наоборот, встречаются и в греко-рим. (Аполлоний Тианский, свидетельства, связанные с культом Асклепия, чудеса императоров, в частности Веспасиана) и в евр. традициях (помимо ветхозаветных пророков и царей — Моисея, Илии, Елисея, Соломона — в межзаветной традиции известны раввины-чудотворцы —



знаком осуществления замысла Божия о спасении (Лк 5. 26; 7. 16; ср.: 4. 21). В Евангелии от Иоанна чудеса представлены прежде всего как

*Вознесение Господне.*  
Мишиатюра из Евангелия.  
Ок. 1059 г. (*Ath. Dionys.*  
587m. Fol. 31r)

«знамения». Подробно описывается всего 7 чудес (только 3 имеют параллели в синоптической традиции). В отличие от синоптиков Иоанн, за исклю-

чением Ин 12. 31–32, не сообщает об изгнании Иисусом Христом нечистых духов. Следствием совершения чуда обычно является пробуждение веры у тех, кто его видели или испытали (ср.: Ин 20. 30–31).

Центральное место в Евангелиях занимают повествования о Страстях, воскресении и вознесении Иисуса Христа. Хотя описания предзнаменованной смерти, предсмертных слов, самой кончины, оплакивания героя и т. д. регулярно встречаются в греко-рим. лит-ре (наиболее значимой для античной культуры и чаще других пересказываемой была смерть Сократа), евангельским рассказам в их каноническом виде трудно найти прямые параллели. Предлагались такие модели, как «смерть праведника» (ср. апокрифическое «Мученичество Исая»), «мученичество за веру» (ср.: 2 Макк 6–7; т. н. *Acta Alexandrinorum*), «уход знаменитых мужей» (*exitus illustrium virorum*), «кончина философа» и др. Однако, как и в случае с др. лит. формами, евангельские повествования отличаются исторический реализм и богословская насыщенность, несвойственные совр. их составлению произведениям.

Уникальность канонических Евангелий с точки зрения жанра. Е. несомненно представляют собой первый итог передачи раннехрист. предания. Хотя в них находят множество параллелей с античными произведениями, они не укладываются в рамки ни одного из известных лит. жанров. Несмотря на значимость для традиц. культур подражания предшественникам, законы риторики все-таки не подавляли античных авторов, а являлись вспомогательным инструментом, что и пре-

ключением Ин 12. 31–32, не сообщает об изгнании Иисусом Христом нечистых духов. Следствием совершения чуда обычно является пробуждение веры у тех, кто его видели или испытали (ср.: Ин 20. 30–31).

Центральное место в Евангелиях занимают повествования о Страстях, воскресении и вознесении Иисуса Христа. Хотя описания предзнаменованной смерти, предсмертных слов, самой кончины, оплакивания героя и т. д. регулярно встречаются в греко-рим. лит-ре (наиболее значимой для античной культуры и чаще других пересказываемой была смерть Сократа), евангельским рассказам в их каноническом виде трудно найти прямые параллели. Предлагались такие модели, как «смерть праведника» (ср. апокрифическое «Мученичество Исая»), «мученичество за веру» (ср.: 2 Макк 6–7; т. н. *Acta Alexandrinorum*), «уход знаменитых мужей» (*exitus illustrium virorum*), «кончина философа» и др. Однако, как и в случае с др. лит. формами, евангельские повествования отличаются исторический реализм и богословская насыщенность, несвойственные совр. их составлению произведениям.

**Уникальность канонических Евангелий с точки зрения жанра.**

Е. несомненно представляют собой первый итог передачи раннехрист. предания. Хотя в них находят множество параллелей с античными произведениями, они не укладываются в рамки ни одного из известных лит. жанров. Несмотря на значимость для традиц. культур подражания предшественникам, законы риторики все-таки не подавляли античных авторов, а являлись вспомогательным инструментом, что и пре-



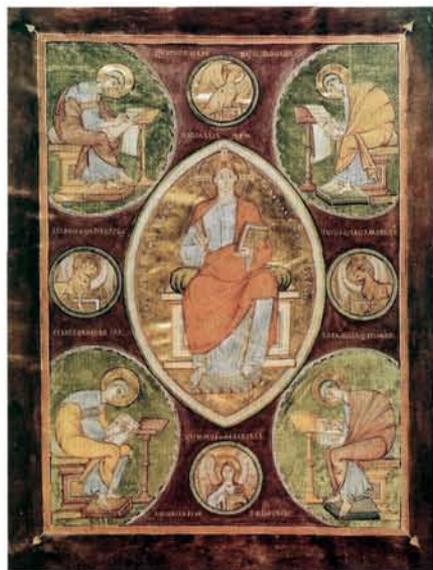
допределяло подвижность жанровых границ. Главное отличие Евангелий от всех известных античных произведений кроется в не имеющем аналогов событии воскресения Христова. Цель, к-рую преследовали евангелисты, — пробуждение у читателей веры в сочетании с новыми этическими установками — также нехарактерна для античности. Жанр Евангелий невозможно свести к отдельным лит. формам. То обстоятельство, что канонические Евангелия породили целую череду подражаний в виде апокрифов, указывает на рождение принципиально нового, ранее неизвестного жанра лит-ры, хотя и на основе ряда уже известных форм.

**Происхождение и источники Евангелий.** Происхождение Е. как лит. текстов — одна из сложнейших научных проблем, до сих пор не получившая однозначного и принимаемого всеми исследователями решения. Хотя церковная традиция изначально давала четкий ответ на нее, называя имена евангелистов, место, причины и (менее уверенно) дату написания каждого из 4 Е., начиная с XVIII в. одна за другой стали появляться альтернативные теории, основанные на применении к Евангелиям методов исторической и лит. критики. Основой исследований служит отмечавшаяся еще св. отцами близость по крайней мере 3 из 4 евангельских повествований (от Матфея, от Марка и от Луки), получивших в научно-критической библистике благодаря обилию общих мест и сходного порядка изложения событий наименование «синоптические» (от *σύνοψις* — общий обзор, взгляд). Впервые термин встречается в работе Г. Зигеля (Георгий Сигелий) «*Synopsis historiae Iesu Christi, quemadmodum eam S. Matthaeus, Marcus, Lucas descripsere*» (1583), однако его широкое распространение связано с переиздававшимся неск. раз Синописисом И. Я. *Грисбах* (*Synopsis Evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae*. Halae, 1776, 1797<sup>2</sup>, 1809<sup>3</sup>, 1822<sup>4</sup>). Решающую роль в утверждении именно этого термина сыграли, по-видимому, работы К. Лахмана. Со 2-й пол. XIX в. термин стал использоваться всеми учеными-библистами.

Сходство 3 первых Е. выражается как в вербальных совпадениях (напр.: Мф 19. 13–15/Мк 10. 13–16/Лк 18. 15–17 (о детях); Мф 22. 23–33/Мк 12. 18–27/Лк 20. 27–40

(о воскресении и левиратном браке); Мф 24. 4–8/Мк 13. 5–8/Лк 21. 8–11 (о лжехристах)), так и в последовательности повествования (напр.: Мф 12. 46–13. 58; Мк 3. 31–6. 6а; Лк 8. 19–56). Более того, у евангелистов встречаются необычные формы передачи ветхозаветных цитат (Мф 3. 3; Мк 1. 2; Лк 3. 4), отличающиеся от версии LXX и др. греч. переводов, и совпадения в «авторских» ремарках (Мф 24. 15; Мк 13. 14 («читающий да разумеет»); Мф 9. 6; Мк 2. 10 («говорит расслабленному»); ср.: Лк 5. 24). Все это свидетельствует о прямой или опосредствованной форме лит. зависимости.

Научно-критические теории происхождения Евангелий развивались преимущественно в конфликте с учением Церкви, европ. ученые воспринимали позицию св. отцов как одну из гипотез в ряду др. возможных. В действительности же свято-



*Христос во славе  
в окружении евангелистов и их символов.  
Мишюрка. Евангелие из Сеинт-Шапель.  
967–983 гг. (Paris. lat. 8851. Fol. 1v)*

отеческая экзегеза покоилась на совсем иных основаниях, чем научно-критические подходы. Помимо отличия герменевтических установок никто из древних христ. писателей и св. отцов (за исключением блж. Августина) не рассматривал проблему происхождения Евангелий в свете лит. зависимости одного Е. от другого: даже указывая, что одно из Евангелий было написано раньше других, св. отцы отмечали лишь хронологическую последовательность, не делая выводов о влиянии или зависимости (притом что их апологетичес-

кие усилия были направлены на объяснение различий между каноническими Евангелиями). Свт. Феофилакт Болгарский замечал: «Конечно, довольно было и одного, но чтоб истина обнаружилась яснее, дозволено написать четверем. Ибо когда видишь, что эти четверо не сходились и не сидели в одном месте, а находились в разных местах, и между тем написали об одном и том же так, как бы то было сказано одними устами, то как не подивиться истине Евангелий и не скажешь, что евангелисты говорили по внушению Св. Духа! Не говори мне, что они не во всем согласны. Ибо посмотри, в чем они не согласны. Сказал ли кто-нибудь из них, что Христос родился, а другой: «не родился»? Или сказал ли кто из них, что Христос воскрес, а другой: «не воскрес»? Нет, нет! В необходимом и важнейшем они согласны. А если они в главном не разногласят, то чему дивиться, что они по-видимому разногласят в неважном; ибо из того, что они не во всем согласны, наиболее видна их истинность. Иначе о них подумали бы, что они писали, сошедшись вместе или сговорившись друг с другом. Теперь же кажется, что они не согласны, потому что то, что один из них опустил, написал другой» (*Theoph. Bulg. In Matth. Praef.*). Т. о., святоотеческие творения не дают решения синоптической проблемы в том виде, как она была сформулирована в Новое время.

Изучение происхождения евангельских текстов осложняется отсутствием внешних свидетельств, близких к ним по времени написания (свидетельства церковного Предания и папирусные фрагменты текстов Евангелий относятся уже ко II–III вв.), а также целым рядом катаклизмов, к-рые пережила ранняя Церковь (*Иудейская война 66–73 гг.*, гонения при Нероне и Домициане (см. ст. *Гонения на христиан в Римской империи*)). Исчезновению раннехрист. памятников, к-рые могли бы пролить свет на истоки евангельской традиции, вероятно, способствовали распространение и изменение этнического состава церковных общин (если древнейшие евангельские повествования изначально были написаны не только на греч., но и на др. языках (евр., араб.)), то доминирование в Церкви грекоговорящих христиан из язычников могло сделать дальнейшее сохранение



текстов на этих языках излишним). Вместе с тем именно широкое распространение христианства, численный рост общин, необходимость в единообразной и непротиворечивой проповеди, а также постепенный уход из жизни первого поколения христиан (ближайших учеников Христовых) могли послужить толчком к собиранию и записи сохранявшихся устно преданий о земном служении и словах Иисуса Христа.

Если судить по единодушному свидетельству евангелистов и церковного Предания, Сам Господь Иисус всегда учил устно (ср.: Мф 7. 29; 13. 34, 54; 21. 23; Мк 1. 21–22; 4. 2; 6. 6; 14. 49; Лк 4. 15, 31; 13. 10, 26; 19. 47; 20. 1; 21. 37; Ин 8. 2; 18. 20; Деян 1. 1; ср.: *Aug. De cons. evang.* I 7. 11–12), а следов., никаких письменных наставлений не оставил (вполне обычная для древнего мира ситуация — мн. известные греч. философы ничего не писали). Его ближайшие ученики (12 апостолов) в основном происходили из галилейских рыбаков и скорее стремились заучивать Его слова, чем записывать их для памяти, тем более что Сам Христос не давал прямых повелений письменно фиксировать Его учение.

Поскольку наибольшим доверием в античном мире пользовались именно устные свидетельства очевидцев, считавшиеся одним из основных исторических источников, естественно предположить, что желавшие составить письменные повествования об Иисусе Христе должны были опираться в первую очередь на рассказы кого-то из апостолов (ср.: Лк 1. 2, где говорится об использовании свидетельств очевидцев, не всех, но «служителей Слова»; об этом же говорит мч. Иустин, называя Е. «воспоминаниями апостолов» — *Iust. Martyr.* I Apor. 66. 3 и др.).

Церковная традиция никогда не рассматривала даже вероятности существования письменных текстов об Иисусе Христе, которые могли бы послужить источником синоптических Евангелий, ввиду Богооткровенного характера последних. Св. отцам также была чужда идея последующего редактирования текста Евангелий, пусть даже самими евангелистами. Напр., по мысли сщмч. Иринея Лионского, «раз Бог все сотворил стройно и согласно, то надлежало и Евангелиям иметь вид благоустроенный и складный» (*Iren. Adv. haer.* III 11. 9).

Уникальность ситуации заключается в том, что в античной литературе нет аналогов подобной близости или текстологической зависимости повествований друг от друга (напр., сочинения о Сократе, написанные разными авторами, объединяет только главное действующее лицо; ср., однако, пролог к «Походу Александра» Флавия Арриана: «Я передаю, как вполне достоверные, те сведения об Александре, сыне Филиппа, которые одинаково сообщают и Птолемей, сын Лага, и Аристовул, сын Аристовула. В тех случаях, когда они между собой несогласны, я выбирал то, что мне казалось более достоверным и заслуживающим упоминания» — *Arrian. Anab. Prolog.*).

**Церковная традиция.** Первым и наиболее важным свидетельством происхождения Евангелий является пролог в Евангелии от Луки (Лк 1. 1–4), в котором утверждается, что ко времени написания этого Е. многие уже начали составлять свои повествования (*διηγήσιν*). Судя по тому, что евангелист использовал глагол *ἐπιχερέω*, обладающий негативными коннотациями (это отмечалось уже Оригеном — *Orig. Hom. in Luc. Prolog.*), возможно, он имел в виду не др. канонические Евангелия, а некие апокрифические тексты.

В 1-й пол. II в. Папий Иерапольский (согласно сщмч. Иринею Лионскому, ученик св. Иоанна Богослова и сотоварищ сщмч. Поликарпа Смирнского — *Iren. Adv. haer.* V 33. 4; однако Евсевий отрицает это, приводя слова самого Папия о том, что он слушал не апостолов, а пресвитеров, их знавших, — *Euseb. Hist. eccl.* III 39. 1–3) записал известные ему данные о происхождении Евангелий (фрагменты его сочинения сохранились в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского). Начиная с XIX в. в библистике было распространено мнение, что под логиями Папий имел в виду некую изначальную форму передачи учения Иисуса Христа — устные или письменные собрания Его слов, изречений, притчей. Возможно, подобное собрание легло в основу апокрифического «Евангелия Фомы». Однако в классическом греч. языке *λόγια* обычно назывались оракулы (напр., Аполлона в Дельфах; ср.: Деян 7. 38 о Моисее; Рим 3. 1–2). Делать вывод о жанре и характере евангельского текста, известного Папию, лишь на основании одного слова не представляется возмож-

ным, тем более что в раннехрист. текстах в качестве технического термина чаще используется слово *λόγος* (1 Фес 4. 15; Деян 20. 35; *Clem. Rom. Ep. I ad Cor.* 13. 1, 3; Откр 22. 6; *Didache.* 1. 2–3а).

Поскольку Иераполь был тесно связан с Эфесом, Папий, вероятно, должен был прежде всего читать



Символы евангелистов.  
Миниатюра. Евангелие из Келса.  
Кон. VIII — нач. IX в. (Тринити-колледж,  
Дублин. MS 58. Fol. 129v)

Евангелие от Иоанна. Однако его он нигде прямо не упоминает. В сохранившихся фрагментах речь идет о Евангелии от Марка (достаточно подробно) и Евангелии от Матфея (на 2-м месте и кратко). Сведения о них сообщил Папию «пресвитер Иоанн» (к-рого, по мнению Евсевия, следует отличать от евангелиста Иоанна — *Euseb. Hist. eccl.* III 39. 5–6). Согласно этому «пресвитеру», Марк, бывший переводчиком ап. Петра, написал с его слов Евангелие, стремясь зафиксировать все, что говорил ап. Петр, и не исказить его слов, но при этом не располагал изречения Господни по порядку (*Ibid.* III 39. 15; выражение *πρὸς τὰς χρείας* двусмысленно и может быть понято либо как указание на то, что ап. Петр говорил лишь то, что требовали обстоятельства, либо как свидетельство того, что ап. Петр передавал учение Господа в виде хрией, коротких рассказов, а не в виде хронологически упорядоченного повествования). О Евангелии от Матфея Папий говорит, что Матфей «составил логины на еврейском языке (др. перевод — «в еврейском стиле», «на еврейский манер», но он хуже согласу-



ется с окончанием фразы Папия. — *Авт.*), и каждый переводил (толковал. — *Авт.*) их, как мог» (Ibid. III 39. 16). О смысле этой фразы исследователи спорят до сих пор: имел ли в виду Папий, что существовало Евангелие от Матфея на евр. или араб. языке (или по крайней мере собрание логий Иисуса Христа, сделанное ап. Матфеем), к-рое потом переводилось на разные языки (в таком случае встает вопрос о характере ныне известного канонического Евангелия от Матфея на греч. языке), или, поскольку следов евр. Евангелия от Матфея не сохранилось (возможно, последним, кто его видел, был блж. Иероним), он отмечал лишь обилие евр. слов и внимание к закону Моисея в этом Е. (некоторые ученые предполагают, что Папий либо ошибся, либо имел в виду какое-то иное Евангелие от Матфея — но это позиция меньшинства).

В следующем поколении христиан, вероятно, из-за обилия новых ересей, проблема согласования Евангелий приобрела исключительно важное значение. Уже в творениях мч. Иустина наблюдается использование гармонизованных евангельских текстов (в основу всегда кладется Евангелие от Матфея, к-рое дополняется Евангелиями от Марка и от Луки). Татиан, составивший Диатессарон, согласовал не только синоптические Евангелия, но и Евангелие от Иоанна, к-рое до него не цитировали ни сщмч. Поликарп, ни сщмч. Игнатий, ни автор 2-го Послания, приписываемого сщмч. Клименту Римскому, ни мч. Иустин (хотя к тому времени оно уже точно было написано, о чем свидетельствует  $\Phi^{52}$ , найденный в Египте и датированный нач. II в.), а Гай, еп. Римский, отказывался признавать его. Позже Епифаний Кипрский отмечал, что алоги, не принимавшие Евангелие от Иоанна и его Апокалипсис, обосновывали свою позицию расхождением между Евангелием от Иоанна и синоптическими Евангелиями (*Eph. Adv. haer.* 51. 17. 11–18. 1).

Еретик Маркион «решил» синоптическую проблему иначе, оставив лишь одно отредактированное им Евангелие от Луки и исключив 3 других на основании этнической принадлежности евангелистов и характера их повествований. Возможно, распространение ереси Маркиона и уклонение в ересь Татиана за-

ставили Церковь оберегать 4 отдельных текста Евангелий, отказавшись от создания гармонизованного повествования, несмотря на нападки со стороны языческих критиков христианства (Цельса, Порфирия) (см. ст. *Гармонизация евангельская*).

У сщмч. Иринея Лионского порядок написания Евангелий определяется уже однозначно: «Матфей издал у евреев на их собственном языке писание Евангелия, в то время как Петр и Павел в Риме благовествовали и основали Церковь. После их отшествия Марк, ученик и переводчик Петра, предал нам письменно то, что было проповедано Петром. И Лука, спутник Павла, изложил в книге проповеданное им Евангелие. Потом Иоанн, ученик Господа, возлежавший на Его груди, также издал Евангелие во время пребывания своего в Ефесе Азийском» (см.: *Iren. Adv. haer.* III 1. 1; ср.: *Euseb. Hist. eccl.* V 8. 2–4). Очевидно, сщмч. Ириней стремился доказать аутентичность канонических Евангелий на основании прямого (Евангелия от Матфея и от Иоанна) или косвенного (Евангелия от Марка и от Луки) апостольского авторитета (в противовес еретическим писаниям, его не имевшим).

Климент Александрийский, по свидетельству Евсевия, опираясь на слова «древних пресвитеров о порядке Евангелий», утверждал, что «первыми написаны Евангелия, где есть родословные» (*Euseb. Hist. eccl.* VI 14. 5). Евангелие от Марка, следов., появилось 3-м. Однако некоторые исследователи на основании синтаксиса считают, что фраза о Евангелии от Марка является вставкой и что Евангелия с родословиями противопоставляются лишь Евангелию от Иоанна. Климент говорит далее: «Иоанн, последний, видя, что те Евангелия возвещают земные дела Христа, написал, побуждаемый учениками и вдохновленный Духом, Евангелие духовное» (ар. *Euseb. Hist. eccl.* VI 14. 7). Евсевий приводит рассказ Климента о составлении Евангелия от Марка дважды: «Петр, будучи в Риме и проповедуя Христово учение, излагал, исполнившись Духа, то, что содержится в Евангелии. Слушавшие — а их было много — убедили Марка, как давнего Петра спутника, помнившего все, что тот говорил, записать его слова. Марк так и сделал и вручил это Евангелие просившим. Петр, узнав об этом, не запретил Марку, но и не

поощрил его» (Ibid. 14. 5–7; в *Euseb. Hist. eccl.* II 15. 1–2 отличается лишь финал: «Как рассказывают, апостол [Петр], узнав по откровению Духа то, что свершилось, возрадовался людскому рвению и разрешил читать это Е. в Церквях. Климент приводит эту историю в 6-й книге своих «Очерков» (*Υποτιλώσεις*). Согласно с ним и свидетельство Иерапольского епископа Папия». Патриарх Фотий, последний, кто читал это сочинение Климента, отмечал, что оно наполнено баснями и заблуждениями (*Phot. Bibl. Cod.* 109. P. 89a). Однако подобный рассказ о происхождении Евангелия от Марка приводится и в сохранившемся на лат. языке в катенах под именем Климента толковании на 1 Петр 5. 13 (PG. 9. Col. 732). В любом случае в последующей церковной традиции (за исключением сомнительного места у Седулия Скота (IX в.)) Евангелие от Марка всегда называется 2-м.

Особая роль в истории решения синоптической проблемы принадлежит Оригену. Хотя у него приводится та же схема, что и у сщмч. Иринея (см. пролог к толкованию на Евангелие от Матфея в: *Euseb. Hist. eccl.* VI 25. 3–6), историческая последовательность написания Евангелий в его экзегезе не имеет значения, поскольку 4 Е. написаны одним Духом Божиим через 4 находящихся в разных местах человек. Кажущиеся противоречия между ними являются лишь указаниями на необходимость применения аллегорического метода интерпретации (*Orig. In Ioan.* 10. 2–4). При этом Ориген отмечал существующие рукописные варианты чтений для каждого Е. (о множестве расхождений в рукописях Евангелий — *Idem. In Matth.* 15. 14) и использовал рукописную традицию при решении синоптической проблемы (напр., он объявляет стих Мф 19. 19b интерполяцией на том основании, что этой заповеди нет в параллельных местах Евангелий от Марка и от Луки (см.: Мк 10. 19; Лк 18. 20); аналогичный пример для Лк 23. 43 см. в: *Orig. In Ioan.* 32. 19).

О написании Евангелий Матфеем, Марком, Лукой и Иоанном как о несомненном факте говорит Тертуллиан (*Tertull. Adv. Marcion.* 4. 2). Как и Ориген, расхождения евангелистов в деталях он противопоставляет их согласию в основах веры.

В антимаркионитских прологах (II–IV вв.), к-рые сохранились частично



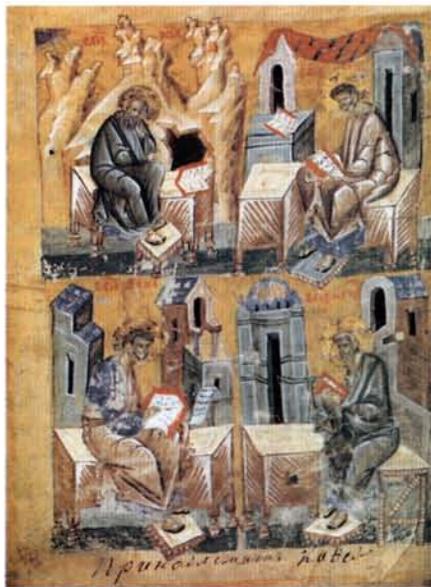
на лат., частично на греч. языках, подтверждается, что Матфей написал Евангелие первым в Иудее, а Марк был переводчиком ап. Петра и написал в Италии «краткое» Е., к-рое было одобрено Петром для чтения в Церкви. Лука же, спутник ап. Павла, писал после Матфея и Марка в Ахайе со слов др. апостолов, поскольку сам Господа не видел. Ап. Иоанн, один из 12 апостолов, составил Евангелие последним в М. Азии по просьбе пресвитеров, после того как написал Откровение. При этом отмечается, что Иоанн диктовал, а записывал Папий Иерапольский. Аналогичные данные, за исключением последней информации, приводятся в лат. монархианских прологах (IV–V вв.).

Вкладом в решение синоптической проблемы стали таблицы (каноны) параллельных мест Евангелий, составленные Евсевием Кесарийским. Собранные же Евсевием сведения о происхождении Евангелий благодаря популярности его «Церковной истории» вполн. получили широкое распространение.



Таблица канонов.  
Лист из Евангелия. XI в.  
(РНБ. Греч. № 67. Л. 20)

Блж. Иероним нередко почти дословно воспроизводит эти данные. В частности, он повторяет информацию о евр. оригинале Евангелия от Матфея, говоря, что оно было написано «еврейскими буквами и словами» (*Hieron. De vir. illustr. 3*; т. е. точно не на араб. языке, поскольку блж. Иероним знал евр. язык), однако блж. Иероним признается, что ему неизвестно, кто перевел Евангелие



Евангелисты.  
Миниатюра из Евангелия. XIV в.  
(ГИМ. Чуд. 2. Л. 1 об.)

от Матфея на греч. язык (позже является предание, о достоверности к-рого сложно судить, что это был евангелист Иоанн (*Theoph. Bulg. In Matth. Praef.*); возможно, оно возникло на основании свидетельства свт. Епифания Кипрского о том, что у евреев Тивериады хранилось Евангелие от Иоанна, переведенное с греч. на евр. язык). Блж. Иероним также приводит сведения о том, что Пантен, организовавший огласительное уч-ще в Александрии, принес туда из Индии Евангелие от Матфея на евр. языке, к-рое проповедовал ап. Варфоломей (*Hieron. De vir. illustr. 36*; ср: *Euseb. Hist. eccl. V 10. 3*). Кроме Александрии это Е. хранилось, по словам блж. Иеронима, в Кесарии Палестинской: «Само еврейское Евангелие и доселе находится в Кесарийской библиотеке, которую весьма тщательно собрал мученик Памфил» (*Hieron. De vir. illustr. 3*). Блж. Иероним свидетельствует, что лично «имел возможность списать это Евангелие у назореев, которые в сирийском городе Верии пользуются этой книгой». Главным отличием евр. Евангелия от Матфея от известного ныне канонического Евангелия от Матфея блж. Иероним считал цитирование книг ВЗ по евр. подлиннику, а не по Септуагинте.

Свт. Епифаний Кипрский в согласии с др. отцами Церкви также говорит, что Матфей первым написал Евангелие «еврейскими буквами», а Марк (спутник ап. Петра) был вто-

рым и написал Евангелие в Риме (*Eriph. Adv. haer. 51. 5–6*). Правда, в др. месте он отождествляет евр. Евангелие от Матфея с апокрифическим «Евангелием евреев» (*Ibid. 30. 3*).

Главным святоотеческим трудом, в котором синоптическая проблема рассматривается систематически, является творение блж. Августина «О согласии евангелистов». Блж. Августин, вероятно, опираясь на каноны Евсевия, сформулировал теорию последовательной зависимости евангелистов друг от друга: Матфей писал первым, его труд сократил Марк (*Aug. De cons. evang. I 2. 4; 3. 6; III 4. 11*), затем писал Лука, а последним — Иоанн. Нек-рые исследователи считают, что в ходе изучения темы блж. Августин изменил свою т. зр. и пришел к выводу, что Марк в определенной мере использовал и Евангелие от Луки (ср.: *Aug. De cons. evang. IV 10. 11; Peabody. 1983*). Однако блж. Августин скорее говорит о символических взаимоотношениях евангелистов, апеллируя к их образам в Откр 4. 7 (Матфей, изобразивший Христа как Царя, представлен там первым в виде льва, Лука, уделивший наибольшее внимание первосвященническому служению Христа, — вторым как телец, Марк — третьим под видом человека, а Иоанн — четвертым и уподоблен орлу).

Решая проблему сходства и различия между Евангелиями, блж. Августин разделил все видимые противоречия на 2 рода: расхождения в порядке изложения событий и расхождения в описании одних и тех же событий. Для объяснения 1-го рода расхождений он сформулировал 6 принципов: 1) все евангелисты знали истинный порядок событий евангельской истории, хотя и излагали его по-разному; 2) иногда они описывают события не в порядке их совершения, а так, как они их запомнили (это доказывается, напр., тем, что в Лк 4. 23 о событиях в Капернауме говорится, как об уже имевших место, хотя повествование о них начинается лишь в Лк 4. 31 — *Aug. De cons. evang. II 42. 90*); 3) последовательное изложение одного события за другим не всегда говорит о том, что такова была их историческая последовательность, если только не даны хронологические указания (*Ibid. II 41. 88*); 4) иногда евангелисты заимствуют порядок событий из



др. Евангелий; 5) в иных случаях евангелисты пропускают во избежание повторов то, что уже написали другие (Ibid. II 5. 16); 6) закончив же свой труд, евангелисты ничего не исправляли, поскольку писали по действию Св. Духа (Ibid. III 13. 48). На основе этих принципов блж. Августин выстраивает принципы решения противоречий: 1) расхождения в последовательности изложения созданы Св. Духом, значит, на них нужно обращать внимание (Ibid. II 21. 58); 2) там, где два евангелиста согласуются в порядке изложения событий против третьего, следует видеть действительную последовательность событий; 3) если в цепи событий, изложенных хронологически в одном Е., обнаруживается отступление, его можно включить в общий ход событий, согласовав с др. Евангелием; 4) подобные события, описанные в разных Е., иногда могут оказаться разными, происходившими в разное время (Нагорная проповедь и проповедь «на ровном месте»; чудеса насыщения неск. тысяч человек; очищение храма у синоптиков и Иоанна; помазание накануне Страстей; обнаружение пустого гроба); 5) если исторический порядок событий установить невозможно (напр., время распятия в Мк 15. 25 отличается от времени распятия в Ин 19. 14), необходимо принять это как данность. Для изучения различий в описании одного и того же события блж. Августин предлагает 4 основополагающих принципа: 1) иногда различия вызваны рукописной традицией; 2) нек-рые расхождения скорее кажущиеся, чем реальные, напр. расхождение в случае с ослицей и осленком (Мф 21. 2–7; Мк 11. 2–7; Лк 19. 30–35), можно объяснить тем, что Матфей писал по-еврейски и использовал евр. способ выражения (*Aug. De cons. evang. II 66. 127–128*); 3) различия в словах не имеют значения, когда они передают одну и ту же идею (Ibid. II 14. 31); 4) за изменением в описании может скрываться стремление подчеркнуть духовный смысл события (поскольку Сам Господь соединял букв. и образные выражения, не указывая, как Он говорит в каждом случае, то и евангелисты могли поступать так же).

У блж. Августина, т. о., представлен подход к решению синоптической проблемы, к-рого придерживаются большинство церковных экзе-

гетов до наст. времени, а именно, поскольку 4 Е. рассматриваются как часть единого евангельского метанарратива, составляющего основу христ. веры (ср.: *Dungan. 1999. P. 4*), то все расхождения между ними (как частности, не влияющие на картину в целом) могут быть согласованы с опорой на единую священную историю.

В «Хронике» Исидора Севильского (VII в.) отмечается, что Евангелие от Матфея написано в Иудее в период правления имп. Калигулы (37–41), а Евангелие от Марка — при имп. Клавдии (41–54) в Александрии (Евфимий Зигабен также указывает на Египет как место происхождения Евангелия от Марка), Евангелие от Иоанна — при имп. Нерве (96–98), когда евангелист вернулся из ссылки в Эфес (*Isid. Hisp. Chron. 68, 69, 74*).

В визант. традиции датировки неск. разнятся. Согласно Феофилакту Болгарскому, Евангелие от Матфея написано в 8-й год от вознесения Господня (т. е. в 39 г. по Р. Х.; эта датировка встречается у блж. Иеронима в лат. переводе «Хроники» Евсевия — *PL. 27. Col. 578*), Евангелие от Марка — в 10-й год (в 41 г. по Р. Х.), Евангелие от Луки — в 15-й год (в 46 г. по Р. Х.), Евангелие от Иоанна — в 32-й год (в 63 г. по Р. Х.) (*Theoph. Bulg. In Matth. Praef.*). Свт. Епифаний Кипрский говорит, что Иоанн написал Евангелие в 90-летнем возрасте (*Eph. Adv. haer. 51. 12*), т. е. ближе к кон. I в. В «Пасхальной хронике» (нач. VII в.) под 1-м годом Веспасиана (70 г. по Р. Х.) отмечается: «Иоанн Богослов, прибыв в Эфес, прожил там 9 лет, в своем изгнании на о. Патмос — 15 лет и, вернувшись вновь в Эфес и написав Евангелие, находился там до своего ушествия еще 26 лет» (*Chron. Pasch. P. 246*). Следов., Евангелие он писал в Эфесе между 94 и 119 гг. Евфимий Зигабен также свидетельствует, что Евангелие от Иоанна было написано спустя много лет после разрушения Иерусалима (*Euth. Zigab. In Ioan. Praef.*). Судя по «Пасхальной хронике», в древней Церкви существовали расхождения и относительно датировки Евангелия от Матфея. Под 6-м годом Клавдия (46 г. по Р. Х.) в ней говорится: «Матфей первым там в Иерусалиме пишет Евангелие, как говорит Златоуст. Я же думаю... [лакуна]» (*Chron. Pasch. P. 233*). Никифор Каллист отмечает, что Еван-

гелие от Матфея было написано в 15-й год после Вознесения, а Евангелия от Марка и от Луки — спустя много времени после этого по повелению апостолов Петра и Павла; ап. Иоанн же записал Евангелие через 36 лет после Вознесения (*Niceph. Callist. Hist. eccl. 2. 45*).

Т. о., в эпоху древней Церкви Евангелие от Матфея действительно было наиболее известным, широко почитаемым и принимаемым всеми с древнейших времен, тогда как Евангелие от Марка, хотя и признавалось каноническим, привлекало к себе меньше внимания, о чем свидетельствует отсутствие древних комментариев на него (единственное толкование — катены Виктора Антиохийского, составленные в VI в. на основании толкований свт. Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея).

**Библейская критика о происхождении синоптических Евангелий.** Важное значение для начала критических исследований синоптической проблемы на Западе имели отказ от опоры на лат. текст Евангелий и переход к изучению греч. текста, вызванные публикацией греч. НЗ Эразмом Роттердамским (1516). Однако первые обоснованные гипотезы стали появляться лишь во 2-й пол. XVIII в. Переломным моментом стало издание Грисбахом евангельского синописа в приложении к НЗ (1774). В предисловии к нему, а потом и в отдельной 2-томной работе (*Griesbach. 1789–1790*) Грисбах выступил против «августиновской» идеи о том, что Марк сократил Евангелие от Матфея, и стремился доказать, что Марк использовал Евангелия от Матфея и от Луки как источники. Его теория была звучна той, что еще в 1764 г. выдвинул англ. ученый Г. Оуэн: Матфей писал первым, чтобы убедить евреев, что Иисус Христос является Мессией, вторым Евангелие составил Лука на основе Евангелия от Матфея для использования в общинах ап. Павла, а Марк опирался на Евангелия от Матфея и от Луки.

Грисбах спорил с гёттингенским ученым И. Б. Коппе (*Kopp. 1782*), который отрицал прямую лит. зависимость Евангелий, утверждая, что в них использованы более ранние греч. и евр. повествования, и Г. Х. Шторм из Тюбингена (*Storr. 1786*), который доказывал тезис о том, что Евангелие от Марка было общим источником для Матфея и Луки.



Идею об утерянном общем письменном источнике канонических Евангелий впервые высказал еще в 1689 г. Р. Симон. Впосл. ее подхватил Г. Э. Лессинг (*Lessing*. 1784, посмертная публикация), предположивший, что этим источником было Е. на евр. языке. Ученик Грисбаха И. Г. Эйхгорн соединил теорию Коппе и Лессинга, предложив, как ему казалось, универсальное объяснение расхождений между каноническими Евангелиями — независимое использование евангелистами утерянных евр. источников (*Eichhorn*. 1793/1794).

И. Г. Гердер выдвинул теорию устного протоисточника для Евангелий от Марка (прото-Марк передавался на араб. языке) и от Матфея (прото-источник впосл. стал частью апокрифического «Евангелия назореев» (см. «Назореев Евангелие»)), к-рые записали его независимо друг от друга (*Herder*. 1796; *Idem*. 1797). Позже эту теорию развивал И. К. Л. Гизелер (*Gieseler*. 1818).

В 1801 г. Г. Марш опубликовал статью, доказывающую, что в основе синоптической традиции лежат 3 евр. документа: «Алеф<sup>1</sup>» («прото-Матфей»), материал Евангелий от Матфея и от Марка, к-рого нет у Луки), «Алеф<sup>2</sup>» («прото-Лука», материал Евангелий от Марка и от Луки, к-рого нет у Матфея) и «Бет» (материал Евангелий от Матфея и от Луки, к-рого нет у Марка) (*Marsh*. 1802<sup>2</sup>). Марш вплотную подошел к теории 2 источников, но не признавал приоритета Евангелия от Марка.

В 1832 г. Ф. Э. Д. Шлейермахер высказал предположение, что логи, составленные, согласно Папию, Матфеем на евр. языке, представляли собой не полноценное Е., а лишь изречения Иисуса Христа (*Schleiermacher*. 1832). Однако он считал, что ни Марк, ни Лука этот сборник изречений не использовали. К. Лахман, сторонник «фрагментарной» гипотезы, показал, что Евангелие от Марка стоит ближе к предполагаемому евр. оригиналу, чем др. Евангелия (*Lachmann*. 1835).

Э. Целлер, придерживавшийся теории Грисбаха, разработал новую методику анализа синоптических Евангелий (1843). Он составил список слов, которые имеются у любых 2 евангелистов, а затем проверил наличие каждого слова в параллельных местах и вне их у каждого из евангелистов: тот евангелист, у которого слово встречается только в пе-

рикопах, имеющих параллели, вторичен (*Zeller*. 1843). Целлер выделил ок. 78 таких слов и фраз, которые доказывают приоритет Евангелия от Матфея, и только 31 в пользу приоритета Евангелия от Марка. Однако мн. примеры впосл. были оспорены критиками, поскольку Целлер часто принимал решение в пользу



Евангелист Матфей  
подносит Евангелие Иисусу Христу.  
Миниатюра из Четвероевангелия  
Исаака Асана. 1346 г.  
(*Sinait. gr. 152. Fol. 16v*)

Евангелия от Матфея на основании перевеса в 1–2 слова против Евангелия от Марка. Кроме того, он не учел возможности более широкого использования одним из евангелистов тех слов, которые тот встречал у своего предшественника. В целом методика Целлера хотя и позволяет установить лит. зависимость, не может указать направление этой зависимости. Она могла бы быть более эффективной, если бы сравнение проводилось лишь по редакторским слоям в каждом из Е.

Ученик Эйхгорна Г. Г. А. Эвальд предложил теорию 9 источников Евангелий: 1) прото-Евангелие (диак. Филиппа на араб. языке); 2) логи (Матфея); 3) основанный на них прото-Марк; 4) некая кн. «возвышенной истории» (с повествованиями об искушении Христа и проч.); 5) Евангелие от Матфея, основанное на первых 4 источниках; 6–9) Евангелие от Луки, в котором помимо 4 источников Матфея использованы еще 3 источника, неизвестные евангелистам Матфею и Марку (см.: *Ewald*. 1848),—

которая сразу же была отвергнута современниками из-за сложности. Однако в теории Эвальда содержалось важное для теории 2 источников положение: евангелист Лука использовал все источники, кроме Евангелия от Матфея.

1. Теория 2 источников. Основателем теории считается К. Г. Вайссе, к-рый показал, что Матфей и Лука независимо использовали Евангелие от Марка и соединили его с источником логи ( *Weisse*. 1838). Но Вайссе не знал, куда отнести повествования о проповеди Иоанна Крестителя и об искушении Христа, поэтому позже стал использовать в своих построениях гипотезу прото-Марка.

Г. Ю. Гольцман признал непрямую зависимость канонических Евангелий друг от друга (*Holtzmann*. 1863). В основе синоптической традиции, по его мнению, лежало 2 источника — «Альфа» (близкий к каноническому Евангелию от Марка) и «Лямбда» (источник логи). В 70-х гг. XIX в. теория 2 источников стала доминирующей в герм. библистике (ее разделяли помимо Гольцмана Б. Вайс в Берлине и К. Х. фон Вайцекер в Тюбингене).

Теория прото-Марка была вскоре опровергнута самим Гольцманом, а также швейцар. ученым П. Вернле (*Wernle*. 1899) и англ. Дж. Хокинсом (*Hawkins*. 1899). Однако Хокинс насчитал примерно 20 «малых согласований» Евангелий от Матфея и от Луки против Евангелия от Марка, которые невозможно объяснить без привлечения гипотезы прото-Марка.

После работ Вернле и Хокинса аббревиатура Q (от *Quelle* — источник), впервые использованная в 1880 г. в диссертации ученика Гольцмана Э. Симонса для отличия реконструкции Гольцмана (для которой сохранялось обозначение «Лямбда») от большей по объему реконструкции Б. Вайса (просто Q), а затем воспринятая И. Вайсом (*Weiss*. 1890), стала общепринятой как в англо-, так и в германоязычной библистике.

Важным шагом в развитии гипотезы Q стала публикация Б. Гренфеллом и А. Хантом в 1897 г. под заглавием «Логии Иисуса» оксиринского папируса (P. Оху 1), к-рый позже был признан частью «Евангелия Фомы». Хотя прямая связь этих текстов с каноническими Евангелиями была отвергнута, источник Q для мн. ученых перестал быть просто гипо-



Заставка к Евангелию от Матфея.  
XI в. (РНБ. Греч. № 801. Л. 3)

тезой, все больше обретая черты реального памятника. Когда в 1904 г. были опубликованы др. части того же папируса (Р. Оху 654 и 655), заглавие «Логии» было изменено на «Слова». Под таким названием А. фон Гарнак опубликовал свою реконструкцию Q (Harnack. 1907). Гарнак считал, что именно в Q сохранился древнейший и аутентичный вариант христ. учения.

По мнению Ю. Веллгаузена, источник Q был документом на арамейском языке, к-рый Матфей и Лука получили уже переведенным на греческий язык (Wellhausen. 1905).

В Англии, где долгое время господствовала гипотеза устного предания Б. Ф. Уэсткотта, нем. теория 2 источников получила распространение как «гипотеза 4 источников» (Burkitt. 1907). Итог многолетним трудам подвела работа Б. Х. Стритера (Streeter. 1924), в к-рой утверждался приоритет Марка и существование Q. Правда, Стритер считал, что особый материал Евангелий от Матфея и от Луки также заимствован из письменных источников — это превращало гипотезу 2 источников в гипотезу 4 источников.

В германоязычной библеистике доминирование теории 2 источников стало несомненным после работ Р. Бульмана, принявшего ее как аксиому и категорически отрицавшего существование прото-Марка. По его мнению, только Марк имел доступ к каким-то иным формам предания (рассказам о чудесах и проч.), тогда как Матфей и Лука писали, опираясь на Евангелие от Марка и Q.

В католич. Церкви теория приоритета Евангелия от Марка, завоевавшая к кон. XIX в. немало сторонников, была расценена как богохульство (Апостольское послание папы Льва XIII «Vigilantiae», 1902). Критические исследования в этой области католич. ученым были запрещены вплоть до энциклики «Divino Afflante Spiritu» (1943).

Теория 2 источников составила основу зап. библеистики 2-й пол. XX в. Все критические издания НЗ, выходявшие в этот период, ориентировались именно на нее, а вводные курсы по НЗ представляли победу теории как закономерный итог истории синоптической проблемы. При этом было сделано неск. важных уточнений. Оригинальный язык источника Q исследован М. Блэком, который пришел к выводу, что Q

имеет арамейское происхождение и что часть разногласий между Евангелиями от Матфея и от Луки объясняется неправильными переводами с арамейского языка (Black. 1967). При этом он отмечал, что Q окончательно сформировался в грекоязычной среде, поскольку содержит признаки «непереводного» греческого языка.

В. Тейлор привел аргументы в пользу того, что Евангелие от Луки в большей мере, чем Евангелие от Матфея, сохранило порядок изложения Q (Taylor. 1953). Х. Тётт первым представил Q как продукт общины, керигму к-рой он отражает (Tödt. 1959). Центральное место в этой керигме занимали сами слова и изречения Иисуса, а не Страсти Христовы. Особую роль учения о Премудрости в Q подчеркивал в своей диссертации У. Вилькенс, который относил и сам источник к жанру лит-ры премудрости (Wilckens. 1959). Его поддержал Дж. Робинсон (Robinson. 1964), работа к-рого сыграла ключевую роль в установлении жанра Q, поскольку прежде мн. ученые сомневались в его существовании ввиду неопределенности жанра. Последний докторант Бульмана, Х. Кёстер, попытался точнее определить место Q в истории раннего христианства и сопоставил его с открытым в 1945 г. в Наг-Хаммади гностическим «Евангелием Фомы» (Koester. 1965). Присутствие в Q девтеронормистического богословия продемонстрировал О. Штек (Steck. 1967). Его идеи развил Д. Люрманн, применивший к Q метод анализа редакций

(Lührmann. 1969), но при этом утверждавший, что это единственный документ. Нек-рый итог подвела работа З. Шульца, признававшего существование «общины Q» и подчеркивавшего отсутствие в Q керигмы о смерти и воскресении Иисуса Христа (Schulz. 1972).

В этот же период теорию 2 источников стали разрабатывать католические ученые А. Полаг и П. Хоффман (Polag. 1977; Hoffmann. 1982). Хоффман, изначально отрицавший существование редакторских слоев в Q, впоследствии стал разделять теорию Люрманна о том, что апокалиптические предложения в Q вторичны и появились в результате кризиса после Иудейской войны 66–70 гг.

Попытки отдельных ученых реконструировать источник Q привели к организации Семинара по Q при Об-ве библейской лит-ры (1985–1989), затем получившего статус Международного проекта Q (IQR), деятельностью к-рого завершилась критическим изданием Q (The Critical Edition of Q. 2000). Путь к реконструкции оригинального текста Q (а не только его содержания) на основании Евангелий от Матфея и от Луки открыл тезис Дж. Клоппенборга о том, что различия в вербальной передаче логий в Евангелиях от Матфея и от Луки не следует списывать на счет неверных переводов с арамейского языка, а надо считать редакторской правкой евангелистами документа, написанного на греческом языке, хотя и в арамейскоязычной среде (Kloppenborg. 1987). Участники проекта приняли в качестве рабочей модели представление о Q как о плохе сохранившемся папирусе, текст к-рого можно реконструировать по отдельным буквам. В помощь IQR в 1995 г. в Бамберге была основана база данных, в к-рой собираются все материалы, связанные с Q (прежде всего высказывания известных ученых, начиная с работы Вейссе (1838), за последние 170 лет относительно того или иного фрагмента или аспекта Q). Обработанная информация издается в серии «Documenta Q».

Итогом изучения Q в XX в. можно считать признание того, что Q — это не собрание логий, а Евангелие с продуманной композицией, включающее помимо христовых повествований (напр., об искушении Христа: Мф 4. 1–11; Лк 4. 1–13). В наст. время основные дискуссии между сторонниками теории 2 источников

разворачиваются относительно редакторских слоев в Q. Напр., Клоппенборг выделил в источнике Q 2 основных слоя: 1) «девторономистский» (ориентированный на богословские идеи Второзакония), обращенный к Израилю («род сей»), к-рый должен покаяться, включает хрии и повествования о чудесах, по сути тоже являющиеся хриями; основная тема в этом слое — Божий суд и Второе пришествие; 2) «сапиенциальный», обращенный к членам общины (к-рые иногда уподобляются нераскаявшемуся Израилю), включает риторические вопросы, заповеди блаженства, притчи; основные темы — бедность, ученичество, ненасилие, реже — суд. При этом сапиенциальный слой оказывается более древним, а девтерономистский — редакторским. С Клоппенборгом согласны Дж. М. Робинсон, Б. Мэк и др., против — Дж. Эллисон, К. Такетт.

II. Альтернативы теории 2 источников. В XX в. появлялись работы, авторы к-рых стремились опровергнуть ставшую общепринятой теорию. Так, англичан. еп. Кристофер Батлер указывал на то, что близкое сходство между Евангелиями от Матфея и от Луки, с одной стороны, и Евангелия от Марка — с другой, доказывает не то, что Евангелие от Марка было источником Евангелий от Матфея и от Луки, а лишь то, что они находятся в некоей связи друг с другом (Butler. 1951). Сам Батлер был сторонником «августиновской» теории, хотя его работа использовалась впол. сторонниками гипотезы Грисбаха.

Возрождению теории Грисбаха, забытой еще в XIX в., способствовала работа У. Фармера, отметившего, что в распространении теории 2 источников немаловажную роль сыграли «экстранаучные» факторы (Farmer. 1964), а именно стремление опровергнуть теорию Грисбаха как литературно-критическую основу работ Д. Ф. Штрауса и Ф. К. Баура. В кон. 70-х гг. XX в. споры о происхождении Евангелий вспыхнули с новой силой. В 1977 г. к выводам о «ненаучности» теории 2 источников пришел Х. Х. Штольдт, собравший высказывания ученых XIX в., в к-рых теория Грисбаха осмеивалась и опровергалась с помощью риторики, а не на основе научных фактов (Stoldt. 1977).

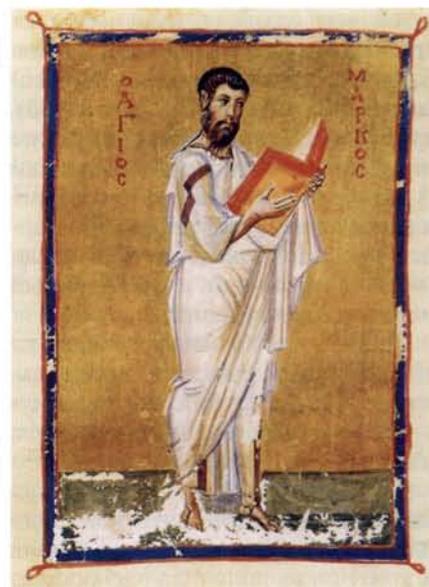
Чтобы избавить теорию Грисбаха от накопившихся негативных коннотаций, для нее было придумано но-

вое название — «теория 2 Евангелий». Группа ученых (А. Мак-Никол, Фармер, Пибоди, Данган и др.) провела анализ Евангелия от Луки и пришла к выводу, что окончательный текст был отредактирован на основе Евангелия от Матфея (Beyond the Q Impasse. 1996).

Против гипотезы Q выступили О. Фаррер (Farrer. 1951; Idem. 1955) и его ученик М. Гоулдер (Goulder. 1989), доказывавшие на основании т. н. малых согласований Евангелий от Матфея и от Луки против Евангелия от Марка, что Лука знал Евангелие от Матфея, а раз так, то необходимость в гипотетическом источнике Q отпадает (чуть раньше к подобным выводам пришли Дж. Ропс и М. Энслин: Ropes. 1934; Enslin. 1938). Отрицая существование к.-л. письменных источников синоптической традиции, кроме канонических Евангелий, они признавали приоритет Евангелия от Марка (нек-рые исследователи указывают на работу Э. Ламмиса (Lummis. 1915), к-рый задолго до Фаррера пришел практически к тем же выводам, но только используя гипотезу прото-Марка).

Во франц. библеистике 2-й пол. XX в. доминировали различные варианты теории множественных редакций. В ее основе лежит тезис о том, что евангелисты были исключительно писцами-компиляторами, не вносящими никаких изменений в свои источники. Все расхождения между Евангелиями являются следствиями предшествующего бытования источников евангельской традиции во множестве редакций. Напр., Л. Вагане развивал гипотезу прото-Матфея (Vaganay. 1954). М. Э. Буамар усложнил ситуацию, введя помимо прото-Матфея еще и прото-Марка и неск. редакций Евангелия от Луки. Он считал, что евангелист Лука использовал прото-Матфея, а последний редактор Евангелия от Луки добавил сведения из прото-Марка. Одним из основных критериев принадлежности материала тому или иному евангелисту в теории Буамара является авторский стиль каждого из них. В частности, с опорой на Деяния св. апостолов Буамар выделяет «луканизмы», присутствие к-рых в материале, обычно относимом к Q, является, по его мнению, аргументом против теории 2 источников (Boismard. 1990).

Гипотеза иерусалимской школы, или гипотеза приоритета Евангелия



Евангелист Марк.  
Миниатюра из Евангелия. X в.  
(Ath. Iver. 247m. Fol. 79v)

от Луки, была предложена У. Локтоном (Lockton. 1922; Idem. 1926; Idem. 1927). Он считал, что Евангелие от Луки было написано первым, его использовал Марк, а Матфей использовал Евангелие от Марка и Евангелие от Луки. В 1963 г. к тем же выводам независимо от него пришел Р. Линдси (Lindsey. 1969), к-рый, занимаясь переводом Евангелия от Марка на евр. язык, выяснил, что евр. идиом гораздо больше в Евангелии от Луки, чем в Евангелиях от Матфея и от Марка. После ряда работ его теория приобрела следующий вид: Матфей и Лука независимо друг от друга, а возможно и Марк, использовали некую «антологию речений» Иисуса Христа, переведенную на греческий с евр. языка; кроме того, Лука был знаком с «биографией» Спасителя (прото-нарратив), переведенной с евр. на греч. язык. Эту гипотезу поддержали Д. Флуссер (впосл. он склонился к теории прото-Матфея) и его ученики в Иерусалимском ун-те, что стало причиной соответствующего наименования этой гипотезы. Слабость гипотезы, с т. зр. критиков, заключается не только в том, что вводятся новые гипотетические источники, но и в том, что Лука обильно цитирует Септуагинту, соответственно идиомы происходят не из написанного им текста, а из перевода Свящ. Писания с евр. на греч. язык.

Гипотеза устного предания представляет наиболее серьезную альтернативу теориям лит. зависимости



Евангелий. В XX в. возрождение этой гипотезы было связано с именем востоковеда Х. С. Нюберга (*Nyberg*. 1935), изучавшего Книгу прор. Осии и вместе с тем сделавшего ряд наблюдений относительно евангельской традиции. Но наибольшую известность получили работы Х. Ризенфельда (*Riesefeld*. 1959) и Б. Герхардссона (*Gerhardsson*. 1961), к-рые утверждали, что в Евангелиях присутствует лексика, связанная с мнемотехникой, характерной для раввинистической традиции, к-рая облегчает запоминание слов учителя. Следов., синоптическая традиция приобрела фиксированные формы до появления письменных Е. Однако привлечение данных Талмуда без соответствующих оговорок является анахронизмом, поскольку невозможно доказать, что такая техника существовала во времена земного служения Господа. Кроме того, Ризенфельд и Герхардссон, по сути, не решают синоптическую проблему, а лишь исследовали дописменные формы евангельской традиции. Происхождение сходства и различия канонических Евангелий этот вариант теории устного предания не объясняет.

В. Келбер, опираясь на данные фольклористики и социальной антропологии, продвинулся неск. дальше. Он обратил внимание на обилие в евангельском повествовании таких лит. приемов, как аллитерация, паронимия, аппозиции, контрасты и антитезы, тавтологический параллелизм и др., облегчающие запоминание со слуха (*Kelber*. 1983). Выводы Келбера основаны на изучении Евангелия от Марка, поскольку он признавал его приоритет в рамках теории 2 источников (материал Q он считал исключительно устным). Его позиция во многом двусмысленна: Марк записал устное предание, но при этом прервал его передачу, заменив письменным текстом, к-рый не просто сохраняет традицию, но корректирует и дополняет ее. Т. о., выйти за пределы гипотезы 2 источников Келберу не удалось.

Самой радикальной из научно обоснованных попыток решить синоптическую проблему без Q стала работа Э. Линнеман (*Linnemann*. 1992), к-рая, используя статистический анализ и, по сути, ту методичку, к-рую разработал еще Целлер, отрицает лит. зависимость синоптиков друг от друга. По ее мнению, про-

цент различий между Е. на лексическом и композиционном уровне столь велик, что Q можно считать фантазией (лишь в 14 перикопах из 65 (1/10 всего материала Q) близость используемой Матфеем и Лукой лексики приближается к 100%).

Схожую позицию занимает Дж. Уэнем, выступающий за «августинское» решение (Матфей писал первым, его текст использовал Марк, Евангелие от Марка в свою очередь послужило источником для Евангелия от Луки), но с дополнением его гипотезой устных источников (*Wenham*. 1992).

Дж. Данн, принимая теорию 2 источников, критикует «Проект Q» и отвергает все попытки выявить лит. слои в Q (*Dunn*. 2003). Позиция Данна такова: можно говорить лишь о материале Q, сохраненном синоптиками, но не о полноценном Е. или лит. тексте того же типа. Значительное количество расхождений между синоптиками он предпочитает объяснять различиями в устной передаче традиции. Q, по его мнению, если это все-таки был письменный текст, создавался не для того, чтобы заменить живое устное предание, а для того, чтобы его дополнить и сохранить. При этом Данн категорически отрицает существование некой «общины Q» в строгом смысле слова. Каждая христ. община, вероятнее всего, имела в своем распоряжении неск. документов разных жанров. Примером может служить община кумранитов, к-рые кроме своей особой лит-ры читали и переписывали общие для межзаветного иудаизма книги. При сравнении использования Матфеем и Лукой Q с использованием ими Евангелия от Марка можно сделать вывод, что Матфей и Лука использовали большую часть Q, но насколько большую — сказать

невозможно. Если попытаться реконструировать Евангелие от Марка из цитат Евангелий от Матфея и от Луки, получится не так много. Кроме того, синоптики вряд ли стали бы использовать христологически несовместимые с учением Церкви источники, сколь древними они не были бы. «Община Q», даже если она была, не могла существовать в полной изоляции от др. христ. общин, если только она не имела статуса еретической. А источниками еретиков или сектантов ни один церковный писатель пользоваться бы не стал.

Т. о., к кон. XX в. в научной библистике при обилии маргинальных теорий сформировалось 3 основных варианта решения синоптической проблемы — гипотеза 2 Евангелий, гипотеза 2 источников (в последнее время чаще именуемая гипотезой 2 документов, чтобы подчеркнуть письменный характер источников евангельской традиции) и гипотеза Фаррера—Гоулдера. Гипотезы устного предания и гипотезы неск. источников носят скорее уточняющий характер (их сторонники обычно придерживаются либо традиционного решения («августинского»), либо одной из 2 указанных гипотез).

**Гипотеза 2 Евангелий** (или гипотеза Грисбах—Фармера) заключается в том, что евангелист Матфей писал первым, его текст был использован Лукой, а Марк соединил Евангелия от Матфея и от Луки (напр.: Мф 8. 16 («когда же настал вечер»); Лк 4. 40 («при захождении же солнца»); Мк 1. 32 («при наступлении же вечера, когда заходило солнце») — аналогичных примеров ок. 17). Поскольку в прологе Евангелия от Луки говорится о том, что это Е. не было первым, и поскольку Лука явно ориентировался на проповедь язычникам, то, учитывая,

что церковное Предание однозначно выступает в пользу приоритета Евангелия от Матфея и что

Евангелист Марк (Л. 70 об.).  
Заставка к Евангелию от Марка (Л. 71).  
10-е вв. (?) XV в. (ГИМ).  
Усп. 2-н)



Евангелие от Матфея содержит гебраизмы, можно сделать вывод, что Лука использовал Евангелие от Матфея. Принимая



во внимание свидетельство Климента Александрийского, Евангелие от Марка следует считать 3-м, соединившим в себе тексты Евангелий от Матфея и от Луки. Гипотеза 2 Евангелий дает более простое объяснение тому факту, что 2 Е. иногда согласуются против 3-го: Евангелия от Матфея и от Марка согласуются против Евангелия от Луки, когда Евангелие от Луки отходит от текста Евангелия от Матфея, а Евангелие от Марка следует за Евангелием от Матфея; Евангелия от Марка и от Луки согласуются против Евангелия от Матфея, когда Евангелие от Луки отходит от текста Евангелия от Матфея, а Евангелие от Марка следует за Евангелием от Луки, а не за Евангелием от Матфея; Евангелия от Матфея и от Луки согласуются против Евангелия от Марка, когда Евангелие от Луки следует за Евангелиями от Матфея и от Марка, а Евангелие от Марка отходит от обоих текстов.

В числе признаков использования Марком Евангелия от Матфея указывают на Мк 1. 32а, где вместо характерного для Марка καί стоит δέ (ср.: Мф 14. 15, 23; 26. 20; 27. 57). Однако Мк 1. 29–34 можно рассматривать как единую перикопу, так что δέ указывает не на начало новой темы, а на развитие предыдущей мысли (в Мк 1. 30 также стоит δέ). Др. аргументом служит использование глагола ἀναρχορέω в Мк 3. 7 (больше он в Евангелии от Марка не употребляется, тогда как в Евангелии от Матфея встречается 9 раз).

Против теории говорит то, что евангельская традиция всегда имела тенденцию к росту, а не к сокращению (это проявилось, в частности, в возникновении множества апокрифических Евангелий, стремившихся дополнить канонические повествования). Если сторонники Грисбаха считают Евангелие от Марка сокращением Евангелий от Матфея и от Луки, то расширенные чтения в Евангелии от Марка выглядят странно. Кроме того, евангелист Марк вряд ли мог опустить такие ключевые перикопы Евангелий от Матфея и от Луки, как заповеди блаженства, Молитва Господня, повествование об искушении Христа в пустыне. Использование Лукой Евангелия от Матфея также сомнительно (в нек-рых случаях варианты Евангелия от Луки выглядят более древними; необъяснимо то, что изре-

чения Господа помещаются в иные контексты; труднообъяснимы отличия в повествованиях о Рождестве, Тайной вечере, воскресении Христовом).

**Гипотеза 2 документов** (или гипотеза Гольцмана—Стритера) признает приоритет Евангелия от Марка, к-рое независимо использовали Матфей и Лука. Помимо Евангелия от Марка в их распоряжении был утерянный ныне источник Q. Аргументы в пользу этой гипотезы многообразны, основаны исключительно на сравнительном анализе текстов и не подразумевают обращение к церковному Преданию.

В пользу приоритета Евангелия от Марка косвенно говорит то, что это самое короткое из всех канонических Евангелий (Евангелие от Марка — 661 стих; Евангелие от Матфея — 1068 стихов; Евангелие от Луки — 1149 стихов). 90% материала Евангелия от Марка присутствует в Евангелии от Матфея и более 50% — в Евангелии от Луки, при этом букв. совпадений — ок. 51% между Евангелиями от Марка и от Матфея и ок. 53% между Евангелиями от Марка и от Луки. Считается, что легче доказать, что нек-рый материал (повествование о Рождестве, Нагорная проповедь) добавлен Матфеем или Лукой, чем объяснить его пропуск в Евангелии от Марка.

В Евангелии от Марка больше просторечных выражений (напр., ἐφύλαξάντην в Мк 10. 20 (лит. вариант Мф 19. 20 — ἐφύλαξα); κράβαττον в Мк 2. 4), имеются грамматические трудности (εἶδον в Мк 16. 5), присутствуют арамеизмы (Мк 3. 17; 5. 41; 7. 11, 34; 14. 36; 15. 22, 34). Поэтому легче объяснить исправление просторечного языка Евангелия от Марка Матфеем и Лукой, чем намеренное искажение Марком более лит. греч. языка Евангелий от Луки и от Матфея (это относится как к лексике, так и к синтаксису).

Вербальные совпадения Евангелий от Матфея и от Луки против Евангелия от Марка редки, а совпадения между Евангелиями от Матфея и от Луки в последовательности изложения против Евангелия от Марка практически отсутствуют. В повествовании Евангелия от Матфея присутствуют уточнения и пояснения, к-рых нет в Евангелиях от Марка и от Луки (Мф 12. 23; 15. 22; 21. 9, 15 («Сын Давидов»); Мф 1. 22; 2. 15; 4. 14; 8. 17; 12. 17; 13. 14, 35; 21.

4; 27. 9 («да сбудется реченное»)). Легче объяснить их вставку в Евангелии от Матфея, чем исчезновение в Евангелиях от Марка и от Луки.

В Евангелии от Марка присутствуют «трудные» с богословской т. зр. чтения, к-рые могут показаться недостойными Христа или ограничивающими Его власть (Мк 1. 10: схождение Св. Духа в (εἰς) Иисуса; Мк 6. 5–6; 7. 32–37; 8. 22–26; 10. 18). Отсутствие ряда таких перикоп в Евангелиях от Матфея и от Луки легче объяснить тем, что евангелисты решили их пропустить из-за необычности совершенных Иисусом Христом исцелений (Мк 7. 32–37; 8. 22–26) и для защиты христиан от обвинений в занятиях магией, к-рые выдвигались иудеями. То, что по крайней мере Лука знал эти тексты Марка, доказывается аллюзиями на них в Лк 9. 10 (о Вифсаиде; ср.: Мф 11. 21), Лк 11. 16 (о знамени), Лк 11. 38 (об умовении рук) (Лука опускает также Мк 4. 26–34, а Матфей — Мк 4. 26–29).

В качестве примера использования Матфеем Евангелия от Марка приводится Мф 14. 1, 9 в сравнении с Мк 6. 26. Евангелист Марк всегда говорит об Ироде как о «царе» (Мк 6. 22, 25–27), тогда как евангелист Матфей в большинстве случаев исправляет его титул на «тетрарх» (так же у Иосифа Флавия), но в Мф 14. 9 Ирод называется «царем», как в Мк 6. 26. Замечание в Мф 12. 46 о том, что, когда Христос говорил к народу, «Мать и братья Его стояли вне дома» (пар. Мк 3. 31), становится более понятным, если учесть, что в Мк 3. 20 говорится о том, что Он вошел в дом (в Мф 12. 15 сообщается лишь о том, что Он вышел из синагоги со множеством народа, а в Мф 13. 1 — о том, что Он вышел из дома).

Использование Лукой Евангелия от Марка, по мнению сторонников теории, заметно в притче о сеятеле (Мк 4. 1–20; Лк 8. 4–15). В ее толковании Лука сохраняет те слова, к-рые есть у Марка: Марк говорит, что семя упало на камень и засохло, потому что не имело корня (Мк 4. 5–6, 16–17; ср.: Лк 8. 13), тогда как в Лк 8. 6 причиной засыхания называется отсутствие влаги. В Мк 2. 6 говорится, что книжники и фарисеи «помышляли в сердцах», а в пар. Лк 5. 21 — что они рассуждают вслух, хотя далее упоминается об их помышлениях (Лк 5. 22; ср.: Мк 2. 8).

«Дублеты», или удвоения, в Евангелии от Марка объясняются не тем, что евангелист соединяет цитаты из Евангелий от Матфея и от Луки (напр., Мк 1. 32 и Мф 8. 16/Лк 4. 40), а его стилем (Neiryneck. 1972). В Евангелиях от Матфея и от Луки эти «избыточные» элементы обычно сокращаются.

С т. зр. сторонников гипотезы, доказательств в пользу существования Q также немало. По сути Q — это ок. 230 речений, к-рые присутствуют в Евангелиях от Матфея и от Луки, но отсутствуют в Евангелии от Марка (напр.: Мф 6. 24/Лк 16. 13; Мф 7. 7–11/Лк 11. 9–13; Мф 11. 25–27/Лк 10. 21–22 и др.). Хотя некоторые исследователи полагают, что это лишь цикл устной традиции, большинство сторонников теории 2 источников уверены, что речь идет о письменном документе.

В общесиноптической традиции Евангелий от Матфея и от Луки присутствует дополнительный материал, которого нет в Евангелии от Марка (напр., среди этих «основных» согласований Евангелий от Матфея и от Луки против Евангелия от Марка — Мф 13. 31–32/Лк 13. 18–19 и Мк 4. 30–32 (притча о горчичном зерне); кроме того, у Матфея и Луки далее следует притча о закваске (Мф 13. 33; Лк 13. 20–21), к-рой нет у Марка).

Свидетельством того, что Евангелия от Матфея и от Луки не использовали друг друга, является отсутствие в Евангелии от Луки дополнительный евангелиста Матфея к тройной (общесиноптической) традиции (напр.: Мф 8. 17; 12. 5–7; 13. 14–15). Лука никогда не использует те улучшения стиля Евангелия от Марка, к-рые есть в Евангелии от Матфея (за исключением пропусков).

Материал Q помещается Лукой в иной контекст, чем у Матфея (у Матфея — это 5 блоков, каждый из к-рых завершается фразой «и когда Иисус окончил слова сии» (Мф 7. 28; 11. 1; 13. 53; 19. 1; 26. 1), а у Луки — 2 блока (Лк 6. 20–8. 3; 9. 51–18. 14)). В качестве аргумента в пользу Q сторонники теории приводят различия в передаче Нагорной проповеди («блаженны нищие» в Лк 6. 20 и «блаженны нищие духом» в Мф 5. 3; «блаженны алчущие» в Лк 6. 21 и «блаженны алчущие и жаждущие правды» в Мф 5. 6) и Молитвы Господней («Отче» в Лк 11. 2 (по греч. тексту) и «Отче наш, сущий на небесах» в Мф 6. 9). Сторонники Q по-

лагают, что легче доказать независимость Евангелий от Матфея и от Луки, чем сокращение или дополнение одним из них этих ключевых для христиан текстов (наличие «длинных» речей у Луки (Лк 12. 1–13. 9; 15. 1–17. 10) косвенно говорит о том, что он не мог сократить Нагорную проповедь). Кроме того, в Евангелии от Луки нет признаков знакомства с особым материалом Евангелия от Матфея (Мф 2. 1–12 (поклонение волхвов), Мф 2. 13–23 (бегство в Египет), Мф 27. 62–66 (стража у гроба), Мф 28. 11–15 (рассказ стра-



Евангелист Лука и олицетворение Премудрости Божией. Клеймо царских врат. 2-я пол. XV в. (ЦМиАР)

жи и слух об украденном теле), Мф 28. 9–10, 16–20 (явления Воскресшего)).

Письменный характер Q в теории 2 источников доказывается вербальными совпадениями (напр., в Мф 6. 24 и Лк 16. 13 совпадают 27 из 28 слов; в Мф 7. 7–8 и Лк 11. 9–10 — полное совпадение). Если бы Q был устным источником, Матфей и Лука согласовали бы его материал с материалом Евангелия от Марка и избегали бы дублетов (ср.: Мк 4. 25/Мф 13. 12/Лк 8. 18 и Мф 25. 29/Лк 19. 26; Мк 8. 34–35/Мф 16. 24–25/Лк 9. 23–24 и Мф 10. 38–39/Лк 14. 27; 17. 33).

При реконструкции Q ученые обычно придерживаются последовательности изложения Луки (напр., обозначение Q 7. 22 — это Лк 7. 22 и пар. к этой перикопе в Евангелии

от Матфея). Однако есть ряд перикоп, где порядок Q сохранен евангелистом Матфеем (напр.: Q 17. 33). Кроме того, вероятно, есть перикопы Q, к-рые сохранились только в Евангелии от Матфея или только в Евангелии от Луки, но единства в решении этого вопроса среди исследователей нет (напр.: Мф 10. 5b, 23; 11. 28–30; Лк 4. 16–30; 15. 8–10; 17. 20–37).

То, что текст Q был написан на греч. языке, проявляется в Q 11. 20 и 12. 42, где используется частица ὄρα (ее сохранили как Лука, так и Матфей), а также в употреблении конструкций с абсолютным родительным падежом в Q 7. 24 и 11. 14.

Главной проблемой для сторонников гипотезы Q являются «малые согласования» Евангелий от Матфея и от Луки между собой против Евангелия от Марка (напр., в тройной традиции в Евангелиях от Матфея и от Луки есть вопрос: «кто ударил Тебя?» — Мф 26. 68/Лк 22. 64 против Мк 14. 65). Ф. Нейринк привел неск. возможных объяснений: случайные совпадения, частичное совпадение традиций Евангелия от Марка и Q, влияние устной традиции, феномен усталости переписчика, повреждение или гармонизация текста на уровне рукописной традиции (Neiryneck. 1974). Однако, по мнению Г. Штреккера (Strecker. 1993) и Э. Эннулата (Enmulat. 1994), «малые согласования» могут быть следом несохранившейся версии Евангелия от Марка (прото-Марк), которую использовали евангелисты Матфей и Лука.

К теории прото-Марка склоняется и Кёстер (Koester. 1990). Он попытался включить в теорию 2 источников в качестве источника найденное М. Смитом «Тайное евангелие Марка», которое многие исследователи считают подделкой. По его мнению, существование протоисточника канонического Евангелия от Марка доказываются общими для Евангелий от Матфея и от Луки пропусками (напр.: Мк 2. 27; 4. 26–29; 10. 21, 23, 39b; 12. 29, 32–34; 14. 51–52), сохранением оригинального текста в Евангелиях от Матфея и от Луки (напр., предлог μετά в Мк 8. 31 против беспредложной конструкции в Мф 16. 21 и Лк 9. 22; слово «тайна» в ед. ч. в Мк 4. 11 против «тайны» в Мф 13. 11 и Лк 8. 10), присутствием в каноническом Евангелии от Марка специфической терминологии, которой нет в Евангелиях от Матфея и от

Луки («Евангелие» в абсолютном значении, «учение» в Мк 1. 27 и др.). Возможно, именно по причине 2 редакций Евангелия от Марка Луке не был известен весь раздел Мк 6. 45–8. 26 (о Вифсаиде).

Т. о., к сильным сторонам гипотезы 2 источников относятся разноплановая аргументация, к-рая ведется по неск. линиям, сведение гипотетических источников к минимуму, признание оригинальности Евангелия от Марка (что объясняет его сохранение в ранней Церкви и канонизацию наряду с Евангелием от Матфея, хотя почти весь материал Евангелия от Марка в нем присутствует).

Против Q говорит то, что этот текст гипотетический, к-рый никто никогда не видел и о к-ром никто из древних авторов не сообщает (напр., о существовании памятника «Дидахе», к-рый считался утерянным, все-таки было известно в традиции древней Церкви; в то же время «Трактат о 2 путях» неизвестен отдельно и реконструируется на основе Послания Варнавы, «Дидахе» и *Doctrina apostolorum*). Э. Сандерс отмечает, что мн. сторонники теории Q в действительности признают существование большего числа источников — прото-Марка или различных редакций Q (Sanders. 1989), что подрывает основы гипотезы, претендующей на простоту.

**Гипотеза Фаррера—Гоулдера**, по мысли ее сторонников, призвана предложить более простое решение синоптической проблемы, чем гипотеза 2 документов: Марк писал первым, Матфей свободно отредактировал его текст для иудеохрист. общины, почти не добавляя сведений из др. источников (по мнению Гоулдера, он расположил материал в соответствии с лекционным), Лука же использовал как Евангелие от Марка, так и Евангелие от Матфея. Оправданной точкой этой гипотезы является тезис о том, что приоритет Евангелия от Марка вовсе не подразумевает непременно существование источника Q. Сторонники гипотезы в доказательство того, что Лука знал не только Евангелие от Марка, но и его редакторскую правку Матфеем, указывают на такие места: Мф 3. 11–12/Мк 1. 7–8/Лк 3. 16–17 (Матфей и Лука говорят о том, что Христос будет крестить не только Духом Св., как у Марка, но «Духом Святым и огнем», и добавляют слова:

«Лопата Его в руке Его...»), а также Мф 4. 1–11/Мк 1. 12–13/Лк 4. 1–13 (искушение в пустыне) и Мф 13. 31–32/Мк 4. 30–32/Лк 13. 18–19 (притча о горчичном зерне). Противники гипотезы рассматривают эти места как свидетельства существования в Евангелии от Марка и в Q совпадающих перикоп. Против гипотезы



Заставка к Евангелию от Луки.  
Нач. XV в. (ГИМ. Дон. № 1. Л. 123)

знакомства Луки с Евангелием от Матфея говорит последовательность в расположении материала двойной традиции: у евангелиста Матфея — в составе 5 тематических блоков, у евангелиста Луки материал расположен последовательно. Однако Фаррер и Гоулдер указывают на Лк 1. 3, где говорится о том, что последовательное изложение было авторским замыслом Луки. Заметная простота ряда перикоп Евангелия от Луки (напр., Молитвы Господней) по сравнению с параллелями в Евангелии от Матфея объясняется, по их мнению, использованием Лукой устной традиции (подобно тому как он дополняет или изменяет материал Евангелия от Марка в повествовании о Тайной вечере). Наконец, согласно Гоулдеру и его последователям, самым веским аргументом против Q является существование согласований между Евангелиями от Матфея и от Луки не только в двойной, но и в тройной традиции (Мф 13. 11 и Лк 8. 10 против Мк 4. 11; Мф 9. 20 и Лк 8. 44 против Мк 5. 27; Мф 22. 34–40 и Лк 10. 25–28 против Мк 12. 12–34 и др.), особенно же — в повествованиях о Страстях и Воскресении, в основе которых, по мнению совр. сторонников приоритета Марка, лежит только Евангелие

от Марка, отредактированное др. евангелистами (Мф 26. 67–68 и Лк 22. 63–64 против Мк 14. 65; Мф 26. 75 и Лк 22. 62 против Мк 14. 72; Мф 28. 1 и Лк 23. 54 против Мк 16. 1). В качестве контраргумента обычно говорят либо об использовании Матфеем и Лукой прото-Марка, либо о повреждении в рукописной традиции Евангелия от Марка. Наиболее спорным в теории является тезис о присутствии в «малых согласованиях» признаков стиля Матфея. Даже сторонник Гоулдера М. Гудакр указывает примеры «луказизмов» среди «малых согласований» (Goodacre. 1996. P. 42–88), что снижает значимость «аргументов от стиля».

**Синоптическая проблема в православной научной библеистике XIX–XXI вв.** Дореволюционные правосл. библеисты в основном лишь воспроизводили сведения из церковного Предания о происхождении Евангелий, иногда пытаясь переформулировать позицию св. отцов в терминах совр. им научно-критической библеистики. Напр., А. В. Иванов в «Руководстве к изучению Писания Нового Завета» (1886) замечал: «Держась... Предания, мы должны будем признать, что как Марк не сокращал только Матфея, но самостоятельно излагал то же, что есть у Матфея и частью у Луки; так и Лука не пользовался только текстом Матфея и Марка... а равно все три Евангелиста не пользовались каким-нибудь первоначальным письменным источником, потому что о таком первоевангелии никто из древних учителей Церкви никогда не упоминал — и если бы оно было, то потеря его была бы необъяснима. И потому правильнее предположить, что все три (а впоследствии и четвертый) Евангелиста излагали жизнь и учение Иисуса Христа так, как они сами видели и слышали или как узнали от непосредственных очевидцев и служителей Слова, то есть все пользовались устным Первоевангелием» (Иванов. 2002. С. 26). К теории устного протоевангелия склонялись А. Бухарев, еп. Михаил (Лузин), Н. Троицкий, прот. Михаил Фивейский. М. Д. Муретов разделял теорию лит. зависимости, принимая «августиновское» решение (Муретов. 1881).

Н. Н. Глубоковский последовательно критиковал позицию Гердера и Гизелера об устном первоевангелии, а также теории Эйхгорна, Марша, Шлейермахера и Эвальда о письмен-

ном первоевангелии и др. источниках синоптической традиции (*Глубоковский*. 2006 и др. изд.). По его мнению, «наши первые Евангелия следует изучать только из них самих, что мыслимо только в том случае, если они взаимно пользовались друг другом» (*Он же*. 2006. С. 187; он называет теорию лит. зависимости «единственно плодотворной»). Наиболее научной ему представлялась теория приоритета Евангелия от Марка (Гольцмана и др.). Он резко критиковал Грисбаха, основываясь на работе Б. Вайса. Однако в результате пришел к традиц. решению: Матфей писал первым, Евангелие от Матфея использовал Марк, а Лука знал тексты обоих.

Трагические события XX в. (революции, войны и репрессии) прервали формирование научной школы в России. Дальнейшее изучение синоптической проблемы в рамках правосл. библеистики было связано с деятельностью в эмиграции еп. *Кассиана (Безобразова)*. В работе «Христос и первое христианское поколение» (П., 1950), касаясь вопроса об отношениях евангелистов-синоптиков, он высказал мнение, что Матфей и Марк прямо не зависят друг от друга с лит. т. зр., тогда как Лука пользовался текстами обоих (*Кассиан (Безобразов)*. 2001. С. 391, 402). В соч. «Церковное предание и новозаветная наука» (1937) еп. Кассиан обосновывал такое решение синоптической проблемы тем, что ап. Матфей как непосредственный свидетель евангельских событий не мог использовать труд ученика апостолов Марка. При этом он называет работу Стритера «блестящей», а его теорию 4 источников — «сильно аргументированной» (Там же. С. 471). В лекциях по НЗ еп. Кассиана содержатся более подробные замечания о синоптической проблеме. На основании примеров букв. совпадения греч. текстов Евангелий и вариантов Молитвы Господней и установительных слов Евхаристии он критикует гипотезу устного предания (*Кассиан (Безобразов)*. 2003. С. 17). Отдавая должное работе Стритера (Там же. С. 19), еп. Кассиан приводит ряд аргументов в пользу существования прото-Марка (Мк 4. 26–29; 7. 32–37; 8. 22–26; 12. 32–34; 14. 51–52 являются, по его мнению, свидетельствами редактирования прото-Марка, использованного Матфеем и Лукой без этих дополнений). Однако даль-

ше он критикует эту гипотезу, указывая на примеры исправления Матфеем и Лукой текста Евангелия от Марка (Мф 14. 1 и Лк 9. 7 в сравнении с Мк 6. 14). Развернутый анализ гипотезы 2 источников еп. Кассиан дает в приложении к лекциям «Историческое решение синоптической проблемы» (*Кассиан (Безобразов)*. 2004. С. 249–278). В качестве альтернативы он предлагает гипотезу общего источника для Евангелий от Матфея и от Марка, к-рый называет прото-Марком. Евангелисты Матфей и Марк пользовались им и редактировали его независимо друг от друга, причем Матфей добавил к нему свой особый материал, а Марк — 4 перикопы, к-рых нет в Евангелиях от Матфея и от Луки. Евангелие от Луки, по его мнению, построено на основе Евангелий от Матфея и от Марка с добавлением особого материала.

Во 2-й пол. XX в. ряд правосл. экзегетов приняли гипотезу 2 источников, воспроизводя аргументы зап. авторов (*Мень*. 1968. Прил.: Кем и когда были написаны Евангелия; *Он же*. 2002. Т. 3. С. 117–121; *Сорокин*. 2006). Самым последовательным защитником этой гипотезы в ее совр. варианте является правосл. греч. ученый П. Василиадис (*Vassiliadis*. 1977; *Idem*. 1978).

Оригинальное решение синоптической проблемы, позволяющее до некой степени подтвердить древнее церковное Предание с помощью методов историко-филологической критики канонических Евангелий, было предложено прот. Леонидом *Гриликесом*. Свои положения, обоснованные многочисленными примерами, он сформулировал в работе «Археология текста: Сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции» (М., 1999) и в ряде последующих статей. Проведя детальный сравнительный анализ Евангелий от Матфея и от Марка, он пришел к выводу, что в основе греч. Евангелия от Матфея лежит источник, переведенный с евр. языка, тогда как Евангелие от Марка представляет собой арамеоязычную проповедь ап. Петра, переведенную в посл. на греч. язык Марком — учеником и переводчиком ап. Петра. Уже то, что в качестве исходного языка не рассматривается один семит. язык, но учитываются оба языка (евр. и араме.), употреблявшиеся в Палестине в I в., придает

этой работе принципиальную новизну. В отличие от неоднократно предпринимавшихся в зап. библеистике попыток реконструировать семит. источники канонических Евангелий работа прот. Л. Гриликеса носит системный характер: в ней анализируются не только лексические особенности Евангелий, но и грамматические конструкции, техника перевода, историко-ситуативный контекст появления евангельских текстов. Гипотеза основана на признании более широкого употребления евр. языка в качестве разговорного в I в. по Р. Х., чем прежде считалось в науке (в святоотеческой традиции еще Евсевий Кесарийский полагал, что апостолы говорили по-сирийски (τῆς Συρίων οὐ πλέον ἐπαύοντες φωνῆς), т. е. по-арамейски — *Euseb. Demonstr. III 4. 44*). Аргументом в пользу вторичности араме. Евангелия от Марка по сравнению с евр. Евангелием от Матфея может служить профанный статус араме. языка в иудейской среде в тот период. Однако наиболее весомыми представляются аргументы, основанные на анализе разных аспектов языка Евангелий, — использование артиклей, вводных слов, вопросительных местоимений, предлогов с глаголами в значении «говорить», глагольных форм и конструкций (напр., «εἰς τό с инфинитивом» и «ἐν τῷ с инфинитивом и местоимением в винительном падеже» в Евангелии от Матфея; «ἵνα с глаголом в сослагательном наклонении» и «глагол «быть» с причастием», передающие длительность действия в Евангелии от Марка, к-рые отражают соответствующие евр. и араме. оригиналы; всего в «Археологии текста» рассматривается более 70 примеров грамматических расхождений), поскольку их употребление в меньшей степени зависит от сознательного выбора писавшего. Кроме того, в Евангелии от Марка в ряде параллельных мест с Евангелием от Матфея выявлены пояснения, которые имело смысл делать только для христиан из язычников (Мк 7. 26 (ср.: Мф 15. 22); Мк 6. 18 (ср.: Мф 14. 4); Мк 7. 1–5 (ср.: Мф 15. 1–2); Мк 1. 44 (ср.: Мф 8. 4); Мк 14. 12 (ср.: Мф 26. 17); Мк 15. 42 (ср.: Мф 25. 57); Мк 8. 13–14 (ср.: Мф 16. 5); Мк 4. 38 (ср.: Мф 8. 24); Мк 7. 13 (ср.: Мф 15. 6); Мк 12. 26 (ср.: Мф 22. 31); Мк 15. 24 (ср.: Мф 27. 35); Мк 13. 3 (ср.: Мф 24. 3); Мк 15. 21 (ср.: Мф 27. 32); Мк 13. 19–20 (ср.: Мф 24. 21–22); Мк 2. 7

(ср.: Мф 9. 3)), что, видимо, свидетельствует о более позднем происхождении Евангелия от Марка, поскольку христ. проповедь изначально была ориентирована на христиан из евреев (что и отражено в Евангелии от Матфея). Об этом же говорит и меньший интерес к полемике с фарисеями и саддукеями в Евангелии от Марка, поскольку на определенном этапе она потеряла актуальность. С т. зр. стилия, техники перевода и редакторской работы Евангелие от Марка также выглядит вторичным и по ряду признаков близким к таргумам (прежде всего по общей направленности на обогащение текста дополнительными подробностями и толкованиями). Т. о., теория прот. Л. Грилихеса совмещает церковное Предание и теорию множественных редакций: признается 2 редакции Евангелия от Матфея (евр. протоисточник, объем к-рого не превышал Евангелие от Марка, и перевод на греч. язык, к-рый был дополнен др. источниками, связанными так или иначе с мотивом исполнения пророчеств; возможно, греч. текст Евангелия от Матфея на последнем этапе был отредактирован и гармонизован с др. синоптическими Евангелиями) и греч. редакция Евангелия от Марка, за к-рой стоит арамеоязычная проповедь. К слабым сторонам гипотезы относится то, что часть выводов (напр., об объеме евр. текста Евангелия от Матфея) основана на гипотетических допущениях и аргументах, внешних по отношению к тексту, что снижает их убедительность (во всяком случае позиция блж. Августина о том, что Марк просто сократил Евангелие от Матфея (иных же редакций не было), пока сохраняет силу). Наконец, для окончательного решения синоптической проблемы с т. зр. данной гипотезы необходимо рассмотрение также Евангелия от Луки.

**Датировка синоптических Евангелий.** В библейской критике ввиду доминирования одной из теорий решения синоптической проблемы было достигнуто определенное согласие относительно датировки Евангелия от Марка и зависящих от него, по этой теории, Евангелий от Матфея и от Луки. Ученые этого направления спорят лишь о том, было ли Евангелие от Марка написано до начала 1-й Иудейской войны (до 66) или сразу после разрушения храма (70). В пользу 1-го предположения



Евангелист Иоанн с Пророком.  
Миниатюра из Евангелия. Ок. 1059 г.  
(Ath. Dionys. 588m. Fol. 225v)

свидетельствует церковное Предание, связывающее происхождение Евангелия от Марка с проповедью ап. Петра в Риме (начиная с 42–45), по нек-рым сведениям — с его мученической кончиной (64–67), а также анализ пророчества в Мк 13. 14, где говорится о бегстве в горы: такое предписание вряд ли бы имело смысл, если бы было включено в текст Евангелия во время осады Иерусалима или после окончания войны (местность, в которой находилась Пелла, куда, по преданию, бежали христиане из Иерусалима, вряд ли можно назвать горной). В доказательство 2-го предположения обычно приводят слова из Мк 13. 14 о «мерзости запустения», к-рые якобы указывают на разрушение храма, и слова о начале голода в Мк 13. 8. Однако предположение о поздней датировке основано на отрицании возможности пророческого предсказания событий и соответственно на оценке указанных слов как составленных уже после события.

В случае принятия др. теории решения синоптической проблемы датировка корректируется в ту или иную сторону. Относительно времени происхождения 2 др. синоптических Евангелий гораздо меньше ясности. Для датировки Евангелия от Матфея помимо сравнения с Евангелием от Марка значение имеют определение времени появления «Дидахе» и оценка содержащихся в этом памятнике выражений, близких к языку Евангелия от Матфея. В зависимости от ответа на вопрос о приоритете Евангелия от Матфея, оно

датируется либо 50–60-ми гг., либо 70–80-ми гг. И та и др. датировки гипотетичны и не могут опровергнуть церковное Предание.

Для определения даты написания Евангелия от Луки необходимо принимать во внимание еще больше факторов: его связь с др. Евангелиями, Деяниями св. апостолов, Посланиями ап. Павла и сочинениями Иосифа Флавия. В самом тексте есть лишь предсказание об окружении Иерусалима войсками, к-рое может указывать на его осаду римлянами.

**Место написания и адресаты.** Большинство ученых признают, что географические указания, содержащиеся в самих Е., отражают не место написания текстов, а реалии повествования. Кроме гебраизмов Евангелия от Матфея и латинизмов Евангелия от Марка, к-рые можно интерпретировать по-разному, никаких указаний на место написания в текстах Евангелий нет. В решении вопроса ученые могут опираться лишь на данные церковного Предания. Местом составления Евангелия от Матфея чаще всего называют Иерусалим или Сирию, Евангелия от Марка — Рим или Александрию (нек-рые ученые рассматривают возможность его появления в Галилее или Сирии), Евангелия от Луки — Антиохию или какой-то из городов Греции.

Изначальную читательскую аудиторию Евангелий определить довольно трудно ввиду универсальности христ. проповеди. Для Евангелия от Матфея — это скорее всего христиане из евреев, для Евангелий от Марка и от Луки — из язычников.

**Происхождение Евангелия от Иоанна.** В церковном Предании начиная со 2-й пол. II в. Евангелие от Иоанна характеризуется как «духовное» и считается важным дополнением к синоптическим Евангелиям (Euseb. Hist. eccl. VI 14. 7). Мн. святые отцы отмечали знакомство евангелиста Иоанна с 3 первыми Е. Наиболее емко святоотеческое учение выражено Евфимием Зигабеном: «Когда Иоанн получил от некоторых верующих Евангелия других евангелистов и увидел, что все они говорили по преимуществу о вочеловечении Спасителя и пропускали учение о Его Божестве, то он одобрил и позволил эти Евангелия и засвидетельствовал их истину и достоверность. Затем, по внушению Са-



мого Иисуса Христа, он приступил к своему Евангелию; в нем он рассказывает нечто из того, что уже было рассказано другими, чтобы не подумали, что его Евангелие не имеет связи с Евангелиями других, но особенное внимание он обращает на то, что пропущено ими, и больше всего на богословское учение о Спасителе, как наиболее необходимое, ввиду появления ересей. Другие евангелисты пропустили это вследствие несовершенства слушателей, т. к. еще не утвердилась проповедь, а Иоанн приводит и это учение, т. к. вера уже возрастала и верующие становились понятливее, присоединив и другие главы, опущенные предыдущими евангелистами» (*Euth. Zigab. In Ioan. Praef.*).

В критической библеистике существует неск. главных теорий происхождения Евангелия от Иоанна. Согласно 1-й теории, в основе Евангелия от Иоанна (включая речи и диалоги) лежит устное предание (*Dodd. 1963; Lindars. 1971; Carson. 1991; Thatcher. 2000*). Соответственно сходства и различия с синопти-

теза о том, что в основе Евангелия от Иоанна лежит «Евангелие знамений», которое не сохранилось в качестве отдельного памятника, но, вероятно, содержало рассказы о чудесах и знамениях, совершенных Иисусом Христом (некоторые исследователи считают, что оно включало и повествование о Страстях). Хотя термин «Книга знамений» был введен для Ин 2–12 Ч. Доддом (сторонником 1-й теории), к гипотетическому письменному источнику его применил Бульгман (*Bultmann. 1941*). Реконструировать оригинальный текст этого памятника попытался Р. Фортна (*Fortna. 1970; Idem. 1988*). В отличие от Бульгмана, который предполагал использование в Евангелии от Иоанна еще какого-то гностического текста, содержащего откровения, Фортна отверг существование иных источников помимо «Евангелия знамений» и считал, что речи и диалоги написаны самим редактором Евангелия от Иоанна. Хотя теория письменного источника обрела множество сторонников (*Nicol. 1972; Temple. 1975; Becker. 1979–1981; Heekeren. 1984; Wahlde. 1989*), и та и др. ее версии подверглись серьезной критике (*Marguerat. 1990; Neiryneck. 1991; Schnelle.*

*Евангелист Иоанн (Л. 48 об.).  
Заставка к Евангелию  
от Иоанна (Л. 49). Нач. XV в.  
(ГИМ. Усп. 4-б)*



ческими Евангелиями объясняются разными вариантами передачи этого предания (*Dauer. 1984*). Возможно, в Евангелии от Иоанна использован особый композиционный прием организации устных рассказов, известный по др. памятникам античной лит-ры, — т. н. кольцевая композиция (ср.: *Beck. 1971*).

Появление 2-й теории связано с развитием методов литературно-критического анализа. Она подразумевает существование некоего письменного источника, которым пользовался писавший Евангелие от Иоанна (в этом случае он скорее всего не был очевидцем описываемых событий). Среди множества гипотез наибольшее признание получила гипо-

теза о том, что в основе Евангелия от Иоанна лежит «Евангелие знамений», который предполагал использование в Евангелии от Иоанна еще какого-то гностического текста, содержащего откровения, Фортна отверг существование иных источников помимо «Евангелия знамений» и считал, что речи и диалоги написаны самим редактором Евангелия от Иоанна. Хотя теория письменного источника обрела множество сторонников (*Nicol. 1972; Temple. 1975; Becker. 1979–1981; Heekeren. 1984; Wahlde. 1989*), и та и др. ее версии подверглись серьезной критике (*Marguerat. 1990; Neiryneck. 1991; Schnelle.*

1992; *Wilckens. 1998*; ср.: *Belle. 1994*). Во 2-й пол. 90-х гг. реконструкция Фортны получила поддержку в результате применения методов компьютерной обработки (*Felton, Thatcher. 2001*). Были проведены скрупулезные стилометрические исследования (частоты употребления тех или иных форм глагола, предлогов, синтаксических конструкций и т. п.), которые подтвердили наличие в Евангелиях по крайней мере 3 стилистически отличных друг от друга групп текстов (то, что называется «Евангелие знамений», некий «иной нарратив» и «длинные речи»). В любом случае даже противники теории «Евангелия знамений» допускают существование небольшого письменного источника повествований о чудесах (напр., для Ин 2. 1–11; 4. 46–54) (*Barrett. 1978. P. 245–246; Beasley-*

*Murray. 1987. P. 34, 67, 71; Schnelle. 1992. P. 84*).

Теория, наиболее популярная в XX в., основана на признании неск. последовательных редакций Евангелия от Иоанна. Среди ее сторонников были такие авторитетные ученые, как Р. Браун, Р. Шнаккенбург, Дж. Л. Мартин (*Brown. 1966; Idem. 1979; Schnackenburg. 1965–1984; Martyn. 1968*; ср.: *Culpepper. 1983; Painter. 1993*). По этой теории, Евангелие от Иоанна является продуктом общины, к которой принадлежал или к которой основал ап. Иоанн. Особенности Евангелия от Иоанна (в богословии, на лит. уровне и т. д.) связаны с тем, что в нем отражены те внутренние и внешние конфликты, с которыми сталкивалась община (отлучение от синагоги, появление ересей гностиков, докетов и др.). Для сторонников теории множественных редакций одним из ключевых аргументов в построении является содержание Ин 21. Смерть ап. Петра, намек на крестную смерть в этой главе (Ин 21. 18), обычно рассматривается как событие, ранее которого невозможно датировать написание Евангелия от Иоанна.

До сер. 70-х гг. XX в. большинство исследователей отрицали использование евангелистом Иоанном текстов 3 др. евангелистов (наиболее аргументированно — *Gardner-Smith. 1938*). Однако в 1975 г. Нейринк выступил с докладом, в котором показал, что в Евангелии от Иоанна встречаются стихи, которые не просто содержат материал синоптиков, но имеют явные признаки редакторского стиля одного из них (в частности, упоминание лежащих во гробе пелен в Лк 24. 12, чего нет у др. синоптиков, использовано в рассказе Ин 20. 3–10 — *Neiryneck. 1977*). Хотя сам Нейринк отстаивал знание Иоанном всех 3 синоптических Евангелий, его последователи склонялись к мысли об использовании в Евангелии от Иоанна только Евангелий от Марка и от Луки (*Kummel. 1983; Brodie. 1993; Anderson. 1996; Bauckham. 1998*). Тексты говорят в пользу обеих версий, поскольку время от времени Евангелие от Иоанна согласуется с одним из синоптических Евангелий против 2 других.

Общий для всех 4 евангелистов материал сосредоточен в повествовании о Страстях (наиболее показательны — пророчество о троекратном отречении ап. Петра, пение



петуха при его исполнении, ответ Христа на вопрос Пилата, надпись на Кресте, обнаружение пустой гробницы и проч.). С Евангелиями от Матфея и от Марка Евангелие от Иоанна объединяют рассказы о хождении по водам, об обличении предателя, о поругании Христа и др. Больше всего параллелей в Евангелии от Иоанна с Евангелием от Луки (вопрос к Иоанну Предтече, не он ли Христос, упоминание того, как ап. Петр отсек правое ухо рабу, упоминание первосвященника Анны, слова Пилата о невиновности Христа, пелены во гробе, при явлении после воскресения Христос показывает ученикам руки и ноги, явления происходят в Иерусалиме, а не в Галилее и проч.).

Основные отличия Евангелия от Иоанна от синоптических Евангелий — рассказ о браке в Кане Галилейской, беседы с Никодимом и самаряночкой, рассказ о воскрешении Лазаря и др. При этом у евангелиста Иоанна (кроме Ин 1. 14) не говорится о Рождестве Спасителя, об искушении в пустыне, о 12 апостолах (только малые списки учеников: Ин 1. 35–51; 21. 2), отсутствуют экзорцизмы, рассказы о Преображении, об установлении Евхаристии и др. Самые заметные отличия — продолжительность общественного служения (у синоптиков — 1 год, тогда как у Иоанна упоминаются 3 Пасхи — Ин 2. 13; 6. 4; 11. 55) и неск. посещений Иерусалима (Ин 2. 13; 5. 1; 7. 10). Очищение храма происходит в начале служения (Ин 2. 13 слл.), а не при выходе на Страсти. Служение начинается не после ареста Предтечи, а раньше (Ин 3. 22–24). Неск. противоречиво выглядят свидетельства евангелистов о времени крестной смерти. В целом в Евангелии от Иоанна меньше рассказов о чудесах, больше речей, акцент делается на проповеди не Царства, а вечной жизни. Больше внимания уделяется служению Иисуса Христа в Иудее, чем в Галилее.

Ряд исследователей развивали теорию, основанную на признании приоритета Евангелия от Иоанна и соответственно возможной обратной зависимости синоптических Евангелий от него. Впервые она была сформулирована Дж. Робинсоном в 1957 г., но долгое время оставалась незамеченной (Robinson. 1985; Hengel. 1989; Shellard. 1995; Berger. 1997; Für und Wider. 2002). Среди аргу-

ментов в пользу ранней даты написания — отсутствие в Евангелии от Иоанна указаний на разрушение Иерусалима римлянами (ср.: Ин 2. 19). Хотя противники этой теории приводят иное объяснение: с момента разрушения храма прошло столько времени, что подробности исторического события перестали быть актуальными. Используются также доказательства, основанные на сравнении Евангелия от Иоанна с синоптическими Евангелиями (напр., доказывается, что указание в Лк 7. 38, 44 о том, что грешница отирала ноги Иисуса Христа своими волосами, заимствовано из Ин 11. 2 и 12. 3, а не наоборот).

**Евангелие как исторический источник.** Вопрос об исторической достоверности Е. включает такие вопросы, как достоверность евангельской традиции в целом, историчность основных событий земного служения Иисуса Христа, достоверность отдельных Е., возможность использования Е. в качестве исторического источника.

Канонические Евангелия несомненно представляют собой оригинальные исторические источники, содержащие сведения, относящиеся к описываемому в них историческому периоду. Однако отличительной особенностью канонических Евангелий, к-рую необходимо учитывать при оценке достоверности сообщаемых в них сведений, является то, что они представляют информацию через призму религ. мировоззрения и используют для ее передачи особый язык (выработанный в библейской и межзаветной традициях). Кроме того, подобно др. историческим источникам, Е. подчиняются лит. нормам, принятым в эпоху их написания, что требует использования определенных приемов при их интерпретации.

Признанная в науке невозможность без опоры на церковное Предание установить, кем был написан евангельский текст, не может считаться достаточным основанием для сомнений в исторической достоверности сообщаемых в них сведений. Проблема исторической достоверности должна быть также отделена от проблемы расхождения между 4 евангелистами, поскольку значительная часть видимых противоречий может быть снята при применении определенных экзегетических приемов. Мн. проблемы в интерпре-

тации Е. связаны с проблемой перевода и бытования предания на стыке ближневост. и эллинистической культур (напр., отбор материала евангелистом Лукой, работавшим в традиции греко-рим. историописания, отличается от подхода евангелиста Матфея, следовавшего в большей мере евр. традиции).

В ряде случаев евангельская традиция содержит уникальную историческую информацию, к-рая не может быть опровергнута лишь на том основании, что ее невозможно проверить по др. источникам: относительно небольшое число нехрист. источников (многие из к-рых сохранились гораздо хуже канонических Евангелий), описывающих события I в., не позволяет делать выбор в пользу версии событий, приведенных в них.

К внешним свидетельствам исторической достоверности канонических Евангелий относятся прежде всего древность и степень сохранности традиции. Корпус новозаветных рукописей превышает в неск. раз рукописную традицию любого произведения античного автора, производя ее не только количественно (сохр. ок. 5,3 тыс. греч. рукописей, ок. 10 тыс. лат. и ок. 9,3 тыс. др. ранних переводов), но и по степени близости ко времени написания оригинала: самый яркий пример — папирус P<sup>52</sup>, датируемый ок. 125 г., к-рый содержит фрагменты Евангелия от Иоанна, написанного, по мнению большинства исследователей, в кон. I в. по Р. Х. (для сравнения: рукописей «Илиады» Гомера — 643, древнейшие относятся к I–II вв. по Р. Х.). При этом, несмотря на наличие множества разночтений, следует отметить, что подавляющее большинство вариантных чтений не имеет отношения к проблеме исторической достоверности, затрагивая в крайнем случае лишь богословскую составляющую текста.

Одним из главных аргументов в пользу достоверности канонических Евангелий может служить соответствие евангельских повествований историческому контексту I в. по Р. Х. (как на уровне реалий, что подтверждается археологически (напр., находка купальни Вифезда подтвердила достоверность ее описания евангелистом Иоанном), так и на уровне идей и проблем, актуальных для жителей Палестины эпохи до разрушения Иерусалимского храма (70),

подтверждение чему находят в нехристианских источниках, межзаветной лит-ре, кумранских рукописях и т. д.).

Хотя большинство внешних свидетельств о происхождении христианства относится к кон. I–II в., в пользу достоверности основных элементов евангельского повествования говорит то, что никто из ранних противников Церкви (в первую очередь иудеи) не отрицал самого факта земной жизни Иисуса Христа, Его служения (совершение чудес, пророчества, проповедь) и даже Его воскресения (в ранней раввинистической традиции осуждались Его деяния и проповедь, с т. зр. иудеев «сбивавшие Израиль с пути» и бросавшие тень на веру в Единого Бога). Первые попытки отрицания фактов, вероятно, засвидетельствованы (и сразу же опровергнуты) в 2 Ин 7, сомнения же относительно евангельских рассказов появляются лишь в кон. II–III в. и в основном исходят из среды, мало знакомой с обстоятельствами жизни и событиями в Палестине в I в.

Важным фактором в оценке достоверности евангельских повествований является преемственность, непрерывность раннехрист. церковной традиции: живое предание о Христе и Его учениках прочно сохранялось не в одной, а в ряде довольно отдаленных друг от друга областей Римской империи, что делало его неуязвимым в случае гонений и нарушения преемственности в какой-то одной из них. Первые христиане были не только способны сохранить Евангелия, но и заинтересованы в наилучшем сохранении и передаче предания, в т. ч. письменных текстов.

К внутренним критериям относятся указания евангелистов, к-рые неоднократно утверждают правдивость повествования и опираются на свидетельства очевидцев (Лк 1. 3–4; Ин 19. 35; 21. 24–25; ср.: 1 Ин 1. 1–5; 2 Петр 1. 16–19). Е. написаны для того, чтобы их читатели и слушатели обрели веру в то, что в них описывается (Ин 20. 31). Хотя все 4 евангелиста приводят непривычные для обыденного сознания факты, в реальности к-рых сразу трудно поверить, недостоверность (с т. зр. критиков) этих фактов входит в противоречие с целями и задачами евангелистов. Массовое мученичество за веру — одно из главных подтверж-

дений евангельской достоверности. Краткий символ веры в 1 Кор 15. 13–19, основанный на евангельских фактах, был сформулирован спустя всего неск. лет после описываемых в Евангелиях событий (возможно, к 35), т. е. в течение срока, слишком малого для формирования легенды.

**Достоверность синоптических Евангелий.** При установлении степени исторической достоверности синоптиков большое значение имеют внешние свидетельства о происхождении этих Е. Хотя критические настроенные ученые часто отвергают достоверность сведений, сообщаемых Папием Иерапольским, тем не менее то, что Папий жил не более чем на полвека позднее времени написания Евангелий, заставляет со вниманием относиться к его данным. Эти внешние свидетельства нельзя рассматривать в отрыве от внутренних, поэтому важны выявленные в самих текстах Евангелий подтверждения церковному Преданию об их составлении.

В отношении Евангелия от Матфея основным спорным вопросом являются евр. происхождение евангелиста и ориентированность этого Е. на христиан из евреев. Среди ученых есть те, кто полностью принимают церковное Предание (Gundry. 1982; Грилихес. 1999), те, кто считают евангелиста грекоговорящим христианином из евреев (Weiss. 1898; Bornkamm. 1964; Kümmel. 1976), и те, кто настаивают на том, что он был христианином из язычников (Frankemölle. 1974; Meier. 1976). Хотя в наст. время большинство ученых считают Евангелие от Матфея изначально написанным на греч. языке, на протяжении XIX–XX вв. не раз делались попытки на основе риторико-филологического анализа доказать, что языком оригинала является еврейский (переводным это Е. считали Цан, Дебраннер, Карминьяк, см. также: Kennedy. 1984). К наиболее обсуждаемым относится, напр., объяснение употребления слова *φυλακτήριον* (оберег; в синодальном переводе — хранилище) в Мф 23. 5. Здесь явно имеется в виду *tōtāpōt*, неоднократно упоминаемые в евр. тексте ВЗ (Исх 13. 16; Втор 6. 8–9; 11. 18 и др.). В ЛXX это слово чаще всего переводится как *ἀσάλευτος* (всегда в ед. ч.), в арамейских targумах — *tāpīllīn*. К. Кларк доказывал, что, используя слово *φυλακτήριον*, евангелист выдает свое неевр. проис-

хождение, уподобляя тфиллин языческим амулетам (Clark. 1947. P. 165–172). Однако такое же словоупотребление встречается у блж. Иеронима (Hieron. In Matth. 23. 6 // PL. 26. Col. 168) и свт. Иоанна Златоуста (Ioan. Chrysost. In Matth. 72. 2), знакомых с евр. традицией и знавших, чем отличаются тфиллин от амулетов. Более того, в евр. традиции, начиная с межзаветной эпохи, прослеживается отношение к тфиллин как к амулетам, к-рые защищают от злых духов, сглаза, приносят удачу и т. п. (Рут Рабба 4. 1; Таргум на Песнь Песней 8. 3; Вавилонский Талмуд. Трактат Менахот 43b; Иерусалимский Талмуд. Трактат Шаббат 6. 2. 8b; Трактат Эрувин 10. 11. 26c).

Признаками евр. происхождения текста Евангелия от Матфея считаются высказывания против язычников (Мф 5. 47; 6. 7), особый акцент на «бегстве в субботу» (Мф 24. 20), возможное наличие гематрии (Мф 1. 1–17) (см. раздел о числовой символике букв в ст. *Алфавит*). Часто исследователи говорят о том, что писавший Евангелие от Матфея не имел правильного представления о религ. течениях в иудаизме, считал учение фарисеев схожим с саддукейским (Мф 16. 5–12), а воскресение мертвых — частной проблемой, а не основой саддукейского учения (Мф 22. 23). Однако даже отсутствие конкретных деталей (топографических, культовых, политических и т. п.) может свидетельствовать лишь о том, что Матфей, составляя Е. в Иерусалиме для евреев, не имел необходимости называть общеизвестные или сохраняемые традицией Иерусалимской общины детали (напр.: «...и прибыл в Свой город» (Мф 9. 1), в параллельном месте в Евангелии от Марка — «...пришел Он в Капернаум» (Мк 2. 1). Подробнее см.: Грилихес. 1999). Т. о., даже сравнительно меньшее число деталей в Евангелии от Матфея, чем в Евангелии от Марка, может говорить в пользу аутентичности Евангелия от Матфея.

Цитата Зах 9. 9 в Мф 21. 5 близка к евр. тексту ВЗ, а не к ЛXX. Хотя слова в Евангелии от Матфея о 2 животных, на к-рых Христос въезжал в Иерусалим, часто расцениваются как непонимание евангелистом семит. конструкций, однако подобные удвоения (по сравнению с Евангелиями от Марка и от Луки) встречаются у него также в Мф 8. 28–32



и 21. 1–9. Факт, что из большого количества ветхозаветных цитат в полной мере с евр. текстом согласуются лишь нек-рые, но часто используемые (Мф 19. 18–19; 22. 24, 37; 26. 30 и др.), говорит о том, что, даже если евангелист Матфей не пользовался евр. текстом, он его знал и мог читать. В Мф 1. 21 и 2. 23 присутствует игра слов, понятная только знающим евр. язык. Семитский фон проявляется в выражении «с того часа» (или «в тот час») (Мф 9. 22; 15. 28; 17. 18), в употреблении выражения «Царство Небесное» и слова «учитель» в качестве титула в синагогах (Мф 23. 7). В исследовании прот. Л. Грилихеса на многочисленных примерах показывается, что мн. особенности греч. языка Евангелия от Матфея получают удовлетворительные объяснения, если принять то, что дошедший до нас греч. текст является переводом с евр. протографа.

Тем не менее Р. Бокем привел на первый взгляд веские основания, что написавшего Евангелие от Матфея не могли звать Матфеем. В Евангелии от Матфея и в Евангелии от Марка приводятся 2 похожих рассказа о призвании сборщика пошлин, к-рые традиционно считаются историями об обращении ап. Матфея. В Мф 9. 9 этот мытарь именуется Матфеем, а в Мк 2. 14 — Левиим Алфеевым. С т. зр. ономастики человек в ту эпоху не мог иметь имя, состоящее из 2 самых распространенных имен (одно из них обязательно должно было быть родовым именем (в данном случае — Алфеев), прозвищем (как у Симона — Петр) или звучать необычно, т. е. быть редким). Как считает Бокем, имя Матфей появилось здесь по созвучию с греч. словом «ученик» (μαθητής). Но его рассуждения имеют серьезный недостаток: они основаны на предположении, что именно Матфей использовал Евангелие от Марка, а не наоборот.

В отношении Евангелия от Марка важным вопросом является его связь с проповедью ап. Петра. По сравнению с др. синоптическими Евангелиями в Евангелии от Марка ап. Петр упоминается очень часто, а в Мк 16. 7 даже особо выделяется из всех учеников. Характерно также, что предание о явлении воскресшего Господа, известное ап. Павлу (1 Кор 15. 5) и евангелисту Луке (Лк 24. 34), приводится только евангелистом Марком (Мк 16. 7, 12).

Ч. Тернер обратил внимание на то, что повествование в Евангелии от Марка построено так, что рассказ как будто ведется от лица кого-то из учеников (Turner. P. 225–240). Это проявляется прежде всего в описаниях перемещения учеников со Христом по Галилее и Иудее: обычно говорится: «они пришли/вышли», а сразу после этого — «и Он вышел/пошел», «к Нему приводят», «Он сказал» и т. п. (напр.: Мк 5. 1–2; 8. 22; 11. 12; 14. 32). Согласно гипотезе Тернера, поскольку др. синоптики избегают такого словоупотребления, оно объясняется тем, что Марк во всех этих случаях передает рассказ ап. Петра, к-рый говорил об учениках и о себе «мы». Более всего это заметно в Мк 1. 29 (изначально фраза могла звучать так: «Мы (Симон и Андрей) пришли в наш дом с Иаковом и Иоанном»).

Хронологическая близость повествования Евангелия от Марка к описываемым в нем событиям косвенным образом подтверждается обилием анонимных персонажей. По мнению Г. Тайсена, их безымянность вызвана опасностью подвергнуться гонениям (Theissen. P. 184–189). Однако в Евангелии от Иоанна, более позднем по времени написания, эти лица уже названы (напр., женщина, помазавшая Христа в Ин 12. 3, названа Марией; судя по Ин 18. 10, отсекший рабу Малху ухо был ап. Петр).

Вопрос об исторической достоверности Евангелия от Луки более комплексный и включает рассмотрение таких вопросов, как связь этого Е. с Деяниями св. апостолов и жанровое своеобразие этих двух текстов. В совр. библеистике (прежде всего англо-амер.) стало общим местом признание, что Евангелие от Луки и Деяния св. апостолов были написаны одним человеком (Tannehil. 1986, 1990; The Unity of Luke-Acts. 1999). Т. о., исследователи признают, что Лука лично общался с апостолами, видевшими Господа (Thornton. 1991). Кроме того, слова о том, что Мария сохраняла «в сердце Своем» (Лк 2. 19, 51), воспринимаются как указание на то, что в данных местах евангелист ссылается на воспоминания Божией Матери.

Исследования жанра Евангелия от Луки 2-й пол. XX — нач. XXI в. говорят о близости его к античной историографии. Евангелист Лука не просто передавал предания, но стремил-

ся собрать достоверные сведения (Unnik. 1973. P. 6–15; Howard Marshall. 1984; Marguerat. 2002).

Даже если рассматривать Евангелие от Луки с т. зр. теории 2 источников, Лука по сравнению с Матфеем в меньшей степени перерабатывает материал Марка. Также и материал гипотетического источника Q у Луки сохраняется, по мнению сторонников этой гипотезы, в основном в том же порядке, что и в утерянном оригинале (совр. реконструкции Q всегда следуют порядку Евангелия от Луки). Это говорит о том, что Лука бережно относился к своим источникам (несмотря на то что античная историография не знала принципа обязательного дословного цитирования и допускала внесение историком в исходный текст любых изменений, прежде всего стилистического характера).

**Достоверность традиции Евангелия от Иоанна.** Вопрос об исторической достоверности Евангелия от Иоанна тесно связан с проблемой, кем оно было написано. Хотя имя евангелиста нигде в тексте прямо не называется (а надписание в рукописях появляется не сразу), в ряде мест (Ин 1. 14; 13. 23–25; 18. 15–16; 19. 26–27, 35; 20. 2, 8; 21. 7, 20–24) экзегеты усматривают нек-рые намеки на то, кто им мог быть. Основываясь на самом тексте Е., можно сказать, что «ученик, которого любил Иисус», был очень близок ко Христу, входил в число 12, но при этом «был знаком первосвященнику», Сам Господь поручил ему заботиться о Своей Матери, после крестной смерти и воскресения Спасителя он сопровождал ап. Петра. В раннехрист. и святоотеческой традиции, начиная со сщмч. Иринея Лионского, «возлюбленный ученик» отождествляется с ап. Иоанном Зеведеевым (см. Иоанн Богослов), о житии и кончине к-рого сообщаются дополнительные сведения. Однако Папий Иерапольский, по свидетельству Евсевия Кесарийского (Euseb. Hist. eccl. III 39. 3–7), упоминает отдельно от апостолов некоего «старца (пресвитера) Иоанна». Поскольку такое же самоназвание встречается в надписании 2-го и 3-го Посланий Иоанна, в научной лит-ре неоднократно делались попытки примирить свидетельства церковного Предания с критическим анализом текста.

В наст. время известно более 20 решений вопроса о евангелисте,





о личности «возлюбленного ученика» (попытки решения вопросов о личности старца (пресвитера) Иоанна, его отношении к ап. Иоанну и всему Иоаннову корпусу приводят к еще большим трудностям, и хотя они делаются в научных реконструкциях истории происхождения Евангелия от Иоанна (напр., в работах Брауна), но скорее запутывают, чем проясняют вопрос о евангелисте и потому в совр. работах чаще выносятся за скобки). Наибольшей популярностью пользуются 2 теории — традиц. т. зр. (что это ап. Иоанн, сын Зеведея) и гипотеза, основанная на литературно-критическом анализе (что это художественный образ идеального ученика или фигура, подобная Учителю праведности в кумран. текстах, необходимая для придания авторитетности тексту Е.; см., напр.: *Roloff*. 1968/1969; *Bauckham*. 1995). К числу экстравагантных версий относятся предположения, что этот неназываемый ученик — Мария Магдалина или ап. Фома (в последнем случае помимо множества др. аргументов важным является то, что только стоявший у Креста «любимый ученик» или те, кто участвовали в снятии с Креста и в погребении, могли знать о ранах, к-рые были на теле Иисуса Христа; об этих ранах говорит именно ап. Фома в Ин 20. 25, 27 (*Charlesworth*. 1995); однако из Ин 20. 8 следует, что «любимый ученик» уверовал раньше, когда увидел пустой гроб; кроме того, стоявший у Креста мог поведать об увиденном др. ученикам еще до явлений Господа). Видимо, личность «любимого ученика» была настолько хорошо известна первым читателям Евангелия от Иоанна, что уточнять его имя не требовалось (напр., имя Матери Иисуса Христа в Евангелии от Иоанна также нигде не называется, хотя сомнений в том, что Ее имя Мария, никогда ни у кого не возникало).

Сформулированные в работе Уэсткотта доказательства о том, что евангелист — ап. Иоанн (автор был евреем, жителем Палестины, очевидцем событий, апостолом, Иоанном, сыном Зеведея — *Westcott*. 1908), до сих пор не были последовательно опровергнуты, и первые 2 пункта в наст. время разделяются большинством исследователей (находка древнейшего папируса с текстом Евангелия от Иоанна —  $\text{P}^{52}$  (ок. 125) — лишила основания гипотезы позднего происхождения этого Е., а открытие ру-

кописей Мёртвого м. разрушило теории эллинистического происхождения Е., построенные на анализе его богословского содержания).

Текст Евангелия от Иоанна действительно свидетельствует о знании писавшим его ряда евр. обычаев и законов (обряд очищения в Ин 2. 6; обряды праздника Кушей в Ин 7. 37 и 8. 12; законы о субботе в Ин 5. 10; 7. 21–23; 9. 14 и др.), о знании евр. истории (напр., о сроках строительства храма в Ин 2. 20; о вражде с самарянами в Ин 4. 9; об отношении к евреям диаспоры в Ин 7. 35; имена первосвященников в Ин 11. 49; 18. 13 и др.), нек-рых топонимов Палестины и Иерусалима (купальня у Овечьих ворот, при которой было 5 крытых ходов (Ин 5. 2), купальня Силоам (Ин 9. 11) и каменный помост возле претории (Ин 19. 13), обнаруженные археологами в XX в.; в Евангелии от Иоанна в отличие от синоптических упоминаются такие детали, как место проповеди Иоанна Крестителя (Ин 1. 28; 3. 23); иное название Галилейского м.— Тивериадское оз. (Ин 6. 1; 21. 1); колодец Иакова у самарянского г. Сихарь близ Сихема (Ин 4. 5); г. Ефраим рядом с пустыней (Ин 11. 54) и др.).

В Евангелии от Иоанна по именам упоминаются не названные прямо у синоптиков лица, имена к-рых сохранять в предании было не принципиально важно (напр., имена апостолов Филиппа и Андрея в повествовании о насыщении множества народа (Ин 6. 7–8); Марии, сестры Лазаря, помазавшей миром ноги Спасителя (Ин 12. 3); раба Малха, к-рому Петр отсек ухо (Ин 18. 10), и др.). Также упоминается ряд богословски немотивированных деталей, о к-рых мог знать только очевидец (6 каменных «водоносов» (микв) в Кане Галилейской (Ин 2. 6); расстояние, к-рое проплыли ученики по морю (Ин 6. 19); количество пойманной рыбы (Ин 21. 11; в данном случае мн. экзегеты видят символический смысл); знаки, к-рые подавал ап. Петр (Ин 13. 24); количество смиры и алоэ, к-рые принес Никодим (Ин 19. 39)).

Большинство аргументов за или против того, что повествование опирается на личные свидетельства очевидца, основывается на решении вопроса о том, кем был «любимый ученик», на анализе расхождений между Евангелием от Иоанна и си-

ноптическими Евангелиями, а также на сравнении Евангелия от Иоанна с Посланиями и Откровением, заглавия к-рых содержат имя Иоанна, т. е. на внешних свидетельствах. Но исходя из того, что большинство историко-биографических произведений античности опиралось именно на свидетельства очевидцев, можно с большой долей вероятности предполагать, что и в основании Евангелия от Иоанна также лежат свидетельства очевидца, поскольку в жанровом отношении (при всех различиях) Евангелие от Иоанна принадлежит к той же категории текстов, что и синоптические Евангелия.

Основанием отождествления «свидетеля-очевидца» с апостолом служит тот факт, что любое описание Тайной вечери, в которой, согласно 4 Е., участвовали не все ученики Христовы, а лишь 12 избранных Им Самим для заключения Нового Завета, могло иметь своим источником только апостольское свидетельство.

Если опираться исключительно на новозаветные тексты, всем указанным критериям и образу «любимого ученика» соответствует лишь ап. Иоанн Зеведей (его брат Иаков принял мученическую кончину в 44; об Иоанне как спутнике ап. Петра сообщается также в Лк 5. 10; 22. 8; Деян 3. 1, 11; 4. 13; 8. 14; ср.: Гал 2. 9; хотя о его знакомстве с религ. элитой в синоптических Евангелиях не говорится, однако, судя по упоминанию в Мк 1. 20 наемных работников его отца Зеведея, его семья занимала более высокое социальное положение, чем простые рыбаки, и вполне могла иметь связи в кругах, близких к первосвященнику).

Тем не менее ученые часто сомневаются в том, что ап. Иоанн мог говорить о себе как о «любимом» ученике, ввиду нескромности такого самовосхваления (*Strachan*. 1925), а потому склоняются к той или иной теории редакторской правки. Чаще всего в качестве позднего добавления к тексту рассматривается 21-я гл. (содержащая ключевые места для отождествления евангелиста с ап. Иоанном), а также все оценочные и уточняющие комментарии. Нек-рые видят решение данной проблемы в гипотезе существования «Иоанновой школы», т. е. редакторов (возможно, ближайших учеников самого ап. Иоанна), к-рые работали над созданием текста Евангелия от Иоанна (*Culpepper*. 1975). Однако среди



сторонников таких подходов нет единства. Источники, объем и цели редакторской правки определяются учеными по-разному. Стилистические же исследования говорят в пользу единства «авторских» ремарок и 21-й гл. с остальным текстом Евангелия от Иоанна (Ткаченко, 2006).

Драматичность повествования и богословски ориентированное объяснение большинства описываемых событий не противоречат принципам античной (прежде всего евр.) историографии, а потому не могут считаться аргументами против достоверности Евангелия от Иоанна (Hemer, 1989; Sterling, 1992). (Подробнее см. в ст. *Иоанн Богослов*.)

А. А. Ткаченко

Лит.: Термин. Канон. Herford R. T. Christianity in Talmud and Midrash. L., 1903; Seeberg A. Das Evangelium Christi. Lpz., 1905; Harnack A. Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung. Lpz., 1910. S. 199–239; Schniewind J. Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus: Diss. Halle, 1910; idem. Euangelion: Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium: Untersuch. Gütersloh, 1927–1931. 2 Bde; Zondervan P. Het woord «Evangelium» // Theologisch Tijdschrift. 1914. Vol. 48. P. 187–213; Burrows M. The Origin of the Word «Gospel» // JBL. 1925. Vol. 44. P. 21–33; Vaarlink H. Anfängliches Evangelium: Ein Beitr. z. näheren Bestimmung d. theol. Motive im Markusevangelium. Kampen, 1977; Strecker G. Theologie des NT. B., 1996; Меузер Б. М. Канон НЗ. М., 1998.

**Евангельское учение.** Лопухин А. П. Брак и соединенные с ним отношения по законам Моисея // ХС. 1879. Ч. 1. С. 74–75; Муретов М. Д. К вопросу о происхождении и взаимном отношении синоптических Евангелий // ПрТСО. 1881. Ч. 27. С. 205–241; он же. Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885; Корсунский И. Н. Иудейское толкование ВЗ. М., 1882; Сильвестр [Малеванский], еп. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). К., 1885<sup>2</sup>; Gunkel H. Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus. Gött., 1888; Holtzmann H. J. Lehrbuch der neuestamentlichen Theologie / Hrsg. E. Dinkler. Freiburg i. Br.; Lpz., 1897. Tüb., 1911<sup>2</sup>. 2 Bde; Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Серг. П., 1910<sup>3</sup>. Т. 1; Ставрополь-Губернский, [1903]. Ч. 2; Deissmann G. A. Bible Studies: Contributions Chiefly from Papyri and Inscriptions to the History of Language, the Literature and the Religion of Hellenistic Judaism and Primitive Christianity. Edinb., 1909<sup>2</sup>; Песчанский С. В. Свидетельство Иисуса Христа о Своем Божестве по первым трем Евангелиям. Каз., 1912. С. 104–155; Sweete H. B. The Holy Spirit in the NT: A Study of Primitive Christian Teaching. L., 1921; Leisegang H. Pneuma Hagion: Der Ursprung des Geistesbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik. Lpz., 1922; Scott E. F. The Spirit in the NT. N. Y., 1923; Baer H., von. Der Heilige Geist in den Lukasschriften. Stuttgart, 1926; Büchsel F. Der Geist Gottes im NT. Gütersloh, 1926; idem. Μοῦνη // TDNT. 2000. CD ROM ed.;

Глубоковский Н. Н. Бог-Слово: Экзегет. эскиз «пролога» Иоаннова Евангелия (1, 1–18) // ПМ. 1928. Вып. 1. С. 89–121; Mowinkel S. Die Vorstellung des Spätjudentums vom Heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet // ZNW. 1933. Bd. 32. S. 97–130; Kimmel W. G. Jesus und der jüdische Traditions-gedanke // ZNW. 1934. Bd. 33. S. 105–130; idem. Naherwartung in der Verkündigung Jesu // Zeit und Geschichte: Dankesgabe an R. Bultmann. Tüb., 1964. S. 31–46; idem. The Theology of the NT. Nashville, 1973; Schneider J. // ThWNT. 1935. Bd. 2. S. 765–766; Johansson A. Parakletoi. Lund, 1940; Barrett C. K. The Holy Spirit in the Fourth Gospel // JThSt. 1950. Vol. 1. P. 1–15; idem. The Holy Spirit and the Gospel Tradition. L., 1966<sup>2</sup>; Bultmann R. Theology of the NT. N. Y., 1951. Vol. 1; idem. Theologie des NT. Tüb., 1953, 1968<sup>6</sup>; idem. The Gospel of John. Phil., 1971; Lampe G. W. H. The Seal of the Spirit. L., 1951; Boismard M. E. Le prologue de St. Jean. P., 1953; Davies J. G. The Primary Meaning of ΠΑΡΑΚΛΗΤΟΣ // JThSt. 1953. Vol. 4. P. 35–38; Rad G., von. Theologie des AT. Münch., 1957, 1969<sup>6</sup>. Bd. 1. 1960, 1968<sup>5</sup>. Bd. 2; Holwerda D. E. The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John. Kampen, 1959; Conzelmann H. The Theology of St. Luke. L., 1960; Jeremias J. Die Gleichnisse Jesu. Gött., 1962<sup>6</sup>; он же (Иеремиас И.). Богословие НЗ / Пер. с нем.: А. Л. Чернявский. М., 1999; Betz O. Der Paraklet. Leiden, 1963; Lamarche P. Le Prologue de Jean // RSR. 1964. Vol. 52. P. 514–523; Küng H. Justification: The Doctrine of K. Barth and a Catholic Reflection. L., 1965; Cortes J. B. Yet Another Look at John 7:37–38 // CBQ. 1967. Vol. 29. P. 75–86; Hull J. H. E. The Holy Spirit in the Acts of the Apostles. L., 1967; Hahn F. The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity. L.; Cleveland, 1969; Schweizer E. Пνεύμα // TDNT. 1969. Vol. 6. P. 389–455; Bousset W. Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus. Nashville, 1970<sup>2</sup>; Bruner F. D. A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the NT Witness. L., 1970; Cullmann O. Jesus und die Revolutionären seiner Zeit: Gottesdienst, Gesellschaft, Politik. Tüb., 1970; Dunn J. D. G. Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the NT Teaching on the Gift of the Holy Spirit in Relation to Pentecostalism Today. Phil., 1970; idem. Spirit and Fire Baptism // NTIQ. 1972. Vol. 14. P. 81–92; Johnston G. The Spirit-Paraclete in the Gospel of John. Camb., 1970; Lohse E. «Ich aber sage euch» // Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde / Hrsg. E. Lohse u. a. Gött., 1970. S. 189–203; Мухали (Мудьюгин), еп. Основы правосл. учения о личном спасении по Св. Писанию и святоотеческим высказываниям: Магист. дис. / МДА. Загорск, 1972. Ркп.; Porsch E. Pneuma and Wort: Ein exegetischer Beitr. z. Pneumatologie d. Johannesevangeliums. Fr./M., 1974; Букерман Э. Хронология древнего мира. М., 1975; Haya-Prats G. L'Esprit force de l'Église: Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres. P., 1975; Hengel M. The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion. L., 1976; Brown R. E. The Birth of the Messiah. N. Y., 1977; Schneider G. Das Evangelium nach Lukas. Gütersloh, 1977. 2 Bde; Sloan R. B. The Favorable Year of the Lord: A Study of Jubiliary Theology in the Gospel of Luke. Austin, 1977; Князев А., прот. Понятие спасения в ВЗ // Вестн. ПХД. 1978. № 98. С. 4–12; George A. Études sur l'Œuvre de Luc. P., 1978; Gnlika J. Das Evangelium nach Markus. Zürich; Neukirchen-Vluyn, 1978–1979. 2 Bde; idem. Jesus von

Nazaret: Botschaft und Geschichte. Freiburg, 1993; Merklein H. Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip: Untersuch. z. Ethik Jesu. Würzburg, 1978; Gaffin R. B. Perspectives on Pentecost: NT Teaching on the Gifts of the Holy Spirit. Phillipsburg (N. J.), 1979; Belleville L. «Born of the Spirit»: John 3:5 // Trinity J. 1980. Vol. 1. P. 125–141; Goppelt L. Theologie des NT / Hrsg. J. Roloff. Gött., 1980<sup>3</sup>; Fitzmyer J. A. The Gospel According to Luke. Garden City (N. Y.), 1981–1985. 2 vol.; idem. The Dead Sea Scrolls and Christian Origins. Grand Rapids; Camb., 2000; Schaberg J. The Father, the Son and the Holy Spirit: The Triadic Phrase in Matthew 28:19b. Chico (Calif.), 1982; Ervin H. M. Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit: An Critique of J. D. G. Dunn's Baptism in the Holy Spirit. Peabody (Mass.), 1984; Stronstad R. The Charismatic Theology of St. Luke. Peabody, 1984; Franck E. Revelation Taught: The Paraclete in the Gospel of John. Lund, 1985; Bovon F. Luke the Theologian: Thirty-Three Years of Research (1950–1983). Allison Park (Penn.), 1987; Burge G. M. The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Community. Grand Rapids, 1987; Mansfield M. R. «Spirit and Gospel» in Mark. Peabody, 1987; Beasley-Murray G. R. John. Dallas, 1989; Лосский В. Догматическое богословие. 1991; Сергий (Страгородский), архиеп. Православное учение о спасении. М., 1991. С. 146–217; Johnston L. T. The Gospel of Luke. Colleville (Minn.), 1991; Menzies R. P. The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts. Sheffield, 1991; Shelton J. B. Mighty in Word and Deed: The Role of the Holy Spirit in Luke-Acts. Peabody, 1991; Turner M. M. B. Holy Spirit // Dictionary of Jesus and the Gospels. Downer Grove (Ill.); Leicester, 1992. P. 341–351 (рус. пер.: Тёрнер М. Святой Дух // Иисус и Евангелия: Слов. М., 2003. С. 562–571); idem. Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts. Sheffield, 1996; Evans C. A. A Note on the «First-born Son» // Dead Sea Discoveries. Leiden; N. Y., 1995. Vol. 2/2. P. 185–201; Каллист (Уэр), еп. Понимание спасения в православной традиции // Страницы. 1996. № 3. С. 17–37; Fossum J. Son of God // ABD. CD ROM ed. 1996; Lesquif C., Grelot P. Спасение // Леон-Дюфур. Словарь библ. богосл. Стб. 1110–1116; Трубейко С. Н. Учение о Логосе в его истории. Х., 2000; Клеон П. Л., мл., Клеон П. Л. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греч. тексту Нового Завета. СПб., 2001; Мейндорф И., прот. Византийское богословие. Минск, 2001. С. 228–236; он же. Новая жизнь во Христе: Спасение в правосл. богословии // Он же. Рим – Константинополь – Москва: Ист. и богосл. иссл. М., 2005. С. 207–233; Bennema C. The Power of Saving Wisdom: An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel. Tüb., 2002; Blomberg C. L. Interpreting Old Testament Prophetic Literature in Matthew: Double Fulfillment // Trinity J. 2002. Vol. 23. N 1. P. 17–33; Mowery R. L. Son of God in Roman Imperial Titles and Matthew // Biblica. 2002. Vol. 83. P. 100–110; Маршалл И. Спасение // Иисус и Евангелия: Слов.: Пер. с англ. / Ред.: Дж. Грин и др. М., 2003. С. 619–624; Аверинцев С. С. Ветхий Завет как пророчество о Новом: общая проблема – глазами переводчика // Псалмы Давидовы / Пер.: С. С. Аверинцев. К.; М., 2004; Туряев А. А. История древнего Востока. Минск, 2004; Procksch O. Αέγυ: The Word of God in the Old Testament // TDNT. Vol. 4. P. 91–100.

**Язык Евангелий.** Hatch E. Essays in Biblical Greek. Oxf., 1889; Kennedy H. A. Sources of NT Greek, or The Influence of the Septuagint on the Vocabulary of the NT. Edinb., 1895; Deissmann G. A. Licht vom Osten: Das NT und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. Tüb., 1908, 1923<sup>4</sup>; Moulton J. H. A Grammar of NT Greek. Edinb., 1908–1976. 4 vol. 1908. Vol. 1: Prolegomena; 1929. Vol. 2: Accidence and Word-Formation / Ed. W. F. Howard [Moulton-Howard]; 1963. Vol. 3: Syntax / Ed. N. Turner [Moulton-Turner]; 1976. Vol. 4: Style / Ed. N. Turner [Moulton-Turner]; Соболевский С. И. Κοινή — общий греческий язык // ПБЭ. Т. 9. С. 603–754; Robertson A. T. A Grammar of the Greek NT in the Light of Historical Research. N. Y., 1914; Burney C. F. The Aramaic Origin of the Fourth Gospel. Oxf., 1922; idem. The Poetry of Our Lord: An Examination of the Formal Elements of Hebrew Poetry in the Discourses of Jesus Christ. Oxf., 1925; Burrows M. The Original Language of the Gospel of John // JBL. 1930. Vol. 49. P. 95–139; Moulton J. H., Milligan G. The Vocabulary of the Greek Testament: Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources. L., 1930; Lund N. W. Chiasmus in the NT. Chapel Hill, 1942; Simpson E. K. Words Worth Weighing in the Greek NT. L., 1946; Curry V. B. The Nature and Use of the ἰνα-Clause in the NT: Diss. / Southern Baptist Theol. Seminary. Louisville, 1949; Gingrich F. W. The Greek NT as a Landmark in the Course of Semantic Change // JBL. 1954. Vol. 73. P. 189–196; Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und übrigen urchristlichen Literatur. B., 1958<sup>5</sup>; Morgenthaler R. Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes. Zürich, 1958; Moule C. F. D. An Idiom Book of NT Greek. Camb., 1959<sup>2</sup>; Thrall M. E. Greek Particles in the NT. Leyden, 1962; Blass F., Debrunner A. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Gött., 1965<sup>12</sup>; Zerwick M. Graecitas biblica: NT exemplis illustratur. R., 1966<sup>3</sup>; Black M. An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. Oxf., 1967<sup>3</sup>; Hill D. Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms. Camb., 1967; Fitzmyer J. A. A Wandering Aramean: Coll. Aramaic Essays. Missoula (Mont.), 1979; Voeltz J. W. The Language of the NT // ANRW. R. 2. B., 1984. Bd. 25. Teilbd. 2. S. 893–977; Black D. A. NT Semitisms // The Bible Translator. L., 1988. Vol. 39. N. 2. P. 215–223; Cotterell P., Turner M. Linguistics and Biblical Interpretation. L., 1989; Greek-English Lexicon of the NT: Based on Semantic Domains / Ed. J. P. Louw, E. A. Nida. N. Y., 1989<sup>2</sup>. 2 vol.; Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity / Ed. M. J. Mulder. Assen, 1990; Славянская М. Н. Учебник древнегреч. языка М., 1996. 2 ч.; Ламбдин Т. О. Учебник древнеевр. языка / Пер. с англ. Я. Эйделькин. М., 1998; Casey M. The Aramaic Sources of Mark's Gospel. Camb.; N. Y., 1998; idem. An Aramaic Approach to Q: Sources for the Gospels of Matthew and Luke. N. Y., 2002; Грилихес Л., свяц. Археология текста: Сравн. анализ Евангелий от Матфея и от Марка. М., 1999; он же. Гебраизмы в Евангелии от Матфея: К вопросу об оригинальном языке первого канонич. Евангелия // БВ. 2004. № 4. С. 106–122; Porter S. E. Dialect and Register in the Greek of the NT: Theory // Rethinking Contexts, Rereading Texts: Contributions from the Social Sciences to Biblical Interpretation / Ed. M. D. Carroll. Sheffield, 2000. P. 190–208; idem. Register in the Greek of the NT: Application with Reference to Mark's Gospel // Ibid. P. 209–229; Карминьяк Ж. Рож-

дение синоптических Евангелий / Пер. с франц.: Н. М. Соболева. М., 2005.

**Композиция. Происхождение.** Koppe J. B. Marcus non Epitomator Matthaei. Gött., 1782; Lessing G. E. Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtsschreiber betrachtet // Idem. Theologischer Nachlass. B., 1784. S. 42–75; Storr G. Ch. Über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis. Tüb., 1786; Griesbach J. J. Commentatio qua Marci Evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur. Jena, 1789–1790. 2 vol.; Eichhorn J. G. Über die drei ersten Evangelien: Einige Beiträge zu ihrer künftigen kritischen Behandlung // Allgemeine Biblioth. der bibl. Literatur. Lpz., 1793/1794. Bd. 5. S. 761–996; Herder J. G. Vom Erlöser der Menschen: Nach unsern drei ersten Evangelien // Idem. Christliche Schriften. Riga, 1796. Bd. 2; idem. Von Gottes Sohn, der Welt Heiland // Ibid. 1797. Bd. 3; Marsh H. Dissertation on the Origin of the Three First Canonical Gospels // Michaelis J. D. Introduction to the NT. L., 1802<sup>2</sup>. Vol. 3. Pt. 2. P. 167–409; Gieseler J. C. L. Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien. Lpz., 1818; Schleiermacher Fr. Über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien // Theol. Stud. und Kritiken. 1832. Bd. 5. S. 735–768; Lachmann K. De ordine narrationum in evangeliiis synopticis // Ibid. 1835. Bd. 8. S. 570–590; Weisse Ch. H. Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet. Lpz., 1838. Bd. 1; Zeller E. Vergleichende Übersicht über den Wörrvorrath der sämmtlichen neutestamentlichen Schriftsteller // Theol. Jb. Tüb., 1843. Bd. 2. S. 443–543; Ewald H. Über Ursprung und Wesen der Evangelien // Jb. d. biblischen Wiss. 1848. Bd. 1. S. 113–154; Holtzmann H. J. Die synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und gesch. Charakter. Lpz., 1863; Муретов М. Д. К вопросу о происхождении и взаимном отношении синоптических Евангелий // ПрТСО. 1881. Ч. 27. С. 205–241; Weiss J. Die Verteidigung Jesu gegen den Vorwurf des Bündnisses mit Beelzebul // Theol. Stud. und Kritiken. 1890. Bd. 63. S. 555–569; Hawkins J. C. Horae Synopticae. Oxf., 1899; Wernle P. Die synoptische Frage. Lpz.; Freiburg i. Br.; Tüb., 1899; Wellhausen J. Einleitung in die drei ersten Evangelien. B., 1905; Burkitt F. C. The Gospel History and Its Transmission. Edinb., 1907<sup>2</sup>; Harnack A., von. Sprüche und Reden Jesu: Die Zweite Quelle des Matthäus und Lukas. Lpz., 1907; Lummis E. W. How Luke was Written? Camb., 1915; Bacon B. The «Five Books» of Matthew against the Jews // The Expositor. Ser. 8. L., 1918. Vol. 15. P. 56–66; Lockton W. The Origin of the Gospels // Church Quarterly Rev. 1922. Vol. 94. P. 216–239; idem. The Three Traditions of the Gospels. L., 1926; idem. Certain Alleged Gospel Sources: A Study of Q, Proto-Luke and M. L., 1927; Streeter B. H. The Four Gospels: A Study of Origins. L., 1924; Ropes J. H. The Synoptic Gospels. Camb., 1934; Nyberg H. S. Studien zum Hoseabuche. Uppsala, 1935; Enslin M. Christian Beginnings. N. Y., 1938; Gardner-Smith P. St. John and the Synoptic Gospels. Camb., 1938; Bultmann R. Das Evangelium des Johannes. Gött., 1941<sup>10</sup>; Butler B. C. The Originality of St. Matthew: A Critique of the Two-Document Hypothesis. Camb., 1951; Farrer A. M. A Study in St. Mark. Westminster, 1951; idem. St. Matthew and St. Mark. Westminster, 1954; idem. On Dispensing with Q // Stud. in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot / Ed. D. E. Nineham. Oxf., 1955. P. 55–88; Taylor V. The Order of Q // JThSt. N. S. 1953. Vol. 4. P. 27–31; Vaganay L. Le prob-

lème synoptique: Une hypothèse de travail. Tournai, 1954; Riesenfeld H. The Gospel Tradition and its Beginnings. B., 1959; Tödt H. E. Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung. Gütersloh, 1959; Wilckens U. Weisheit und Torheit: Eine exegetisch-religionsgesch. Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2. Tüb., 1959; Gerhardsen B. Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity. Uppsala, 1961; Lohr C. H. Oral Techniques in the Gospel of Matthew // CBQ. 1961. Vol. 23. P. 403–435; Dodd C. H. Historical Tradition in the Fourth Gospel. Camb., 1963; Farmer W. R. The Synoptic Problem: A Critical Analysis. N. Y., 1964; Robinson J. M. LOGOI SOPHON: Zur Gattung der Spruchquelle Q // Zeit und Geschichte: Dankesgabe an R. Bultmann / Hrsg. E. Dinkler. Tüb., 1964. S. 77–96; Koester H. GNOMAI DIAPHOROI: The Origin and Nature of Divergification in the History of Early Christianity // HarvTR. 1965. Vol. 58. N. 3. P. 279–318; idem. Ancient Christian Gospels: Their History and Development. L.; Phil., 1990; Schnackenburg R. Das Johannesevangelium. Freiburg i. Br.; Basel; W., 1965–1984. 4 Tl.; Brown R. E., ed. The Gospel According to John. N. Y., 1966. 2 vol.; idem. The Community of the Beloved Disciple. N. Y., 1979; Black M. An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. Oxf., 1967<sup>3</sup>; Steck O. H. Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Neukirchen-Vluyn, 1967; Мень А., прот. Сын Человеческий. Брюссель, 1968. Прил.: Кем и когда были написаны Евангелия; он же. Евангелия // Он же. Библиологический словарь. М., 2002. Т. 1. С. 380–409; он же. Синоптическая проблема // Там же. Т. 3. С. 117–121; Martyn J. L. History and Theology in the Fourth Gospel. N. Y., 1968; Lindsey R. L., ed. A Hebrew Translation of the Gospel of Mark. Jerusalem, 1969; Lührmann D. Die Redaktion der Logienquelle. Neukirchen-Vluyn, 1969; Fortna R. T. The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Forth Gospel. Camb., 1970; idem. The Fourth Gospel and its Predecessor. Phil., 1988; Beck I. Die Ringkomposition bei Herodot und ihre Bedeutung für die Beweistechnik. Hildesheim; N. Y., 1971; Lindars B. Behind the Forth Gospel. L., 1971; Neirynck F. Duality in Mark: Contributions to the Study of the Markan Redaction. Leuven, 1972; idem. The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark. Leuven, 1974; idem. John and the Synoptics // L'Évangile de Jean: Sources, rédaction, théologie / Ed. M. de Jonge. Gembloux; Leuven, 1977. P. 73–106. (BETL; 44); idem. The Sign Source in the Fourth Gospel // idem. Evangelica: 1982–1991: Collected Essays / Ed. F. van Segbroeck. Leuven, 1991. [Vol. 2]. P. 651–678. (BETL; 99); Nicol W. The Semeia in the Fourth Gospel: Tradition and Redaction. Leiden, 1972; Rolland P. From Genesis to the End of the World: The Plan of Matthew's Gospel // Biblical Theol. Bull. 1972. Vol. 2. P. 155–176; Schulz S. Q: Die Spruchquelle der Evangelisten. Zürich, 1972; Kümmel W. G. The Theology of the NT. Nashville, 1973; idem. Einleitung in das NT. Hdlb., 1983<sup>21</sup>; Temple S. The Core of the Forth Gospel. L., 1975; Meier J. P. Law and History in Matthew's Gospel: A Redactional Study of Mt. 5, 17–48. R., 1976. (AnBib; 71); Polag A. Die Christologie der Logienquelle. Neukirchen-Vluyn, 1977; Stoldt H.-H. Geschichte und Kritik der Markushypothese. Gött., 1977; Vassiliadis P. The Q-Document Hypothesis: A Critical Examination of Today's Literary and Theological Problems Concerning the Q-Document. Thessal., 1977; idem. The Nature and Extent of the

Q-Document // NTIQ. 1978. Vol. 20. P. 49–73; Barrett C. K. The Gospel According to St. John. Phil., 1978<sup>2</sup>; Becker J. Das Evangelium nach Johannes. Gütersloh; Würzburg, 1979–1981. 2 Bde; Hoffmann P. Studien zur Theologie der Logienquelle. Münster, 1982<sup>3</sup>; Culpepper R. A. Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design. Phil., 1983; Kelber W. H. The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition: Mark, Paul, and Q. Phil., 1983; Peabody D. B. Augustine and the Augustinian Hypothesis: A Reexamination of Augustine's Thought in de consensu evangelistarum // New Synoptic Studies: The Cambridge Gospel Conference and Beyond / Ed. W. R. Farmer. Macon, 1983. P. 37–64; Dauer A. Johannes und Lukas: Untersuchungen zu den johanneisch-lukanischen Parallelpereporen Joh 4. 46–54/Lk 7. 1–10 – Joh 12. 1–8/Lk 7. 36–50; 10. 38–42 – Joh 20. 19–29/Lk 24. 36–49. Würzburg, 1984; Heckerens H.-P. Die Zeichen-Quelle der johanneischen Redaktion. Stuttg., 1984; Robinson J. A. T. The Priority of John. L., 1985; Beasley-Murray G. R. John. Waco, 1987; Kloppenborg J. S. The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections. Phil., 1987; Bauer D. R. The Structure of Matthew's Gospel. Sheffield, 1988; Goulder M. D. Luke: A New Paradigm. Sheffield, 1989. 2 vol. (JSNT; 20); Hengel M. The Johannine Question. L.; Phil., 1989; Kingsbury J. D. Matthew: Structure, Christology, Kingdom. Minneapolis, 1989<sup>2</sup>; Sanders E. P., Davies M. Studying the Synoptic Gospels. L.; Phil., 1989; Wählde U., von. The Earliest Version of John's Gospel: Recovering the Gospel of Signs. Wilmington (Del.), 1989; Boismard M.-É. Theorie des niveaux multiples // The Interrelations of the Gospels / Ed. D. L. Dungan. Leuven, 1990. P. 231–243. (BETL; 95); Marguerat D. La «Source des Signes» existait-elle? // La communauté Johannique et son histoire / Ed. J.-D. Kaestli, J.-M. Poffet. J. Zumbstein. Gen., 1990. P. 69–93; Carson D. A. The Gospel according to John. Leicester; Grand Rapids (Mich.), 1991; Linnemann E. Is there a Synoptic Problem: Rethinking the Literary Dependence of the First Three Gospels. Grand Rapids, 1992; Schnelle U. Antiochian Christology in the Gospel of John. Minneapolis, 1992; Wenham J. Redating Matthew, Mark & Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem. Downers Grove (Ill.), 1992; Brodie Th. L. The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary. N. Y.; Oxf., 1993; Painter J. The Quest for the Messiah: The History, Literature, and Theology of the Johannine Community. Nashville, 1993<sup>2</sup>; Strecker G., ed. Minor Agreements: Symp. Göttingen, 1991. Gött., 1993; Belle G., van. The Signs Source in the Fourth Gospel. Leuven, 1994. (BETL; 116); Ennulat A. Die «Minor Agreements»: Untersuchungen zu einer offenen Frage des synoptischen Problems. Tüb., 1994; Shellard B. The Relationship of Luke and John: A Fresh Look at an Old Problem // JThSt. N. S. 1995. Vol. 46. P. 71–98; Anderson P. N. The Christology of the Fourth Gospel: Its Unity and Disunity in the Light of John 6. Tüb., 1996; Beyond the Q Impasse: Luke's Use of Matthew: A Demonstration by the Research Team of the Intern. Inst. for Gospels Stud. / Ed. A. J. McNicol etc. Valley Forge (Pennsylv.), 1996; Goodacre M. S. Goulder and the Gospels: An Examination of a New Paradigm. Sheffield, 1996. (JSNT. Suppl.; 133); Berger K. Im Anfang war Johannes: Datierung und Theologie des vierten Evangeliums. Stuttg., 1997; Bauckham R. John for Readers of Mark // The Gospels for All Christians / Ed.

R. Bauckham. Grand Rapids, 1998. P. 147–171; Neyrnyck F., Verhayden J. The Gospel of Matthew and the Sayings Source Q: A Cumulative Bibliography 1950–1995. Leuven, 1998. 2 vol. [Bibliogr.]; Wilckens U. Das Evangelium nach Johannes. Gött., 1998<sup>17</sup>; Грушец Л., свящ. Археология текста: Сравн. анализ Евангелий от Матфея и от Марка. М., 1999; Dungan D. L. A History of the Synoptic Problem: The Canon, the Text, the Composition and the Interpretation of the Gospels. N. Y., 1999; The Critical Edition of Q: Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Transl. of Q and Thomas / Ed. J. M. Robinson etc. Minneapolis; Leuven, 2000; Thatcher T. The Riddles of Jesus in John: A Study in Tradition and Folklore. Atlanta, 2000; Касиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. М., 2001<sup>4</sup>; он же. Лекции по Новому Завету: Евангелие от Марка. П., 2003; он же. Лекции по Новому Завету: Евангелие от Луки. П., 2004. С. 249–278; Felton T., Thatcher T. Stylometry and the Signs Gospel // Jesus in Johannine Tradition / Ed. R. T. Fortna, T. Thatcher. Louisville (Ky.); L.; Leiden, 2001. P. 209–218; Иванов А. В. Руководство к изучению книг Священного Писания Нового Завета. СПб., 2002; Für und Wider die Priorität des Johannesevangeliums. Hildesheim, 2002; Исус и Евангелия: Словарь / Ред.: Дж. Грин, С. Макнайт, Г. Маршалл. М., 2003; Dunn J. D. G. Jesus Remembered. Grand Rapids, 2003; Mitchell M. M. Homer in the NT? // J. of Religion. 2003. Vol. 83. N 2. P. 244–260; Глубоковский Н. Н. Лекции по Священному Писанию Нового Завета. М., 2006. Т. 1; Сорокин А., прот. Христос и Церковь в Новом Завете. М., 2006.

**Жанр.** Strauss D. F. Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Tüb., 1835–1836. 2 vol. (рус. пер.: Штраус Д. Ф. Жизнь Иисуса / Пер. с нем. М., 1992); Overbeck F. Über die Anfänge der patristischen Literatur // Hist. Zschr. 1882. Bd. 48. S. 417–472; Wrede W. Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitr. zum Verständnis des Markusevangeliums. Gött., 1901, 1969<sup>4</sup>; Heinrici C. F. G. Der litterarische Charakter der neutestamentlichen Schriften. Lpz., 1908; Wendland J. Th. P. Die urchristlichen Literaturformen. Tüb., 1912<sup>2/3</sup>; Votaw C. H. The Gospel and Contemporary Biographies // AJTh. 1915. Vol. 19. № 1. P. 45–73; Gressmann H. Vom reichen Mann und armen Lazarus: Eine literarisch-geschichtliche Studie. B., 1918; Dibelius M. Die Formgeschichte des Evangeliums. Tüb., 1919; Schmidt K. L. Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte // ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ: Stud. zur Religion und Literatur des Alten und NT: FS für H. Gunkel / Hrsg. H. Schmidt. Gött., 1923. Bd. 2. S. 50–134; Bieler L. Theios Aner: Das Bild des «göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum. W., 1935–1936. 2 Bde; Dodd C. H. The Apostolic Preaching and Its Developments. L., 1936; Carrington P. The Primitive Christian Calendar: A Study in the Making of the Marcan Gospel. Camb., 1952. Vol. 1; Marxsen W. Der Evangelist Markus: Stud. zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums. Gött., 1956; Guilding A. The Fourth Gospel and Jewish Worship. Oxf., 1960; Koch K. Was ist Formgeschichte? Neukirchen, 1964; Morris L. The NT and the Jewish Lectionaries. L., 1964; Bowman J. W. The Gospel of Mark: The New Christian Jewish Passover Haggadah. Leiden, 1965; Hadas M., Smith M. Heroes and Gods: Spiritual Biographies in Antiquity. N. Y., 1965; Bultmann R. Geschichte der synoptischen Tradition. Gött., 1967<sup>7</sup>; Wright A. G. The Lite-

rary Genre Midrash. N. Y., 1967; Fischel H. Studies in Cynicism and the Ancient Near East: The Transformation of a Chria // Religions in Antiquity / Ed. J. Neusner. Leiden, 1968. P. 372–411; Koester H. One Jesus and Four Primitive Gospels // HarvTR. 1968. Vol. 61. N 2. P. 203–247; Achtemeier P. Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae // JBL. 1970. Vol. 89. N 3. P. 265–291; idem. The Origin and Function of the Pre-Markan Miracle Catenae // Ibid. 1972. Vol. 91. N 2. P. 198–221; Güttgemanns E. Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Münch., 1970; Robinson J. M. On the Gattung of Mark (and John) // Jesus and Man's Hope / Ed. D. Buttrick. Pittsburgh, 1970. Vol. 1. P. 99–129; Smith M. Prolegomena to a Discussion of Aretologies, Divine Men, the Gospels and Jesus // JBL. 1971. Vol. 90. N 2. P. 174–199; Tiede D. The Charismatic Figure as Miracle Worker: Diss. Missoula, 1972; Goulder M. Midrash and Lection in Matthew. L., 1974; idem. The Evangelists' Calendar: A Lectionary Explanation of the Development of Scripture. L., 1978; Gundry R. Recent Investigations into the Literary Genre «Gospel» // New Dimensions in NT Study / Ed. R. Longenecker, M. C. Tenney. Grand Rapids, 1974. P. 97–114; Kelber W. The Kingdom in Mark: A New Place and Time. Phil., 1974; Perrin N. A Modern Pilgrimage in NT Christology. Phil., 1974; Theissen G. Urchristliche Wundergeschichten: Ein Beitr. zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien. Gütersloh, 1974; Baltzer K. Die Biographie des Propheten. Neukirchen, 1975; Drury J. Tradition and Design in Luke's Gospel. L., 1976; Bilezikian G. The Liberated Gospel: A Comparison of the Gospel of Mark and Greek Tragedy. Grand Rapids, 1977; Broven R. The Birth of the Messiah. Garden City (N. Y.), 1977; Holladay C. R. Theios Aner in Hellenistic-Judaism. Missoula, 1977; Kee H. Community of the New Age: Stud. in Mark's Gospel. Phil., 1977; Kürzinger J. Die Aussage des Papias von Hierapolis zur literarischen Form des Markusevangelium // BiblZschr. 1977. Bd. 21. N 2. S. 245–264; Lührmann D. Biographie des Gerechten als Evangelium // Wort und Dienst: Jb. der Kirchlichen Hochschule. Bethel bei Bielefeld, 1977. Bd. 14. S. 23–50; Talbert C. H. What is a Gospel?: The Genre of the Canonical Gospels. Phil., 1977; idem. Biographies of Philosophers and Rulers as Instruments of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity // ANRW. R. 2. 1978. Bd. 16. H. 2. S. 1619–1651; idem. Once Again: Gospel Genre // Semeia. 1988. Vol. 43. P. 53–73; Aune D. E. The Problem of the Genre of the Gospel: A Critique of C. H. Talbert «What is a Gospel?» // Gospel Perspectives: Studies of History and Tradition of the Four Gospels / Ed. R. T. France, D. Wenham. Sheffield, 1981. Vol. 2. P. 6–90; idem. The NT in Its Literary Environment. Phil., 1987 (рус. пер.: Аynu Д. Е. Новый Завет и его лит. окружение / Пер. с англ.: Вл. В. Полосин; ред.: А. Л. Хосроев. СПб., 2000); Flusser D. Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus. Bern, 1981; Vorster W. S. Wat is'n Evangelie? Pretoria, 1981; Shuler P. L. A Genre for the Gospel: The Biographical Character of Matthew. Phil., 1982; idem. The Genre(s) of the Gospels // The Interrelations of the Gospels / Ed. D. L. Dungan. Leuven, 1990. P. 451–483. (BETL; 95); Thoma C. Prolegomena zu einer Übersetzung und Kommentierung der rabbinischen Gleichnisse // TZ. 1982. Bd. 38. N 6. S. 514–531; Diehle A. Die Evangelien und die griechische Biographie // Das Evangelium und die Evangelien / Hrsg. P. Stuhlmacher. Tüb., 1983. S. 383–



411; *Guelich R.* The Gospel Genre // *Ibid.* S. 183–219; *Vorster W. S.* Kerygma: History and the Gospel Genre // *NTS.* 1983. Vol. 29. P. 87–95; *Alexander P. S.* *Midrash and the Gospels* // *Synoptic Studies* / Ed. C. M. Tuckett. Sheffield, 1984. P. 1–18; *Berger K.* Hellenistische Gattungen im NT // *ANRW.* R. 2. 1984. Bd. 25. H. 2. S. 1031–1432, 1831–1885; *Cancik H.* Die Gattung Evangelium: Das Evangelium des Markus im Rahmen der antiken Historiographie // *Markus-Philologie* / Hrsg. B. Cancik. Tüb., 1984. S. 85–113. (WUNT; 33); *idem.* Bios und Logos: Formgeschichtliche Untersuchungen zu Lukians «Demonax» // *Ibid.* S. 115–130; *Dormeyer D., Frankemölle H.* Evangelium als literarische Gattung und als theologischer Begriff: Tendenzen und Aufgaben der Evangelienforschung in 20. Jh., mit einer Untersuchung des Markusevangeliums in seinem Verhältnis zur antiken Biographie // *ANRW.* R. 2. 1984. Bd. 25. H. 2. S. 1543–1705; *Neusner J.* In Search of Talmudic Biography: The Problem of the Attributed Saying. Chico (Calif.), 1984; *Reiser M.* Der Alexanderroman und das Markusevangelium // *Markus-Philologie.* 1984. S. 131–163; *idem.* Die Stellung der Evangelien in der antiken Literaturgeschichte // *ZNW.* 1999. Bd. 90. H. 1/2. S. 1–27; *Dormeyer D.* Evangelium als literarische und theologische Gattung. Darmstadt, 1989; *idem.* Das NT im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Darmstadt, 1993; *idem.* Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus dem Nazarener. Stuttgart, 1999; *Mack B. L., Robbins V. K.* Patterns of Persuasion in the Gospels. Sonoma (Calif.), 1989; *Tolbert M. A.* Sowing the Gospel. Minneapolis, 1989; *eadem.* The Gospels in Greco-Roman Culture // *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory* / Ed. R. Schwartz. Oxf., 1990. P. 258–275; *McArthur H. K., Johnston R. M.* They Also Taught in Parables: Rabbinic Parables from the First Centuries of the Christian Era. Grand Rapids, 1990; *Perrot Ch.* The Reading of the Bible in the Ancient Synagogue // *Mikra* / Ed. M. J. Mulder. Minneapolis, 1990. P. 137–159; *Stuhlmacher P.* The Genre(s) of the Gospels: Response to P. L. Shuler // *The Interrelations of the Gospels* / Ed. D. L. Dungan. Leuven, 1990. P. 484–494; *Sterling G. E.* *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts, and Apologetic Historiography.* Leiden, 1992. (Suppl. to NT; 64); *Alexander L. C. A.* 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); *Smith S. H.* A Divine Tragedy: Some Observations on the Dramatic Structure of Mark's Gospel // *NTIQ.* 1995. Vol. 37. Fasc. 3. P. 209–231; *Frickenschmidt D.* Evangelium als Biographie. Tüb., 1997; *Inch M.* Exhortations of Jesus According to Matthew and Up from the Depths: Mark as Tragedy. Lanham etc., 1997. P. 69–170; *Wills L. M.* The Quest for the Historical Gospel: Mark, John, and the Origins of the Gospel Genre. N. Y.; L., 1997; *Bonz M. P.* The Past as Legacy: Luke-Acts and Ancient Epic. Minneapolis, 2000; *Burridge R. A.* Gospel Genre: Christological Controversy and the Absence of Rabbinic Biography // *Christology, Controversy, and Community: NT essays in honour of D. R. Catchpole* / Ed. G. Horrell, C. M. Tuckett. Leiden, 2000. P. 137–156; *idem.* What are the Gospels?: A Comparison with Greco-roman Biography. Grand Rapids, 2004; *McDonald D. R.* The Homeric Epics and the Gospel of Mark. New Haven; L., 2000; *Reiser M.* Sprache und literarische Formen des NT. Paderborn, 2001; *Vines M. E.* The Problem of Markan Genre. Atlanta, 2002; *Wördermann D.* Das Charakterbild im Bios nach

Plutarch und das Christusbild im Evangelium nach Markus. Paderborn etc., 2002; *Mitchell M.* Review: Homer in the NT // *J. of Religion.* 2003. Vol. 83. N. 2. P. 244–260.

**Евангелие как исторический источник.** *Westcott B. F.* The Gospel according to St. John. L., 1882, 1908<sup>2</sup>, 1980; *Weiß B.* Das Matthäus-Evangelium. Gött., 1898<sup>3</sup>; *Strachan R. H.* The Fourth Evangelist: Dramatist or Historian? L., 1925; *Turner C.* Marcan Usage: Notes, Critical and Exegetical on the Second Gospel // *JThSt.* 1925/1926. Vol. 27. P. 58–62; *Clark K. W.* The Gentile Bias in Matthew // *JBL.* 1947. Vol. 66. N. 2. P. 165–172; *Riesenfeld H.* The Gospel Tradition and Its Beginnings: A Study in the Limits of «Formgeschichte» // *Studia Evangelica.* B., 1959. Bd. 1. S. 43–75. (TU; 73); *Higgins A. J. B.* The Historicity of the Fourth Gospel. L., 1960; *Gerhardsson B.* Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Tradition in Rabbinic Judaism and Early Christianity: Diss. Uppsala, 1961; *idem.* The Parable of the Sower and Its Interpretation // *NTS.* 1967/1968. Vol. 14. P. 165–193; *idem.* Die Anfänge der Evangelientradition. Wuppertal, 1977; *Dodd C. H.* Historical Tradition in the Fourth Gospel. Camb., 1963; *Bornkamm G.* Der Auferstandene und der Irdische: Mt 28. 16–20 // *Zeit und Geschichte* / Hrsg. E. Dinkler. Tüb., 1964. S. 171–192; *Bea A.* Die Geschichtlichkeit der Evangelien. Paderborn, 1966; *Boman Th.* Die Jesusüberlieferung im Lichte der neueren Volkskunde. Gött., 1967; *Roloff J.* Der Johanneische «Lieblingenjünger» und der Lehrer der Gerechtigkeit // *NTS.* 1968/1969. Vol. 15. P. 129–151; *Perrin N.* What is Redaction Criticism? Phil., 1969; *Güttgemanns E.* Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums: Eine methodologische Skizze d. Grundlagenproblematik d. Form- und Redaktionsgeschichte. Münch., 1970; *Unnik W. C., van.* Remarks on the Purpose of Luke's Historical Writing (Luke 1:1–4) // *Sparsa Collecta: The Coll. Essays of W. C. van Unnik.* Leiden, 1973. Vol. 1. P. 6–15; *Frankemölle H.* Jahwebund und Kirche Christi: Stud. zur Form- und Traditionsgeschichte des «Evangeliums» nach Matthäus. Münster, 1974; *Culpepper R. A.* The Johannine School. Missoula (Mont.), 1975; *Ellis E. E.* New Directions in Form Criticism // *Jesus Christ in Historie and Theologie* / Hrsg. G. Strecker. Tüb., 1975. S. 299–315; *Kümmel W. G.* Einleitung in das Neue Testament. Hdlb., 1976<sup>18</sup>; *Meier J. P.* Law and History in Matthew's Gospel: A Redactional Study of Mt. 5, 17–48. R., 1976. (AnBib; 71); *Chilton B. D.* Targumic Transmission and Dominical Tradition // *Gospel Perspectives.* 1980. Vol. 1. P. 21–45; *Carson D. A.* Historical Tradition in the Fourth Gospel: After Dodd, What? // *Gospel Perspectives.* 1981. Vol. 2: Stud. of History and Tradition in the Four Gospels. P. 83–145; *Gundry R. H.* Matthew: A Comment. on His Literary and Theological Art. Grand Rapids, 1982. P. 194–195; *Müller P.-G.* Der Traditionsprozess im NT. Freiburg i. Br., 1982; *Pals D. L.* The Victorian «Lives» of Jesus. San Diego, 1982; *Bauchham R.* The Liber Antiquitatum Biblicarum of Pseudo-Philo and the Gospels as Midrash // *Gospel Perspectives.* 1983. Vol. 3: Studies in Midrash and Historiography. P. 33–76; *idem.* The Beloved Disciple as Ideal Author // *The Johannine Writings: A Sheffield Reader* / Ed. S. E. Porter, C. A. Evans. Sheffield, 1995. P. 46–68; *Bruce F. F.* Biblical Exposition at Qumran // *Gospel Perspectives.* 1983. Vol. 3. P. 77–98; *Stuhlmacher P.* Zum Thema: Das Evangelium und Die Evangelien // *Das Evangelium und die Evangelien* / Hrsg. P. Stuhlmacher. Tüb., 1983. S. 1–26; *Kennedy G.* New Testament Interpretation through Rhetoric

and Criticism. L., 1984; *Blomberg C. L.* Tradition and Redaction in the Parables of the Gospel of Thomas // *Gospel Perspectives.* 1985. Vol. 5: The Jesus Tradition Outside the Gospels. P. 177–205; *idem.* Die Historische Zuverlässigkeit der Evangelien. Nürnberg, 1998; *idem.* The Historical Reliability of John's Gospel. Leicester, 2001; *он же (Бломберг К.)* Интерпретация Притчей: [Пер. с англ.]. М., 2005; *Staudinger H.* Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien. Wuppertal, 1988; *Hemer C. J.* The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History / Ed. C. H. Gempf. Tüb., 1989. (WUNT; 49); *Theissen G.* The Gospels in Context. Minneapolis, 1991; *Thornton C. J.* Der Zeuge des Zeugen: Lukas als Historiker der Paulusreisen. Tüb., 1991. (WUNT; 56); *Sterling G. E.* *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts, and Apologetic Historiography.* Leiden; N. Y., 1992; *Schulz H.-J.* Die apostolische Herkunft der Evangelien. Freiburg i. Br.; Basel; W., 1993, 1997<sup>3</sup>; *Charlesworth J. H.* The Beloved Disciple. Valley Forge (Penn.), 1995; *Evans C. A.* Jesus and His Contemporaries: Comparative Stud. Leiden; N. Y., 1995; *Bösen W.* Galiläa Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu. Freiburg i. Br. etc., 1998; *Гришес Л., свящ.* Археология текста: Сравн. анализ Евангелий от Матфея и от Марка. М., 1999; *Authenticating the Activities of Jesus* / Ed. B. Chilton, C. A. Evans. Leiden; Boston, 1999; *Authenticating the Words of Jesus* / Ed. B. Chilton, C. A. Evans. Leiden; Boston, 1999; *The Unity of Luke-Acts* / Ed. J. Verheyden. Leuven, 1999. (BETL; 142); *Hengel M.* The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ. Harrisburg, 2000; *Ткаченко А. А.* Ин 21 в совр. науч. библистике // *Вестн. ПСТГУ.* Сер. 1: Богословие, философия. М., 2006. Вып. 16. С. 7–16.

**ЕВАНГЕЛИЕ-АПРАКОС** — см. ст. *Апракос*.

**«ЕВАНГЕЛИЕ ВЕЧНОЕ»** [лат. *Evangelium aeternum*], библейское выражение, к-рое в средние века приобрело особую известность и новое значение, будучи применено к учению и сочинениям *Иоахима Флорского* (ок. 1132–1202). Слова «Е. в.» встречаются в новозаветной кн. *Откровение Иоанна Богослова* в контексте описания событий, предшествующих Суду Божию, в повествовании о 3 Ангелах, возвещающих грядущий Суд: «И увидел я другого Ангела, летящего посередине неба, который имел вечное Евангелие, чтобы благовествовать живущим на земле, и всякому племени, и колену, и языку, и народу» (Откр 14. 6). Андрей Кесарийский в «Толковании на Откровение Иоанна Богослова» не дает подробного объяснения этого места, замечая лишь, что «Евангелие называется вечным, поскольку заключено было в предвении Божию до начала века» (*Andr. Caes.* Арос. 40). В средневек. трактате «Толкование на семь видений книги Апокалипсис» (*Expositio super septem visiones libri Apocalypsis* // PL.





17. Col. 763–970), приписывавшемся св. Амвросию, еп. Медиоланскому, но в действительности написанном в IX в. мон. Беренгаудом из Ферьера, фрагмент, посвященный рассказу о 3 Ангелах, понимается как относящийся ко всему времени между Первым и Вторым пришествиями Христа и символически обозначающий события этого времени, причем 1-й («другой», т. е., по мнению толкователей, не такой, как обычные ангелы) Ангел, к-рый несет «Е. в.», отождествляется прежде всего с Самим Христом, а также с апостолами и всеми последующими проповедниками Евангелия: «Этот Ангел обозначает Христа, Его апостолов, и всех прочих проповедников Христовых» (Expositio. 14 // PL. 17. Col. 893). Беренгауд поясняет также, в чем смысл того, что Ангел несет «Е. в.»: «Говорится, что он имеет вечное Евангелие, поскольку евангельское учение было дано Христом апостолам и прочим проповедникам, чтобы они проповедовали его язычникам» (Ibidem). «Вечным» это Евангелие называется потому, «что оно дарует вечность всем исполняющим его» (Ibidem). Под «живущими на земле» Беренгауд предлагал понимать язычников, к-рые «ищут лишь земного и всю надежду свою возлагают на земное» (Ibidem). При таком толковании «Е. в.» отождествлялось с Евангелием Христовым, возвещаемым для обращения к Богу погрязших в земных заботах людей на протяжении всей истории христианства, а вовсе не каким-то новым, «дополнительным» Евангелием. Точно так же понимал это место из кн. Откровение Иоанна Богослова блж. Иероним, указывавший, что одно и то же хранимое и проповедуемое Церковью Евангелие может называться в Свящ. Писании разными именами: «Евангелие Иисуса Христа» (ср.: 2 Кор 2. 11), «Евангелие спасения» (ср.: Еф 1. 13), «Е. в.» и др. (Ieron. In Eph. I // PL. 26. Col. 456). Беда Достопочтенный предлагал под «серединой неба» понимать середину церкви, где проповедники возвещают «Евангелие вечного царства» (Beda Venerabilis. Explanatio Apocalypsis. 14 // PL. 93. Col. 174). Валафрид Страбон указывал также на то, что «Е. в.» называется так, поскольку «оно преподает вечную проповедь и приводит соблюдающих его в вечность» (ad aeternitatem — Walafrius Strabo. Apocalypsis B. Ioannis // PL. 114. Col. 735).

С приведенными толкованиями совместимо и неск. иное прочтение этого места, предлагаемое Оригеном, к-рый связывал понятие «Е. в.» с буд. вечной жизнью праведников: «Тогда (т. е. в Царстве Небесном. — Д. С.) будет то, что называется вечным Евангелием и вечно Новым Заветом, который никогда не обветшает» (Orig. De princp. III 6. 8). В др. месте Ориген говорит о том, что Господь «переведет надлежащим образом всех святых от временного Евангелия к Евангелию вечному в соответствии с тем, что повествует о вечном Евангелии Иоанн в Апокалипсисе» (Orig. De princp. IV 3. 13 [25]). Блж. Иероним, цитировавший Оригена в письме к Авиту, продолжил это место весьма примечательным образом (по-видимому, приводя слова Оригена, отсутствующие в переводе Руфина): «Тенью Евангелия Он [Христос] исполнил тень закона, но весь закон есть образ и тень небесных священнодействий. Поэтому надлежит особенно тщательно исследовать, правильно ли мы думаем, что и небесный закон, и священнодействия высшего служения не имеют полноты, но нуждаются в истине того Евангелия, которое в Апокалипсисе Иоанна названо вечным (sempiternum), — конечно, по сравнению с этим нашим Евангелием, которое временно (temporale) и проповедано в преходящем мире и веке» (Ieron. Ep. 124 // CSEL. Vol. 56. P. 114). По свидетельству блж. Иеронима, Ориген считал, что «вечное Евангелие, то есть то, которое будет на небесах, настолько же превосходит наше нынешнее Евангелие, насколько проповедь Христова превосходит таинства ветхого закона» (Ibidem).

Уже в этих приписываемых Оригену словах, к-рые блж. Иероним отвергает и приравнивает к «кощунству» (sacrilegium), обнаруживаются зачатки того понимания термина «Е. в.», позднее развернутого в работах Иоахима Флорского (о его знакомстве с приведенным местом из Оригена свидетельств нет, хотя внутренняя связь их подходов очевидна). Однако имеется и принципиальное различие: если Ориген однозначно интерпретирует «Е. в.» как нечто, относящееся к буд. вечной жизни, то Иоахим, по-видимому, предполагал, что это «Евангелие», к-рое он также называл «Евангелие Святого Духа», есть нечто отличное

от существующего Евангелия, и притом нечто, что должно появиться уже теперь, а вовсе не после Второго пришествия Христова и последующего Суда. Т. о., возникает и разрабатывается учение о некоем «духовном» Евангелии, восполняющем или даже устраняющем содержимое Церковью Евангелие Христово: «Евангелие вечное — это духовное Евангелие (quod est in spiritu), поскольку то Евангелие, которое написано буквами (quod est in littera), несомненно является временным, а не вечным» (Expositio in Apocalypsim. — Цит. по: Freyhan. 1955. P. 222). Как далеко уходил Иоахим в признании традиции Евангелия «лишь словами» и «буквами» и в учении о новом, «духовном» Евангелии, в наст. время сказать сложно, поскольку его сохранившиеся сочинения содержат достаточно умеренные взгляды по данному вопросу. По-видимому, у его последующих сторонников идеи «нового Евангелия» радикализировались, вступив в прямую конфронтацию с учением Церкви.

После смерти Иоахима некоторые его ученики и последователи считали, что «Е. в.» — это не просто некий «духовный» завет Св. Духа, а сочинения самого Иоахима, к-рые тем самым оказались противопоставленными церковному Евангелию. Термин «Е. в.» вновь привлек к себе повышенное внимание в 1254 г., когда в Париже появилось соч. «Liber introductorius in Evangelium aeternum» (Введение в Евангелие вечное), автор к-рого долго оставался неизвестным, в наст. время он идентифицирован с францисканским мон. Герардом, или Герардином из Борго-Сан-Доннино, студентом факта теологии Парижского ун-та и другом Иоанна Пармского, в то время генерала ордена францисканцев. Как предполагают исследователи, эта книга должна была предварять др. издание, подготовленное тем же Герардом, к-рое собственно и называлось «Евангелие вечное» (Evangelium aeternum) и в к-рое входили (полностью или в виде извлечений) 3 важнейшие работы Иоахима: «Согласование Ветхого и Нового Заветов» (Concordia veteris ac novi testamenti), «Новый Апокалипсис» (Apocalypsis Nova) и «Десятиструнный псалтериум» (Psalterium decem chordarum), снабженные пояснениями и сохлыми Герарда. Текст «Введения...» Герарда до наст. времени не сохра-





нил, полный текст «Е. в.» также утрачен, однако нек-рые его части были обнаружены в неизданной рукописи, содержащей ряд сочинений Иоахима (см.: *Töpfer*. 1960). Сохранившиеся рукописные свидетельства дают основание полагать, что сочинения Иоахима действительно объединялись под общим именем «Е. в.». Так, в дрезденской рукописи (Dresd. Ms. A 121) пролог к кн. «Новый Апокалипсис» заканчивается словами: «Завершается пролог ко второй книге вечного Евангелия Святого Духа (evangelii eterni spiritus sancti). Начинается вторая книга вечного Евангелия» (Fol. 100v), а окончание той же книги выглядит следующим образом: «Завершается Новый Апокалипсис, то есть вторая книга духовного Евангелия (evangelii spiritualis)» (Fol. 131r). В связи с утратой первоисточника о содержании и об идеях «Введения...» и «Е. в.» известно лишь из офиц. документов, посвященных церковному осуждению этого сочинения.

Сразу же после выхода книги встревоженные ее названием и содержанием парижские богословы под рук. *Вильгельма из Сент-Амура*, внимательно изучив книгу, составили перечень обнаруженных в ней заблуждений и еретических суждений, состоящий из 31 пункта, к-рый в совр. издании озаглавлен: «31 заблуждение, извлеченное некими магистрами теологии в Париже из «Введения в Евангелие вечное» и из самого этого Евангелия» (Errores 31 a quibusdam magistris theologiae Parisiensibus ex Introductorio in Evangelium aeternum et ex ipso Evangelio aeterno excerpti // *Chartularium*. 1889. N 243. P. 272–275; *Benz*. 1932. S. 415–426). Этот список был представлен Парижскому епископу, к-рый по неизвестным причинам не стал начинать судебное производство, а направил заподозренную в ереси книгу, по-видимому вместе с подготовленным парижскими богословами списком заблуждений, папе *Иннокентию IV*. В связи с тем что папа скончался 7 дек. 1254 г., не успев ничего предпринять по данному вопросу, разбирать дело пришлось его преемнику, папе *Александрю IV*, к-рый назначил для расследования всех обстоятельств специальную комиссию. Члены комиссии, не удовлетворившись парижскими извлечениями, просмотрели присланные «Введение...» и «Е. в.», отмечая ошибочные

и еретические места и выписывая довольно представительные цитаты. Протоколы заседаний комиссии вместе с извлеченными из книг фрагментами сохранились в парижской рукописи и были изданы в кон. XIX в. (*Denifle*. 1885; ср.: *McGinn*. 1998. P. 165–166 [Fragm.]). 8 июля 1255 г. на заседании комиссии были представлены дополнительные подозрительные извлечения из сочинений Иоахима, также приобщенные к протоколам.

По окончании работы комиссии папа Александр IV вынес свое решение в мандате от 23 окт. 1255 г., направленном Парижскому еп. Ренальду из Корбея: «По совету наших братьев (т. е. членов комиссии.— *Д. С.*) мы постановили, что [эта книга] должна быть уничтожена» (*Chartularium*. 1889. N 257. P. 297). Папа особо отметил, что следует уничтожить и выписки из книги, по-видимому подразумевая подготовленный парижскими богословами список заблуждений. 4 нояб. того же года папа направил в Париж еще один мандат, в к-ром полностью повторил содержание предыдущего, а также просил Парижского епископа позаботиться о том, чтобы история с «Е. в.» не оказала негативного влияния на репутацию ордена францисканцев, к к-рому принадлежал автор книги (Ibid. N 258. P. 298). Сам автор был осужден руководителями францисканского ордена и сослан на родину, в Италию, где прожил еще не менее 10 лет. Руководство ордена позаботилось также и о том, чтобы предотвратить подобные происшествия в будущем: по свидетельству автора «Хроники» *Салимбене* из Пармы, «из-за истории с этим самым Герардином было предписано впредь не издавать ни одного нового сочинения без ведома ордена и если оно не будет одобрено министром и дефинитором в провинциальном капитуле» (*Салимбене А., де. Хроника*. М., 2004. С. 501).

По сохранившимся в парижских извлечениях и протоколах кардиналов выпискам можно приблизительно реконструировать реальное содержание «Введения в Евангелие вечное». Прежде всего особое внимание автор книги уделил учению Иоахима о 3 эпохах, или «веках», составляющих мировую историю. Согласно Иоахиму, человеческий род проходит через 3 духовных состояния, к-рые он отождествлял

с 3 заветами: ВЗ, НЗ и неким 3-м заветом. Соотнося эту схему с христ. учением о Троице, Иоахим утверждал, что ВЗ есть завет Бога Отца, НЗ — Бога Сына, а 3-й завет должен стать заветом Св. Духа. Согласно Иоахиму, 3-й завет хронологически начался со времени *Бернарда Клервоского* (XII в.), но полного расцвета и явственности должен достигнуть позднее: следуя выкладкам Иоахима, автор «Введения...» датировал это 1260 г. С наступлением этого «Царства Духа Святого» Евангелие буквы упразднится, чтобы уступить место Евангелию Духа, в лоно Римской Церкви войдут отторгнутые от нее греки и иудеи и Церковь ап. Петра претворится в Церковь ап. Иоанна как автора кн. Откровение, на которой основывался Иоахим. Все эти идеи обнаруживаются как во «Введении...», так и в самом «Е. в.». Однако Герард еще более заострил мысли Иоахима, отождествив сочинения последнего с «Евангелием» эпохи царствования Св. Духа. Именно это вызвало наибольшее возмущение парижских богословов, отмечавших в числе главных заблуждений автора «Введения...» мысли о том, «что Евангелие вечное, которое есть то же самое, что и учение Иоахима, превосходит учение Христа и весь Ветхий и Новый Завет», «что Новый Завет должен упраздниться, как уже упразднился Ветхий Завет», «что сила Нового Завета продлится лишь до 1260 г.», «что Евангелие Христово должно быть заменено новым Евангелием» (*Chartularium*. 1889. P. 272), и т. п. О том же свидетельствуют и протоколы кардиналов, согласно к-рым Герардино писал, «что около 1200 г. дух жизни покинет два Завета (т. е. ВЗ и НЗ.— *Д. С.*), и потому должно появиться вечное Евангелие». Это «Е. в.» было прямо отождествлено с книгами Иоахима, к-рые, по мнению Герарда, должны будут заменить традиц. христ. Библию. Т. о., было предложено одновременно учение о новой Церкви и новом Свящ. Писании, к-рые якобы сделают излишним все традиц. содержание христ. веры. Возмущение католич. богословов и иерархов против таких претензий легко объяснить, особенно если учитывать тот факт, что в т. н. первой книге «Е. в.», т. е. в соч. Иоахима «Согласование Ветхого и Нового Заветов», прямо заявлялось о том, что Св. Дух действует не только в Римской Церкви,





но и в Греческой (т. е. правосл.) Церкви, а факт разделения Церкви объявлялся действием Св. Духа, Который должен вскоре собрать всех христиан воедино. Более того, там же говорилось, «что греческий народ в большей степени живет в Духе Святом (secundum Spiritum Sanctum), чем народ латинский» (Chartularium. 1889. P. 273), и потому он также войдет в наступающее «Царство Духа Святого». Такой «экуменизм», прибивавший значение Римской Церкви и ее претензии на единоличное владение спасительной истиной, не мог приветствоваться Папским престолом.

Вслед быстрой реакции университетской и церковной администрации на появление книги ее экземпляры не успели распространиться и содержание не получило широкой известности за пределами круга приверженцев учения Иоахима. Однако папское осуждение вызвало широкий резонанс и породило многочисленные слухи о новых еретиках, попытавшихся заменить Евангелие Христово «Е. в.», что нашло отражение в различных «Хрониках». Напр., Мартин из Троппау в «Хронике понтификов и императоров» среди наиболее значимых деяний папы Александра IV упоминал запрещение им 2 «вредоносных» книг, во 2-й из к-рых (т. е. во «Введении в Евангелие вечное») утверждалось, «что Евангелие Христово и учение Нового Завета никого не приводят к совершенству и должны быть упразднены после 1260 лет существования, и в 1260 году должно начать [осуществляться] учение Иоахима, которое создатель книги назвал «вечным Евангелием», приписав ему все совершенство, необходимое стремящимся к спасению людям» (*Martinus Oppaviensis. Chronicon pontificum et imperatorum* // MGH. SS. Vol. 22. P. 440). Автор «Хроники...» указывает на то, что ложность этого учения доказали как авторитет папы, так и сам ход времени — в 1260 г. никакого «упразднения» христ. веры и церковных таинств не произошло, что сильно уменьшило число приверженцев учения Иоахима.

Похожую негативную оценку давали попыткам предложить некое «Е. в.» и последующие католич. теологи. В частности, о «Е. в.» упоминает *Фома Аквинский*, указывая на желание нек-рых проповедников, озабоченных якобы уже близким

приходом *антихриста*, поставить под сомнение значимость христ. Евангелия: «Некоторые уже пытаются заменить Христовое Евангелие неким другим Евангелием, которое называют вечным... А это Евангелие, о котором они говорят, есть некое сочиненное Введение в книги Иоахима, которое отвергнуто Церковью, или же [так называется] само учение Иоахима, которым, как говорят они, должно быть заменено Евангелие Христово» (*S. Thomae de Aquino Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem*. 5. 5 // *Idem. Opera omnia*. R., 1970. T. 41: *Opuscula*. Vol. 2). Прямо связывая наименование «Е. в.» с именем Иоахима, Фома вместе с тем отмечает, что еретические попытки подменить Евангелие Христово др. «Евангелием» всегда существовали и неизменно отвергались Церковью начиная с апостольских времен: «Уже во времена апостолов некоторые хотели изменить Христово Евангелие, как это ясно из Послания к Галатам» (*Ibidem*; Фома отсылает к Гал 1. 6: «Удивляюсь, что вы от призвавшего вас благодатью Христовою так скоро переходите к иному благовествованию»). На *Триденском Соборе* (1545–1563) «Е. в.» было внесено в *Индекс запрещенных книг*, где оставалось и при последующих переизданиях этого списка (см., напр.: *Index Librorum Prohibitorum sanctissimi domini nostri Pii Septimi Neapoli*, 1834. P. 121).

Несмотря на отсутствие текста сочинения, сама идея «Е. в.» как «нового духовного завета» оставалась популярной в среде различных мистиков, теософов и визионеров (некоторые из них даже создавали свои версии «Е. в.», не получившие широкого распространения) и часто применялась для борьбы с католич. Церковью путем умаления значения библейского Откровения. Образ «Е. в.» использовался также нек-рыми радикальными проповедниками протестантизма, был популярен в среде приверженцев *деизма* и нем. просветителей. Напр., Г. Э. *Лессинг* прямо ссылаясь на Иоахима и его учение о «Е. в.» в соч. «Воспитание человеческого рода», связывая земное осуществление идеалов Просвещения с наступлением эры «Е. в.» (*Lessings Werke* / Ed. J. Petersen, W. Olshausen. B.; Lpz., 1925. Vol. 6. P. 80–81). Тесно связаны с концепцией «Е. в.» и многочисленные попытки (продолжающиеся до наст. времени) создать

к.-л. новое «Евангелие», якобы лишенный «недочетов», «погрешностей», «ошибок» и др. «недостатков» традиц. христ. Евангелия (ср., напр., собственные версии «Евангелия» у Э. Ж. *Ренана*, Л. Н. *Толстого*, Г. В. Ф. *Гегеля* и др., модификацию содержания Евангелия у Р. *Бульмана* и др. участников программы *демифологизации*). Возражая против любых подобных представлений и учений, Церковь неизменно свидетельствует о непреложности и полноте истины, содержащейся в Евангелии Христовом, которое должно быть смиренно усваиваемо, а не исправляемо или модифицируемо в соответствии с теми или иными земными мерками, сколь бы возвышенными они ни представлялись.

Библейский образ Ангела, несущего «Е. в.», был весьма популярен у средневек. иллюстраторов рукописей, часто предлагавших оригинальные художественные интерпретации данного сюжета (см.: *Freyhan*. 1955). В 1914 г. известным чеш. композитором Л. Яначеком была создана легенда для солиста, хора и оркестра, названная «Вечное Евангелие» (чеш. *Věčné evangelium*; нем. *Das ewige Evangelium*), в к-рой излагались и осмыслялись религ. идеи Иоахима Флорского.

Ист.: *Joachimus Florentis. Concordia novi ac Veteris Testamenti*. Venice, 1519. Fr./M., 1964; *idem. Expositio in Apocalypsim*. Venice, 1527. Fr./M., 1964; *idem. Psalterium decem cordarum*. Venice, 1527. Fr./M., 1965; *idem [Abbot Joachim of Fiore]. Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti* / Ed. E. Randolph Daniel // *Transaction of the American Philosophical Society*. 1983. Vol. 73. N 8; *Chartularium Universitatis Parisiensis* / Ed. H. Denifle, E. Châtelain. P., 1889. Vol. 1. P. 272–276, 297.

Лит.: *Denifle H.* Das «Evangelium aeternum» und die Commission zu Anagni // *ALKGMA*. 1885. Bd. 1. S. 49–142; *Benz E.* Joachimstudien II: Die Exzerptsätze der Pariser Professoren aus dem «Evangelium aeternum» // *ZKG*. 1932. Bd. 51. S. 415–455; *Freyhan R.* Joachim and the English Apocalypse // *J. of the Warburg and Courtauld Inst.* 1955. Vol. 18. N 3/4. P. 211–244; *Töpfer B.* Eine Handschrift des Evangelium aeternum des Gerardino von Borgo San Donnino // *ZfGW*. 1960. Bd. 8. S. 156–163; *Miethke J.* Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen des 13. Jh. // *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jh.* / Hrg. A. Zimmermann. B., 1975. S. 52–94. (*Miscellanea Mediaevalia*; 10); *McGinn B.* Visions of the End. N. Y., 1998<sup>2</sup>. P. 158–166; *Reeves M.* The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism. Oxf., 2000; *Reeves M., Gould W.* Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Cent. Oxf., 2001<sup>2</sup>.

Д. В. Смирнов





**ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА** — см. статьи *Евангелие; Иоанн Богослов*.

**ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ЛУКИ** — см. статьи *Евангелие; Лука, ап. и евангелист*.

**ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАРКА** — см. статьи *Евангелие; Марк, ап. и евангелист*.

**ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАТФЕЯ** — см. статьи *Евангелие; Матфей, ап. и евангелист*.

**ЕВАНГЕЛИЕ РАВВУЛЫ** — см. *Четвероевангелие Раввулы*.

**ЕВАНГЕЛИЕ СЛУЖЕБНОЕ**, литургическая книга, содержащая тексты 4 канонических Евангелий, приспособленных благодаря наличию *лекционного аппарата* для чтения за богослужением. Священный текст может быть представлен в Е. с. как в виде отдельных литургических чтений, расположенных в соответствии с устройством *года церковного* (см. ст. *Лекционарий*; в

Для чтения книга обычно износится из алтаря и полагается на *аналой*, стоящий на *амвоне* (во всех случаях чтения Евангелия диаконом, а также во время царских часов, часов Страстной седмицы, за утреней Великой пятницы, в 1-й день Пасхи), или читается предстоятелем, к-рый держит Е. с. в руках (этот обычай широко распространен в совр. греч. традиции, но малоупотребителен в русской), или же диакон держит перед ним книгу. В нек-рых случаях (в воскресные дни, за утреней Великой пятницы, в 1-й день Пасхи) устав предписывает читать Евангелие из алтаря, но на практике это предписание часто не соблюдается. При совершении треб, чинопоследование к-рых включает чтение Евангелия, обычно используется Е. с. небольшого размера — т. н. *требное Евангелие* (как правило, оно не износится из алтаря специально для чтения, а просто помещается на *требный аналой*).

Е. с. также износится из алтаря во время торжественных процессий: за Божественной *литургией* — на малом *входе*; на *вечерне* — на входе в те дни, когда вечерня соединена с полной литургией или когда за вечерней или за литургией Преждеосвященных Даров устав предписывает читать Евангелие; на *утрене* — в Великую субботу (а по нек-рым древним уставам — и в др. дни; вход с Евангелием на утрне Великой субботы дал начало священнодействиям с *плащаницей*); при совершении *крестного хода*. Изнесение Е. с. из алтаря и целование его верующими составляют одно из центральных священнодействий воскресной утрени (см. ст. *Воскресенье*) и символизируют явление Христа по Его воскресении и поклонение Ему.

Е. с. вместе с напестольным крестом обычно полагается на аналой или на стол в тех случаях, когда богослужения совершаются вне алтаря — как в храме (молебны (но при особо торжественном совершении молебнов Е. с. износится из алтаря по чину праздничной утрени), таинство исповеди (присутствие здесь Евангелия символизирует обещание твердого раскаяния в грехах — издавна на Евангелии приносились клятвы)), так и вне храма (совершение треб на дому, келейная молитва и др.). При хиротонии во епископа раскрытое Е. с. возлагается на голову хиротонисуемого как символ Дес-

ницы Божией. Подобный обряд присутствует и в чинопоследовании таинства Елеосвящения, когда раскрытое Е. с. полагается на голову болящего.

Е. с. обычно помещается в *оклад*, на к-ром чаще всего изображаются воскресение Христово и 4 евангелиста. Текст Е. с. нередко бывает богато украшен.

К числу наиболее известных рукописей Е. с. относятся греч. Евангелие Успенского (древнейшее сохранившееся точно датированное минускульное Евангелие — РНБ. Греч. 219, 835 г.), Трапезундское Евангелие (праздничный апракос — РНБ. Греч. 21, 2-я пол. X в.), Карахисарское Четвероевангелие (РНБ. Греч. 105, 3-я четв. XIII в.), ватиканские Евангелия-апракосы (Vat. Ottob. gr. 175, IX в., и Vat. gr. 1522, нач. X в., один из древнейших иллюстрированных апракосов), афонские Четвероевангелие из мон-ря Ставроникита (Ath. Stauronik. 43, сер. X в.) и Евангелие-апракос из мон-ря Дионисиат (Ath. Dionys. gr. 587, кон. XI в.), Евангелие-апракос из мон-ря вмц. Екатерины на Синае (Sinait. gr. 204, кон. X — нач. XI в.), Принстонское Четвероевангелие 2-й пол. IX в. (с миниатюрами XII в. — Princeton. Garrett. 6), Четвероевангелие из Иверского мон-ря (Ath. Iver. 1387, 925–950 гг.), Четвероевангелие из Национальной б-ки в Париже (Paris. gr. 74, 1058 г.), Четвероевангелие из мон-ря св. Иоанна Богослова на о-ве Патмос (Patm. 274, 1125–1150 гг.), Лекционарий Моргана (NY Morgan MS. M. 647, 1050–1100 гг.) и др., лат. Линдисфарнское Евангелие (кон. VII — нач. VIII в.), Евангелие из Келса (кон. VIII — нач. IX в.), арм. Эчмиадзинское Евангелие (X в.), груз. *Гелатское Четвероевангелие* (XI–XII вв.), сир. Евангелие (Lond. Brit. Lib. Add. 7170, 1216–1220 гг.), коптско-араб. Четвероевангелие (Lond. Brit. Lib. Or. 425, 1308 г.), южнослав. глаголические *Ассеманиево Евангелие* (краткий апракос, 1-я пол. — сер. XI в.), Мариинское Четвероевангелие (XI в.), *Зографское Евангелие* (неполное Четвероевангелие кон. X — нач. XI в.), *Боянское Евангелие* (краткий апракос, 1-я пол. XIII в.), кириллические Четвероевангелие царя Иоанна Александра (1355–1356), древнерусские *Остромирово Евангелие* (апракос, 1056–1057), *Архангельское Евангелие* (апракос, 1092), *Мстиславово Евангелие* (полный апракос,



Малый вход

слав. традиции этот тип Е. с. именуется *апракосом*), так и в непрерывном виде, т. е. так же как в полной Библии (см. *Четвероевангелие*). Е. с. хранится на св. *престоле* как одна из главных святынь в храме (отсюда иное название Е. с. — *напестольное Евангелие*), символизирующих живое присутствие Христа в общине.

В правосл. традиции чтения Евангелия за богослужением, составляющие центральную часть литургии оглашенных, а также праздничной и воскресной утрени и ряда особых служб (различных богослужений Страстной седмицы, царских часов и др.), совершаются диаконом, священником или епископом по Е. с.



1117), Юрьевское Евангелие (полный апракос, 1119–1128) и др.

Во мн. списках Е. с. — напр., в греческих Vat. gr. 354, 949 г., Sinait. gr. 213, 967 г., в славянских Остромировом Евангелии, т. н. Куприяновых (Новгородских) листках (РНБ. Ф. п. I. 58, XI в.) — содержатся (как правило, в перикопах важнейших праздников) *экфонетические знаки*, обозначающие мелодический рисунок литургического чтения (см. также ст. *Византийская нотация*).

Лит.: *Глубоковский Н. Н.* Греч. рукописный Евангелистариий из собр. проф. И. Е. Троицкого. СПб., 1897; *Baudot J.* Les Évangélistaires. P., 1908; *Gregory C. R.* Textkritik des NT. Lpz., 1909. Bd. 3; *Studies in the Lectionary Text of the Greek NT.* Chicago, 1933. Vol. 1; 1934–1966. Vol. 2. N 1–6; *Horálek K.* Evangeliáře a čtvero-evangelia. Praha, 1954; *Свирип А. Н.* Искусство книги Древней Руси XI–XVII вв. М., 1964; *Weitzmann K.* Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination. Chicago; L., 1971. P. 247–270; *idem.* Byzantine Liturgical Psalters and Gospels. L., 1980. (Variorum. Repr.: Coll. Studies Ser.; 119); *Пуцко В. Г.* Оклад рус. литургической книги XIV–XVI вв. // Музей применен уметности. Београд, 1974. 36. 18. С. 13–32; *Burns Y.* A Comparative Study of the Weekday Lection Systems Found in some Greek and Early Slavonic Weekday Gospel Lectionaries: Diss. L., 1975; *Лихачева В. Д.* Искусство книги: К-поль XI в. М., 1976; *Hamel Chr., de.* A History of Illuminated Manuscripts. Boston, 1986; *Dolezal M.-L.* The Middle-Byzantine Lectionary: Textual and Pictorial Expression of Liturgical Ritual: Diss. Chicago, 1991; *Martimort A.-G.* Les lectures liturgiques et leurs livres. Turnhout, 1992. (Typologie des sources du moyen âge occidental; 64); *Anderson J. C.* Manuscripts // The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A. D. 843–1261 / Ed. H. C. Evans, W. D. Wixom. N. Y., 1997. P. 83–111; *Гурднер.* Богослужбное пение. Т. 1. С. 307–314; *Пентковский А. М.* Лекционари и Четвероевангелия в визант. и слав. литург. традициях // Евангелие от Иоанна в слав. традиции. СПб., 1998. Прил. 1. С. 3–54; *Захарова А. В.* Визант. иллюстрированные праздничные лекционари (Isel) // ВВ. 2004. Т. 63(88). С. 242–250; *Martani S.* Das ekphonetische Notationsystem in den datierten Evangeliarien des 10. Jh. // Palaeobyzantine Notations. Vol. 3: Acta of the Congress held at Hernen Castle, The Netherlands, in March 2001 / Ed. G. Wolfram. Leuven; P.: Dudley (Mass.), 2004. P. 27–47.

А. А. Ткаченко

**ЕВАНГЕЛИЕ ТОЛКОВОЕ** (Благовестник) — см. статьи *Толковое Евангелие*; *Феофилакт Болгарский*, архиеп. Охридский.

**ЕВАНГЕЛИЕ УСПЕНСКОГО СОБОРА МОСКОВСКОГО КРЕМЛЯ** (Морозовское Евангелие; ГММК. Кн. № 34), одна из самых известных рус. рукописей времени вел. кн. Московского Василия Димитриевича (1389–1425). Большая по формату

и объему рукопись (35,5 × 29 см, 365 листов) прекрасно сохранилась. В нач. XVII в. она была заново переплетена, в ее блок для защиты миниатюр были вставлены двойные бумажные листы-рамки с вклеенной между ними тафтой. Тогда же доски переплета с внешней стороны были покрыты итал. узорным малиновым бархатом, а с внутренней — оклеены зеленым атласом вост. происхождения. Е. У. с. представляет собой самый распространенный на Руси до нач. XV в. тип евангельского текс-



Оклад Евангелия  
Успенского собора Московского Кремля.  
1-я четв. XV в. (ГММК ОП)

та — полный апракос, в к-ром текст расположен в порядке чтения на литургии на весь год, начиная с Пасхи. «Недельное» Евангелие дополнено текстом 11 евангельских чтений на утрене воскресенья, различными указателями евангельских чтений и месецсловом.

Текст написан на прекрасном белом пергамене, немногочисленные мелкие повреждения писчего материала приходятся на поля книги, в каллиграфический рус. устав неск. почерков органично включены отдельные элементы и начерки младшего рус. полуустава. Из 2 основных писцов 1-й надежно отождествляется с писцом древней части Синодика Успенского собора Московского Кремля (ГИМ. Син. № 667), 2-й — столь же несомненно с протодиаком Спиридоном (Спиридонием), писцом Евангелия Владимира Андреевича Храброго 1393 г. (РНБ. Ф. п. I. 18), *Киевской Псалтири* 1397 г. (РНБ. ОЛДП. Fol. 6), Службника митр. Исидора кон. XIV (?) — нач. XV в. (Vat. slav. 14). Графико-орфо-

графическая система рукописи отражает знакомство переписчиков с южнослав. книжной традицией и содержит ряд особенностей, к-рые традиционно связывают со 2-м южнослав. влиянием. Палеографический анализ позволяет датировать работу переписчиков 1-м десятилетием XV в.

Художественное оформление рукописи включает портреты и символы евангелистов на 8 отдельных листах, 8 заставок (5 больших и 3 в один столбец) и 440 инициалов, к-рые являются лучшими образцами рус. орнаментики неовизант. стиля. Заголовки чтений выполнены золотой краской поверх киноварной подложки, реже — киноварью. Верхнюю доску переплета покрывает золотой оклад.

Исследователи единодушно относят рукопись к произведениям московского книжного искусства и правомерно сближают ее с такими памятниками времени митрополитов Киприана († 1406) и Фотия († 1431), как Евангелие Владимира Андреевича Храброго, Киевская Псалтирь, *Евангелие Хитрово* (РГБ. Ф. 304. III. № 3/М. 8657, ок. 1400 г.), *Андрониково Евангелие* (1-я четв. XV в. — ГИМ. Епарх. № 436).

Иконографическая программа рукописи ближе всего к Евангелию Хитрово, вышедшему из центральной московской мастерской, возглавляемой *Феофаном Греком*, а затем прп. *Андреем Рублёвым*, или к их общему источнику. Особенностью Е. У. с. является наличие наряду с портретами евангелистов листовых миниатюр с изображениями их символов, вписанных в круги. В визант. рукописях такие изображения известны с XII в., встречаются в XIV в., в западноевроп. искусстве широкое распространение получили начиная с XI в. Символы евангелистов повторяются также на окладе Евангелия. Это дало основание И. А. Стерлиговой предположить, что миниатюры и оклад являются частями единого замысла.

До наст. времени остается спорным вопрос о точной датировке рукописи. Нек-рые исследователи предполагают, что она была создана между 1393 и 1397 гг., основываясь прежде всего на участии в ее написании протодиака Спиридона, однако большинство ученых склонны считать, что рукопись можно отнести к 1-й четв. XV в. Г. В. Попов предположил, что написанная в нач.



Евангелист Иоанн с Пророком (Л. 4 об.)



Заставка к Евангелию от Иоанна (Л. 6)

Евангелие Успенского собора Московского Кремля.  
Кон. XIV – 1-я четв. XV в. (ГММК. Кн. № 34)

XV в. рукопись некое время оставалась переплетенной, после приезда в Москву митр. Фотия она была украшена живописью и помещена в оклад. Однако реальная хронология создания рукописи может быть и иной. С приездом митр. Фотия в 1410 г. центральные московские мастерские пополнились художниками – выразителями нового духовного направления и художественного стиля, но это не исключало параллельной работы писцов, продолжавших традиции времени митр. Киприана.

По сравнению с рукописями, созданными на рубеже XIV и раннего XV в., Е. У. с. имеет новые черты, характерные для композиции, цветового решения, живописной техники миниатюр, к-рые нашли отражение в рисунке и размещении инициалов на листах рукописи. Напряженные S-образные движения фигур, их «неклассические» пропорции (подчеркнуто маленькие головы, уменьшенные черты ликов), завязанные узлами складки одежд, «вздыбленные» архитектурные формы, диссонансные цветовые сочетания, а также отделяющиеся от цветового пятна, контрастирующие с ним блики света – все это примеры изображения, передающего новый, беспокойный, но по-своему целостный образ духовного мира. Эти черты находят аналогии в произведениях, датированных не ранее 2-го десятилетия XV в. Наиболее ярко они выражены в росписях церкви мон-ря Богородицы Пантанассы в Мистре (ок. 1428), а в целом близки к искусству всего

визант. мира этого времени, включая и рус. искусство. В качестве примера можно назвать миниатюры из Апостола, принадлежавшего Кириллову Белозерскому мон-рю (10-е гг. XV в., ГРМ. Др. гр. 20). По-видимому, образцами нового направления были произведения, созданные в Москве, в мастерских митр. Фотия.

Первоначальный золотой чеканный оклад рукописи был украшен драгоценными камнями и жемчужной обнизью (в 1961 ошибочно определили как позднее добавление и сняли). Все промежутки между рельефными изображениями запол-



Телец (символ евангелиста Луки).  
Миниатюра из Евангелия  
Успенского собора Московского Кремля.  
Кон. XIV – 1-я четв. XV в.  
(ГММК. Кн. № 34. Л. 128 об.)

нены золотыми пластинами со скандинавским орнаментом. На окладе воспроизведена композиция «Сошествие во ад», помещенная в медальон в форме квадрифолия, по 4 сторонам

центрального изображения расположены символы евангелистов. Вокруг медальона находятся полуфигуры апостолов и ангелов, а в наугольниках – изображения шестокрылов и святителей (Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста и Николая Чудотворца). В визант. традиции такая композиция располагается на нижней доске оклада.

Атрибуция оклада как работы новгородских мастеров, введенная М. М. Постниковой-Лосевой, устарела. Оклад мог быть изготовлен в Москве, в существовавшей при митр. Фотии ювелирной мастерской, или, что менее вероятно, привезен из Византии. Высокую квалификацию мастеров подтвердило исследование, проведенное в процессе реставрации. Оклад входит в комплекс др. изделий, заказанных митр. Фотием («Большой» саккос, золотой оклад Владимирской иконы Божией Матери и др.). Стиль рельефных изображений оклада полностью согласуется со стилем миниатюр.

Лит.: Постникова-Лосева М. М., Протасьева Т. Н. Лицевое Евангелие Успенского собора как памятник древнерус. искусства 1-й трети XV в. // Древнерус. искусство XV – нач. XVI в. М., 1963. С. 134–136; Грабар А. Н. Неск. заметок об искусстве Феофана Грека // ТОДРЛ. 1966. Т. 22. С. 87–90 [об изображ. символов евангелистов]; Ухова Т. Б., Писарская Л. В. Лицевая рукопись Успенского собора: Евангелие нач. XV в. из Успенского собора Моск. Кремля. Л., 1969; Velmans T. La couverture de l'Évangile dit de Morozov et l'évolution de reliure byzantine // Cah. Arch. 1979. Vol. 28. P. 115–136; Вздорнов Г. И. Искусство книги Др. Руси: Рукописная книга Сев.-Вост. Руси XII–XV вв., 1980. С. 109–110; Рындина А. В. Оклад Евангелия Успенского собора Моск. Кремля: (К вопросу о ювелирной мастерской митр. Фотия) // ДРИ: Рукоп. книги. М., 1983. Сб. 3. С. 143–167; СКСРК. XIV. С. 348–352. № 205 [описание, библиогр.]; Евангелие Успенского собора Моск. Кремля: Исслед. и реставрация одного памятника. М., 2002; Осипов Ю. А. Реставрация оклада Евангелия Успенского собора Моск. Кремля // Тр. отдела науч. реставрации и консервации Гос. Ист.-культ. Музея-заповедника «Московский Кремль». М., 2004. Вып. 1. С. 120–127; Лицевое Евангелие из Успенского собора Моск. Кремля (Морозовское). М., 2006 (CD-ROM).

А. Л. Луфшиц, Е. Я. Остапенко

**ЕВАНГЕЛИЕ УЧИТЕЛЬНОЕ** – см. Толковое Евангелие.

**ЕВАНГЕЛИЕ ФЭДОРА КОШКИ** (РГБ. Ф. 304. III. № 4/М. 8654), иллюминированная рукопись, относится к типу служебных Евангелий-апракос (полный). Написана на пергамене уставом в 2 столбца (1°, 131,7×22,5 см, 227 л.), помещена в серебряный драгоценный оклад;





Оклад Евангелия Федора Кошки.  
Рубеж XIV и XV вв. (РГБ. Ф. 304. III.  
№ 4/М. 8654)

происходит из ризницы Троице-Сергиевой лавры, где хранилась под № 1 (ВКТСМ. С. 149). В тексте летописи по краям оклада Е. Ф. К. указаны дата создания и имя заказчика: «В ле[го] 6900 (1392.— *Ред.*) м[еся]-ц(а) м(а)рт(а) индикта 31 оковано бы[сть] е[уангели]е се при велицем князе Вас[и]льи Дмитриевич(и) Всеа Рус(и) при пре[ос]в[я]щ[ен]н[о]м Киприя[не] митрополи[те] Киевском Всеа Ру[си] повеленьем раб(а Бо)жья Федора Андреевич[а]». А. И. Яцимирский сомневался в точности надписи, считая ее неоконченной, без указания единиц и десятков даты, с ошибочным упоминанием индикта (*Яцимирский*. 1904. С. 117). В. К. Трутковский первым отождествил «раба Божья Федора Андреевича» с боярином Федором Андреевичем Кошкой, служившим при вел. князьях блгв. Димитрии Иоанновиче Донском († 1389) и его сыне Василии I (1389–1425) (*Трутковский*. 1915. С. 297–299). Он также подверг сомнению правильность надписи, поддержав предположение об отсутствии или о пропуске обозначений единиц и десятков, что допускает датировку оклада ок. 1392–1401 гг. О значительности фигуры Федора Кошки, бывшего одним из душеприказчиков вел. князя, свидетельствует его присутствие наряду с прп. Сергием Радонежским при подписании т. н. 2-й духовной грамоты кн. Димитрия между 13 апр. и 16 мая (ДДГ. № 12. С. 33–36). Возможно, создание рукописи носило обетный характер (не исключено, что в соот-

ветствии с пожеланием вел. князя). С. Б. Веселовский видел в нек-рых изображениях на окладе святых, соименных семейству Кошки (*Веселовский*. 1969. С. 146).

Гипотеза о том, что Е. Ф. К. как напрестольное предназначалось для великокняжеского Благовещенского собора, обрушившегося и перестроенного в 1416 г., позволяет объяснить позднейшие дополнения, внесенные в кодекс. Косвенным подтверждением этой гипотезы является оклад напрестольного Евангелия 1568 г. (ГОП), созданный по заказу Иоанна IV и повторяющий оклад Е. Ф. К.; можно предположить, что образец для подражания был избран осознанно и следует раннему служебному кодексу великокняжеского дворцового храма (*Потов*. 2003). На основе записей во вкладной книге Троице-Сергиева мон-ря Е. Ф. К. отождествлено специалистами с кодексом, вложенным в обитель прп. Сергия Федором Андреевичем Голтыевым, потомком Федора Кошки: «Евангелие большое в дещь на харатье опракос, обложено серебром сканью, а заставицы и строки, и слова большие писаны золотом. А писано то Евангелие в отписных ризных книгах 83-го (1574/75.— *Ред.*) году 1 Евангелие, а в котором году дано, того не написано» (ВКТСМ. С. 149; обзор мнений об идентификации Е. Ф. К. см.: *Николаева*. 1976. С. 160–166). Голтыевы занимали видное положение в московской боярской среде и были тесно связаны с Троице-Сергиевым мон-рем, являясь активными дарителями между 1428 и 1432 гг., а также ок. 1445 г. (ВКТСМ. С. 66, 163).

Вопрос датировки Е. Ф. К. неоднозначен в силу разновременности его частей, составляющих ныне единое целое. Одновременная драгоценному раннему окладу рукопись, возможно в связи с повреждением, была заменена новым пергаменным блоком. Мнение о более позднем по сравнению с окладом времени появления рукописи принадлежит А. А. Турилову. На основании палеографических и художественных признаков наиболее вероятным временем ее создания является 2-е десятилетие XV в. В 20-х или в 30-х гг., перед передачей Е. Ф. К. в Троице-Сергиев мон-рь, видимо, были созданы в дополнение к окладу серебряные золоченые пластины («застенки»), закрывающие торцы книги.

Над рукописью работали не менее 2 писцов, почерк старшего представляет образец устава рубежа XIV и XV вв., близкий к почеркам писца *Климентьевского Евангелия* (нач. XV в.— РГБ. № 25) и *Евангелия Хитрово* (ок. 1400 г.— РГБ. Ф. 304. III. № 3/М. 8657), а также 1-го писца *Евангелия Успенского собора Московского Кремля* (кон. XIV — 1-я четв. XV в., ГММК. Кн. № 34). Совокупность почерков дает основание для датировки собственно рукописи временем не ранее 1-го и 2-го десятилетий XV в. Не исключено, что первоначальный достаточно скромный орнамент, замененный в процессе оформления Е. Ф. К. более роскошным, с обилием золота, относится к раннему блоку рукописи, современной окладу. Е. Ф. К. было декорировано в ведущей столичной мастерской, действовавшей с 90-х гг. XIV в., при митр. Киприане († 1406). С ней связан ряд книг, художественное оформление к-рых отличают мастерство, преемственность стилистики и приемов исполнения (*Киевская Псалтирь* — РНБ. ОЛДП. Fol. 6, 1397 г.; *Евангелие Хитрово*). Датировка Е. Ф. К. 2-м десятилетием XV в. предполагает его создание уже при митр. Фотии, в тот период, когда с появлением в Москве греч. художников произошли изменения в эстетической ориентации придворного искусства, выразившиеся в нарастании пластической отчетливости, экспрессивности, масштабности изображений. Исполнители инициалов Е. Ф. К. следуют стилистике позднепалеологовской эстетики, в то же время сохраняя тесную связь с декораторами предшествующих столичных рукописей. Ими созданы утонченные образы, изощренные орнаментальные мотивы. Многочисленные орнаментальные и фигурные буквицы образуют взаимосвязанные серии. Ансамблевый подход особенно заметен при рассмотрении зооморфных стилизованных инициалов — они делятся на циклы змей, драконов, птиц, соотносящихся с комментариями свт. Василия Великого к кн. Бытие. Virtuозность исполнения инициалов в наибольшей степени ассоциируется с творчеством *Феофана Грека*. Однако обновление Е. Ф. К. приходится на период, когда художник уже покинул Москву или скончался после 1405 г. Документы почти не сохранили имен мастеров (кроме преподобных *Да-*



ниша и Андрея Рублёва), работавших в Москве в период создания Е. Ф. К. по заказу митрополитского и великокняжеского дворов, но они несомненно входили в число лучших мастеров, как московских, так и греческих. Декорация рукописи вносит существенные коррективы в общую оценку искусства эпохи митр. Фотия, свидетельствуя об интенсивной художественной жизни и активном, хотя и кратковременном, участии в ней выходцев из Византии. Неизвестный мастер мог быть

престоле с предстоящими Богоматерью и свт. Иоанном Златоустом (?), выше – Христа Еммануила в медальоне и ангелов с орудиями Страстей в руках своеобразны по композиции и литургическому замыслу. Представленные ниже в медальонах образы прор. Илии (вариант прочтения – Иоанн Предтеча), вмч. Феодора Тирона (Стратилата?) и мц. Василиссы могут рассматриваться как соименные святые семьи заказчика или вкладчика (что предполагает изготовление частей оклада в разное время). Углы занимают фигуры пишущих евангелистов в многопрофильных киотах-кивориях. Кайма между ними заполнена чередующимися полуфигурами апостолов в киотах и шестокрылов в quadri-фолиях. Фон средника украшен сканью и зернью. Типология и иконография ранней части оклада имеют точки соприкосновения с декором однонефных визант. базилик XII–XIV вв., где центральный свод нередко украшался медальонами с полуфигурами Христа Ветхого денми, Христа Еммануила в окружении апостолов и небесных сил. В более поздних гравированных медальонах на «застенках» очевидно воздействие традиций московского искусства времени прп. Андрея Рублёва, виртуозность линейной прорисовки превосходит искания эпохи Дионисия. По составу персонажи «застенок» образуют 3 цикла: святители (Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Василий Великий и Николай Мирликийский), преподобные (Ефрем Сирий, Савва Освященный и Евфимий Великий), рус. святые (свт. Леонтий Ростовский, митр. Петр, прп. Сергий Радонежский – один из ранних наряду с планницей образов святого, 1422–1425, СПГИАХМЗ).

Лит.: Древности Российской гос-ва. М., 1849. Отд. 1. С. 116–117; Яцмирский А. И. Григорий Цамблак: Очерк его жизни, административной и книжной деятельности. СПб., 1904. С. 117; Трутовский В. К. Федор Кошка // ЛИРО. 1915. Вып. 1/4. С. 297–299; Орлов А. С. Библиография рус. надписей XI–XV вв. М.: Л., 1952. С. 92–96. № 135; Лазарев В. Н. Феодан Грек и его школа. М., 1961. С. 71–76. Табл. 61–65; Постникова-Лосева М. М., Протасьева Т. Н. Лицевое Евангелие Успенского собора как памятник древнерус. искусства 1-й трети XV в. // Древнерус. искусство XV – нач. XVI в.: [Сб. ст.]. М., 1963. С. 153–154; Рыбаков Б. А. Рус. датированные надписи XI–XIV вв. М., 1964. С. 47–48. № 55; Веселовский С. Б. Исслед. по истории класса служилых землевладельцев. М., 1969. С. 146–148; Николаева Т. В. Прикладное искусство Моск. Руси. М., 1976.

С. 160–166; Вздорнов Г. И. Искусство книги в Др. Руси: Рукописная книга Сев.-Вост. Руси XII – нач. XV в. М., 1980. С. 103–105. Кат. 57 [Библиогр.]; он же. Феодан Грек: Творческое наследие: [Альбом]. М., 1983. С. 267–271; Попов Г. В. Инициалы Евангелия Хитрово и их место в моск. искусстве рубежа XIV–XV вв. // История и теория мировой худож. культуры. М., 1995. Вып. 2: Образ человека в лит-ре и искусстве. С. 43–45; он же. Евангелие Успенского собора – памятник моск. искусства кон. XIV–XV вв. // Евангелие Успенского собора Моск. Кремля. М., 2002. С. 18–25; он же. Евангелие апракос боярина Федора Андреевича Кошки: Соображения о судьбе рукописи (1392–1428/1432) // Хризограф: Сб. ст. к юбилею Г. З. Быковой. М., 2003. С. 154–164; Турилов А. А. К проблеме датировки Евангелия Успенского собора // Евангелие Успенского собора Моск. Кремля. М., 2002. С. 36–38.

Г. В. Попов



Лист из Евангелия Федора Кошки.  
2-е десятилетие XV в.  
(РГБ. Ф. 304. III. № 4/М. 8654.  
Л. 128 об.)

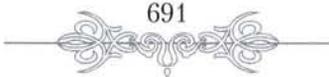
учеником Феодана Грека: оформление рукописи, сделанное им, во многом напоминает репертуар и приемы исполнения инициалов в «главных» московских рукописях кон. XIV – нач. XV в. Сведения о приезде в Москву в 10-х гг. XV в. вслед за митрополитом-греком греч. художников позволяют предположить, что и автор инициалов мог быть греч. происхождения. При этом орнаментация заставок Е. Ф. К. близка к более традиц., т. н. балканскому, типу декора рукописей 1410–1420 гг. (ср. *Антиквильское Евангелие* – БАН. 34. 7. 3, 10–20-е гг. XV в.).

Ранний серебряный позолоченный оклад, один из самых роскошных выполненных мастерами московского круга рубежа XIV и XV вв., сочетает неск. видов техники (литье, чеканка, скань и зернь, эмаль) и является образцом ювелирного творчества этого периода. Центральные изображения в среднике Христа на

**ЕВАНГЕЛИЕ ХИТРОВО** (РГБ. Ф. 304. III. № 3/М. 8657), лицевая рукопись времени прп. Андрея Рублёва, получившая название по имени последнего владельца Б. М. Хитрово; памятник древнерус. книжного искусства. Относится к типу служебных Евангелий (Евангелие (полный апракос) с месяцесловом). Это рукопись большого формата, в 1° (32,2×24,8 см), написанная на пергамене (299 л.) уставом в 2 столбца. По палеографическим признакам датируется кон. XIV – нач. XV в. Переплет XVII в. – доски, обтянутые бархатом 2 цветов: с золотисто-зелеными цветами и узорами рытого бархата по атласному малиновому полю. На верхней крышке серебряные, гравированные чернью наугольники с образами евангелистов и средник с изображением Распятия, на нижней – 5 овальных серебряных жуковин.

Сведения о происхождении Е. Х. содержатся в пространной вкладной записи боярина оружничего и дворецкого Хитрово в Троице-Сергиев мон-рь. В надписи, выполненной по нижнему полю на л. 3–61, сказано, что Е. Х. было подарено Хитрово в 1677 г. царем Феодором Алексеевичем, а сам Хитрово «сие Евангелие для [из-за] древняго писма даль въ обитель пресвятыя и живоначальная Троицы...». На последнем листе той же рукой написано: «Въ лето 6740 (1231–1233)». Вероятно, вклад следует датировать 1679 г. (см.: ВКТСМ. С. 279). Имеющиеся в рукописи др. пометы исторического характера (СКСРК, XIV. № 186. С. 327) к этой надписи ничего не добавляют.

Е. Х. постоянно хранилось в ризнице Троице-Сергиевой лавры. После





национализации монастырского собрания в 1920 г. было передано в Сергиевский филиал Гос. Румянцевского музея и б-ки (хранилось по-прежнему в ризнице лавры). В 1921–1931 гг. оно находилось на выставке древнерус. рукописной книги и искусства XIV–XV вв. в Сергиевском музее (Троице-Сергиева лавра), в РГБ поступило с одной из этих выставок 11 марта 1931 г.

Этот памятник дал название группе рукописей, в к-рую входят *Евангелие Федора Кошки* (2-е десятилетие XV в.— РГБ. Ф. 304. III. № 4/М. 8654), *Евангелие Успенского собора Московского Кремля* (т. н. Морозовское) (кон. XIV в. (?) — 1-я четв. XV в.— ГИММК. Кн. № 34), *Климентьевское Евангелие* (нач. XV в.— РГБ. № 25) и *Андрониково Евангелие* (1-я четв. XV в.— ГИМ. Епарх. № 436). Существование группы Евангелия Хитрово подтверждается близостью месяцесловов этих Евангелий, за исключением Евангелия Федора Кошки (Лосева. 2000. С. 125–126).

Перечисленные Евангелия вышли из московского скриптория при митрополичьей кафедре, возглавляемого в кон. XIV — нач. XV в. протодиака Спиридоном (Спиридоном), к-рого Н. Б. Тихомиров и Г. И. Вздорнов (Вздорнов. 1978. С. 24–26) ошибочно считали одним из писцов Е. Х. Источником ошибки Тихомирова было размещение А. Н. Свириным снимка из Евангелия Успенского собора Московского Кремля в качестве репродукции Е. Х. (Свирин. 1964. С. 215). Тихомиров справедливо атрибутировал почерк Спиридону, но не проверил наблюдение по рукописи. Позднейшие исследования доказали, что текст Е. Х. (кроме правки и надписей на миниатюрах) выполнен одним почерком (СКСРК, XIV в. № 186. С. 326), к-рый, по мнению А. А. Турилова, можно отождествить с основным, «старшим» почерком Климентьевского Евангелия (Турилов. 2002. С. 38. Примеч. 6; Попов. 2002. С. 17). Принадлежность Е. Х. в XVII в. царской фамилии позволяет считать, что оно было создано для великокняжеского двора, возможно для одного из кремлевских соборов. Гипотеза Г. В. Попова, что Е. Х. было написано в 1399/1400 (6908) г. для кремлевского Архангельского собора, основывается на предположении об «испорченности» первоначальной даты (6908), размещавшейся на ут-



Заставка к Евангелию от Луки.  
Евангелие Хитрово. Ок. 1400 г.  
(РГБ. Ф. 304. III. № 3/М. 8657. Л. 103)

раченных листах древней вкладной рукописи, к-рая в результате ошибок переписчиков посл. четв. XVII в., заменивших буквы «цы» и «иже» на «пси» и «мыслите», стала читаться как «6740». Однако более вероятна замена буквы М буквой И, а не наоборот. Мифологический характер даты «6740» подтверждается отсутствием в рукописи как следов «неоднократной переписки», так и др. сведений в существующей вкладной записи, к-рые бесспорно содержались в древней вкладной Е. Х. Некоторые основания для датировки и решения вопроса о его происхождении дает гипотеза Попова об одновременности, «параллельности» создания ок. 1400 г. в одной мастерской Е. Х. и Евангелия Успенского собора Московского Кремля, работа над к-рым не была завершена при митр. Киприане и была продолжена уже при митр. Фотии (Попов. 2002. С. 16–23). Если создание Евангелия Успенского собора было приостановлено в связи со смертью митр. Киприана (16 сент. 1406), то 1-й этап работы над рукописью может приходиться на 1405–1406 гг. (Дудочкин. 2000. С. 60), т. о., можно датировать Е. Х. ок. 1405 г. Это позволяет предположить, что оно предназначалось как напрестольное для великокняжеского Благовещенского собора, расписанного Феофаном Греком, Прохором из Городца и Андреем Рублёвым в 1405 г. Данная гипотеза согласуется со сложной историей строительства Благовещенского собора в XV в. (предполагаемое Поповым «изъятие» рукописи из Архан-

гельского собора не находит убедительных подтверждений).

Высказывались и др. мнения о времени возникновения Е. Х.: до 1392 г. (Л. П. Жуковская), ок. 1392 г. (Т. Б. Ухова), 90-е гг. XIV в. (Ю. А. Олсуфьев, Д. В. Айналов, М. В. Алпатов, В. Н. Лазарев, Ухова), кон. XIV — нач. XV в. (А. Грабар, О. С. Попова, Э. С. Смирнова, Л. А. Щенникова, В. Г. Брюсова), нач. XV в. (М. В. Алпатов, М. М. Постникова-Лосева, Т. Н. Протасьева), между 1405 и 1408 гг. (Н. А. Дёмина), ок. 1408 г. (Ю. А. Лебедева, Вздорнов), сер. XV в. (А. И. Некрасов) и даже XVI в. (Г. П. Георгиевский).

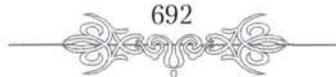
Широкую известность Е. Х. приобрело благодаря богатому декору, оформлению к-рого следует единому принципу (8 миниатюр, 5 заставок и 437 инициалов). Дополнительную пышность придает обилие золота (фон миниатюр и инициалов, заполнение орнамента в заставках, нимбы евангелистов, заголовки чтений, заглавные буквы, большие точки в тексте).

Начало каждого из Евангелий предваряется 2 миниатюрами с изображениями на отдельных листах евангелиста и его символа, а также большой заставкой неовизант. стиля: л. 1 об.— орел (символ Иоанна), л. 2 об.— Иоанн с Прохором; л. 43 об.— ангел (символ Матфея), л. 44 об.— Матфей; л. 80 об.— лев (символ Марка), л. 81 об.— Марк; л. 101 об.— телец (символ Луки), л. 102 об.— Лука; л. 3, 45, 82, 103 —



Лев (символ евангелиста Марка).  
Миниатюра из Евангелия Хитрово.  
Ок. 1400 г. (РГБ. Ф. 304. III.  
№ 3/М. 8657. Л. 80 об.)

заставки. Символы евангелистов на отдельных листах, ранее не встречавшиеся в рус. рукописях (Вздорнов. 1980. С. 107) и редкие в визант. миниатюрах XI–XIV вв., составляют иконографическую особенность Е. Х.



Раздел с месяцесловом и утренними воскресными Евангелиями открывает большая заставка балканского стиля (Л. 228). Возможно, этот раздел также должен был предваряться миниатюрой, т. к. л. 227 оставлен чистым.

Миниатюры Е. Х. отличаются точным, изящным рисунком, гармоничностью композиций и просветленностью красочной гаммы, к-рая основана на сочетании голубых, разбеленных фиолетово-лиловых, голубовато-серых и серебристо-зеленых цветов, дополненных акцентами красного и золота. В изображениях евангелистов — воплощенных образах гармонии и благодати, как и в изображениях их символов, выражена главная идея украшения Е. Х. — победное шествие и торжество Благой Вести в мире. Художественный строй миниатюр свидетельствует о свободном владении мастером едва ли не всем арсеналом приемов совр. ему визант. живописи и его обширных знаниях в области иконографии.

Заставки представляют собой большие прямоугольные рамки, образованные комбинациями кругов и квадратов, к-рые заполнены крупными бутонами стилизованных цветов и листьями. Красочная гамма заставок неовизант. стиля определяется сочетанием золота и дымчатого голубца с темно-голубым, зеленым и темно-вишневым, а заставок балканского стиля — золота с голубым и зеленым.

Текст Е. Х. украшают многочисленные инициалы неовизант. стиля, выполненные золотом (15) и красками с тонкой золотой обводкой (422). Зооморфные или зооморфно-растительные инициалы (47, за исключением 71г и 79а), описаны Олсуфьевым (Олсуфьев. 1921. С. 20–23). 23 из них представляют собой отдельные фигурки зверей или сценки их борьбы. Из этой группы наиболее известны «Цапля со змеей» (Л. 74а) и «Дельфин» (Л. 8в). 24 инициала включают животные и растительные мотивы в неожиданных и остроумных сочетаниях. Образы в инициалах лишены напряженности и драматизма, нередко свойственных визант. инициалам, и выражают идею красоты божественного мироустройства, общую для декорации Евангелий группы Хитрово. 375 многоцветных инициалов представляют собой композиции из геометрических и растительных

форм, которые подразделяются на неск. групп (Петрова. 2002. С. 128–129).

Большинство специалистов считают бесспорным факт участия Андрея Рублёва в украшении Е. Х. Многочисленные аналоги этим миниатюрам, в т. ч. и инициалам, исследователи находят в наиболее достоверных произведениях мастера: в росписях Успенского собора во Владимире (1408) и на иконе «Св. Троица» (ГТГ), а также на близких к ним иконах Звенигородского чина (ГТГ). И. Э. Грабарь, к-рый первым предположил в создании Е. Х. участие Андрея Рублёва, приписывал ему исполнение всего декора рукописи (Грабарь. 1926. С. 104). Того же мнения придерживались Алпатов, Дёмина, С. С. Чураков, Ухова. Вздорнов склонялся в пользу авторства Даниила (Вздорнов. 1980. С. 107–109). Некоторые исследователи считали, что



Евангелист Матфей.  
Миниатюра из Евангелия Хитрово.  
Ок. 1400 г. (РГБ. Ф. 304. III.  
№ 3/М. 8657. Л. 44 об.)

над миниатюрами Е. Х. работали неск. мастеров. Так, Олсуфьев связывал миниатюры с творчеством Феофана Грека или с его мастерской (Олсуфьев. 1924. С. 10), допуская авторство Андрея Рублёва в миниатюре с ангелом (Олсуфьев. 1925. С. 8). Лазарев считал, что миниатюры созданы рус. художниками из мастерской Феофана Грека под непосредственным руководством или даже при участии последнего (Лазарев. 1961. С. 75–82). Это мнение было поддержано Поповой, полагавшей, что 2 миниатюры (Иоанн с Прохором и ангел) создал греч. художник,

возможно Феофан Грек, а остальные — рус. мастер, возможно Андрей Рублёв. В дальнейшем Попова согласилась с т. зр. Грабаря. Лебедева связывала с Андреем Рублёвым лишь миниатюру с ангелом, остальные — с его ближайшими помощниками. Брюсова и В. А. Плугин приписывали Андрею Рублёву все миниатюры Евангелия, за исключением Иоанна с Прохором (1-я считала ее принадлежащей кисти Даниила, 2-й, возможно, Феофана Грека). По мнению Е. Я. Осташенко, создателями миниатюр были 2 или 3 мастера, в т. ч. Андрей Рублёв. Смирнова отмечала работу 3 мастеров над миниатюрами Е. Х., одного из них она отождествляла с Даниилом, полагая, что Андрей Рублёв не принимал участия в этой работе.

Наблюдения Щенниковой и автора настоящей статьи, сделанные как в период реставрации рукописи в 1984–1993 гг., так и после нее, позволяют предположить, что миниатюры Е. Х. созданы 2 художниками; эта гипотеза опирается, гл. обр., на небольшие различия в манере личного письма. Моделировка ликов 1-й группы миниатюр выполнена тонкими, сплавленными лессировочными слоями розоватых охр, полностью скрывающими зеленоватый санкирь. Форма ликов 2-й группы образована густыми, переплетающимися мазками розовой, красной, желтой и зеленой красок, лежащими на зеленоватом санкире, видимом в теневых частях. Миниатюры 2-й группы отличают неск. упрощенная пластика и некоторая схематичность рисунка. К 1-й группе можно отнести Иоанна с Прохором, Матфея, орла (?), льва (?); ко 2-й — ангела, Марка, Луку и тельца (?). Щенникова считает, что миниатюры 1-й группы созданы Андреем Рублёвым, 2-й — Даниилом; по мнению автора настоящей статьи — наоборот. Попов не исключает вероятности работы над миниатюрами 3 художников, а над инициалами — 3 или 4 (Попов. 1995. С. 51). Уровень исполнения всех миниатюр одинаково высок, а различия в манере письма незначительны. Возможно, правы исследователи, считающие автором всех миниатюр Андрея Рублёва, к-рый представил в Е. Х. неск. вариантов собственной манеры письма или письма своих предшественников и современников, послуживших основой его стиля.



Анализ миниатюр из Е. Х. и из Евангелия Успенского собора дает основание считать, что они восходят к общему прототипу — визант. Евангелию (скорее тетр, а не апракос) XIV в., в свою очередь ориентированному на греч. образцы XII в., что объясняет характер византизмов в стиле миниатюр Е. Х. Гармоничность и целостность рукописного материала, высокое художественное качество миниатюр, философская значительность и выразительность образов выделяют Е. Х. из Евангелий его группы.

Лит.: *Леонид (Кавелин), архим.* Слав. рукописи, хранящиеся в ризнице Св.-Троицкой Сергиевой лавры // ЧОИДР. 1880. Кн. 4. Отд. паг. № 3. С. 17–19; *Воскресенский Г. А.* Евангелие от Марка по осп. спискам 4 редакций рукописного слав. евангельского текста с различиями из 108 рукописей Евангелия XI–XVI вв. Серг. П., 1894. С. 72; *Олсуфьев Ю. А.* Опись лицевых изображений и орнамента книг ризницы Троице-Сергиевой лавры. Серг. П., 1921. С. IV. 16–24; *он же.* Искусство XIV и XV вв.: Кат. наиболее выдающихся произведений этой эпохи в музее бывш. ТСЛ. Сергиев, 1924. С. 10. № 10; *он же.* О «встречных» пробелах. Сергиев, 1925. С. 8; *Свириш А. Н.* Сергиевский историко-худож. музей. М.; Л., 1925. С. 50–51; *он же.* Древнерус. миниатюра. М., 1950. С. 65–68; *он же.* Искусство книги XIV–XVII вв. М., 1964. С. 89–91, 216–217; *Рубарь И. Э.* Андрей Рублев: Очерк творчества художника по данным реставрационных работ 1918–1925 гг. // Вопросы реставрации. М., 1926. Т. 1. С. 103–104, 110; *Ajnalov D. V.* Trois manuscrits du XIV<sup>e</sup> siècle a l'exposition de l'ancienne Laure de la Trinité a Sergiev // *L'art Byzantin chez les Slaves: L'ancienne Russie, les Slaves catholiques.* P., 1932. P. 244–250, 252; *Алпатов М. В.* Андрей Рублев: Рус. художник XV в. М.; Л., 1943. С. 10–11; *он же.* Андрей Рублев: Ок. 1370–1430: [Альбом]. М., 1972. С. 38–40, 42, 52, 138, 160, 164; *Древнерус. миниатюра: 100 листов миниатюр с описанием и статьями М. Владимировой [Алпатова] и Г. П. Георгиевского.* М., 1933. Табл. 51, 100. С. 17, 20–21, 79–80, 107–108; *Некрасов А. И.* Древнерус. изобразительное искусство. [М.], 1937. С. 236–237, 240; *Лебедева Ю. А.* Андрей Рублев. Л., 1959. С. 14–15; *eadem (Lebedeva J.).* Andrei Rubljev und seine Zeitgenossen. Dresden, 1962. S. 66–69. Taf. 41–42; *Ухова Т. Б.* Кат. миниатюр, орнамента и гравиюр собраний ТСЛ и МДА // Зап. ОР ГБЛ. М., 1960. Вып. 22. С. 151. № 8657; *она же.* Орнамент неовизант. стиля в моск. рукописях кон. XIV – 1-й четв. XV в. // Андрей Рублев и его эпоха: Сб. ст. / Ред.: М. В. Алпатов. М., 1971. С. 223–232, 237, 241, 244; *он же.* Книжная миниатюра Др. Руси // 300 лет искусства: Искусство европ. части СССР: [Очерки.] М., 1976. С. 225–226, 227, 324; *Лазарев В. Н.* Феофан Грек и его школа. М., 1961. С. 75–83; *Дёмина Н. А.* «Троица» Андрея Рублева. М., 1963. С. 25–26, 28; *Постникова-Лосева М. М., Протасева Т. Н.* Лицевое Евангелие Успенского собора как памятник древнерус. искусства 1-й трети XV в. // ДРИ. М., 1963. [Вып.]: XV – нач. XVI в. С. 136, 138–143, 147–148, 154; *Грабар А. Н.* Неск. замосток об искусстве Феофана Грека // ТОДРЛ. 1966. Т. 22. С. 86–90; *Чураков С. С.* Андрей Рублев

и Даниил Черный // Сов. Арх. 1966. № 1. С. 94–95, 103; *Жуковская Л. П.* Связь изображения изобразительных средств и текстологии памятника // ДРИ. М., 1974. [Вып.]: Рукописная книга. Сб. 2. С. 64–65; *она же.* Хронология древнерус. Евангелий группы Хитрово–Кошки // Мат-лы конф. по итогам научно-исслед. работы РГБ за 1991 г. (29 июня 1992) и Конф. молодых специалистов б-ки (1 июня 1992). М., 1993. С. 90–93; *Третьяков Н. Н.* К вопр. об изображении природы в произведениях Андрея Рублева // Андрей Рублев и его эпоха. М., 1971. С. 191–193; *Вздорнов Г. И.* Неовизант. орнамент в южнослав. и рус. рукописных книгах до нач. XV в. // ВВ. 1973. Т. 34. С. 232–234; *он же.* Исследование о Киевской Псалтири. М., 1978. С. 24–26; *он же.* Искусство книги в Др. Руси: Рукописная книга Сев.-Вост. Руси XII – нач. XV в. М., 1980. С. 9, 69, 92, 105–112, 136, 378–379 (№ 58); *Ророва О. S.* Les miniatures russes du XI<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle. Leningrad, 1975. P. 138, 140, 142, 146, 148, 150, 152, 156, 163; *она же.* Рус. книжная миниатюра XI–XV вв. // *она же.* Визант. и древнерус. миниатюры: Сб. ст. М., 2003. С. 285–298; *Тухомиров Н. Б.* Евангелие апракос («Евангелие Хитрово») // 1000-летие рус. худож. культуры: [Кат. выст.]. М., 1988. С. 412–413. № 385; *Наумова М. М.* Перерождение красочного слоя миниатюр «Евангелия Хитрово» // Консервация и реставрация муз. худож. ценностей: Экспресс-информация. М., 1991. Вып. 4/5. С. 46–48; *Попов Г. В.* Андрей Рублев: Явление мастера: О творчестве художника ок. 1400 г. // Человек. 1992. № 2. С. 128–132; *он же.* Инициалы Евангелия Хитрово и их место в моск. искусстве рубежа XIV–XV вв. // История и теория мировой худож. культуры. М., 1995. Вып. 2: Образ человека в лит-ре и искусстве. С. 39–71; *он же.* Евангелие Успенского собора – памятник моск. искусства кон. XIV – нач. XV в. // Евангелие Успенского собора Моск. Кремля: [Сб. ст.] / Сост.: Э. Н. Добрынина. М., 2002. С. 15–26; *он же.* Андрей Рублев. М., 2007. С. 111, 114–115, 118–124, 127, 203–204; *Брюсова В. Г.* Андрей Рублев. М., 1995. С. 15–18, 20–21; *Дудочкин Б. Н.* Андрей Рублев: Мат-лы к изучению биографии и творчества. М., 2000. С. 35–36; *Лосева О. В.* Проблемы выявления родственных рукописей и изучение деятельности скрипториев по мат-лам рус. месящесловов XI – нач. XV в. // Книга и книжное дело на рубеже тысячелетий: IX междунар. науч. конф. по пробл. книговедения: Тез. докл. М., 2000. С. 125–126; *Плугин В. А.* Мастер «Святой Троицы»: Труды и дни Андрея Рублева. М., 2001. С. 99–102, 103, 509; *Быкова Г. З.* Сравнительное изучение миниатюр Евангелия Успенского собора и Евангелия Хитрово // Евангелие Успенского собора Моск. Кремля. М., 2002. С. 95–117; *Петрова Н. Л.* Результаты исслед. инициалов рукописи в процессе реставрации // Там же. С. 118–121, 128–129; *Турилов А. А.* К проблеме датировки Евангелия Успенского собора // Там же. С. 36, 38. Примеч. 6; *Смирнова Э. С.* Миниатюристи Евангелия Хитрово // Хризограф: Сб. ст. к юбилею Г. З. Быковой / Сост.: Э. Н. Добрынина. М., 2003. С. 107–128; *Яковлева А. И.* Мастера Евангелия Успенского собора // Там же. С. 131–133, 137, 140, 141, 144, 146, 147; *Остащенко Е. Я.* Андрей Рублев: Палеологовские традиции в моск. живописи кон. XIV – 1-й трети XV в. М., 2005. С. 42, 60–62, 143–152; *Щенникова Л. А.* Творения прп. Андрея Рублева и иконописцев великокняжеской Москвы. М., 2007. С. 130–137. Табл. 10–21.

Б. Н. Дудочкин

**ЕВАНГЕЛИКИ** [англ. evangelicals], в совр. протестантизме представляется различными течениями, относящимися к межденоминационному движению с тем же названием (evangelicalism). В XVIII–XIX вв. в протестант. церквях Великобритании и Сев. Америки шли т. н. процессы «обновлений», или «пробуждений», вызванные, с одной стороны, убежденностью верующих в том, что в англикан., лютеран. и реформатских церквях установилась излишняя иерархичность, вероучение превратилось в «мертвую догматику» и много внимания уделяется литургическим моментам. С др. стороны, т. о. проявлялось их желание противостоять распространению рационализма, деизма и атеизма, порожденных эпохой Просвещения.

Англ. исследователь Д. Беббингтон выделяет 4 основные черты евангеликализма: обращение, стремление к обращению (conversionism), или «второе рождение» (new born или born again – рождение вновь; в синодальном переводе в Ин 3. 5–8 – «рождение свыше»), – опыт, к-рый, с т. зр. Е., должен быть получен только через веру («одной верой») или только через благодать («одной благодатью»); библеизм (biblicism), т. е. Библия является для Е. единственным источником Откровения Божия, а библейские пророчества трактуются в соответствии с полуживыми диспенсационализма; активностью (activism), выраженная в том, что каждый Е. должен принимать посильное участие в миссионерской работе и поддерживать контакты с единомышленниками; крестоцентризм (crucicentrism) – особое сосредоточение на Крестной Жертве Христа, благодаря к-рой у человечества появилась возможность получить прощение и спасение.

Е. считают деноминационные различия второстепенными, поэтому они не разработали собственной экклезиологии и не стали создателями особой теории церковного устройства. С т. зр. Е., Свящ. Писание не устанавливает обязательную для всех христиан форму церковного управления. Воспринимая Церковь как Тело Христово, различные группы Е. вкладывают в это понятие свое содержание. Это могут быть все истинно верующие, только Е. (консерваторы) или Е. и нек-рые представители др. христ. деноминаций (неоевангелики). Такая неопреде-





ленность в экклезиологии создает возможность как для образования новых деноминаций, так и для появления групп Е. внутри сложившихся протестант. конфессий. Как консерваторы Е. противопоставляются представителям либерального протестантизма.

Ключевыми фигурами для становления евангеликализма в англоязычном мире были основатель *методизма* Дж. Уэсли (1703–1791), Дж. Уайтфилд (1714–1770) и Дж. Эдвардс (1703–1758), отец первого «*Великого пробуждения*» (1730–1740) в Сев. Америке, призывавший к возвращению к «строгому кальвинизму». С т. зр. Эдвардса, существует конфликт между «естественными возможностями» (природными способностями) грешника к покаянию и принятию Евангелия и его «моральной неспособностью» (неисковерканным нежеланием) к обращению. Сласти грешника может только немедленное искреннее покаяние, ибо Второе пришествие Христа может произойти в любой момент.

Проповедники поколения Эдвардса и Уайтфилда практиковали массовую проповедь под открытым небом. В XIX в. идеи Эдвардса продолжал развивать Н. Тейлор, взгляды к-рого стали известны как «новая школа кальвинизма», или нью-хейвенское богословие. Во время второго «Великого пробуждения» в США (1800–1830) на передний план вышла фигура Ч. Г. Финни, учение к-рого оказало решающее влияние на неоевангелизм XX в. Финни отказался от кальвинист. учения о первородном грехе, рассматривая его только как нарушение морального закона. Он утверждал, что человек, обладая свободной волей, может сам избрать путь к спасению или к гибели. Но Финни принимал кальвинист. положение о предопределении избранности и о «неспособности святых к отпадению» (невозможности их отпадения от веры). Человек, по мысли Финни, в течение жизни совершает ряд нравственных или безнравственных поступков импульсивно, а не в результате изменений, происходящих в нем под влиянием веры или ее отсутствия. Поэтому нужно побудить его принять решение «присоединиться к Иисусу» непосредственно в момент проповеди. Внутреннее обращение и перемена жизни в соответствии с христ. заповедями остаются на 2-м плане. Финни был

также одним из авторов и распространителей утопической идеи о преобразовании США в «Империю добродетели» (Benevolent Empire). Он считал, что для этого необходимо отменить рабство, бороться за принцип умеренности во всем (в основном в употреблении алкоголя), поддерживать феминистские движения (он разрешил женщинам публично проповедовать) и делать все, чтобы изменить социальную и моральную жизнь общества к лучшему. Эта идея была популярна в десятилетия, предшествовавшие Гражданской войне между Севером и Югом (1861–1865), хотя амер. Е. и расходились во взглядах на отмену рабства.

Во 2-й пол. XIX в., когда влияние евангеликализма в Великобритании уменьшилось, консервативные Е. приняли систему диспенсационного премилленаризма, созданную британцем Дж. Дарби, к-рый особо выделил момент тайного «вознесения» Церкви перед наступлением «периода великой скорби». В конце этого периода наступит *Армагеддон*, когда, в частности, на стороне *антихриста* будут выступать и армии с далекого Севера (т. е. из России). После поражения антихриста на земле, начиная с Иерусалима, на 1 тыс. лет воцарится Иисус Христос со святыми, а по истечении этого срока сатана будет освобожден для последней битвы и уничтожен. Затем воскреснут мертвые и наступит Судный день. Те люди, имен к-рых не окажется в Божией книге жизни, будут повергнуты в ад, праведники будут жить с Богом в вечности.

Для распространения идей Дарби много сделал Д. Муди, к-рый создал Библейские ин-ты в Чикаго и Лос-Анджелесе. В 1879 г. Муди познакомился с С. Скофилдом. В 1909 г. была опубликована в версии кор. Якова (King James English Version) «Библия Скофилда со справочным материалом» (The Scofield Reference Bible), дополненная в 1917 г. и переработанная в 1967 г. и тогда же выпущенная под названием «Новая Библия Скофилда для ее внимательного изучения» (The New Scofield Study Bible). В комментариях, сделанных Скофилдом с позиций диспенсационализма, Россия, в частности, прямо отождествляется с Тогом и Магогом, о к-рых говорится в Книге пророка Иезекииля (Иез 38. 2). Этим изданием в наст. время активно пользуются консервативные Е.,

а диспенсационализм Скофилда является офиц. позицией Далласской семинарии (Даллас, шт. Техас), одного из наиболее известных учебных заведений *Южной баптистской конвенции* (Southern Baptist Convention). По данным на 2007 г., эта деноминация насчитывает 16 млн чел. (41 514 общин) и активно занимается миссионерской деятельностью (в 2003 было 10 тыс. зарубежных миссий).

В кон. XIX — нач. XX в. внутри консервативного крыла Е. возник христ. фундаментализм (fundamentals — основы). 5 главных положений фундаментализма были сформулированы в процессе работы Ниагарских библейских конференций (1878–1897) и Генеральной ассамблеи пресвитерианской церкви (1910), название это движение получило по опубликованной в 1910–1915 гг. консерваторами серии брошюр «Основы: свидетельство истины» (The Fundamentals: A Testimony To The Truth), общий тираж к-рых составил 3 млн экз. В них утверждались вера в богодухновенность и непогрешимость Библии, в непорочное зачатие и божественную природу Иисуса Христа, в истинность Его чудес, в заместительное искупление и телесное воскресение, а также поддерживались идеи диспенсационализма. Суровому осуждению подвергались библейская критика, либеральная теология, католицизм, к-рый авторы называли «романизм», социализм, совр. философия, атеизм, «христианская наука», мормонизм, спиритизм и теория эволюции. В 1919 г. была создана Всемирная христианская фундаменталистская ассоциация.

Совр. амер. Е.-фундаменталисты не участвуют в экуменическом движении, последовательно выступают против абортов и гомосексуальных браков, добиваются права преподавать свое учение в школах и открыто влиять на общественное мнение. В их среде пользуется популярностью теория «всемирного заговора» темных сил, к-рые готовят приход «всемирного правительства» во главе с антихристом. Е.-фундаменталисты принимают активное участие в политической жизни США. Они входят в такие христианско-политические орг-ции, как «Христианская правая» (Christian Right), «Христианская коалиция» (Christian Coalition) и «Семейный исследовательский



совет» (Family Research Council), к-рые традиционно поддерживают Республиканскую партию. Наиболее известными объединениями Е.-фундаменталистов являются Генеральная ассоциация регулярных баптистских церквей (1932) и Независимые фундаменталистские церкви Америки (1930), им принадлежат Ун-т Боба Джонса (1927), а также периодические издания «Меч Божий» (The Sword of the Lord) и «Библейский евангелист» (The Biblical Evangelist).

В кон. XIX в. на базе диспенсационного премиллениаризма возникло движение христ. сионизма (термин закрепился в XX в.). Один из сподвижников Муди, У. Блэкстоун, в 1882 г. выпустил кн. «Иисус грядет», в 1891 г. организовал кампанию за создание евр. гос-ва на Ближ. Востоке. Он опирался на идеи Скофилда о том, что христиане должны приветствовать приближение Армагеддона, т. к. за ним последует вознесение святых на небеса. Согласно Скофилду, Армагеддон состоится не раньше чем все евреи вернутся в Израиль, откуда они изгонят мусульман, уничтожат их святыни и восстановят в Иерусалиме свой храм, поэтому необходимо способствовать возвращению евреев на их историческую родину. В XX в. христ. сионизм возродил Х. Линдси. В кн. «Покойная великая планета Земля» (The Late Great Planet Earth, 1970) Линдси, используя идеи Дарби и Скофилда, подробно описал признаки приближающегося конца времен, среди которых — слияние деноминаций в «религиозные конгломераты»; церкви, прибегающие к «заигрыванию с социальными вопросами» для привлечения новых членов; молодежь, покидающая институционально сложившиеся церкви; движения внутри Израиля, направленные на превращение Иерусалима в религ. центр мира; воссоздание храма в Иерусалиме на его прежнем месте. Ближ. Восток станет фантастически богатым и влиятельным, Зап. Европа в качестве мирового лидера займет место США, возникнут «Соединенные Штаты Европы», во главе к-рых встанет антихрист. С т. зр. христ. сионистов, совр. гос-во Израиль является воплощением завета Бога с Авраамом и главным полем Его деятельности вплоть до Второго пришествия Христа и окончательного поражения антихриста. Но до

этого должны исполниться и др. пророчества, — напр., евреи вернутся на землю обетованную из др. стран, Израиль завладеет всей территорией между Нилом и Евфратом, храм будет восстановлен на том месте, где сейчас находится мусульм. святыня — Куббат-эс-Сахра (Купол скалы).

По данным на 2007 г., в США и Канаде действуют более 200 орг-ций христ. сионистов. Крупнейшая из них — Американская христианская коалиция за Израиль; наиболее активная и воинствующая — «Международное христианское посольство в Иерусалиме» (1980); Фонд Эксубуса и Эбенизера был создан для переселения евреев из России и Вост. Европы в незаконные поселения на палестинских землях. Эти орг-ции активно пропагандируют свои идеи, организуя поездки в Израиль, выпуская учебные фильмы, журналы, книги, а также лоббируя амер. политиков.

В кон. XIX в. либеральное крыло Е. выработало концепцию т. н. *социального евангелизма*. Его сторонники, в частности У. Раушенбуш, У. Гладден и Ш. Мэтьюс, видели задачу движения в «социальном спасении» общества, в преобразовании его в соответствии с представлениями о Царстве Божием на земле. Заповедь любви должна была стать объединяющим началом для совместных действий всех христиан за реформирование общества и устройство справедливой жизни. Сторонники движения не ограничивались только миссионерской деятельностью, но активно вмешивались в решение трудовых споров владельцев предприятий с наемными работниками, участвуя в арбитражных комиссиях. Организационной базой движения в США стали Братство за христианский социальный порядок, Братство примирения, Федеральный совет церквей Христа и Церковная лига за индустриальную демократию. Результатом развития их идей можно считать концепцию христ. социальной ответственности, сформулированную в документах Международного конгресса по всемирной евангелизации (Лозанна, 1974). Делегации более 150 стран подписали Лозаннское соглашение, в котором борьба как за общественные права, так и против всякой формы враждебности, угнетения, дискриминации была объявлена необходимым выражением «доктрины о Боге и человеке... люб-

ви к ближнему и... послушания Христу». На это были направлены и решения II Международного конгресса по всемирной евангелизации (Манила, 1989), в котором участвовали представители 173 стран. В манифесте конгресса утверждалось, что «возвращение Божьего Царства... требует отречения от... угнетения, как личного, так и общественного», долг христиан — видимым образом продемонстрировать любовь Бога ко всем страдающим от несправедливости.

В полемике с фундаментализмом представители либерального направления евангеликализма и некоторые члены фундаменталистских орг-ций создали т. н. новый евангеликализм, в общих чертах сложившийся к кон. 40-х гг. Термин «нео-евангеликализм» ввел в 1948 г. Х. Дж. Окенга. Неоевангелики критикуют фундаменталистов за сепаратизм, протестант. модернистов и либералов — за отказ от евангеликализма в угоду секулярному обществу. С их т. зр., Евангелие нуждается в новой проповеди, без новаций либерализма и крайностей фундаментализма. Они призывают к обновленной проповеди Евангелия внутри различных христ. деноминаций и провозглашают принцип: «Все, кто принимают Господа Иисуса Христа как Бога и Спасителя, являются христианами». Неоевангелики активно используют для проповеди радио и телевидение, выступают в концертных залах и на стадионах. Их печатный орган — ж. «Христианство сегодня», основанный в 1956 г. Билли Грэмом, самым известным амер. проповедником-неоевангеликом. Крупнейшие учебные заведения неоевангеликов — Фуллеровская семинария, основанная в 1947 г. радиопроповедником Ч. Фуллером в Пасадине (шт. Калифорния), Уитон-колледж (основанный в 1860) и Библейский ин-т Муди. Наиболее известны 2 орг-ции неоевангеликов. Национальная ассоциация евангеликов (National Association of Evangelicals; первоначальное название National Association of Evangelicals for United Action) была создана в 1942 г. для координации деятельности Е. в США. Ассоциация объединяет 60 протестант. деноминаций, включающих 45 тыс. общин и орг-ций (в т. ч. и пятидесятнических). «Молодежь за Христа» (Youth for Christ), основанная Грэмом в 1946 г., в наст. время имеет более 60 центров по всему миру. В России



активно работают миссионерские орг-ции «Новая жизнь», входящая в состав амер. орг-ции «Крестовый поход за Христа» (Campus Crusade for Christ; 1956); «Гидеоновы братья» (The Gideon's International), распространяющая Библию на национальных языках; «Навигаторы»; «Всемирное видение» (World Vision), которая оказывает помощь церквям Е. в различных странах; христ. центры «Возрождение», учрежденные «Евангелической ассоциацией Билли Грэма» (The Billy Graham Evangelistic Association), и др.

В 1976 г. «южный баптист» Дж. Картер был избран 39-м Президентом США. Нынешний президент Дж. Буш-младший в 40-летнем возрасте при помощи Грэма сблизился с Е., к-рые во многом помогли ему сделать политическую карьеру. Он неоднократно подчеркивал, что его целью является распространение библейского видения мира. Амер. Е. отдали за него на выборах 2/3 голосов, и многие считают его избранником Божиим. Накануне выборов 2004 г. пастор Пат Робертсон, основатель «Христианской коалиции» (1987) и создатель «Семейного канала» для Е. на телевидении, издал манифест «Новый мировой порядок», где говорится о мессианской роли США и о призвании богоизбранного амер. народа стать мировым лидером.

Число Е. в мире постоянно растет в основном за счет жителей т. н. стран третьего мира. К 2007 г. Бразилия занимает 2-е место по количеству Е. после США; каждый 4-й чилиец, 1/3 населения Гватемалы и 1/4 населения Юж. Кореи являются Е. Из 2 млрд христиан к Е. относятся 500 млн. Первая международная орг-ция Е. — Евангелический альянс была создана в 1846 г. в Лондоне; с 1951 г. существует *Всемирный евангелический альянс*.

Лит.: *Smith T. L.* Revivalism and Social Reform in Mid-Nineteenth-Century America. N. Y., 1957; *Stuart C. H.* George Whitefield: Wayfaring Witness. N. Y., 1957; *Ferm R. O.* Cooperative Evangelism: Is Billy Graham Right or Wrong? Are his Polices Supported by Scripture and the Great Evangelists of History? Grand Rapids (Mich.), 1958; *Nash R. H.* The New Evangelicalism. Grand Rapids, 1963; *Bloesch D. G.* The Evangelical Renaissance. Grand Rapids, 1973; *idem.* Essentials of Evangelical Theology. San Francisco, 1978–1979. 2 vol.; *Let the Earth Hear his Voice: Official Reference Volume: Papers and Responses* / Ed. J. D. Douglas. Minneapolis (Minn.), 1975; *Evangelicals and Liberation* / Ed. H. M. Conn. Grand Rapids, 1977; *Barr J.* Fun-

damentalism. Phil., 1978; *Lightner R. P.* Neo-evangelicalism Today. Schaumburg (Ill.), 1978; *Pierard R. V.* The Quest For the Historical Evangelicalism: A Bibliogr. Excursus // *Fides et Historia*. Zongview, 1979. N 11. P. 60–72; *Marsden G. M.* Fundamentalism and American Culture: The Shaping of 20<sup>th</sup> Cent. Evangelicalism, 1870–1925. N. Y., 1980, 2006<sup>2</sup>; *idem.* Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism. Grand Rapids, 1987; *idem.* Understanding Fundamentalism and Evangelicalism. Grand Rapids, 1991, 2005; *Price R. M.* Neo-Evangelicals and Scripture: A Forgotten Period of Ferment // *Christian Scholar's Review*. Wehnam, 1986. N 15. P. 315–330; *Noll M. A.* Between Faith and Criticism: Evangelicals, Scholarship, and the Bible in America. San Francisco, 1986, 2004<sup>2</sup>; *Balmer R.* Mine Eyes Have Seen the Glory: A Journey into the Evangelical Subculture in America. N. Y., 1989, 2006<sup>4</sup>; *Bebbington D. W.* Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s — to the 1980s. L.; Boston, 1989; *Erickson M. J.* The Evangelical Left: Encountering Postconservative Evangelical Theology. Grand Rapids, 1997; *The Christian Right in American Politics: Marching to the Millennium*. Wash., 2003; *Lucas S. M.* Jonathan Edwards Between Church and Academy: A Bibliogr. Essay // *The Legacy of J. Edwards: American Religion and the Evangelical Tradition* / Ed. D. G. Hart. Grand Rapids, 2003. P. 228–247.

*Е. С. Сперанская*

**ЕВАНГЕЛИН ВАИНОГЛУ СКОПЕЛИТ**

[греч. Εὐαγγελίνος Βαϊνόγλου Σκοπελίτης] (нач. XVIII в. — 3-я четв. XVIII в.), греч. мелург, кодикограф. В нек-рых источниках именуется Ангелинос (Ἀγγελίνος) (см.: *Χατζηγιακουμής. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας*, Σ. 55, 134). Его имя встречается в следующих рукописях: Ath. Pantel. 969. Fol. 149v, 1730–1759 гг.; Ath. Xen. 153. Fol. 84–92, кон. XVIII в.; Ath. Xeropot. 380. Fol. 245–260v et al., 1759 г.; 313. Fol. 248v, 1794 г.; Ath. Doch. 338. Fol. 269–272v, 1767 г.; Ath. Stauronik. 234. Fol. 245v, 2-я пол. XVIII в.; Ath. Gregor. 36(43). Fol. 107, 2-я пол. XVIII в.; Ath. Paul. 132. P. 669, 1774 г.; Ath. Dionys. 571. Fol. 295, 1807 г.

В числе муз. сочинений Е. В. С. 5 воскресных причастных стихов на гласы: 1-й, 2-й (Ath. Gregor. 36. Fol. 107, 2-я пол. XVIII в.), βαρός (Athen. O. et Merlier. 12. Fol. 267v, 1730–1750 гг.), 4-й плагальный — 2 версии, являющиеся наиболее распространенными (Ath. Xeropot. 305. Fol. 230v — 232, кон. XVIII — нач. XIX в., ркп. *Дамаскина Аграфорендиниота*; рукописи *Димитрия Лота*, Лаврентия Фессалоникийского, Николая, Лаврентия или Анатолия). Е. В. С. принадлежат также 6 херувимских на гласы 1-й τετράφωνος (Ath. Doch. 363. Fol. 401v, 2-я пол. XVIII в.), 1-й ἔσω, 2-й, 3-й, 4-й и 4-й плагальный.

Всего известно 7 певч. рукописей письма Е. В. С., они относятся к 1-й пол. XVIII в. Самая ранняя — Sinait. gr. 1486, 1721 г. Рукопись Ath. Iver. 526 датируется 1728 г., в ней содержатся имя отца Е. В. С. и сведения о его происхождении: «...сын Панайотиса Ваиноглу с известного острова Скопелос» (*Χατζηγιακουμής*, 1980. Σ. 157). Кроме того, вероятно, Е. В. С. имел связи с Афоном и Иверским мон-рем: в колофоне рукописи отмечено, что «написан и завершен сей Стихирарь рукой недостойного Евангелина Панайотиса Ваиноглу с известного острова Скопелос, благодаря помощи и расходам преподобнейшего и ученейшего из иеродиаконов господина Мелетия из почитаемого Иверского монастыря в год от Адама 7636, от Христа же 1725, в месяце марте 31» (Fol. 256–256v). К 1730 г. относятся 2 тома Доксастария Е. В. С.: Ath. Vator. 1480 et 1333, к 1737 г. — рукопись Ath. Iver. 727. Недатированной является рукопись Е. В. С., хранящаяся в собрании С. Караса, № 22.

В самом позднем из найденных автографов Е. В. С. объединены Стихирарь *Германа*, митр. Нов. Патр, и Ирмологий свящ. *Баласиса* (Ath. Konstamon. 84, 1748 г.). Судя по записи в этом кодексе, Е. В. С. был протопсалтом епископии о-ва Скопелос: «Настоящий Стихирарь с Триодью, вторым томом, есть моя собственность, иеромонаха Нектария Андрианопольского, написанный рукою Евангелина Скопелита и протопсалта епископии, за 44 серебряные монеты. В 1748 году от спасения» (Fol. 361v, возможно, дата относится к купле или продаже книги). Г. *Статис* дал описание этой рукописи: «Почерк весьма аккуратный, изящный, мелкий, буквы слегка наклонены влево, текст и знаки нотации выполнены одним пером. 16 двойных строк, одинаковых по величине, оформленных со вкусом. Широкие боковые и нижние поля. Чернила черные яркие и красные кирпичного цвета, приятного оттенка — в подзаголовках, мартириях и простых инициалах; иногда в начале разделов подзаголовки двуцветные» (*Στάθης. Χειρόγραφα*. Т. 1. Σ. 654).

Имя Евангелин употребляется на Скопелосе и в наст. время.

Лит.: *Χατζηγιακουμής Μ.* Χειρόγραφα Εκκλησιαστικής Μουσικής, 1453–1820: Συμβολή στην Έρευνα του Νέου Ελληνισμού. Αθήνα, 1980;



Καραγκούνης Κ. Η Ψαλτική παράδοση της Σκοπέλου — Μία πρώτη προσέγγιση // Θεσσαλικό Ημερολόγιο. Λάρισα, 2003. Τ. 43. Σ. 129–145.

Κ. Καραγκούνης

### ЕВАНГЕЛИСТРИИ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЦЕРКОВЬ

[греч. Παναγία Ευαγγελίστρια], в честь иконы Благовещения Пресв. Богородицы на о-ве Тинос, одно из важнейших мест паломничества в Греции. Поиски иконы Благовещения Пресв. Богородицы начались после 3 явлений Божией Матери (9, 16 и 23 июля 1822) прп. Пелагии (в миру Лукия Негрепonti, 1752–1834) из тиносского мон-ря *Кехровуниу*. Богородица велела отыскать на поле семьи Доксарасов Ее разрушенный «дворец», в к-ром хранится Ее икона, и восстановить его. Когда прп. Пелагия рассказала об этом эпитропу мон-ря Кехровуниу С. Кангадису и Тиносскому митр. Гавриилу, жители острова приступили к раскопкам. В указанном месте был об-

ны, крестьянами из дер. Фалатадос, производившими раскопки, в 2 м от колодца был обретен чудотворный образ Благовещения Пресв. Богородицы. От земли, счищенной с иконы, получил исцеление заразившийся чумой сын эпитропа Перидиса. После обретения иконы эпидемия прекратилась. Жители острова нарекли этот образ «Многоблагодатная», или «Великое Радование» (*Μεγαλόχαρη*). Точное время написания этой иконы неизвестно. Предполагают, что ц. св. Иоанна Предтечи, в к-рой хранилась икона, была сожжена сарацинами в X в. Благодетивное предание считает ее нерукотворной: образ появился на доске сам собой в тот момент, когда ап. Лука хотел изобразить Божию Матерь.

По проекту архит. Е. Каллонариса из Смирны над ц. Живоносного Источника (в наст. время называется также ц. Обретения иконы), к-рая была расширена, был воздвигнут величественный храм в честь Пресв.

Богородицы Евангелистрии (1823–1830), представляющий собой 3-нефную базилику. Это один из первых образцов структурно новой греч. базилики, главной особенно-

Церковь Богородицы Евангелистрии. 1823–1830 гг. Архит. Е. Каллонарис

стью которой являлась предваряющая ее стоя (портик, галерея) с аркадой и расположенным над ней гинеконитисом — балконом для женщин (см. подробнее в ст. *Греция* разд. «Архитектура (XIX–XX вв.)»). В интерьере сочетаются элементы барокко и неоклассицизма. В оформлении базилики особое внимание уделено зап. фасаду, где стену над 2-ярусной аркадой прорезает ряд арочных окон, выше к-рых на выделенном фронте помещен круглый окулос. Отмеченные черты архитектуры базилики отражают зап. влияние и в т. ч. архитектуры итал. Возрождения.

В числе многочисленных жертвователей средства на строительство церкви предоставил англ. вице-консул в Греции Х. Флик, корабль которого чудесным образом уцелел во время бури близ о-ва Тинос. Зафиксированы случаи, когда икона спаса-

ла попавших в шторм моряков, а также исцеляла больных (в т. ч. греч. кор. Константина I в мае 1915).

15 дек. 1842 г. икона была похищена Х. Димитриадисом из сел. Дрепано (Коринфия), к-рый вскоре был задержан. Икону возвратили в храм, а грабитель потерял рассудок и спустя нек-рое время скончался. В наст. время чудотворный образ помещен в оклад, сделанный из пожертвованных драгоценностей, и находится на мраморном проскинитарии в левой части храма.

В 1890–1892 гг. фасад церкви был перестроен в стиле неоклассицизма франц. архит. Э. Трумпом.

15 авг. 1940 г. неизвестная подводная лодка (по всей видимости, итальянская) выпустила 2 торпеды в греч. военный корабль «Элли», прибывший на Тинос на празднование Успения Пресв. Богородицы. Одна торпеда прошла мимо цели, др. поразила корабль, но большая часть пассажиров и экипаж успели покинуть горящее судно. Свое спасение они объяснили заступничеством Пресв. Богородицы. Мемориальная часовня, посвященная морякам «Элли», расположена в ц. Обретения иконы, где находится также и св. источник.

В корпусах, пристроенных к церкви, открыты музей тиносских скульпторов, ризница и картинная галерея, экспозицию которой составили коллекция А. Пападопулоса, работы греч. художников (П. Доксараса, Н. Кутузиса, Н. Кадуниса, П. Просалендиса и др. представителей ионической школы, Т. Вризакиса, Н. Литраса, Н. Гизиса), итал. и исп. мастеров (в т. ч. Тициана, Веронезе, Веласкеса и Мурильо), а также копии картин Рубенса, Рембрандта и Пуссена.

Престольные праздники: 30 янв. — память обретения иконы, 25 марта — Благовещение Пресв. Богородицы, 23 июля — память явления Пресв. Богородицы прп. Пелагии, 15 авг. — Успение Пресв. Богородицы, 23 авг. — отдание Успения Пресв. Богородицы. Лит.: Θεοφύλακτος (Μαρινάκης), ἀρχιμ. Παναγίες θαυματουργές. Θεσσαλονίκη, 1997<sup>4</sup>. Σ. 292–316; Μαντοπούλου-Παναγιωτοπούλου Θ. Από τη μεταβυζαντινή αρχιτεκτονική στον κλασικισμό. Προέγγραφο στην εξέλιξη της τρίκλιτης βασιλικής κατά τον 18ο και τον 19ο αιώνα // Εκκλησίες στην Ελλάδα μετά την Άλωση (1453–1830). Αθήνα, 2002. Τ. 6. Σ. 96–98, 102, 107. Εικ. 7; Ο Ναός της Ευαγγελίστριας στην Τήνο. Αθήνα, 2002; Κορνάρος Ε. Ν. Η Παναγία της Τήνου. Τήνος, 2006<sup>11</sup>; *Нектария (Мак Лиз), мон. Евлогите! Благословите! М.*, 2007. С. 875–883.

О. В. Лосева



наружен фундамент древней ц. во имя св. Иоанна Предтечи, построенной на месте античного храма Диониса, однако икона не была найдена. Когда работы приостановились, на острове вспыхнула эпидемия чумы. Тогда жители Тиноса начали строительство новой церкви на месте разрушенной (1 янв. 1823). Во время закладки церкви в находившемся рядом древнем пересохшем колодце забил источник, к-рый не иссякает до сих пор. В связи с этим чудом митр. Гавриил решил освятить строящийся храм в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник». 30 янв. 1823 г., после 4-го видения Божией Матери, указавшей прп. Пелагии точное местонахождение ико-

**ЕВАНГЕЛИСТЫ** [от греч. εὐαγγελιστής; лат. evangelista, evangelizator; сир. ܐܘܘܢܘܠܝܘܬܝܐ], 1) апостолы, написавшие канонические Евангелия (см. статьи *Евангелие; Иоанн Богослов*, ап.; *Лука*, ап.; *Марк*, ап.; *Матфей*, ап.), 2) христ. проповедники, 3) чтецы.

В нехрист. текстах слово «Е.» встречается крайне редко. Известно 2 надписи, в одной из к-рых Е., возможно, называется языческий жрец (SIG. XII 1. 675. 6), в другой — жрица богини Геры названа словом εὐαγγελίς (GDI. 5702. 22, 37; см.: *Dietrich*. 1900).

В НЗ слово «Е.» использовано 3 раза: в Деян 21. 8, где евангелистом назван Филипп — один из 7 диаконов (ср.: Деян 8. 4–5, 12, 35, 40); в Еф 4. 11, где речь идет о Е. как об одном из церковных служений наряду с апостолами, пророками, пастырями и учителями; в 2 Тим 4. 5, где автор послания призывает Тимофея совершать «дело благовестника» (ἐργὸν εὐαγγελιστοῦ), содержание которого, как можно предположить, передано в словах 1 Фес 3. 2 — ап. Павел называет Тимофея «служителем Божиим» и своим сотрудником «в благовествовании Христовом».

Вульгата переводит греч. εὐαγγελιστής словом evangelista. В Пешитте греч. εὐαγγελιστής в Деян 21. 8, Еф 4. 11 и 2 Тим 4. 5 передается словом ܐܘܘܢܘܠܝܘܬܝܐ (от сир. ܐܘܘܢܘܠܝܘܬܝܐ — весть, евангелие, возможно этимологически связанного с древнеевр. ܒܫܘܪܐ, *basōrā*). В синодальном переводе слово «Е.» употреблено только в Еф 4. 11; в Деян 21. 8 и 2 Тим 4. 5 греч. εὐαγγελιστής переведено рус. «благовестник».

В патристической лит-ре слово «Е.» нередко использовалось для обозначения христ. проповедников. Так, в одном из приписываемых свт. *Афанасию I Великому* сочинений евангелистом называется ап. Павел (*Athanas. Alex. De sancta Trinitate*. 1. 12 // PG. 28. Col. 1136). Однако чаще Е.— это странствующие христ. миссионеры, последователи и продолжатели дела апостолов. Евсевий Кесарийский так говорит об их деятельности: «Многие из тогдашних учеников, чью душу слово Божие поразило великим любомудрием, исполняли прежде всего спасительную заповедь: раздавали свое имущество бедным, а затем отправлялись путешествовать и выполнять дело евангелистов, спеша преподавать



Благовещение.  
Евангелисты Иоанн с учеником Прохором,  
Матфей, Лука, Марк. Царские врата.  
Нач. XV в. (ГТТ)

слово веры тем, кто о ней вовсе не слыхал, и передать книги божественных Евангелий. Заложив где-нибудь на чужбине только основание веры, они ставили пастырями других людей, поручали им только что приобретенную ниву, а сами, сопутствуемые Божией благодатью и помощью, отправлялись в другие страны и к другим народам. Множество чудес совершалось ими тогда силой Духа Божия, так что после первой же проповеди все до единого человека с готовностью воспринимали душой своей веру в Создателя всего мира» (*Euseb. Hist. eccl.* III 27. 2–3). К числу Е. Евсевий относит Фаддея, ап. от 70, к-рого ап. Фома отправил в Эдессу в качестве «вестника и евангелиста [для проповеди] учения о Христе» (κήρυκα καὶ εὐαγγελιστὴν τῆς περὶ τοῦ Χριστοῦ διδασκαλίας — *Ibid.* I 13. 4), а также свящennemучеников



Св. Иоанн Креститель  
и евангелисты.  
Передняя панель трона  
архиеп. Максимиана.  
546–556 гг.  
(Архиепископский музей,  
Равенна)

Игнатия Антиохийского, Климента Римского (*Ibid.* III 38. 1) и основателя Александрийского огласительного уч-ща Пантена (*Ibid.* V 10. 2–3). Кроме того, в сочинениях христ. писателей есть примеры употребления слова «Е.» в этом же значении по отношению к Богу (*Clem. Alex. Strom.* III 12), Христу (*Hippolytus. In Ps.* 109 // PG. 10. Col. 609) и ангелам (*Orig. In Ioan.* 1. 12).

В качестве эпитета к именам апостолов, написавших канонические Евангелия, слово «Е.» в христианской лит-ре начинает употребляться с рубежа II и III вв. Сщмч. Ипполит Римский (*De Christ. et Antichrist.* 56) называет евангелиста Луку, Тертуллиан (*Tertull. Adv. Prax.* 21, 23) и Дионисий Александрийский (*Euseb. Hist. eccl.* VII 25. 8) — Иоанна.

В нек-рых литургико-канонических памятниках словом «Е.», по-видимому, обозначается особая должность церковного чтеца. Так, в Дидаскалии апостолов (III в.) в описании необходимых для кандидата в чтецы качеств говорится, в частности, что он должен «понимать, что исполняет служение евангелиста» (ܐܘܘܢܘܠܝܘܬܝܐ — *Didasc. Apost.* 3. 6). В совр. практике правосл. Церкви слово «евангелист» в этом значении употребляется в тексте Литургии свт. Иоанна Златоуста в обращении диакона к служащему иерею перед чтением Евангелия: «Благослови, владыко, благовестителя (εὐαγγελιστήν)...»

С кон. II в. для характеристики особенностей канонических Евангелий начинают использоваться образы 4 небесных существ, известные по Книге пророка Иезекииля (Иез 1. 4–14) и Откровению Иоанна Богослова (Откр 4. 6–8). Впервые эта символика появилась у сщмч. Ириния Лионского. Доказывая, что единство Евангелий не нарушается различиями между ними, он говорит

о них как о едином Евангелии, данном христианам в 4 видах, и сопоставляет Евангелие от Иоанна



со львом, символизирующим «действенность, господство и царскую власть» Сына Божия, Евангелие от Луки — с тельцом, поскольку оно означает «священнодейственное и священническое достоинство» Слова, Евангелие от Матфея — с человеком, т. к. оно «изображает Его явление как человека», а Евангелие от Марка — с орлом, как указывающее «на дар Духа, носящегося над Церковью» (*Iren. Adv. haer. III 11. 8*).

В последующей традиции использование этой символики продолжалось, но конкретные образы, символизирующие то или иное Евангелие, нек-рое время не были постоянными. Наименее устойчивой была символика Евангелия от Марка: блж. Августин сопоставлял его, с человеком (*Aug. De cons. Evang. I 6. 9*), свт. Амвросий Медиоланский и блж. Иероним Стридонский — со львом (*Ambros. Mediol. De instit. virgin. 114; Idem. De Abr. II 54; Hieron. In Ezech. I 1; Idem. In Matth. Prol.*). Символика, предложенная блж. Иеронимом, в к-рой орел соответствует Евангелию от Иоанна (по причине «недостижимой высоты богословия» пролога), лев — Евангелию от Марка (начинающемуся словами о «гласе вопиющего в пустыне»), телец — Евангелию от Луки (начинающемуся рассказом о жертвоприношении Захарии), а человек — Евангелию от Матфея (показавшему генеалогию Спасителя по человечеству), преобладает в дальнейшей традиции.

Лит.: *Dieterich A. Εὐαγγελιστῆς // ZNW. 1900. Bd. 1. S. 336–338; Leclercq H. Évangélistes (Symboles des) // DACL. 1922. Vol. 5. Col. 845–852; Hamack A. Mission und Ausbreitung des Christentums. Lpz., 1924. 2 Bde; Schlier H. Der Brief an die Epheser. Düsseldorf, 1957. S. 196; Hadidian D. Y. Tous de euangelistas in Eph. 4. 11 // SVQ. 1966. Vol. 28. P. 317–321; Käsemann E. Epheser 4. 11–16 // *Idem. Exegetische Versuche und Besinnungen. Gött.*, 1970<sup>6</sup>. Bd. 1. S. 288–292; Merklein H. Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief. Münch., 1973. S. 73–75, 79–80, 348–392; Ernst J. Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser. Regensburg, 1974. S. 354; Schnackenburg R. Der Brief an die Epheser. Zürich, 1982. S. 183; Подосinov A. В. Символы 4 евангелистов: Их происхождение и значение. М., 2000.*

**А. В. Пономарёв**

**Иконография.** Важность значения изображений Е. в христ. искусстве соответствует их исторической роли писателей Евангелий, признанных каноническими. Образы Е. встречаются в апостольских циклах, в сценах НЗ с IV–V вв. С 400 г. с Е. начинают сопоставлять их символы, известные по видению прор. Иезекииля и по Откровению ап. Иоанна Богослова, — человека, льва, тельца и



композиция «Триумф Креста». В тот же период появи-

*Символы евангелистов. Христос и апостолы. Мозаика конхи апсиды ц. Санта-Пуденциана в Риме. Ок. 400 г.*

орла. Параллель между Е. и их символами на Западе выявляется как в области эсхатологических видений, так и в богословской. В нек-рых случаях символы могут представлять самих Е. Кроме традиц. системы отождествления тетраморфа с образами Е. блж. Иеронима Стридонского могут использоваться др. интерпретации (сщмч. Иринея Лионского, блж. Августина, свт. Афанасия Александрийского, предполагаемого автора «Синописа»).

**Раннехристианская эпоха.** Самое раннее изображение Е., фигуры к-рых идентифицируются по коробке с 4 свитками у ног Спасителя, находится в рим. катакомбах святых Марка и Марцеллиана (до 340). К IV в. относятся рельефные изображения Е. на саркофагах: в соборе г. Апт (Франция) — сохранились надписи над Иоанном и Марком; с изображением Собора апостолов (Музей античных Арля и Прованса); с аллегорическим изображением Церкви-корабля с Иисусом Христом у руля и Е.-гребцами, над каждым имеется надпись с именем (Латеранский музей, Рим; фрагмент). С VI в. Е. изображаются вместе с Богородицей или св. Иоанном Крестителем, напр. на резных пластинах трона (кафедры) еп. Максимиана (546–556, Архиепископский музей, Равенна). С этого же времени изображения Е. встречаются в миниатюрах рукописей: Россанский кодекс (Евангелия от Марка и от Матфея, VI в., Музей кафедрального собора, Россано); *Четвероевангелие Раввулы* (Laurent. Plut. I. 56, 586 г.). Одно из ранних изображений символов Е. — тельца и ангела среди клубящихся облаков — присутствует в композиции «Жены-мироносицы у Гроба Господня» на резной пластине из слоновой кости, ок. 400 г. (VI в.?) (диптих из собрания Тривульцио, Милан).

Изображения крылатых животных — символов Е. — помещались в композициях триумфального характера, прославляющих величие Бога или поклонение Ему небесных сил: мозаики конхи апсиды ц. Санта-Пуденциана в Риме (ок. 400) — над изображением Небесного Иерусалима человек (ангел) впервые представлен с крыльями; арка апсиды Санта-Мария Маджоре (432–440) в Риме; свод крещальни св. Иоанна Крестителя в Неаполе (IV в.); паруса свода мавзолея Галлы Пластидии в Равенне (ок. 440) — в центре звездного неба представлена

лись изображения символов Е. с книгами: апсида ц. Сан-Паоло фуори ле Мура в Риме (V в.); свод Архиепископской капеллы в Равенне (494–519); триумфальная арка Сант-Аполлинар ин Классе в Равенне (ок. 549) и др.

Тема видения прор. Иезекииля получила развитие в композиции «Maestas Domini», где символы расположены по диагоналям вокруг медальона с изображением стоящего или сидящего на радуге Спасителя. Самый ранний пример — рельеф врат ц. Санта-Сабина (ок. 430). В этой же композиции символы Е. в виде тетраморфа под мандорлой возносящегося Иисуса Христа представлены на миниатюре из Евангелия Раввулы (Fol. 13v) и на мозаике в апсиде ц. Оснос Давид в Фессалонике (посл. четв. V в.). Расположение символов (человек вверху слева, лев внизу слева, орел вверху справа, телец внизу справа) соответствует описанию видения пророка и стало в дальнейшем традиционным. В качестве темы алтарных росписей эта композиция получила распространение в искусстве христ. Востока: капелла мон-ря Баут и мон-рь св. Иеремии в Саккаре, Египет (VI в.); икона VII в. «Христос — Ветхий денми» (мон-рь вмц. Екатерины на Синае).

В V–VI вв. появились изображения самих Е. с их символами. Один из первых примеров — мозаика капеллы ц. Сан-Джованни ин Латерано (461–468): символы изображены в облаках рядом со стоящими Е. На мозаиках вимы ц. Сан-Витале в Равенне (546–548) Е. представлены без книг и с бескрылыми животными: Матфей с человеком, Лука с тельцом, Марк со львом, Иоанн с орлом; на миниатюре из Евангелия св. Августина Кентерберийского, кон. VI в. (б-ка Корпус-Кристи-колледжа, Кембридж. Ms. 286. Fol. 129v), Лука изображен с крылатым тельцом.

**Византийское искусство.** В послеконоборческий период широко распространение получили изображения Е., пишущих Евангелия. Этот иконографический тип, сложившийся в раннехрист. искусстве, восходит к античным портретам поэтов, ораторов и философов, обдумывающих и пишущих свои произведения или вдохновляемых музами (Венский Диоскорид — Vindob. Med. gr. 1. Fol. 4v, ок. 512 г., К-поль; Codex Virgilius Romanus — Vat. lat. 3867. Fol. 3v, 500 г.; Corpus Agrimensorum — б-ка герц. Августа в Вольфенбюттеле (Н. Саксония). Guelf. 3623. Fol. 69v, VI в.). Чаще всего



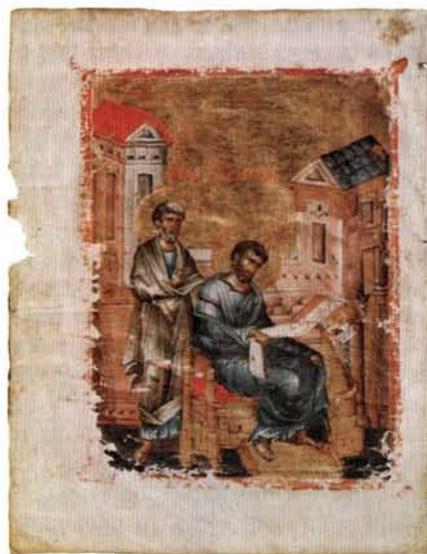
Е. изображались сидящими перед столами с письменными принадлежностями или попитрами, с книгами и свитками, размышляющими над текстом, читающими или записывающими. К X в. было выработано неск. устойчивых вариантов изображения сидящих Е. Традиционно отличается и иконография их обликов: Иоанн и Матфей — седовласые старцы, Марк и Лука — мужи средних лет с короткими темными волосами и бородой, Лука иногда с гуменцом (тонзурой). Реже встречаются фигуры стоящих Е. с раскрытой книгой или со свитком в руках (Paris. gr. 70. Fol. 4v, 3-я четв. X в.). Такие портретные миниатюры Е. известны с VI в. В Евангелии Равулы на листах с таблицами канонов Е. представлены 2 типами портретов: сидящие Е. — один пишет в свитке, другой размышляет над лежащим на коленях раскрытым кодексом, указывая правой рукой вверх; стоящие Е. с закрытыми кодексами в руках. В Евангелии из Россано (Fol. 121r) Марк представлен сидящим в кресле перед благословляющей его труд жен. фигурой (персонификацией Божественной Премудрости?). Сложившиеся в послеиконоборческий период основные типы композиций с портретами Е. отличаются позами последних, числом персонажей, количеством предметов обстановки и характером фона (фоны без архитектурных кулис, архитектурные или пейзажные фоны, напр. изображения Иоанна на о-ве Патмос). Наиболее распространенной является иконография сидящих Е., реже встречаются фигуры стоящих Е. (напр., Четвероевангелие из б-ки Принстонского ун-та — Princeton. Garrett. 6, 2-я пол. IX в.; Paris. gr. 70. Fol. 4v).

В системе декорации крестово-купольного храма изображения Е. помещали в парусах под куполом, что символизирует распространение евангельского учения на все стороны света. Иконы Е. могли входить в состав деисусного ряда темплона (ок. 1360, мон-рь Хиландар на Афоне).

Один из ярких примеров воплощения в визант. искусстве классических традиций — портретные миниатюры Е. в Четвероевангелии из мон-ря Ставроникита на Афоне (Ath. Stauronik. 43. Fol. 10v, 11r, 12v, 13r, X в.). Е. представлены на фоне архитектурного с элементами пейзажа задника — разнообразных массивных античных построек, акцентирующих глубину пространства. Фигуры Матфея и Иоанна развернуты влево, Марка и Луки — вправо. Е. сидят в свободных позах на табуретах с подушками, ногами опираясь на подножия, перед столиками с письменными принадлежностями и попитрами, на к-рых лежат книги. Матфей глубоко задумался перед раскрытой книгой, приложив палец к углу рта; Марк держит стило, готовый писать, но пока его рука покоится на колене; Лука оку-

нает стило в чернильницу, раскрытый для письма кодекс лежит на коленях, через закрытую книгу на попитре перекинут длинный свиток, его конец находится на полу; Иоанн со свернутым свитком в левой руке сосредоточенно размышляет перед раскрытой на попитре книгой, прижав палец к губам, около попитра — коробка со свитками. На столах — чернильницы, прозрачные сосуды с черными и красными чернилами, циркули. Обстановка работы над рукописью передана с большой точностью и эмоциональной достоверностью. Вероятно, рукопись копирует ранний визант. образец.

В это же время создаются миниатюры др. типа. Так, в Четвероевангелии из Ватопедского мон-ря на Афоне (Ath. Vator. 949. Fol. 83v, 222v, 949 г.) Е. представлены на ровных золотых фонах. Их фигуры обращены в одну сторону. Позы при-



*Евангелист Марк с ап. Петром.  
Миниатюра из Евангелия. XIII в.  
(РНБ. Греч. 101. Л. 50 об.)*

обрели более сдержанный и условный характер, что позволило в дальнейшем повторять их из рукописи в рукопись. Нек-рые иконографические варианты пользовались особой популярностью и сохранялись почти без изменения на протяжении столетий, напр. изображение Марка, к-рый сидит, подпирая голову левой рукой и опустив правую руку со стилем на раскрытый кодекс, лежащий у него на коленях (Ath. Vator. 949. Fol. 83v; Ibid. 950. Fol. 72v, XI в.; Ibid. 960. Fol. 104v, 1128 г.; Ibid. 953. Fol. 92v, XIII в.; Ibid. 939. Fol. 82v, XIII в. (фигура развернута фронтально); РНБ. Греч. № 801, XI в.; мозаика ц. Успения Богородицы в Никее, 1065–1067, не сохр.). Также Марк может изображаться читающим, он держит книгу обеими руками (Ath. Vator. 913. Fol. 74v, нач. XIV в.); пишущим в книге, к-рая лежит на коленях (Ibid. 917. Fol. 62v, XIV в.); опустившим стило в чернильницу и придерживаю-

щим лист пергамента на колене (Ibid. 974. Fol. 74v, XIII в.; Ath. Stauronik. 56. Fol. 62v, XIII в.); опустившим руку со стилем на колени и придерживающим левой рукой кодекс на попитре (Трапезундское Евангелие — РНБ. Греч. № 21. Л. 5 об., сер. X в.); разворачивающим свиток обеими руками (Ath. Laur. A–113. Fol. 210v, XIV в.). Каждый из Е. может быть представлен в одной из таких поз, Е. в одной рукописи могут быть изображены одинаково, напр. пишущими в книгах (Ath. Vator. 917. Fol. 7v, 62v, XIV в.).

В палеологовскую эпоху в визант. миниатюрах появились изображения Евангелиста, заточивающего стило (изображение Матфея — Ath. Vator. 937. Fol. 14r, нач. XIV в.), заимствованные из западноевроп. миниатюр XI–XII вв. (Buchthal. 1983. P. 158).

Наряду с представлением к.-л. этапа в процессе создания автором книги — писания текста, обдумывания, сверки текстов, приготовления инструмента письма — в изображениях Е. могут быть запечатлены особые обстоятельства, при к-рых были написаны Евангелия, отражены агиографические детали, имеющие и историческое и духовное значение. Так, в изображениях Иоанна показана его работа с учеником Прохором и получение Откровения с небес. Существует неск. вариантов такой иконографии: Иоанн стоит, полуобернувшись вправо к небесному сегменту, внимая Богу, вытянув благословляющую руку к сидящему на табурете пишущему Прохору, на золотом фоне (Ath. Vator. 960. Fol. 264v, 1128; Четвероевангелие X в. — Ath. Dionys. 588), та же сцена на фоне горок, т. е. на о-ве Патмос (Ibid. 587. Fol. 1v, XI в.; ГИМ. Греч. № 41, XII в.); Иоанн на фоне архитектуры с раскрытой книгой сидит в кресле, диктуя сидящему напротив Прохору (РНБ. Греч. № 101. Л. 116 об., нач. XIV в.); Иоанн сидит на фоне горок, обернувшись к небесному сегменту, и диктует Прохору (Vindob. Theol. gr. 300, 1-я пол. XIV в.); Иоанн сидит на фоне пещеры, полуобернувшись к небесному сегменту, макая стило в чернильницу, без Прохора (Ath. Vator. 913. Fol. 186v, нач. XIV в.; Ath. Laur. A–113. Fol. 4v, XV в.); Иоанн сидит в такой же позе на золотом фоне (ГИМ. Греч. № 407, XIV в.) или стоит (там же) на фоне горок, обернувшись к небесному сегменту, также без Прохора.

В иконографии Луки нашло отражение предание о том, что им были написаны первые иконы Богородицы. В палеологовское время в монументальной живописи, в миниатюрах и на иконах встречаются изображения Луки, пишущего икону Богородицы. Лука представлен сидящим, но вместо попитра перед ним мольберт с иконой Богородицы, вместо чернильницы — краски, в руке кисть (фреска ц. Рождества Богородицы мон-ря Матейче, Македония (1355–1360);



миниатюры из Лекционария (Sinait. gr. 233. Fol. 87v, кон. XIV — нач. XV в.) и Евангелий мон-ря св. Иоанна Богослова на Патмосе (напр., Patm. 330. Fol. 82v, 1427 г.); икона Доменико Теотокопулоса (Эль Греко) (1560–1567, Музей Бенаки, Афины)).

Е. изображаются также со своими учителями: Марк — с ап. Петром, Лука — с ап. Павлом (РНБ. Греч. № 101. Л. 50 об., 76 об.), — или с персонификацией Божественной Премудрости в образе девы, что должно свидетельствовать о богодухновенности их текстов. Этот античный мотив, напоминающий о поэте и музе, получил распространение в балканском искусстве в палеологовский период. Е. с персонификациями Премудрости Божией (иногда присутствует соответствующая надпись — Ath. Chil. 13. Fol. 155, 1354–1375 гг.) чаще встречаются в мону-



Евангелист Лука,  
пишущий икону Богородицы.  
Миниатюра из Лекционария.  
Кон. XIV — нач. XV в.  
(Sinait. gr. 233. Fol. 87v)

ментальной живописи (ц. Богородицы Левишки в Призрене, Сербия (1310–1313); ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317); ц. Вознесения в мон-ре Раваница, Сербия (ок. 1387)), а также на иконах и на миниатюрах.

Благословение на труд Е. могут получать непосредственно от Христа. Такова миниатюра из Ванского Евангелия (Кекел. А 1335, кон. XII в.), на к-рой представлен стоящий и благословляющий обеими руками Христос, по сторонам Которого склонились в молитвенных позах Е. Иконография этой сцены (аналогичная — в Vat. gr. 756, XI в.) соответствует композиции «Отослание апостолов на проповедь».

Распространенные в раннехрист. период изображения символов Е. в визант. искусстве чаще встречались в композиции «Maestas Domini»: на миниатюре из Евангелия (Marc. gr. Z 540, XII в.); на



ционные решения (напр., парный портрет Луки и Марка — Спасское Евангелие, Ярославль, ЯИАМЗ. № 15690. Л. 102 об.). Типич-

Евангелисты Иоанн и Матфей.  
Роспись вост. парусов Спасо-Преображенского собора  
Евфросиниева мон-ря  
в Полоцке. 60-е гг. XII в.

ным для рус. искусства стало изображение Е. на створках царских врат, а также в деисусных чинах иконостасов (Кирилловский иконостас, 1497, ПИАМ). В про-

двусторонней иконе ок. 1395 г. из Поганова (Национальная художественная галерея, София). Символы включались также в миниатюры с Е. (ГИМ. Греч. № 519, 2-я пол. XII в.: над Марком, согласно системе отождествлений, принятой свт. Афанасием Александрийским, — телец) или помещались на фоне рядом с заставкой и началом текста (Матен. 7347. Л. 165, 1113 г. — телец перед Лукой). В палеологовскую эпоху символы и тетраморфы стали изображаться отдельно от фигур Е. (Ath. Vator. 937. Fol. 17r, 129v — тетраморфы, 128r — орел с заставкой, 322r — лев с книгой, нач. XIV в.). Тетраморфы встречаются в различных контекстах, в т. ч. в композиции «Небесная литургия» (фрески ц. арх. Михаила в Леснове, Македония, 1346–1349) и в различных системах отождествления с Е., напр., по сщмч. Иринею Лионскому, рядом с орлом — Марк (Ath. Vator. 937. Fol. 129r, XIV в.), рядом со львом — Иоанн (Ibid. Fol. 322r). Вместо тетраморфов могут изображаться полуфигуры символических животных в ряд, так изображены символы Е. на нижних полях 2 листов канонов (напр., в Евангелии — Ibid. 247. Fol. 21r, 21v, XIV в.).

**Древнерусское искусство.** Изображения Е. и их символов появляются в самых ранних сохранившихся произведениях Др. Руси. В соответствии с визант. программой храмовой декорации образы сидящих за столиками и пишущих Е. были помещены в парусах Софийского собора в Киеве (40-е гг. XI в.). В Спасо-Преображенском соборе Евфросиниева мон-ря в Полоцке (60-е гг. XII в.) Е. представлены в разных позах: Иоанн, запрокинув голову, смотрит вверх, указывая правой рукой в небеса. Портретные миниатюры Е. с их символами имеются в древнейших рус. рукописях — *Остромировом* (РНБ. Ф. н. I. 5. 1056/57 г., Киев) и *Мстиславовом* (ГИМ. Син. № 1203. Нач. XII в., Новгород) Евангелиях. Следуя визант. традиции, рус. иконописцы Галицко-Волынской Руси, Новгорода, Твери, Ростова использовали принятые иконографические схемы, а также применяли сложные компози-

ции. В новгородских рукописях и фресках, тверских иконах XIV–XV вв. появились изображения Е. с персонификациями Божественной Премудрости (роспись ц. Успения Богородицы на Волотовом поле в Вел. Новгороде (80-е гг. XIV в.); миниатюры из Евангелия — РГБ. Ф. 247. Рогож. № 138; фрагмент царских врат из Твери, 2-я пол. XV в., ЦМиАР). В XVI в. в Пскове была создана икона «Евангелист Лука пишет икону Богоматери» (ПИАМ). К нач. XV в. относятся 2 московские роскошные рукописи с образами Е. на отдельных листах и их символами (*Евангелие Хитрово* — РГБ. Ф. 304. III. № 3/М.8657, ок. 1400 г.; *Евангелие Успенского собора Московского Кремля* — ГММК. Кн. № 34, 1-я четв. XV в.) и рукопись, украшенная композицией «Maestas Domini» (*Андрониково Евангелие* — ГИМ. Епарх. № 436, 1-я четв. XV в.), в иконографической программе к-рых отразились палеологовские тенденции. В это же время в рус. искусстве появилась композиция «Спас в силах», в к-рой символы Е. изображены в углах красного ромба. Е. и их символы могут помещаться также на драгоценных окладах Евангелий (оклад Евангелия Хитрово, Евангелия из Успенского собора Московского Кремля). В кон. XVI в. в росписях храмов вместо Е. иногда изображались только их символы (Смоленский собор Новодевичьего монастыря, ц. Св. Троицы в Вязёмах).

Лит.: Friend A. M. The Portraits of Evangelists in the Greek and Latin Manuscripts // Art Studies. Camb. (Mass.), 1927. Vol. 5. P. 115–147; 1929. Vol. 7. P. 3–29; Klein D. St. Lukas als Maler der Madonna. Diss. B., 1933; Weitzmann K. Die byzant. Buchmalerei des IX. und X. Jh. B., 1935; Djuric V. J. Über den «Cin» von Chilandar // BZ. 1960. Bd. 53. S. 333–351; Buchthal H. A Byzantine Miniature of the Fourth Evangelist and Its Relatives // DOP. 1961. Vol. 15. P. 127–139; idem. Toward the History of Paleologan Illumination // Idem. Art of the Mediterranean World: 100 to 1400. Wash., 1983; Nilgen U. Evangelisten // LCI. Bd. 1. S. 696–713; The Treasures of Mount Athos: Illuminated Manuscripts. Athens, 1974–1975. Vol. 1–2 / S. M. Pelekanidis, P. C. Christou, Ch. Mavropoulou-Tsioumis, S. N. Kadas;





1979. Vol. 3 / S. M. Pelekanidis, P. C. Christou, Ch. Mavropoulou-Tsioumis, S. N. Kadas, E. Kalamartsi-Katsarou; 1991. Vol. 4 / P. C. Christou, Ch. Mavropoulou-Tsioumis, S. N. Kadas, E. Kalamartsi-Katsarou (т. 4 на греч. яз.); *Hunger H., Wessel K.* Evangelisten // RBK. 1977. Bd. 2. S. 452–507; *Лихачева В. Д.* Визант. миниатюра. М., 1977. Ил. между табл. 26 и 27; *Лазарев В. Н.* История визант. живописи. М., 1986. С. 69. Табл. 258–259, 523; *Spatharakis I.* The Left-handed Evangelist: A Contribution to Palaeologian Iconography. L., 1988. Fig. 2, 4; *Смирнова Э. С.* Лицевые рукописи Вел. Новгорода: XV в. М., 1994. С. 215–227; *Покровский Н. В.* Евангелие в памятниках иконографии. М., 2001. С. 485; *Попова О. С.* Проблемы визант. искусства. М., 2006. Ил. 99, 110–111.

*Н. В. Каливидзе*

«EVANGĒLIUM VĪTAE» [лат.— Евангелие жизни], 11-я энциклика папы Римского *Иоанна Павла II* от 25 марта 1995 г. о ценности и нерушимости человеческой жизни. Работа над составлением энциклики началась после чрезвычайной консистории коллегии кардиналов, посвященной факторам, угрожающим человеческой жизни (4–11 апр. 1991). В изданной после консистории декларации кардиналы обратились к папе с просьбой изложить католич. учение о ценности жизни «с учетом современных обстоятельств и угрожающих ей сегодня опасностей». 19 мая 1991 г. папа Римский направил письмо католич. епископам всего мира с призывом представить идеи и предложения по этому вопросу, к-рые были учтены при написании текста.

Энциклика состоит из 4 глав: 1-я посвящена совр. опасностям, угрожающим человеческой жизни, во 2-й излагается христ. учение о ценности жизни, в 3-й предлагается трактовка заповеди «не убивай» (Исх 20. 13; Втор 5. 17) в связи с проблемами *биоэтики* (в т. ч. *аборта* и *эвтаназии*), 4-я касается социального служения и обеспечения защиты жизни.

Помещая понятие «Евангелие жизни» в основу Вести Господа Иисуса Христа, папа Иоанн Павел II отмечает, что, хотя данное словосочетание и не встречается в Свящ. Писании, оно «соответствует существенному аспекту библейской Вести», поскольку человеческая жизнь не ограничена рамками земного существования, но является «участием в жизни Самого Бога». Отсюда проистекают величие, святость и огромная ценность жизни человека от зачатия до смерти, осознание которых приводит к убеждению о праве всякого человеческого существа на «полное

соблюдение этого своего первостепенного блага». Однако в связи с тем что в совр. обществе не только появляются новые опасности, угрожающие жизни людей и народов, но и формируется особая культурная обстановка, оправдывающая «преступления против жизни во имя права на свободу личности», а законодательство мн. гос-в подтверждает это право, папа по итогам консультаций с епископатам счел необходимым обратиться к католикам и ко всем людям доброй воли с призывом чтить и охранять всякую человеческую жизнь «ради построения подлинной цивилизации истины и любви».

Из совр. факторов, угрожающих человеческой жизни, в энциклике особо выделяется прерывание «зачатой жизни или жизни, близящейся к концу», т. к. в совр. обществе оно зачастую рассматривается не только лишенным характера преступления, но и требующим законодательного признания со стороны гос-ва. Основной подобной позиции служит распространенная в совр. европ. обществе «культура смерти» — социокультурная концепция, где важнейшими критериями являются успех и материальное благополучие, поэтому «тот, кто своей болезнью, инвалидностью или просто самим фактом своего существования угрожает благоденствию либо жизненным привычкам более благополучных, оказывается врагом, от которого надо защищаться или которого надо уничтожать» (EV. 12). Эта концепция, по мнению папы Римского, приобретает глобальные масштабы «заговора против жизни», характерными чертами которого становятся усиленная пропаганда и распространение практики аборт, контрацепции, стерилизации и эвтаназии, требование их полной легализации и бесплатного осуществления работниками здравоохранения.

Представленные в энциклике основные причины развития «культуры смерти» вытекают из «извращенного понятия свободы», связанного с абсолютизацией значения человеческой личности и «притуплением восприятия Бога и человека», когда человек рассматривает себя с позиций практического материализма, а свою жизнь как «вещь», являющуюся его собственностью. Абсолютизация свободы приводит к деформации общества, когда одновременно

провозглашаются права человека и ценность его жизни, но само право человека на жизнь практически попирается в важнейшие для него моменты рождения и смерти. Такое противоречие может подорвать сам смысл демократического сосуществования, поскольку общество превращается во множество отдельных людей, каждый из к-рых одинаково стремится к собственной выгоде, а «общественная жизнь впадает в опасность полного релятивизма», когда «все становится предметом договора и переговоров, в том числе и первейшее из фундаментальных прав — право на жизнь» (EV. 20). С т. зр. Иоанна Павла II, именно это происходит при принятии законов об абортх и эвтаназии путем парламентского голосования или референдума, что становится предающей демократические идеалы «трагической подделкой правозаконности».

Напоминая о неколебимой ценности заповеди «не убивай», энциклика указывает, что эта заповедь остается нерушимой даже тогда, когда ради необходимой самообороны приходится лишить жизни агрессора, в этом случае вина за смерть ложится на него самого (EV. 55). В этом же аспекте в энциклике рассматривается смертная казнь, понимаемая как наказание, налагаемое обществом ради общего блага, однако указывается, что в совр. условиях развития пенитенциарных заведений к ней следует прибегать лишь в случаях совершенной необходимости (EV. 56). По отношению же к невинному человеку заповедь «не убивай» обладает абсолютной ценностью и нерушимостью, особенно если речь идет о слабой и незащитной человеческой личности, каковой является зародыш или плод до рождения и неизлечимо больной или умирающий.

Среди различных факторов, угрожающих «зачатой жизни» (EV. 13–14), указываются «евгенический аборт», проводимый в случае выявления родовыми обследованиями к.-л. отклонений в развитии неродившегося младенца, разработка и использование фармакологических препаратов и контрацептивов, позволяющих «убивать плод во чреве матери, не прибегая к услугам врача» или вызывать прерывание беременности «на самых ранних стадиях жизни нового человеческого существа», и средства искусственного размножения, не только отделяющие





деторождение от «истинно человеческого контекста супружеского брака», но и сводящие человеческую жизнь к роли биологического материала. В энциклике говорится о взаимосвязи абортотворения и противозачаточных средств, в использовании которых видится та же причина, что и у аборта, — оценка деторождения как «помехи на пути полного развития человеческой личности».

Обращая внимание на то, что мн. совр. люди не рассматривают аборт как зло, зачастую считая его обычной медицинской «операцией», папа Римский напоминает, что христ. Церковь неизменно признавала аборт тяжким прегрешением, т. к. прерывание беременности является «сознательным, прямым убийством человеческого существа в начальной стадии его жизни, охватывающей период между зачатием и рождением» (EV. 58). Ответственность за его совершение возлагается в первую очередь на родителей, а также на медицинских работников и законодателей, поддержавших законы, допускающие прерывание беременности. В энциклике отвергаются попытки оправдать такое прерывание тем, что «до исчисления определенного числа дней плод зачатия не может почитаться личностной человеческой жизнью», и заявляется, что «плод человеческого размножения с первого момента своего существования имеет право на то безусловное уважение, которое положено человеческому существу в его телесном и духовном единстве и целостности» (EV. 60). Поэтому нравственная оценка прерывания беременности в одинаковой степени относится и к «новым формам действий, производимых над человеческими зародышами», напр. к биомедицинским экспериментам над ними, в т. ч. к использованию зародышей в качестве «биологического материала» или источника органов и тканей для пересадки (EV. 63).

Эвтаназия, др. проявление «культуры смерти», также, по мнению папы, основана на гедонистическом взгляде на жизнь и эгоистической концепции свободы, когда страдание лишено смысла и ценности, а человек полагает себя «господином жизни и смерти» (EV. 15), отвергая т. о. Бога или забывая о своей связи с Богом и требуя от общества обеспечить ему «возможность и способы принимать решения о собственной

жизни вполне независимо» (EV. 64). Понимая под эвтаназией «действие или бездействие, которое по своей внутренней природе или по умыслу действующего лица вызывает смерть с целью снятия всех страданий» (EV. 65), папа Иоанн Павел II выделяет в ней «зло, характерное для убийства или самоубийства», заслуживающее осуждения независимо от того, совершалось ли оно по просьбе человека или без его согласия. В энциклике проводится различие между эвтаназией и отказом от «упрямой терапии», т. е. медицинских мер, неспособных реально повлиять на тяжелое состояние больного. Применяемые в совр. медицине т. н. паллиативные методы лечения, облегчающие страдания в последней стадии болезни, также не тождественны эвтаназии, но более похвальным признается поведение верующего, добровольно отказывающегося от уменьшения боли ради того, чтобы «сохранить полную ясность ума и сознательно... участвовать в муках Христа» (Ibidem).

Возвращаясь к проблеме законодательного разрешения прерывания беременности и в ряде гос-в эвтаназии, энциклика заявляет, что демократия как общественный порядок должна опираться не на временное, меняющееся большинство общества, а на объективный нравственный закон, принимая его за основу гражданских законов; между тем «законы, которые допускают прямое убийство невинных человеческих существ путем прерывания беременности и эвтаназии, остаются в полном и неустранимом противоречии с нерушимым правом на жизнь, надлежащим всем людям, и тем самым отрицают равенство всех перед законом» (EV. 72). В то же время энциклика признает необходимым законодательно защитить право работников здравоохранения на отказ от участия «в планировании, подготовке и совершении действий, направленных против жизни» (EV. 74).

Проблемы биоэтики, к-рым посвящена энциклика, неоднократно затрагивались в др. документах Римско-католической Церкви, в т. ч. в пастырской конституции *Ватиканского II Собора* о Церкви в совр. мире «*Gaudium et spes*» (1965), в энциклике «*Humanae vitae*» (1968) папы Римского Павла VI, в декларации Конгрегации вероучения об эвтаназии «*Iura et bona*» (1980) и в инст-

рукции Конгрегации вероучения об уважении к рождающейся человеческой личности «*Donum vitae*» (1987). В случае энциклики «*E. v.*» важное значение для католич. теологии имеет безусловное осуждение папой убийства невинного человека (EV. 57), аборта (EV. 62) и эвтаназии (EV. 65) с указанием на безошибочность (непогрешимость) данного учительства.

Ист.: Окружное послание «*Evangelium Vitae*» папы Иоанна Павла II о ценности и нерушимости человеческой жизни. П.; М., 1997.

Лит.: Sullivan F. A. The Doctrinal Weight of *Evangelium Vitae* // *Theol. Stud. Baltimore*. 1995. Vol. 56. N 3. P. 560–565; *Choosing Life: A Dialogue on Evangelium Vitae* / Ed. K. W. Wildes, A. C. Mitchell. Wash., 1997; *May W. E. Catholic Bioethics and the Gift of Human Life*. Huntington, 2000; *idem*. *Philosophical Anthropology and Evangelium Vitae* // *Acta Philosophica*. R., 2003. Vol. 12. N 2. P. 311–322; *Evangelium Vitae: Five Years of Confrontation with the Society* / Ed. J. Vial Correa, E. Sgreccia. Vat., 2001.

В. В. Т.

## ЕВАНГЕЛИЧЕСКАЯ ПЯТИДЕСЯТНИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ «БРАЗИЛИЯ ЗА ХРИСТА»

[португ. Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil Para Cristo], крупнейшая церковь в стране. Возникла в сер. 50-х гг. XX в., во время 2-й волны пятидесятнического движения в Бразилии. Ее основателем стал строитель Мануэл ди Мелу, приехавший в шт. Сан-Паулу на заработки из более бедных мест шт. Пернамбуку. После недолгого пребывания в орг-циях Ассамблеи Бога и «Национальный крестовый поход за евангелизацию» (ныне Церковь четырехстороннего Евангелия в Бразилии) в 1956 г. он создал орг-цию «Вефильская церковь Иисуса» (The Bethel Church of Jesus), затем дал ей совр. название. Мелу не имел богословского образования. Почти 20 лет он вел на радио программу «Голос Бразилии за Христа», красноречиво проповедуя свои идеи, проводил в общественных местах (в т. ч. на стадионах) массовые встречи с верующими с сеансами исцелений больных.

Церковь «Бразилия за Христа» быстро приобрела популярность преимущественно в бедных рабочих районах на востоке Сан-Паулу, где проживают в основном иммигранты из сев.-вост. Бразилии. Орг-ция добилась права на строительство в центре г. Сан-Паулу помещения для церковных собраний на 10 тыс. чел. В это время ряд региональных пятидесятнических движений присоед-





нились к церкви «Бразилия за Христа», ее влияние стало сказываться и в соседних странах. В 1969 г. она вступила во *Всемирный Совет Церквей*, а Мелу вошел в Центральный комитет ВСЦ, что значительно подняло популярность орг-ции. Экуменическая программа церкви «Бразилия за Христа» включала помощь социально незащищенным слоям населения и борьбу с военным режимом в Бразилии. Пик популярности движения пришелся на 60-е гг. К этому времени количество адептов орг-ции составило 2 млн чел. Однако авторитарный стиль правления Мелу привел к переходу верующих в др. харизматические орг-ции, возникшие в 70-х гг., во время 3-й волны пятидесятнического движения в Бразилии: представители беднейших слоев пополнили церковь «Бог есть Любовь» («God Is Love» Pentecostal Church), представители среднего класса – т. н. Вселенскую церковь Царствия Божия (Universal Church of the Kingdom of God). Разногласия внутри орг-ции заставили Мелу в 1986 г. оставить пост руководителя. В 1990 г., после смерти Мелу, церковь «Бразилия за Христа» вышла из ВСЦ.

В наст. время церковь «Бразилия за Христа» имеет в стране более тысячи общин и ряд представительств в Юж. Америке (Парагвай, Уругвай, Аргентина), а также в странах, где живут выходцы из Бразилии (Португалия, США). Общее количество ее последователей – ок. 2,25 млн чел. Лит.: *Read W. R.* Fermento Religioso nas Massas do Brasil. Sro Paulo, 1967; *Freston P.* Pentecostalism in Brazil: A Brief History // Religion. L., 1995. Vol. 25. N 2. P. 119–133; *Ireland R.* Pentecostalism, Conversions, and Politics in Brazil // Power, Politics, and Pentecostals in Latin America / Ed. E. L. Cleary, H. W. Stewart-Gambino. Boulder, 1998. P. 123–137; *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* / Ed. S. M. Burgess, E. M. van der Maas. Grand Rapids, 2002; *Anderson A.* An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity. Camb., 2004.

Э. Небольсин

**ЕВАНГЕЛИЧЕСКАЯ СВОБОДНАЯ ЦЕРКОВЬ АМЕРИКИ** [англ. Evangelical Free Church of America], протестант. церковь на территории США и Канады. В 1884 г. на конференции группы независимых конгрегаций и неск. церквей – членов старого Шведского синода св. Ансгара (Swedish Ansgarii Synod) и Синода миссии (Mission Synod) в Буне (шт. Айова) сформировали содру-

жество свободных конгрегаций – Шведскую евангелическую свободную миссию (позднее Шведская евангелическая свободная церковь). В том же году 2 норвежско-датские группы начали проводить совместные собрания и в 1912 г. образовали Норвежско-датскую евангелическую свободную церковную ассоциацию (Norwegian-Danish Evangelical Free Church Association). В 1950 г. Шведская миссия слилась с др. сканд. деноминациями и появилась Е. с. ц. А. По соглашению 1884 г. это было содружество самоуправляющихся конгрегаций, членами к-рых могли стать те, кто представили «доказательство обращения» и ввели «христианский образ жизни». Основными принципами Е. с. ц. А. были признание непогрешимости Свящ. Писания, необходимости проповеди Евангелия и конгрегационального устройства. В 1950 г. был принят 21 пункт доктринального заявления. Церкви избирали делегатов на ежегодную конференцию, решения, принятые на заседаниях, носили рекомендательный характер. В 1894 г. было организовано миссионерское об-во. В наст. время Е. с. ц. А. насчитывает более 260 тыс. членов (1250 конгрегаций), 500 миссионеров работают в 40 странах мира. Центральный офис находится в Миннеаполисе (шт. Миннесота). Лит.: *Hall-Lindquist A.* The Tale of Two Steamer Rugs. Moline (Ill.), 1956; *Wilbert Norton H.* The Diamond Jubilee Story of the Evangelical Church of America. Minneapolis, 1959; *Olson A. T.* This We Believe: the Background and Exposition of the Doctrinal Statement of the Evangelical Free Church of America. Minneapolis, 1961; *idem.* «The Significance of Silences»: the Evangelical Free Church of America. Minneapolis, 1981; *Hanson M.* Fifty Years and Seventy Places. Minneapolis, 1967; *Hale F.* Trans-Atlantic Conservative Protestantism in the Evangelical Free and Mission Covenant Traditions. N. Y., 1979; *Hanson C. B.* What it Means to Be Free: A History of the Evangelical Free Church of America. Minneapolis, 1990.

Э. П. П.

**ЕВАНГЕЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ АУГСБУРГСКОГО ИСПОВЕДАНИЯ В АВСТРИИ** [нем. Evangelische Kirche in Österreich], одна из самых крупных христианских организаций в стране. Первый лютеранский проповедник, Пауль Сператус, появился на территории Австрии в 1522 г.; к кон. XVI в. ок. 2/3 населения были протестантами. Евангелическая церковь в Австрии была официально признана в 1781 г., после издания имп. *Иосифом II* Эдикта о веротерпимости.

Доктринальная основа – Книга согласия (см. ст. *Конкордии книга*). Церковь имеет пресвитерианско-синодальную структуру и состоит из 193 общин, к-рые избирают совет (пресвитерию). Неск. общин образуют провинциальный округ (диоцез), управляемый окружным синодом. Каждый из 7 диоцезов, входящих в церковную структуру, возглавляет суперинтендант. Глава церкви – епископ, управляющий церковью совместно с Высшим церковным советом. Епископ, суперинтенданты и пасторы избираются пожизненно, должностные лица – из мирян (на 6 лет). Пасторы получают богословское образование на Евангелическо-теологическом фак-те в Венском ун-те. Признается жен. священство. Церковь объединяет ок. 356 тыс. чел. Входит во *Всемирную лютеранскую федерацию*, *Всемирный Совет Церквей*. Вместе с Евангелической церковью Гельветического исповедания в Австрии (реформатская; 19 тыс. верующих) образует союз, управляемый Генеральным синодом. Исполнительным органом союза является Высший церковный совет евангелических церквей Аугсбургского и Гельветического исповеданий.

Лит.: *Reingrabner G.* Protestanten in Österreich: Geschichte und Dokumentation. W., 1981.

Э. П. П.

**ЕВАНГЕЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ АУГСБУРГСКОГО ИСПОВЕДАНИЯ В РУМЫНИИ** [румун. Biserica Evanghelică de Confesiune Augustană din România; нем. Die evangelische Kirche Augsburger Bekenntnisses in Rumänien], одна из протестант. церковных орг-ций в стране.

Религ. трактаты *М. Лютера* дошли до Трансильвании в 20-х гг. XVI в. После поражения при Мохаче в 1526 г. Венгерское королевство находилось в кризисе, который проявлялся и в церковной жизни. В Трансильвании началось движение за обновление. Центрами реформаторского движения в Трансильвании стали города Кронштадт (ныне Брашов) и Германштадт (ныне Сибиу). В Кронштадте, где в 1542 г. вместо католич. мессы было введено протестант. богослужение, движение Реформации возглавил Йоханнес Хонтерус, выпускник Венского ун-та. В 1544 г. он был избран священником Кронштадта. В основном в его типографии печаталась реформаторская лит-ра,





имевшая хождение в это время в Трансильвании. В 1547 г. вышло сочинение Хонтеруса (*Kirchenordnung aller Deutschen in Siebenburgen*), к-рое впол. по постановлению городского муниципалитета вместе с дополнением легло в основу «Церковного устава всех немцев Трансильвании». Оно пользовалось популярностью и в др. саксон. городах и через Матиаса Рамзера, священника Германштадта, было передано в Виттенберг Ф. *Меланхтону* и Лютеру, высоко оценившим сочинение Хонтеруса, его рассуждения о Евхаристии и о причастии под 2 видами оказались в русле лютеран. доктрины. В Кронштадте таинства Исповеди и Отпущения грехов были приведены в соответствие с новыми воззрениями. В Германштадте с помощью муниципалитета реформацию провел Рамзер, в отличие от Хонтеруса не прибегавший к таким мерам, как упразднение возношения даров при мессе, отмена частной исповеди и уничтожение изображений внутри церкви.

Католич. Церковь пыталась принимать ответные меры против все более распространявшегося протестант. учения. В 1543 г. еп. Гросвардейнский Георг Мартинуцци устроил религ. диспут в Вайсенбурге



*Церковь-крепость Биертан, Румыния. XV–XVI вв.*

ции церковной жизни. В результате его работы появился «Церковный устав всех немцев Трансильвании». В 1550 г. по постановлению Национального ун-та этот устав был определен как руководство для всех трансильванско-саксон. городов и общин.

Важнейшими результатами церковных реформ в Трансильвании стали независимость евангелических общин от католич. Церкви, право самостоятельно выбирать епископа, замена лат. мессы ее упрощенным богослужением на родном языке, введение причастия под 2 видами. Мон-ри были распущены, их имущество перешло в собственность городов и церковных об-

*«Черная церковь» в Брашове, Румыния. Ок. 1380 г.*



(ныне Алба-Юлия). В числе проч. туда был приглашен и Хонтерус, к-рый прислал своих представителей. В 1544 г. начал работу Национальный ун-т, задачей к-рого было утвердить по возможности единые по форме и содержанию религ. обряды богослужений во всех общинах, в т. ч. и в тех, где уже приняли учение Лютера. Весной 1547 г. в Германштадте был созван «Совет ученых мужей» для унификации обрядов богослужения и окончательного определения характера реорганиза-

ции. Во мн. местах церкви и общины непосредственно управляли школами и воспитанием детей. В 1553–1554 гг. 1-м епископом (суперинтендантом) стал Пауль Винер. В 1556 г. от преимущественно нем. церкви лютеран. толка отделились трансильванские венгры, принявшие под влиянием кальвинист. идей *Гельветическое исповедание*. На заседании национального собрания Венгрии в 1568 г. с одобрения венг. кор. Яноша Запойяи был принят специальный закон «О полной свободе возвещения Евангелия», в к-ром были оговорены легальные формы существования на территории Венгерского королевства 4 вероисповеданий: ка-

толицизма, Православия и 2 разновидностей протестантизма — лютеранства и кальвинизма. В 1572 г. церковь лютеран Трансильвании приняла *Аугсбургское исповедание* и т. о. произошло ее сближение с лютеран. церковью в Германии. Проведение Реформации в Кронштадте и Германштадте контролировалось муниципалитетами этих городов. До 1572 г. резиденцией епископа церкви был Германштадт, затем Биртэльм (ныне Бьертан).

Становление евангелической церкви в Трансильвании как национальной церкви саксонцев и ее деятельность имели важное значение в политическом отношении. В период существования самостоятельного Трансильванского княжества протестант. конфессии были на этой территории доминирующими и беспрепятственно исповедовали свою веру. Несмотря на постоянные столкновения в борьбе за власть в Трансильвании, лютеране имели возможность поддерживать отношения с ун-тами стран Зап. Европы, прежде всего Германии. Была разработана система всеобщего образования, начиная со школьного и гимназического. В 1685 г. Трансильвания вошла в состав Австрийской монархии, что крайне отрицательно сказалось на положении всех не католиков. Церковь немцев оказывала сопротивление попыткам австр. центральной власти провести Контрреформацию, проникшую и в вост. часть империи. Несмотря на то что, согласно т. н. Диплому Леопольда 1691 г., гарантировалось равноправие 4 конфессий, высшие гос. чины Австрийской империи оказывали явное содействие реставрационному движению и инициировали открытые гонения на протестантов, в т. ч. и на немцев-лютеран, вплоть до репрессий и конфискации церквей. Особенно сильными были гонения в правление имп. Карла VI и Марии-Терезии.

На фоне жесткого давления имп. власти, а также распространения в XVIII в. *пиетизма* и идей *Просвещения* появилась угроза зарождения внутрицерковных конфликтов, к-рые могли привести к расколу саксон. общины в Трансильвании. Руководство церкви делало попытки активизировать приходскую жизнь, одновременно стараясь ввести элементы просвещения и сохранить проявления лютеран. общинного благочестия. Во главе этого дви-





жения встал саксон. гос. деятель и губернатор Трансильвании Самуэль Брукенталь (1721–1803). При имп. *Иосифе II* благодаря эдикту о веротерпимости (лат. *Tolerantiale edictum*) от 13 окт. 1781 г. деятельность саксон. лютеран. общин была значительно облегчена, хотя церковь лишилась права самостоятельно созывать соборы. Это разрешалось лишь с согласия трансильванского воеводы (князя), данного в присутствии имп. представителя. Недовольство вызвал указ, разрешавший скупать земли на территориях саксонцев.

В 1867 г. Трансильвания была объединена с Венгрией и утратила самоуправление, в том же году центральные органы церкви вернулись в Германштадт. «Раздробление королевской территории» в 1876 г. означало конец саксон. политической автономии. Для сохранения национальной церкви немцев в Трансильвании важную роль сыграл еп. Георг Даниель *Тойч* (1817–1893), который внес большой вклад в сохранение нем. языка в образовательных структурах.

После присоединения Трансильвании к Румынии в 1920 г. церковная орг-ция немцев-лютеран вслед реформ была создана практически заново. В 1926 г. Евангелическая церковь саксонцев в Трансильвании слилась с 5 действовавшими в Румынии лютеран. общинами (в Бухаресте, Буковине, Добрудже и др. местах), образовав Е. ц. А. и. в Р. Между 2 мировыми войнами она объединяла ок. 240–250 тыс. чел. В результате 2-го Венского арбитража сев. часть Трансильвании вновь оказалась в составе Венгрии, и на данной территории с 1940 по 1944 г. действовал т. н. Немецкий евангелический верховный деканат Аугсбургского исповедания в трансильванских землях Венгрии (*Das Deutsch-Evangelische Generaldekanat A. B. in den siebenbürgischen Landesteilen Ungarns*). После второй мировой войны, когда Трансильвания вновь оказалась полностью в составе Румынии, Евангелическая церковь Аугсбургского исповедания подверглась гонениям со стороны коммунистических властей: в ходе экспроприации она потеряла много земель и школы, вынуждена была распустить все церковные союзы, значительная часть работоспособного нем. населения подверглась депортации. В 1949 г. в Клуже удалось основать Объеди-

ненный протестант. богословский ин-т со статусом ун-та, немецкоязычная часть к-рого в 1955 г. переместилась в Сибиу. Выполнение основных задач церкви, таких как проповедь, душепопечение, работа с детьми и молодежью, было крайне затруднено. В 1964 г. церковь вступила во *Всемирную лютеранскую федерацию*. После свержения коммунистического режима в 1990 г. ок. 85% членов евангелических общин эмигрировали в Германию. Церковный устав, принятый в 1997 г., составлен с учетом существования церкви в новых условиях.

Церковь окормляет немцев-саксонцев, проживающих в Трансильвании, преимущественно в жудецах Брашов, Сибиу и Муреш, и в др. районах страны. Возглавляет церковь епископ, руководящие органы находятся в Сибиу. В состав церкви входят 260 общин. Число верующих с каждым годом уменьшается: осталось только 6 общин, насчитывающих свыше 500 членов, количество членов в 2 общинах колеблется от 300 до 500 чел., численность всех остальных — менее 300 чел. В общинах преобладают люди среднего и старшего возраста, в сельских общинах практически отсутствуют дети и молодежь. Для тех членов общины, к-рые не владеют нем. языком, в нек-рых местностях богослужение проводится на румын. языке. Согласно данным церковной статистики на 2007 г., 40 пасторов обслуживают ок. 14,3 тыс. прихожан в 253 населенных пунктах. Церковь поддерживает связь с евангелическими церквями Германии, участвует в экуменическом движении, осуществляет сотрудничество с церковными орг-циями в Румынии и за ее пределами. Входит в состав *Всемирного Совета Церквей, Конференции европейских церквей* и Содружества протестантских церквей Европы.

Лит.: *Müller G.* Die deutschen Landkapitel in Siebenbürgen und ihre Dechanten, 1192–1848. Hermannstadt, 1934; *Foisel J.* Saxons Through Seventeen Centuries: A History of the Transylvanian Saxons. Cleveland, [1936]; *Roth E.* Die Geschichte des Gottesdienstes der Siebenbürger Sachsen. Gött., 1954; *Huber M.* Grundzüge der Geschichte Rumäniens. Darmstadt, 1973; *Jekeli H.* Die Bischöfe der evangelischen Kirche A. B. in Siebenbürgen. Köln, 1978<sup>2</sup>. Bd. 1: Die Bischöfe der Jahre 1553–1867; Die Literatur der Siebenbürger Sachsen in den Jahren 1849–1918. Beitr. z. Geschichte d. rumäniendeutschen Dichtung / Hrsg. C. Göllner, J. Wittstock. Bukarest, 1979; Quellen zur Geschichte der Siebenbürger Sachsen 1191–1975 / Hrsg. E. Wagner. Köln, 1981<sup>2</sup>; *Binder L.* Die Kirche der Siebenbürger Sachsen.

Erlangen, 1982; *Kós K.* Siebenbürgen: Kulturhistorischer Abriss. Bdpst, 1989; *Klein Ch.* Die Versöhnung in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche. Köln, 1993; *Poelchau L.* Zur Geschichte der Pfarrarchive der evangelischen Gemeinden A. B. in Siebenbürgen // Zschr. f. Siebenbürgische Landeskunde. 1995. Bd. 18/1. S. 3–22; *idem.* Zum Inhalt und zum derzeitigen Zustand der Pfarrarchive der evangelischen Gemeinden A. B. in Siebenbürgen // Ibid. Bd. 18/2. S. 121–141; Die Pfarrer und Lehrer der Evangelischen Kirche A. B. in Siebenbürgen / Hrsg. E. Wagner. Köln, 1998. Bd. 1: Von der Reformation bis zum Jahre 1700; *Nussbacher G.* Johannes Honterus: Sein Leben und Werk im Bild. Kronstadt, [1999].

Э. Керниток

**ЕВАНГЕЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ БОРНЕО** [англ. Gereja Sidang Injil Borneo], одна из крупнейших протестант. церквей Малайзии, созданная в 1959 г. на базе конгрегаций австрал. Евангелической миссии Борнео. 29 нояб. 1928 г. миссионеры Хадсон и Уинсом Саутуэлл, Фрэнк и Инид Дейвидсон, Кэри и Флоренс Толли получили разрешение «белого раджи» Брука, брит. губернатора Саравака, на открытие миссии в районе Лимбанга. Перед япон. оккупацией в 1941 г. миссионеры работали в племенах ибан, бисайя, келабит, лун баванг, мурут, дусун. После второй мировой войны они возобновили деятельность на о-ве Борнео (ныне Калимантан), были подготовлены переводы Библии на языки кайан, кенийя и пенан. Е. ц. Б. образовалась в 1959 г., 1-м президентом стал местный житель Рача Умунг.

К 2007 г. конгрегации Е. ц. Б. находятся на территории 2 штатов Малайзии, расположенных на о-ве Калимантан, — Сабах и Саравак. Местные церкви самостоятельно содержат свой клир, богослужение продолжается ок. 2 ч. и состоит обычно из проповеди и хлебопреблжения (Вечери Господней), коллективных молитв, исполнения религиозных гимнов, сопровождающегося хлопаньем в ладоши. В больших церквях практикуют также игру на барабанах и исполнение ритуальных танцев специально обученными танцорами. Е. ц. Б. в шт. Саравак имеет 6 Библейских школ и Библейский колледж, в шт. Сабах — Библейскую школу и 2 центра по подготовке евангелистов. Церковь входит в число попечителей Теологической семинарии в Сабахе и посылает туда пасторов для повышения квалификации.

Численность Е. ц. Б. — 130 тыс. чел. (700 конгрегаций),  $\frac{2}{3}$  из них





проживают в Сараваке. Большой процент прихожан в Е. ц. Б. составляют китайцы. Церковь сотрудничает с Дальневосточной радиовещательной компанией в создании христ. радиопередач. Входит в Совет церквей Сабаха. Адм. центр находится в г. Кота-Кинабалу (шт. Сабах), штаб-квартира — в г. Мири (шт. Саравак).

Э. П. П.

**ЕВАНГЕЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ ВЬЕТНАМА** [англ. Evangelical Church of Vietnam; др. название — Церковь Благой Вести; вьет. Tin Lanh], крупнейшая протестант. орг-ция в стране. Возникла в результате деятельности *Христианского миссионерского альянса* (ХМА), представляющего протестант. богословское течение *Движение святости*. 1-ю попытку начать протестант. проповедь на п-ове Индокитай, контролируемом Францией, предпринял в 1889 г. канадец Роберт А. Джеффри, занимавший пост главы миссии ХМА в Юж. Китае. Посланные им в 1895 г. 2 проповедника пытались организовать миссию во Вьетнаме, но из-за враждебности кит. и франц. властей эта инициатива не имела успеха. Закрепиться в стране миссии удалось лишь в 1911 г., когда Джеффри высадился в Центр. Вьетнаме, в г. Туран (Дананг). Там он обнаружил представителей Британского библейского об-ва, распространявших среди вьетнамцев отрывки из Евангелия на кит. и франц. языках. ХМА начал деятельность в Туране, затем на севере страны, в Хайфоне и Ханое, вполсл. на юге, в Сайгоне (ныне Хошимин) и Митхо.

В 1913 г. для 1-й общины был построен молитвенный дом. К этому времени в стране действовали 22 миссионера ХМА, в основном в Сайгоне, Ханое и Туране. Задачей миссионеров было выучить местные языки для перевода на них Библии, для распространения ее отрывков и для проповеди в недостаточных для европ. миссий сельских районах. С этой целью в Ханое была открыта типография, в 1921 г. в Туране основана Библейская школа, к-рая готовила миссионеров-вьетнамцев для проповеди Евангелия на их родных языках. К сер. 20-х гг. было переведено более половины книг НЗ. В 20–30-х гг. расширялась миссионерская деятельность среди народностей юж. части центрального высокогорья,

особенно среди радай и кохо, к-рые всем населением деревень принимали христианство. Наиболее значительный успех в проповеди Евангелия был на юге, в Митхо и Канто, что выразилось в огромном количестве обращенных. В дельте Меконга и Аннаме (Центр. Вьетнам) также удалось привлечь много верующих, однако в Тонкине работа была менее продуктивной. К 1927 г. церковь имела 4115 членов. К этому времени во мн. местах управление стало переходить от миссионеров к общинам. В 1928 г. все протестант. общины объединились в Е. Ц. В., к-рая к 1940 г. имела 123 прихода, 86 из них были самоуправляемыми. К концу второй мировой войны все приходы стали самоуправляемыми.

Во время войны за независимость 1945–1954 гг. церковь избрала путь невмешательства в политику. В 1954 г., когда Вьетнам, согласно Женевским соглашениям, был разделен по 17-й параллели на 2 гос-ва, Е. Ц. В. разделилась на 2 орг-ции: Евангелическую Церковь Сев. Вьетнама (ЕЦСВ) и Евангелическую Церковь Юж. Вьетнама (ЕЦЮВ). В Демократической Республике Вьетнам работа миссий сталкивалась с многочисленными препятствиями, однако ЕЦСВ продолжала активную деятельность, сумев в качестве правопреемницы Е. Ц. В. остаться единственной легальной протестантской орг-цией в Сев. Вьетнаме. Тем не менее ввиду трудностей и гонений тысячи протестант. беженцев переселились на юг, влившись в ЕЦЮВ. Те, кто отказались покинуть сев. часть страны, остались в составе ЕЦСВ, лишившись миссионерского содействия и помощи. При этом церковного общения между орг-циями практически не было. ХМА сотрудничал с амер. и южновьет. правительством с целью создания на юге страны условий, благоприятных для продолжения миссионерской работы. Миссионеры задумали достичь территорий, населенных рассеянными племенами в центральных высокогорных районах Вьетнама, Лаоса и Таиланда, где 1,5 млн чел. говорили более чем на 30 языках и диалектах. В сер. 50-х гг. ХМА основал еще 2 Библейские школы, в Далате и Бунметхуоте, где находились поселения радай, джарай и муанг.

Между 1955 и 1965 гг. присутствие в Юж. Вьетнаме тысяч беженцев, а также пребывание там американцев

привело к резкому росту протестант. орг-ции. После 1955 г. ХМА, единственная протестант. миссия, находившаяся в стране с 1911 г., и его дочерняя церковь — ЕЦЮВ были против приезда в страну др. протестант. миссий, ссылаясь на то, что эти орг-ции уделяют меньше внимания проповеди, чем бытовым и социальным вопросам. Новые орг-ции предлагали социальные и образовательные проекты. В течение военной эскалации 1960–1969 гг. ЕЦЮВ стала уделять внимание повседневным потребностям населения. С нач. 60-х гг. приступили к реализации различных социальных и образовательных программ. Инициативы ХМА и ЕЦЮВ по улучшению системы здравоохранения позднее были поддержаны и Меннонитским центральным комитетом. В результате их совместной деятельности была открыта новая больница в Плейку. К 1965 г. ЕЦЮВ оборудовала неск. больниц, имевших 41 выездную клинику в отдаленных деревнях; эти медицинские учреждения обслуживали ок. 5,5 тыс. чел. Церковь основала 2 начальные школы для жителей этнических меньшинств в Далате и среднюю школу в Нячанге.

В ходе боевых действий во время вьет. войны ЕЦЮВ и ЕЦСВ понесли огромные потери. В 1972 г. лидеры евангелических церквей вместе с лидерами др. протестант. орг-ций страны на встрече с представителями *Национального Совета Церквей США* заявили протест против амер. оккупации. В 1973 г. проводились консультации и с лидерами *Всемирного Совета Церквей*. Несмотря на ухудшение условий, количество членов ЕЦЮВ продолжало расти, особенно среди этнического меньшинства. К 1974 г. сообщества ЕЦЮВ, образованные среди отдаленно проживавших племен, насчитывали 45 тыс. христиан, а также имели верующих среди всех основных племен, к-рые составляли только 16% населения Юж. Вьетнама. Их представители составили 33% членов ЕЦЮВ. Только 6 племен общей численностью 50 тыс. чел. было вне церкви и ее сообществ. К 1975 г. ЕЦЮВ насчитывала 510 приходов и ок. 130 тыс. верующих (54 тыс. крещеных, от 70 до 80 тыс. чел. готовящихся к крещению). Теологическое образование получили 900 мирян, в Библейском ин-те в Нячанге учились 276 студентов. ХМА помогал церк-



вей организовывать чтение проповедей по радио, эта форма общения с верующими оказалась наиболее действенной. К 1975 г. ЕЦЮВ 62 минуты в неделю вела программу на радио для слушателей всей территории Юж. Азии. В это время в Сев. Вьетнаме церковь насчитывала лишь 13 тыс. чел. После окончания вьет. войны в 1975 г. все иностранные миссионеры были высланы из страны.

В связи с объединением сев. и юж. частей Вьетнама и образованием в 1976 г. Социалистической Республики Вьетнам было принято решение воссоздать единую протестант. орг-цию – Е. Ц. В. Однако значительная часть приходов и общин не вошла в ее состав, т. к. не получила правительственной аккредитации. Эти общины до 2001 г. оставались вне закона. Библейский ин-т в Нячанге был закрыт. Духовенству Е. Ц. В. и 500 пасторам предоставили возможность покинуть страну, но они приняли решение остаться со своей паствой. 1 тыс. храмов Е. Ц. В. была закрыта, 90 пасторов были посланы в т. н. лагеря перевоспитания. Ввиду ограничения свободы религ. исповедания после 1976 г. значительное количество протестантов покинуло страну.

В 70–80-х гг. деятельность Е. Ц. В. находилась под жестким политическим контролем, с 90-х гг. в отношениях церкви и гос-ва начали происходить изменения. Тем не менее с 1988 г. Е. Ц. В. не имеет возможности собрать Генеральную ассамблею (ежегодное собрание), чтобы избрать главу руководящего органа, т. к. церковь не может договориться с правительством о кандидатуре на этот пост. До 2001 г. на севере Вьетнама лишь 15 приходов Е. Ц. В. имели легальный статус. В апр. 2001 г. гос-во присвоило легальный статус приходам т. н. Южной Евангелической Церкви Вьетнама (ЮЕЦВ), являвшейся до этого непризнанным отделением Е. Ц. В. на юге страны. Но стали офиц. приходами только 20 из неск. сот общин из состава ЮЕЦВ в центральных районах страны, где большое количество легальных и малых домовых церквей вошло в ЮЕЦВ еще до ее признания. С разрешения правительства ЮЕЦВ в февр. 2003 г. открыла в Хошимине богословскую школу, где обучаются 50 студентов. Согласно офиц. данным на 2006 г., членами Е. Ц. В. являлись от 400 до 500 тыс. чел.

Лит.: *Le P. H.* The Evangelical Church of Vietnam during the Second World War and the War of Independence. Wheaton, 1967; *Quinley H. E.* The Protestant Clergy and the War in Vietnam // *The Public Opinion Quarterly*. Chicago, 1970. Vol. 34. N 1. P. 43–52; *Phu L. H.* A Short History of the Evangelical Church of Vietnam: Diss. N. Y., 1972; *Reimer R. E.* The Protestant Movement in Vietnam: Church Growth in Peace and War Among the Ethnic Vietnamese. Pasadena, 1972; *The Protestant Directory of Churches, Missions and Organizations in South Vietnam* / Ed. R. E. Reimer. Saigon, 1973.

*Э. Небольсин*

**ЕВАНГЕЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ ГЕРМАНИИ** [нем. *Evangelische Kirche in Deutschland*], самая крупная христ. орг-ция в стране. Особенность становления и развития Е. Ц. Г. связана с социально-политической историей гос-ва. Со времен *Реформации* и до сер. XIX в. земельные церкви в Германии были подчинены монархической власти 40 нем. гос-в и не имели координирующего центра. Первая попытка объединения земельных церквей состоялась в 1848 г. на церковном конгрессе в Виттенберге (ныне Лютерштадт-Виттенберг). Попытка оказалась неудачной, но привела к созданию в 1852 г. т. н. Айзенахской конференции, на которой проходили регулярные встречи представителей земельных церквей. С 1903 г. начал работу единый представительский орган – Немецкий евангелический церковный комитет, но земельные церкви продолжали сохранять организационную самостоятельность. Такое положение существовало до 1918 г., до конца первой мировой войны (т. н. второго рейха). В годы Веймарской республики (1919–1933) был создан единый «Немецкий евангелический церковный конгресс», вполн. принявший конституцию нового протестант. формирования, каким с 1922 г. стал Немецкий евангелический церковный союз (*Deutschen Evangelischen Kirchenbundes*), состоявший из 28 земельных церквей. В период диктатуры фашизма Немецкая евангелическая церковь разделилась на «*Немецких христиан*» (*Glaubensbewegung «Deutsche Christen»*) – пронацистское объединение во главе с рейхсепископом Л. Мюллером, стремившееся создать «арийское христианство», и на оппозиционную им *Исповедующую церковь* (*Bekennende Kirche*), выступавшую за незыблемость основных христ. догматов, против навязываемой церкви и обществу нацистской идеологии. Ее

позиция нашла отражение в *Барменской декларации* 1934 г. и др. документах. Духовными вождями Исповедующей церкви были К. Барт, Д. Бонхёффер, М. Нимёллер.

После окончания второй мировой войны в ходе конференций 1945–1948 гг. в Трейзе (ныне Швальмштадт, земля Гессен) и Айзенахе умеренным крылом Исповедующей церкви была сформирована структура новой Е. Ц. Г. Большую роль в этом сыграл Вюртембергский земельный еп. Теофиль Вурм. На конференции в Трейзе была создана благотворительная Служба помощи (*Hilfswerk*), руководителем которой стал О. Герстенмайер. Он был членом подпольного антифашистского кружка в Крайзау (ныне Кшизова, Польша), занимавшегося разработкой планов буд. устройства Германии на христианско-социальных началах, член Синода Е. Ц. Г. В послевоенные годы Е. Ц. Г. активно помогала беженцам и бедным, собирая пожертвования, способствуя созданию новых рабочих мест.

Представители евангелической церкви были не согласны с Законом о демилитаризации и денацификации от 5 марта 1946 г., касавшимся значительной части клира и мирян, работавших в церкви. Компромисс был найден на основе того, что оккупационные власти позволили Е. Ц. Г. начать самостоятельный процесс «очищения» от пронацистских элементов. 10 окт. 1946 г. оккупационные власти признали Исповедующую церковь «антифашистской организацией сопротивления». 19 окт. 1945 г. было обнародовано «Заявление совета Евангелической Церкви Германии представителям Экуменического совета церквей», т. н. Штутгартское покаяние (*Stuttgarter Schulderklärung*), автором которого был переживший концлагерь Нимёллер. Международное экуменическое движение настаивало на том, чтобы Е. Ц. Г. открыто говорила не только о злодеяниях фашистов, но и о грехах всего нем. народа, включая духовенство. Впервые евангелической церковью на официальном уровне была признана собственная вина за злодеяния нем. рейха (такие представители евангелической церкви, как Барт, Бонхёффер и др., еще в период фашизма говорили об этой вине). Заявление вызвало неоднозначную реакцию. Большинство считало, что Штутгартское покаяние



имеет неоправданно резкий характер, особенно в вопросе о коллективной вине немцев. Другие были недовольны тем, что в заявлении недостаточно сказано о вине немцев и христ. церкви Германии. Только 4 земельные церкви открыто заявили о согласии с его содержанием. В авг. 1947 г. Братский совет Исповедующей церкви составил «Послание по поводу политического пути нашего народа» (Wort zum politischen Weg unseres Volkes), т. н. Дармштадтское послание (Darmstädter Wort). Текст был подготовлен Х.-И. Ивандом и Бартом, дополнения и поправки внесли Нимёллер и Г. Дим. Послание явилось результатом дискуссии о сложном положении евангелической церкви в Германии, по-прежнему разделенной на неск. частей. В документе говорилось о причинах возникновения национал-социализма в Германии и о ложных путях развития церкви в годы фашизма, основанного на националистической традиции и связях с правящими кругами, о необходимости истинного обновления церкви, к-рое послужит обновлению всего общества. Подчеркивалось, что немцы должны говорить открыто об общей вине за злодеяния фашистов, и это позволит им преодолеть свои заблуждения. Радикальными выглядели заявления о том, что перед 1933 г. церковь блокировала необходимые социально-революционные изменения, тем самым объективно проложив путь нацистам к власти. Был поставлен вопрос о необходимости строительства новых взаимоотношений между гос-вом и церковью. Церковь должна стать опорой бедных, способствовать созданию лучшего нем. гос. устройства, к-рое будет служить праву, благосостоянию, внутреннему миру и примирению народов. Все это создаст почву для построения нем. демократического социализма в стране. На 1-е место выходили проблемы сохранения христ. ценностей во время роста в Европе секулярных процессов. Г. Альберц и К. Шарф, члены Братского совета, были не согласны с отдельными положениями послания. Вскоре Братский совет Исповедующей церкви был вытеснен из церковного руководства, но незадолго до этого, в апр. 1948 г., успел выпустить Послание по еврейскому вопросу (Wort zur Judenfrage), к-рое явилось исходной точкой для выработки по-

зиции Е. Ц. Г. (Die Kirchen und das Judentum. Münch., 1988. S. 541). Основной темой документа стал протест против антисемитизма, «признание вины за Холокост, за гордыню и молчание немецкого народа». В конституцию Е. Ц. Г. было включено положение о признании евангелической церковью своей вины и миссионерской ответственности по отношению к народу Израиля. После войны вышло большое количество заявлений Е. Ц. Г. против антисемитизма («Вина перед Израилем» (Schuld an Israel) в апр. 1950, в 1960, в 1975, в 1980 «Рейнское синодальное заявление» и др.).

В 40–50-х гг. в Е. Ц. Г. проходили многочисленные дебаты о ремилитаризации Германии, об атомном оружии, о вступлении в НАТО, о строительстве новых Вооруженных сил ФРГ — бундесвера, о фашизме, о капитализме и социализме в обоих нем. гос-вах. Нимёллер, Г. Хайнеман и Барт дистанцировались от политической привязанности ФРГ к зап. военно-политическому блоку, для которого традиционными оставались старые враги — коммунисты и Советский Союз. Поддержка ремилитаризации Германии мотивировалась необходимостью защитить страну от «безбожного большевизма». Хайнеман, президент Синода Е. Ц. Г. (1949–1955), считал, что внешняя политика К. Аденауэра отодвигает воссоединение Германии в отдаленное будущее, и выступал против гонки вооружений. Нимёллер, руководитель отдела внешних сношений Е. Ц. Г. в кон. 1949 г., предлагал осуществить воссоединение Германии под контролем ООН. Проблему воссоединения Германии связывали с проблемой мирного сосуществования. С кон. 60-х гг. обе эти проблемы стали рассматривать отдельно.

Противоречия внутри Е. Ц. Г. вновь обострились в связи с войной (1950–1953) в Корее и намерением Правительства ФРГ послать туда войска. Большинство клира (Вурм, Х. Лилье и др.) было готово поддержать милитаризацию, меньшинство (Барт, Нимёллер, Хайнеман) выступало против. Заявление лютеран в февр. 1952 г. «Вклад в вооружение и христианская совесть» (Wehrbeitrag und christliches Gewissen), поддержанное большинством земельных епископов, опиралось на учение М. Лютера о 2 царствах (Kirchliches

Jb. 1953. S. 14–17). В заявлении утверждалось, что в мирской сфере действуют политические и военные средства. Для защиты права и мира, подчеркивалось в документе, военные рычаги власти вполне законны, но при этом необходимо противостоять духу ненависти и мести в Вооруженных силах. В Бонне заявление восприняли как согласие со своей политикой.

В 1956 г. Синод Е. Ц. Г. заключил договор с Правительством ФРГ о создании военно-церковной службы. В кон. 50-х гг. в спорах о ядерном оружии протестанты вновь оказались разделенными на противоположные партии. Барт, Нимёллер, их соратник по Исповедующей церкви Х. Гольвигер и др. были против ядерного вооружения. Но мн. протестанты, особенно члены ХДС, выступали за атомную бомбу как за инструмент защиты зап. порядка, оружие против антихриста. В 1959 г. были опубликованы результаты деятельности специальной комиссии по атомному вооружению, т. н. Гейдельбергские тезисы Е. Ц. Г. В них говорилось, что церковь должна или отказываться от поддержки гонки вооружений, или сделать попытку с помощью атомного оружия обеспечить мир и свободу (имелась в виду готовность противостоять Советскому Союзу).

В 60–70-х гг. повсеместно в Европе прошли массовые студенческие волнения. В ФРГ молодежь протестовала против консервативной модели развития страны, построенной на гегемонии ХДС и ХСС, на антикоммунизме и клерикализме, на приверженности рыночной либеральной модели, а также против патриархальных моральных устоев, главной блюстительницей к-рых была церковь.

В 1965 г. появился «Восточный меморандум» (Ostdenkschrift) Е. Ц. Г. В нем звучали призывы отказаться от бывш. нем. вост. территорий, относившихся к Польше, по существу признавались установившиеся после войны границы по Одере—Нейсе. Тем самым Е. Ц. Г. способствовала «новой восточной политике» федерального канцлера ФРГ Вилли Брандта, возглавлявшего Социал-демократическую партию Германии и выступавшего за установление добрососедских отношений с народами гос-в Вост. Европы, прежде всего с народами Польши и СССР.





В кон. 70-х гг. разгорелись споры о нейтронном оружии. В кругах Е. Ц. Г. поддержали мирные инициативы. С сер. 80-х гг. чаще звучал лозунг «За мир без оружия», проводились «недели мира». Евангелический конгресс в Гамбурге в 1981 г. был важным событием в движении за мир. Нек-рые протестанты заговорили о возможном союзе пацифистов, христиан и коммунистов против гонки вооружений и фашизма. «Восточный меморандум» вызвал неоднозначную реакцию в обществе: был поднят вопрос о пределах вмешательства церквей в социально-политические проблемы. Ответом на это стал меморандум Совета Е. Ц. Г. 1970 г. «Задачи и границы церковной позиции по общественным вопросам» (*Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen*). Высказывая озабоченность социально-политическими и правовыми проблемами в обществе, церковь настаивала на взаимном, партнерском диалоге с общественными силами по их решению. При этом давалось теологическое обоснование возможности и необходимости такой кооперации, в частности при соблюдении политической этики. В меморандуме Е. Ц. Г. «Евангелическая церковь и свободная демократия» (1985) говорилось, что демократия как форма гос. устройства наиболее соответствует свободе христ. веры, подчеркивалось, что евангелическая церковь должна исходить из принципа ответственности перед Богом в осуществлении мирских дел, в т. ч. это относится и к политической деятельности.

Несмотря на разделение Германии, первоначально Е. Ц. Г. оставалась союзом евангелических земельных церквей обеих нем. гос-в — ГДР и ФРГ. Позднее, с момента возведения Берлинской стены в 1961 г., возникли организационные проблемы, стала отличаться повседневная деятельность евангелических церквей в обеих частях Германии. В результате в 1969 г. в ГДР был создан *Союз евангелических церквей в ГДР* (*Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR*), к-рый объединял 8 земельных церквей. После воссоединения нем. гос-в (1990) Союз евангелических церквей в ГДР вновь вошел в состав Е. Ц. Г. В 1991 г. в Кобурге был конституирован новый высший орган федерации церквей — Синод. В Локкумском заявлении 1990 г.

было отмечено, что и Е. Ц. Г., и Союз евангелических церквей в ГДР сохраняют свои особенности и свой церковный опыт.

В 90-х гг., после создания единого нем. гос-ва, вновь возобладали секулярные тенденции. Налоговая реформа кон. 90-х гг. понизила ставки церковного налога (определенная доля подоходного налога в пользу церкви). Из-за отсутствия средств приходы закрывали социальные учреждения, сдавали в аренду здания. Церковь была вынуждена искать спонсоров, развивать свой бизнес (отели, туристические бюро и др.), заниматься торговлей, предоставлять церковные помещения для светских мероприятий. По итогам опроса 1996 г. лишь 45% немцев были верующими, в бывш. ГДР — 20%. В 2003 г. 180 тыс. чел. вышли из общин Е. Ц. Г., в 2004 г. — более 140 тыс. чел. Одновременно с этим существовала и противоположная тенденция: количество вновь вступивших в евангелические общины в 2000 г. было больше, чем в сер. 90-х гг. Этому способствовало и создание специальных административно-церковных пунктов по приему в церковные общины непосредственно в центрах городов и быстрое оформление необходимых документов. В целом по стране отмечался низкий уровень религиозности общества, но традиционно сохранялось «для очень многих немцев отнесение себя к христианской вере — прежде всего общекультурный контекст, например, отграничение от ислама, а не непосредственное участие в церковной жизни» (*Иерусалимский В. П.* Церкви Германии перед вызовом секуляризации // *Современная Европа*. 2006. № 4. С. 98). Несмотря на то что принцип плюрализма, преобладающий в совр. зап. обществе влияет на церковь в Германии, председатель Совета Е. Ц. Г. еп. Вольфганг Хубер констатировал, что «христианская традиция сохраняет особое значение и вес», «но все же мы не христианская страна», — заключил он (Там же. С. 99). Е. Ц. Г. по-прежнему осуществляет благотворительную деятельность в больницах, домах инвалидов, приютах и образовательных учреждениях. Активно работает «Диаконическая служба» (*Diakonisches Werk*), собираются пожертвования. Свыше 3 млн мирян ежегодно посещают разного рода просветительные мероприятия

церкви. Наиболее эффективным видом работы с общественностью являются «дни церкви» (*Kirchentage*), во время их проведения проходят массовые мероприятия для прихожан и друзей церкви, что является формой сочетания богослужений, теологических дискуссий, семинаров и фестивалей. В нем. протестантизме господствуют либеральные тенденции. В апр. 1992 г. первым еп. женщиной стала Мария Йенсен. Снисходительно Е. Ц. Г. относится к проблеме гомосексуализма — однополые браки разрешены в 9 из 23 церквей.

Являясь одним из институтов, принимающих активное участие в общественно-политической жизни страны, церковь делала заявления по таким вопросам, как война в Ираке, проблема иммиграции, отношения протестантизма и культуры и др. Е. Ц. Г. выступила против войны США в Ираке, считая ее несправедливой и несправедливой. В войне Израиля против Ливана Е. Ц. Г. требовала перемирия. Синод, состоявшийся в Оснабрюке в нояб. 1993 г., рекомендовал принять за основу программу «Шаги на пути к миру» (*Schritte auf dem Weg des Friedens*), содержащую определение справедливой войны. В документе подчеркивалось, что нельзя оставлять ближнего без защиты и помощи, что возможно применять силу в качестве ультиматума и «невоенной формы давления», чтобы воспрепятствовать эскалации военной силы.

С 1994 г. Совет Е. Ц. Г. и католич. Немецкая епископская конференция начали процесс взаимных консультаций по экономическому и социальному положению Германии. В совместном документе «К будущему — через солидарность и справедливость» (*Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit // Die neue Gesellschaft*. 1997. Н. 4. S. 293–295), принятом в февр. 1997 г. Советом Е. Ц. Г. и Немецкой епископской конференцией, был дан критический анализ совр. положения Германии — массовой безработицы, кризисных явлений в социальной системе гос-ва, неоднозначных последствий объединения страны и т. д. К работе над окончательным текстом были привлечены профсоюзы, партии, союзы предпринимателей, частные лица. Составители заявления, руководствуясь христ. постулатом любви к ближнему, выдвинули требования





сохранить социальную систему, способствовать ликвидации пропасти между благосостоянием и бедностью, чтобы предотвратить дальнейший раскол общества. В документе отмечалось, что церковь не политическая партия и не стремится к власти, чтобы осуществлять определенные программы. Ее задача в социально-экономической политике — указать ценностную ориентацию, обратиться к тем, кто быстро забывают уроки прошлого, а также к буд. поколению, к-рое может создать предпосылки для политики, ориентированной на солидарность и справедливость. Особо подчеркивалась ответственность за происходящее в стране как властей, так и всего общества. В нояб. 2003 г. Совет Е. Ц. Г. уполномочил Палату по общественным проблемам работать над уточнением и расширением проекта по социальной проблематике.

6 нояб. 1997 г. Синод Е. Ц. Г. призвал Совет Европы принять документы, учитывающие права и достоинство людей при проведении биомедицинских экспериментов, определить этические границы и закрепить их в законодательствах гос-в и объединенной Европы, запретить использовать людей в качестве материала для экспериментов, защитить человеческий эмбрион, обеспечить помощь больным, слабым и умирающим. На рубеже 90-х и 2000-х гг. высшие органы Е. Ц. Г. выступили с рядом посланий и заявлений по проблемам генетики, использования в медицине стволовых клеток и методов эмбриональной диагностики. Был проведен представительный конгресс под девизом «По подобию Божию — биоэтика в свете евангельского учения».

Е. Ц. Г. ищет новые теологические обоснования для своей деятельности в условиях быстро изменяющегося мира и общества. Председатель Совета Е. Ц. Г. еп. В. Хубер в 1998 г. издал кн. «Kirche in der Zeitenwende: Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirchen» (Церковь на повороте истории: Изменения в обществе и обновление церкви), в которой призвал церковь участвовать в поисках новой общественной картины мира, исходя из принципов веры. Необходима коррекция секулярных процессов, происходящих в самой церкви, — тема веры часто исчезает за призывами к морали и нравственности. В. Хубер

считает, что церковь должна разъяснять людям Послание милости Божией, чтобы открыть им путь к Богу, и делать это совр. методами. Помимо свободы веры необходима самостоятельность действий — в этом епископ видит возможность возрождения евангелической веры.

Актом исключительного исторического значения явилось заявление Синода Е. Ц. Г. от 6 нояб. 1996 г. «К вопросу о дезертирах второй мировой войны» (Zu der Deserteuren des Zweiten Weltkrieges), в к-ром были признаны агрессивный характер второй мировой войны и вина нем. народа за поддержку этой войны и участие в ней. Некоторые военные формирования, отмечалось в заявлении, по приказу высших инстанций вермахта расстреливали военнопленных, осуществляли массовые акции по истреблению мирных жителей на оккупированных территориях. На фоне этих злодеяний заслуживают уважения те, кто отказывались от участия в преступлениях. Преступный характер национал-социалистской диктатуры и ее военного руководства делает обвинения, предъявляемые за такие отказы, абсурдными. Синод требовал реабилитации дезертиров, предлагал бундестагу объявить противозаконными приговоры за дезертирство (ок. 30 тыс.), неповиновение приказам и разложение войск. Заявление допускало некоторые компромиссные формулировки. Так, следуя патриотической линии, представители Е. Ц. Г. подчеркивали, что речь не идет о том, чтобы осуждать весь вермахт и тех нем. солдат, к-рые считали, что исполняют свой долг перед Родиной. В заявлении отмечалось, что реабилитация дезертиров не может иметь последствий для бундесвера, т. к. Основной закон страны запрещает любые действия, направленные на развязывание агрессивной войны, солдатам бундесвера запрещено следовать преступным приказам.

Е. Ц. Г. регулярно поддерживает контакты с РПЦ, с 1959 по 2007 г. состоялись 23 встречи. В совместно изданных документах и книгах сохранились свидетельства о преследованиях и страданиях обеих Церквей в годы тоталитарных режимов. В 2005 г., по случаю 60-летия окончания второй мировой войны, делегация Е. Ц. Г. во главе с В. Хубером прибыла с визитом в Москву. В ходе встреч и дискуссий подчеркивалось,

что на фоне растущей секуляризации общества, морального и религ. релятивизма, ориентации на материальные ценности нужно защищать и вносить в гражданское общество традиц. духовные и христ. ценности, к-рые приобретают исключительное значение в совр. мире.

**Структура Е. Ц. Г.** основана на федеративных принципах. 23 самостоятельные союзные земельные церкви составляют Е. Ц. Г.: Евангелическая земельная церковь Анхальта, Евангелическая земельная церковь в Бадене, Евангелическо-лютеранская церковь в Баварии, Евангелическая церковь Берлин-Бранденбург — Силезский В. Лаузиц, Евангелическо-лютеранская земельная церковь в Брауншвейге, Бременская евангелическая церковь, Евангелическо-лютеранская земельная церковь Ганновера, Евангелическая церковь в Гессене и Нассау, Евангелическая церковь Кургессена-Вальдекка, Липпская земельная церковь, Евангелическо-лютеранская земельная церковь Мекленбурга, Североэльбская евангелическо-лютеранская церковь, Евангелическо-лютеранская церковь в Ольденбурге, Евангелическая церковь Пфальца, Померанская евангелическая церковь, Евангелическо-реформатская церковь, Евангелическая церковь в Рейнланде, Евангелическая церковь церковной пров. Саксония, Евангелическо-лютеранская земельная церковь Саксонии, Евангелическо-лютеранская земельная церковь Шаумбург-Липпе, Евангелическо-лютеранская церковь в Тюрингии, Евангелическая церковь Вестфалии, Евангелическая земельная церковь в Вюртемберге.

Границы между церквами унаследованы от княжеств и герц-ств наполеоновских времен и не совпадают с существующим адм. делением страны. Е. Ц. Г. состоит из 3 конфессий — лютеранской, реформатской (кальвинистской) и союзной униатской (unierte), включающей лютеран и реформатов. Лютеран. и униат. церкви самые многочисленные, в каждой — ок. 12,5 млн прихожан; в реформатской церкви — ок. 450 тыс. верующих. По данным на 2006 г., общее число прихожан Е. Ц. Г. — ок. 26 млн чел., к-рые входят почти в 17 тыс. церковных общин.

**Вероисповедные документы Е. Ц. Г.:** *Апостольский Символ веры, Никео-Константинопольский Символ веры*





Вольфганг Хубер,  
еп. Евангелической Церкви  
Германии. Фотография.  
Нач. XXI в.

вол веры, Малый катехизис (см. ст. Катехизисы Лютера), Гейдельбергский катехизис, Аугсбургское исповедание, Барменская декларация, Лёвенбургское соглашение, Штутгартское заявление. Руководящие органы Е. Ц. Г. – Синод, Совет и Церковная конференция. Они ответственны за формирование задач церкви, за церковную конституцию и дисциплину. Синод Е. Ц. Г. является законодательным органом, к-рый ежегодно собирается в любом нем. городе по приглашению земельных церквей, вырабатывает общую позицию по церковным и общественным вопросам. Состоит из 120 чел., из них 100 чел. избраны Синодом земельных церквей, 20 чел. назначены Советом Е. Ц. Г. – это священнослужители, к-рые внесли особый вклад в церковные дела. В работе Синода принимают также участие 8 представителей от молодежных церковных орг-ций (4 – от Рабочего содружества евангелической молодежи и по 2 – от Евангелического студенческого сообщества и от студенческой миссии в Германии). Синодом руководит президиум во главе с президентом. Первым Президентом Синода Е. Ц. Г. был избран Г. Хайнеман (1949–1955), с 2003 г. им руководит женщина – Барбара Ринке. Совет Е. Ц. Г. – постоянно действующий исполнительный орган, реализующий на практике решения Синода и выступающий с посланиями к пастве. Состоит из 15 чел. (клириков и мирян). Избирается Синодом и Церковной конференцией на 6 лет. Совет из своих членов избирает Председателя. Первым Председателем Совета Е. Ц. Г. был Вюртембергский земельный еп. Т. Вурм (1945–1949), его заместителем – Нимёллер, с 2003 г. еп. Вольфганг Хубер (срок его полномочий истекает в 2009). Текущими делами наравне с Синодом занимается Церковная конференция, ее члены принимают участие в выборе Совета и выработке законов. В состав конференции входят руководители церквей – членов Е. Ц. Г. Церкви с количеством прихожан ок. 2 млн при голосовании имеют 2 голоса, остальные – по 1 голосу. Председатель Совета Е. Ц. Г. является и председателем Церковной конференции.

В Ганновере постоянно действуют церковная канцелярия и церковное управление (Kirchenamt), состоящее из 4 отделов (по руководству соб-

ственно церковными делами, правом и финансами, общественной деятельностью и образованием, экуменической деятельностью и работой за границей). Задачей церковных ведомств является также подготовка документации для Синода, Совета, Церковной конференции. При канцелярии функционирует пресс-служба. Разрешению церковных споров служат церковные суды с независимыми судьями (к центральным относятся конституционный, церковный суд Е. Ц. Г., церковная палата, земельные суды). Ведением церковных дел в бундесвере занимаются евангелическое управление, военный епископ, военные деканаты в Эрфурте, Киле, Мюнхене и др. городах. При Правительстве Германии и в органах управления Европейского сообщества существует служба уполномоченных Совета Е. Ц. Г.

Соответственно конфессиональному делению Германии большинство церквей-членов создали внутри Е. Ц. Г. свои церковные союзы. Наиболее крупные – униат. объединение Союз евангелических церквей (Union Evangelischer Kirchen (UEK)) и Объединенная евангелическо-лютеранская церковь Германии (Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD)). Реформатские церкви образовали Союз евангелическо-реформатской церкви Германии (Bund evangelisch-reformierter Kirche Deutschlands), к к-рому примыкают проч. протестант. церкви и общины. Существует еще ряд союзов, напр. Евангелический братский союз в Германии (Братская община) (Evangelische Brüder-Unität in Deutschland) (Brüdergemeinde), Конфедерация евангелических церквей в Н. Саксонии, Федерация евангелических церквей в Ср. Германии и др.

Е. Ц. Г. – член Рабочего содружества христ. церквей Германии, Всемирного Совета Церквей, Конференции европейских церквей. Официальный сайт: [www.ekd.de](http://www.ekd.de).

Ист.: Niemöller M. Über die deutsche Schuld, Not und Hoffnung: Ansprache an die Vertreter der Bekennenden Kirche in Frankfurt am Main 6 Januar 1945. Zürich, 1946; Kirchliches Jb. für die Evang. Kirche in Deutschland, 1945–1948. Gütersloh, 1950; Kirchliches Jb., 1952. Gütersloh, 1953; Gerstenmaier E. Reden und Aufsätze. Stuttg., 1956; Heinemann G. W. Glaubensfreiheit – Bürgerfreiheit: Reden und Aufsätze z. Kirche – Staat – Gesellschaft, 1945–1975. Fr./M., 1976; Die Schuld der Kirche: Dokumente und Reflexionen z. Stuttgarter Schulderklärung von 18/19 Okt. 1945. Münch., 1982; Die Kirchen und das Judentum: Dokumente von 1945 bis 1985 / Hrsg. R. Rendtorff, H. H. Henrix. Paderborn; Münch., 1988; Schritte zum Frieden: Theol. Texte zu Frieden und Aufrüstung. Wuppertal, 1983; Барт К. Барменская декларация // Социально-политическое измерение христианства: Избр. теолог. тексты XX в. М., 1994. С. 54–65.

Лит.: Evangelische Kirche in Deutschland und die Wiederaufrüstungsdiskussion in der Bundesrepublik, 1950–1955 / Hrsg. W. W. Rausch, Ch. Walther. Gütersloh, 1975; Die Rolle der Grosskirchen in der Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland / Hrsg. J. Albertz. Wiesbaden, 1983; Schmidt D. Martin Niemöller. Stuttg., 1983; Vollnhals C. Evangelische Kirche und Entnazifizierung, 1945–1949. Münch., 1989; Hermle S. Evangelische Kirche und Judentum: Stationen nach 1945. Gött., 1990; Gesellschaft und Religion / Hrsg. J. Albertz. B., 1991; Neumann J. Zur religiösen Legitimation der Staatsgewalt in der BRD // Gesellschaft und Religion. B., 1991; Бровко Л. Н. Церковь и Третий рейх // Новая и новейшая история. 1991. № 4. С. 44–62; она же. Конформизм и конфронтация: Христ. церкви и нацистское гос-во // Свободная мысль. М., 1993. № 12. С. 78–92; она же. Христианство и национал-социализм: Мировоззренческий излом // Переходные эпохи в социальном измерении: История и современность. М., 2002. С. 351–377; она же. Дитрих Бонхёффер // ВИ. 2003. № 4. С. 58–76; Möller U. Im Prozess des Bekennens: Brennpunkte der kirchlichen Atomwaffendiskussion im deutschen Protestantismus, 1957–1962. Neukirchen, 1999; Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90) / Hrsg. C. Lepp. Gött., 2001; Walter F. Kirchen in Deutschland // Die Neue Gesellschaft. 2003. Н. 5; Пампушев А. И. Германская история. М., 2003; она же. Германия в XX в. М., 2004; Мезенцев С. Д. Международное христианско-демократическое движение: теория и практика. М., 2004; Павлов Н. В. Современная Германия: Учеб. пособие. М., 2005; Иерусалимский В. П. Церкви Германии перед вызовом секуляризации // Совр. Европа. 2006. № 4. С. 94–109.

Л. Н. Бровко

**ЕВАНГЕЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ ЕГИПТА – НИЛЬСКИЙ СИНÓД** [англ. The Evangelical Church of Egypt Synod of the Nile; араб. El-Kanisah El-Injiliyah], крупнейшая протестант. орг-ция в стране. Основана в 1854 г. амер. пресвитерианскими миссионерами, прибывшими



в Египет из Сирии. Представители Объединенной пресвитерианской церкви из Филадельфии организовали англоязычную школу для девочек. В 1856 г. состоятельный муж одной из бывш. учениц преподнес в дар школе плавучий дом-баржу на Ниле. Из-за невозможности, согласно егип. законодательству, получить разрешение на строительство христ. церкви руководители христ. общины стали использовать корабль для передвижения по Нилу, а также для миссионерских занятий днем, в вечернее время учащиеся собирались небольшими группами для совершения молитвы. Проповедь имела успех прежде всего среди коптов, принадлежавших к нехалкидонскому христианству. Первую пресвитерианскую церковь удалось построить в 1860 г. в Каире, ее основателями были четверо коптов. Богослужения проводились на араб. языке. Первые старейшины и диаконы из числа верующих коптов были рукоположены в 1863 г., через 4 года был посвящен 1-й пастор-копт. В 1897 г. учредили т. н. Евангелический Нильский синод, состоящий из 4 пресвитерий (благочиний). В 1926 г. церковь стала автономной в составе Объединенной пресвитерианской церкви США, а в 1958 г. получила полную самостоятельность и название Е. ц. Е.—Н. с.

Главным учебным заведением Е. ц. Е.—Н. с. является Коптская евангелическая богословская семинария в Каире, основанная в 1926 г. на базе Библейской школы, действовавшей с 1863 г. Этот крупнейший в мире христ. богословский ин-т с преподаванием на араб. языке готовит кадры из числа арабоязычного населения, относящегося к различным протестант. церквам Сев. Африки и Ближ. Востока. В семинарии обучаются пасторы, проповедники, учителя и музыканты для таких стран, как Судан, Ирак, Ливан и Иордания. С 1967 г. введена вечерняя форма занятий для мирян — мужчин и женщин. При семинарии работает издательство, готовящее к печати христ. лит-ру на араб. языке. Важной задачей Е. ц. Е.—Н. с. является распространение Библии на араб. языке.

Церковь уделяет большое внимание медицинским программам, осуществлением которых занимается Коптская евангелическая орг-ция социальной помощи. В Каире под патронагом Е. ц. Е.—Н. с. построена больница, по всей стране рабо-

туют ок. 20 клиник, дома престарелых и детские дома. Пресвитерианская церковь США постоянно поддерживает эти учреждения, ежегодно посылая в Египет ок. 70–80 добровольных помощников.

К 2007 г. Е. ц. Е.—Н. с. состоит из 8 пресвитерий, 250 конгрегаций, а также из 150 зарегистрированных общин, к-рые не располагают собственными зданиями, проводя богослужения в любых доступных для этого местах. Пасторы и проповедники опекают по 3 или 4 такие общины. Количество верующих составляет ок. 300 тыс. чел. Е. ц. Е.—Н. с. — член *Всемирного альянса реформатских церквей*.

Лит.: *Henawi J. L.* A Christian Response to Contemporary Islamist Groups in Egypt: Diss. San Francisco, 1993; *Lee H. Y.* Historical Factors Influencing Christian Social Identity and its Relationship to Christian Witness in Egypt: Diss. Hartfield (GB), 1997; *Christian Worship in Reformed Churches Past and Present* / Ed. L. Vischer. Grand Rapids (Mich.), 2003; *Makari P. E.* Conflict and Cooperation among Christians and Muslims in Egypt: Communal Relations, Toleration, and Civil Society: Diss. N. Y., 2003.

Э. П. П.

**ЕВАНГЕЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ КАЛИМАНТАНА** [англ. Gereja Kalimantan Evangelis], одна из крупнейших протестант. церквей Малайзии. Е. ц. К. считает датой своего основания 26 июня 1835 г., когда на о-в Калимантан (Борнео) прибыли первые протестант. миссионеры. Наиболее плодотворной оказалась деятельность немцев из Рейнского миссионерского об-ва, к-рые, получив официальное разрешение от нидерланд. правительства, начали работать с племенами даяков. В 1859 г., во время восстания местных племен против нидерланд. властей, 4 миссионера и члены их семей (9 чел.) были убиты даяками. Подавив восстание, правительство ввело запрет на миссионерскую работу в регионе (до 1866).

После первой мировой войны Рейнское миссионерское об-во испытывало серьезные финансовые трудности и было вынуждено передать Калимантан под эгиду швейцар. Базельской миссии. В этот период на острове насчитывалось 3,7 тыс. даяков-христиан, 17 миссионеров, 72 местных учителя и евангелиста, действовали 11 миссионерских станций и 33 миссионерских поста. В апр. 1935 г. в Куалакапуасе (Центр. Калимантан) был создан Генеральный синод Е. ц. К. 5 апр. его делегаты объ-

явили о создании Даякской евангелической церкви. На следующий день состоялось 6 ординаций пасторов-даяков, был избран Исполнительный комитет для координации деятельности Генеральных синодов. Хотя церковь объединяла более 10 тыс. членов (96 конгрегаций) и считалась независимой, ее деятельность контролировалась руководством Базельской миссии. К 1939 г. численность Е. ц. К. превысила 15 тыс. чел., в т. ч. из местных жителей несли службу 16 пасторов, 23 евангелиста, 158 учителей и 40 миссионеров.

Ситуация изменилась во время второй мировой войны. Когда гитлеровские войска вошли в Нидерланды, все немцы, находившиеся на территории Индонезии, были арестованы, включая миссионеров. В 1941 г., после того как японцы оккупировали Калимантан, были репрессированы проживавшие на острове голландцы, в т. ч. миссионеры. 7 миссионеров были убиты японцами. После войны Е. ц. К. пережила не менее тяжелые времена в период подъема национально-освободительного движения и усиления национализма в стране. Все контакты с зап. миссиями были прерваны. Однако Е. ц. К. нашла свое место в независимой Малайзии, уделив основное внимание социальной деятельности среди населения. Церковь содержит сеть лечебных учреждений в различных частях острова, техническую школу в с. Мандумай, сельскохозяйственную школу в Тумбанг-Лаханге и неск. общеобразовательных школ. Пасторов готовят в семинарии Банджармасин, учителей для религиозных школ — в учебном центре в Понтианаке (Зап. Калимантан). В 2007 г. Е. ц. К. насчитывает более 220 тыс. чел. (940 конгрегаций).

Лит.: *Abineno J. L.* Ch. Oikumene, gereja dan masyarakat di Indonesia. Djakarta, 1965; *Dewan Gereja-Gereja di Indonesia, Badan Pekerja Harian.* Tengoklah, aku djadikan semuanya baru: Pembaharuan Manusia, gereja dan Masyarakat, oleh Ithromi. Djakarta, 1967; *Njanjin ungkup Gereja Kalimantan Evangelis.* Ilambangan tigkat idje ka 5. S. I., 1972; *Haire J.* The Character and Theological Struggle of the Church in Halmahera, Indonesia. Fr./M., 1981; *Paat L. H.* Die theologisch-ökumenischen Partnerschaftsgrundgedanken der Kirchen Indonesiens am Beispiel der Evangelischen Kirche in der Minahasa. Fr./M.; N. Y., 1991.

Э. П. П.

**ЕВАНГЕЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ ЛЮТЕРАНСКОГО ИСПОВЕДАНИЯ В БРАЗИЛИИ** [португ. Igreja Evangélica de Confessro Luterana no





Brasil; нем. Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien], крупнейшая лютеран. орг-ция в Бразилии и лютеран. церковь в Юж. Америке. Становление евангелических общин в Бразилии началось в 1824 г., через 2 года после обретения Бразилией независимости, когда в страну начали прибывать нем. иммигранты. Они основали на юге Бразилии свои общины, 1-я была названа Нова-Фрибургу, 2-я – Сан-Леополду. Позднее для оказания содействия нем. поселенцам из Германии в Бразилию направляли множество пасторов и миссионеров. Поначалу все общины подчинялись церковному начальству в Германии, но деятельность амер. миссионеров из *Лютеранской церкви – Миссурийский синод* привела к расколу лютеран. движения в Бразилии. В 1904 г. возникла Евангелическо-лютеранская церковь Бразилии, ставшая 15-м округом Миссурийского синода. С 1886 г. в стране было основано 4 синода. После второй мировой войны главной задачей лютеран. объединений было сформировать единую церковную орг-цию. В 1950 г. был создан т. н. Синод федерации, через 4 года преобразованный в организацию в ее совр. виде. В 1968 г. были приняты устав организации и ее совр. название.

В наст. время паства церкви сосредоточена в основном в крупных городах. Церковь занимается миссионерством, оказанием социальной помощи нуждающимся, реализацией образовательных программ, поддержанием экуменических связей. Образовательным центром является субсидируемый *Евангелическо-лютеранской церковью в Америке* Богословский ин-т в г. Сан-Леополду (основан в 1946). На 15 фак-тах обучаются более 250 студентов. При взаимодействии с Римско-католической Церковью был создан Национальный совет церковей Бразилии. При поддержке международных благотворительных организаций создана Служба помощи, к-рая вместе с этими орг-циями осуществляет ряд социально ориентированных миссионерских программ в городских трущобах, среди безземельных крестьян и мелких фермеров, туземного населения. Специально разработанная программа направлена на помощь беспризорным детям и др. нуждающимся, в 1986 г. была начата работа по катехизации среди соци-

альных низов. Вместе с представителями из Глобальной миссии Евангелическо-лютеранской церкви Америки браз. лютеране-миссионеры работали в Мозамбике, в общинах Коста-Рики, Никарагуа и Гондураса. Осуществляется взаимодействие с лютеран. ДС в Матансасе (Куба), оказывается поддержка лютеран. образовательным структурам Анголы.

В последние годы в Бразилии наблюдается увеличение количества лютеран. общин. В 1998 г. была принята новая церковная структура. К 2007 г. в нее входят 18 синодов, 471 благочиние, объединяющее 1810 общин и 1162 миссионерских поста. Церковь насчитывает 920 тыс. верующих, служат 719 пасторов, 103 диакона, 136 миссионеров и 70 катехизаторов. Церковь – член Национального Совета церковей Бразилии, Совета церковей Лат. Америки, *Всемирного Совета Церквей*.

Лит.: *Wedemann W. A History of Protestant Missions to Brasil, 1850–1914. Louisville, 1977; Brown D. D. U. Religion and Politics in Urban Brasil. Ann Arbor, 1985; Lutherans in Brasil, 1990: History, Theology, Perspectives / Ed. G. Brakemeier, W. Altmann. Sao Leopoldo, 1989; Андропова В. П. Евангелическая экспансия в Латинскую Америку: Очерки истории зап. протестантизма. М., 1995; Serbin K. P. Brazil: Religious Tolerance, Church-State Relations, and the Challenge of Pluralism // Religious Freedom and Evangelization in Latin America: The Challenge of Religious Pluralism / Ed. P. E. Sigmund. Maryknoll (N. Y.), 1999. P. 204–219.*

*Э. Небольсин*

**ЕВАНГЕЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ МЕКАНЕ ЙЕСУС** [англ. Evangelical Church Mekane Yesus], крупнейшая лютеран. орг-ция Эфиопии. После неудачных попыток нем. миссионеров начать проповедь лютеранства в Эфиопии в сер. XVI в. и в сер. XIX в. первые успешные обращения зафиксированы в 80-х гг. XIX в. У истоков лютеранства в сев.-вост. части Африки стоят швед. миссионеры, прибывшие на территорию совр. Эритреи в 1866 г., а затем осуществлявшие миссию на севере и востоке Эфиопии. В 1911 г. им удалось создать прочную церковную орг-цию. В 1927 г. в страну прибыли миссионеры из Германии. Во время второй мировой войны и оккупации Эфиопии фашистской Италией деятельность всех протестант. миссий была прекращена, их представителей выслали из страны.

По окончании войны в различных частях Эфиопии начали функционировать миссионерские орг-ции из

Норвегии (с 1948), Дании (с 1952) и Исландии (1954). Американская лютеранская церковь (предшественница *Евангелическо-лютеранской церкви в Америке*) направила в 1957 г. в Аддис-Абебу и в сев. провинции страны большое количество миссионеров. Нек-рые из них сотрудничали с радиостанцией «Radio Voice of the Gospel», к-рая транслировала христ. программы на большую часть территории Африки.

Е. ц. М. Й. была основана в 1958 г. путем объединения лютеран, обращенных американцами, с религ. группами, осозданными миссионерскими орг-циями из др. стран. При этом в ее состав вошли и общины, созданные ранее пресвитерианскими миссионерами. В сер. 60-х гг. 20 тыс. чел. были прихожанами этой церкви. Несмотря на усиление гонений со стороны властей в 70–80-х гг., к 1991 г. орг-ция насчитывала уже более 1 млн чел., в 1997 г. – 2,3 млн чел. Деятельность распространена в основном в зап. части страны среди этносов оромо, камбатта, сидамо и тиграи.

Благодаря поддержке Евангелическо-лютеранской церкви Америки, *Всемирной лютеранской федерации*, церковей европ. стран и миссионерских орг-ций Е. ц. М. Й. проводит эффективную миссионерскую работу, строит много новых церквей, принимает активное участие в программах по борьбе с голодом, в разработке программ по улучшению водоснабжения, а также в реабилитационных программах по благоустройству сельскохозяйственных районов. Занимается предоставлением медицинской помощи, созданием специальных школ для детей-инвалидов. Центром богословского образования является ДС Мекане Йесус в Аддис-Абебе, принимающая на обучение ок. 150 студентов, в т. ч. женщин. К работе в ДС привлекаются преподаватели из-за рубежа. Активно поддерживает экуменические связи, являясь членом *Всемирной лютеранской федерации*, *Всемирного Совета Церквей*, *Всеафриканской конференции церковей*, Лютеранского сообщества Центр. и Вост. Африки. Согласно данным на 2007 г., имеет более 6 тыс. общин, общее количество верующих – ок. 3 млн чел.

Лит.: *Bockelman E., Bockelman W. Ethiopia: Where Lutheran Is Spelled «Mekane Yesus». Minneapolis, [1972]; Saeveras O. On Church-Mission Relations in Ethiopia 1944–1969: With Special Reference to the Evangelical Church Mekane Yesus and the Lutheran Missions. Lund,*



1974; *Aren G.* Evangelical Pioneers in Ethiopia: Origins of the Evangelical Church Mekane Jesus. Stockholm, 1978; *idem.* Envoys of the Gospel in Ethiopia: In the Steps of the Evangelical Pioneers, 1898–1936. Stockholm; Addis Ababa, 1999; *Bakke J.* Christian Ministry: Patterns and Functions Within the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus. Oslo, 1987; *Forslund E.* The Word of God in Ethiopian Tongues: Rhetorical Features in the Preaching of the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus. Uppsala, 1993; *Abraham E.* Reminiscences of My Life. Oslo, 1995; *Eide O. M.* Revolution and Religion in Ethiopia: A Study of Church and Politics with Special Reference to the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus, 1974–1985. Stavanger, 1996.

Э. Небольсин

**ЕВАНГЕЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ СОЮЗА** [нем. Die Evangelische Kirche der Union], в Германии старейшее объединение лютеран. и реформатских церквей на конфедеративной основе. В день празднования 300-летия Реформации (27 сент. 1817) прусский кор. Фридрих Вильгельм III издал указ об объединении лютеран. и реформатских церквей, была образована Евангелическая церковь в землях Прусского королевства (Evangelische Kirche in den Königlich Preussischen Landen). Главной церкви стал король. Объединение (т. н. родственный союз) носило формальный характер, единое исповедание не было выработано. В 1821 г. объединение стало называться Евангелическая церковь в Пруссии (Evangelische Kirche in Preussen). По королевскому указу, изданному в июне 1829 г., все протестант. объединения должны были заменить в своих названиях слова «лютеранское» и «кальвинистское» словом «евангелическое». В 1830 г. появился общий требник, король принимал участие в его составлении, что вызвало критику пасторов и теологов (в т. ч. Ф. Э. Д. Шлейермахера). Ортодоксы (т. н. старолютеране) отвергали возможность объ-

единения с реформатами, и в 1835 г. ок. 7 тыс. старолютеран эмигрировали в Австралию и Америку, основав там *Лютеранскую церковь — Миссурийский синод*.

В 1845 г. появилось новое название — Евангелическая земельная церковь в Пруссии (Evangelische Landeskirche in Preussen). В 1850 г. был учрежден Верховный совет евангелической церкви (Evangelischer Oberkirchen Rath) из 10 чел. (7 духовных лиц и 3 мирянина). Совет утвердил проект создания окружных, провинциальных и Генерального синодов, к-рые должны были ослабить влияние консисторий и суперинтендантов. В 1850 г. открылась б-ка для членов Верховного совета (совр. название — Б-ка церковной канцелярии евангелического союза), где были собраны материалы по юридическим и теологическим вопросам. В 1875 г. прусский король утвердил положение о Генеральном синоде евангелической церкви. В его задачи входило сохранять совместно с правительством церковь и ее единство, содействовать развитию благотворительных и образовательных учреждений. Генеральный синод представлял королю церковные законы, после заявления министра исповеданий, что с гос. т. зр. против них не может быть возражений, король их утверждал. Генеральный синод контролировал фонды и доходы, к-рыми управлял Верховный церковный совет.

С 1875 г. церковь официально именовалась Евангелическая земельная церковь старых провинций Пруссии (Evangelische Landeskirche der alten Provinzen Preussens), после 1922 г. — Евангелическая церковь старопрусского союза (Evangelische Kirche der altpreussischen Union). К ней принадлежали 9 старопрусских провинциальных церквей: Восточнопрус-

ская, Западнопрусская, Бранденбург (совм. с Берлинской), Померании, Позена, Силезии, пров. Саксония, Рейнланда и Вестфалии. В период диктатуры фашизма церковь участвовала в движении сопротивления *Немецким христианам*, лояльным к режиму. В 1948 г. по инициативе Верховного церковного совета была организована Евангелическая академия (Evangelische Forschungsakademie). В 1972 г. церковь, формально оставаясь единой орг-цией, имела отделения в ФРГ (Evangelische Kirche der Union Bereich Bundesrepublik Deutschland und Berlin-West) и ГДР (Evangelische Kirche der Union Bereich DDR). После воссоединения нем. гос-в церковь вновь стала единой.

С 1 июля 2003 г. она называется Е. ц. с., в ее состав вошли 13 евангелических земельных церквей: Евангелическая земельная церковь Анхальта, Евангелическая земельная церковь в Бадене, Евангелическая церковь Берлин-Бранденбург — Силезский В. Лаузиц, Бременская евангелическая церковь, Евангелическая церковь в Гессене и Нассау, Евангелическая церковь Кургессена-Вальдекка, Липпская земельная церковь, Евангелическая церковь Пфальца, Померанская евангелическая церковь, Евангелическо-реформатская церковь, Евангелическая церковь в Рейнланде, Евангелическая церковь церковной пров. Саксония, Евангелическая церковь Вестфалии. Е. ц. с. — коллективный член *Евангелической Церкви Германии*, член *Всемирного Совета Церквей*.

Лит.: *Foerster E.* Die Entstehung d. Preussischen Landeskirche. Tüb., 1905–1907. 2 Bde; Hundert Jahre Evangelischen Oberkirchenrat der alpreussischen Union, 1850–1950 / Hrsg. O. Söhngen. B., 1950; *Beckmann J.* Neuordnung der Evangelische Kirche der altpreussische Union: Antwort an ihre Kritiker. Gütersloh, 1952.

Э. П. П.



## СОКРАЩЕНИЯ, ПРИНЯТЫЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

### Библейские книги

	<b>Ветхий Завет</b>
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 Иоила
Иона	Книга пророка Ионы
Ис	Книга пророка Исаии
Исх	Исход
Иф	Книга Иудифи
Лев	Левит
1, 2, 3 Макк	Книги Маккавейские — 1, 2 и 3-я
Мал	Книга пророка Малахии
Мих	Книга пророка Михея
Нав	Книга Иисуса Навина
Наум	Книга пророка Наума
Неем	Книга Неемии
Ос	Книга пророка Осии
1, 2 Пар	Книги Паралипоменон — 1-я 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
	<b>Новый Завет</b>
Гал	Послание к Галатам
Деян	Деяния святых 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-е 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-е и 2-е
Рим	Послание к Римлянам
1, 2 Тим	Послания к Тимофею — 1-е и 2-е
Тит	Послание к Титу
1, 2 Фес	Послания к Фессалоникийцам (Солунянам) — 1-е и 2-е
Флм	Послание к Филимону
Флп	Послание к Филиппийцам
МТ	Масоретский текст Библии

### Вселенские и Поместные Соборы

I Всел.	<b>Вселенские</b> 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)

V Всел.	Вселенский Собор 5-й, 2-й Константинопольский (553)
VI Всел.	Вселенский Собор 6-й, 3-й Константинопольский (681) [Пято-Шестой] (Трулльский) (691–692)
Трул.	Вселенский Собор 7-й, 2-й Никейский (787)
VII Всел.	
Анкир.	<b>Поместные</b> 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

Ап.	Правила святых апостолов
-----	--------------------------

### Правила святых отцов

Амф.	Правило свт. Амфилохия
Анаст.	Ответ Анастасия, Патриарха Антиохийского
Афан.	Правила свт. Афанасия Великого, архиеп. Александрийского
Васил.	Правила свт. Василия Великого, архиеп. Кесарийского
Генн. Посл.	Окружное послание свт. Геннадия, Патриарха Константинопольского
Григ. Наз.	Правило свт. Григория Назианзина (Богослова)
Григ. Неок.	Правила свт. Григория, архиеп. Неокесарийского
Григ. Нис.	Правила свт. Григория, еп. Нисского



Дион.	Правила свт. Дионисия, архиеп. Александрийского	АИМРБ	Архив Исторического музея Республики Бурятия	ВЛКСМ	Всесоюзный ленинский коммунистический союз молодежи
Иоан. Зл.	Свт. Иоанн Златоуст. Беседа на Ефес.	АИХМ	Архангельский историко-художественный музей	ВМДПНИ	Всероссийский музей декоративно-прикладного и народного искусства
Иоан. П.	Правила свт. Иоанна Постника, Патриарха Константинопольского	АКММ	Архив Кишинёвско-Молдавской митрополии	ВМНТ	Ветковский музей народного творчества (Гомель)
Кир.	Правила свт. Кирилла, архиеп. Александрийского	АМЕМ	Археологический музей Елеонского монастыря (РПЦЗ) в Иерусалиме	ВНИИР	Всероссийский научно-исследовательский институт реставрации (Москва)
Ник. Исп.	Правила свт. Никифора Исповедника, Патриарха Константинопольского	АМИИ	Архангельский музей изобразительных искусств (с 1995 государственное музейное объединение «Художественная культура Русского Севера»)	ВНИИТАГ	Всероссийский научно-исследовательский институт теории архитектуры и градостроительства (Москва)
Ник. Конст.	Правила Николая, Патриарха Константинопольского	АН АОКМ	Академия наук Архангельский областной краеведческий музей	ВОКМ	Вологодский областной краеведческий музей
Петр Ал.	Правила свт. Петра, архиеп. Александрийского	АПН РФ	Академия педагогических наук Российской Федерации	ВОЛРС	Вольное общество любителей российской словесности
Тарас. Посл.	Послание свт. Тарасия, Патриарха Константинопольского, к папе Римскому Адриану I	АПРФ	Архив Президента Российской Федерации	ВООПИК	Всероссийское общество охраны памятников истории и культуры
Тимоф.	Правила Тимофея, еп. Александрийского	Архив РАН (СПб)	Архив Российской Академии наук (Санкт-Петербургский филиал)	ВСЦ	Всемирный Совет Церквей
Феоф.	Правила Феофила, архиеп. Александрийского	АрхСПб ИИ РАН	Архив Института истории (Санкт-Петербург) Российской Академии наук	ВУИАХМЗ	Великоустюжский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник
<b>Кумранские рукописи</b>					
1QGenAp	Апокриф кн. Бытие	АСПОРМ	Архив социально-политических организаций Республики Молдова	ВУЦИК	Всеукраинский центральный исполнительный комитет
1QH	«Благодарственные гимны»	АФВМ	Архив Финляндского Валаамского монастыря (Финляндия, Uusi-Valamo)	ВХНРЦ	Всероссийский художественный научно-реставрационный центр им. акад. И. Э. Грабаря
1QM	«Война сынов света против сынов тьмы»	АХ	Академия художеств	ВХУТЕИН	Всероссийский художественно-технический институт
1QpHab	Комментарий на Книгу пророка Аввакума	БАН	Библиотека Академии наук	ВХУТЕМАС	Всероссийские художественно-технические мастерские
1QS	Устав общины	ББИ	Библейско-богословский институт св. ап. Андрея (Москва)	ВЦИК	Всероссийский центральный исполнительный комитет
1QSa	«Две колонки» (дополнения к Уставу общины)	БИБО	Британское и иностранное библейское общество	ВЦНИЛКР	Всероссийская центральная научно-исследовательская лаборатория по консервации и реставрации музейных художественных ценностей
1QSB	«Благословения» (дополнения к Уставу общины)	ВВЦУ	Временное высшее церковное управление (в 1918–1922 — в русских епархиях, территории которых были заняты Белыми Армиями)	ВЦС	Высший церковный совет
CD	«Дамасский документ»	ВИАХМЗ	Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник	ВЦУ	Высшее церковное управление (обновленческое)
<b>Аббревиатуры учреждений, организаций и обществ</b>					
ААН	Архив Академии наук	ВИМАИВиВС	Военно-исторический музей артиллерии, инженерных войск и войск связи (Санкт-Петербург)	ВЧК	Всероссийская чрезвычайная комиссия по борьбе с контрреволюцией, саботажем и преступлениями по должности (также ЧК)
АА СССР	Академия архитектуры СССР	ВКП(б)	Всесоюзная коммунистическая партия (большевиков)	ВЭО	Вольное экономическое общество
АВПР	Архив внешней политики России				
АВП РИ	Архив внешней политики Российской империи				
АВП РФ	Архив внешней политики Российской Федерации				
АГМДЗиНИ	Архангельский государственный музей деревянного зодчества и народного искусства				
АДМ	Алтайская духовная миссия				

ГААО	Государственный архив Архангельской области		ный и художественный музей-заповедник	ГНИМА	Государственный науч- но-исследовательский музей архитектуры им. А. В. Шусева (Москва)
ГААОСО	Государственный архив административных ор- ганов Свердловской области	ГИАНО	Государственный исто- рический архив Новго- родской области	ГОМРТ	Государственный объе- диненный музей Рес- публики Татарстан (Казань)
ГАБО	Государственный архив Брянской области	ГИМ	Государственный исто- рический музей (Москва)	ГОП	Государственная Ору- жейная палата Москов- ского Кремля
ГАВО	Государственный архив Вологодской области	ГИТИС	Государственный ин- ститут театрального ис- кусства (Москва)	ГПБ	Государственная пуб- личная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щед- рина (ныне Российская национальная библио- тека: РНБ) (Санкт-Пе- тербург)
ГАИМК	Государственная акаде- мия истории матери- альной культуры	ГЛМ	Государственный лите- ратурный музей (Мос- ква)	ГПИБ	Государственная пуб- личная историческая библиотека (Москва)
ГАИО	Государственный архив Ивановской области	ГЛМГ	Государственный лите- ратурный музей Грузии (Тбилиси)	ГПНТБ СО РАН	Государственная пуб- личная научно-техни- ческая библиотека Си- бирского отделения РАН (Новосибирск)
ГАКО	Государственный архив Курской области	ГМЗК	Государственный музей- заповедник «Коломен- ское» (Москва)	ГПУ	Государственное поли- тическое управление при НКВД РСФСР (также ОГПУ)
ГАМО	Государственный архив Московской области	ГМЗ «Петер- гоф»	Государственный худо- жественно-архитектур- ный музей-заповедник «Петергоф»	ГПЦ	Грузинская Православ- ная Церковь
ГАНИКО	Государственный архив новой истории Костромской области	ГМЗРК	Государственный музей- заповедник «Ростовский Кремль» (Ростов Вели- кий)	ГРМ	Государственный Рус- ский музей (Санкт-Пе- тербург)
ГАНИПО	Государственный архив новой истории Пермской области	ГМЗ «Цар- ское Село»	Государственный музей- заповедник «Царское Село»	ГТГ	Государственная Треть- яковская галерея
ГАНО	Государственный архив Новгородской области	ГМИГ	Государственный музей истории Грузии	ГУЛАГ	Государственное управ- ление лагерей при НКВД РСФСР
ГАОО	Государственный архив Орловской области	ГМИИ	Государственный музей изобразительных ис- кусств им. А. С. Пуш- кина (Москва)	ГЦММК	Государственный цент- ральный музей музы- кальной культуры им. М. И. Глинки (Москва)
ГАОПИ ВО	Отдел письменных ис- точников Государствен- ного архива Воронеж- ской области; 2-й вари- ант: Государственный архив общественно-по- литической истории Воронежской области	ГМИИРТ	Государственный музей изобразительных ис- кусств Республики Та- тарстан (Казань)	ГЦТМ	Государственный цент- ральный театральный музей им. А. А. Бахру- шина (Москва)
ГАПО	Государственный архив Пермской области	ГМИНВ	Государственный музей искусства народов Вос- тока (Москва)	ГЦХРМ	Государственные цент- ральные художествен- ные научно-исследова- тельские реставрацион- ные мастерские (ныне ВХНРЦ) (Москва)
ГАРО	Государственный архив Рязанской области	ГМИР	Государственный музей истории религии (Санкт-Петербург)	ГЭ	Государственный Эр- митаж (Санкт-Петер- бург)
ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации (бывш. ЦГАОР)	ГМИС	Государственный музей истории г. Санкт-Пе- тербурга	ДКНБ	Департамент Комитета национальной безопас- ности (Астана, Казах- стан)
ГАСО	Государственный архив Сумской области	ГММК	Государственный исто- рико-культурный му- зей-заповедник «Мос- ковский Кремль»	ДМКДУ	Державний музей книги та друкарства України (Киев)
ГАСПИКО	Государственный архив социально-политичес- кой истории Киров- ской области	ГМП	Государственный музей им. А. С. Пушкина (Москва)	ЕГИМА	Ереванский государ- ственный историчес- кий музей Армении
ГАТО	Государственный архив Тамбовской области	ГМПИ	Государственный музы- кально-педагогический институт им. Гнесиных (ныне Российская Академия музыки: РАМ)	ЕМИИ	Екатеринбургский му- зей изобразительных искусств
ГАТОТ	Государственный архив Тюменской области, г. Тобольск	ГМТ	Государственный музей им. Л. Н. Толстого (Москва)		
ГАХК	Государственный архив Хабаровского края	ГНИИР	Государственный науч- но-исследовательский институт реставрации МК РФ (Москва)		
ГАХН	Государственная акаде- мия художественных наук				
ГАЯО	Государственный архив Ярославской области				
ГБЛ	Государственная библио- тека СССР им. В. И. Ле- нина (ныне Российская государственная биб- лиотека: РГБ)				
ГВСМЭ	Государственный Вла- димиро-Суздальский историко-архитектур-				

ЗИАХМ	Звенигородский историко-архитектурный и художественный музей		турный музей-заповедник «Ипатьевский монастырь» (с 2005 г., ранее КИАХМЗ (1958–2005) и КГОХМ (1989–2005))	ЛОИИ СССР	Ленинградское отделение Института истории СССР АН СССР
ИАНАНУ	Институт археологии Национальной академии наук Украины (Киев)			ЛЦИА	Центральный исторический архив Литовской Республики
ИАРАН	Институт археологии РАН (Москва)	КГОХМ	Костромской государственный объединенный художественный музей (1989–2005, ныне КГОИАМЗ)	МАИРСК	Международная ассоциация по изучению и распространению славянских культур (Москва)
ИАХМНИ	Историко-архитектурный и художественный музей «Новый Иерусалим» (Московская обл.)	КДА	Киевская Духовная Академия	МАМЮ	Московский архив Министерства юстиции
ИВИ РАН	Институт всеобщей истории РАН (Москва)	КЕЦ	Конференция европейских Церквей	МАО	Московское археологическое общество
ИИИ РАН	Институт истории искусства РАН (Москва)	КИАМЗ	Каргопольский историко-архитектурный музей-заповедник	МВД	Министерство внутренних дел
ИИМК РАН	Институт истории материальной культуры РАН (Санкт-Петербург)	КИАХМЗ	Костромской государственный объединенный историко-архитектурный музей-заповедник (Ипатьевский монастырь) (1958–2005, ныне КГОИАМЗ)	МГАМИД	Московский главный архив Министерства иностранных дел (1832–1920, ныне РГАДА)
ИИМК РО	Институт истории материальной культуры РАН (Рязанская обл.)			МГИАИ	Московский государственный историко-архивный институт
ИИЭГ	Институт истории и этнографии им. И. Джавахишвили АН Грузии (Тбилиси)	КККМ	Красноярский краевой краеведческий музей	МГК	Московская государственная консерватория им. П. И. Чайковского
ИКДП	Институт книги, документа и письма (Санкт-Петербург)	КМЗиВИ	Киевский музей западного и восточного искусства	МГПИ	Московский государственный педагогический институт им. В. И. Ленина (ныне МГПУ)
ИМЛИ	Институт мировой литературы РАН (Москва)	КМРИ	Киевский музей русского искусства	МГУ	Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
ИНИОН	Институт научной информации по общественным наукам РАН	КНБ	Комитет национальной безопасности (Республика Казахстан)	МГУ НБ	Научная библиотека им. А. М. Горького
ИППО	Императорское Православное Палестинское общество	КОХМ	Кировский областной художественный музей им. В. М. и А. М. Васнецовых		Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова
ИРИ РАН	Институт российской истории РАН (Москва)	КПСС	Коммунистическая партия Советского Союза	МГХИ	Московский государственный художественный институт им. В. И. Сурикова
ИРЛИ	Институт русской литературы (Москва)	КХМ	Калужский художественный музей	МДА	Московская Духовная Академия
ИРЛИ ПД	Институт русской литературы (Пушкинский Дом) (Санкт-Петербург)	ЛАИ УрГУ	Лаборатория археографических исследований Уральского государственного университета им. А. М. Горького (Екатеринбург)	МДАиС	Московская Духовная Академия и Семинария
ИТЛ	Исправительно-трудовой лагерь	ЛГПИ	Ленинградский государственный педагогический институт им. А. И. Герцена	МДБК	Музей древнебелорусской культуры Института искусствознания, этнографии и фольклора Академии наук Республики Беларусь (Минск)
ИЭМС	Историко-этнографический музей Сванети (Местиа, Грузия)	ЛДА	Ленинградская Духовная Академия (ныне СПбДА)	МЗДК	Музей-заповедник «Дмитровский Кремль»
КазГУ	Казанский государственный университет	ЛДАиС	Ленинградская Духовная Академия и Семинария	МИГМ	Музей истории Москвы
КазДА	Казанская Духовная Академия	ЛИМ	Львовский государственный исторический музей	МИД	Министерство иностранных дел РФ
КБМЗ	Кирилло-Белозерский музей-заповедник	ЛИСИ	Ленинградский инженерно-строительный институт	МИИРК	Музей изобразительных искусств Республики Карелии
КВЖД	Китайско-Восточная железная дорога	ЛНБ	Львовская научная библиотека	МИК	Музей истории Киева
КГБ	Комитет государственной безопасности СССР (также МГБ)	ЛОИА	Ленинградское отделение Института археологии	МИО	Московское историческое общество
КГБ РБ	Комитет государственной безопасности Республики Беларусь			МИРА	Музей истории религии и атеизма (ныне ГМИР, Санкт-Петербург)
КГКМ	Карельский государственный краеведческий музей				
КГОИАМЗ	Костромской государственный объединенный историко-архитек-				

## СОКРАЩЕНИЯ

МИФЛИ	Московский институт философии, литературы и искусства		ОДС	Одесская духовная семинария
МИХМ	Муромский историко-художественный и мемориальный музей	НГХМ	ОИДР	Общество истории и древностей российских при Московском университете
МКХА	Международные конгрессы христианской археологии	НИАБ	ОЛДП	Общество любителей духовного просвещения
МОКМ	Московский областной краеведческий музей — см.: ИАХМНИ	НИАМЗ	ОЛДрП	Общество любителей древней письменности (Санкт-Петербург)
МП	Московский Патриархат, Московская Патриархия	НИМАХ	ОЛРС	Общество любителей российской словесности при Московском университете
МПИ	Государственный музей Палехского искусства	НИМРАХ	ОЛЦПР	Общество любителей церковного пения в Риге
МПиРМ	Московский публичный и Румянцевский музей	НИМ(С)	ОЛЯ РАН	Отделение литературы и языка РАН
МП СКК	Московская Патриархия, Синодальная комиссия по канонизации	НИМУ	ОМИИ	Орловский музей изобразительных искусств
МСБ	Московская Синодальная библиотека (до 1917 г.)	НКВД	ОПИ	Отдел письменных источников Новгородского государственного музея
МСПЦ	Музей Сербской Православной Церкви (Белград, Сербия)	НКП	НГОМЗ	Отделение русского языка и словесности РАН
МУВЖЗ	Московское училище ваяния, живописи и зодчества	НКПИКЗ	ОРЯС РАН	Особое совещание при ОГПУ
МФ	Историко-биографический музей священника Павла Флоренского	НКЮ	ОСО при ОГПУ	Пермская государственная художественная галерея
МХАТ	Московский художественный академический театр (ныне МХТ)	НМАУ	ПГХГ	Переславль-Залесский историко-художественный музей-заповедник
НАНУ	Национальная академия наук Украины	НМИУ	ПЗИХМЗ	Псковский государственный объединенный историко-архитектурный музей-заповедник
НАРБ	Национальный архив Республики Бурятия	НМ(Л)	ПИАМ	Православное миссионерское общество
НАРК	Национальный архив Республики Карелии	НСНРПМ	ПМО	Пермский областной краеведческий музей
НАРМ	Национальный архив Республики Молдова	НТМЗГД	ПОКМ	Православное Палестинское общество
НАРТ	Национальный архив Республики Татарстан		ППО	Православный Свято-Тихоновский богословский институт (Москва, 1993–2004)
НАТО	Организация Североатлантического пакта		ПСТБИ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва, с июня 2004 г.)
НБВ	Национальная библиотека в Варшаве (Польша)	НХМ	ПСТГУ	Санкт-Петербургский филиал Археологического института в Константинополе
НБКМ	Народная библиотека «Кирил и Методий» (София, Болгария)	НХМУ	РАИК	Российская академия по исследованию материальной культуры
НБ НАНУ	Научная библиотека Национальной академии наук Украины (Киев)	ОБО	РАИМК	Российская академия медицинской науки
НБ НАНУ(Л)	Научная библиотека Национальной академии наук Украины (Львов)	ОВЦС МП	РАМН	Российская академия наук
НБС	Национальная библиотека Сербии (Белград)	ОГНБ	РАН	
НБУВ ИР	Национальная библиотека Украины им. В. И. Вернадского, Институт рукописей	ОГПУ		
НГОМЗ	Новгородский государственный объединен-			
	ный архитектурно-художественный музей-заповедник			
	Нижегородский художественный музей			
	Национальный исторический архив Беларуси (Минск)			
	Нижегородский историко-архитектурный музей-заповедник			
	Научно-исследовательский музей Академии архитектуры (Москва)			
	Научно-исследовательский музей Российской Академии художеств (Санкт-Петербург)			
	Национальный исторический музей (София, Болгария)			
	Национальный исторический музей Украины (Киев)			
	Народный комиссариат внутренних дел РСФСР			
	Народный комиссариат просвещения РСФСР			
	Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник			
	Народный комиссариат юстиции РСФСР			
	Национальная музыкальная академия Украины им. П. И. Чайковского (Киев)			
	Национальный музей истории Украины (Киев)			
	Национальный музей (Львов)			
	Новгородская специальная научно-реставрационная производственная мастерская			
	Нижнетагильский музей-заповедник горнозаводского дела Среднего Урала (г. Нижний Тагил)			
	Национальный художественный музей (Минск)			
	Национальный художественный музей Украины (Киев)			
	Объединенное библейское общество			
	Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата			
	Одесская государственная научная библиотека им. В. Г. Короленко			
	Объединенное государственное политическое управление при СНК СССР			

РАНИОН	Российская ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук	РПУ	Российский православный университет апостола Иоанна Богослова (Москва)	СОКМ	(Владикавказ) Свердловский областной краеведческий музей
РАО	Российское археологическое общество	РПЦ	Русская Православная Церковь	СПБГИА	Санкт-Петербургский государственный исторический архив
РБ	Республика Беларусь	РПЦЗ	Русская Православная Церковь за границей	СПБГУ	Санкт-Петербургский государственный университет
РГАДА	Российский государственный архив древних актов (бывш. ЦГАДА)	РСХД	Русское студенческое христианское движение	СПБДА	Санкт-Петербургская Духовная Академия
РГАВМФ	Российский государственный архив Военно-морского флота	РЦХИДНИ	Российский центр хранения и изучения документов новейшей истории	СПБДС	Санкт-Петербургская Духовная Семинария
РГАКФД	Российский государственный архив кинофотодокументов	РЯАХМЗ	Ростово-Ярославский архитектурно-художественный музей-заповедник (ныне Государственный музей-заповедник «Ростовский Кремль»)	СПБФИА РАН	Санкт-Петербургский филиал Института археологии РАН
РГАЛИ	Российский государственный архив литературы и искусства (бывш. ЦГАЛИ)	РязХМ	Рязанский областной художественный музей	СПБФИВ РАН	Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН
РГАСПИ	Российский государственный архив социально-политической истории (бывш. РЦХИДНИ)	САНУ	Српска академия наука и уметности (Белград, Сербия)	СПБФИИ РАН	Санкт-Петербургский филиал Института истории РАН
РГАЭ	Российский государственный архив экономики	САХМ	Свияжский архитектурно-художественный музей, филиал Государственного музея изобразительных искусств Республики Татарстан	СПБФИРИ РАН	Санкт-Петербургский филиал Института российской истории РАН
РГБ	Российская государственная библиотека (бывш. ГБЛ)	СБУ	Служба безопасности Украины	СПГИАХМЗ	Сергиев-Посадский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник
РГБИ	Российская государственная библиотека по искусству (Москва)	СГУ	Соловецкий государственный историко-архитектурный и природный музей-заповедник	СПЦ	Сербская Православная Церковь
РГВИА	Российский государственный военно-исторический архив	СГИАПМЗ	Серпуховской государственный историко-художественный музей	СЦАМ	Сербский церковно-археологический музей
РГГУ	Российский государственный гуманитарный университет	СГИХМ	Свято-Данилов монастырь (Москва)	ТАССР	Татарская Автономная Советская Социалистическая Республика
РГИА	Российский государственный исторический архив	СДМ	Северодвинское общество изучения местного края	ТГОМ	Тверской государственный объединенный музей
РГИАХМЗ	Рыбинский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник	СДОИМК	Сольвычегодский историко-художественный музей	ТГУ	Тбилисский государственный университет
РГНФ	Российский гуманитарный научный фонд	СИХМ	Соловецкий лагерь особого назначения	ТИМАХМ	Тихвинский историко-мемориальный и архитектурно-художественный музей
РГО	Русское географическое общество	СЛОН	Смоленский областной музей изобразительных и прикладных искусств	ТМИИ	Музейное объединение «Тульский музей изобразительных искусств»
РДМ	Русская духовная миссия (Палестина)	СМИПИ	Национальный художественный музей в Софии	ТОКГ	Тверская областная картинная галерея
РИАМЗ	Рязанский историко-архитектурный музей-заповедник	СНАМ	Национальный исторический музей в Софии	ТСЛ	Свято-Троицкая Сергиева лавра (Сергиев Посад)
РИИИ	Российский институт истории искусств (Санкт-Петербург)	СНИМ	Совет народных комиссаров	УАПЦ	Украинская автокефальная православная Церковь
РМАТ	Российская международная академия туризма	СНК, Совнарком	Филиал Музея средневекового искусства Национальной художественной галереи в Софии (Крипта)	УГААОСО	Уральский государственный архив административных органов Свердловской области
РМО	Русское музыкальное общество	СНХГКрипта	Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева	УГКЦ	Униатская Греко-католическая Церковь
РНБ	Российская национальная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (бывш. ГПБ) (Санкт-Петербург)	СОИГСИ		УГУ	Уральский государственный университет (Екатеринбург)
				УЗАГС(М)	Управление записи актов гражданского состояния г. Москвы

УИХМ	Угличский историко-художественный музей	ЦГА РД	Центральный государственный архив Республики Дагестан	ЦМАМ	Центральный муниципальный архив Москвы
УКМ	Устюженский краеведческий музей (г. Устюжна Вологодской обл.)	ЦГА СПб	Центральный государственный архив (Санкт-Петербург)	ЦМиАР	Центральный музей древнерусского искусства им. прп. Андрея Рублёва (Москва)
УКНМ	Усть-Кубенский народный музей (Вологодская обл.)	ЦГББ	Центральная государственная библиотека в Бухаресте	ЦНБ АНУ	Центральная научная библиотека Академии наук Украины (ныне НБ НАНУ) (Киев)
УНКВД	Управление Народного комиссариата внутренних дел	ЦГВИА	Центральный государственный военно-исторический архив (ныне РГВИА)	ЦНРПМ	Центральные научно-реставрационные производственные мастерские
УПЦ(К)	Украинская Православная Церковь (Киевский Патриархат)	ЦГИА	Центральный государственный исторический архив (ныне РГИА)	ЦНЦ	Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» (Москва)
УПЦ(М)	Украинская Православная Церковь (Московский Патриархат)	ЦГИАГ	Центральный государственный исторический архив Грузии	ЦПА ИМЛ	Центральный партийный архив Института марксизма-ленинизма
УФСБ	Управление Федеральной службы безопасности	ЦГИАГЛ	Центральный государственный исторический архив грузинской литературы им. Г. Н. Леонидзе (Тбилиси)	ЦХАФАК	Центральное хранилище архивного фонда Алтайского края
ФБОН	Фундаментальная библиотека общественных наук АН СССР	ЦГИАК	Центральный государственный исторический архив Украины в Киеве	ЦХИДК	Центр хранения историко-документальных коллекций
ФРС	Федеральная регистрационная служба	ЦГИАМ	Центральный государственный исторический архив Москвы	ЦХИДНИ	Центр хранения и изучения документов новейшей истории
ХАЗУ	Хорватская академия знаний и уметности (Загреб)	ЦГИА СПб	Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга	ЧерМО	Череповецкое музейное объединение
ХМК	Христианская молодежная конференция	ЦГПБ	Центральная государственная публичная библиотека им. Н. А. Некрасова (Москва)	ЧОКГ	Челябинская областная картинная галерея
ХНБ	Харьковская научная библиотека	ЦГРМ	Центральные государственные реставрационные мастерские (Москва)	ЮПИАХМ	Юрьев-Польский историко-архитектурный и художественный музей (т. 1–9: ЮПКМ)
ЦАК МДА	Церковно-археологический кабинет при Московской Духовной Академии	ЦДНИ	Центр документации новейшей истории (разных территорий России)	ЮПКМ	Юрьев-Польский районный краеведческий музей (с т. 10: ЮПИАХМ)
ЦАМ КДА	Церковно-археологический музей при Киевской Духовной Академии	ЦДНИ ВО	Центр документации новейшей истории Воронежской области	ЯГУАК	Ярославская губернская учено-архивная комиссия
ЦАМО	Центральный архив Министерства обороны РФ	Центр «Жизнь»	Православный медико-просветительский центр «Жизнь» (Москва)	ЯИАМЗ	Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник
ЦАМ СПбДА	Церковно-археологический музей при С.-Петербургской Духовной Академии	ЦИАИ БП	Церковно-исторический архивен институт, Българска Патриаршия (София)	ЯХМ	Ярославский художественный музей
ЦАНО	Центральный архив Нижегородской области	ЦИАМ	Церковный историко-археологический музей (София)	BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana
ЦАНТД	Центральный архив научно-технической документации Москвы	ЦИАО	Церковное историко-археологическое отделение при КДА	BerlMSBK	Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst — Музей античного и византийского искусства (Берлин)
ЦГАДА	Центральный государственный архив древних актов (ныне РГАДА)	ЦИМ СДМ	Церковно-исторический музей Свято-Данилова монастыря	IBC	International Biographic Centre — Международный биографический центр
ЦГАЛИ	Центральный государственный архив литературы и искусства (ныне РГАЛИ)			ICTM	International Council for Traditional Music — Международный Совет по традиционной музыке
ЦГАМО	Центральный государственный архив Московской области			IMC	International Music Council — Международный Музыкальный Совет
ЦГАНИГ	Центральный государственный архив новейшей истории Грузии				
ЦГАНХ	Центральный государственный архив народного хозяйства (ныне РГАЭ)				

MNG	Magyar Nemzeti Galéria — Венгерская Национальная галерея (Будапешт)	Хлуд. Чертк.	Собрание А. И. Хлудова Собрание А. Д. Черткова	Григор.	Собрание В. И. Григоровича
SEC	Society for European Culture — Общество по изучению европейской культуры	Чуд.	Собрание Чудова монастыря	Егор. МДА. Фунд.	Собрание Е. Е. Егорова Собрание Московской Духовной Академии (основное)
<b>Рукописные фонды музеев и библиотек</b>		Щук.	Собрание П. И. Щукина	МДА. Доп.	Собрание Московской Духовной Академии (дополнительные фонды)
<b>БАН</b>		Тихомир.	<b>ГПНТБ СО РАН</b> Собрание М. Н. Тихомирова	Овчин.	Собрание П. А. Овчинникова
Арханг.	Архангельское собрание	Дуйчев	Центр славяно-византийских исследований им. И. Дуйчева (София)	Олон.	Собрание Олонецкой духовной семинарии
Арх. ком.	Собрание Археографической комиссии	Бобк. Лесман. Перетц.	<b>ИРЛИ(ПД)</b> Собрание Е. А. Бобкова Собрание М. С. Лесмана Собрание акад. В. Н. Перетца	Рогож.	Собрание Рогожского старообрядческого кладбища
Двинск. Доброхот.	Двинское собрание Собрание П. Н. Доброхотова	Кекел.	Институт рукописей Корнелия Кекелидзе АН Грузии (Тбилиси)	Рум.	Собрание гр. Н. П. Румянцева
Дружин.	Собрание В. Г. Дружинина	Кут.	Кутаисский государственный музей Грузии, ОР	Сев.	Собрание П. И. Севастьянова
Мордв.	Собрание И. П. Мордвинова	ЛНБ	Львовская научная библиотека им. В. Стефаника, НАН Украины	Сев. греч.	Собрание П. И. Севастьянова. Греческий фонд
РАИК	Собрание Русского археологического института в Константинополе	ЛНБ	Львовская научная библиотека им. В. Стефаника, НАН Украины	Тихонр.	Собрание Н. С. Тихонравова
Солов. Строг.	Соловецкое собрание Собрание гр. С. Г. Строганова	Матен.	Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца — Матенадаран (Ереван)	Троиц.	Собрание библиотеки Троице-Сергиевой лавры
Устюж. Чув.	Устюжское собрание Собрание М. И. Чуванова	Верхокам.	<b>МГУ</b> Собрание Верхокамья (Пермская обл.)	Унд.	Собрание В. М. Ундольского
<b>ГИМ</b>		Дун.-Днестр. собр.	Дунайско-Днестровское собрание («Да исполнятся уста наша»)	Фаддеев	Собрание И. М. Фаддеева
Барс. Бахруш.	Собрание Е. В. Барсова Собрание А. П. Бахрушина	Древл.	<b>РГАДА</b> Государственное Древлехранилище	Чув.	Собрание М. И. Чуванова
Вахром.	Собрание И. А. Вахромеева	Мазур.	Собрание Ф. Ф. Мазурина	<b>РГИА</b> Собрание Синода	
Воскр.	Собрание Воскресенского Новоиерусалимского монастыря	Оболен.	Собрание кн. М. А. Оболенского	<b>РНБ</b> Собрание кн. П. П. Вяземского	
Греч.	Синодальное собрание греческих рукописей, фонд, описанный архим. Владимиром (Филантроповым)	Синод.	Московская контора Синода	Вяз. Q	Собрание А. Ф. Вяземского
Единоверч.	Собрание рукописей и старопечатных книг из бывшего Никольского Единоверческого монастыря в Москве	Тип.	Собрание Московской Синодальной типографии	Гильф.	Собрание А. Ф. Гильфердинга
Епарх. Забел.	Епархиальное собрание Собрание И. М. Забелина	Беляев Больш.	<b>РГБ</b> Собрание И. Д. Беляева Собрание Т. Ф. и С. Т. Большаковых	Греч.	Собрание греческих рукописей
Колоб.	Собрание Н. Я. Колобова	Виф.	Собрание Вифанской духовной семинарии	Кир.-Бел.	Кирилло-Белозерское собрание
Муз. Новоспаск.	Музейное собрание Собрание Новоспасского монастыря	Вол.	Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря	Погод.	Собрание М. П. Погодина
Син. Син. грам.	Синодальное собрание Синодальная коллекция грамот и свитков	Гранков	Собрание А. П. Гранкова	Солов.	Соловецкое собрание
Син. греч.	Синодальное собрание греческих рукописей			Соф.	Софийское собрание
Увар.	Собрание гр. А. С. Уварова			Строг.	Собрание гр. С. Г. Строганова
Усп.	Собрание Успенского собора			Тит. Эрм.	Собрание А. А. Титова Собрание Эрмитажа
				<b>ЦНБ НАНУ</b> Собрание историко-филологического института [им.] кн. Безбородко в Нежине	
				<b>Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник</b> Собрание рукописей	
				ЯМЗ	

Alexandr. Patr.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατρι- αρχείου — Библиотека Александрийского Патри- архата	Kathol.	Библиотека соборного храма (кафоликона)	Clark.	Clarke collection — Собрание Кларка
Amant.	Βιβλιοθήκη Κ. Ἀμάντου — Собрание К. Амандоса (Афины)	Ath. Pantel.	Μονὴ Παντελεήμονος — Русский монастырь вмч. Пантелеимона (Афон)	Dorvill.	Dorvilliana — Дор- виллианское собра- ние
Ambros.	Biblioteca Ambrosiana — Амброзианская биб- лиотека (Милан)	Ath. Pantokr.	Μονὴ Παντοκράτοτος — Монастырь Пантокра- тора (Афон)	Holkh.	Holkhamensis — Собрание Гольхама
Andros. Agias	Μονὴ Ἀγίας (Ζωοδόχου Πηγῆς) — Монастырь Агиас, Пресв. Богоро- дицы Живоносный Ис- точник (о-в Андрос, Греция)	Ath. Paul.	Μονὴ Ἀγίου Παύλου — Монастырь св. Павла (Афон)	Laud.	Laudiana — Лаудиан- ское собрание
Angel.	Biblioteca Angelica — Библиотека Ангелика (Рим)	Ath. Philoth.	Μονὴ Φιλοθέου — Мо- настырь Филофей (Афон)	Roe	Thomae Roe — Собрание Т. Роэ
Ann Arbor.	University of Michigan — Мичиганский универ- ситет (Анн Арбор, США)	Ath. Protat.	Προτάτου — Библиотека Протата (Афон)	Bonon.	Bibliotheca Universita- ria — Университетская библиотека (Болонья)
Argentor. gr.	Librairie de Strassbourg — Страсбургская библю- отека, собрание гречес- ких рукописей (погиб- ло) [Strassburg = Ar- gentoratum]	Ath. Stauronik.	Μονὴ Σταυρονικήτα — Монастырь Ставрони- кита (Афон)	Bratisl.	Ústredná knižnica Slo- venskej Akadémie Vied, Úsek starej literatúry — Библиотека Словен- ской АН (Братислава)
Ath.	Афонские рукописи (см. также по отдель- ным монастырям)	Ath. Vator.	Μονὴ Βατοπεδίου — Βα- топедский монастырь (Афон)	Bruh.	Bibliotheca Regia — Ко- ролевская библиотека (Брюссель)
Ath. Andr.	Μονὴ Ἀγίου Ἀνδρέου — Монастырь св. Андрея (Афон)	Ath. Xen.	Μονὴ Ξενοφώντος — Мо- настырь Ксенофонта (Афон)	Bucur. Ilias	Собрание Илиаса Фо- тиноса (Бухарест)
Ath. Chil.	Μονὴ Χιλιανδαρίου — Хиландарский монас- тырь (Афон)	Ath. Xeropot.	Μονὴ Ξηροποτάμου — Монастырь Ксиропо- там (Афон)	Bucur. Acad.	Библиотека Румын- ской АН (Бухарест)
Ath. Cutl.	Μονὴ Κουτλουμουσίου — Кутлумушский монас- тырь Преображения Господня (Афон)	Ath. Zogr.	Μονὴ Ζωγράφου — Зо- графский монастырь (Афон)	Romana	Библиотека Румын- ской АН (Бухарест)
Ath. Dionys.	Μονὴ Διονυσίου — Мо- настырь Дионисиат (Афон)	Ath. Ben.	Μουσεῖον Μπενάκη — Музей Бенакиса (Афины)	Cambrai. Bibl.	Bibliothèque Municipale de Cambrai, France — Муниципальная биб- лиотека г. Камбре (Франция)
Ath. Doch.	Μονὴ Δοχειαρίου — Мо- настырь Дохиар (Афон)	Athen. Bibl.	Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος — Греческая Национальная библю- отека (Афины)	Municip.	Муниципальная биб- лиотека г. Камбре (Франция)
Ath. Esph.	Μονὴ Ἐσφιγμένου — Монастырь Эсфигмен (Афон)	Athen. Nat.	Βουλή — Библиотека Греческого парламента (Афины)	Cantabr. S.	Trinity College — Кол- ледж Св. Троицы (Кембридж, Велико- британия)
Ath. Gregor.	Μονὴ Γρηγορίου — Мо- настырь св. Григория (Афон)	Athen. Parl.	Βουλή — Библиотека Греческого парламента (Афины)	Trin.	Trinity College — Кол- ледж Св. Троицы (Кембридж, Велико- британия)
Ath. Iver.	Μονὴ Ἰβήρων — Ивер- ский (Ивирон) монас- тырь Успения Богоро- дицы (Афон)	Athen. O. et	Συλλογὴ Οχταεε ετ Μελλο Μερλιер — Со- брание О. и М. Мелье, Центр малоазийских исследований (Афины)	Cardiff.	Cardiff University Library — Библиотека Кардиффского универ- ситета (Уэльс, Вели- кобритания)
Ath. Karakal.	Μονὴ Καρακάλλου — Каракалл, монастырь святых апостолов Пет- ра и Павла (Афон)	M. Merlier	Μελλο Μερλιер — Со- брание О. и М. Мелье, Центр малоазийских исследований (Афины)	Tillyard	Собрание Г. Тильярда
Ath. Kausokal.	Καυσοκαλύβιον — Кав- сокаливитский монас- тырь (Афон)	Athen. Merlier	Μελλο Μερλιер — Со- брание О. и М. Мелье, Центр малоазийских исследований (Афины)	Chalc.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατρι- αρχείου — Библиотека Халкинской богослов- ской школы, ныне биб- лиотека Константино- польского Патриархата
Ath.	Κωνσταντινου — Кас- тамонит, монастырь св. Стефана (Афон)	Baltim.	Walters Art Gallery — Художественная галерея Уолтера (Балтимор, США)	Panag.	Монастырь Богоро- дицы
Konstamon.	Κωνσταντινου — Кас- тамонит, монастырь св. Стефана (Афон)	Basil.	Universitätsbibliothek — Университетская биб- лиотека (Базель)	S. Trinit.	Монастырь Св. Трои- цы
Ath. Laur.	Μονὴ Μεγίστης Λαύρας — Великая Лавра св. Афа- насия (Афон)	Berolin. Mus.	Staatliche Museen — Берлинский государ- ственный музей	Chios.	Библиотека А. Кораиса (г. Хиос)
		Berolin. SB.	Staatsbibliothek, Kup- ferstichkabinett — Бер- линская государствен- ная библиотека	A. Korais	Библиотека А. Кораиса (г. Хиос)
		BNF	Bibliothèque Nationale de France — Нацио- нальная библиотека Франции (Париж)	Colon.	Universitätsbibliothek — Университетская биб- лиотека (Кёльн)
		Bodl.	Bodleian Library — Бодлеянская библю- отека (Оксфорд)	Copenh.	Det Kongelige Bibliotek, København — Королев- ская библиотека (Ко- пенгаген)
		Baroc.	Barocciana — Барок- кианское собрание	Kong. Bibl.	Королевская библиотека (Ко- пенгаген)
				CPolit. Bibl.	Библиотека Констан- тинопольского Патри- архата (Стамбул)
				Patr.	Библиотека Констан- тинопольского Патри- архата (Стамбул)
				Crypt.	Biblioteca della Badia greca — Библиотека Греческого монастыря (Троттаферрата)
				Cypr.	Βιβλιοθήκη Ἀρχιεπισ- κοπῆς Λευκωσίας — Библиотека Кипрской

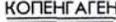
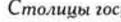
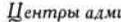
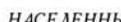
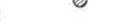
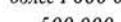
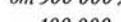
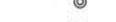
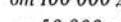
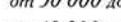
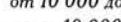
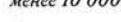
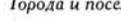
Damask. Umayy.	Архиепископии (Никосия) Собрание рукописей мечети Омейядов (Дамаск)	Lond. Brit. Lib.	British Library — Британская библиотека (Лондон)	Phrantz.	тырь св. Иоанна Божьего слова (Патмос, Греция) Βιβλιοθήκη Ἀ. Φραντζή — Собрание А. Франдзиса (Афины)
Dresd.	Sächsische Landesbibliothek — Библиотека земли Саксония (Дрезден)	Add.	Additionalnes — Дополнительный фонд	Roma. Bibl. Vict. Emman.	Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II — Римская Национальная библиотека Виктора Эммануила
Freer.	Smithsonian Institution, Freer Gallery of Art — Галерея искусств Фрир (Вашингтон)	Burn.	Bibliotheca Burneyana — Собрание Бёрни	S. Sepulcri.	Μετόχιον Παναγίου Τάφου — Собрание Святогробского подворья в Константинополе — ныне в Греческой национальной библиотеке (Афины)
Gennad.	Γεννάδειον — Геннадиевская библиотека (Афины)	Cotton.	Cottonian Library — Собрание Коттона	Scorial.	Real Biblioteca de El Escorial — Королевская библиотека в Эскуриале (Мадрид)
Goth.	Universitätsbibliothek — Университетская библиотека (Гёттинген)	Egerton.	Egerton collection — Собрание Эгертона	Sinait.	Μονὴ Ἀγίας Αἰκατερίνης — Монастырь св. вмц. Екатерины (Синай)
Guelf.	Herzog August-Bibliothek — Библиотека герцога Августа (Вольфенбюттель)	Harl.	Bibliotheca Harleiana — Собрание Харли	Sinait. gr.	Рукописи греческие
Harv.	Harvard College Library — Библиотека Гарвардского колледжа (Кембридж (Массачусетс), США)	Lond. Brit. Mus.	British Museum — Британский музей (Лондон)	Sinait. slav.	Рукописи славянские
Havn.	Køngelige Bibliotek — Королевская библиотека (Копенгаген)	Louvre	Musée du Louvre — Музей Лувр (Париж)	Stuttg.	Württembergische Landesbibliothek — Библиотека земли Баден-Вюртемберг (Штутгарт)
Hieros. Patr.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριάρχου — Библиотека Иерусалимского Патриархата	Marc.	Biblioteca nazionale di S. Marco — Национальная библиотека св. Марка (Венеция)	Taurin.	Biblioteca Nazionale dell'Università — Национальная университетская библиотека (Турин, Италия)
Hieros. Sab.	Μονὴ Ἀγίου Σάββας — Лавра св. Саввы Освященного (Иерусалим)	Matrit.	Biblioteca Nacional — Национальная библиотека (Мадрид)	Trent.	Biblioteca Storico in Trento — Исторический музей г. Тренто (Италия)
Hieros. S. Crucis.	Μονὴ Τιμίου Σταυροῦ — Монастырь Св. Креста Господня (Иерусалим)	Mess.	Biblioteca Universitaria — Университетская библиотека (Мессина, Италия)	Vallic.	Biblioteca Vallicelliana — Библиотека Валличеллиана (Рим)
Jerus. Arm.	The S. Gulbekian Library, Armenian Patriarchate of St. James, Jerusalem — Библиотека Армянского Патриархата (Иерусалим)	Meteor. Metamorph.	Μονὴ Μετομορφώσεως, Μεγάλο Μετέωρο — Монастырь Преображения (Метеоры, Греция)	Vat.	Biblioteca Apostolica Vaticana — Ватиканская библиотека
Kalamat.	Ἀρχαιολογικὸν Μουσεῖον — Археологический музей (Каламата, Греция)	Monac.	Bayerische Staatsbibliothek — Баварская государственная библиотека (Мюнхен)	Barber.	Barberini collezione — Собрание Барберини
Kosin.	Μονὴ Κοσινίτζης — Козиница, монастырь Богородицы Икосифиниссы (Драма, Греция)	Neap.	Biblioteca nazionale centrale — Центральная национальная библиотека (Неаполь)	Borg.	Borgese collezione — Собрание Борджиа
Lampr.	Βιβλιοθήκη Στ. Λάμπρου — Собрание С. Ламброса (Афины)	Olympiot.	Библиотека монастыря Олимпотиссы (г. Элассон, Греция)	gr.	Collezione greca — Собрание греческих рукописей
Laurent.	Biblioteca Laurenziana — Лаврентианская библиотека (Флоренция)	Padua. Bibl. Capit.	Biblioteca Capitolare — Библиотека кафедрального собора (Падуя, Италия)	Ottob.	Ottobone collezione — Собрание Оттобоне
Lesb. Leim.	Μονὴ Λεσβῶνος — монастырь Лимонос (Лесбос)	Palat.	Universitätsbibliothek — Университетская библиотека (Гейдельберг, Германия)	Palat.	Fondo Palatino — Собрание Палатинской библиотеки
Lips.	Universitaet Leipzig, Bibliothek — Библиотека Лейпцигского университета	Panorm.	Biblioteca Comunale — Муниципальная библиотека (Палермо, Италия)	Urb.	Urbino collezione — Собрание Урбино
Loberd.	Μουσεῖον Λοβέρδου — Музей Ловерду (Афины)	Paris.	Bibliothèque Nationale de France — Национальная библиотека Франции (Париж)	Venez. Ist. Ellen.	Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Post-Bizantini — Греческий институт византийских и поствизантийских исследований (Венеция)
		Coislin.	Собрание Куалена (Coislin)	Venez. Mechit.	Biblioteca della Comunità Armena di Venezia
		georg. gr. Suppl.	Грузинские рукописи Греческие рукописи Дополнительный фонд		
		Patm.	Μονὴ Ἀγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου — Монас-		

Veron. Bibl. Capit.	(«Mechitar») — Библиотека Конгрегации мхитаристов (Венеция) Biblioteca Capitolare — Библиотека кафедрального собора (Верона)	Jur.	Юридический фонд	Ydra. Iliou	ская библиотека Лейдена, собр. И. Фосса
Vindob.	Österreichische Nationalbibliothek — Австрийская национальная библиотека (Вена)	Phil.	Философский фонд		Μονή Ἰλίας — Монастырь св. прор. Илии (о-в Идра, Греция)
Hist.	Исторический фонд	Suppl.	Дополнительный фонд	Ypselou	Библиотека монастыря Ипселу (о-в Лесбос, Греция)
		Theol.	Теологический фонд	Zoras	Βιβλιοθήκη Γ. Θ. Ζώρας — Собрание Г. Ф. Зораса (Афины)
		Voss. gr.	Leiden Rijks-universiteit Bibliotheek. J. Voss collection — Королев-		

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	Brux.	Bruxelles	Münch.	München
Лпц.	Лейпциг	Bdpst.	Budapest	N. Y.	New York
М.	Москва	Bucur.	Bucureşti	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

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ  
(общие для карт)

	Границы епархий		КОПЕНГАГЕН		Столицы государств
	Центры епархий		ОЛЬБОРГ		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
			Скиве		Города и поселки городского типа
			Скьерн		Населенные пункты сельского типа

Примечание.  
В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания

**Библиографические источники (периодические и продолжающиеся издания, энциклопедии и справочники, обзорные монографии, публикации памятников и т. п.)<sup>\*</sup>**

ААЭ	Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией АН. СПб., 1836. 4 т.	<i>Болотов. Лекции</i>	<i>Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви / Посмертн. изд. под ред. проф. А. Бриллиантова. СПб., 1907–1917. М., 1994<sup>р</sup>. 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</i>
<i>Абрамович. Софийская б-ка Абуладзе. Сир. подвижники</i>	<i>Абрамович Д. А. Софийская библиотека. СПб., 1905–1910. 3 вып. Абуладзе И., сост. Древние редакции житий сир. подвижников в Грузии. Тбилиси, 1955 (на груз. яз.)</i>	БТ	Богословские труды. М., 1960–. Сб. 1–.
АВАК	Акты, издаваемые Комиссиею, высочайше учрежденною для разбора древних актов в Вильне. Вильна, 1865–1915. Т. 1–39. Загл. Т. 3–19: Акты, издаваемые Виленскою Археографическою комиссиею	ВВ	Византийский временник. СПб.; Пг.; Л., 1894–1928. 25 т.; М., 1947–. Т. 1(26)–.
АЕ	Археографический ежегодник [за 1957–2004]. М., 1957–2005	ВДИ	Вестник древней истории. М., 1937–1941, 1946–.
АИ	Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1841–1842. 5 т.	Вестн. РХД	Вестник Русского христианского движения. П., 1974–. (1925–1974 – см. ВРСХД)
АиО	Альфа и омега: Учен. зап. Об-ва для распространения Свящ. Писания в России. М., 1994–.	ВИД	Вспомогательные исторические дисциплины: Сб. ст. Л., 1968–.
АКавАК	Акты, собранные Кавказскою Археографическою комиссиею / Архив гл. упр. Наместника кавказского; Напеч. под ред. А. Берже. Тифлис, 1866–1896. 12 т.	ВиР	Вера и разум. Х., 1884–1917
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	ВиЦ	Вера и Церковь. М., 1899–1910
<i>Андреев. Христианская периодика</i>	<i>Андреев Г. Л. Христианская периодическая печать на русском языке, 1801–1917 гг.: Библиогр. указ.: В 3 т. / Отв. ред.: свящ. А. Н. Троицкий. Н. У., 1998</i>	ВКТСМ	Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. М., 1987
<i>Антонова, Мнева. Каталог</i>	<i>Антонова В. И., Мнева Н. Е. Каталог древнерусской живописи XIV – нач. XVII в.: Опыт ист.-худож. классификации. М., 1963. 2 т.</i>	ВМЧ	Великие Минеи-Четии, собранные Всероссийским митрополитом Макарием / Изд. Археогр. комиссиею. 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, 1997; Март, дни 12–25. Freiburg, 1998; Апрель, дни 1–8. М., 1910; Апрель, дни 8–21. М., 1912; Апрель, дни 22–30. М., 1916
АРГ, 1505–1526	Акты Русского государства, 1505–1526 / РАН. Ин-т рос. истории и др.; Изд. подгот.: С. Б. Веселовский и др. М., 1975	ВРСХД	Вестник Русского студенческого христианского движения. Мюнхен и др., 1925–1974
АрхПр АрхЮЗР	Археографски прилози. Београд, 1979–. Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов. К., 1859–1911. 8 т.	ВФиП	Вопросы философии и психологии. М., 1889–1918
АЮБДР	Акты, относящиеся до юридического быта Древней России / Ред.: Н. Калачов. СПб., 1857. Т. 1; 1864. Т. 2; 1884. Т. 3	ВЦИ	Вестник церковной истории // ЦНЦ «ПЭ». М., 2006–.
АЮЗР	Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. К., 1863–1892. 15 т.	ВЯ	Вопросы языкознания. М., 1952–.
<i>Барсов. Сборник</i>	<i>Барсов Т. В. Сборник действующих и руководственных церковных и церковно-гражданских постановлений по Ведомству православного исповедания. СПб., 1885</i>	<i>Гарднер. Богослужбное пение</i>	<i>Гарднер И. А. Богослужбное пение. Т. 1. Джорд., 1978; Т. 2. Мюнхен, 1982. Серг. П., 1998<sup>р</sup>. 2 т.</i>
<i>Барсуков. Источники агиографии</i>	<i>Барсуков Н. П. Источники русской агиографии. СПб., 1882. Лpz., 1970<sup>р</sup></i>	ГВ	Губернские ведомости [требует геогр. определителя, напр.: Архангельские, Вологодские, Новгородские и т. д.]
БВ	Богословский вестник. Серг. П., 1892–1918, 1993–.		
БЛДР	Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997–[2006]. Т. 1–[14]		

<sup>\*</sup> Надстрочные знаки после цифры в выходных данных означают: <sup>2, 6</sup> – номер издания; “ – переиздание (без номера, перенабор); <sup>р</sup> – репринт. В сведениях об изданиях, продолжающих выходить, ставится –. после даты начала издания.

ГЛОУЦАНУ	Гласник Одељеня умьетности Црногорске Акад. наука и умьетности. Титоград; Подгорица, 1982 – . Кн. 1-.	ЕжБК	Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского ин-та: Мат-лы. М., 1996-.
<i>Глубоковский</i>	<i>Глубоковский Н. Н.</i> Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928. М., 1992 <sup>р</sup> ; 2002 <sup>а</sup>	ЕИзв	Епархиальные известия [требует геогр. определителя, напр.: Черниговские и т. д.]
<i>Голубинский.</i>	<i>Голубинский Е. Е.</i>	Ерминия ДФ	Ерминия, или Наставление в живописном искусстве, сост. иеромонахом и живописцем Дионисием Фурноаграфиотом, 1701–1733 / Пер.: еп. Порфирий [Успенский] // ТКДА. 1867. № 7; 1868. № 2, 3, 6, 12. Отд. отт.: К., 1868. М., 1993 <sup>р</sup>
История РЦ	История Русской Церкви. М., 1900–1911. 2 т. М., 1997–1998 <sup>р</sup> . 4 т.	ЖМВД	Журнал Министерства внутренних дел. СПб., 1829–1861
Канонизация святых	История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903 <sup>2</sup> , 1998 <sup>р</sup>	ЖМНП	Журнал Министерства народного просвещения. СПб.; Пг., 1834–1917
<i>Горский, Невоструев.</i> Описание	<i>Горский А. В., прот., Невоструев К. И.</i> Описание славянских рукописей Московской Синодальной б-ки. М., 1855–1917. 3 отд., 6 т.	ЖМП	Журнал Московской Патриархии. М., 1931–1935, 1943-.
ГСКА	Гласник Српске Краљевски Академије. Београд, 1887- . (с 1949 – ГСАН)	ЖМП, 1931–1935	Журнал Московской Патриархии в 1931–1935 гг. М., 2001
ГСУД	Гласник Српског Ученог друштва. Београд, 1847- . Т. 1-.	<i>Жордания.</i> Хроники	<i>Жордания Ф. Д.</i> Хроники и др. материалы по истории Грузии. Тбилиси, 1892. Т. 1; 1897. Т. 2 (на груз. яз.)
ГСУ, ИФФ	Годишник на Софийския ун-т, историко-филологически факултет. София, 1910–1950. Т. 5–46.	ЖПодв	Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков. М., 1903–1912, 1994–2000 <sup>р</sup> . 14 т.
ГСУ, ФилолФ	Годишник на Софийския ун-т, филологически факултет. София, 1910- . Т. 1-.	ЖСв	Жития святых, на рус. яз. излож. по рук-ву Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского с доп., объяснит. примеч. и изобр. святых. Сент.–авг. М., 1903–1911 <sup>2</sup> . Кн. доп. 1–2: Жития рус. святых. Сент.–дек. М., 1908. Янв.–апр. М., 1916, 1991–1994 <sup>р</sup> . 12 кн., 2 кн. доп.
ГФФНС	Годишњак филозофског факултета у Новом Саду. Нови Сад, 1956- . Т. 1-.	ЗБМСКЈ	Зборник Матице Српске за книжевност и језик. Нови Сад, 1953/1954- . Књ. 1-.
ДВС	Десяния Вселенских Соборов: В 4 т. Каз., 1908–1912. СПб., 1996–1997 <sup>р</sup>	<i>Зверинский</i>	<i>Зверинский В. В.</i> Материалы для историко-топографического исследования о правосл. монастырях в Российской империи с библиогр. указ. СПб., 1890–1897. 3 т.
ДДГ	Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. / Подгот.: Л. В. Черепнин. М., 1950	ЗВОРАО	Записки Восточного отделения РАО. СПб., 1887–1912. 20 т.
<i>Джавахишвили.</i>	<i>Джавахишвили И. А.</i> История груз. народа. Тбилиси, 1960–1967. 4 т. (на груз. яз.)	ЗИАН	Записки Имп. Академии наук. СПб., 1862–1895
История народа		ЗРАО	Записки Русского Археологического общества. М., 1847–1863. 14 т.; Нов. сер. СПб., 1886–1902
ДИИВЕ	Древнейшие источники по истории Восточной Европы: Мат-лы и исслед. / Ин-т рос. истории РАН. М., 1993-.	ЗРВИ	Зборник радова Византолошког ин-та. Београд, 1952
<i>Димитрий (Самбикин).</i>	<i>Димитрий (Самбикин), архиеп.</i> Месяцеслов святых, всею Русскою Церковию или местно чтимых. Вып. 1–4: Сент.–Дек. Каменец-Подольск, 1892–1895; Вып. 5–12: Янв.–Авг. Тверь, 1897–1902 <sup>2</sup>	ИА	Исторический архив. М.; Л., 1936–1953. М., 1955-.
Месяцеслов		ИАБ	Исихазм: Аннот. библиогр. / Сост., ред.: С. С. Хоружий. М., 2004
<i>Дмитриевский.</i>	<i>Дмитриевский А. А.</i> Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 1: Тълкѣ. К., 1895; Т. 2: Εὐχολόγια. 1901; Т. 3: Τὸλκѣ. П., 1917	ИБ ОВЦС МП	Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. М., 1968-.
Описание		ИЗ	Исторические записки. М., 1937-.
Добротолюбие	Добротолюбие: В рус. пер.: В 5 т. / Пер.: свт. Феофан Затворник. М., 1898–1900, 1992 <sup>р</sup>	Изб. 1076	Изборник Святослава, 1076 г. ГПБ. Эрм. № 20: Ркп. Изд.: Изборник 1076 г. / Подгот.: В. С. Гольщенко и др. М., 1965
ДРВ	Древняя российская вивлиофика. СПб., 1773–1775. 10 ч.; 1788–1791 <sup>2</sup> . 20 ч.; переизд.: Мышкин, 1894–1906. Т. 1–5. Продолж.: СПб., 1786–1801; переизд.: ДРВ. Мышкин, 1894–1906. Т. 6–7	ИзвГАИМК	Известия Гос. академии истории материальной культуры. М.; Л., 1921–1935
ДРВМ	Древняя Русь: Вопр. медиевистики / РАЕН. М., 2000-.	ИзвОЛЯ	Известия АН СССР. Отд. лит. и языка. М., 1928–1991 (с 1992 – Известия АН: [Журнал РАН], сер.: лит. и яз.)
ДРИ	Древнерусское искусство: Сб. М.; СПб., 1963-.	ИздОЛДрП	Издания Об-ва любителей древней письменности. СПб., 1877–1917. [Вып.] 1–36
ДРКУ	Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Изд. подгот.: Я. Н. Шапов. М., 1976	ИИБИ	Известия на Ин-та за българска история. София, 1952–[1984]. Кн. 1–[26]
Еванг. Остр.	Евангелие-апракос Остромирово, 1056–1057 гг. ГПБ. Ф. п. I, 5: Ркп. Изд.: Остромирово Евангелие, 1056–1057: Факс. воспроизв. Л., 1988	ИИБЛ	Известия на Института за българска литература. София, 1952-.
ЕВ	Епархиальные ведомости [требует геогр. определителя, напр.: Архангельские, Вологодские и т. д.]		
<i>Евсевий.</i> Церк. ист.	<i>Евсевий Памфил.</i> Церковная история. М., 1993. (Изд. см.: <i>Euseb. Hist. eccl.</i> )		

- ИКРЗ История и культура Ростовской земли. Ростов, 1994–.
- ИОРЯС Известия Отд. рус. яз. и словесности Академии наук. СПб.; Пг.; Л., 1852–1927
- Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ *Иосиф (Левицкий), архим.* Подробное оглавление Великих Четвх-Миней Всероссийского митр. Макария, хранящихся в Моск. Патриаршей б-ке. М., 1892
- ИРИ История российской иерархии / Сост.: архим. Амвросий (Орнатский). СПб., 1807–1815. 6 т. в 7 кн.
- Карамзин. ИГР *Карамзин Н. М.* История государства Российского: В 12 т. М., 1989–.
- Карташев. Очерки *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. П., 1959. М., 1991<sup>р</sup>, 1992<sup>п</sup>. 2 т.
- Соборы Всееленские Соборы. М., 1994
- КЕ Кормчая Ефремовская. XII в. ГИМ. Син. № 227: Ркп. Изд.: *Бенешиевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1906. Т. 1. С. 1–5, 40–803
- Кекелидзе. Др.-груз. лит. *Кекелидзе К. С., прот.* История древнегруз. лит.-ры. Тбилиси, 1980. 2 т. (на груз. яз.)
- Канонарь Иерусалимский Канонарь VII в.: (Груз. версия). Тифлис, 1912
- Литургические груз. памятники Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908
- Этюды Этюды по истории древнегруз. лит.-ры. Тбилиси, 1941–1986. 14 т. (на груз. яз.)
- Ключевский. Древнерусские жития *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, 1988<sup>р</sup>
- КМЕ Кирило-Методиевская энциклопедия / Гл. ред.: П. Динеков. София, 1985–2003. 4 т. Praha, 1996<sup>2</sup>–. Т. 1–2
- КМС Кирило-Методиевски студии. София, 1984–.
- Кочетков. Словарь иконописцев *Кочетков. М., 2003*
- Культура Византии Культура Византии: В 3 т. / Отв. ред. З. В. Удальцова, Г. Г. Литаврин; Ин-т всеобщей истории. М., 1984–1991
- 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 мон-рь как центр книжности; СПб., 1991. [Вып.]: XI–XVI вв.: Разные аспекты исследования; СПб., 1994. [Вып.]: XVII в.; СПб., 2001. [Вып.]: Севернорус. мон-ри; [Вып.]: Соловецкий мон-рь; 2004. [Вып.]: Книжники и рукописи Соловецкого мон-ря
- Леон-Дюфур. Словарь библ. богосл. *Леон-Дюфур. К.; М., 1998<sup>р</sup>*
- Леонид (Кавелин). Св. Русь *Леонид (Кавелин), архим.* Святая Русь, или Сведения о всех подвижниках благочестия на Руси / ОЛДП. СПб., 1891
- ЛЗАК Летопись занятий Археографической комиссии. СПб.; Пг.; Л., 1862–1929. 35 вып.
- ЛИРО Летопись историко-родословного об-ва в Москве. М., 1905–1909. Вып. 1–44; 1992–. Вып. 1(45)–.
- Лисицын. Обзор *Лисицын М. А.* Обзор духовно-музыкальной литературы. СПб., 1901
- Лопухин. Толковая Библия *Лопухин. М., 1904–1911.* Толковая Библия: В 11 т. / Под ред. А. П. Лопухина, Н. Н. Глубоковского. СПб., 1904–1911. Стокгольм, 1987<sup>р</sup>. 11 т. в 3 пер.
- Лосский В. Догматическое богословие // *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // *Он же.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 200–287
- Макарий. История РЦ *Макарий (Булаков), митр.* История Русской Церкви. СПб., 1864–1886. 12 т. М., 1994–1998<sup>п</sup>. 7 кн.
- Мануил. Русские иерархи, 992–1892 *Мануил (Лемешевский), митр.* 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 иерархи, 1893–1965
- Рус. архиереи-обновленцы 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 в прорисях и переводах с икон XV–XIX вв.: Атлас; Т. 2: Свод описаний; [Т. 3]: Прориси и переводы с икон из собрания Пушкинского Дома
- МДИР Материалы для истории раскола за первое время его существования / Изд.: Н. И. Субботин. М., 1875–1895. 9 т.
- МИА Материалы и исследования по археологии СССР / Ин-т истории материальной культуры АН СССР. М.; Л., 1940–1972. 187 вып.
- МИИРСР Материалы к истории и изучению рус. сектанства и раскола / Ред.: В. Д. Бонч-Бруевич. СПб., 1908–1916. 7 вып.
- 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
- МИЦ Материалы по истории Церкви: [Сер.] / Крутицкое Патриаршее подворье. М., 1992–. Кн. 1–.
- ОДБМЮ Описание документов и бумаг, хранящихся в Моск. Архиве Министерства юстиции. СПб., 1869–1916, 1921. Кн. 1–21
- ОДДС Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. СПб., 1868–1915. 22 т.
- Октоих Октоих, сиречь Осмогласник. М., 1981. 3 ч. М.: Свято-Успенский Псково-Печер. мон-рь; Изд. отд. Моск. Патриархата, б. г.<sup>р</sup> Т. 1: Гласы 1–4; Т. 2: Гласы 5–8
- Описание о российских святых *Книга, глаголемая Описание о российских святых / Публ. и доп.: М. В. Толстой. М., 1887, 1995<sup>р</sup>*

Отеч. зап.	Отечественные записки. М., 1839–1884. Т. 1–273; 1992–. Т. 274–.	ПСЗ	Полное собрание законов Российской империи. Собр. 1: (1640 – 12 дек. 1825). СПб., 1826–1830. 45 т.
<i>Павел Алеппский.</i> Путешествие	<i>Павел Алеппский, архидиак.</i> Путешествие Антиохийского Патр. Макария в Россию в пол. XVII в., описанное его сыном / Пер. с араб.: Г. Муркос // ЧОИДР. 1896. Вып. 1; 1897. Вып. 2; 1898. Вып. 3–4; 1900. Вып. 5. То же. М., 2005	2 ПСЗ	Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2: (12 дек. 1825 – 1 марта 1881). СПб., 1830–1884. 55 т.
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 <sup>р</sup> . (Изд.: Eghérie: Journal de voyage. P., 1948. (SC; 21); Idem / Éd. P. Maraval. P., 1982. (SC; 296); Itinerarium Egeriae / E. Franceschini, R. Weber. Turnhout; P., 1953. (CCSL))	ПСЛД, IV–VII вв.	Памятники средневековой латинской литературы IV–VII вв. / Ред.: С. С. Аверинцев, М. Л. Гаспаров. М., 1998
ПБЭ	Православная богословская энциклопедия, или Богословский энциклопедический словарь / Ред.: А. П. Лопухин, Н. Н. Глубоковский. СПб., 1900–1911. Т. 1–12: А–Константинополь	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 <sup>2</sup> . Вып. 1. Л., 1927. Вып. 2; М., 1962, 1997 <sup>3</sup> . Вып. [1–2]; Т. 2: Ипатьевская и Густынская летописи. СПб., 1843; Ипатьевская летопись. СПб., 1908 <sup>2</sup> . М., 1962, 1997–1998 <sup>2</sup> ; Т. 3: Новгородские летописи. СПб., 1841. Новгородская 1-я летопись старшего и младшего изводов. М., 2000 <sup>р</sup> ; Т. 4: Новгородские и Псковские летописи. СПб., 1848. Вып. 1–3: Новгородская четвертая летопись. Пг.; Л., 1915–1929 <sup>2</sup> ; Т. 4. Ч. 1: Новгородская четвертая летопись. М., 2000 <sup>р</sup> ; Т. 5: Псковские и Софийские летописи. СПб., 1851; Т. 5. Вып. 1: Псковские летописи. М., 2003 <sup>р</sup> ; Т. 5. Вып. 2: Псковские летописи. М., 2000 <sup>р</sup> ; Т. 6: Софийские летописи. СПб., 1853; Т. 6. Вып. 1: Софийская 1-я летопись старшего извода. М., 2000 <sup>р</sup> ; Софийская 2-я летопись. М., 2001 <sup>р</sup> ; Т. 7–8: Летопись по Воскресенскому списку. СПб., 1856–1859; Т. 8: Летопись по Воскресенскому списку. М., 2001 <sup>р</sup> ; Т. 9–12: Летописный сборник, именуемый Патриаршею, или Никоновскою летописью. СПб., 1862–1901, 2000 <sup>р</sup> ; Патриаршая, или Никоновская, летопись. М., 1965; Т. 13: То же. Доп. к Никоновской летописи. Так называемая Царственная книга. СПб., 1906. М., 1965, 2000 <sup>р</sup> ; 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., 1922 <sup>2</sup> . М., 1965. Рогожский летописец. Тверской сборник. М., 2000 <sup>р</sup> ; Т. 16: Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки. СПб., 1889. М., 2000 <sup>р</sup> ; Т. 17: Западнорусские летописи. СПб., 1907; Т. 18: Симеоновская летопись. СПб., 1913; Т. 19: История о Казанском царстве (Казанский летописец). СПб., 1903. М., 2000 <sup>р</sup> ; Т. 20: Львовская летопись. СПб., 1910–1912. 2 ч. 2005 <sup>р</sup> ; 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 <sup>р</sup> ; Т. 23: Ермолинская летопись. СПб., 1910. М., 2004 <sup>р</sup> ; Т. 24: Типографская летопись. Пг., 1921. М., 2000 <sup>р</sup> ; Т. 25: Московский летописный свод конца XV в. М.; Л., 1949. М., 2004 <sup>р</sup> ; Т. 26: Вологодско-Пермская летопись. М.; Л., 1959;
ПДГАЛ	Памятники древнегруз. агиогр. лит-ры / Сост.: И. Абуладзе (Т. 1–3), Э. Габидзашвили (Т. 4–6). Тбилиси, 1963. Т. 1; 1967. Т. 2; 1971. Т. 3; 1968. Т. 4; 1989. Т. 5; 1980. Т. 6 (на груз. яз.)		
ПДП	Памятники древней письменности [и искусства]. СПб., 1878–1925. 190 вып.		
<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		
Пергаменные рукописи БАН	Пергаменные рукописи Библиотеки Академии наук СССР: Описание рус. и слав. рукописей XI–XVI вв. / Ред.: В. Ф. Покровская. Л., 1976		
ПЛДР	Памятники литературы Древней Руси. М., 1978–1994. 12 вып.		
ПМ	Православная мысль. П., 1928–[1971]. Вып. 1–[14]		
ПМА	Писания мужей апостольских / Введ., пер. с греч. и примеч.: прот. П. Преображенский; доп.: свящ. В. Асмус, А. Г. Дунаев. Рига, 1994		
ПО <i>Поселянин Е.</i> Богоматерь	Православное обозрение. М., 1860–1891 Богоматерь: Полн. иллюстр. описание Ее земной жизни и посвящ. Ее имени чудотворных икон / Ред.: Е. Поселянин. СПб., 1909. К., 1994 <sup>р</sup> . М., [1997] <sup>р</sup>		
ППБЭС	Полный православный богословский энциклопедический словарь. СПб., [б. г.]. М., 1992 <sup>р</sup> . 2 т.		
ППС	Православный палестинский сборник. СПб., 1881–1916. Вып. 1–62; Палестинский сборник. Л., 1954–1993. Вып. 1(63)–32(95); Православный палестинский сборник. СПб.; М., 1998–. Вып. 96(33)–.		
ПрибЦВед	Прибавления к Церковным ведомостям. СПб., 1888–1918		
ПРМИ	Памятники русского музыкального искусства. М., 1971–[1988]. Т. 1–[12]		
<i>Прокопий.</i> Тайная ист.	<i>Прокопий Кесарийский.</i> Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Пер., ст., коммент.: А. А. Чекалова. М., 1993; СПб., 1998 <sup>2</sup> . С. 261–342. (Изд.: <i>Procopii Caesariensis Opera omnia</i> / Ed. J. Naury, G. Wirth. Vol. 3: Historia quae dicitur arcana. Lpz., 1963 <sup>2</sup> )		
ПрТСО	Прибавления к Творениям святых отцов в русском переводе. М., 1844–1891		
ПС	Православный собеседник. Каз., 1855–1916, 2000–.		

	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 Переслава Суздальского (Летописец русских царей). М., 1995; Т. 42: Новгородская Карамзинская летопись. СПб., 2002; Т. 43: Новгородская летопись по списку П. П. Дубровского. М., 2004	СБОРЯС	Сборник ст., читанных в Отд. рус. языка и словесности АН. 1867–1928. 101 т.
	Православный церковный календарь / Моск. Патриархия. М., 1944–.	Свод напевов	По первым словам Свод сочинений и напевов Православной церкви / Сост.: И. А. Журавленко. М., 2002
ПЭ	Православная энциклопедия / Моск. Патриархия, ЦНЦ «ПЭ». М., 2000–[2007]. Т.: РПЦ, 1–[15].	СГГД	Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в гос. Коллегии иностр. дел. СПб.; М., 1813–1894. 5 т.
РА	Русский архив. М., 1863–1917	СДЛ	Собрание древних литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык: В 5 ч. СПб., 1874–1877. М., 1997–1999 <sup>p</sup>
РД	Русский дипломатий: Сб. / РГАДА. М., 1997–. Сб. 1–.	СДХА	Сочинения древних христианских апологетов / Введ., пер. с древнегреч., лат. и примеч.: прот. П. Преображенский; доп., сост., общ. ред.: А. Г. Дунаев. СПб., 1999
РДМДМ	Русская духовная музыка в док-тах и мат-лах. М., 1998–[2004]. Т. 1–2. Кн. 1–2: Синоподальный хор и училище церк. пения / Сост. и коммент.: С. Г. Зверева, А. А. Наумов, 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. Смоленский / Сост. и ред.: Н. И. Кабанова, М. П. Рахманова. 2002	<i>Сергий (Спасский).</i> Месяцеслов	<i>Сергий (Спасский), архиеп.</i> Полный Месяцеслов Востока. Владимир, 1901 <sup>2</sup> . М., 1997 <sup>p</sup> . 3 т.
РИБ	Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. СПб.; Л., 1872–1927. 39 т.	<i>Сильвестр [Малеванский], еп.</i> Богословие <i>Скабаланович.</i> Типикон	Сильвестр [Малеванский], еп. Опыт православного догматического богословия. К., 1892. Т. 1–2; 1889. Т. 3–4; 1891. Т. 5 <i>Скабаланович М.</i> Толковый Типикон. К., 1910. Вып. 1; 1913. Вып. 2; 1915. Вып. 3. М., 1995 <sup>p</sup> . [3 т. в 1 пер.]
РМГ	Русская музыкальная газета. СПб., 1894–1917	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.)
<i>Розанов. Устав</i>	<i>Розанов В.</i> Богослужебный устав Православной Восточной Церкви. М., 1902, 1998 <sup>n</sup>	СКСРК, XI–XIII	Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. М., 1984
<i>Рункевич</i>	<i>Рункевич С. Г.</i> Русская Церковь в XIX в. // История Русской Церкви в XIX в. / Под ред. А. П. Лопухина. СПб., 1901. Т. 2	СКСРК, XIV	Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XIV в. М., 2002. Вып. 1
РФА	Русский феодальный архив XIV – 1-й трети XVI в. М., 1986–1992. 5 вып.	<i>Слијетчевић.</i> Историја Служебник	<i>Слијетчевић Ђ.</i> Историја Српске Православне Цркве: В 3 књ. Београд, 1991 Служебник: В 2 ч. М.: Изд. отд. Моск. Патриархата: Донской мон-рь, 1991. Ц.-слав. шрифт
РФВ	Русский филологический вестник. Варшава, 1879–1915. Т. 1–74. М., 1916. Т. 75–76. Пг., 1917. Т. 77–78. М., 1994–. Т. 79–.	<i>Смолич.</i> История РЦ	<i>Смолич И. К.</i> История Русской Церкви: 1700–1917. М., 1996–1997. (История РЦ; Кн. 8. 2 ч.)
<i>Сабитин. Рай</i>	<i>Сабитин М.-Г.</i> Рай Грузии. Тифлис, 1882 (на груз. яз.)	<i>Снессорева.</i> Земная жизнь Пресв. Богородицы	<i>Снессорева 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 <sup>2</sup> . М., 1997 <sup>p</sup> . Ярославль, 1994, 1998 <sup>n</sup>
САИ	Свод археологических источников / АН СССР. М., 1966–.	Собор, 1918	Священный Собор Православной Российской Церкви [1917–1918 гг.]
СБНУНК	Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–.	Деяния Определения	Деяния. М.; Пг., 1918. 10 т. М., 1994 <sup>p</sup> –.
		Сов. Арх.	Советская археология. М., 1951–[1992. № 1, далее – Российская археология]
		<i>Соловьёв.</i> История	<i>Соловьёв С. М.</i> История России с древнейших времен. М., 1851–1879. 29 т. 1959–1966 <sup>n</sup> . 15 т. 1988–1999 <sup>n</sup> . 18 кн.
		СПАМИР	Свод памятников архитектуры и монументального искусства России / РАН. М., 1997–.
		<i>Срезневский.</i> Словарь	<i>Срезневский И. И.</i> Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893–1912. М., 2003 <sup>p</sup> . 3 т.
		Трефологий	Сведения и заметки о малоизв. и неизв. памятниках: Трефологий Зографского мон-ря XIII в. // ЗИАН. 1876. Т. 28. Кн. 1. Прил. 1

СРМ	Сообщения Ростовского музея. Ростов; Ярославль, 1991–. Вып. 1–.	AAS	Acta Apostolicae Sedis. Vat., 1909–.
Српски јерарси	<i>Сава, еп. Шумадијски</i> . Српски јерарси. Крагујевац, 1996	ABD	The Anchor Bible Dictionary: In 6 vol. / Ed. D. N. Freedman. N. Y. et al., 1992–.
ССКА	Споменик Српске Краљевске Академије. Београд, 1888–1948; продолж.: Споменик Српске Академије наука и умјетности. 1948–. Советское славяноведение. М., 1965–1992 [с № 2 1992 – «Славяноведение»]	ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum / Ed. E. Schwartz, contin. J. Straub. Strassburg; B.; Lpz., 1914–1974. 4 vol. (17 pt.)
ССЛ		ActaAA	Acta Apostolorum Apocrypha / Post C. Tischendorf denuo ed. R. A. Lipsius et M. Bonnet. Lpz., 1891, 1899, 1903. Darmstadt, 1959 <sup>2</sup> . 3 t.
<i>Стојановић</i> . Записи	<i>Стојановић Љ</i> . Стари српски записи и натписи. Београд, 1902–1905, 1982–1984 <sup>р</sup> . 3 књ.	ActaSS	Acta Sanctorum quotquot toto in orbi coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur / Ex Latinis et Graecis aliarumque gentium antiquis monumentis collegit, digessit, notis illustr. Ioannes Bollandus etc. Ianuarii. Antverpiae, 1643. 2 t. P., 1863 <sup>3</sup> ; Februarii. Antverpiae, 1658. 3 t. P., 1863 <sup>3</sup> ; Martii. Antverpiae, 1668. 3 t. P., 1863 <sup>3</sup> ; Aprilii. Antverpiae, 1675. 3 t. P., 1863 <sup>3</sup> ; Maii. Antverpiae, 1675. T. 1–3; 1685. T. 4–5; 1688. T. 6–7. P., 1864 <sup>3</sup> ; 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 <sup>3</sup> ;
<i>Строев</i> . Списки иерархов	<i>Строев П. М.</i> Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. Köln; W., 1990 <sup>г</sup>	Ian.	Ianuarii. Antverpiae, 1643. 2 t. P., 1863 <sup>3</sup> ;
Типикон	Типикон, шесть Устав. СПб., 1992. 2 [т.]. Ц.-слав. шрифт	Febr.	Februarii. Antverpiae, 1658. 3 t. P., 1863 <sup>3</sup> ;
ТКДА	Труды Киевской Духовной Академии. К., 1860–1917, 1999–. [С 1999 – на укр. яз.]	Mart.	Martii. Antverpiae, 1668. 3 t. P., 1863 <sup>3</sup> ;
ТОДРЛ	Труды Отдела древнерусской литературы / Ин-т рус. яз. и лит-ры (Пушкинский Дом). Л.; СПб., 1934–. Т. 1–.	Apr.	Aprilii. Antverpiae, 1675. 3 t. P., 1863 <sup>3</sup> ;
Триодь Постная	Триодь Постная. М.: Моск. Патриархия, 1992 <sup>р</sup> . 2 ч. Ц.-слав. шрифт	Mai.	Maii. Antverpiae, 1675. T. 1–3; 1685. T. 4–5; 1688. T. 6–7. P., 1864 <sup>3</sup> ;
ТСОРП	Творения святых Отцов в русском переводе. М., 1843–1891	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 <sup>3</sup> ;
<i>Успенский А. И.</i> Царские иконописцы	<i>Успенский А. И.</i> Царские иконописцы и живописцы XVII в. М., 1910. Т. 1–2	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 <sup>3</sup> ;
Устав РПЦ, 2000	Устав Русской Православной Церкви: Принят на Архиерейском Соборе РПЦ в августе 2000 г. [М.], 2000	Aug.	Augusti. Antverpiae, 1733. T. 1; 1735. T. 2; 1737. T. 3; 1739. T. 4; 1741. T. 5; 1743. T. 6. P., 1867 <sup>3</sup> ;
<i>Филарет (Гумилевский)</i> . Песнопевцы	<i>Филарет (Гумилевский)</i> , архиеп. Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. СПб., 1902. Серг. П., 1995 <sup>р</sup>	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 <sup>3</sup> ;
РСв	Русские святые, чтимые всею Церковью или местно. Чернигов, 1861–1865. 12 кн.; 1865 <sup>2</sup> . 3 кн. СПб., 1882 <sup>3</sup> . 3 кн.	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 <sup>3</sup> (T. 1–11); Supplementum ad ActaSS Oct. T. 1–6. Antverpiae, 1869;
<i>Флоровский</i> . Пути русского богословия	<i>Флоровский Г., прот.</i> Пути русского богословия. П., 1937, 1988 <sup>4</sup> . Вильнюс, 1991 <sup>р</sup>	Nov.	Novembris. Antverpiae, 1887. T. 1; 1894. T. 2. Pars 1. Brux., 1925. T. 4; 1931. T. 2. Pars 2.
ФРГФ	Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1	<i>Aeschines</i> . Orat. in Timarch.	In Timarchum // <i>Eschine</i> . Discours / Ed. V. Martin, G. de Budé. P., 1927, 1962 <sup>г</sup> . Vol. 1. P. 20–86 (рус. пер.: Речь <i>Эсхина</i> «Против Тимарха» / Вступ. ст., пер. и примеч.: Э. Д. Фролов // ВДИ. 1962. № 3. С. 217–252)
ХВ	Христианский Восток. СПб., 1912–1922. Н. с. СПб.; М., 1999–.	<i>Aeschyl.</i> Agam.	<i>Aeschylus</i> . Agamemnon // <i>Aeschyli Tragoediae</i> / Ed. G. Murray. Oxf., 1955 <sup>2</sup> , 1960 <sup>г</sup> . P. 325–367 (рус. пер.: <i>Эсхил</i> . Агамемнон / Пер.: Вяч. Иванов // <i>Он же</i> . Трагедии. М., 1989. С. 76–123)
ХРД	Хоровое и регентское дело: Журн. СПб., 1909–1917	Prometeus vinctus	Prometheus vinctus // <i>Ibid</i> . P. 103–145 (рус. пер.: <i>Эсхил</i> . Прометей прикованный / Пер.: С. Афт // <i>Он же</i> . Трагедии. М., 1971. С. 163–210)
ХЧ	Христианское чтение / СПбДА. СПб., 1821–1917, 1991–.	AfLW	Archiv für Liturgiewissenschaft. Regensburg; Freiburg (Schweiz), 1950–. Bd. 1–.
ЦиВр	Церковь и время / ОВЦС МП. М., 1991–. № 1–.	АНГ	Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris / Ed. I. Schirò. R., 1966–1983. 13 t.
<i>Цытин</i> . История РЦ	<i>Цытин В. А., прот.</i> История Русской Церкви, 1917–1997. М., 1997. (История РЦ; Кн. 9)	AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literature / Univ. of Chicago. Chicago etc., 1895–1941. Vol. 12–58; ранее: Hebraica. 1884–1894. Vol. 1–11; продолж.: JNES
Часослов	Часослов. М.: Моск. Патриархия, 1980, 1991 <sup>р</sup> . Ц.-слав. шрифт	AJTh	The American Journal of Theology. Chicago, 1897–1920. Vol. 1–24
Чиновник	Чиновник архиерейского священнослужения: В 2 кн. М.: Моск. Патриархия, 1982. Кн. 1; 1983. Кн. 2. Ц.-слав. и гражд. шрифт	<i>Albert. Magn.</i> De nat. et orig. animae	<i>Albertus Magnus</i> . De natura et origine animae // Opera omnia. Münster, 1955. Vol. 12
ЧИОНЛ	Чтения в Историческом обществе Нестора 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		
ЭС	Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1890–1907. 41 (82+4) т.		

- Alcuin.* De rat. anim. ALKGMMA *Alcuinus.* De animae ratione liber ad Euliam virginem // PL. 101. Col. 639–647 Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. B., 1885–1900. Freiburg, 1955–1956<sup>r</sup>. 7 Bde
- Ambros. Mediol.* De Abr. De fide *Ambrosius Mediolanensis.* De Abraham // PL. 14. Col. 417–500A De fide ad Gratianum augustum lib. V // CSEL. 78 / Ed. O. Faller. 1962. P. 3–307; Idem // PL. 16. Col. 527–698C De instit. virgin. De institutione virginis et S. Mariae virginitate perpetua ad Eusebium, liber unus // PL. 16. Col. 305–334 (рус. пер.: *Амвросий Медиоланский, свт.* О воспитании девы и приснодевстве св. Марии, к Евсевию // Творения о девстве и браке / Пер.: Л. Писарев. Каз., 1901. С. 166–205) De Isaac. De Isaac vel Anima // PL. 14. Col. 501–534 De Noe et arca De Parad. Exam. In Luc. De Noe et arca // PL. 14. Col. 361–381 De Paradiso // PL. 14. Col. 275–291 Exameron // CSEL. 32. T. 1. P. 3–261 Expositio Evangelii secundum Lucam, lib. X comprehensa // PL. 15. Col. 1527–1850
- Anast. Sin.* De creat. hom. *Anastasius Sinaita.* Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus monotheletas / Ed. K.-H. Utthemann // *Anastasiae Sinaite* Opera. Turnhout, 1985. P. 3–83. (CCSG; 12) (рус. пер.: *Анастасий Синаит, прп.* Три Слова об устройении человека по образу и по подобию Божию / Пер.: А. И. Сидоров // Избр. творения. М., 2003. С. 25–190) Hodegos Viae dux: Adversus acephalos: (Hodegos) // PG. 89. Col. 35–310 (рус. пер.: *Анастасий Синаит, прп.* Путеводитель (гл. 1–3) / Пер.: А. И. Сидоров // Там же. С. 191–272) Quaest. Quaestiones et responsiones / Ed. M. Richard, J. A. Munitiz. Turnhout, 2006. (CCSG; 59)
- AnBib AnBoll *Andr. Caes.* Арос. *Analecta biblica* / Bibl. Inst. R., 1952–. *Analecta Bollandiana.* Brux., 1882–. *Andreas Caesariensis.* Commentarius in Apocalypsin Divi Joannis // PG. 106. Col. 207–458 (рус. пер.: *Андрей Кесарийский, свт.* Толкование на Откровение Иоанна Богослова. М., 1901, 1992<sup>p</sup>) ANET Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament / Ed. J. V. Pritchard. Princeton, 1969<sup>3</sup>
- Ann. Comn. Alex.* *Anne Comnène.* Alexiade: Règne de l'empereur Alexis Comnène, 1081–1118 / Texte établi et trad. par B. Leib. P., 1937–1946, 1967–1976<sup>r</sup>. 4 t. (рус. пер.: *Анна Комнина.* Алексиада / Пер. с греч.: Я. Н. Любарский. М., 1965. СПб., 1996) ANRW Aufstieg und Niedergang der römischen Welt / Hrsg. v. H. Temporini. B., 1972–.
- Anselmus.* De lib. arb. *Anselmus Cantuariensis.* De libero arbitrio // PL. 158. Col. 489–506 (рус. пер.: *Ансельм Кентерберийский.* О свободном выборе / Пер.: И. В. Купреева // Соч. М., 1995. С. 198–220) Monolog. De divinitatis essentia Monologium // PL. 158. Col. 141–224 (рус. пер.: *Ансельм Кентерберийский.* Монологион / Пер.: И. В. Купреева // Там же. С. 32–122)
- Арос. Bar. Apocalypsis Baruchi Graece (3 Baruch) / Ed. J. C. Picard. Leiden, 1967. (PVTG; 2) *Apollod.* *Apollodori* Bibliotheca // Mythographi Graeci / Ed. R. Wagner. Lipsiae, 1894. Vol. 1. (BSGRT) *Apoll. Rhod.* Argon. *Apollonii Rhodii* Argonautica / Emend. R. Merkel; Scolia vetera e Cod. Laurentano ed. B. Keil. Lipsiae, 1854 *Apoll. Soph.* Lex. homer. *Apollonii Sophistae* Lexicon Homericum / Ed. I. Bekker. B., 1833. Hildesheim, 1967<sup>r</sup>. S. 1–171 Apophthegmata Patrum Apophthegmata Patrum // PG. 65. Col. 71–442; SC. N 387 *Apul.* Metamorph. *Lucius Apuleius.* Metamorphosen oder Der goldene Esel: Lat. und deutsch / Hrsg. R. Helm. B., 1961<sup>5</sup> (рус. пер.: *Апулей.* Метаморфозы в XI кн. // Он же. Апология / Пер.: М. А. Кузмин, С. П. Маркин. М., 1959, 1993<sup>p</sup>) Archives de l'Atchos. P., 1937–[1998]. Vol. 1–[20]
- ArAth *Archiloch.* Fragm. *Archilochus.* Fragmenta // Iambi et elegi Graeci / Ed. M. L. West. Oxf., 1971. Vol. 1 (рус. пер.: Эллинские поэты VII–III вв. До н. э.: Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика / Отв. ред.: М. Л. Гаспаров. М., 1999. С. 217–231) *Arist.* De anima De anima / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1961, 1967<sup>r</sup>. 402a1–435b25 (рус. пер.: *Аристотель.* О душе // Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 371–448) De generat. et corrupt. De generatione et corruptione / Ed. C. Mugler. P., 1966 (рус. пер.: *Аристотель.* О возникновении и уничтожении // Там же. 1981. Т. 3. С. 379–440) Met. Metaphysica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1924, 1953<sup>2</sup>, 1970<sup>r</sup>. Vol. 1: 980a21–1028a6; Vol. 2: 1028a10–1093b29 (рус. пер.: *Аристотель.* Метафизика // Там же. 1975. Т. 1. С. 65–367) Phys. Physica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1950, 1966<sup>r</sup> (рус. пер.: *Аристотель.* Физика // Там же. 1981. Т. 3. С. 59–262) Poet. Poetica / Ed. R. Kassel. Oxf., 1965, 1966<sup>2</sup>, 1968<sup>r</sup>. 1447a8–1462b19 (рус. пер.: *Аристотель.* Поэтика // Там же. 1984. Т. 4. С. 645–680) Pol. Politica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1957, 1964<sup>r</sup> (рус. пер.: *Аристотель.* Политика // Там же. С. 375–644) Rhet. Rhetorica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1959, 1964<sup>r</sup>. 1354a1–1420a8 (рус. пер.: *Аристотель.* Риторика / Пер.: Н. Платонова. СПб., 1894)
- Aristoph.* Equit. *Aristophanes.* Equites / Ed. V. Coulon, M. van Daele // *Aristophane.* [Œuvres]. P., 1923, 1967<sup>r</sup>. Vol. 1. P. 80–141 Plutus. Plutus / Ed. V. Coulon, M. van Daele // Ibid. 1930, 1963<sup>r</sup>. Vol. 5. P. 89–147 *Arnob.* Adv. nat. *Arnobius.* Adversus nationes // PL. 5. Col. 713–1289 *Arranz.* Typicon *Arranz M.* Le typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine: Codex Messinensis gr. 115. A. D. 1131. R., 1969. (OCA; 185) *Arrian.* Anab. *Arrianus Flavius.* Alexandri anabasis / Hrsg. A. G. Roos, G. Wirth // *Flavii Arriani* quae exstant omnia. Lpz., 1967. Bd. 1 (рус. пер.: *Арриан.* Поход Александра / Пер.: М. Е. Сергеев. М.; Л., 1962)

ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. Basel; Zürich, [1943]–[2004]. Bd. 1–[84]	De natura boni	De natura boni contra Manichaeos liber unus // PL. 42. Col. 577–603 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О природе блага против манихейцев [отрывки] / Пер.: О. Е. Нес-терова // ПСЛЛ, IV–VIII вв. С. 204–206)
<i>Athanas. Alex.</i>	<i>Athanasius Alexandrinus.</i>	De peccato originali	De gratia Christi et de peccato originali // PL. 44. Col. 359–410
Ad Antioch.	Tomus ad Antiochenos // PG. 26. Col. 795–810 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> Свиток к антиохийцам // Творения. Серг. П., 1851–1854. М., 1994 <sup>р</sup> . Ч. 3. С. 166–175)	De quant. animae	De quantitate animae // PL. 2. Col. 1033–1080 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О количестве души // Творения. К., 1905 <sup>2</sup> . Ч. 2. С. 327–418)
Contr. Apoll.	De Incarnatione contra Apollinarium lib. I. [Sp.] // PG. 26. Col. 1093–1132 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> Против Аполлинария. Кн. 1: О воплощении Господа нашего Иисуса Христа // Там же. Ч. 3. С. 315–339)	De Trinit.	De Trinitate // PL. 42. Col. 819–1098 (рус. пер.: <i>Августин Аврелий, блж.</i> О Троице / Пер.: А. А. Тащиан. Краснодар, 2004)
Ep. ad Marcel.	Ep. ad Marcellinum // PG. 27. Col. 11–46 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> Послание к Маркеллину Об истолковании псалмов // Там же. Ч. 4. С. 3–35)	De ver. rel.	De vera religione // PL. 34. Col. 121–172 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> Об истинной религии // Творения. К., 1912 <sup>2</sup> . Ч. 7. С. 1–95)
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)	Enchirid.	Enchiridion // PL. 40. Col. 49–114 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> Руководство Лаврентию, или О вере, надежде и любви. М., 1997)
Or. contr. gent.	Oratio sive liber contra gentes // PG. 25. Col. 1–96 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> Слово на язычников // Там же. Ч. 1. С. 125–191)	Ep.	Epistolae // PL. 33
<i>Athenag.</i>	<i>Athenagoras Atheniensis.</i>	Op. imperf. contr. Jul.	Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani, lib. I–VI // PL. 45. Col. 1049–1608
De resurrect.	De resurrectione mortuorum // PG. 6. Col. 973–1024 (рус. пер.: <i>Афинагор.</i> О воскресении мертвых // СДХА. С. 92–124)	<i>Aurel. Antonin. Ad se ipsum</i>	<i>M. Aurelius Antoninus, imp.</i> Ad se ipsum / Recogn. I. H. Leopold. Oxf., 1908, 1950 <sup>r</sup>
Legat. pro christian.	Legatio pro christianis // PG. 6. Col. 889–972 (рус. пер.: <i>Афинагор.</i> Прошение о христианах // СДХА. С. 53–92)	<i>Bacon. Comm. natural.</i>	<i>Bacon R. Communia naturalium // Idem.</i> Hylomorphismus / Ed. H. Hoever. Paderborn, 1912
<i>Aug.</i>	<i>Augustinus Hipponensis.</i>	BAR	The Biblical Archaeology Review / The Bibl. Archaeol. Soc. Wash., 1974–.
Confess.	Confessionum libri tredecim // PL. 32. Col. 659–869 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> Исповедь / Пер.: М. Е. Сергеевко. М., 2000)	<i>Barhadb. Hist. eccl.</i>	<i>Barhadbešabba 'Arabiā.</i> Histoire ecclésiastique. Part. 1 / Éd. F. Nau // PO. P., 1932. T. 23. Fasc. 2 [cap. 1–18]; Part. 2 // PO. P., 1913. T. 9. Fasc. 5 [cap. 19–32]
Contr. Pelag.	Contra duos Epistolas Pelagianorum, ad Bonifatium, lib. IV // PL. 44. Col. 549–640	<i>Barlaam Calabr. Oper. contr. Lat.</i>	<i>Barlaam Calabro.</i> Opere contro i Latini / Introd., ed., trad. A. Fyrigos. Vat., 1998. 2 t. (ST; 347–348)
De anima et ejus orig.	De anima et ejus origine // PL. 44. Col. 473–548	<i>Barnaba. Ep.</i>	Epistola catholica // PG. 2. Col. 727–782 (рус. пер.: Послание ап. <i>Варнавы</i> // ПМА. Рига, 1994. С. 63–94)
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 <sup>2</sup> . М., 1994 <sup>р</sup> . Т. 1–4)	<i>Barsan. Quaest.</i>	<i>Barsanuphius and John.</i> Questions and answers // PO. T. 31. Fasc. 3. [N 150] (рус. пер.: <i>Варсонофий Великий, прп. Иоани, прп.</i> Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. М., 2001)
De cons. evang.	De consensu evangelistarum // PL. 34. Col. 1041–1230 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О согласии евангелистов // Там же. 1906. Ч. 10)	<i>Basil. Magn. Adv. Eunom.</i>	<i>Basilii Cesariensis Cappadociae (Magnus).</i> Adversus Eunomium libri quinque // PG. 29. Col. 497–774 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Против Евномия // Творения. М., 1991 <sup>р</sup> . Ч. 3. С. 3–230)
De divers. quaest.	De diversis quaestionibus // PL. 40. Col. 11–99	Const. ascet.	Constitutiones asceticae // PG. 31. Col. 1321–1428 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Предначертанье подвижничества // Древние иноческие уставы, собранные свт. Феоданом Затворником. М., 1892, 1994 <sup>р</sup> . С. 213–510)
De fide et symb.	De fide et symbolo // PL. 40. Col. 181–196	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 <sup>2</sup> . P. 250–530. (SC; 17 bis) (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> О Святом Духе, к св. Амфилохию, еп. Иконийскому // Творения. 1991 <sup>р</sup> . Ч. 3. С. 231–356)
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 <sup>2</sup> . Ч. 7. С. 142–278; Кн. 5–12 // Там же. 1915 <sup>2</sup> . Ч. 8)	Ep.	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
De Gen. contr. manich.	De Genesi contra manichaeos // PL. 34. Col. 173–220		
De haer.	De haeresibus // CCSL. 46 / Ed. R. Vander Plaetse, C. Benkers. P. 286–345		
De immort. anim.	De immortalitate animae // PL. 32. Col. 1019–1034		
De nat. et orig. anim.	Ep. 131: De origine animae hominis // PL. 22. Col. 1124–1224		



Hom. 3	Homilia in illud, attende tibi ipsi // PG. 31. Col. 197–218 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Беседа 3, на слова: внемли себе // Творения. 1993 <sup>p.</sup> Ч. 4. С. 30–46)	BollGrott	Bolletino della Badia Graeca de Grottaferrata. Grottaferrata, 1947–.
Hom. 9	Homilia 9: Quod Deus non est auctor malorum // PG. 31. Col. 329–354 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Беседа 9: О том, что Бог не виновник зла // Там же. С. 142–163)	<i>Vonav.</i> Breviloq.	<i>Vonaventura.</i> Breviloquium // Opera omnia: In 10 vol. Quaracchi, 1882–1910. Vol. 5.
Hom. 10	Homilia 10, adversus eos qui irascuntur // PG. 31. Col. 353–372 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Беседа 10: На гневливых // ТСОП. 1946. Т. 8. Кн. 3. С. 163–178)	Itin.	Itinerarium // Ibid. (рус. пер.: <i>Бонавентура.</i> Путеводитель души к Богу / Пер. и коммент.: В. Л. Задворный. М., 1993)
Hom. 12	Homilia 12, in principium proverbiorum // PG. 31. Col. 385–424 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> На начало кн. Притчей // Там же. Кн. 4. С. 193–223)	BOR	Biserica Ortodoxă Română. Bucur., 1874–. Vol. 1–.
Hom. 21	Homilia 21, quod rebus mundanis adhaerendum non sit, et de incendio extra Ecclesiam facto // PG. 31. Col. 539–564 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Беседа 21: О том, что не должно прилепляться к житейскому, и о пожаре, бывшем вне церкви // Там же. С. 322–343)	BSGRT	Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Lpz., 1869–. Bd. 1–.
Hom. in Ps.	Homiliae super Psalmos // PG. 29. Col. 209–494 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Беседы на Псалмы // Творения. М., 1845. Ч. 1. С. 177–406)	Bsl BullAcBelge	Byzantinoslavica. Praha, 1929–. Bulletin de l'Académie royale de Belgique. Cl. des lettres. Brux., 1915–.
In Isaiam proph.	In Isaiam prophetam // PG. 30. Col. 117–667 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Толкование на прор. Исаию // Там же. Ч. 2. С. 5–358)	BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament: Ser. Stuttgart; Darmstadt, 1926–[2005]. Bde 1–[167]
BSHell	Bulletin de Correspondance Hellénique. P., 1877–[2004].	Byz ByzF	Byzantion. Brux.; P., 1924–. Vol. 1–. Byzantinische Forschungen. Amst., 1966–. Bd. 1–.
<i>Beck.</i> Kirche und theol. Literatur <i>Beda.</i>	<i>Beck H.-G.</i> Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. Münch., 1977 <sup>2</sup> <i>Beda Venerabilis.</i>	BZ	Byzantinische Zeitschrift. Lpz., 1892–1943. Münch., 1944–1991. Lpz., 1992–1997. Münch.; Lpz., 1998–. Bd. 1–.
Expl. Apoc.	Explanatio Apocalypsis // PL. 93. Col. 129–206	BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. B.; N. Y., 1886–.
Hist. eccl.	Historia ecclesiastica // PL. 95. Col. 21–290	Cah. Arch. <i>Callim. Cyren.</i> Hymn.	Cahiers Archéologiques. P., 1945–. <i>Callimachus.</i> Hymni / Ed., transl. by R. Pfeiffer. Oxf., 1965. 2 vol. (рус. пер.: Гимны <i>Каллимаха</i> / Пер.: С. С. Аверинцев // Английские гимны / Сост.: А. А. Тахо-Годи. М., 1988. С. 141–171)
BETL	Bibliotheca Ephemeridum theologiarum Lovaniensium: Ser. Leuven, 1947–.	<i>Cassiod.</i> De anima Hist. eccl. tripart.	<i>Cassiodorus.</i> De anima // PL. 70. Col. 1279–1308 Chronica: (Historia tripartita) / Hrsg. T. Mommsen. B., 1894. S. 120–161. (MGH. AA; 11)
BHG	Bibliotheca hagiographica Graeca / Ed. Fr. Halkin. Brux., 1957 <sup>3</sup> . Vol. 1–3. (SH; 8a); Auctarium. Brux., 1969. (SH; 47); Novum auctarium. Brux., 1984. (SH; 65)	CBQ	The Catholic Biblical Quarterly. Wash., 1939–[2005]. Vol. 1–[67]
BHL	Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Brux., 1898. T. 1; 1901. T. 2. 1992 <sup>r</sup> . (SH; 6); 1911. Suppl.	CC	Corpus Christianorum / Hrsg. von der Abtei St. Peter in Stenbrugge (Belgien). Turnhout, 1953–.
BHO	Bibliotheca hagiographica orientalis / Ed. Socii Bollandiani. Brux., 1910, 1970	CCCM CCSA CCSG CCSH CCSL	Continuatio Medievalis. 1966–; Ser. Apocryphorum. 1983; Ser. Graeca. 1977–; Ser. Hagiographica. 1994–; Ser. Latina. 1953–.
BiblArch	The Biblical Archaeologist. Phil., 1938–1997. 60 vol.	Chron. Pasch.	Chronicon Paschale / Rec. L. Dindorf. Bonn, 1832. Bd. 1; Idem // PG. 92. Col. 69–1028
BiblSS	Bibliotheca sanctorum. R., 1961–1970. 12 vol.; 1987. Append.	CIC	Codex iuris canonici (1983) // AAS. 1983. Vat., 1983. Vol. 75. Pt. 2
BiblZschr	Biblische Zeitschrift. Paderborn, 1903–1938/1939. N. F. 1957–.	<i>Cicero.</i> Ad fam.	<i>Marcus Tullius Cicero.</i> Epistulae ad Familiares / Ed. D. R. Shackleton Bailey. Camb., 1977. 2 vol. (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий.</i> Письма. М., 1949–1951. 3 т.)
<i>Billerbeck.</i> Kommentar	<i>Strack H. L., Billerbeck P.</i> Der Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Tüb., 1986–1994. 6 Bde	Brut.	Brutus // <i>M. Tullii Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia</i> / Hrsg. E. Malcovati. Lpz., 1970 <sup>2</sup> . Fasc. 4 (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий.</i> Брут, или О знаменитых ораторах / Пер.: И. Стрельникова // <i>Он же.</i> Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972. С. 255–328)
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library. Manchester, 1903–1972. 54 vol.	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> Об ораторе / Пер.: Ф. Петровский // Там же. С. 75–252)
BN	Biblische Notizen: Aktuelle Beitr. z. Exegese d. Bibel u. ihrer Welt. Salzburg, 1976–.	Ep. ad. Attic.	Epistolae ad Atticum / Ed. L. C. Purcer. Oxf., 1903
<i>Boetius.</i> Dial. in Porphyry.	<i>Boetius.</i> Dialogi in Porphyrium // PL. 64. Col. 9–70 (рус. пер.: <i>Бозций.</i> Комментарий к Порфирию / Пер.: Т. Ю. Бородай // <i>Он же.</i> «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 5–116)		



Flac.	Rede für L. Flaccus / Erkl. v. A. Du Mesnil. Lpz., 1883	CoptE	The Coptic Encyclopedia / Ed. A. S. Atiya. Cairo, 1991. 8 vol.
CIG	Corpus inscriptionum Graecarum / Ed. A. Boeckh. B., 1828–1877. Hildesheim, [1973] <sup>r</sup> . (Subs. Epigraphica)	Corn. Nep. Vitae	<i>Cornelii Nepotis Vitae</i> / Ed. E. O. Winstedt. Oxf., 1904
CIMAGL	Cahiers de l'Institut du Moyen-âge Grec et Latin. Copenhagen, 1969–. Vol. 1–.	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
CJ	Codex Justinianus / Ed. P. Krueger. B., 1954 <sup>11</sup> . Hildesheim, 1989 <sup>r</sup> . (CJC; 2)	CPL	<i>Dekkers E., Gaar A.</i> Clavis Patrum Latinorum. Steenbrugis, 1951. Brugis, 1961 <sup>2</sup> . (Sacris erudiri; 3)
CJC	Corpus juris civilis / Ed. fratres Kriegelii. Lpz., 1880 <sup>16</sup>	CRAI	Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. P., 1857–.
Clem. Alex.	<i>Clemens Alexandrinus.</i>	CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientali-um / Ed. consilio Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholicae Lovaniensis. R. et al., 1903–. Louvain, 1913–.
Eclog. Proph.	Eclogae prophetae / Hrsg. O. Stahlin, L. Fruchtel und U. Treu // <i>Idem.</i> Stromata Buch VII und VIII. Excerpta ex Theodoto. Eclogae prophetae. Quis dives salvetur. Fragmente. B., 1970. S. 137–155. (GCS; 17/2)	Aethiop.	Scriptores Aethiopici. 1903–;
Exc. Theod.	Excerpta ex Theodoto // <i>Clément d'Alexandrie.</i> Extraits de Théodote / Texte crit., introd., trad. et notes de F. Sagnard. P., 1948 <sup>2</sup> ; 1970 <sup>r</sup> . (SC; 23) (рус. пер.: <i>Климент Александрийский.</i> Извлеч. из произв. Феодота // Школа Валентина: фрагменты и свидетельства / Пер.: Е. В. Афонасин. СПб., 2002. С. 172–219)	Arab.	Scriptores Arabici. 1903–;
Paed.	<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.]; <i>Idem</i> // 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 <sup>10</sup> )	Armen.	Scriptores Armeniaci. 1953–;
Protrep.	Cohortatio ad gentes = Λόγος προτροπικός // PG. 8. Col. 49–246 (рус. пер.: <i>Климент Александрийский.</i> Увещание к язычникам. СПб., 1998)	Copt.	Scriptores Coptici. 1906–;
Quis div. salv.	Quis dives salvetur // PG. 9. Col. 603–652 (рус. пер.: <i>Климент Александрийский.</i> Какой богач спасется // Православное богословие и благотворительность. СПб., 1996)	Iber.	Scriptores Iberici. 1950–;
Strom.	Stromata I–VIII // PG. 8. Col. 685–930; Stromata, Buch I–VI / Hrsg. v. O. Stählin. B., 1939, 1985 <sup>4</sup> (рус. пер.: <i>Климент Александрийский.</i> Строматы. Кн. I–VII / Пер., коммент.: Е. В. Афонасин. СПб., 2003. Т. 1–3)	Syr.	Scriptores Syri. 1903–.
Clem. Rom.	<i>Clemens Romanus.</i>	CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. W., 1866. Vol. 1–.
Ep. I ad Cor.	Ep. I ad Corinthios / Ed. A. Jaubert // <i>Clément de Rome.</i> Épître aux Corinthiens. P., 1971. P. 98–204. (SC; 167) (рус. пер.: <i>Климент Римский, свт.</i> 1-е Послание к Коринфянам / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. С. 73–110)	CSHB	Corpus scriptorum historiae Byzantinae / Ed., con. B. G. Nieburii inst. Bonnac, 1826–1897
Ep. II ad Cor.	Ep. altera ad Corinthios // PG. 1. Col. 329–348 (рус. пер.: <i>Климент Римский, свт.</i> Второе послание к Коринфянам // Там же. С. 119–126)	CTh	Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis Jacobi Gothofredi. 1655 / Ed. nova, emendata, variorum observationibus aucta, quibus adiecit suas J. Ritter. Mantuae, 1740; <i>Idem</i> / Ed. T. Mommsen e. a. B., 1905. 2 t.
Ep. II ad Cor. Suppl.	Epistula altera ad Corinthios // Βιβλιοθήκη ἑλλήνων πατέρων καὶ ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων. Ἀθήνα, 1955. Meros 1. S. 44–47 (рус. пер.: <i>Климент Римский, свт.</i> 2-е Послание к Коринфянам. Гл. 12–20 / Пер.: Н. И. Барсов // Там же. С. 401–406)	Cyr. Alex.	<i>Cyrillus Alexandrinus.</i>
Const. Ap.	Les constitutions apostoliques / Éd. et comment. M. Metzger. P., 1985–1987. (SC; 320, 329, 336)	Ad Theodosium	Epistula ad Theodosium imperatorem (fragmenta) / Ed. M. Richard // Deux lettres perdues de Cyrille d'Alexandrie: Opera minora 2. Turnhout; Brepols, 1977. N 49. P. 274–275
		De incarn. Domini	De incarnatione Domini // PG. 75. Col. 1419–1478
		De s. Trin.	De sancta Trinitate, dialogi I–VII // PG. 75. Col. 1075–1147; <i>Idem.</i> // <i>Cyrille d'Alexandrie.</i> Dialogues sur la Trinité / Éd. G. M. de Durand. P., 1976, 1977, 1978. T. 1. P. 126–354; T. 2. P. 10–384; T. 3. P. 10–226. (SC; 231, 237, 246)
		In Hebr.	Fragmenta in sancti Pauli epistolam ad Hebraeos // <i>S. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini</i> in D. Joannis evangelium / Ed. P. E. Pusey. Oxf., 1872. Brux., 1965 <sup>r</sup> . Vol. 3. P. 362–423
		In Ioan.	Expositio sive Commentarius in Ioannis Evangelium // PG. 73–74. Col. 9–756 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт.</i> Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 2002 <sup>10</sup> . Ч. 2–4)
		In Luc.	Explanatio in Lucae Evangelium // PG. 72. Col. 475–950
		Cyr. Hieros. Catéch.	<i>Cyrillus Hierosolymitanus.</i> Catecheses [illuminandorum] // PG. 33. Col. 331–1060; (рус. пер.: <i>Кирилл Иерусалимский, свт.</i> Поучения огласительные // <i>Он же.</i> Поучения огласительные и таинноводственные. М., 1991. С. 13–292)

Mystag.	Catecheses [illuminandorum et] mystagogicae quinque // PG. 33. Col. 1065–1128 (рус. пер.: Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения тайноводственные // Там же. С. 293–366)	Diogn.	Ep. ad Diognetum / Ed. H.-I. Marrou // <i>À Diognète</i> . P., 1965 <sup>2</sup> . P. 52–84. (SC; 33 bis) (рус. пер.: Иустин Мученик, св. Послание к Диогнету // Творения. М., 1892, 1995 <sup>2</sup> . С. 371–386)
<i>Cyr. Scyth.</i> Vita Cyriac.	<i>Cyrrillus Scythopolitanus</i> . Vita Cyriaci (ВНГ, N 463) // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 222–235. (TU; Bd. 49. H. 2) (рус. пер.: Кирилл Скифопольский. Житие Кириака Отшельника // Палестинский патерик. СПб., 1891. Вып. 7)	<i>Dionys. Halicarn.</i> Antiq.	<i>Dionysius Halicarnassensis</i> . <i>Antiquitates Romanae</i> // <i>Dionysii Halicarnasei Antiquitatum Romanarum quae supersunt</i> / Hrsg. K. Jacoby. Lpz., 1885–1905. Stuttg., 1967 <sup>r</sup> . Bd. 1–4 (рус. пер.: Дионисий Галикарнасский. Римские древности. М., 2005. Т. 1–3)
Vita Sabae	Vita Sabae (ВНГ, N 1608) // <i>Ibid.</i> S. 85–200 (рус. пер.: Кирилл Скифопольский. Житие Саввы Освященного // Палестинский патерик / ТСЛ. Серг. П., 1996. С. 174–271)	Ep. ad Pompeium	Epistula ad Pompeium Geminum // <i>Dionysii Halicarnasei quae exstant</i> / Hrsg. H. Usener, L. Radermacher. Lpz., 1929. Stuttg., 1965 <sup>r</sup> . Bd. 6. S. 221–248 (рус. пер.: Дионисий Галикарнасский. Письмо к Помпею / Пер.: О. В. Смыка // Античные риторики / Ред.: А. А. Тахо-Годи. М., 1978. С. 221–233)
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie / Éd. F. Cabrol et H. Leclercq. P., 1924–.	<i>Dittenberger.</i> Orient.	<i>Dittenberger W. Orientis Graeci inscriptiones selectae</i> . Lpz., 1903–1905. 2 vol.
<i>Darrouzès.</i> Notitiae	<i>Darrouzès J.</i> Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. P., 1981	DK	Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch u. deutsch von H. Diels; Hrsg. W. Kranz. B., 1951–1952 <sup>6</sup> . Bd. 1
DBF	Dictionnaire de biographie française. P., 1933–. Т. 1–.	DOP	Dumbarton Oaks Papers. Camb. (Mass.); Wash., 1941–.
DCB	A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines / Ed. W. Smith and H. Wace. L., 1877–1887. 4 t.	<i>Doroth. Doctrinae</i>	<i>Dorotheus, abbas. Doctrinae</i> // PG. 88. Col. 1611–1838 (рус. пер.: Дорофей, авва. Душеполезные поучения и послания / Изд. Оптиной пуст. М., 1900)
DDC	Dictionnaire de droit canonique / Publ. sous la dir. de R. Naz. P., 1935–1965. 7 t.	DOS	Dumbarton Oaks Studies. / Harvard University. L.; Camb. (Mass.); Wash., 1950–. Vol. 1–.
DFV	Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch / von H. Diels; Hrsg. W. Kranz. B., 1934. Bd. 1. 1951 <sup>6</sup> , 2004 <sup>20</sup> ; Bd. 2. 1996 <sup>18</sup> (рус. пер. с доп.: ФРИФ – Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1)	DSAMDH	Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire. P., 1937–1994. 16 t.
DHGE	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique / Éd. A. Baudrillart etc. P., 1912–. Т. 1–.	DTC	Dictionnaire de théologie catholique / Éd. A. Vacant, E. Mangenot, cont. E. Amann. P., 1903–1950. 15 t.
Didache	La doctrine des douze apôtres: Didache / Introd., trad., not. par W. Rordorf et A. Tuilier. P., 1978. (SC; 248) (рус. пер.: Учение двенадцати апостолов / Пер.: свящ. В. Асмус // ПМА. С. 17–42)	<i>Duchesne. Fastes</i>	<i>Duchesne L.</i> Fastes Épiscopaux de l'ancienne Gaule. P., 1907–1915 <sup>2</sup> . 3 t.
<i>Did. Alex.</i> De Spirit. Sanct.	<i>Didymus Alexandrinus</i> . De Spiritu Sancto // PG. 39. Col. 1033–1086; <i>Traité sur Saint-Esprit</i> . P., 1992. (SC; N 386)	EEC	Encyclopedia of the Early Church / Ed. A. di Berardino; Inst. Patristicum Augustinianum. Camb., 1992. 2 vol.
De Trinit.	De Trinitate, lib. I–III // PG. 39. Col. 269–992	EI	The Encyclopaedia of Islam. New Ed. = Encyclopédie de l'Islam. Nouv. éd. / Éd. C. E. Bosworth. Leiden etc., 1960–2000. 10 vol., ind., glossary
In Eccl.	Kommentar zu Ecclesiastes. Kap. 1. 1–8. Lage I des Tura-Papyrus. Köln, 1965; <i>Komment. zu Ecclesiastes (Tura-Papyrus)</i> . Bonn, 1979. Tl. 1: <i>Komment. zum Ecclesiastes</i> . Kap. 1. 1–8; 1977. Tl. 2: <i>Komment. zu Ecclesiastes</i> . Kap. 3–4. 12; 1970. Tl. 3: <i>Komment. zu Ecclesiastes</i> . Kap. 5–6; 1972. Tl. 4: <i>Komment. zu Ecclesiastes</i> . Kap. 7. 1 – 8. 8; 1979. Tl. 5: <i>Komment. zu Ecclesiastes</i> . Kap. 9. 8 – 10. 20; 1969. Tl. 6: <i>Komment. zu Ecclesiastes</i> . Kap. 11–12. (Papyrologische Texte und Abhandl.; 25, 22, 3, 16, 24, 9)	EIran	Encyclopaedia Iranica / Ed. E. Yarshater. L.; Boston, 1985–. Vol. 1–.
Didasc. apost.	Didascalia apostolorum. B., 1963. S. 2–103. (TU; 75) (рус. пер.: Прокошев П. А. Didascalia apostolorum. Томск, 1913. Прил.)	EncAeth	Encyclopaedia Aethiopica / Ed. S. Uhlig, Baye Yimam. Wiesbaden, 2003–. Vol. 1–.
<i>Diog. Laert.</i>	<i>Diogenes Laertius</i> . Vitae philosophorum: In 2 vol. / Ed. H. S. Long. Oxf., 1964, 1966 <sup>r</sup> . Vol. 1: 1–246; Vol. 2: 247–565 (рус. пер.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1995)	EO	Échos d'Orient: Revue d'histoire, de géographie et de liturgie orientale. P., 1897–1940/1942 (продолж.: Études byzantines; REB)
		<i>Ephraem Syr.</i> In Gen.	<i>Ephraem Syrus</i> . In Genesis // <i>Ephraemi Syri In Genesim et in Exodum commentarii</i> / Ed. R.-V. Tonneau. Lovanii, 1955. (CSCO; 152–153. Syr.; 71–72) (рус. пер.: Ефрем Сирийский. Толкование на кн. Бытия // Творения. М., 1995. Т. 6. С. 205–338)
		<i>Epict. Diss.</i>	<i>Epictetus</i> . Dissertationes ab Arriano digestae / Hrsg. H. Schenkl. Lpz., 1916. Stuttg., 1965 <sup>r</sup> (рус. пер.: Беседы Эпиктета / Пер. с греч.: Г. А. Тароян. М., 1997)
		<i>Epiph. Adv. haer.</i> [Panarion]	<i>Epiphanius Constantiensis in Cypro episcopus</i> . Adversus haereses // PG. 41. Col. 173–1199; 42. Col. 9–774; Panarion = Κατὰ αἱρέσεων / Ed. W. Dindorf. Bonn, 1852–1862.

	5 t. (рус. пер.: <i>Епифаний Кипрский, свт.</i> На 80 ересей Панарий, или Ковчег // Творения. М., 1863–1885. Ч. 1. С. 21–384; продолж.: Об ересях // Там же. Ч. 2–5)		
<i>Eriug.</i> De div. nat.	<i>Eriugena Johannes Scottus.</i> De divisione naturae // PL. 122. Col. 439–1023 (рус. пер.: <i>Иоанн Скот Эриугена.</i> О разделении природы (фрагм.) // Антология средневек. мысли: В 2 т. СПб., 2001. Т. 1. С. 166–189)	De octo spirit.	тости: Памятники древнецерк. аскетической и монашеской письменности / Вступ. ст., пер., коммент.: А. И. Сидоров. М., 2002. С. 387–477)
EThL	<i>Ephemerides theologicae Lovanienses.</i> Louvain, 1924–. Vol. 1–.	De orat.	De oratione (sub nomine Nili Ancyrani) // PG. 79. Col. 1165–1200 (рус. пер.: <i>Евагрий Понтийский, прп.</i> Слово о молитве // Творения / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1994. С. 76–93)
<i>Eunom.</i> Apol.	<i>Eunomius.</i> Apologia. P., 1983. P. 234–299. (SC; N 305)	De vitiis	De vitiis quae opposita sunt virtutibus // PG. 79. Col. 1140–1144
<i>Eur.</i>	<i>Euripides.</i>	Ep.	Epistulae LXII // <i>Evagrius Ponticus:</i> [Werke] / Hrsg. W. Frankenberg. B., 1912. S. 564–611
<i>Vacch.</i>	<i>Vacchae</i> // <i>Euripidis fabulae</i> / Ed. J. Diggle. Oxf., 1994. Vol. 3. P. 291–351 (рус. пер.: <i>Еврипид.</i> Вакханки // <i>Он же.</i> Трагедии: В 2 т. / Пер.: И. Анненский. М., 1999. Т. 2. С. 388–447)	Ep. fidei	Epistula fidei = <i>Basil. Magn.</i> Ep. 8 // <i>S. Basil.</i> Lettres / Éd. Y. Courtonne. P., 1957. P. 22–37 (рус. пер.: <i>Евагрий Понтийский, прп.</i> Послание о вере // Творения / Пер. А. И. Сидоров. М., 1994. С. 142–156)
Phoen.	<i>Phoenisae</i> // <i>Ibid.</i> P. 83–179 (рус. пер.: <i>Еврипид.</i> Финикиянки // Там же. С. 308–377)	Ep. ad Melan.	Epistula ad Melaniam // <i>Evagrius Ponticus:</i> [Werke]. S. 610–619; <i>Vitestam G.</i> Seconde partie du traité qui passe sous le nom de «La grande lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'Ancienne» // Scripta minorum regiae societatis humaniorum litterarum Lundensis 1963–1964. Lund, 1964. Vol. 3
<i>Euseb.</i>	<i>Eusebius Caesariensis.</i>	Gnost.	Gnosticus (fragm. graeca) / Ed. A. Guillaumont // <i>Évagre le Pontique.</i> Le gnostique ou à celui qui est devenu digne de la science. P., 1989. (SC; 356)
Chron.	<i>Chronicorum libri duo</i> / Hrsg. A. Schoene. B., 1875. Zürich, 1999 <sup>3</sup> . T. 2	Keph. Gnost.	Les six Centuries des «Kephalaia Gnostica» / Éd. crit. de la version syr. commune et éd. d'une nouvelle version syr., intégrale, avec une double trad. franç.: A. Guillaumont // PO. 1958. Vol. 28(1) (рус. пер.: <i>Евагрий Понтийский, прп.</i> Умозрительные главы (фрагм. [Пер. текстов, дошедших в греч. оригинале, без учета сир. перевода остальных глав]) // Творения / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1994. С. 120–122)
Demonstr.	<i>Demonstratio evangelica, lib. I–X</i> // PG. 22. Col. 13–792	Paraen. ad monach.	Paraenesis ad monachos // PG. 79. Col. 1235–1240
Hist. eccl.	<i>Historia ecclesiastica, lib. I–X</i> // PG. 20. Col. 45–906 (рус. пер.: <i>Евсевий Памфил.</i> Церковная история. М., 1993)	Pract.	Practicus (capita centum) / Ed. A. et C. Guillaumont // <i>Évagre le Pontique.</i> Traité pratique, ou Le moine. P., 1971. Vol. 2. P. 482–542, 546–586, 590–620, 624–712. (SC; 171)
Onomast.	<i>Onomasticon</i> / Hrsg. E. Klostermann // Werke. Lpz., 1904. Bd. 3. Tl. 1. S. 2–176. (GCS; 11.1)	Ret. monach. rat.	Rerum monachalium rationes // PG. 40. Col. 1252–1264 (рус. пер.: <i>Евагрий Понтийский, прп.</i> Изображение монашеской жизни // Добротолюбие. Т. 1. С. 590–598)
Praep. evang.	<i>Praeparatio evangelica</i> // PG. 21. Col. 21–1408	Schol. in Eccl.	Scholia in Ecclesiasten // <i>Évagre le Pontique.</i> Scholies à l'Écclésiaste / Introd., texte crit., trad. par P. Géhin. P., 1993. P. 58–176. (SC; N 397)
<i>Euth. Zigab.</i>	<i>Euthymius Zigabenus.</i> Expositio in Ioannem // PG. 129. Col. 1105–1502	Schol. in Proverb.	Scholia in Proverbia (fragm. e catenis) / Ed. P. Géhin // <i>Évagre le Pontique.</i> Scholies aux Proverbes. P., 1987. P. 90–474. (SC; 340)
In Ioan.	<i>Evagrius Ponticus.</i>	Schol. in Ps.	Scholia in Psalmos // PG. 12. Col. 1053–1320, 1368–1369, 1388–1389, 1409–1685; PG. 27. Col. 60–545; Idem // <i>Pitra.</i> Analecta Sacra. 1884. Vol. 2. P. 444–483; 1883. Vol. 3. P. 1–236, 242–245, 248–364
<i>Evagr.</i>	<i>Evagrius Ponticus.</i>		
Ad Eulog.	<i>Tractatus ad Eulogium</i> // PG. 79. Col. 1093–1140 (рус. пер.: <i>Евагрий Понтийский, прп.</i> Слово к Евлогию монаху // Творения прп. отца нашего <i>Нила Синайского.</i> Серг. П., 2000. С. 133–158)		
Ad virg.	<i>Ad virginem</i> // Nonnespiegel und Moenchsspiegel des <i>Evagrius Pontikos</i> / Zum ersten Male in der Urschrift hrsg. v. H. Gressmann. Lpz., 1913. S. 146–151 (рус. пер.: <i>Евагрий Понтийский, прп.</i> Увещание к девственнице // Творения: Аскетические и богословские трактаты / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1994. С. 138–141)		
Antirr.	<i>Antirrheticus</i> // <i>Evagrius Ponticus:</i> [Werke] / Hrsg. W. Frankenberg. B., 1912. S. 472–544		
Cap. cogn.	<i>Capita cognoscitiva</i> // PG. 40. Col. 1219–1251 (рус. пер.: <i>Евагрий Понтийский, прп.</i> Умозрительные главы // Творения / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1994. С. 120–122)		
Definit.	<i>Capitula XXXIII vel Definitiones passionum animae rationalis</i> // PG. 40. Col. 1264–1268 (рус. пер.: <i>Евагрий Понтийский, прп.</i> 33 главы аналогий или уподоблений // Добротолюбие. Т. 1. С. 598–600)		
De malign. cogit.	<i>De diversis malignis cogitationibus</i> // PG. 79. Col. 1200–1244; Idem / Ed., trad. par P. Géhin. P., 1998. P. 148–301. (SC; N 438) (рус. пер.: <i>Евагрий Понтийский, прп.</i> О помыслах // У истоков культуры свя-		

Sent. ad monach.	Sententiae ad monachos / Ed. H. Gressmann // Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des <i>Evagrius Pontikos</i> . Lpz., 1913. S. 153–165. (TU; 39.4)	In Evang.	Homiliae in Evangelia // PL. 79. Col. 1075–1312 (рус. пер.: <i>Григорий Двоеслов, свт.</i> Беседы на Евангелия // Там же. С. 7–431)
<i>Evagr. Schol.</i> Hist. eccl.	<i>Evagrius Scholasticus</i> . Historia ecclesiastica, lib. I–VI // PG. 86. Pars 2. Col. 2415–2886 (рус. пер.: <i>Евагрий Схоластик</i> . Церковная история. М., 1997 <sup>2</sup> ; То же. Кн. I–II / Пер., вступ. ст., коммент. и прил.: И. В. Кривушин. СПб., 1999)	Reg. epist.	Registri epistolarum, lib. I–XIV // PL. 77. Col. 441–1320
EvTh	Evangelische Theologie. Gütersloh, 1934/1935–1938; N. F. 1946/1947–. Bd. 1–.	<i>Greg. Nazianz.</i>	<i>Gregorius Nazianzenus</i> .
<i>Fedalto</i> . Hierarchia	Hierarchia Ecclesiastica Orientalis: Series episcoporum ecclesiarum christianarum orientaliarum / Ed. G. Fedalto. Padova, 1988. 2 vol.	Carm. de se ipso	Carmina de se ipso, 1–99 // PG. 37. Col. 969–1452
FMR	FMR. Edizione italiana: rivista bimestrale d'arte e cultura viva / Dir. M. Ferrari. Mil., 1982–.	Carm. dogm.	Carmina dogmatica // PG. 37. Col. 397–522
<i>Follieri</i> . Initia hymnorum	<i>Follieri E.</i> Initia hymnorum Ecclesiae Graecae. Vat., 1960–1966. 5 t. (ST; 211–215)	Carmina moral.	Carmina moralia // PG. 37. Col. 521–968 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Стихотворения // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 64–498)
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jh. Lpz.; B., 1897–1971. 54 Bde	Ep. 101	Epistola 101: Ad Cleodonium presbyterum contra Apollinarium I // PG. 37. Col. 174–193 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Послание 3: К пресвитеру Клеодонию против Аполлиария – 1-е // Там же. Т. 2. С. 9–18)
GDI	Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften / Hrsg. H. Collitz, F. Bechtel. Gött., 1884–1915. 4 Bde	Or. 2	Oratio 2: Apologetica, de sacerdotio // PG. 35. Col. 500–518 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> К призвавшим вначале // Там же. Т. 1. С. 24–28)
<i>Gennad. Massil.</i>	<i>Gennadius Massiliensis</i> .	Or. 21	Oratio 21: In laudem Athanasii // PG. 35. Col. 1081–1128 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 21, похвальное Афанасию Великому, архиеп. Александрийскому // Там же. С. 476–502)
De eccl. dogm.	Liber de ecclesiasticis dogmatibus // PL. 58. Col. 979–1000	Or. 27	Oratio 27: Contra Eunomianos, theologica 1 (orationes theologicae) // PG. 36. Col. 11–26 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Против евномиан, о богословии 1-е // Там же. С. 468–476)
De script. eccl.	De scriptoribus ecclesiasticis // PL. 58. Col. 1059–1120	Or. 29	Oratio 29, theologica 3 (orationes theologicae) // PG. 36. Col. 73–104 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 29, о богословии 3-е, о Боге Сыне 1-е // Там же. С. 503–521)
De vir. illustr.	De viris illustribus // <i>Hieronymus</i> . De viris illustribus liber; accedit <i>Gennadii</i> Catalogus virorum illustrium / Hrsg. W. Herding. Lipsiae, 1924	Or. 31	Oratio 31, theologica 5 // PG. 36. Col. 134–170 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 31, о богословии 5-е, о Св. Духе // Там же. С. 539–561)
<i>Gennad. Schol.</i> De anim.	<i>Gennadius Scholarius</i> . Quaestiones de anima 1–5 // <i>Gennade Scholarios</i> . Œuvres complètes / Ed. L. Petit, M. Jugie, X. Sideridès. P., 1928. T. 1	Or. 32	Oratio 32: De moderatione in disputando // PG. 36. Col. 188–212 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 32, о соблюдении доброго порядка в собеседовании // Там же. С. 561–582)
<i>Georg. Mon.</i> Chron.	<i>Georgius Monachus</i> . Chronicon // PG. 110. Col. 10–1327 (рус. пер.: <i>Матвеевко В. А., Щеголева Л. И.</i> Временник Георгия Монаха: (Хроника Георгия Амартола): Рус. текст, коммент., указ. М., 2000)	Or. 33	Oratio 33: Contra arianos // PG. 36. Col. 213–238 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 33: Против ариан // Там же. С. 583–596)
GNO	<i>Gregorii Nysseni</i> Opera / Ed. W. Jaeger, H. Langerbeck. Leiden, 1960–1996. 10 vol.	Or. 37	Oratio 37: In Matthaëum // PG. 36. Col. 1–12, 281–308 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 37, на Матф. 19, 1 // Там же. С. 618–632)
<i>Goar</i> . Euchologion	<i>Goar J.</i> Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines Divinae Liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum etc. Cuilibet personae statui vel tempori congruos, juxta usum Orientalis Ecclesiae. Venetia, 1730 <sup>2</sup>	Or. 38	Oratio 38, in Theophania, sive Natalitia Salvatoris // PG. 36. Col. 311–331 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 38: На Богоявление или на Рождество Спасителя // Там же. С. 632–645)
<i>Gouillard</i> . Synodikon	<i>Gouillard J., éd.</i> Le Synodikon de l'Orthodoxie: Éd. et comment. / Centre de rech. d'histoire et civilisation byzantines. P., 1967. (TM; 2)	Or. 40	Oratio 40: In sanctum baptismum // PG. 36. Col. 359–428 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 40, на св. Крещение // Там же. С. 659–697)
<i>Graf</i> . Geschichte	<i>Graf G.</i> Geschichte der christlichen arabischen Literatur. R., 1944. Bd. 1; 1947. Bd. 2; 1949. Bd. 3; 1951. Bd. 4; 1953. Bd. 5. (ST; 118, 133, 146, 147, 172)	Or. 41	Oratio 41: In Pentecosten // PG. 36. Col. 428–452 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 42, на св. Пятидесятницу // Там же. С. 697–710)
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies. Durham, 1958–1981. 22 vol.; продолж.: Greek and Byzantine Studies. San Antonio (Tex.), 1982–.	Or. 45	Oratio 45: In sanctum Pascha // PG. 36. Col. 623–663 (рус. пер.: <i>Григорий Бого-</i>
<i>Greg. Magn.</i> Dial.	<i>Gregorius I Papa (Magnus)</i> . Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum // PL. 77. Col. 149–431 (рус. пер.: <i>Григорий Двоеслов, свт.</i> Собеседования // <i>Григорий Великий (Двоеслов)</i> . Избр. творения. М., 1999. С. 440–708)		

- слов, свт.* Слово 45: На св. Пасху // Там же. С. 803–827)
- Greg. Nyss.* *Gregorius Nyssenus.*  
Adv. Apollin. Adversus Apollinarem (Antirrheticus) // PG. 45. Col. 1123–1270 (рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* Опровержение мнения Аполлиария (антирретикон) // Творения. М., 1865. Ч. 7. С. 59–201. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 1))
- Adv. Maced. Adversus Macedonianos // PG. 45. Col. 1301–1334 (рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* Слово о Св. Духе против македонян // Там же. С. 23–58. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 1))
- De anima et resurr. Dialogus de anima et resurrectione // PG. 46. Col. 11–161 (рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* О душе и о воскресении // Там же. 1862. Ч. 4. С. 201–326. (ТСОРП; Т. 40. Кн. 4))
- De deit. Fil. et Spir. De deitate Filii et Spiritus Sancti (Laus Abraham) // PG. 46. Col. 553–576 (рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* О Божестве Сына и Духа и похвала прав. Аврааму // Там же. С. 373–398. (ТСОРП; Т. 40. Кн. 3–4))
- De hom. opif. De hominis opificio // PG. 44. Col. 123–256 (рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека // Там же. 1861. Ч. 1. С. 76–222. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 1))
- De mort. De mortuis non esse dolendum // PG. 46. Col. 497–538 (рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* Слово к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную // Там же. 1865. Ч. 7. С. 485–534. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 3))
- Or. catech. Oratio catechetica magna // PG. 45. Col. 9–105 (рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово // Там же. 1862. Ч. 4. С. 1–110; [Новый пер. / Ред.: Ю. А. Вестель]. К., 2003)
- Greg. Pal.* *Gregorius Palamas.*  
Capita Capita psychica, theologia, moralia et practica // PG. 150. Col. 1121–1226
- De ment. quietud. De mentali quietudine // PG. 150. Col. 1043–1088
- Ном. Nomiliae 1–43 // PG. 151 (рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Беседы / Пер.: архим. Амвросий (Погодин). М., 1994. Т. 1–3)
- Vita Petri Athon. Vita S. Petri Athonitae // PG. 150. Col. 995–1040
- Greg. Turon. Hist. Franc.* *Gregorius Turonensis.* Historia Francorum // PL. 71. Col. 159–704 (рус. пер.: *Григорий Турский, свт.* История франков. М., 1987)
- Hannick.* *Maximos Holobolos* *Hannick K. Ch.* Maximos Holobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur. W., 1981
- HarvTR Harvard Theological Review. Camb. (Mass.), 1908–.
- Heliodor.* *Héliodore.* Les Éthiopiennes (Théagène et Chariclée) / Éd. R. M. Rattenbury etc. P., 1960<sup>2</sup>. Vol. 1–3 (рус. пер.: *Гелиодор.* Эфиопика, или Теаген и Хариклея / Пер. под ред. А. Егунова // Греческий роман / Сост.: М. Томашевская. М., 1988. С. 243–502)
- Herma.* *Pastor* *Herma.* Pastor // PG. 2. Col. 891–1012 (рус. пер.: *Ерм.* Пастырь / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. С. 195–285)
- Herod.* *Hist.* *Herodoti.* Historiae. Oxonii, 1912. Vol. 1–2 (рус. пер.: *Геродот.* История, в 9 кн. / Пер.: Г. А. Стратановский. Л., 1972. (Памятники ист. мысли))
- Hes.* *Hesiod.*  
Opp. Opera et dies // De Hesiodi carmine quod Opera et Dies inscribitur / Ed. A. D. Karpotas. Lpz., 1856
- Theog. Theogony / Ed. M. L. West. Oxf., 1966
- Hieron.* *Hieronimus.*  
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. // Творения. К., 1910<sup>2</sup>. Ч. 5. С. 1–133)
- Comm. in Jerem. Commentariorum in Jeremiam libri sex // PL. 24. Col. 679–900 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Шесть книг толкований на пророка Иеремию // Там же. 1905. Ч. 6. С. 175–529)
- Contr. Ioan. Hieros. Contra Ioannem Hierosolymitanum // PL. 23. Col. 355–396 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Письмо к Феофилу против Иоанна, еп. Иерусалимского // Там же. 1894<sup>2</sup>. Ч. 2. С. 348–360)
- De vir. illustr. De viris illustribus // PL. 23. Col. 597–722; De viris illustribus liber; accedit *Gennadii* Catalogus virorum inlustrium / Hrsg. W. Herding. Lipsiae, 1924 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, свт.* Книга о знаменитых мужах // Там же. 1910<sup>2</sup>. Ч. 5. С. 258–314)
- Ep. Epistulae // PL. 22; CSEL. 56 (ed. I. Hilberg) (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* [Письма] // Там же. 1893<sup>2</sup>, 1894<sup>2</sup>, 1903<sup>2</sup>. Ч. 1–3)
- In Eccl. Commentarius in Ecclesiasten // PL. 23. Col. 1109–1116 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Три книги толкований на книгу Екклесиаст // Там же. 1905. Ч. 6. С. 1–136)
- In Eph. Commentaria in Ep. ad Ephesios // PL. 26. Col. 439–554 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Три книги толкований на послание к Ефессянам // Там же. 1903. Ч. 17. С. 214–390)
- In Ezech. Commentaria in Ezechielem // PL. 25. Col. 15–490 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Четырнадцать книг толкований на прор. Иезекииля // Там же. 1912<sup>2</sup>. Ч. 10–11)
- In Matth. Commentaria in Matthaeum // PL. 26. Col. 15–218 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Четыре книги толкований на Евангелие Матфея, к Евсевию // Там же. 1901. Ч. 16. С. 1–316)
- Vita Malch. Vita Malchi monachi captive // PL. 23. Col. 53–60 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Жизнь пленного монаха Малха // Там же. 1903<sup>2</sup>. Ч. 4. С. 44–53)
- Hilar. Pict.* *Hilarius Pictaviensis.*  
De Trinit. De Trinitate // PL. 10. Col. 25–472
- In Ps. Tractatus super Psalmos // PL. 9. Col. 231–890
- Hincmar.* *De divers. et mult. anim. rat.* *Hincmarus Remensiones.* De diversa et multiplici animae ratione // PL. 125. Col. 929–952
- Hipp.* *Hippolitus Romanus.*  
De Christ. et Antichrist. Demonstratio de Christo et Antichristo // PG. 10. Col. 725–787 (рус. пер.: *Инноцент Римский, св.* О Христе и антихристе // Творения. Каз., 1899. Серг. П., 1997<sup>р</sup>. Вып. 2. С. 9–46)

- In Dan. Commentarium in Daniele // *Hippolyte*. Commentaire sur Daniel / Éd. M. Lefèvre. P., 1947. P. 70–386. (SC; 14) (рус. пер.: *Ипполит Римский*, св. Толкования на кн. прор. Даниила // Там же. Вып. 1. С. 1–170)
- Refut. Refutatio omnium haeresium (Philosophumena) // Refutatio omnium haeresium / Ed. M. Marcovich. B., 1968. S. 53–417. (PTS; 25)
- Hist. mon. Aeg. Historia monachorum in Aegypto / Éd. et trad. A.-J. Festugière. Brux., 1961. (SH; 34); 1971<sup>r</sup>. (SH; 53)
- Hist. Zschr. Historische Zeitschrift. Münch., 1853–.
- Homer. *Homerus*.  
Il. *Ilias* / Ed. T. W. Allen. Oxf., 1931 (рус. пер.: *Гомер*. Илиада / Пер.: Н. И. Гнедич. Л., 1990)  
Od. *Odyssea* / Ed. P. von der Mühl. Basel, 1962 (рус. пер.: *Гомер*. Одиссея / Пер.: В. А. Жуковский. М., 2000)
- Honor. August. *Honorius Augustodunensis*. Gemma animae // PL. 172. Col. 541–738
- Gemma animae
- Hugo Rothomag. De *Hugo Rothomagensis*. Tractatus de memoria memor. // PL. 192. Col. 1299–1323
- Hugo Vict. De sacramentis *Hugo de S. Victore*. De sacramentis christianaе fidei // PL. 176. Col. 173–618
- Hunger. *Hunger H.*  
Literatur Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner / Mit Beitr. v. Ch. Hannick u. P. Pieler. Münch., 1978. 2 Bde
- Register Das Register des Patriarchats von Konstantinopel / Hrsg. H. Hunger e. a. W., 1981–2001. 3 Bde. (CFHB; 19)
- Hymn. Homer. Hymni Homerici / Ed. A. Baumeister. Lpz., 1875; Idem // The Homeric Hymns / Ed. T. W. Allen, W. R. Halliday, E. E. Sikes. Oxf., 1936<sup>r</sup>. P. 42–64 (рус. пер.: Гомеровы гимны / Пер.: Е. Г. Рабинович. М., 1995; Гомеровские гимны / Пер.: В. В. Вересаев // Эллинские поэты VII–III вв. до н. э.: Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика / Ред.: М. Л. Гаспаров. М., 1999. С. 125–176)
- IEJ Israel Exploration Journal. Jerusalem, 1950–.
- Ign. *Ignatius Antiochenus*.  
Ep. ad Eph. Epistula ad Ephesios // PG. 5. Col. 643–662 (рус. пер.: *Игнатий Богоносец*, св. Послание к ефесянам / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. С. 307–316)  
Ep. ad Magn. Epistula ad Magnesios // PG. 5. Col. 661–674; Idem // *Ignatius Scr. Eccl.* Epistulae VII genuinae (rec. media) / Éd. P. T. Camelot. Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe. P., 1969. P. 80–92. (SC; 10) (рус. пер.: *Игнатий Богоносец*, св. Послание к магнезийцам / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 317–322)  
Ep. ad Philad. Epistula ad Philadelphenses // PG. 5. Col. 697–708 (рус. пер.: *Игнатий Богоносец*, св. Послание к филладельфийцам / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 334–339)  
Ep. ad Polyc. Epistula ad Polycarpon // PG. 5. Col. 717–728 (рус. пер.: *Игнатий Богоносец*, св. Послание к Поликарпу / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 346–350)  
Ep. ad Rom. Epistula ad Romanos // PG. 5. Col. 685–697 (рус. пер.: *Игнатий Богоносец*, св.
- Послание к римлянам / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 328–333)
- Ep. ad Smyrn. Epistula ad Smyrnaeos // PG. 5. Col. 697–708 (рус. пер.: *Игнатий Богоносец*, св. Послание к смирянам / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 340–345)
- Ioan. Cassian.* *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<sup>p</sup>. С. 167–634)
- Collat.
- Ioan. Chrysost.* *Ioannes Chrysostomus*.  
De incompreh. De incomprehensibili dei natura, contra Anomaeos, homiliae 1–5 // PG. 48. Col. 701–748 (1: 701–710; 2: 709–718; 3: 719–728; 4: 727–736; 5: 735–748) (рус. пер.: *Иоанн Златоуст*, св. Против аномеев // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–1998<sup>p</sup>. Т. 1. Кн. 2. С. 491–615)  
De Lazaro Homiliae 7, de Lazaro // PG. 48. Col. 963–1054 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст*, св. О Лазаре // Там же. С. 778–877)  
In Col. Homiliae in Epistolam ad Colosseos // PG. 62. Col. 299–392 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст*, св. Толкование на Послание к колоссянам // Там же. Т. 11. Кн. 1. С. 356–469)  
In Galat. In Epistolam ad Galatas commentarius // PG. 61. Col. 611–682 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст*, св. Толкование на Послание к галатам // Там же. Т. 10. Кн. 2. С. 729–816)  
In Gen. Homiliae in Genesin // PG. 53. Col. 21–384; PG. 54. Col. 385–580 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст*, св. Беседы на кн. Бытия // Там же. Т. 4. Кн. 1. С. 1–455 (1–41); Кн. 2. С. 459–725 (42–67))
- Ioan. Climacus.* Ad *Ioannes Climacus*. Liber ad Pastorem // PG. 88. Col. 1166–1210 (рус. пер.: *Иоанн*, игум. *Синайский*. Слово к пастырю // Он же. Лествица. Серг. П., 1908<sup>r</sup>. С. 252–273)
- Pastor.
- Ioan. D. Scott.* *Ioannes Duns Scotus*. Ordinatio // Opera omnia. R., 1973. Pt. 7: Ordinatio, lib. XI. Dist 1–3
- Ordinatio
- Ioan. Damasc.* *Ioannes Damascenus*.  
De fide orth. Expositio fidei orthodoxa // PG. 94. Col. 781–1228 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин*, прп. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. М.; Р-н/Д., 1992<sup>p</sup>)  
De haer. De haeresibus // Die Schriften... 1981. Bd. 4. S. 19–67. (PTS; 22) (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин*, прп. О ста ересьях вкратце / Пер.: А. И. Сагарда // Творения: Источник знания. М., 2002. С. 123–155)  
De part. anim. Partes porro animae tres // PG. 95. Col. 229–232 (fragm.)  
Dialect. Dialectica // PG. 94. Col. 521–676 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин*, прп. Диалектика. М., 1862. То же, изм. загл.: Философские главы / Пер.: Н. И. Сагарда // Творения: Источник знания. М., 2002. С. 53–122)  
Hom. in sabbat. sanct. Homilia in sabbatum sanctum // PG. 94. Col. 601–644  
In Nativ. B. V. M. Beatae Virginis Mariae 1–2 // PG. 96. Col. 661–680, 679–698 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин*, прп. Слово на Рождество Пресв. Богородицы: [Hom. 6] / Пер.:

	святц. М. Козлов // Творения. М., 1997. С. 249–260)		Разговор с Трифоном иудеем / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 132–362)
<i>Ioan. Ephes. Hist. eccl.</i>	<i>Ioannis Ephesini</i> Historia ecclesiastica / Ed. E. W. Brooks. P., 1933, 1935. (CSCO; 104–105. Syr.; 53–54)	JBL	Journal of Biblical Literature. Missoula, 1882–.
<i>Ioan. Mosch. Prat. spirit.</i>	<i>Ioannes Moschus</i> . Pratum spirituale // PG. 87. Col. 2847–3116	JEclH	Journal of Ecclesiastical History. L., 1950–. Vol. 1–.
<i>Ioan. Phil. Com. in Arist. lib. de anim</i>	<i>Ioannis Philoponi</i> . In Aristotelis libros de anima commentaria // Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. 15 / Ed. M. Hayduck. B., 1897. P. 1–607	JECS	Journal of Early Christian Studies / J. of the North American Patristics Society; J. Hopkins Univ. Baltimore, 1993–. Vol. 1–.
De opif. mundi	De opificio mundi // <i>Reichardt G.</i> Ioannis Philoponi «De opificio mundi libri VII». Lipsiae, 1897. (Scriptores sacri et profani; Fasc. 1)	JEthS	Journal of Ethiopian Studies. Addis Ababa, 1963–. Vol. 1, N 1–.
<i>Ios. Flav. Antiq.</i>	<i>Iosephus Flavius</i> . <i>Flavii Iosephi</i> Antiquitates Iudaicae // <i>Flavii Iosephi</i> Opera / Ed. V. Niese. B., 1887, 1885, 1892, 1890, 1955 <sup>r</sup> . 4 t. (рус. пер.: <i>Иосиф Флавий</i> . Иудейские древности / Пер.: Г. Г. Генкель. М., 1996. 2 т.)	JETS	Journal of the Evangelical Theological Society. Wheaton (Ill.), 1958–. Vol. 1, N 1–.
Contr. Ap.	Contra Apionem: (De Iudaeorum vetustate) // <i>Ibid.</i> 1889, 1955 <sup>r</sup> . S. 3–99 (рус. пер.: <i>Иосиф Флавий</i> . О древности иудейского народа: Против Апиона. СПб., 1895)	JHS JRAS	Journal of Hellenic Studies. L., 1880–. Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Camb., 1834–1863. Vol. 1–20; N. S. 1865–1891. Vol. 1–23; 1892–1990; Ser. 3. 1991–. Vol. 1–.
De bell.	De bello Iudaico, I–VII // <i>Ibid.</i> 1895, 1955 <sup>r</sup> . Т. 6 (рус. пер.: <i>Иосиф Флавий</i> . Иудейская война / Пер.: М. Финкельберг, А. Вдовиченко. М.; Иерусалим, 1999 <sup>2</sup> )	JSJ	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period. Leiden, 1970–[2005]. Vol. 1–[36]
<i>Iren. Adv. haer.</i>	<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, livres 3–5. P., 1965–1974. (SC; 211, 100, 153) (рус. пер.: <i>Иринея Лионский, свят.</i> Против ересей / Пер.: прот. П. Преображенский // Творения. СПб., 1900. М., 1996 <sup>3</sup> )	JSNT	Journal for the Study of the New Testament / Dep. of the Bible Stud.; Univ. of Sheffield. Sheffield, 1978/1979–. Vol. 1–.
<i>Isid. Hisp. Chron.</i>	<i>Isidorus Hispalensis episcopus, st.</i> Chronicon // PL. 83. Col. 1017–1058	JSS	Journal of Semitic Studies. Oxf., 1956–. Vol. 1–.
De eccl. offic.	Episcopi de Ecclesiasticis officiis // PL. 83. Col. 739–824	JThSt	Journal of Theological Studies. Oxf., 1899/1900–1949. 50 vol.; N. S. 1950–. Vol. 1–.
De vir. illustr.	De viris illustribus // PL. 83. Col. 1081–1106	<i>Krumbacher.</i> Geschichte	<i>Krumbacher K.</i> Geschichte der Byzantinischen Literatur / Unter Mitwirkung v. A. Ehrhard u. H. Gelzer. Münch., 1897 <sup>2</sup> Kerygma und Dogma. Gött., 1955–. Bd. 1–. <i>Lactantius</i> . Liber de opificio Dei // PL. 7. Col. 9–78 Divinae institutiones // PL. 6. Col. 110–882 (рус. пер.: <i>Лактанций</i> . Божественные установления // <i>Толенев В. М.</i> Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. СПб., 2000. С. 205–317)
Etymol.	Etymologiarum // PL. 82. Col. 73–729; Idem: Etymologiarum sive originum libri XX / Ed. W. M. Lindsay. Oxf., 1911	KuD <i>Lact.</i> De opif. Dei Div. inst.	<i>Lactantius</i> . Liber de opificio Dei // PL. 7. Col. 9–78 Divinae institutiones // PL. 6. Col. 110–882 (рус. пер.: <i>Лактанций</i> . Божественные установления // <i>Толенев В. М.</i> Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. СПб., 2000. С. 205–317)
<i>Isid. Pel. Ep.</i>	<i>Isidorus Pelusiota</i> . Epistolarum, lib. 1–5 // PG. 78. Col. 177–1646 (рус. пер.: <i>Исидор Пелуциот, прп.</i> Письма. Кн. 1–5 // Творения. М., 1859–1860. Ч. 1–5; Письма: В 2 т. М., 2001. Т. 1)	<i>Latyšev.</i> Menol.	<i>Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt</i> / Ed. B. Latyšev. Petropoli, 1911–1912. Lpz., 1970 <sup>r</sup> . 2 t.
<i>Isocr. Areopagit.</i>	<i>Isocrates</i> . Areopagiticus: Or. 7 / Ed. G. Mathieu // <i>Isocrate</i> . Discours. P., 1942, 1966 <sup>r</sup> . Vol. 3. P. 63–84	LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie. Freiburg i. Br., 1968–1976, 1994 <sup>r</sup> . 8 Bde
<i>Iust. Martyr. I Apol.</i>	<i>Iustinus Philosophus et Martyr</i> . Apologia // PG. 6. Col. 327–440 (рус. пер.: <i>Иустин Мученик, св.</i> Апология I, представленная в пользу христиан Антонину Благочестивому / Пер.: прот. П. Преображенский // Творения. М., 1892, 1995 <sup>r</sup> . С. 31–104)	<i>Legrand.</i> Bibl. hell. XVII <sup>e</sup>	<i>Legrand E.</i> Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au XVII <sup>e</sup> siècle. P., s. a. <sup>2</sup> 5 t.
De resurrect.	De resurrectione / Ed. J. C. T. Otto // Corpus apologeticarum. Wiesbaden, 1971 <sup>r</sup> . Т. 3. P. 126–158 (рус. пер.: <i>Иустин Мученик, св.</i> Отрывок о воскресении // Там же. С. 469–484)	<i>Leo Magn.</i> Ep.	<i>Leo Magnus</i> . Epistolae // PL. 54. Col. 593–1216
Dial.	Dialogus cum Trifone // PG. 6. Col. 481–800 (рус. пер.: <i>Иустин Мученик, св.</i>	<i>Leont. Byz.</i> Contr. Nestor. et Eutych.	<i>Leontius Byzantinus</i> . Contra Nestorianos et Eutychianos // PG. 86. Col. 1267–1396
		<i>Le Quien.</i> OC	<i>Le Quien M.</i> Oriens Christianus. P., 1740. Graz, 1958 <sup>r</sup> . 3 t.
		LexMA	Lexikon des Mittelalters. Münch.; Zürich, 1980–1999. 9 Bde
		LP	Liber Pontificalis / Ed. L. Duchesne. P., 1955–1957. 3 vol.
		LTK	Lexikon für Theologie und Kirche / Hrsg. J. Höfer, K. Rahner. Freiburg i. Br., 1957–1968 <sup>2</sup> , 1986 <sup>r</sup> . 10 Bde, Reg., 3 Bde. Suppl.
		<i>Lucian.</i> Hist.	<i>Lucianus</i> . Quomodo historia conscribenda sit / Ed. K. Kilburn // Lucian. L., 1959, 1968 <sup>r</sup> . Vol. 6. P. 2–72 (рус. пер.: <i>Лукян Самосатский</i> . Как следует писать историю / Пер.: С. Толстая // Соч.: В 2 т. / Ред.: А. И. Зайцев. СПб., 2001. С. 81–99)
		<i>Macar. Aeg.</i> II	<i>Macarius Aegyptius (Magnus)</i> . [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) // *Makarîi anecdota* / Ed. G. L. Marriott. Camb. (Mass.), 1918. N. Y., 1964<sup>r</sup>. 19–48 (рус. пер.: *Макарий Егунетский, прп.* Духовные беседы / Пер.: А. И. Сидоров (беседы 51–57) // Творения. М., 2002. С. 251–497)
- Mansi* Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. I. D. Mansi. Florentiae; Venetiae, 1759–1769. Graz, 1960<sup>r</sup>. 31 t.
- Marc. Erem. De lege spir.* *Marcus Eremita. De lege spirituali* // PG. 65. Col. 906–950 (рус. пер.: *Марк Подвижник, прп.* Слово 1-е: О законе духовном, 200 глав // *Он же.* Нравственно-подвижнические слова. Серг. П., 1911<sup>2</sup>. М., 1995<sup>p</sup>. С. 9–28)
- MartHieron* Martyrologium Hieronymianum / Ed. C. de Rossi, L. Duchesne // ActaSS. Nov. T. 2. Pars 1. Antverpiae, 1894
- MartHieron. Comment.* Commentarius perpetuus in MartHieron / Ed. H. Delehaye // Ibid. Pars 2. Brux., 1931
- MartRom* Martyrologium Romanum scholastic historicis instructum / Ed. H. Delehaye // Propylaeum ad ActaSS. Dec. Brux., 1940
- MartUsuard* Martyrologium Usuardi // ActaSS. Iun. T. 6. Antverpiae, 1714
- Mar. Vict. Adv. Ar.* *Marius Victorinus.* Ad «Candidum» Arrianum [«Adversus Arium»], lib. I–IV // CSEL. 83. P. 54–277 [De generatione Divini Verbi] ad «Candidum» Arrianum // Ibid. P. 15–48
- De gen. Div. Verbi* In epistolam Pauli ad Ephesios libri duo // PL. 8. Col. 1235–1294
- In Ephes.* In epistolam Pauli ad Ephesios libri duo // PL. 8. Col. 1235–1294
- Mateos. Typicon* *Mateos J.* Le Typicon de la Grande Église: Ms. Saint-Croix n. 40, X<sup>e</sup> siècle / Introd., texte crit., trad. et not. J. Mateos. R., 1962–1963. 2 t. (OCA; 165–166)
- Maximus Conf. Ambigua* *Maximus Confessor.* Ambiguorum Liber // PG. 91. Col. 1031–1418
- De anima* De anima // PG. 91. Col. 353–361
- De carit.* Capita de caritate // *Massimo Confessore.* Capitoli sulla carita / Ed. A. Ceresa-Gastaldo. R., 1963. P. 48–238 (рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви // Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 96–145)
- Disp. Pyr.* Disputatio cum Pyrrho // PG. 91. Col. 287–354 (рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Диспут с Пирром / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII ст. М., 2004. С. 136–237)
- Ep.* Epistolae // PG. 91. Col. 363–650
- Exp. orat. dom.* Expositio orationis dominicae // PG. 90. Col. 871–909
- Mystagogia* Mystagogia VII // PG. 91. Col. 658–718 (рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 154–184)
- Opusc.* Opuscula theologica et polemica ad Marinum // PG. 91. Col. 9–286
- Quaest. ad Thal.* Quaestiones ad Thalassium de Scriptura Sancta // PG. 90. Col. 244–786 (рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию // Творения. М., 1993. Кн. 2. С. 18–174)
- Quaest. et dub.* Quaestiones et dubia // PG. 90. Col. 1–78, 785–856
- Method. Olymp. Conv. decem virg.* *Methodius Olympius.* Convivium decem virginum // PG. 18. Col. 27–220 (рус. пер.: *Методий Патарский, сщмч.* Пир десяти дев // Творения. М., 1996<sup>p</sup>. С. 25–140)
- De lepra* De lepra // *Bonwetsch N. G.* Methodius. Lpz., 1917. S. 457–474 (рус. пер.: *Методий Патарский, сщмч.* О проказе // Там же. С. 335–352)
- De resurrect.* Ex libro De resurrectione // PG. 18. Col. 265–330 (рус. пер.: *Методий Патарский, сщмч.* О Воскресении, против [Оригена] // Там же. С. 192–271)
- Mich. Glyc. Annales* *Michael Glycas.* Annales / Rec. I. Bekker. Bonn, 1836. (CSHB; 26)
- Mich. Psell.* *Michele Psellus.* De omnifaria doctrina // PG. 122. Col. 687–784
- De omnif. doct.* De omnifaria doctrina // PG. 122. Col. 687–784
- Exp. Oracul. Chald.* Expositio in Oracula Chaldaica // PG. 122. Col. 1115–1150
- Min. Fel. Octavius* *Minucii Felicis Octavius* // PL. 3. Col. 239–376 (рус. пер.: *Минуций Феликс.* Октавий // БТ. 1981. Сб. 22. С. 139–177; То же // СДХА. С. 226–274)
- MRAL* Atti della Reale Accademia dei Lincei. Memorie d. Cl. di scienze morali, storiche e filologiche. R., 1877–1920
- Nasrallah.* *Nasrallah J.* Chronologie, 1250–1500
- Chronologie, 1250–1500* Chronologie des patriarches Melchites d'Antioche de 1250 à 1500. Jérusalem, 1968
- Chronologie, 1500–1634* Chronologie des patriarches Melchites d'Antioche de 1500 à 1634. Jérusalem, 1959
- Histoire* Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V au XX siècle. Louvain, 1979–. Vol. 2–.
- NEAEHL* New Encyclopedia of Archaeological Excavation in the Holy Land. Englewood Cliff (N. J.); Jerusalem, 1993–. Vol. 1–.
- Nemes. De nat. hom.* *Nemesius Emesenus.* De natura hominis // PG. 40. Col. 503–818 (рус. пер.: *Немезий Эмесский.* О природе человека / Пер.: Ф. С. Владимирский. Почасв, 1904. М., 1998<sup>n</sup>)
- Nestle-Aland. NTG* Novum Testamentum Graece / Hrsg. E. Nestle, K. Aland. Stuttg., 1993<sup>27</sup>
- Niceph. Blemm.* *Nicephorus Blemmydes.* Epitomes logicae // Epitom. logic. PG. 142. Col. 675–1004
- Niceph. Callist.* *Nicephorus Callistus.* Historia ecclesiastica, lib. XVIII // PG. 145. Col. 559–1332
- Niceph. Const. Ep.* *S. Nicephorus CP Patr.* Epistola ad Leonem III papam // PG. 100. Col. 170–200
- Nicet. Chon. Hist.* *Nicetae Choniatae.* Historia / Ed. J. A. Van Dieten. B., 1975. (CFHB; 11/1–2)
- Nicet. Pector. Contr. Jud.* *Necetas Pectoratus (Stethatus).* Traité contre les Juifs // *Nicetas Stéphanos.* Opuscules et lettres / Ed. J. Darrouzès. P., 1961. P. 412–443. (SC; 81)
- De anim. Gnost.* De anima // Ibid. P. 56–153
- Nicol. Cus. Beryl.* *Nicolaus Cusanus.* De beryllo. Hamburg, 1988 (рус. пер.: *Николай Кузанский.* Берилл / Пер.: В. В. Библихин // Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 2. С. 95–135)
- De doct. ign.* De docta ignorantia. Bari, 1913 (рус. пер.: *Николай Кузанский.* Об ученом незнании // Там же. Т. 1. С. 47–184)
- Nonn. Dion.* *Nonni Panopolitani.* Dionysiaca / Rec. R. Keydell. Berolini, 1959. 2 Vde (рус. пер.: *Нонн Панополитанский.* Деяния Диониса / Пер.: Ю. А. Голубец. СПб., 1997)
- Novat. De Trinit.* *Novatianus presb.* Romanus. De Trinitate // PL. 3. Col. 885–952

NRT	Nouvelle revue théologique / Rev. publ. de la Fac. de Théologie de la Compagnie de Jésus. Brux., 1869–1940/1945. 67 vol.; 1946–. Vol. 1–.	In Matth. Oroph. Hymn.	In Mattheum // PG. 17. Col. 829–1600 Orpheï Hymni / Ed. G. Quandt. B., 1955 (рус. пер.: Орфические гимны / Пер.: О. В. Смыка // Античные гимны. М., 1988. С. 177–267)
NTIQ	Novum Testamentum: An intern. quarterly for New Testament and related studies based on intern. cooperation. Leiden, 1956–. Vol. 1–.	Ovid. Met.	Publius Ovidius Naso. Metamorphoses / Ed. H. Magnus. Gotha, 1892 (рус. пер.: Публий Овидий Назон. Метаморфозы / Пер. с лат.: С. Шервинский. М., 1977. (Б-ка античной литературы))
NTS	New Testament Studies. L.; Camb. (GB), 1965–.	Păcurariu. IBOR	Păcurariu M. Istoria Bisericii Ortodoxă Romană. Bucur., 1980–1981, 1994 <sup>2</sup> . 3 vol.
OCA	Orientalia Christiana analecta. R., 1935–. (ранее: Orientalia Christiana = OrChr)	Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost.	Palladius. Dialogi de Vita Sancti Ioanni Chrysostomi / Ed. P. R. Coleman-Norton. Camb., 1928. P. 3–147 (рус. пер.: Диалог Палладия, еп. Еленопольского, с Феодором, рим. диаконом, о житии блж. Иоанна, еп. К-польского, Златоуста / Пер.: А. С. Балаховская. М., 2002)
Ockham.	Guilielmus de Ockham. Quodlibeta septem // Idem. Opera theologica. N. Y., 1980. Vol. 9	Palladius. Hist. Laus. (Bartelink)	Palladio. La storia Lausiaca / Trad. M. Barchiesi; ed. G. J. M. Bartelink. Mil., 1974
Questiones quodlibetales		Pamphil. Apol. pro Orig.	Pamphil. Apologia pro Origene // PG. 17. Col. 521–616
OCP	Orientalia Christiana Periodica. R., 1935–.	Pauly, Wissowa	Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Hrsg. A. Pauly; bearb. G. Wissowa, W. Kroll etc. R. 1. Stuttg., 1893–1963. 24 Bde; R. 2. Stuttg.; Münch., 1903–1978. 10 Bde, 15 Supplbde
ODB	The Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. A. P. Kazdan, A.-M. Talbot etc. Wash., 1991. 3 vol.	Pausan. Descript.	Pausanias. Graeciae descriptio / Hrsg. F. Spiro. Lpz., 1903. 3 Bde. Stuttg., 1967 <sup>r</sup> (рус. пер.: Павсаний. Описание Эллады / Пер. с древнегреч.: С. П. Кондратьев; ред.: Е. В. Никитюк. М., 2002. 2 т.)
Olimpiod. Alex. Comm. in Eccl.	Olympiodus Deacon of Alexandria. Commentarii in Ecclesiasten // PG. 93. Col. 478–628	Petit. Bibliogr. d. acolouthies grecques	Petit L. Bibliographie des acolouthies grecques. Brux., 1926. (SH; 16)
Or	Orientalia: Commentarii Periodici Pontifici Instituti Biblici. R., 1920–.	Petr. Lomb. Sent.	Petrus Lombardus. Sententiae: In IV Libris distinctae // PL. 192. Col. 521–962 (рус. пер.: Петр Ломбардский. Четыре книги сентенций / Пер.: А. Аполлонов // Антология средневек. мысли / РХГИ. СПб., 2001. Т. 1. С. 481–493)
OrChr	Orientalia Christiana. R., 1923–1934; 1935–Orientalia Christiana Analecta	PG	Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca / Ed. J. P. Migne. P., 1857–1866. 161 t.
Oriens Chr.	Oriens Christianus. Lpz.; Wiesbaden, 1901–.	Philo.	Philo Alexandrinus.
Orig.	Origenes.	De agr.	De agricultura / Ed. L. et P. Wendland // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. B., 1897, 1962 <sup>r</sup> . Vol. 2. P. 95–132
Cant. Cantic.	Homiliae in Canticum Cantorum // PG. 17. Col. 35–58, 61–198	De cherub.	De cherubim / Ed. L. Cohn // Ibid. Vol. 2. P. 171–219 (рус. пер.: Филон Александрийский. О Херувимах, о пламенном мече и о первой твари, родившейся от человека, Каине / Пер. и коммент.: Е. Д. Матусова // Он же. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 114–140)
Comm. in Matth.	Commentariorum series in evangelium Matthaei (Mt. 22. 34 – 27. 63) // Origenes. Werke / Hrsg. E. Klostermann. Lpz., 1933. Bd. 11. (GCS; 38.2); Idem // Origène. Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu / Ed. R. Girod. P., 1970. Vol. 1. P. 140–386. (SC; 162)	De confus. ling.	De confusione linguarum / Hrsg. P. Wendland // Ibid. Vol. 2. P. 229–267 (рус. пер.: Филон Александрийский. О смешении языков / Пер.: О. Л. Левинская // Там же. С. 308–338)
Contr. Cels.	Contra Celsum // PG. 14. Col. 641–1632; Idem / Ed. M. Borret. P., 1967–1969. (SC; 132, 136, 147, 150) (рус. пер.: Ориген. Против Цельса. Каз., 1912. М., 1996)	De fuga et invent.	De fuga et inventione / Ed. P. Wendland // Ibid. 1898, 1962 <sup>r</sup> . Vol. 3. P. 111–167
De orat.	De oratione libellus // PG. 11. Col. 415–562 (рус. пер.: Ориген. О молитве. Ярославль, 1884))	De gigant.	De gigantibus / Ed. P. Wendland // Ibid. Vol. 2. P. 42–55
De princip.	Περὶ ἀρχῶν = De principiis // PG. 11. Col. 115–414 (рус. пер.: Ориген. О началах. СПб., 2000)	De migr. Abr.	De migratione Abrahami / Hrsg. P. Wendland // Ibid. Vol. 2. P. 268–314
Disp. Heracl.	Disputatio (dialog) cum Heraclide / Introductio, trad. et not. de J. Scherer. P., 1960. (SC; 67)	De opif.	De opificio mundi / Ed. L. Cohn // Ibid. 1896, 1962 <sup>r</sup> . Vol. 1. P. 1–60
Exort. ad martyr.	Exortatio ad martyrium // PG. 11. Col. 561–638 (рус. пер.: Ориген. Увещание к мученичеству / Пер.: Н. Корсунский // Отцы и учителя Церкви III в. М., 1996. Т. 2. С. 36–67)	De poster. Cain	De posteritate Caini / Ed. P. Wendland // Ibid. Vol. 2. P. 1–41 (рус. пер.: Филон
Fragm. in evang. Ioann.	Fragmenta in evangelium Ioannis (in catenis) / Ed. E. Preuschen // Werke. Lpz., 1903. Bd. 4. S. 483–574. (GCS; 10)		
Fragm. in Luc.	Fragmenta in Lucam (in catenis) / Ed. M. Rauer // Origenes Werke. B., 1959 <sup>2</sup> . Bd. 9. S. 227–336. (GCS; 49(35))		
Hom. in Job.	In Job, lib. 1–3 // PG. 17. Col. 371–522		
Hom. in Luc.	Homiliae in Lucam / Hrsg. M. Rauer // Werke. B., 1959 <sup>2</sup> . Bd. 9. (GCS; 49(35))		
In Ezech. hom.	Homiliae in Ezechielem / Ed. W. A. Baehrens // Werke. Lpz., 1925. Bd. 8. S. 319–452. (GCS; 33)		
In Gen. hom.	In Genesim, homiliae 1–17 // PG. 12. Col. 145–262		
In Ioan. comm.	In Ioannem commentariorum // PG. 14. Col. 21–830		

- Александрийский*. О потомках надменного Каина и о его изгнании / Пер.: А. В. Рубан // *Он же*. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 252–292)
- De sacrificiis Abelis et Caini // Les œuvres complètes de *Philon d'Alexandrie*. P., 1966. T. 4 (рус. пер.: *Филон Александрийский*. О рождении Авеля и о том, как приносили жертвы Богу он и брат его Каин / Пер.: О. Л. Левинская; коммент.: Е. Д. Матусова // Там же. С. 159–199)
- De spec. leg. // De specialibus legibus / Ed. S. Daniel // Ibid. P., 1975. T. 24
- De vita Mos. // De vita Mosis // Opera. B., 1902, 1962<sup>r</sup>. Vol. 4. P. 119–268
- Leg. all. // Legum allegoriarum lib. I–III / Ed. L. Cohn // Ibid. 1896, 1962<sup>r</sup>. Vol. 1. P. 61–169
- Quis rer. div. // Quis rerum divinarum heres sit / Ed. P. Wendland // Ibid. 1898, 1962<sup>r</sup>. Vol. 3. P. 1–71
- Quod deter. pot. // Quod deterius potiori insidiari soleat // Ibid. 1896, 1962<sup>r</sup>. Vol. 1. P. 258–298
- Somn. // De somniis / Ed. P. Wendland // Ibid. 1898, 1962<sup>r</sup>. Vol. 3. P. 204–306
- Philost. Hist. eccl.* // *Philostorgius*. Kirchengeschichte: Mit dem Leben des Lucain von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen / Hrsg. v. J. Bidez, überarb. v. F. Winkelmann. B., 1981<sup>3</sup> (рус. пер.: Сокращение Церковной истории *Филосторгия*, сделанное патр. Фотием. СПб., 1854; То же // *Пахимер Г.* История о Михаиле и Андронике Палеологах / Подгот. к изд.: А. И. Цепков. Рязань, 2004)
- Philostrat.* // *Philostratus*. Vita Apollonii // Opera / Hrsg. C. L. Kayser. Lpz., 1870. Hildesheim, 1964<sup>r</sup>. Vol. 1. (рус. пер.: *Флавий Филострат*. Жизнь Аполлония Тианского / Пер.: Е. Г. Рабинович. М., 1985. С. 5–197)
- Vita soph. // Vitae sophistarum // Ibid. 1964<sup>2</sup>. Vol. 2. P. 1–127
- Phocylid. Sent.* // *Ps.-Phocylides*. Sententiae // Sententiae / Ed. D. Young (post E. Diehl). Lpz., 1971. S. 95–112
- Phot. Bibl.* // *Photius*. 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
- Pindar. Fragm.* // *Pindarus*. Carmina cum fragmentis / Hrsg. H. Maehler (post V. Snell). Lpz., 1971<sup>5</sup> (рус. пер.: *Пиндар, Ваххилид*. Оды. Фрагменты / Под ред. М. Л. Гаспарова. М., 1980. С. 275–283)
- Pitra. Analecta Sacra* // *Pitra J. B.* Analecta Sacra specilegio Solsimensi parata. Parisiis; Tusculi; Venetiis, 1876–1891. Farnborough, 1966–1967<sup>r</sup>. 8 vol. Patrologiae cursus completus. Ser. Latina / Ed. J. P. Migne. P., 1844–1864. 221 t.
- Plat.* // *Plato*. Apologia Socratis / Ed. J. Burnet // Opera. Oxf., 1900–1907, 1967<sup>r</sup>. Vol. 1. 17a – 42a (рус. пер.: *Платон*. Апология Сократа / Пер.: М. С. Соловьев // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 70–96)
- Cratyl. // Cratylus // Ibid. Vol. 1. 383a – 440e (рус. пер.: *Платон*. Крагил // Там же. С. 86–191)
- Crit. // Critias // Ibid. 1905, 1967<sup>r</sup>. Vol. 4 (рус. пер.: *Платон*. Критий / Пер.: С. С. Аверинцев // Там же. Т. 3. С. 501–515)
- Gorg. // Gorgias // Ibid. 1903, 1968<sup>r</sup>. Vol. 3. 447a – 527e (рус. пер.: *Платон*. Горгий // Там же. Т. 1. С. 477–574)
- Leg. // Leges // Ibid. 1907, 1967<sup>r</sup>. Vol. 5. 624a – 969d (рус. пер.: *Платон*. Законы // Там же. Т. 4. С. 71–437)
- Phaed. // Phaedo // Ibid. Vol. 1. 57a – 118a (рус. пер.: *Платон*. Федон // Там же. Т. 2. С. 7–80)
- Phaedr. // Phaedr. // Ibid. Vol. 2 (рус. пер.: *Платон*. Федр // Там же. С. 135–191)
- Phileb. // Philebus // Ibid. (рус. пер.: *Платон*. Филеб // Там же. Т. 3. С. 7–78)
- Prot. // Protagoras // Ibid. Vol. 3 (рус. пер.: *Платон*. Протагор / Пер.: В. С. Соловьев // Там же. Т. 1. С. 418–476)
- Resp. // Respublica // Ibid. 1905, 1968<sup>r</sup>. Vol. 4. 327a – 621d (рус. пер.: *Платон*. Государство // Там же. Т. 3. С. 79–420)
- Symp. // Symposium // Ibid. 1902, 1967<sup>r</sup>. Vol. 2. 172a – 223d (рус. пер.: *Платон*. Пир // Там же. Т. 2. С. 81–134)
- Tim. // Timaeus // Ibid. Vol. 4. 17a – 92c (рус. пер.: *Платон*. Тимей // Там же. Т. 3. С. 421–500)
- Plin. Jun. Ep.* // *Plinius der Jungere*. Briefe / Hrsg. H. Kasten. B., 1982 (рус. пер.: *Плиний Младший*. Письма / Подгот.: М. Е. Сергеевко, А. И. Доватур. М., 1982<sup>2</sup>)
- 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; То же: К., 1995–1996; То же, изм. загл.: Трактаты / Изд. подгот.: Ю. А. Шичалин. М., 2007)
- PLP // Prosopographisches Lexicon der Palaiologenzeit / Ed. E. Trapp. W., 1976–. Bd. 1–.
- Plut.* // *Plutarchos*. Ages. // Agesilaus / Ed. B. Perrin // *Plutarch's* lives. Camb. (Mass.), 1917, 1968<sup>r</sup>. Vol. 5. P. 2–112 (рус. пер.: *Плутарх*. Агесилай / Пер.: К. Лампсаков // Избранные жизнеописания. М., 1990. Т. 2. С. 237–277)
- Artaxerx. // Artaxerxes / Ed. K. Ziegler // *Plutarchi* Vitae parallelae. Lpz., 1971<sup>2</sup>. Vol. 3.1. P. 318–351
- Demetr. // Demetrius / Ed. K. Ziegler // Ibid. P. 1–60
- Demosth. // Demosthenes / Ed. K. Ziegler // Ibid. Vol. 1.2. P. 280–312 (рус. пер.: *Плутарх*. Демосфен / Пер.: Э. Юнц // Избранные жизнеописания. М., 1990. Т. 2. С. 495–520)
- De Stoic. rep. // De Stoicorum repugnantiiis / Hrsg. R. Westman // *Plutarchi* Moralia. Lpz., 1959<sup>2</sup>. Bd. 6. H. 2. S. 2–58
- Phocion // Phocion / Ed. K. Ziegler // *Plutarchi* Vitae parallelae. Lpz., 1964<sup>2</sup>. Vol. 2.1. P. 1–31
- Pompeius // Pompeius / Ed. B. Perrin // *Plutarch's* lives. Camb. (Mass.), 1917, 1968<sup>r</sup>. Vol. 5. P. 116–324 (рус. пер.: *Плутарх*. Помпей / Пер.: Г. Стратановский // Избранные жизнеописания. М., 1990. Т. 2. С. 277–355)
- Sertor. // Sertorius / Ed. K. Ziegler // *Plutarchi* Vitae parallelae. Lpz., 1964<sup>2</sup>. Vol. 2.1. P. 257–281
- Vitae // Vitae parallelae / Rec. C. Sintenis. Lpz., 1873 (рус. пер.: *Плутарх*. Избранные жизнеописания. М., 1987. 2 т.)

- PMBZ Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. B., 1998. Abt. 1: (641–867)
- 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<sup>r</sup>. 4 Bde (рус. пер.: *Полибий*. Всеобщая история в 40 кн. / Пер.: Ф. Г. Мищенко. СПб., 2005<sup>2</sup>. 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., 1970<sup>3</sup>. S. 114–120 (рус. пер.: *Поликарп Смирнский, св.* Послание к филиппийцам / Пер.: прот. П. Преображенский // ПИМА. С. 359–365)
- PRE Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Lpz., 1896–1913. Graz, 1969–1971<sup>r</sup>. 24 Bde
- Procl. Hymn.* *Proclus. Hymni* / Hrsg. E. Vogt. Wiesbaden, 1957 (рус. пер.: Гимны *Прокла* / Пер.: О. В. Смыка; Античные гимны / Сост. и общ. ред.: А. А. Тахо-Годи. М., 1988. С. 271–279)
- Procop. De aedificiis* *Procopii Caesariensis. De aedificiis* // Opera. Lpz., 1964<sup>2</sup>. Vol. 4
- Ps.-Plut. Placita philos.* *Pseudo-Plutarchus. Placita philosophorum* (874d – 911c) / Ed. J. Mau // *Plutarchi Moralia*. Lpz., 1971. Vol. 5.2.1. P. 50–153
- PTS Patristische Texte und Studien. B.; N. Y., 1964–[2002]. Bd. 1–[56]
- PVTG Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece / Ed. A. M. Denis, M. de Jonge. Leiden, 1964–[2005]. Vol. 1–[6]
- Quasten. Patrology* *Quasten J. Patrology*. Utrecht; Brux., 1950–1953. 3 t. Westminster, 1986<sup>3</sup>. 4 vol. Genova, 2000. Vol. [5]: The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus († 750) / Ed. A. di Berardino; Engl. Transl. by A. Walford. Camb., 2006
- 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)
- RA Revue archéologique. P., 1844/1845–1859/1860. Vol. 1–16; 2 sér. 1860–1882. Vol. 1–44; 3 sér. 1883–1902. Vol. 1–41; 4 sér. 1903–1914. Vol. 1–24; 5 sér. 1914–1932. Vol. 1–36; 6 sér. 1933–1957, 1958–1965. Vol. 1–50; 7 sér. 1966–.
- Raban. Maur. De anima* *Rabanus Maurus. Tractatus de anima* // PL. 100. Col. 1009–1120
- RAM Revue d'ascétique et de mystique. Toulouse, 1920–1940. Vol. 1–21; 1946–1971. Vol. 22(1)–47(188); contin. RHSp
- RBen Revue bénédictine: Bull. Maredsous; [Brages], 1883–.
- RBK Reallexikon zur byzantinischen Kunst / Hrsg. v. K. Wessel. Stuttg., 1963
- Réau. Iconographie* *Réau L. 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
- REAug Revue des études augustiniennes. P., 1955–. [1940–1954: L'année théologique augustiniennne]
- REB Revue des études byzantines. P., 1943–.
- RechSR Recherches de sciences religieuses = Sciences religieuses: travaux et recherches. P., 1910–. Vol. 1–.
- REG Revue des études grecques. P., 1891–.
- RegPatr Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople / Ed. V. Grumel, V. Laurent, J. Darrouzès. P., 1932–1979. Vol. 1–2. Pt. 1–8
- RHPhR Revue d'histoire et de philosophie religieuses. Strasbourg, 1921–. Vol. 1–.
- RHR Revue d'histoire des religions. P., 1880–1979. Vol. 1–98/196 (далее, с 1980 – Annales du Musée Guimet)
- ROC Revue de l'Orient Chrétien. P., 1896–.
- RRAL Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Cl. di scienze morali, storiche e filologiche. R., 1892–1939. 29 vol.
- RSBN Rivista di studi bizantini e neoellenici / Istituto per l'Europa orientale. R., 1925–1963. Vol. 1–10; N. S. 1964–. Vol. 1–.
- RSE Rassegna di studi etiopici. R., 1941–2001. Anno 1, N 1 (Genn./Apr. 1941) – 61; N. S. 2002–. Vol. 1, N 1–.
- RSPHTh 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–.
- RStO Rivista degli studi orientali. R., 1907–.
- RThL Revue théologique de Louvain / Univ. catholique de Louvain. 1970–. Vol. 1–.
- RTPhil Revue de théologie et philosophie. Lausanne, 1868–.
- Rufin.* *Rufinus.*
- Hist. eccl. *Historia ecclesiastica* // Opera / Ed. M. Simonetti. Turnhout, 1961. (CCSL; 20)
- Hist. mon. *Historia monachorum, sive De vita sanctorum patrum*: In 6 t. / Hrsg. v. E. Schulz-Flügel. B.; N. Y., 1990. (PTS; 34)
- SB Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten. Wiesbaden; Strassburg, 1915–. Bd. 1–.
- SBS Stuttgarter Bibelstudien. Stuttg., 1965–[2007]. [213 Bde]
- SC Sources chrétiennes. P., 1942–.
- SEG Supplementum epigraphicum Graecum / Ed. H. W. Pleket, R. S. Stroud. Lugduni Batavorum, 1923–[1971]; 1979–[2007]. Vol. 1–[53]
- Seneca* *L. Annaeus Seneca iunior.*
- Ep. *Epistulae morales ad Lucilium* / Ed. L. D. Reynolds. Oxf., 1965. 2 vol. (рус. пер.: *Сенека Луций Анней*. Нравственные письма к Луцилию / Пер. и примеч.: С. А. Ошеров. М., 1993)
- Quaest. nat. *Naturales Quaestiones* // *Sénèque. Questions Naturelles* / Éd. P. Oltramare. P., 1929. 2 vol.
- Sever. Antioch.* *Severus Antiochenus. Contra impium grammaticum* / Ed. J. Lebon. P., 1938. (CSCO; 93/94; 101/102; 111/112. Syr.; 45–46; 50–51)
- SH Subsidia hagiographica. Brux., 1971–.
- SK Seminarium Kondakovianum: Recueil d'études dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov: archéologie, histoire de l'art, études byzantines. Praha, 1926; Сб. ст. по археологии и византиноведению. Praha, 1927–1936. Т. 1–8, продолж.: *Анналы Ин-та им. Н. П. Кондакова*. Praha, 1937–1940. Т. 9–11

- Socr. Schol. Hist. eccl.* *Socrates Scholasticus. Historia ecclesiastica* // PG. 67. Col. 30–842 (рус. пер.: *Сократ Схоластик. Церковная история*. Саратов, 1911. М., 1996<sup>р</sup>)
- Sophocl.* *Sophocles.*
- Antig. Antigone // Sophocle / Éd. A. Dain, P. Mazon. P., 1955, 1967<sup>г</sup>. Vol. 1. P. 72–122 (рус. пер.: *Софокл. Антигона* // *Он же. Драмы* / Пер.: Ф. Ф. Зелинский. М., 1990. С. 124–168)
- Fragm. Fragmenta // Tragicorum Graecorum fragmenta / Hrsg. S. Radt. Gött., 1977. Bd. 4 (рус. пер.: *Софокл. Фрагменты* // Там же. С. 381–435)
- Oedip. Colon. Oedipus Coloneus // Sophocle / Ed. A. Dain, P. Mazon. P., 1960, 1967<sup>г</sup>. Vol. 3. P. 78–152 (рус. пер.: *Софокл. Эдип в Колоне* // Там же. С. 59–123)
- Sophr. Hieros. Ep. synod.* *Sophronius Hierosolymitanus Patr. Epistola synodica ad Sergium CP* // PG. 87. Col. 3147–3200 (рус. пер.: *Софроний Иерусалимский, свт. Соборное послание* // ДВС. Т. 4. С. 140–167)
- Sozom. Hist. eccl.* *Sozomenus. Historia ecclesiastica* // PG. 67. Col. 843–1630 (рус. пер.: *Созомен. Церковная история*. СПб., 1851)
- SPAW Sitzungsberichte der (Königlichen) Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philos.-hist. Kl. B., 1882–1921
- ST Studi e testi. R., 1900–.
- StAnselm Studia Anselmiana: Ser. R., 1933–[2004]. N 1–[140]
- StMon Studia monastica. Barcelona, 1959–. Vol. 1–.
- StPatr Studia patristica / Ed. F. L. Cross, E. A. Livingstone [e. a.]. Leuven, 1957–. Vol. 1–.
- Strabo. Geogr.* *Strabonis Geographica* / Ed. A. Meineke. Lpz., 1877. Graz, 1969<sup>г</sup>. 3 vol. (рус. пер.: *Страбон. География*, в 17 кн. М., 1964, 1994<sup>р</sup>)
- Suda Suidae Lexicon / Hrsg. A. Adler. Lpz., 1928–1938. 5 t.
- SVTQ St. Vladimir's Theological Seminary Quarterly. N. Y., 1957. Vol. 1–.
- Sym. N. Theol. Cap. theol.* *Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* / Éd. J. Darrouzès, L. Neyrand. P., 1980<sup>2</sup>. (SC; 51bis)
- Catech. Catéchèses / Éd. par B. Crivochéine et J. Paramelle. T. 1: Introduction et Catéchèses 1–5. P., 1963. (SC; 96); T. 2: Catéchèses 6–22. 1964. (SC; 104); T. 3: Catéchèses 23–34, Actions de grâces 1–2. 1965. (SC; 113)
- Ep. Epistolae 2–4. Ms // Paris. Coislin. gr. 292. Fol. 263v – 273v (рус. пер.: *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 11* // Творения / Пер.: свт. Феофан Затворник. М., 2001. С. 131–170)
- Eth. Traités théologiques et éthiques / Intr., texte crit., trad. et notes par J. Darrouzès. P., 1966. T. 1: Théol. 1–3, Éth. 1–3. (SC; 122); 1967. T. 2: Éth. 4–15. (SC; 129)
- Euch. Action de grâces 2 // SC. 113. P. 330–357 (рус. пер.: *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 91* // Творения. Серг. П., 1993<sup>р</sup>. Т. 2. С. 491–502; *он же. Благодарение 2* // *Василий (Кривошеин), архиеп. Прп. Симеон Новый Богослов. Н. Новг., 1996. С. 412)*
- Hymn. Hymnes / Éd. par J. Koder, J. Paramelle. P., 1969. T. 1: Hymnes 1–15. (SC; 156); 1971. T. 2: Hymnes 16–40. (SC; 174); 1973. T. 3: Hymnes 41–58. (SC; 196) (рус. пер.: *Симеон Новый Богослов, прп. Божественные гимны* // Творения. Серг. П., 1993<sup>р</sup>. Т. 3)
- Sym. Thessal. Respons.* *Symeon Thessalonicensis. Responsiones ad Gabrielem Pentapolitanum* // PG. 155. Col. 829–952
- SynCP Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano / Ed. H. Delehaye. Brux., 1902. (Propylaeum ad ActaSS. Nov.)
- Tac. Ann.* *P. Cornelius Tacitus. Libri qui supersunt* / Ed. E. Koestermann. Lipsiae, 1962. T. 1 (рус. пер.: *Корнелий Тацит. Анналы* / Пер.: А. С. Бобович // Соч.: В 2 т. М., 1969. Т. 1)
- Taras. Ep.* *Tarasius Archiep. CP. Epistolae* // PG. 98. Col. 1427–1481
- Tat. Contr. Graec.* *Tatianus. Oratio ad Graecos* // PG. 6. Col. 803–888 (рус. пер.: *Татиан. Речь против эллинов* // СДХА. С. 10–45)
- TByz La théologie byzantine et sa tradition / Dir. De C. G. Conticello. Turnhout, 2002. T. 2. (Corpus christianorum)
- TDNT Theological Dictionary of New Testament: Transl. from: ThWNT / Ed. G. Kittel. Michigan, 1964–1976. 10 vol.
- Tertull.* *Tertullianus.*
- Adv. Marcion. Adversus Marcionem // PL. 1. Col. 263–558 (рус. пер.: *Тертуллиан. Против Маркиона* // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1850. Ч. 4. С. 1–28)
- Adv. Prax. Adversus Praxeam // PL. 2. Col. 75–220 (рус. пер.: *Тертуллиан. Против Праксея, или О Св. Троице* // Там же. С. 127–198; То же // АйО. М., 2001. № 1(27). С. 66–93; № 2(28). С. 55–78)
- Adv. Val. Adversus Valentinianum // PL. 1. Col. 619–628 (рус. пер.: *Тертуллиан. Против Валентиниана* // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1850. Ч. 4. С. 29–66)
- De anima Liber de anima // PL. 2. Col. 641–752 (рус. пер.: *Тертуллиан. О душе* / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указ.: А. Ю. Братухин. СПб., 2004. (Б-ка христ. мысли))
- De carn. Chr. De carne Christi // PL. 1. Col. 797–835. Car. VI: Col. 808–811 (рус. пер.: *Тертуллиан. О плоти Христа* // Творения. К., 1912. Т. 2. С. 168–208)
- De pudic. De pudicitia // PL. 2. 1029–1082; Idem. P., 1993. (SC; N 394–395) (рус. пер.: *Тертуллиан. О целомудрии* // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 2. С. 102–122)
- De resurr. De resurrectione // PL. 2. Col. 791–886 (рус. пер.: *Тертуллиан. О воскресении плоти* / Пер.: Н. Шабуров, А. А. Столяров // Избр. соч. / Сост.: А. А. Столяров. М., 1994. С. 188–248)
- De test. anim. De testimonio animae // PL. 1. Col. 608–681 (рус. пер.: *Тертуллиан. О свидетельстве души* / Пер.: А. А. Столяров // Там же. С. 83–89)
- Test. Gad. Testamentum Gadi // The Testament of the 12 Patriarchs. 9. 2. 1 / Crit. ed. M. de Jonge. Leiden, 1978
- Test. Job. Testamentum Jobi // Brock S. P., ed. Testamentum Jobi. Leiden, 1967. P. 19–59. (PVTG; 2)
- Test. XII Patr. The Testament of the 12 Patriarchs / Crit. ed. M. de Jonge. Leiden, 1978

<i>Thalassius. Cent.</i>	<i>Thalassius. Centuriae lib. I–IV // PG. 91. Col. 1427–1470 (рус. пер.: Фалассий, авва. 4 согницы о любви. Серг. П., 1991)</i>	TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur. Lpz., 1883–.
<i>Theod. Stud.</i>	<i>Theodorus Studita.</i>	VChr	Vigiliae Christianae: A Review of Early Christian Life and Language. Amst., 1947–.
Catech. magn.	Sermones magnae catecheseos / Ed. J. Cozza-Luzi // <i>Mai A. Nova Patrum Bibliotheca. R.</i> , 1888. T. 9. Pt. 2	<i>Vincent. Lirin.</i>	<i>Vincentius Lirinensis. Commonitorium // PL. 50. Col. 637–686 (рус. пер.: Вукентий Луринский, прп. Памятные записки. Каз., 1863)</i>
Catech. parv.	Sermones parvae catecheseos / Ed. J. Cozza-Luzi // <i>Ibid. Pt. 1</i>	Common.	
<i>Theodoret</i>	<i>Theodoretus Cyrrensis.</i>	Vita Adam et Eva.	Vita Adam et Evae (sub titulo Apocalypsis Mosis) // <i>Tischendorf C., ed. Apocalypsis apocryphae. Lpz.</i> , 1866. P. 1–23; <i>Idem: Crit. ed. / Ed. J. Tromp. Leiden</i> , 2005. (PVTS; 6)
Eranist.	Eranistes / Ed. G. H. Ettlinger // <i>Theodoret of Cyrus. Eranistes. Oxf.</i> , 1975. P. 61–266	VTS	Vetus Testamentum Supplement (Monographs). Leiden, 1951–.
Haer. fab.	Haereticarum fabularum compendium // PG. 83. Col. 336–556	WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament: [Ser.]. Tüb., 1950–[2005]
Hist. eccl.	Historia ecclesiastica / Ed. L. Parmentier, F. Scheidweiler. P., 1954 <sup>2</sup> . (GCS; 44 [19]); <i>Idem // PG. 82. Col. 881–1220 (рус. пер.: Церковная история Феодорита, епископа Кирского. СПб., 1852; Феодорит, еп. Кирский. Церковная история: Пер. с греч. М., 1993<sup>11</sup>)</i>	WZUR, GSWR	Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock. Gesellschaft- und Sprachwissenschaftliche Reihe. Rostock, 1951/1952–[1990]. Bde 1–[39]
In Gen.	In Genesis // PG. 80. Col. 77–226 (рус. пер.: Феодорит Кирский. Толкование на кн. Бытия // Творения. 1855. Ч. 1. С. 7–102)	Xen.	<i>Xenophon.</i>
<i>Theoph. Antioch. Ad Autol.</i>	<i>Theophilus Antiochenus. Ad Autolicum // PG. 6. Col. 1024–1097 (рус. пер.: Феофил Антиохийский. К Автолику // СДХА. С. 128–191)</i>	Hellen.	Hellenica // <i>Xenophontis Opera omnia / Ed. E. C. Marchant. Oxf.</i> , 1900, 1968 <sup>1</sup> . Vol. 1 (рус. пер.: Ксенофонт. Греческая история / Пер. с древнегреч.: С. Я. Лурье. Л., 1935. СПб., 1993, 1996)
<i>Theoph. Bulg. In Matth.</i>	<i>Theophylactus Bulgarorum. Enarratio in Evangelia: In Matthaeum // PG. 123. Col. 139–488 (рус. пер.: Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Евангелие от Матфея // Он же. Благовестник. М., 2000. Т. 1. С. 25–255)</i>	Mem.	Memorabilia // <i>Ibid. 1921<sup>2</sup>, 1971<sup>1</sup>. Vol. 2 (рус. пер.: Ксенофонт. Воспоминания о Сократе / Пер.: С. И. Соболевский. М., 1993. С. 5–152)</i>
<i>Theoph. Chron.</i>	<i>Theophanis Chronographia / Ed. C. de Boor. Lipsiae</i> , 1883. T. 1 (рус. пер.: Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и его сына Феофилакта / Пер.: В. И. Оболенский, Ф. А. Терновский. М., 1884)	ZA	Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete: Fachzeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Ges. B., 1886–1922. Bd. 1–34; N. F. 1923/1924–1938. Bd. 1(35)–10(44); продолж.: Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie. N. F. 1939 – 1943/1944. Bd. 11(45)–14(48); 1950–1969. Bd. 15(49)–25(59); 1970–. Bd. 60–.
<i>Thom. Aquin.</i>	<i>Thomas Aquinas.</i>	ZAH	Zeitschrift für Althebraistik. Stuttg., 1988–. Bd. 1–.
De unitate intellectus	De unitate intellectus contra averroistas / Ed. H. F. Dondaine // <i>Opera omnia. R.</i> , 1976. T. 43. P. 291–314	ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Giessen, 1881–.
Sum. th.	Summa theologiae. L., 1964–1981. 61 vol. (рус. пер.: Фома Аквинский. Сумма теологии / Пер.: С. И. Еремеев, А. А. Юдин. К.; М., 2002. Ч. 1)	ZfGW	Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. B., 1953–. Bd. 1–.
ThQ	Theologische Quartalschrift. Gött., 1818–. Bd. 1–.	ZGAE	Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands. Braunsberg, 1858–1943. 28 Bde; Münster, 1956/1958–. Bd. 29–.
ThRu	Theologische Rundschau. Tüb., 1897–1917. Jg. 1–20; N. F. 1929–. Jg. 1–.	ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte. Gotha, 1877–. Bd. 1–.
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Stuttg., 1973–2000. 10 Bde	ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie / Univ. Innsbruck. Theol. Fak. W., 1877–1943. Bd. 1–67; 1947–. Bd. 69–.
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Hrsg. von R. Kittel. Stuttg., 1933–1979. 10 Bde, Reg.	ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Giessen; B., 1900–. Bd. 1–.
ThZ	Theologische Zeitschrift. Basel, 1945–. Jg. 1–.	<i>Zonara</i>	<i>Ioannes Zonaras.</i>
Tillemont. Mémoires	<i>Le Nain de Tillemont L. S. Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. P.</i> , 1693–1712. 16 t.	Epit. hist.	Epitome historiarum / Hrsg. L. Dindorf. Lpz., 1868–1870. 3 Bde; <i>Idem / Rec. M. Pinder. Bonn</i> , 1897. 2 Bde. (CSHB)
TLG	Thesaurus linguae Graecae: Digital Library of Greek Literature / Univ. of California // <a href="http://www.tlg.uci.edu">http://www.tlg.uci.edu</a>	Lex.	<i>Ioannis Zonaras Lexicon tribus manuscriptis / Ed. J. A. Tittmann. Lpz.</i> , 1808. Amst., 1967 <sup>1</sup>
TM	Travaux et Mémoires / Centre de recherches d'histoire et civilisation de Byzance. P., 1965–.	ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche. Freiburg i. Br., 1891–1917. Jg. 1–27; N. F. 1920–1938. Jg. 1[28]–19[46]; 1950–. Jg. 47–.
TRE	Theologische Realenzyklopädie / Hrsg. v. G. Krause, G. Müller. B.; N. Y., 1976–2004. 36 Bde	АП	Ἀρχεῖον Πόντου. Ἀθήναι, 1928–.
		Ἀρχιερατικόν	Ἀρχιερατικόν. Ἀθήναι, 1999
		ΒΕΠΕΣ	Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων / Ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας. Ἀθήναι, 1955

Βεργώτης. Λεξικόν	Βεργώτης Γ. Θ. Λεξικόν λειτουργικῶν καὶ λειτουργικῶν ὄρων. Θεσσαλονίκη, 1995 <sup>3</sup>	Le «Traité de l'âme» de Nicéphore Blemmydes: Histoire du texte, éd. crit. et analyse du contenu doctrinal: Thèse doct. Louvain, 1976
Βιολάκης. Τυπικόν	Βιολάκης Γ. Τυπικόν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας ὁμοίον καθ' ὅλα. Ἀθήναι; Θεσσαλονίκη, s. a.	Νικόδημος Ἁγιορείτης. Συναξαριστὴς τῶν 12 μηνῶν. Θεσσαλονίκη, 1993–2003. Τ. 1: Σεπτέμβριος–Ὀκτώβριος, 1993 <sup>3</sup> ; Τ. 2: Νοέμβριος–Δεκέμβριος, 2003 <sup>3</sup> ; Τ. 3: Ἰανουάριος–Φεβρουάριος, 2002 <sup>3</sup> ; Τ. 4: Μάρτιος–Ἀπρίλιος, 1998 <sup>4</sup> ; Τ. 5: Μάιος–Ἰούνιος, 1998 <sup>4</sup> ; Τ. 6: Ἰούλιος–Αὐγουστος, 1998 <sup>4</sup>
Γεδεών. Ἑορτολόγιον	Γεδεών Μ. Ι. Βυζαντινὸν Ἑορτολόγιον. Κωνσταντινούπολις, 1895	Νέον Λειμωνάριον. Ἀθήναι, 1930 <sup>5</sup>
Πίνακες	Πατριαρχικαὶ πίνακες. Κωνσταντινούπολις, 1885–1892	Νέον Μαρτυρολόγιον. Ἀθήναι, 1961 <sup>3</sup> , 1993 <sup>4</sup>
ΓΠ	Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. Θεσσαλονίκη, 1917–.	Παλαμᾶς Γρ., <i>ιεροδιάκ.</i> Ἱεροσολυμίας, ἦτοι ἐπίτομος ἱστορία τῆς ἀγίας πόλεως Ἱερουσαλήμ. Ἱεροσόλυμα, 1862
ΓΠΑΕ	Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ἄπαντα τὰ ἔργα. Θεσσαλονίκη, 1962–1986. 11 τ.	Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. Πετροῦπολις, 1891–1897. Βρυξ., 1963 <sup>3</sup> . 5 τ.
ΓΠΣ	Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα / Ἐπιμελεία Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 1962–1992. 5 τ.	Παπαρρηγόπουλος Κ. Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθους. Ἀθήναι, 1925 <sup>5</sup> . 6 τ.
ΔΙΕΕΕ	Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήναι, 1883	Πεντηκοστάριον. Ἀθήναι, 1984
Δίπτυχα	Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Κανονάριον-ἐπετηρίς. Ἀθήναι, 2007	Περαντῶνης Ι. Λεξικόν τῶν νεομαρτύρων. Ἀθήναι, 1971
Δουκάκης. ΜΣ	Δουκάκης Κ. Μέγας Συναξαριστής: Μεγάλη Συλλογὴ πάντων τῶν Ἁγίων. Ἀθήναι, 1889–1896. 13 τ.	Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. Ἀθήναι, 1852–1859. 6 τ.
ΔΧΑΕ	Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας. Ἀθήναι, 1929–.	Σάθας Κ. Ν. Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη. Βενετία, 1872–1894. 7 τ.
ΕΕΒΣ	Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. Ἀθήναι, 1924–.	Στάθης Γ. Θ. Οἱ ἀναγραμματισμοὶ καὶ τὰ μαθήματα τῆς βυζαντινῆς μελοποιίας. Ἀθήναι, 1979
Ἑραν. ΕΠΛΒΙΠ	Ὁ Ἑρανιστής. Ἀθήναι, 1963–.	Τὰ Χειρόγραφα Βυζαντινῆς Μουσικῆς: Ἅγιον Ὅρος. Ἀθήναι, 1975. Τ. 1; 1976. Τ. 2; 1993. Τ. 3
Εὐχολόγιον τὸ Μέγα	Εγκυκλοπαιδικὸ προσωπογραφικὸ λεξικὸ βυζαντινῆς ἱστορίας καὶ πολιτισμοῦ / Ἐπ. Α. Γ. Κ. Σαββίδης. Ἀθήναι, 1996–. Τ. 1–.	Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. πρῶην Λεοντοπόλεως. Ἀγιολόγιον τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1995 <sup>2</sup>
ΕΦ	Εὐχολόγιον τὸ Μέγα / Σπουδὴ καὶ ἐπιστάσια Σπυριδόνος Ζέρβου ἱερομον. Ἀθήναι, 1992	Ταμεῖον ἀνεκδότων βυζαντινῶν ἀσματικῶν κανόνων seu Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Orientis Christiani / Ε. Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου. Ἀθήναι, 1996. Τ. 1: Κανόνες Μηνῶν
ΘΗΕ	Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. Ἀλεξάνδρεια, 1908–.	Τιμόθεος (Θεμέλης). Ἀρχιεπ. Ἰορδάνου. Τὰ Μηναῖα ἀπὸ τοῦ ια' μέχρι τοῦ ιγ' αἰῶνος. Ἀλεξάνδρεια, 1931
Θησαυρίσματα	Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεῖα. Ἀθήναι, 1962–1968. 12 τ.	Τρεμπέλας Π. Μικρὸν Εὐχολόγιον. Ἀθήναι, 1998 <sup>2</sup> . 2 τ.
Καν. Απ.	Θησαυρίσματα. Περιοδικὸν τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Σπουδῶν. Βενετία, 1962–.	Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθῆναις κώδικας. Ἀθήναι, 1935, 1997 <sup>3</sup>
	[Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καί] Κανόνες τῶν ἁγίων Ἀποστόλων // Die allgemeine Kirchenordnung: Frühchristl. Liturgien und Kirchliche Überlieferung. Tl. 1: Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jh. / Hrsg. Th. Schermann. Paderborn, 1914 (рус. пер.: Каноны святых апостолов / Пер.: А. Р. Фокин // Патристика: Новые переводы, статьи. Н. Новг., 2001. С. 32–39)	Τριῶδιον. Ἀθήναι, 1997
Ματθαίου. ΜΣ	Ματθαίου Β. Ὁ Μέγας Συναξαριστής. Ἀθήναι, 1956 <sup>2</sup>	Ταμαδάκης Ν. Β. Ἡ βυζαντινὴ ὕμνογραφία καὶ ποίησις. Θεσσαλονίκη, 1993 <sup>4</sup>
Μεθόδιος. Ἀλεξανδρ.	Μεθόδιος (Φούγιος), μητρ. Πισιδίας. Συγχρόνη ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας (1934–1986). Ἀθήναι, 1993	Χατζηγιακουμῆς Μ. Μουσικὰ Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας (1453–1832). Ἀθήναι, 1975. Τ. 1
Μηναῖον	Μηναῖον. Ἀθήναι, 1970. 12 τ. (Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη Φῶς)	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), ἀρχιεπ. Ἀθῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος.
Μικρὸν Εὐχολόγιον	Μικρὸν Εὐχολόγιον ἢ Ἁγιασματᾶριον / Ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας. Ἀθήναι, 1962	Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας. Ἀλεξάνδρεια, 1935
Μιτσάκης. Βυζαντινὴ ὕμνογραφία ΜΚΕ	Μιτσάκης Κ. Βυζαντινὴ ὕμνογραφία. Θεσσαλονίκη, 1971	Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας. Ἀλεξάνδρεια, 1951
Νικηφ. Βλεμ. Περί ψυχῆς.	Μεγάλη Κυπριακὴ Εγκυκλοπαιδεῖα. Λευκασία, 1984–. Τ. 1–.	Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων. Ἱεροσόλυμα καὶ Ἀλεξάνδρεια, 1952
	Νικηφόρου τοῦ Βλεμμύδου Περί ψυχῆς / Hrsg. X. Νίκου. Lpz., 1784; Verhelst M.	Οἱ Νεομάρτυρες. Ἀθήναι, 1934 <sup>2</sup>
	Νικόδημος. Συναξαριστής	Νεομάρτυρες
	ΝΑ	
	NM	
	Παλαμᾶς. Ἱεροσ.	
	Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα	
	Παπαρρηγόπουλος. Ἱστορία	
	Πεντηκοστάριον	
	Περαντῶνης. Λεξικόν	
	Ράλλης, Ποτλῆς. Σύνταγμα	
	Σάθας. ΜΒ	
	Στάθης. Ἀναγραμματισμοὶ καὶ μαθήματα Χειρόγραφα	
	Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον	
	Ταμείον	
	Τιμόθεος (Θεμέλης). Ἀρχιεπ. Ἰορδάνου. Τὰ Μηναῖα	
	Τρεμπέλας. Μικρὸν Εὐχολόγιον	
	Τρεῖς Λειτουργίαι	
	Τριῶδιον	
	Ταμαδάκης. Βυζαντινὴ ὕμνογραφία	
	Χατζηγιακουμῆς. Μουσικὰ Χειρόγραφα	
	Τουρκοκρατίας	
	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος).	
	Ἀλεξ.	
	Ἀντιοχ.	
	Ἱεροσ.	
	Νεομάρτυρες	

## Список ошибок и опечаток, замеченных в томе 15

Страница	Колонка	Строка	Напечатано	Следует читать
67	2	5-я сверху	Эта... <далее технический сбой>	Эта попытка
69	3	18-я снизу	διή	δι'
270	3	10-я сверху	Иоаким VI	Иоаким V Дау
306	1	25-я сверху	самообщение	самосообщение
523	2	27-я снизу	РГБ. Ф. 299. Овчин.	РГБ. Ф. 209. Овчин.
554	3	8-я и 11-я сверху	□	'
555	3	23-я снизу	□	'
679	2	30-я снизу	«Д. е. в.» выходили вместо ж.	вместо «Д. е. в.» выходил ж.

По техническим причинам в ст. «Доместик» (т. 15. С. 601–602) не была опубликована часть «Доместик в церковнопевческой традиции», текст к-рой помещен ниже.

**Доместик в церковнопевческой традиции.** В обязанности Д. псалтов входило управление хором во время богослужения и обучение певцов. Так, в ц. Св. Софии в К-поле на правом и левом клиросе было по Д., а общее руководство и обучение обоих хоров осуществлял *протопсалт* или маистор (см. в ст. *Маистор*) (*Goar. Euchologion. P. 225; Tardo. P. 82–83; Гарднер. Т. 1. С. 63*). В кон. XII в. термины «доместик псалтов» и «протопсалт» могли означать одну и ту же должность (см.: *PG. 119. Col. 968C–972A; Ράλλης, Ποτλής. Т. 5. Σ. 409–411*). Д. правого и левого хоров могло быть 2 или 4 (*Darrouzès. OFFIKIA. P. 539*). Д. начинал службу обращением к епископу или священнику: «Благослови, Владыко» (*Ράλλης, Ποτλής. Т. 5. Σ. 413*). В источниках XIV–XV вв., следующих традиции Великой ц., указано, что Д. (или *ласинакт*) исполнял на воскресной вечерне — прокимен после входа, стоя на амвоне вместе с певцами, на утрене — окончание богородична «Преблагословена еси» на входе, начало великого славословия и начало воскресного тропаря по нем, «Славу» перед повторением этого тропаря священниками, прокимен (или только возглашение: «Псалом Давида», как и на вечерне, прокимен здесь пел ласинакт попеременно с чтецами), а также запев (ἤχημα) в конце тропаря и в конце прокимна (*Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 165–166; Скабалланович. Толковый Типикон. Вып. 1. С. 384–385. Примеч. 1*). Богослужебным облачением визант. Д. псалтов были короткая, узкая туника (σφικτοῦρια) и шарф или плат из золотой материи (χεῖρομακτρον χρυσοῦν), к-рым он препоясывался (*Goar. Euchologion. P. 225; Дмитриевский. 1894. С. 186, 399*). В древнем иерусалимском Последовании Св. Страстей и Пасхальной седмицы, восходящем к рукописи 1122 г., но отражающем более раннюю практику, также упоминается Д., начинающий пение собравшихся воедино 3 хоров (*Дмитриевский. 1894. С. 154–157*). В XIII в. в Смирнской митрополии существовали отдельные чины Д. и протопсалта (*Darrouzès. OFFIKIA. P. 119*). Д. упоминается и в монастырских уставах студийской традиции. Согласно *Мессин-*

*скому Типикону* (Mess. gr. 115, 1131 г.), он пропевал ихиму (гласовую *интонационную формулу* перед началом песнопения) и начинал пение псалма (напр., на вечерне в день Пятидесятницы; см.: *Arranz. Turisop. P. 278, 279, 391*). В *Студийско-Алексиевском Типиконе* (1034) Д. упомянут в перечислении монастырских должностей, а также в описании пасхальной службы (*Пентковский. Типикон. С. 385, 416*). Позднее в греч. практике руководители правого и левого хоров стали называться соответственно протопсалтом и *лампадарием*, а наименование Д. получил солист хора (по функции практически совпадает с *канонархом*) или заместитель протопсалта (*Панадопуло-Керамевс. С. 161. Примеч. 1*). В старослав. язык греч. название должности Д. вошло с отсечением окончания: *доместикъ* (см., напр.: *Супраславянск. Л. 222. 4–5, 7, сер. XI в.; Старославянский словарь* (по рукописям X–XI вв.) / Ред.: Р. М. Цейтлин, Р. Вечерка, Э. Благова. М., 1994. С. 194). В древнерус. языке появились формы *демestикъ, деместникъ, деместъникъ*, а затем через производные — *демество* (искусство Д.) и *демественный, деместъвникъ, демествоникъ* (см.: *Гарднер. Т. 1. С. 236–237; Словарь древнерус. языка* (XI–XIV вв.) / Гл. ред.: Р. И. Аванесов. М., 1989. Т. 2. С. 453–454). Сохранился ряд свидетельств о Д. на Руси в X–XII вв. Согласно *Иоакимовской летописи*, в свите митр. *Михаила*, посланного визант. императором и К-польским патриархом к вел. кн. Владимиру Святославичу, были Д. из славян, к-рые в Густынской летописи названы певцами (см.: *Металлов. С. 137–138*). В Киево-Печерском мон-ре должность Д. исполнял ученик прп. Феодосия мон. *Стефан* (впосл. игумен, епископ Владимир-Волынский, † 1094; в источниках он назван деместником, или демественником, или уставником, т. е. *эклисиархом*; см.: *ПВЛ. Ч. 1. С. 124; Жизнь Феодосия Печерского* // *Сб. XII в. Московского Успенского собора*. Вып. 1 / Под ред. А. А. Шахматова и П. А. Лаврова // *ЧОИДР. 1899. Кн. 2. С. 40–96; Гарднер. Т. 1. С. 284–285*). В нач. XII в. в Киеве был особый двор Д., располагавшийся возле Десятинной ц. (см.: *ПСРЛ.*

*СПб., 1846. Т. 1. С. 23*). В Новгороде в 1-й пол. XII в. жил *Кирик*, диакон и Д. Антониева мон-ря (*ПВЛ. Ч. 2. С. 162; Кирика* диакона и доместика Новгородского Антониева мон-ря Учение, им же ведати человеку числа всех лет // *Тр. и лет. ОИДР. 1828. Ч. 4. Кн. 1. С. 123–129; Металлов. С. 142*). Во 2-й пол. XII в. во Владимире-на-Клязьме был известен Д. собора Пресв. Богородицы Лука, обучавший местный клирос; по имени своего учителя этот церковный хор был назван «Луцына чадь» (*ПСРЛ. Т. 2. Стб. 593*). Неизвестно, было ли в древнерус. храмах по 2 Д., как и в греческих. В древнерус. летописях сообщается о прибытии 3 греч. певцов: в 1017 г. (Львовская летопись; см.: *ПВЛ. Ч. 2. С. 176*), в 1051–1053 гг. (Степенная книга, [1-я пол.] XVI в.) и в 1130 г. (новгородская Софийская летопись, 2-я четв. XV в.; см.: *ПВЛ. Ч. 2. С. 387*). Возможно, здесь под 3 певцами имеются в виду 2 Д. (правого и левого клироса) и протопсалт. В древнерус. источниках термин «Д.» может употребляться как синоним термина «*головщик*»: «Доместик сий речь начальныи певец» (*Chicago. Newberry Lib. 200895. Л. 1*) (*Гарднер. Т. 1. С. 242–247, 282*). Д. как старший певчий 1 из 2 церковных ликов упоминается в сер. XVII в. (*Скрижалъ. М., 1655–1656. Л. 685*). В Др. Руси Д., как и остальные младшие клирики, облачались в «*малые белые ризы*», т. е. в короткую фелонь (*Металлов*). Богослужебное пение. С. 147; *Гарднер. Т. 1. С. 281, 283*). Лит.: *Ράλλης Г. А., Ποτλής М. Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων. Ἀθήνα, 1852–1859; Металлов В. М.* Богослужебное пение Русской Церкви: Период домонгольский. М., 1912. Серг. П., 1995; *Дмитриевский А. А.* Богослужение Страстной и Пасхальной седмицы в Иерусалиме IX–X вв. Каз., 1894; *Панадопуло-Керамевс А. И.* Происхождение нотного муз. письма у северных и южных славян, по памятникам древности, преимущественно византийским // *ВАИ. 1906. Кн. 18. С. 134–161; Tardo L.* L'antica melurgia bizantina. Grottaferrata, 1938; *Gardner J. von.* Das Problem des altrussischen demestischen Kirchengesanges und seiner Linienlosen Notation. Münch., 1967. S. 81–95; *Словарь рус. языка XI–XVII вв. М., 1977. Вып. 4. С. 212, 308; Гарднер.* Богослужебное пение. Т. 1. С. 228–229, 234–237, 281–287.

С. И. Никитин

# ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

## Том XVI

### ДОР – ЕВАНГЕЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ СОЮЗА

---

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*

**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. 10 А, стр. 1. Тел.: (+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 № 30101810500000000219; БИК 044525219; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 24.12.2007. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>8</sub>. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».  
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 39 000 экз. Заказ № 9115

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 978-5-89572-028-8

© Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» – синодальное учреждение Русской Православной Церкви, 2007

