

К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА



ПРАВОСЛАВНАЯ
ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

XVIII

*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
2008**



Рождество Христово.
Икона. 2-я пол. XV в. (ГТГ)

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией
Патриарха Московского и всея Руси
Алексия II

Том XVIII
ЕГИПЕТ ДРЕВНИЙ – ЕФЕС



Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»



Наблюдательный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета
Патриарх Московский и всея Руси Алексий II

А. А. Авдеев,
Министр культуры РФ
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
С. Е. Нарышкин,
Руководитель Администрации
Президента РФ
Ю. С. Осипов,
Президент
Российской Академии наук
Филарет,
Митрополит Минский и Слуцкий,
Патриарший Экзарх всея Беларуси

А. А. Фурсенко,
Министр образования
и науки РФ
И. О. Щеголев,
Министр
связи и массовых
коммуникаций 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»
Д. А. Барченков,
Председатель Совета директоров
Холдинга «Щелковский»
А. Ф. Бородин,
Президент ОАО «Банк Москвы»
г. Москва
Н. И. Булаев,
Руководитель Федерального агентства
по образованию

Г. О. Греф,
Президент Сбербанка России
Б. В. Громов,
Губернатор Московской области
О. В. Дерипаска,
Председатель Совета директоров
Компании «Базовый Элемент»
Ю. А. Евдокимов,
Губернатор Мурманской области
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
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
Г. А. Балыхин,
Председатель
Комитета ГД ФС РФ
по образованию
Ю. В. Васильев,
Председатель
Комитета ГД ФС РФ
по бюджету и налогам
О. Б. Добродеев,
Генеральный директор ВГТРК
И. О. Елефференко,
Председатель комиссии
Московской городской Думы
по межнациональным
и межконфессиональным
отношениям

Г. П. Ивлиев,
Председатель Комитета ГД ФС РФ
по культуре
В. Н. Игнатенко,
Генеральный директор ИТАР-ТАСС
Е. Г. Катаева,
В. И. Кожин,
Управляющий делами Президента РФ
А. В. Логинов,
Полномочный представитель
Правительства РФ
в ГД ФС 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
Е. М. Примаков,
Президент
Торгово-промышленной палаты РФ
Л. К. Слиска,
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,
ООО «Сити-Монолит»
А. К. Галенко,
Генеральный директор
ООО «Стрибог»
В. В. Жидков,
Генеральный директор
ОАО «Газсбытсервис»
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»
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, Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения 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, Паломнический центр Московского Патриархата, Церковно-археологический кабинет МДА, Свято-Троицкая Джорданвилльская Духовная семинария Русской Православной Церкви за границей, Государственный архив Российской Федерации, Российский государственный архив литературы и искусства, Российский государственный исторический архив, Управление регистрации и архивных фондов ФСБ России, Государственная публичная историческая библиотека, Российская государственная библиотека по искусству, Российская национальная библиотека, Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный исторический музей, Государственный музей-заповедник «Павловск», Государственный музей истории религии, Государственная Третьяковская галерея, Государственный Эрмитаж, Орловский объединенный государственный литературный музей И. С. Тургенева, Полоцкая художественная галерея, Самарский епархиальный церковно-исторический музей, Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник, Центральный музей древнерусской культуры и искусства им. 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, Л. П. Алферьевой, К. С. Бенедиктова, Н. В. Бурмина, игум. Дамаскина (Орловского), А. Ю. Казаряна, А. Е. Компанца, игум. Митрофана (Шкурина), В. А. Митрохина, иером. Никодима (Лунёва), прот. Петра (Мангилёва), А. С. Преображенского, Т. Р. Руди, С. К. Севастьяновой, Н. М. Соловьёвой, В. В. Чистякова, Н. Н. Чугреевой.




Церковно-научный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета
Патриарх Московский и всея Руси Алексий II

- З. Д. Абашидзе**, глава представительства ЦНЦ «Православная энциклопедия» в Грузии
Александр, архиеп. Костромской и Галичский, 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. Киринский, 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. Карпов, декан исторического факультета Московского государственного университета
Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский, Председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата
В. П. Козлов, директор Федерального архивного агентства
Константин, архиеп. Тихвинский, ректор Санкт-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
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 Соловьев, 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 Полюсков),
РГБ (Л. И. Илларионова), Римское (иером. Филипп (Васильцев)), 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. Беллев, д-р ист. наук (редакция Церковного искусства и археологии)
А. С. Буевский, канд. богословия (редакция Русской Православной Церкви)
прот. Владимир Воробьев (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. Квлицидзе, 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, Д. Н. Артемкин, Е. В. Барский, А. И. Макаров, М. В. Никифоров, А. В. Пономарёв, Н. В. Пономарёва, Д. В. Смирнов

Выпускающая редакция:

Л. В. Барбашова (ответственный секретарь), Е. Д. Лемехова, Т. Д. Волоховская, Е. В. Никитина, И. В. Кузнецова, А. А. Сурина (верстка), Т. А. Колесникова, Н. В. Кузнецова (набор), Ю. М. Кирюхин, Т. М. Чернышёва (карты), Л. М. Бахарева, Т. В. Евстегнеева, Е. К. Солоухина (корректур), мон. Елена (Хиловская), Е. Г. Кудрявцева, О. В. Мелихова, И. П. Оловяникова, Е. Г. Волоховская, Е. В. Гуцина, Т. В. Дударева, И. П. Кашикова, А. Л. Мелешко, В. С. Назарова, Т. С. Павлова, О. В. Руколь, О. В. Хабарова (справочно-библиографическая группа и транскрипция), В. Н. Шишкова, Н. Н. Ларина, Б. А. Ларин, В. П. Пономарёв (библиотечно-архивная группа), М. И. Ачкасова, А. Ю. Горчакова, В. С. Зенкин, свящ. Игорь Палкин, А. А. Климова, А. М. Кузьмин, Л. Б. Максимова, Ю. А. Романова (группа подбора иллюстраций и фотолаборатория), свящ. Павел Конотопов, А. В. Кузнецов (компьютерное обеспечение), Н. В. Колубина (полиграфия)

Священного Писания

К. В. Неклюдов, А. Е. Петров, А. Н. Безруков

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. Иванова, Л. К. Масиель Санчес, М. А. Маханько, 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. Путятин

Католицизма

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

Протестантизма, религиоведения и страноведения

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

Административная группа: В. А. Бабаев, Е. Б. Братухина, С. В. Завадская, Е. Б. Колубин, С. Н. Кузина, Е. Е. Литвинок, М. А. Нестерова, Т. П. Соколова, А. Б. Тимошенко
Пресс-группа: Ю. В. Клиценко, В. И. Петрушко



ЕГИПЕТ ДРЕВНИЙ, древнейшее гос-во в долине р. Нил, его территория простиралась от Средиземного м. на севере до 1-го порога Нила на юге. Территория страны исконно делилась на 2 части: Нижний Е.— Дельту Нила и Верхний Е.— узкую плодородную долину реки, ограниченную Ливийской пустыней на западе и Аравийской пустыней на востоке. Существовал также ряд оазисов: Файюм, примыкающий к долине реки в ее средней части, а также Сива, Бахария, Фарафра, Дахла, Харга — в глубине Ливийской пустыни. История Древнего Е. охватывает 30 царских династий. В ней выделяется ряд крупных периодов: Раннее царство (XXXI—XXVIII вв. до Р. Х.; 1–2-я династии), Старое (или Древнее) царство (XXVIII — нач. XXII в. до Р. Х.; 3–8-я династии), 1-й Переходный период (нач. XXII — кон. XXI в. до Р. Х.; 9–10-я династии), Среднее царство (кон. XXI — нач. XVIII в. до Р. Х.; 11–12-я династии), 2-й Переходный период (нач. XVIII — сер. XVI в. до Р. Х.; 13–17-я династии), Новое царство (сер. XVI — нач. XI в. до Р. Х.; 18–20-я династии), 3-й Переходный период (нач. XI — сер. VII в. до Р. Х.; 21–25-я династии), Поздний период (сер. VII—IV в. до Р. Х.; 26–30-я династии). Царствами называются периоды, на протяжении к-рых в Е. существовала объединявшая страну крепкая централизованная власть. Переходные периоды — времена политической раздробленности.

Раннее царство (XXXI—XXVIII вв. до Р. Х.; 1–2-я династии). Предки египтян пришли на территорию долины Нила с запада в V тыс. до Р. Х. Первоначально, по-видимому, был заселен Файюмский оазис, а затем началось освоение долины реки. По-

селения додинастического периода (V — кон. IV тыс. до Р. Х.) представляли собой крупные сельские общины, где было развито ремесленное производство (керамика, медные орудия), но еще не наблюдалось значительной имущественной дифференциации. В посл. четв. IV тыс. до Р. Х. начался процесс формирования государственности, в к-ром ведущую роль играли правители городов Верхнего Е. Тинис и Иераконполь. К этому времени ранние земледельческие общины уже создали первые территориальные объединения-номы, к-рые позднее превратятся в провинции исторического Е. Потребность общин в объединении была связана с необходимостью сооружения ирригационных систем: возникающая гос. власть брала под контроль прежде всего эту сферу. На протяжении всей егип. истории поддержание и сохранение оросительной системы и ритуальная ответственность за необходимый уровень нильского паводка оставались одной из главнейших функций царей.

Дошедшие до нас егип. и греко-рим. источники называют 1-м егип. царем Менеса (ок. 3200–3138). Он также известен как основатель столицы Старого царства — Мемфиса, в 20 км к югу от вершины Дельты. Однако объединение царств Верхнего и Нижнего Е., по-видимому, произошло до воцарения Менеса. В источниках упоминаются 3 его предшественника, носившие титулы Гор Скорпион, Гор Двойник (Ка) и Гор Сом (Нар или Нармер). На памятниках этих царей сохранились изображения, свидетельствующие о крупных военных победах и проведении пышных ритуалов.

Среди преемников Менеса наиболее значительным был, по-видимому,

царь Ден, правивший более 40 лет. Он воевал за пределами страны: сохранился ярлык с изображением Дена, «поражающего Восток». В его царствование проводились крупные ирригационные работы. О др. царях 1-й и 2-й династий известно крайне мало. В период 2-й династии Мемфис укрепил свой столичный статус: его некрополь Саккара стал царским. Известно, что один из царей 2-й династии, Перибсен, стал титуловать себя не Гором, а Сетом, что свидетельствует о каких-то существенных переменах в сфере верховной власти, поскольку Гор был древним царским божеством, а Сет — его мифологическим противником. Последний царь верхнеегип. ветви 2-й династии предпринял поход в Дельту, восстановил единство страны после ее кратковременного распада, принял имена Гора и Сета и стал называть себя Хасехемун (Восставший Двумя Жезлами). По-видимому, именно в его правление процесс объединения страны был завершен.

К числу наиболее ранних произведений искусства Е. относятся т. н. палетки — ритуальные предметы, форма к-рых восходит к небольшим палитрам для растирания краски для глаз. Среди них — т. н. палетка Нармера, на к-рой изображен царь в коронах Верхнего и Нижнего царств, побеждающий мятежников и врагов Е. Изображения фигур на ней сопровождаются подписями, т. е. палетка представляет собой пример пиктографической передачи смысла, в к-рой присутствуют отдельные слова, поясняющие изображение.

Использование символических форм в егип. искусстве тесно связано с иероглифической письменностью. В древнеегип. иероглифике сочетались принципы идеографического

(понятийного) и фонетического (звукового) письма. В ней имелось значительное количество звуковых знаков, передававших один (алфавитные знаки) или неск. (слоговые знаки) звуков. Слова, как правило, записывались звуковыми знаками, за к-рыми следовала идеограмма — знак-рисунок, поясняющий, к какому роду понятий или предметов относится слово. По способу написания знаков различают 3 вида древнеегип. письма: иероглифическое — отчетливо вычерченные рисуночные знаки, обычно высечавшиеся на камне; иератическое — упрощенное написание иероглифов, широко использовавшееся в надписях на папирусе, керамике, дереве или ткани; демотическое — скоропись, распространенная в поздний период. Зву-



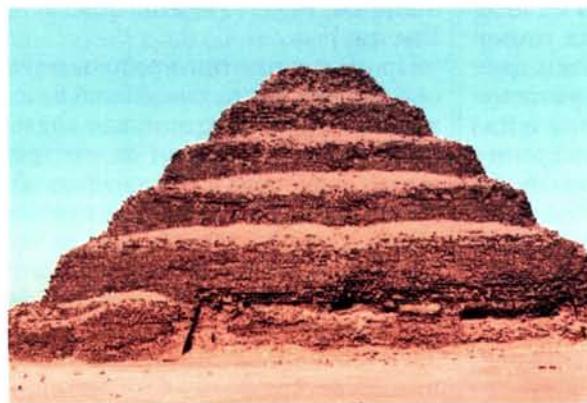
Палетка Нармера.
Ок. 3000 г. до Р. Х.
(Египетский музей, Каир)

ковые знаки в древнеегипетском передавали только согласные звуки. Гласные в егип. письменности появились только после Р. Х., когда в позднеегип. (копт.) языке произошел переход на греч. алфавит.

Существует глубокая связь между иероглифами и рисунком, лежащим в основе различных видов егип. искусства. Идеограммы, использовавшиеся на письме, имели ту же природу, что и рисунок, к-рый представлял собой аналогичные изображения большего масштаба с более детальной проработкой. Однажды установленный набор знаков не претерпел больших изменений на протяжении столетий: уже на раннединастических палетках мы встречаем иероглифы и основы изобразительного канона, к-рые с небольшими вариациями сохраняются в Древнем Е. до конца его истории.

Старое царство (XXVIII — нач. XXII в. до Р. Х.; 3–8-я династии). Переход престола к 3-й династии ознаменовался прекращением внутренних смут на длительный период. В этот период письменность, культура и искусство Е. сделали огромный шаг вперед. Стабильная политическая ситуация способствовала экономическому и культурному подъему страны: египтяне считали эпоху Старого царства своего рода «золотым веком». Первым выдающимся правителем Старого царства был Джосер (ок. 2775–2756), к-рому принадлежит ступенчатая пирамида в Саккаре — 1-я пирамида в Е. и, вероятно, древнейшее монументальное каменное сооружение в мировой истории. Вокруг пирамиды был возведен комплекс культовых сооружений, назначение к-рых до сих пор ставит много вопросов перед исследователями. Зодчий Имхотеп, создавший этот монументальный погребальный ансамбль, прославился в древнеегип. традиции как «великий мудрец», «маг», «врачеватель» и автор одного из древнейших «поучений» (назидательный лит. жанр). Найденная в Саккаре статуя Джосера — один из первых образцов монументальной каменной скульптуры.

О последующей истории 3-й династии известно очень мало. Преемники Джосера продолжили строительство пирамид, но все они сохранились незаконченными или разрушенными. Значительный шаг вперед был сделан основателем 4-й династии Снофру (ок. 2719–2695), к-рому приписывают 3 пирамиды: 1 в Медуме и 2 в Дахшуре. Пирамида в Медуме,



возможно, была заложена его предшественником, а Снофру завершил ее. Юж. пирамиду Снофру в Дахшуре отличают ломаные грани (т. н. ромбовидная пирамида), а северная стала 1-й правильной пирамидой Е.:

ее грани представляют собой четкие равнобедренные треугольники. Снофру также создал систему укреплений на востоке Дельты и вел военные действия в Нубии и на Синае. В народной памяти он стал идеалом доброго и мудрого царя. Сын Снофру Хуфу (греч. Хеопс, ок. 2695–2672) воздвиг на плато Гиза самую боль-



Хефрен.
III тыс. до Р. Х.
(Египетский музей, Каир)

шую из егип. пирамид. Ее высота 146,6 м, длина каждой из сторон основания — 230 м. Его сын Хафра (греч. Хефрен, ок. 2664–2608) и внук Менкаура (греч. Микерин, ок. 2599–2581) построили рядом пирамиды неск. меньших размеров. Масштаб строительных работ в Гизе свидетельствует о том, что XXVII–XXVI века были временем наибольшей концентрации власти и централизации страны в период Старого царства. Об уровне организации работ свидетельствуют пометки на гранитных блоках из комплекса Джосера. Они доставлялись из ка-

меноломен Асуана, находившихся на крайнем юге Е.: там на блоках указывали точное место, которое они должны были занять в конструкции. От

Пирамида Джосера в Саккаре.
Ок. 2750 г. до Р. Х.

эпохи 4-й династии сохранились также царские скульптурные памятники (статуя Хефрена, триады Микерина и др.). Появляется портретная скульптура: статуи частных лиц и т. н. резервные головы — портретные



изображения, высеченные из известняка, к-рые помещались в гробницы.

С приходом к власти 5-й династии (ок. 2575–2433) большое значение приобретает культ бога Солнца Ра, центром к-рого был Гелиополь. Гелиопольские храмы получают богатые угодья, что зафиксировано в летописи, сохранившейся на т. н. Палермском камне. Цари 5-й династии продолжают возводить пирамиды, к-рые, однако, существенно уступают по масштабам и качеству пирамидам 4-й династии. Тем не менее резкое сокращение царского строительства свидетельствует об ослаблении верховной власти, к-рое сопровождалось ростом влияния знати, о чем говорят роскошные гробницы, воздвигнутые крупными столичными сановниками в Саккаре. В них появилось множество разнообразных помещений, богато украшенных рельефными изображениями и надписями. Благодаря этим гробницам мы представляем себе период 5–6-й династий гораздо яснее, нежели предшествующий. Эти рельефы являются богатейшим источником информации о быте, ремеслах и сельскохозяйственной деятельности эпохи Старого царства. В дальнейшем эти сюжеты становятся каноническими; они будут значительно расширены и в разных вариациях будут воспроизводиться до поздней эпохи. По изображениям в гробницах Чи, Мерерука, Птаххотепа, Кагемни и др. удалось восстановить детали мн. древних ремесел и даже особенности социального уклада этой эпохи, основой к-рого были т. н. корабельные ватаги — рабочие отряды, к-рые легко перебрасывались из одного места в другое и выполняли самые разные работы — от перевозки грузов до сбора урожая. Продуктовые запасы, ремесленные изделия и др. поступления скапливались в хранилищах царских и храмовых хозяйств. Работники этих хозяйств обеспечивались едой, одеждой и проч. необходимыми припасами, причем распределение продуктов строго контролировалось.

При 5-й династии Е. сохранял влияние на Синае и в Нубии и поддерживал торговые связи с Вост. Средиземноморьем. При 6-й династии (2433–2245) егип. войска вели сражения в Ливии, на Синае, в Юж. Палестине; в Финикии опорным пунктом Е. стал г. Библ. Через оазисы Ливийской пустыни поддерживалось караванное

сообщение с Нубией в обход нильских порогов. Особая роль во внешней политике принадлежала номархам Элефантины, расположенной на крайнем юге Е. Тексты, сохранившиеся в их гробницах, повествуют об экспедициях в Нубию и о подчинении ряда ее областей до 3-го нильского порога. Подчинение чужеземных стран в то время не влекло за собой насаждения егип. администрации, а ограничивалось признанием местными правителями зависимости от Е.

При 5-й династии появляются солнечные храмы — новый тип сакральных архитектурных комплексов. Их основу составляли окруженные каменными галереями открытые дворы, в глубине к-рых возвышались приземистый обелиск и жертвенник. В храме Ниусерра в Абу-Гурабе сохранились рельефы с изображениями сельскохозяйственных обрядов, номовых богов, приносящих дары царю, растений и животных. В лит-ре получает развитие жанр поучений — авторство одного из самых знаменитых текстов этого рода, дошедших до нас практически полностью, традиция приписывает чиновнику Птаххотепу (5-я династия), однако текст этого поучения сохранился лишь в списках более позднего времени. Растет число т. н. автобиографий, к-рые содержат немало существенных сведений о событиях той эпохи (тексты Уни, Хуфхора, Пепинахта и др.). Однако наиболее масштабным письменным памятником этого времени являются Тексты пирамид, впервые появившиеся в пирамиде последнего царя 5-й династии Унаса (подробнее о них см. разд. «Религия Древнего Египта»).

При 6-й династии продолжается ослабление централизованной власти. Набирает силу номовая знать, к-рая обособливается от центра, строит некрополи в собственных областях. Номархи начинают передавать свои полномочия по наследству. Окончательный перелом происходит на протяжении чрезвычайно долгого правления царя Пепи II (ок. 2373–2279). В начале его царствования Е. по-прежнему был могущественной державой, снаряжавшей экспедиции в Эфиопию и Палестину и строившей великолепные гробницы. Однако наряду с этим происходило массовое обнищание рядового населения, активное порабощение неимущих. Ранее историки считали,

что упадок Старого царства был связан с потерей политического единства из-за сосредоточения власти в руках номовой знати. Теоретически децентрализация могла разрушить единую ирригационную сеть, обеспечивавшую урожаи. Однако крах был очень быстрым, и поэтому более вероятно, что наряду с усилением местной власти распаду гос-ва способствовал природный катаклизм. В посл. четв. III тыс. до Р. Х. в Сев. Африке начался крайне засушливый период, сопровождавшийся серией низких разливов Нила, к-рые привели к голоду и социальным потрясениям в Е. 7-я династия была, по-видимому, фиктивной: согласно Манефону из Себennита, единственному известному в наст. время егип. историку, создавшему «Историю Египта» в 3 книгах на греч. языке, ее составили 70 царей, правивших 70 дней. От 8-й династии (ок. 2245–2125), при правлении к-рой столицей по-прежнему был Мемфис, сохранился ряд указов, адресованных в Коптос. Это был последний период, когда центральная власть Е. распространяла влияние на удаленные области. Затем на смену мемфисским правителям пришла 9-я династия; столицей стал Гераклеополь.

1-й Переходный период (нач. XXII — кон. XXI в. до Р. Х.; 9–10-я династии). Тексты, дошедшие от этой эпохи, рассказывают о катастрофических неурожаях и голоде. Прервались контакты с др. странами, распалась социальная иерархия, сформировавшаяся в предшествующую эпоху. В страну начали проникать соседние кочевые племена, искавшие спасения от засухи. Е. перестал быть единым гос-вом: 9-й и 10-й гераклеопольским династиям удалось объединить значительную часть земель, однако их влияние было несравнимо с могуществом династий Старого царства. К кон. XXII в. на юге страны, в Фивах, укрепилась 11-я династия, к-рая со временем начала претендовать на власть над всем Е. На рубеже III и II тыс. до Р. Х. было восстановлено единое гос-во со столицей в Фивах.

Возрастание роли провинциальных вельмож в конце Старого царства и 1-й Переходный период привели к появлению множества местных художественных центров. В росписях провинциальных гробниц этого времени художественный уровень восполняется оригинальностью и





непосредственностью изображений. На смену настенным рельефам приходит множество деревянных фигурок слуг, макеты пекарен, пивоварен, скотобоев, зернохранилищ и тому подобные модели. О лит. произведениях этого периода трудно говорить с уверенностью, поскольку остается спорной датировка мн. важных текстов. К этому периоду относятся «Поучения для Мерикара», в к-ром излагаются наставления царя 9-й (герacleопольской) династии наследнику, «Речение Ипувера», описывающее бедственное положение страны.

Среднее царство (кон. XXI — нач. XVIII в. до Р. X.; 11–12-я династии). Родоначальником 11-й, фиванской династии был Иниотеф (Старший). Его внук, имя к-рого не сохранилось, принял царский титул. В кон. XXI в., после продолжительной борьбы фиванского и герacleопольского царских домов, Е. был объединен под властью царя 11-й династии Ментухотепа I (ок. 2033–1982). При нем были возобновлены активная внешняя политика и масштабное строительство. На зап. берегу Нила, в долине Дейр-эль-Бахри, Ментухотеп возвел монументальный заупокойный храм, представлявший собой новый тип погребального ансамбля, в котором традиц. для царских погребений пирамида была воспроизведена в уменьшенном виде и поставлена на 2 террасы, украшенные колоннадой.

Основатель 12-й династии Аменемхет I (1963–1934) был верховным сановником при последнем царе 11-й династии и сумел захватить престол. За время правления 12-й династии (1963–1786) на престоле сменились 8 царей, однако они уже не обладали той неограниченной властью, к-рой располагали владыки Старого царства, постоянно находясь под угрозой внутренних смут. Чтобы обеспечить непрерывную передачу власти, они ввели систему соправительства: сын становился соправителем отца и получал царский титул еще при его жизни. Аменемхет I перенес столицу в г. Иттауи на границе Верхнего и Нижнего Е., недалеко от Файюмского оазиса. В этот период в оазисе велись масштабные ирригационные работы, в результате к-рых нильский рукав Юсуф был соединен с Меридовым оз., и оно превратилось в искусственное водохранилище, позволявшее орошать немалые площади даже в периоды низких

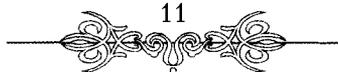
разливов реки. Файюмский оазис стал одним из наиболее производительных регионов, к-рый мог обеспечить материальную основу для прочной царской власти. Получаемый здесь урожай мог прокормить ок. 50 тыс. чел. Он поступал непосредственно в царское хозяйство, минуя номархов. По сравнению с предшествующей эпохой изменился и тип организации труда. На место рабочих отрядов пришли отдельные земледельцы, к-рые возделывали небольшие участки, живя на них с семьями. Если ранее продовольствие распределялось в царских и храмовых хозяйствах, то теперь земледельцы оставляли себе часть произведенной продукции.

Е. вновь начал расширять границы. Аменемхет I восстановил влияние Е. в Азии, систему укреплений на востоке Дельты, вел успешные войны в Нубии и Ливии. Наиболее известен завоеваниями Сенусерт III (1862–1843), к-рый предпринял крупный поход в Азию и 4 похода в Нубию. Он вновь распространил влияние Е. на юге до области между 2-м и 3-м порогом, построил здесь 13 крепостей. Масштаб его войн остался в легендарной традиции: позднее предание именовало Сесострисом (грецизированной форма имени Сенусерт) царя — завоевателя мира, в образе к-рого слились воинственные правители Среднего и Нового царств.

Власть 12-й династии окончательно укрепилась при Аменемхете III (1843–1798), в правление к-рого прекратилось строительство гробниц провинциальных вельмож. Он завершил ирригационные работы в Файюме и выстроил здесь грандиозный заупокойный храм со множеством помещений, посвященных различным локальным богам, по-видимому преследуя тем самым цель централизации культа. Позднее греки назвали это сооружение Лабиринтом (возможно, по созвучию с тронным именем Аменемхета III). В наст. время от него практически ничего не сохранилось. Цари 12-й династии возобновили строительство пирамид, однако теперь они возводились из кирпича-сырца и облицовывались известняком. Ни одна из них не сохранилась полностью; их остатки известны рядом с Дахшуром, Лиштом, Эль-Лахуном и Хаварой. Вскоре после правления Аменемхета III Среднее царство стало клониться к упадку.

В эпоху Среднего царства ситуация в художественной сфере существенно изменилась. В период 11-й династии скульптуру столичной фиванской школы отличали лапидарность форм и нек-рая грубость исполнения (статуя фараона Ментухотепа). С начала периода правления 12-й династии в искусстве наблюдается общая унификация стиля. Художественные мастерские восстанавливают высокий уровень произведений. В тщательности отделки деталей и в качестве исполнения резанных рельефов они превосходят памятники Старого царства. Распространенным типом погребальных сооружений становятся скальные гробницы вельмож (комплексы в Бени-Хасане, Эль-Барше, Асьюте, Мире (Меире)). Преддверием к ним служит портик, опирающийся на т. н. протодорические колонны с узкими вертикальными бороздами. В искусстве, как и в лит. произведениях, появляются пессимистические настроения. Мн. царские портреты (статуи Аменемхета I и Сенусерта I) приобретают устрашающий облик: упрощенно трактованные плоскости и массивные объемы порождают образ безжалостного владыки. В правление Аменемхета III в трактовке царских портретов наблюдаются небольшие, но заметные изменения: кончики губ слегка приподнимаются, создавая видимость едва уловимой улыбки. В эпоху Среднего царства впервые были созданы лит. произведения занимательного характера: сказки и повести («Рассказ Синухе», сказки папируса Весткар, «Сказка о потерпевшем кораблекрушение»). Наряду с ними распространяются пророческие речи, плачи и размышления, иногда приобретающие форму диалога, к-рой не было ранее («Пророчество Неферти», «Обличения поселянина», «Разговор разочарованного со своей душой», «Размышления Хакхеперрасенеба»). В сфере ритуальных текстов формируется корпус текстов саркофагов (подробнее см. разд. «Религия Древнего Египта»). Достижения Среднего царства в сфере искусства были настолько значительны, что в восприятии потомков этот период приобрел статус «классической эпохи». Древнеегип. цивилизация до конца своей истории ориентировалась на его художественные образцы.

2-й Переходный период (нач. XVIII — сер. XVI в. до Р. X.; 13–17-я





династии). О событиях эпохи правления 13-й и 14-й династий почти ничего не известно. Резкого распада страны в этот период не произошло, но есть основания полагать, что началась децентрализация власти. На 13-ю династию, правившую ок. 150 лет, приходится более 50 царей, что свидетельствует об одновременном правлении неск. ветвей этой династии в разных центрах. Признаком распада стало воцарение в г. Ксоис (Зап. Дельта) 14-й династии, по-видимому одновременно с 13-й, но уже не признававшей ее власти. Окончательный удар пошатнувшегося гос-ву нанесли азиат. племена-завоеватели, известные под именем «гиксосы» (от егип. *хекау-шасу* — властители кочевников, властители-кочевники или *хекау-хасут* — властители (чужеземных) стран). Основную их массу составляли западносемит. кочевники, но наряду с ними в Е. проникали также хурриты и индоевропейцы, к-рые, возможно, завезли в Е. лошадей и колесницы.

Осев в Е., гиксосские цари стали принимать егип. царские титулы и основали 15-ю и 16-ю династии (ок. 1675–1530), столицей был г. Аварис, на востоке Дельты. К посл. четв. XVII в. влияние гиксосов распространялось на значительную часть Е., однако полностью объединить его под своей властью они, по-видимому, не смогли. В Фивах и соседних с ними областях были собственные правители егип. происхождения, к-рые находились в вассальной зависимости от гиксосов. Влияние гиксосского царства простиралось также на Синай, Палестину и Сирию до верхнего течения Евфрата. Благодаря этому значительно расширились связи Е. с Вост. Средиземноморьем. На юге гиксосы вступили в контакт с Нубией, к-рая после падения Среднего царства превратилась в самостоятельное гос-во.

Во 2-й четв. XVI в. фиванские правители Секененра и его сын Камос начали борьбу против гиксосов. Камос принял царский титул, фактически основав 17-ю династию, осадил Аварис и сумел разрушить союз, существовавший между гиксосами и Нубией. Его брату Яхмосу I (1552–1527) удалось взять Аварис и завершить изгнание чужеземцев. Яхмос I считается основателем 18-й династии (1552–1306) и Нового царства.

Новое царство (сер. XVI — нач. XI в. до Р. X.; 18–20-я династии).

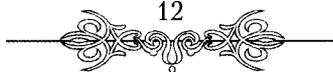
Столицей при правлении 18-й династии стали Фивы, в эпоху Нового царства город достиг небывалого расцвета. После распада гиксосского царства территории, находившиеся под властью гиксосов, вошли в сферу егип. влияния. В Нубии уже при сыне Яхмоса I Аменхотепа I (1531/27–1506) егип. владения простирались далее 2-го нильского порога. Юж. земли теперь были объединены в особое наместничество, во главе к-рого стоял егип. сановник с титулом «царский сын Куша». Преемник Аменхотепа Тутмос I (1506–1493) заложил крепость у 3-го нильского порога. В это время в Азии у Е. появляется сильный противник — хурритское гос-во Митанни. Тутмос I предпринял поход в сиро-палестинские земли и достиг берегов Евфрата, где приказал высечь надпись, отмечавшую сев. рубеж его владений. Однако покорение этих территорий было еще далеко от завершения. Тем не менее приток средств с подчиненных территорий был ощутим уже в это время: в Фивах началось монументальное строительство. Тутмос I развернул масштабные работы в Карнакском храме, на месте святилища эпохи Среднего царства. С этого момента Карнак начинает превращаться в крупнейший храмовый комплекс Е., расширением и украшением к-рого занимались почти все цари Нового царства.

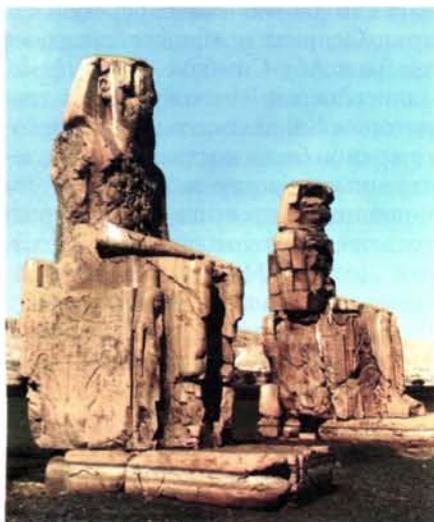
Тутмос II (1493–1490) жестоко подавил восстание в Нубии и предпринял поход в Палестину. Однако он рано умер, и его преемником должен был стать его сын Тутмос III (1490–1436). Но вскоре после восшествия Тутмоса III на престол его оттеснила от власти мачеха, супруга Тутмоса II царица Хатшепсут (1489–1468). Она объявила себя его соправительницей, а вскоре сосредоточила в своих руках всю власть и провозгласила себя царем, добавив к царским титулам окончания жен. рода, к собственным скульптурным изображениям муж. черты телосложения и ритуальную царскую бороду. При Хатшепсут египтяне снарядили экспедицию в Пунт, были продолжены работы в Карнаке и построен огромный заупокойный храм в Дейр-эль-Бахри, рядом с храмом Ментухотепа I. В этом храме сохранились знаменитые расписные рельефы, повествующие об экспедиции, отправленной в Пунт.

После смерти Хатшепсут власть вернулась к Тутмосу III. Став едино-

личным правителем, он постарался сделать все возможное, чтобы уничтожить память о царице, к-рая более чем на 20 лет оттеснила его от трона. Он повсеместно истреблял ее имя и изображения, заменяя их собственными или принадлежавшими его предшественникам — отцу и деду. При нем Е. вернулся к активной завоевательной политике. В 1-й год своего правления Тутмос III отправился в Сирию, выиграл сражение у Мегиддо и после 7-месячной осады взял этот город и вернулся в Фивы с огромной добычей. Летопись, высеченная в Карнаке и рассказывающая о подвигах Тутмоса III, сообщает, что на протяжении первых 20 лет правления он совершил 15 походов в Сирию. Сколько их было в дальнейшем — неизвестно. Основным противником Е. в Азии по-прежнему было Митанни, и решающей победы над ним Тутмос III не добился, хотя на нек-рое время и оттеснил митаннийцев за Евфрат. На юж. рубежах сфера егип. влияния достигла земель за 4-м нильским порогом. Политику Тутмоса III продолжили Аменхотеп II (1438/36–1412) и Тутмос IV (1412–1402). В правление Тутмоса IV 3 державы, боровшиеся за гегемонию на Ближ. Востоке, — Е., Митанни и Вавилония — заключили союз, разделив между собой сферы влияния в этом регионе. Е. отошли земли вплоть до Центр. Сирии. Достигнутое равновесие, получившее название «амарнский мировой порядок», сохранялось до сер. XIV в.

В правление Аменхотепа III (1402–1365) могущество 18-й династии достигло пика. По-видимому, Аменхотеп III лично принимал участие в военном походе всего 1 раз, когда в 1397 г. подавил восстание в Нубии. Е. вступил в период стабильности, располагая при этом колоссальным притоком средств с подвластных территорий. Закрепляя дружественные отношения с соседними державами, Аменхотеп III охотно брал в жены иноземных цариц, к-рые, однако, не играли при дворе существенной роли. При этом он отказался отдать дочь в супруги вавилонскому царю, продемонстрировав тем самым абсолютное превосходство своего положения. Главной супругой Аменхотепа III была Тэе — женщина незнатного происхождения. В отличие от проч. царских супруг она часто упоминалась и изображалась рядом с царем, а в Седеинге (Сед-





Колоссы Мемнона в Фивах.
1390–1352 г. до Р. Х.

денге, Нубия) был даже сооружен храм, где ее почитали как богиню. Храмовое строительство велось в разных центрах Е. и Нубии с колоссальным размахом. Укреплялся и обрел новое качество царский культ: статуи царя начали почитать так же, как статуи богов, Аменхотеп III стал постоянно именовать себя Солнцем и отметил неск. юбилеев (хеб-седов). В Карнаке он возвел новый пилон, неск. новых святилищ и исполинскую колоннаду, к-рая позднее стала центральной частью большого гипостильного зала. На юге Фив выстроил огромный новый храм — Луксорский, — украшенный множеством царских статуй. На зап. берегу перед царским заупокойным храмом были поставлены два 18-метровых царских колосса, сохранившиеся в сильно поврежденном виде (т. н. колоссы Мемнона). Храм и находившийся неподалеку от него царский дворец не сохранились. Аменхотеп III оказал не виданную дотоле честь придворному архит. Аменхотепу, сыну Хапу: для него был выстроен собственный заупокойный храм. Ни один человек нецарского происхождения никогда прежде не удостоивался подобной привилегии.

Сын Аменхотепа III от брака с Тэие Аменхотеп IV (1365–1348) продолжил политику отца в отношении выходцев из незнатного служилого чиновничества и верхушки войска, к-рых он выдвигал на важные должности и приближал ко двору. Однако наиболее радикальным преобразованиям при Аменхотепе IV подверглась религ. сфера. В начале царствования Аменхотеп IV оста-

вался верен солнечному культу Ра-Характе, к-рый получил большое значение еще в правление Аменхотепа III, но на 4-м году правления по его решению бог Солнца получил сложное имя — Ра-Характе, ликующий на горизонте в имени своем Шу, который есть Атон, и был провозглашен царем, причем в надписях имя бога начинают заключать в двойной картуш (овальное обрамление имени царя). Далее происходит резкая смена способа изображения бога: на смену человеческой фигуре с головой сокола приходит неантропоморфный образ — солнечный диск с лучами, на концах к-рых изображаются жизнедающие кисти рук. Царь воздвиг для нового бога храм рядом с Карнакским комплексом. На 6-м году правления Аменхотеп оставляет Фивы и основывает на пустынном месте неподалеку от Гермополя новую столицу — Ахетатон (Небосклон Атона, близ совр. Эль-Амарны) и принимает новое имя — Эхнатон («Проявление ах Атона»). Атон провозглашается царем Е., царь — его сыном, соправителем и единственным провозвестником его воли. На



Колосс Эхнатона.
XIV в. до Р. Х.
(Египетский музей, Каир)

9–10-м годах правления начинается преследование культа Амона — главного бога старой столицы, а еще через 3 года царь отказывается от самого слова «бог», к-рое начинают употреблять в старых надписях и избегают в новых. Религ. реформу Эхнатона нередко характеризуют как монотеистическую, однако Эхнатон

не только отказался от культа прежних богов, заменив их одним-единственным новым божеством, но в конце концов отверг даже само понятие «бог». На смену старым культам пришел культ 2 царей: небесного и земного. Все молитвы обращались теперь к Солнцу-Атону и его земному сыну и соправителю — Эхнатону, почитание к-рого приобрело такой размах, какого не знал ни один егип. царь. Существовало особое царское жречество, а в гробницах амарнских сановников первостепенное место заняли изображения Эхнатона и его царственного семейства, к-рое признавалось единственным посредником между людьми и небесным царем-Солнцем.

За радикальной реформой Эхнатона стояла смена слоев, на к-рые опиралась царская власть. Лишив привилегий старое жречество, царь сделал ставку на незнатных людей, приближая их к себе и при этом подчеркивая, что своим положением в обществе и на царской службе они полностью обязаны ему. Состав царского окружения радикально изменился, но этот процесс затронул в основном столицу, тогда как в провинциях ситуация в целом оставалась прежней, причем на протяжении почти всего периода реформ там сохранялись и традиц. культы. Все это привело к быстрой реставрации прежних культов после смерти Эхнатона. Уже в конце краткосрочного правления его преемника Сменхкара (1349/48–1347) был восстановлен культ Амона и др. богов, а после вступления на престол следующего царя, Тутанхатона (1347–1338), царский двор переместился в Мемфис и культ Атона прекратился. В ознаменование этого царь сменил свое имя на Тутанхамон. После ранней смерти Тутанхамона престол перешел к его верховному сановнику, бывш. верховному жрецу Атона Эйе (1338–1334), который, по-видимому, пришел к власти, заключив брак с вдовой Тутанхамона и дочерью Эхнатона Анхесенамон.

Реформы Эхнатона привели к существенным изменениям в сферах изобразительного искусства. Аменхотеп IV не только существенно отступил от традиц. стилистики офиц. егип. памятников, от идеалов изображения бога-царя, но и внес изменения и в репертуар тем изображения, и в тип портретов царской семьи, сохранив архаические

условные приемы, лежавшие в основе егип. искусства. Наряду с преувеличениями, характерными для царского облика, в скульптуру приносятся и чувственные искажения, положенные, в частности, в основу образа его супруги Нефертити. В рельефных сценах, изображающих царскую семью, появилось ощущение мимолетности времени, к-рого егип. искусство прежде не знало. После смерти Аменхотепа IV амарнский стиль исчез, однако сохранились нек-рые элементы амарнского искусства, напр. изображение тела, проступающего сквозь складки тонких одежд, но чувственность в них со временем уступила место манерности.

Во 2-й пол. XIV в. Е. столкнулся с новым противником, претендовавшим на власть на Ближ. Востоке, — Хеттским царством. Хетты разгромили Митанни и отобрали у Е. его сир. владения в тот период, когда Эхнатон занимался внутренними реформами. Разгоревшаяся война с хеттами привела к возвышению военачальника Хоремхеба, к-рый сместил царствовавшего Эйе и взошел на трон (1334–1306). Его внешняя политика не была особенно успешной: пришлось заключить с хеттами договор, по к-рому Е. сохранял за собой лишь Синайский п-ов. Возвращение сир. владений осуществили уже цари 19-й династии (1306–1197).

Первым царем этой династии стал Рамсес I (1306/05–1304) — бывш. верховный сановник Хоремхеба, к-рого тот объявил своим соправителем. Он пришел к власти, будучи уже пожилым человеком, и вскоре на троне его сменил сын Сети I (1304–1290). Он вернул Палестину и Юж. Сирию под власть Е. При Сети I и его сыне Рамсесе II была предана проклятию амарнская эпоха: имена царей от Эхнатона до Эйе были удалены из династических списков, а годы их правления причислены к царствованию Хоремхеба.

Правление Рамсеса II (1300/1290–1224) стало последним периодом егип. могущества в эпоху Нового царства. На 5-м году царствования он предпринял масштабный поход в Сирию, к-рый завершился победой Е. в битве при Кадеше (на р. Оронт). Это одно из первых сражений в истории, ход к-рого мы можем восстановить благодаря «Поэме Пентаура» и прозаической версии того же текста, сохранившейся во



Рамсес II.
XIII в. до Р. X.
(Египетский музей, Турин)

множестве списков, в т. ч. на стенах Карнака, Луксора, Рамессеума (заупокойного храма Рамсеса II) и Абу-Симбела. До 21-го года правления Рамсес II предпринял еще ряд походов в Сирию, Палестину, Финикию и Заиорданье. На 21-м году между Е. и Хеттским царством был заключен мирный договор, известный как в иероглифической (египетской), так и в клинописной (хеттской) версии. По договору в сферу егип. влияния входили Палестина, бóльшая часть Финикии и Юж. Сирии. В случае к.-л. внутренних смут стороны обещали выдавать друг другу беглецов и политических врагов. Договор был закреплен браком Рамсеса II и дочери хеттского царя Хаттусилиса III.

Нубия в этот период находилась во власти Е. до 4-го нильского порога. О военных экспедициях в юж. земли сведений нет, но о прочности егип. власти в Нубии свидетельствует масштабное строительство храмов, развернутое там Рамсесом II. На востоке Дельты он основал новую столицу — Пер-Рамсес, о к-рой в одном из папирусов говорится, что дворцы города ослепляли своими залами из лазурита и бирюзы. К числу крупнейших построек Рамсеса II относятся входной пилон и новый открытый двор в Луксоре, завершение гипостильного зала в Карнаке, Рамессеум и примыкавший к нему

царский дворец на зап. берегу Фив, храм Осириса в Абидосе, скальные храмы в Абу-Симбеле. В Мемфисе, Танисе, перед Рамессеумом, на территории Карнакского и Луксорского храмов были поставлены величественные царские колоссы, высота к-рых иногда превышала 20 м. Строительные работы велись во мн. центрах Дельты, Мемфисе, Гелиополе, Гермополе, Коптосе, Абидосе, Эдфу, Фивах и других городах Египта и Нубии. Рамсес II приписывал себе немало сооружений, возведенных его предшественниками: высекал свое имя на чужих царских статуях, разбирал строения прежних эпох, используя их в качестве строительного материала. Скульптура времени Рамсеса II необычайно вариативна и отличается прекрасным качественным и стилистическим разнообразием. В эту эпоху в огромном количестве высекались царские колоссы, самыми большими из к-рых были, по-видимому, колоссы Рамессеума. В эпоху правления 19-й династии произошли изменения в репертуаре изобразительных тем. В Карнаке и царских заупокойных храмах появляются динамичные батальные сцены. Основными сюжетами в частных усыпальницах становятся погребение в некрополе, захоронный суд, виньетки из Книги мертвых.

Пережив 12 сыновей, Рамсес II умер в возрасте ок. 87 лет. Ему наследовал 13-й сын Мернептах (1224–1214), к-рый должен был начать борьбу с нашествием т. н. народов моря — средиземноморских народов и жителей М. Азии, к-рые под давлением этнических миграций начали переселяться в Италию, М. Азию и Сев. Африку. Мернептаху пришлось сражаться на западе и северо-востоке Е., в Палестине. Первую волну нашествия Е. отразил, но «народы моря» проникли в Е. уже в кон. XIII в. в качестве наемников. Основная волна их нашествия пришла на 1-ю четв. XII в., в правление 20-й династии.

В изобразительном искусстве в правление 19-й династии наблюдаются изменения в репертуаре тем. В Карнаке и царских заупокойных храмах появляются динамичные батальные сцены. Основными сюжетами в частных усыпальницах эпохи Рамессидов становятся погребение в некрополе, захоронный суд, виньетки из Книги мертвых. Новое царство — время расцвета живописи. Росписи

Нового царства в основном сохранились в гробницах фиванских вельмож в Шейх-Абд-эль-Курне и в Дейр-эль-Медине — поселениях работников царского некрополя. Живописные композиции утрачивают строгую четкость, характерную для предшествующих эпох: их линии становятся более стремительными, цвета — более пышными.

В письменную речь вошел новоегип. язык, пришедший на смену классическому среднеегипетскому. После амарнского периода на нем начинают писать как офиц. тексты, так и лит. произведения. Среди последних — неск. циклов любовной лирики, «Сказка об обреченном царевиче», «Сказка о двух братьях», «Сказка о Правде и Кривде», «Поэма Пентаура» (описание битвы Рамсеса II при Кадеше), «Путешествие Ун-Амуна». В лит-ре сохранились прежние жанры («Поучения» Ани и Аменемопе, гимны, автобиографии Яхмоса, Маи, Инени) и возникли новые, в т. ч. лирика и т. н. царские новеллы, описывавшие деяния царей. Ряд сохранившихся папирусов Нового царства представляет собой собрание упражнений для писцов. Они содержат разнородные тексты, среди к-рых особой популярностью пользовались наставления учителя ученику-писцу (папирусы Салье I, IV, Анастаси II, III, IV, Честер-Битти III, IV, V). В сфере ритуальных текстов на стенах царских гробниц появились книги, посвященные описанию загробного мира и ночного путешествия Солнца (Амдуат, Книга врат, Книга пещер), а ритуальные заклинания, писавшиеся в предшествующую эпоху на стенках саркофагов, переместились на папирусы и оформились в Книгу мертвых (подробнее см. в разд. «Религия Древнего Египта»).

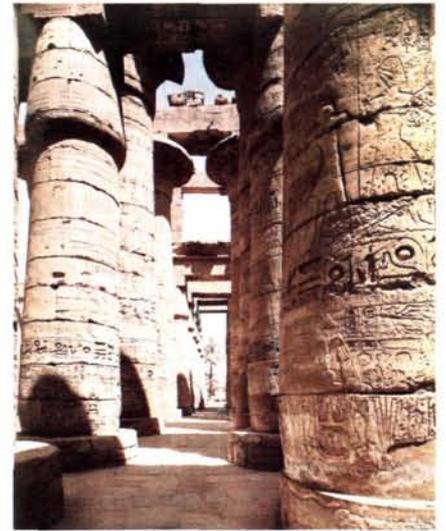
19-я династия пресеклась в результате внутренних смут. После Мернептаха на престоле оказались сразу 2 правителя: Сети II на севере и Аменмесу на юге. Преемники Сети II Саптах и царица Таусерт (ок. 1200–1192), по-видимому, на нек-рое время восстановили единство страны, но их положение оставалось неустойчивым. Есть основания полагать, что в тот период благополучию страны угрожали низкие разливы Нила, сопровождавшиеся новой смутой, во главе к-рой стоял некий сириец по имени Ирсу. Возможно, ему даже на нек-рое время удалось

прийти к власти, но вскоре егип. престол «очистил» основатель 20-й династии Сетнахт (1192–1190), восстановивший в стране прежний порядок. Его преемник Рамсес III (1190–1159) был последним крупным полководцем Нового царства. Ему пришлось отражать 2-ю волну нашествия «народов моря», воевать в Нижнем Е., в Сирии и Палестине. Известно, что он участвовал в крупном морском сражении, возможно в устье одного из нильских рукавов. Борьба завершилась победой Е., к-рый вновь временно укрепил свое положение. Заупокойный храм был возведен Рамсесом III в зап. Фивах (ныне Мединет-Абу). Однако после смерти Рамсеса III его преемники уже не могли добиться прежней стабильности. 8 царей, от Рамсеса IV до Рамсеса XI, правили менее столетия. Ок. 1075 г. 20-я династия потеряла власть и не имела продолжателей. Последние годы правления сопровождалась ростом влияния верховных жрецов Амона в Фивах. Так, жрец Херихор обладал полномочиями, к-рые были сравнимы с царскими.

3-й Переходный период (нач. XI — сер. VII в. до Р. Х.; 21–25-я династии). После падения 20-й династии страна вновь оказалась разделена на 2 части: на севере правила 21-я династия (1075–945), столица в г. Таннис; юг контролировали преемники Херихора, верховные фиванские жрецы. Отношения между Танисом и Фивами не были враждебными. Ослабевший Е. утратил свои иноземные владения. За необходимыми гос-ву товарами и сырьем приходилось платить. Основным средством обмена становилось серебро в слитках, хотя прежние способы оплаты зерном, медью и др. натуральными продуктами еще не утратили значения. В изменившихся экономических условиях возросло значение отдельных местных правителей, к-рые начинают передавать власть по наследству, создавая собственные династии. Один из представителей подобной династии, основанной в Бубастисе ливийскими наемниками, Шешонк, породнился с последним царем 21-й династии Псусеннесом II и после его смерти предъявил права на престол, став основателем 22-й (ливийской) династии (945–722).

Шешонк I попытался вернуть Е. статус мировой державы. Объединив страну, он предпринял победо-

носный поход в Палестину и, вернувшись с богатой данью, по примеру великих царей прежней эпохи почтил Амона, выстроив в Карнаке новый обширный двор и увековечив себя на юж. стене храма в традиц. облике царя, поражающего врагов. Сосредоточив власть в своих руках, он поставил во главе крупных номов своих детей и родственников, что привело к обособлению провинций и ослаблению 22-й династии. На рубеже IX и VIII вв. она фактически распадается на неск. ветвей и сме-



Гипостильный зал храма Амона в Карнаке. XV–XIII вв. до Р. Х.

няется в Нижнем Е. 23-й династией (808–715), также ливийского происхождения.

Между тем к югу от Е. возникло объединенное Напатское царство, во главе к-рого встали цари из г. Напата. Нубия распространила свое влияние на южноегип. номы, и нубийский царь Пийе отправился в поход в Дельту, где в это время возросло значение г. Саиса. После ухода армии Пийе саисский правитель Тетнахт объявил себя царем и основал 24-ю династию (725–712). В 712 г. напатский правитель Шабака вновь вторгся в Е. и стал основателем 25-й (кушитской) династии (712–664), к-рой удалось объединить Е. Наиболее значительным представителем 25-й династии был Тахарка (690–664). Он развернул обширное строительство и активно боролся с Ассирией, с кон. IX в. доминировавшей на Ближ. Востоке. В 674 г. Тахарке удалось остановить ассирийское вторжение в Е., однако в 671 г. ассирийский царь Ассархаддон сломил сопротивление, взял Мемфис



и покорил Е. Ассирийцы не стали насаждать в Е. собственное правление, сохранив местную систему власти и удовлетворившись покорностью мелких егип. владык.

Ок. VIII–VII вв. до Р. Х. новоегип. язык сменился демотическим, а затем появился и новый вид скорописи — демотическое письмо, к-рым стали записывать адм. документы и лит. произведения. Офиц. царские надписи, указы и религ. тексты по-прежнему писали на классическом среднеегип. языке. К числу поздних лит. произведений относятся «Сказания о Сатни-Хаэмуасе», «Поучения» Анхшешонка и папирус Инсингер, эпос о Петубасте.

В сфере изобразительного искусства после правления 20-й династии появляется тенденция к идеализации прошлого, произведения к-рого становятся образцами для подражания. Для ливийского периода характерно стремление к изяществу формы: удлиненные пропорции фигур и тщательная обработка каменных поверхностей. В правление 25-й династии появляется более суровая и экспрессивная скульптура, отличавшаяся стремлением к достоверности в изображении национальных особенностей кушитов, близких к негроидам, нежели коренное население Е. Наиболее влиятельные чиновники в Фивах вернулись к прерванной традиции строительства больших усыпальниц, стены к-рых украшались рельефами. В тот же период цари стали воздвигать пирамиды над своими гробницами у Гебель-Баркала в Судане.

Поздний период (сер. VII–IV в. до Р. Х.; 26–30-я династии). Вскоре после ассирийского похода в Дельте пришла к власти 26-я (саисская) династия (664–525), вновь объединившая Е. Укрепляя власть, основатель династии Псамметих I (664–610) начал приглашать в Е. наемников, основную массу к-рых теперь составляли греки. С кон. VII в. в Е. появился ряд греч. поселений. После ослабления Ассирии в посл. четв. VII в. Е. ненадолго закрепляется на Ближ. Востоке, однако его вскоре вытесняет Новоавилонское царство. В 567 г. вавилонский царь Навуходоносор II вторгся в Е. и посадил на престол своего ставленника Амасиса (570–526). На протяжении большей части правления он был покровителем греков, и благодаря греч. авторам о нем дошло много сведений. В конце жизни ему

пришлось столкнуться с новым противником — ахеменидской Персией. Амасис умер за год до того, как персид. царь Камбиз вторгся в Е.

В 525 г. в результате персид. нашествия Е. вновь утратил независимость. Камбиз, провозглашенный основателем 27-й династии (525–404), и затем его наследник Дарий I приняли егип. царскую титулатуру. Они были признаны в Е. царями и даже вели храмовое строительство. Реальное управление Е. в ту эпоху было сосредоточено в руках находившегося в Мемфисе персид. наместника, обладавшего как гражданской, так и военной властью. Персы сохранили исконную адм. систему, оставив управление номами за местными владыками. Тем не менее на протяжении V в. в Е. было неск. восстаний против персид. владычества и в 404 г. саисскому правителю Амиртею (404–399) удается изгнать персов. Его правление относят к 28-й династии, хотя Амиртей остался единственным ее представителем. Вскоре его низложил Неферит, правитель Мендеса, основавший недолговечную 29-ю династию (399–380). Его наследник Акорис (393–380) правил относительно стабильно, по-видимому опираясь на жречество, представлявшее в то время наиболее значительную силу в стране. После его смерти в 380 г. власть в результате очередного переворота захватил Нектанеб I (380–362), происходивший из Себеннита и ставший основателем последней автохтонной, 30-й династии (380–343). Нектанебу I и его преемникам Тахосу и Нектанебу II вновь пришлось столкнуться с Персией. В этот период Е. стал активным союзником греков и даже пытался перейти в наступление против персов в Палестине, однако существенных успехов не добился. Цари 30-й династии продолжили храмовое строительство, начатое при Акорисе. Возобновились работы в Карнаке, возводились храмы Хатхор в Дандаре и Исиды на о-ве Филе, много новых сооружений в храмовых комплексах Дельты.

В 343 г. персидский царь Артаксеркс III вновь вторгся в Е. и восстановил контроль державы Ахеменидов над страной. 2-й период персид. правления (343–332) иногда рассматривают как правление 31-й (персидской) династии.

В искусстве саисской эпохи продолжалась тенденция к стилизации,

воссозданию в позах и выражении лиц атмосферы спокойной уверенности, присущей памятникам Старого царства. Царские образы этого времени отличаются идеализированным выражением и мягкими чертами лица. В период персид. правления и попыток возрождения Египетского гос-ва обращение к великим стилям прошлого продолжилось, причем к числу образцов для подражания прибавились и памятники саисского периода. Стиль саисской эпохи воспроизводился настолько искусно, что одни и те же отдельные скульптурные головы ныне приписываются Априю, Амасису и Нектанебам. Частная скульптура во многом похожа на царскую: она демонстрирует тот же высокий технический уровень и элементы архаизации. Выражение лиц, как правило, остается мягким и благожелательным, в них сохраняется характерная для царских портретов застывшая улыбка.

Эпоха эллинизма. Правление Птолемея. В кон. 332 г. в Е. вступила армия Александра Великого и, не встретив организованного сопротивления, вскоре поставила под свой контроль всю страну. В янв. 331 г. царь Македонии был провозглашен и признан егип. царем, сыном Солнца, а в янв. 331 г. основал Александрию на побережье Средиземного м., западнее Дельты. С этого момента в Е. начинается 3-вековое греч. правление.

После смерти Александра в 323 г. и его номинальных наследников Филиппа Арридея и малолетнего Александра IV к власти в Е. пришла греч. династия Птолемея (305–30). Соприкосновение егип. и греч. культур началось задолго до эпохи эллинизма, уже в греч. колониях, появившихся в Е. с VII в. отождествление егип. богов с греческими известно уже по греч. сочинениям VI–V вв. (Гекатей Милетский, Геродот и др.). В эллинистический период в Средиземноморье распространяются т. н. культы богов «круга Исиды» — Аписа, Сераписа, Гора и Харпократа, Ануписа и Германубиса, Осириса, Нила и др. В это время в Е. росло влияние Птолемея, царям этой династии воздавались в храмах прижизненные божественные почести.

При Птолемеях новой столицей страны стала Александрия, превратившаяся в крупнейший античный торговый и культурный центр элли-



нистического мира. Здесь была собрана богатейшая б-ка, насчитывавшая сотни тысяч папирусных свитков, работало большое число греч. поэтов, писателей, ученых и философов. При Птолемеях II Филадельфе архит. Состратом Книдским был построен Фаросский маяк, обозначавший вход в александрийскую гавань и считавшийся в античном мире одним из 7 чудес света (разрушен цунами в 365 г. по Р. Х.). С правлением Птолемея I Сотера и Птолемея II Филадельфа связывают период жизни и деятельности историка Манефона из Себеннита. Написанная им «История Египта», имеющая огромное значение для установления хронологии правлений егип. царей, известна в цитатах из сочинений Иосифа Флавия, Евсевия Кесарийского, Георгия Синкелла и др.

Благосостояние страны и культурный подъем были результатом экономической политики греч. династии. Александр Македонский стремился к экономической централизации и подчинению храмовых и номовых хозяйств гос. контролю при сохранении существовавших в стране традиц. институтов власти. Однако уже при первых Птолемеях была создана всеобъемлющая эллинизированная хозяйственная администрация. За время правления династии Е. прошел путь от предельной экономической централизации до почти полной автономии храмов, постепенно накапливавших различные льготы.

Греч. население было рассредоточено по всей стране. В основном греки занимали адм. должности, были землевладельцами. Их было особенно много в Файюме, где они ввели культуру выращивания винограда и олив. Но большую часть греч. населения составляли торговцы, к-рые добивались даже до небольших городков у юж. границы Е. Греч. язык стал гос. языком, а классический среднеегип. язык превратился в достояние храмового жречества. Примером синтеза егип. и греч. традиций является гробница Петосириса в Туне эль-Гебель (кон. IV в.). На ее рельефах в обычных для егип. иконографии сценах люди изображены облаченными в греч. одежды. От традиц. егип. композиций эти рельефы также отличаются разнообразием поз и жестов.

Крупнейшие егип. храмы, сохранившиеся до наст. времени (Исиды на о-ве Филе, Себека и Харура в



Александр Македонский в образе царя. Рельеф портала храма Хнума на о. Элефантин. 1-й в. до Р. Х.

Ком-Омбо, Гора в Эдфу, Хатхор в Дендере), относятся к птолемеевской и рим. эпохам. Для храмовых рельефов эпохи Птолемеев характерна специфическая трактовка человеческого тела, структура и мускулатура к-рого приобретают своеобразную грацию, типичную для греч. скульптуры и прежде нехарактерную для Е. Птолемеевские рельефы глубоко врезаны в поверхность стены, и поэтому они отличаются богатством светотеневых эффектов. Традиц. противостояние храмов и царской власти приобрело новое значение, превратившись в противостояние егип. и греч. элиты. Настроения егип. общества этой эпохи отразились в произведениях эсхатологического жанра, таких как «Демотическая хроника» и «Оракул горшечника». «Демотическая хроника» предсказывала появление мужа «из Гераклеополя, который будет царствовать после персов и ионийцев», а «Оракул...» описывал положение страны в мрачных тонах и возвещал, что оно изменится к лучшему с приходом некоего благого царя — тогда Александрия станет пустыней и боги вернуться в древний Мемфис. Подобные настроения сказывались и на политической ситуации в Е. Уже в правление Птолемея III Эвергета (246–221) в стране поднялось восстание против чужеземного господства (ок. 245), а на рубеже III и II вв. из-под власти греч. династии вышли Фиваида и юж. провинции Е. Там по-

явились местные правители Хоруннефер и Анхуннефер. Птолемею V Эпифану (204–180) удалось подавить этот бунт лишь на 19-м году правления. Крупные восстания в Фиваиде продолжались и позднее, пока в 88 г. до Р. Х. Фивы не были разрушены Птолемеем IX Сотером (Лафуром), после чего они уже не имели прежнего значения. В 30 г. до Р. Х., через год после битвы при Акцие, Е. был оккупирован рим. армией Октавиана. Последняя царица династии Птолемеев Клеопатра VII покончила с собой, а ее сын Цезарьон был убит по приказу Октавиана.

Наука. В Древнем Е. не существовало сферы искусства в совр. смысле этого слова. Искусство как явление воспринималось исключительно в рамках религ. опыта и потому могло охватывать практически любую область деятельности. Понятие «искусство» для древних египтян имело скорее значение «мастерство исполнения».

Достижения египтян значительны в сферах медицины, астрономии и математики. До наст. времени дошли 10 основных медицинских папирусов. Наиболее известен папирус Эберса, к-рый достигает 20,5 м в длину. В рецептах практически полезные советы сочетаются с широким использованием магических заклинаний. Известно, что в Е. применялись не только терапевтические, но и хирургические методы лечения: сохранились изображения хирургических инструментов и простейших операций. В папирусе Эдвина Смита имеется описание лечения раны на голове.

Судить об астрономических познаниях египтян позволяют росписи на потолках храмов и гробниц эпохи Нового царства, где изображены звездные карты, таблицы звезд, по к-рым определялись часы ночи, и велись расчеты наблюдений за прохождением звезд через небесный меридиан. Главным достижением егип. астрономии был календарь, к-рый в реформированном виде дошел до наст. времени. В 46 г. до Р. Х. он был положен в основу календаря, принятого на территории Римского гос-ва распоряжением Юлия Цезаря. Егип. год состоял из 12 месяцев по 30 дней и 5 дополнительных дней в конце года. Последние считались особыми праздничными днями и были посвящены Осирису, Исиде, Гору, Сету



и Нефтиде. Календарь имел существенный недостаток, поскольку в нем не учитывалось, что астрономический солнечный год больше 365 дней на $\frac{1}{4}$ суток. Это приводило к тому, что каждые 4 года новый календарный год наступал в Е. на день раньше, за 120 лет это расхождение достигало месяца, а совпадение новогодних дней происходило раз в 1460 лет (этот период получил название «период Сотиса» — от греч. названия Сириуса). В 1998 г. российский ученый О. Д. Берлев установил, что введение в Е. т. н. календаря Сотиса произошло на 18-м году правления Джосера (по точным данным, в 2781 г. до Р. Х.). Благодаря этому открытию появилась возможность расчета точных дат для III и II тыс. до Р. Х. Помимо деления года на 12 месяцев в Е. существовало также деление на 36 деканов — 10-дневных периодов, каждому из к-рых соответствовало появление на небе нового созвездия. Египтянами было введено и деление суток на 12 дневных и 12 ночных часов, однако до эллинистической эпохи эти часы оставались «сезонными»: летом дневные часы были длиннее, чем ночные, а зимой — короче. Егип. наука о небесных телах не породила астрологических концепций. Известен папирус эпохи Рамессидов (19-я династия), в к-ром идет речь о счастливых и несчастных днях, но ни в одном из дошедших до нас текстов не говорится о влиянии звезд на судьбы людей. Греко-вавилонская система зодиака появилась в Е. лишь в эпоху Птолемея.

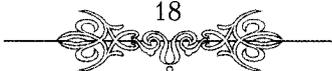
Совр. представления о древнеегип. науке основываются на крайне ограниченном количестве сохранившихся документов, и нет уверенности в том, что имеющиеся в нашем распоряжении памятники адекватно отражают действительное положение вещей. Об уровне математических задач, к-рые решались в Е., можно судить по сохранившимся математическим папирусам, среди к-рых самыми крупными являются папирус Бремнера-Риндса (Британский музей) и Московский математический папирус (ГМИИ). В 1-м содержатся решения 80 задач, в основном имевших практическое значение: вычисление поля, вместимости амбара, раздел имущества между наследниками. Египтяне умели определять площадь круга, треугольника, прямоугольника и трапеции, объем усеченной пирамиды и др. элементарные

объемы. Однако существует принципиальная разница между совр. понятием «решение задачи» и той его формой, которую мы находим в егип. математических папирусах, где вместо цепочки умозаключений мы видим лишь готовые «рецепты» решения конкретной задачи. Остается открытым вопрос, существовала ли в Е. та математика, неотъемлемой частью к-рой является умение рассуждать, или же она представляла собой просто совокупность знаний об однажды найденных решениях без внимания к тому, каким путем они изначально были получены. Следует учитывать и сакральный аспект, к-рый в Е. был непременной составляющей всякого знания: совр. представления о древнеегип. науке основываются на крайне ограниченном количестве сохранившихся документов, и нет уверенности, что имеющиеся в нашем распоряжении памятники адекватно отражают действительное положение вещей. Косвенное подтверждение этому можно обнаружить у древнегреч. авторов, утверждавших, что егип. жрецы тщательно скрывали свои математические секреты. Имеющийся в нашем распоряжении материал не позволяет ни убедительно подтвердить, ни опровергнуть подобную т. зр.

Религия Древнего Е. В Древнем Е. границы понятия «религия» были намного шире, чем в наст. время, однако концепта «вера» в егип. языке не существовало. Знание в Е. не было основано на доказательстве, под ним подразумевались те области, к-рые четко разделяются между совр. наукой и религией. На вопросы о причинах явлений отвечала мифология, однако и мифология в привычном для нас понимании в Е. тоже не было: ни один егип. миф не дошел в форме последовательного изложения (если не считать миф об Исида и Осирисе в позднем пересказе Плутарха). Для описания особенностей мифа в Е. нем. ученый Я. Ассман предложил ввести понятие: «конstellация» — совокупность конкретных богов, объединенных определенными ролями в рамках отдельных сакральных концептов и соответствующих им ритуалов. Так, в мифе об Исида и Осирисе можно выделить constellation Исида-Осирис (концепт богов-супругов), Осирис-Сет и Гор-Сет (концепт богов-соперников), Исида-Гор (концепт божественного рождения и воспитания).

Такой подход предполагает, что каждый бог приобретает определенные функции в рамках определенного контекста, механически суммировать разные функции одного и того же бога, к-рые он имеет в разных контекстах, не следует. Нужно также иметь в виду, что в Е. существовала своего рода сквозная интерпретация, связывавшая 2 мира вне пространственных и временных отношений: любое событие или действие, происшедшее в действительности (в т. ч. в культе), могло быть соотнесено с миром богов. Любая жертва — это Око Гора, каждый восход — это рождение бога (constellation мать-небо — сын-солнце) и т. д. Представление о constellationх и сквозной сакральной интерпретации явлений очень важно для понимания особенностей егип. религии: оно позволяет удовлетворительно объяснить не только кажущуюся противоречивость отдельных мифологических представлений (напр., сосуществование представлений о небе как о женщине, о корове, о свинье, о крыше, поддерживаемой 4 опорами, о водах, по поверхности к-рых Солнце плывет в барке), а также явную противоречивость функций отдельных богов (напр., Анубис как бальзамировщика и бальзамируемого) и отождествлений (напр., отождествление умершего с Осирисом и Гором). Совр. интерпретация (Ассман, С. Бикель, Х. Виллемс, Х. Редер и др.) егип. религиозно-мифологических представлений уходит все дальше от таких научных стереотипов, когда считалось возможным говорить о богах как о персонификациях природных сил, рассматривать богов с т. зр. совокупности их функций, вычленимых из разнородных источников (как текстуальных, так и изобразительных), считать отождествление умершего человека с царем буквальным, т. е. видеть в подобном отождествлении исключительно прерогативу царей. Различные аспекты егип. религ. представлений далее будут рассматриваться с учетом вышесказанного.

Для егип. религии характерна тесная связь между отдельными богами и центрами культа этих богов. Это отразилось в греч. названиях егип. городов: Гермополь — город Тота (отождествлялся с Гермесом), Афродитополь — город Хатхор (отождествлялся с Афродитой), Гелиополь — город Солнца, Диосполь — город Амона





(отождествлялся с Зевсом). Помимо локальных богов существовали боже-ства, к-рые олицетворяли абстрактные понятия и природу: Мат — богиня истины и миропорядка, Геб — бог земли, Нут — богиня неба, Хапи — бог разлива Нила и др. В неск. центрах — Гелиополе, Мемфисе, Гермополе, Фивах — были созданы теогонии и космогонии, в основу к-рых был положен исконный для данного центра культ. Местных вариантов теогоний и космогоний в Е. было гораздо больше, однако они либо никогда не оформлялись в системы, либо сохранились лишь в виде разрозненных упоминаний и косвенных свидетельств. Так, на о-ве Элефантина демиургом считался почитавшийся там бог Хнум, создавший людей на гончарном круге, в Файюме — бог Себек, в Гераклеополе — Херишеф, в Саисе — богиня Нейт и т. д. Вместе с тем существовали и локальные боги, к-рые, по-видимому, никогда не выступали в роли демиургов: Ану-бис, Упуаут, Немти, Анджети, Бастет и др.

В Е. было распространено обожествление священных предметов и частей тела. Они выступали как самостоятельные сущности. Самостоятельными боже-ствами в составе нек-рых констелляций были короны Верхнего и Нижнего Е., Око Ра, Око Гора, Длани Атума и др. При этом одна и та же обожествляемая сущность интерпретировалась по-разному: напр., существовало представление о 2 порогах, через к-рые проходит солнце, — в месте восхода и в месте заката. Магические тексты поясняют, что эти пороги служили препятствием, не позволявшим ядовитым гадам подняться на небо. Они мыслились как горы, как 2 льва Акера, а также как Длани Акера.

Иногда в качестве единого боже-ства выступала совокупность неск. сущностей: так, в Гелиополе был культ «душ Гелиополя» — 3 Ба (об этом понятии см. разд. «Заупокойный культ и представления о загробной жизни»), к-рые принадлежали Атуму-Ра, Шу и Тефнут, но рассматривались как единое боже-ство, почитавшееся в облике сфинкса.

Существовали также локальные ипостаси одного и того же бога. Культ Гора известен в Гиераконполе, Эдфу, Ком-Омбо и др. верхнеегип. центрах. Амон почитался не только в Фивах, но и в Леонтополе, Мемфисе, Абидосе, оазисе Сива и др.

местах. Как самостоятельные боже-ства выступали и разные функциональные ипостаси одного и того же бога. Особенно много их было у Гора (см. ст. Гора).

Теогонии и космогонии. Одна из древнейших и наиболее авторитетных космогонических традиций была создана жрецами Гелиополя. Атум был изначальным, нерожденным богом, поднявшимся из вод предвечного океана Нуна на первозданном холме Бен-Бен. Он сотворил с помощью мастурбации 1-ю пару богов — Шу и Тефнут, от к-рых произошли Геб и Нут, породившие еще 2 пары: Осириса и Исиду, Сета и Нефтиду. Эти боги составили т. н. гелиопольскую Великую Эннеаду (девятку) древнейших богов, к-рые считались первыми правителями Е. и, по представлениям древних египтян, вершили суд над умершими.

В Мемфисе, культовом центре Птаха, существовал др. вариант космогонии, согласно к-рому изначальным богом был Птах, задумавший творение (объекты творения при этом мыслились им как образы, Двойники-Ка — об этом см. ниже) и сотворивший мир посредством языка, называя имена предметов и живых существ.

В Гермополе, название к-рого по-египетски означало «восемь», существовало представление о восьми (Огдоаде) богах — 4 боже-ственных парах: Нун и Наунет — первозданные воды, Хух и Хаухет — бездна, Кук и Каукет — тьма, Амон и Амаунет — сокровенное. Считалось, что эти предвечные боги не находятся ни на небе, ни на земле, они почитались как отцы и матери богов. Известно 2 версии гермопольской космогонии: по одной из них, на месте Гермополя в начале времен появился первозданный холм, и на нем вырос цветок лотоса, из к-рого род. Ра, по другой — вначале появилось боже-ственное яйцо, из к-рого выдупился Ра, сотворивший остальных богов. Роль Тота в гермопольской космогонии неясна, однако на основании титула верховного жреца Гермополя, «великий из пяти», было выдвинуто предположение, что Тот считался главой 4 муж. боже-ств, входивших в Огдоаду.

В Фивах, культовом центре Амона, роль демиурга приписывалась этому богу: считалось, что он не был рожден, но появился в облике Великого Гоготуна, боже-ственного гуся, сотворившего богов и все живое. Уже в

древности он часто отождествлялся с богом Солнца Ра, в эпоху Нового царства культ Амона-Ра достиг расцвета.

Мифологические представления древних египтян были реконструированы по фрагментам и по большей части известны по источникам позднего времени: гелиопольская версия сотворения мира изложена в папирусе Бремнера-Риндса, IV в. до Р. Х., хотя она упоминается в отдельных заклинаниях текстов пирамид, мемфисская — в тексте, высеченном на стеле царя Шабакки (713–698 гг. до Р. Х., «Памятник мемфисской теологии», 25-я династия), гермопольская известна по упоминаниям в царских гробницах с правления 19-й династии, магическом папирусе Харриса и в текстах, сохранившихся в храмах птолемеевского времени, фиванская — в гимне Амону из Лейденского папируса I 350 (19-я династия), в гимнах папируса Булак 17 (18-я династия) и др.

Великая Эннеада не всегда была тождественна 9 перечисленным богам: об этом свидетельствует, напр., текст тяжбы Гора и Сета, в к-ром соперников судит Эннеада, в состав к-рой явно не входят Сет, Осирис и, вероятно, Исида. В текстах саркофагов встречается утверждение, что Огдоада была порождена богом Шу, а в Лейденском папирусе I 350 есть текст, в котором отождествляются Амон, Ра и Птах. Подобные вариации как в системах генеалогий богов, так и в их отождествлениях распространены очень широко и заставляют усомниться в том, что вышеописанные теологические системы, восстановленные по разным источникам и ставшие хрестоматийными по причине своей стройности, адекватно отражают егип. религ. представления. Исследователи имеют дело с искусственными теологическими построениями, в к-рых объединены боги разных культовых центров. В гелиопольской космогонии объединены боги неск. городов (Атум, Осирис, Сет) и боги, не связанные с конкретными городами (Шу, Тефнут, Геб, Нут); в космогониях Гермополя и Фив присутствует Амон, но в гермопольской космогонии он не тождествен Амону Фиванскому, и есть основания полагать, что Амон в гермопольской Огдоаде появился под влиянием Фив, заместив собой исконную сущность. В текстах саркофагов боги Огдоады



описываются без имен собственных, как 8 богов Хех, созданных в «бездне, в первозданных водах, в затерянности, во тьме».

Ок. сер. I тыс. до Р. Х. в Фивах была предпринята попытка свести космогонию в единую систему. Творение мира в ней было отделено от предшествовавшего творению времени, когда существовали 4 пары изначальных божеств (Огдоада) и особая ипостась Амона — змей Кематеф. Творение началось со смертью Огдоады и Амона Кематефа (местом их погребения считался Джеме, совр. Мединет-Абу, располагавшийся на западе Фив) и было осуществлено др. ипостасью Амона — Ир-та (Создавший землю). Эта поздняя фиванская концепция была весьма сложна не только потому, что в ней фигурировал ряд абстрактных онтологических категорий, но и потому, что в ней оказались сведены вместе сразу неск. древних космогонических систем, причем это сочетание представляло собой не сумму отдельных элементов, позаимствованных из разных источников, а специфический сплав, порожденный творческой мыслью поздних фиванских теологов.

Миф об Исиде и Осирисе. Одна из ключевых ролей в егип. религ. представлениях принадлежала мифологическим констелляциям: в к-рые входили Осирис, Сет, Исида и Гор. Благодаря Плутарху мозаика взаимосвязей между этими богами сохранилась в виде последовательного рассказа, однако этот рассказ в ряде мест отличается от той картины, к-рую дают егип. источники (тексты пирамид, саркофагов, папирусы Честер-Битти I и Бремнера-Риндса I, стела Меттерниха и др.). Согласно Плутарху, сменивший на земном престоле Геба Осирис научил людей выращивать урожай и обучил их почитанию богов. Его брат Сет замыслил отобрать у него престол и прибег для этого к хитрости. Он соорудил по мерке Осириса саркофаг и принес его на пир, предложив в дар тому, кому он придется по размеру. Когда Осирис лег в него, крышку захлопнули и опустили саркофаг в море. Исида, сестра и супруга Осириса, отправилась на его поиски, обошла весь Е. и обнаружила саркофаг на вост. берегу Средиземного м., у г. Библ. После ряда перипетий она получила гроб с телом супруга у царя Библа, спрятала его

в камышовых зарослях Дельты и удалилась в Буто, к сыну Гору, к-рый там воспитывался. Спрятанный саркофаг случайно увидел Сет, разрубил тело Осириса на 14 частей и разбросал их по всему Е. Узнав об этом, Исида отправилась на поиски останков мужа и хоронила их там, где находила (или, по др. версии, по ее приказу там устанавливали статуи Осириса). Не нашла она только фаллос, к-рый съели рыбы. Вместо него она сделала его изображение. Позднее возмужавший Гор вступил в борьбу с Сетом, выиграл ее и был признан богами законным сыном (и наследником) Осириса. Осирис вновь сочетался с Исидой после смерти, и она родила Харпократа.

Диодор Сицилийский (I в. до Р. Х.) в 1-й кн. «Исторической библиотеки» утверждает, что тело Осириса было разделено на 26 частей, а в егип. источниках упоминаются 14, 16 и 42 части (по количеству номов). Кроме того, Диодор считает, что Сет расчленил тело Осириса сразу после убийства.

Согласно Текстам пирамид, Сет убил Осириса в местности Недит (близ Абидоса), Исида вместе с сестрой Нефтидой нашла его тело и оплакала. Исида магически оживила его и зачала от него сына Гора.

В тексте заклинаний, сохранившихся на магических стелах и статуях, рассказывается о том, что после убийства Осириса Исида и Нефтида оказались в ткацких мастерских Сета, где они ткали саван для Осириса. По предположению российского ученого О. Д. Берлева, эти мастерские находились на юге Е., в г. Небет (ныне Ком-Омбо), уделе Сета. Однако Тот повелел беременной Исиде укрыться, чтобы родить наследника Осириса в безопасном месте, и Исида совершила путешествие через весь Е. в г. Хеммис, расположенный в Дельте. Там род. Гор, к-рого богиня скрывала от Сета в болотах Дельты до тех пор, пока мальчик не подрос настолько, чтобы бросить вызов убийце отца.

Текст, описывающий тяжбу Гора и Сета, сохранился в папирусе Честер-Битти I. После ряда жестоких состязаний, ослепления, исцеления Гора и 2 обращений к Осирису боги признали Гора победителем и законным наследником егип. престола. Осирис стал царем загробного мира, великим богом тех, кто обрел бессмертие. Важную роль в этой констелляции

играло также представление о божественном оке Гора. В Текстах пирамид и Текстах саркофагов сохранились упоминания о том, что в борьбе с Сетом Гор потерял око, а затем вернул его и отдал Осирису. Понятие «Око Гора» с древнейших времен имело в Египте специфическое значение: так именовалась любая жертва, приносимая умершему.

Божественность царя. Особой сферой егип. религии был царский культ. Царь в Е. считался богом и сыном бога: в качестве земного царя он отождествлялся с Гором, и «Горо-во имя» было древнейшей составной частью егип. царской титулатуры. Высшие сановники гос-ва были по сути жрецами, но не в храме, а во дворце, при божественной персоне царя, культ к-рого имел особенно строгий характер в эпоху Древнего царства. Простым смертным не дозволялось не только прикасаться к царской особе, но даже смотреть на нее: царь отдавал указания, находясь за завесой, и должность «находящегося у завесы» — вельможи, получившего указания непосредственно от царя и передававшего их, — была в высшей степени почетной. С течением времени отношение к сакральному статусу царя менялось: смутные времена 1-го и 2-го Переходного периодов продемонстрировали уязвимость трона и преходящий характер абсолютной царской власти. До конца егип. истории царь сохранял статус верховного жреца, от имени к-рого вершились обряды во всех егип. храмах. Он осуществлял важнейшую ритуальную функцию: связывал Е. и мир богов. Способность царя обеспечить стабильность гос-ва напрямую зависела от его способности к совершению ритуала. Поэтому, если на Е. обрушивались бедствия, ответственность за них возлагалась на царя: именно это обстоятельство влияло на быструю смену царей на егип. престоле в периоды смуты и разрухи.

О том, что представление о божественной природе царя и его власти на протяжении егип. истории существенно изменялось, свидетельствует также феномен Амарны: в правление Аменхотепа IV (Эхнатона) царепочитание достигло пика. Суть его реформ состояла в том, что были упразднены все культы, за исключением солнечного и царского (подробнее см. разд. «Новое царство»). Понятие «бог» в поздний период этих реформ



было заменено понятием «царь». Солнце в форме светила-Атона было объявлено небесным царем, а Эхнатон — царем земным и единственным посредником между людьми и Солнцем. Это была кульминация царского культа в Е.: никогда более, ни до ни после, все култы в Е. не сводились к одному-единственному центру — царю и его семье, а через них — к Солнцу в его единственной ипостаси благодатного светила.

Теологическое обоснование сакрального характера царской власти в Е. было основано на неск. концепциях. Одна из них, концепция «двух Солнц» — небесного и земного, основывалась на т. н. мифе о наследстве Геба и мифе о гибели Осириса и последовавшей за ней тяжбе Гора и Сета за право обладания егип. престолом. Концепция «двух Солнц» была сформулирована Берлевым: Солнце считалось отцом каждого егип. царя, и царь рассматривался как сын Солнца. При этом они являлись существами одной природы: это не просто 2 бога, это 2 Солнца: старшее — небесное (владеющее Небом) и младшее — земное (владеющее Землей). Мертвый царь уже не мог быть «младшим Солнцем». Поэтому он перемещался на свой «небосклон» (в пирамиду, гробницу) и пребывал там как Солнце этого «небосклона», сливаясь с Солнцем мира, своим отцом.

Мифологическое представление о наследстве Геба объявляло царскую власть в Е. наследством, в незапамятные времена перешедшим от Геба к земным царям через посредство сына Геба Осириса. Всякий царь Е. — воплощение Гора, и в качестве такового он — сын Осириса. Здесь мы имеем дело с новой констелляцией, отличной от идеи наследования Солнцу. Согласно гелиопольской теогонии, Осирис был сыном Геба, к-рый уже в Текстах пирамид называется 1-м царем Е. и соответственно наследодателем. Именно из-за этого наследства между Осирисом и Сетом произошел раздор, закончившийся убийством Осириса и тяжбой между Гором и Сетом за егип. престол, к-рая разрешилась в пользу Гора. Согласно Берлеву, противопоставление наследства Солнца наследству Земли (Геб — бог Земли) может быть понято как противопоставление сана царя царству, стране, над к-рой он властвует, т. е. со времен Геба земля

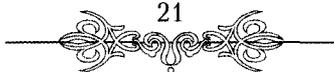
Е. имеет определенное устройство, установленное этим богом для своего наследника. Описание устройства Е. Исидой в интересах Гора, следующего Осирису, сохранилось у Диодора Сицилийского: «И [согласно этому преданию] Исида, желая и корыстью подвигнуть жрецов к [отдаче] почестей [умершему Осирису], о которых говорилось выше, дала им третью часть страны для службы богам и исполнения священных обрядов» (*Diodor. Sic. Bibliotheca I 21. 7*). Описание Диодора восходит к древнеегип. теории, засвидетельствованной в царствование Рамсеса II (XIII в. до Р. Х.). В тексте указывается, что разделение страны «на трети» — божественное установление Геба, наследство, к-рое Геб передал Осирису. От него оно переходит к Гору (т. е. к каждому царю) вместе с царским саном, и всегда $\frac{1}{3}$ принадлежит богам и $\frac{2}{3}$ — царю. В храме Эдфу сохранился текст времен правления династии Птолемеев, представляющий собой завещание Гору. Он имеет важное значение, поскольку наследство Геба представлено там не дробями, а в абсолютных величинах, т. е. с цифрами площади Е., и указаны также длина страны от Элефантины до Диосполя Нижнего на крайнем севере и максимальная ширина Дельты. Произведенный Берлевым расчет привел к выводу, что под «третями» в завещании Геба понимались не трети площади плодородной Нильской долины и Дельты, а плодородная земля Е. целиком, но в разные сезоны года. Согласно этому представлению, царь Е. являлся собственником всей земли в стране лишь в те сезоны, когда было невозможно земледелие, — в сезоны засухи и половодья (год в Е. делился на 3 сезона: засухи, половодья и всходов). В это время вся земля находилась в руках царя, обеспечивавшего круглогодичный ход жертвоприношений. Царь как бы сберегал эту землю каждые 2 сезона для 3-го, когда она могла производить зерно, необходимое для жертвоприношений богам. Т. о., целью наследства было обеспечение культа богов через царя, а мифологическое представление о божественном наследстве служило обоснованием передачи власти от одного царя другому в непрерывной череде правлений, восходившей к незапамятным временам.

Представление о тяжбе Гора и Сета было своего рода легитимным

обоснованием передачи власти по линии Геб — Осирис — Гор. В роли отринутого претендента на трон выступал Сет, который, как и Осирис, считался сыном Геба. Этот мифологический концепт особенно важен для понимания егип. религ. представлений, т. к. он имеет непосредственное отношение к 2 важнейшим аспектам егип. культа: культу земного царя и заупокойному культу, причем не только царскому.

Истолкование этого мифа в аспекте земного царского культа требует внимания к особой фигуре егип. пантеона — богу Сету, представления о к-ром существенно изменились на протяжении егип. истории. Помимо определения Сета как бога пустыни, бури, ярости или олицетворения всякого враждебного начала известны факты, противоречащие подобному пониманию функций этого бога. Прежде всего это имена царей ранних династий, указывающие на то, что на заре егип. истории Сет был династическим божеством, почитавшимся наравне с Гором.

Согласно концепции Берлева, классическая 5-членная царская титулатура не сразу приобрела окончательный вид: цари архаических династий вместо 2 солнечных имен носили 2 удельных имени — Гора (нижнеегип. удельного царя) и Сета (верхнеегип. удельного царя). Солнечный принцип пришел на смену удельному в эпоху 4-й династии (ок. 2719–2575 гг. до Р. Х.), когда вместо имен Гора и Сета появились т. н. тронное имя и имя сын Солнца (Ра), заключавшиеся в картуши. В процессе объединения страны участвовали, по-видимому, не 2 царства — Верхнеегипетское и Нижнеегипетское, а неск. крупных территориальных объединений, центрами к-рых были Тинис, Иераконполь и Накада. В Тинисе и Иераконполе значительную роль играл культ Гора, в районе Накады почитался Сет. Поэтому историю соперничества Гора и Сета сегодня интерпретируют не как отражение борьбы Верхнего и Нижнего Е., а как противостояние союза Тиниса и Иераконполя с Накадой. Изначально Сет был династическим богом, статус которого на определенных территориях Е. был тождествен статусу Гора (именно этим тождеством и было вызвано к жизни мифологическое представление о соперничестве), а имя его становилось одиозным только при



противопоставлении имени Гора. Свидетельством, что этот бог имел разные функции и свойства в разных констелляциях и не всегда олицетворял зло и ярость, служат имена царей 19-й династии (1306–1197 гг. до Р. Х.): 2 представителя этого царского дома, правление которых почти на 1,5 тыс. лет отстоит от раннединастического периода, носили имя Сета. Существует предположение, что исконное значение этого бога не забывалось и функции его не сводились к 2 наиболее известным ныне, зафиксированным в констелляциях (убийство Осириса и тяжба с Гором). Вероятно, в аспекте земного царского культа названные мифы отражают процесс объединения Е. и служат обоснованием царского единовластия: сосредоточение власти над 2 частями страны у одного правителя представлено в мифе в форме судебной тяжбы Осириса с Гором. Суд вершат боги, и, следов., принятое решение — передача власти над Е. Гору — подкреплено божественным авторитетом. Т. о., легитимность его признается абсолютной и бесспорной.

Заупокойный культ и представления о загробной жизни. Египтяне представляли загробную жизнь как существование в преобразенной форме, отчасти сходное с земным, при условии сохранности тела умершего и регулярных приношений жертвенной пищи. Эти представления привели к развитию обрядов мумификации и созданию гробниц. В обрядах и в оформлении гробниц отразилось различие между заупокойными культурами царей и частных лиц: в Древнем царстве с конца правления 5-й династии (ок. 2575–2433 гг. до Р. Х.) в царских пирамидах находились обширные своды заупокойных текстов, а в масштабах — гробницах вельмож этого времени — вместо текстов присутствовали многочисленные изображения сцен повседневной жизни, портреты покойного с супругой, сидящих у стола с жертвенной трапезой, сцены приношений. В период Среднего царства (кон. XXI — нач. XVIII в. до Р. Х.) в частных гробницах настенные рельефы начинают чередоваться с деревянными фигурками слуг и т. н. моделями: небольшими макетами пекарен, пивоварен, скотобоен, зернохранилищ и т. п. Тексты, к-рые прежде писались только на стенах царских гробниц, теперь

появились на внутренних стенках деревянных саркофагов вельмож, при этом в царских пирамидах их уже не было.

Заупокойные культы Нового царства (сер. XVI — нач. XI в. до Р. Х.) имеют ряд отличий от традиций предшествующих эпох. Царей хоронили не в пирамидах, а в скальных гробницах в Долине царей, расположенной на западе Фив на значительном удалении от реки. Царские гробницы отделяются от царских заупокойных храмов, с к-рыми они прежде были тесно связаны: храмы стали возводиться в ряд друг за другом вдоль зап. берега Нила. На стенах царских гробниц появились цветные изображения богов и царей, а также религиозно-магические тексты: были увековечены т. н. книги загробного мира (напр., егип. Книга мертвых), к-рые, за единственным исключением (гробница везира Усерамона, жившего в правление Хатшепсут (1489–1468 гг. до Р. Х.)), в период Нового царства являлись таковой же прерогативой царей, какой в эпоху Старого царства были Тексты пирамид. В гробницах частных лиц, к-рые, подобно царским, теперь высекались в скалах, на стенах появились портреты царской семьи, что наиболее характерно для периода реформ Эхнатона, и изображения богов, к-рых прежде в гробницах не было: иногда на стенах воспроизводились виньетки Книги мертвых — нового свода заупокойных текстов, пришедшего на смену Текстам саркофагов и записывавшегося теперь на папирусных свитках, к-рые клались в гробы.

В егип. представлении о загробном мире существовал ряд понятий, не имеющих прямых аналогов в др. культурах и совр. языках и в силу этого с трудом поддающихся интерпретации. К их числу относятся «Ка», «Ба» и «Ах», к-рые наряду с телом и именем нередко называют «пятью составляющими человеческого существа» (иногда к ним добавляют также тень и сердце). Перечисленные понятия не сумма слагаемых, которая способна описывать человеческое существо; более того, они принципиально разнородны по своей природе, имеют разное значение в сферах земного и загробного существования и в рамках каждой из этих сфер не охватывают всех аспектов земного или потустороннего бытия человека. Важным условием для

загробной участи умершего было сохранение имени: по егип. представлениям сбивание имен владельца гробницы с ее стен приводило к прерыванию вечного существования этого человека в потустороннем мире. Однако если целостность тела и увековечение имени можно отнести к неперенным условиям вечно-го загробного бытия, то Ка, Ба и Ах являлись, по-видимому, не условиями, а конкретными формами существования. Их однозначной интерпретации в египтологии не существует до наст. времени.

Совр. исследователи, интерпретируя понятие «Ах», рассматривают 2 основные т. зр. Приверженцы 1-й полагают, что в основе этого понятия лежит представление о просветлении — процессе преобразования человека в загробном мире. Это преобразование связано с оправданием на загробном суде, в результате чего умерший признается «правогласным» и становится Ахом, «просветленным» — в этой форме он и продолжает свое путешествие по загробному миру. Приверженцы др. т. зр. считают, что понятие «Ах» связано с «эффективностью» или «действенностью», иногда интерпретируемой как способность к действию при отсутствии у действующего лица явленной, видимой формы. Т. о., в наст. время можно лишь утверждать, что Ах — это особая форма или состояние, к-рые обретает умерший в результате преобразования, происходящего с ним в загробном мире при определенных условиях.

Понятие «Ба» из всех слов егип. языка стоит ближе всего к понятию «душа», однако это сходство не исчерпывает всех аспектов этой категории. Изображения и нек-рые тексты свидетельствуют о том, что эта сущность нередко мыслилась в облике птицы. Существовало представление о том, что Ба умершего соединяется с его мумией, а Ба божества — с его статуей, причем благодаря определенным культовым действиям. В случае с божеством Ба можно понять как некую форму божества или его эманацию, которая, соединяясь с его видимым образом (статуей), обеспечивала вселение бога в храм, его непосредственное участие в культе. В случае с умершим человеком сложнее: трудно не поддаваться искушению интерпретировать Ба в рамках привычного для нас представления о душе, к-рая «от-



летает» от человека в момент смерти, а затем, согласно егип. воззрению, возвращается и соединяется с мумией. Однако есть основания полагать, что подобная интерпретация неверна. В последних строках текста «Разговор разочарованного со своей душой-Ба» Ба говорит следующее: «Я спущусь после того, как устанешь ты, и тогда мы достигнем пристани вместе». Под «усталостью» здесь имеется в виду смерть (характерная в егип. языке метафора), под «пристанью» — погребение. Из этих слов следует, что Ба после смерти прилетает и опускается на тело, подобно птице. Ба также является той сущностью, к-рая может покидать гробницу: в заупокойных текстах нередки пожелания типа «да не стерегут Ба твоего», «не будет схвачен, не будет словлен Ба мой» и т. п. В тексте «Поучения для Мерикара» есть такие слова: «Ходит Ба к месту, извещенному ему, не сбивается он с путей вчерашних (т. е. прежних или обычных?), не могут обратить его вспять никакие заклинания, достигает он тех, кто дают (ему) воду». Прослеживается также связь Ба с сердцем: «пока существует Ба твой, будет существовать сердце твое», «не стали властны над Ба твоим, не захвачено сердце твое» и т. д. Наиболее интересны 3 малоизвестных аспекта этой сущности: во-первых, с Ба прямо отождествляется сын умершего, во-вторых, Ба (по крайней мере Ба богов) имеет способность к оплодотворению, к изливанию семени, в-третьих, Ба обладает конкретной, свойственной ему характеристикой в той же мере, в какой ею обладает Ах (в случае Ба это, по-видимому, «воля» или «мощь, могущество»), и потому от этого слова могут образовываться определения («ты волен (Ба), ты властен (сехем)...» и т. п.). Перечисленные примеры не охватывают функций, в к-рые входит понятие «Ба» и с к-рыми оно может быть связано.

Понятие «Ка» — рождающийся вместе с человеком двойник, воплощением к-рого являются статуи, своего рода «дух-хранитель» человека, жизненная сила, некий образ личности в сознании тех, кто ее знали, двойник, приобретающий материальную форму, духовное тело, противопоставленное телу физического, и т. д.

В основу анализа Ка отечественный исследователь А. О. Большаков

положил изобразительный аспект, имеющий отношение к данному понятию: в Е. любое изображение человека или предмета называлось Ка. Ка не изображалось, это слово обозначало само изображение. Мир егип. гробницы по сути мир Ка: все изображения в ней были Ка предметов и Ка умершего. Именно Ка умершего приносились жертвы, к нему же обращались молитвы и заклинания. Большаков предложил объяснение феномена Ка, основанное на психологии зрительного восприятия. По его мнению, Ка представлял собой зрительный образ, преломленный через специфическое восприятие, которое он постулировал для древнего сознания: он предположил, что египтянин рассматривал воспоминание о к.-л. объекте как непосредственное видение этого объекта, т. е. воспринимал воспоминание как материальный объект, находящийся перед его глазами, иными словами, как копию или двойник исходного объекта. Свойство изображения служить зрительным напоминанием, порождающим в сознании такого двойника, привело к появлению представления, что изображение — «дверь», из которой «выходит» Ка. Такая интерпретация позволяет объяснить процесс «кормления умершего», составлявший основу заупокойной культуры: продукты, приносившиеся в гробницу, служили напоминанием, источником зрительного образа-двойника; как и настенные изображения, они порождали Ка продуктов, которым «питался» Ка умершего. Жертва и субъект, для которого она была предназначена, имели одну и ту же природу.

В древнеегип. поучениях Ка приобретает характер нравственно-этического эталона. Описания отрицательных поступков, недостойной манеры поведения часто сопровождаются в поучениях резюмирующей формулой «то — отвращение Ка», показывающей, что эта категория может определять отношение к тому или иному действию, служить мерилем оценки. К числу аргументов против универсального характера предложенного объяснения можно добавить также соображения, касающиеся особой природы царского Ка и Ка богов (см.: Кеес Г. Заупокойные верования древних египтян. СПб., 2005).

Заупокойные тексты и тексты, описывающие загробный мир. Ок.

сер. III тыс. до Р. Х. в егип. гробницах появляются заупокойные тексты, к-рые изначально были прерогативой царей, но со временем получили более широкое распространение. Они представляют собой собрания ритуальных речений (обычно их называют заклинаниями), к-рые были призваны способствовать преобразению умершего в потустороннем мире (дуате), его оправданию на загробном суде, а также служили пугалом для загробному миру и, вероятно, сопровождали погребальные и жертвенные ритуалы. Последовательность этих речений, сохранившаяся на разных памятниках, сильно варьируется, их содержание эволюционирует, поэтому есть основания полагать, что эти тексты, как и сам заупокойный ритуал, оставались живой традицией, подвергавшейся переосмыслению и не обретавшей форм канона.

Самым ранним корпусом заупокойных текстов являются т. н. Тексты пирамид, найденные в 10 пирамидах царей и цариц 5–8-й династий в Саккаре — некрополе Мемфиса, столицы Древнего царства. Впервые они появились в пирамиде последнего царя 5-й династии Унаса (ок. 2466–2433 гг. до Р. Х.), затем — в пирамидах царей и цариц 6-й династии (2433–2245 гг. до Р. Х.) Тети, Пепи I, Анхесенпепи II (супруги Пепи I), Меренра, Пепи II и 3 его супруг — Нейт, Ипуг II, Уджебтен, а также царя 8-й династии Иби. В классическом сводном издании этих текстов, осуществленном нем. египтологом К. Зете, были учтены тексты пирамид Унаса, Тети, Пепи I, Меренра и Пепи II, в к-рых насчитывалось 714 заклинаний. Ныне в результате находок новых текстов в гробницах цариц и восстановительных работ в ряде царских пирамид общее число известных заклинаний возросло, однако следует иметь в виду, что ни одна пирамида не содержит полного свода заклинаний: такой свод едва ли вообще когда-либо существовал и потому совр. сводное издание представляет собой искусственное обобщение. То же самое верно в отношении Текстов саркофагов — следующего по времени корпуса заупокойных текстов, появляющегося в эпоху Среднего царства, и Книги мертвых — свода, возникшего в эпоху Нового царства, но существовавшего до Позднего периода. Общее число заклинаний в сводном издании текстов





саркофагов — 1185 (они собраны по 159 источникам, происходящим из 13 центров), тогда как максимальное число заклинаний, зафиксированных на одном саркофаге, — 268. Общее число глав Книги мертвых превышает 190, на одном свитке известно максимум 137 глав.

Заупокойные тексты разных эпох отличаются друг от друга по 3 основным параметрам. Во-первых, по типу носителей текстов — в Древнем царстве они высекались на каменных стенах царских гробниц, в Среднем — в основном писались на внутренних стенках деревянных саркофагов (хотя существует и множество исключений: эти тексты также встречаются на стенах, стелах, папирусах, ящиках для каноп — сосудов, в которых хранились внутренности умершего), в Новом — их стали записывать на папирусных свитках. Во-вторых, по отношению к социальным слоям: в Древнем царстве они фиксировались только в царских пирамидах, в Среднем — на саркофагах крупных сановников, в Новом — они стали доступны любому человеку, к-рый был способен оплатить изготовление папирусного свитка. В-третьих, по содержанию: в ранних текстах четче, чем в поздних, прослеживается связь с заупокойной службой. Если в текстах пирамид т. н. заупокойные литургии составляют ок. трети всего корпуса, то в Книге мертвых они практически исчезли.

С течением времени в заупокойных текстах значительно возрастает и подвергается переосмыслению роль загробного суда. В Текстах саркофагов решение суда зависит преимущественно от правильного осуществления ритуала, в Книге мертвых концепция суда приобретает ярко выраженную этическую окраску: оправдание на нем зависит от праведного поведения в земной жизни, а суд представлен как процесс взвешивания сердца умершего на весах, на противоположной чаше к-рых находится перо — богиня Маат — олицетворение истины и всеобщего миропорядка. Если при взвешивании сердца оно уравновешивало перо, человек считался оправданным («правогласным», т. е. тем, чей голос на суде признан истинным, праведным) и обретал возможность жить в царстве Осириса. Если же чаша весов с сердцем перевешивала перо, считалось, что сердце умершего свидетельствовало против него, и в этом

случае человеку была суждена настоящая смерть: его сердце пожирало сидевшее рядом с весами чудовище Амаат. Наиболее полно новые этические представления отразились в 30-й и 125-й главах Книги мертвых. Первая представляет собой заклинание, цель которого не позволить сердцу умершего свидетельствовать перед Осирисом против человека; вторая — «отрицательная исповедь» — перечень неправедных деяний, к-рые умерший перечисляет, утверждая, что он их не совершал.

Четкой границы между названными корпусами текстов не существует. Заклинания, относящиеся к Текстам пирамид, в большом количестве встречаются на саркофагах Среднего царства; позднее наряду с нек-рыми заклинаниями Текстов саркофагов они частично вошли в состав Книги мертвых. Существуют саркофаги, на к-рых записаны только Тексты пирамид, и известно 4 гробницы вельмож Среднего царства, в к-рых воспроизведены тексты царских пирамид Саккары. В то же время древнейшие находки Текстов саркофагов датируются эпохой 6-й династии, т. е. концом Старого царства. Древнейшие заупокойные тексты явно были созданы задолго до того, как их впервые начали помещать в гробницах: период их формирования следует, по-видимому, отнести к додинастической эпохе.

Общее содержание названных корпусов можно охарактеризовать следующим образом: Тексты пирамид содержат заклинания, относящиеся к погребальному и жертвенному ритуалам, заклинания, описывающие воссоединение частей тела, оживление царя, магические формулы, защищающие умершего от разного рода опасностей, гимны богам, формулы, отождествляющие царя с различными богами, молитвы от имени умершего и славословия в честь могущества бессмертного царя.

Тексты саркофагов также содержат большое число заклинаний, относящихся к погребальному и жертвенному ритуалам, описывающих воссоединение частей тела, призванных обеспечить покойному оправдание на загробном суде, т. н. заклинания преобразования — заклинания, помогающие покойному путешествовать по загробному миру (в т. ч. описание топографии загробного мира в Книге двух путей и т. н. заклинания переправы), заклинания,

обеспечивающие ему власть над врагами, магические формулы, защищающие умершего от опасностей, и др.

Заклинания Книги мертвых посвящены шестью погребальной процессии к некрополю, преобразению умершего, его «выходу в день», победе над врагами, загробному суду, познанию разного рода тайн. Среди них есть также гимны Солнцу и Осирису и прославления умершего.

Традиционно считалось, что смена Текстов пирамид, фиксированных исключительно в царских гробницах Саккары, Текстами саркофагов, появившимися на саркофагах вельмож из разных центров, свидетельствует о процессе «демократизации» заупокойного культа и даже об «узурпации» царского ритуала, происшедшей в результате падения авторитета царской власти в 1-й Переходный период. Аргументом в пользу этой т. зр. служило не только расширение сферы применения этих текстов, но и тот факт, что на саркофагах вельмож умерший отождествлялся в загробном мире с царем так же, как и в Текстах пирамид, действительно принадлежавших царям. Ныне эта ситуация начинает переосмысляться. Поскольку из отсутствия царских заупокойных текстов в гробницах эпохи 3–4-й династий, как и эпохи Среднего царства, нельзя сделать вывод о том, что они не составляли принадлежности погребального ритуала тех царей, в гробницах которых текстов нет, постольку нельзя делать тот же вывод относительно гробниц сановников эпохи Древнего царства: скорее наоборот. Принципиальное единство оформления гробниц вельмож в эпоху Древнего и Среднего царств (его основу составляют бытовые сцены, сцены охоты, борьбы, сбора урожая и т. п.) может служить косвенным аргументом в пользу того предположения, что погребальный ритуал в эти времена в целом был одним и тем же. Письменная фиксация заупокойных текстов была явно непоследовательной (напр., среди сотни саркофагов, найденных в Бени-Хасане, тексты имеют лишь ок. 14), и потому нельзя руководствоваться принципом наличия или отсутствия письменных источников, решая вопрос о сфере географического и хронологического распространения этих текстов.

Объяснение отождествления умершего с царем на памятниках, принадлежавших лицам нецарского





происхождения, по-видимому, лежит вне сферы социальной принадлежности текстов. Идея загробного суда, присутствующая в Текстах саркофагов, описывается этими Текстами исключительно в терминах соперничества Гора и Сета, и иного способа ее описания не существовало. Т. о., умерший в контексте загробного суда всегда отождествлялся с Гором, а в погребальных обрядах, мумификации и жертвенном ритуале — с Осирисом. Однако оба отождествления — царские, т. к. Осирис — царь загробного мира, а тяжба Гора и Сета — тяжба за царство, и отождествление с Гором — отождествление с богом, победившим в тяжбе, и, следов., отождествление с царем, т. к. победа в этой тяжбе означает обретение царского престола. Очевидно, царский статус в погребальном культе не был тождествен земному царскому статусу, но имел иное значение, будучи метафорой преобразования, перехода в новое состояние, обретения власти над врагами и т. п.

Утверждение, что в Древнем Е. умерший всегда отождествлялся с Осирисом, является упрощением. В заупокойных текстах он отождествлялся с рядом богов, в первую очередь с Гором и Осирисом, но также с Тотом, Шу, Анубисом, Гебом и др. Отождествление всегда определяется контекстом: оно зависит от того, какие способности или функции приписываются умершему в конкретном заклинании, и от того, с какими мифологическими констелляциями соотносится описываемая данным заклинанием ситуация. В интерпретации содержания заупокойных текстов совр. наука отходит все дальше от «волюнтаристских» методов, характерных для предшествующей стадии изучения этих текстов. Ранее считалось возможным делать выводы о принадлежности того или иного речения к гелиопольской или мемфисской жреческой традиции на основании упоминания в нем Ра или Птаха, культовыми центрами к-рых были Гелиополь и Мемфис. В наст. время упоминание того или иного бога не считается достаточным основанием для определения местной традиции, в рамках к-рой было создано это речение, т. к. необходимо учитывать внутреннюю логику текста или соответствовавшего ему ритуала, в к-ром тот или иной бог мог иметь опреде-

ленную функцию вне к.-л. связи с центром его культа. Признано, что тематические различия не отражают различных периодов создания или теологических традиций: они могут быть отражением разных стадий развития одного и того же ритуала. Существенный шаг вперед в этой области был сделан Х. Рёдером. Он сформулировал метод исследования заупокойных текстов на основании выявления смысла отдельных мотивов и тщательного сопоставительного анализа всех контекстов, в к-рых данные мотивы фигурируют.

В Е. существовал еще ряд текстов, изначально царских, но со временем появившихся в гробницах и на саркофагах жрецов и вельмож. Примерно с сер. XV в. до Р. X. в царских гробницах фиксируются т. н. книги загробного мира, основным содержанием к-рых становится ночное путешествие Солнца. Самой ранней среди них является Книга Амдуат, т. е. «Книга о том, что в Дуате» (Дуат — егип. название загробного мира), к-рая подробно описывала путешествие Солнца по загробному миру на протяжении 12 ночных часов. «Топография» Дуата схожа с картой земной долины Нила, но он населен чудовищами, с к-рыми Ра вынужден сражаться. Эта книга доминировала в царских гробницах начиная с гробницы Тутмоса III (1490–1436 гг. до Р. X.) и заканчивая гробницей Аменхотепа III (1402–1365 гг. до Р. X.). В более поздних гробницах она фрагментарно встречается до конца правления 20-й династии (1192–1075 гг. до Р. X.), а затем появляется в гробницах жрецов и даже на саркофагах ранней эпохи Птолемеев (IV–III вв. до Р. X.). В эпоху позднего правления 18-й династии на смену ей приходит т. н. Книга врат, впервые появляющаяся в гробнице Хоремхеба (1334–1306 гг. до Р. X.): она получила название благодаря вратам, к-рыми в ней отделялись друг от друга участки пути, проходящие Солнцем в течение 12 ночных часов. Существенное отличие Книги врат от ее предшественницы состоит в том, что в ней значительно сокращено число имен различных существ, населяющих загробный мир. Фрагменты этой книги встречаются не только на стенах гробниц, но и на царских саркофагах до саркофага Рамсеса VII (1134–1126 гг. до Р. X.). На смену 2 этим ранним книгам в середине правления 19-й династии

приходит Книга пещер, впервые зафиксированная в Осироне (кенотафе, т. е. ложной гробнице, Сети I) в Абидосе в правление Мернептаха (1224–1214 гг. до Р. X.). Там же, а также в ряде царских погребальных камер конца правления 19–20-й династий появляется Книга земли, получившая такое название в связи с тем, что в ней описывается хтонический аспект солнечного возрождения, в к-ром важную роль играют такие боги, как Геб, Акер и Татенен (ипостась Птаха, связанная с землей).

Кроме книг загробного мира, после амарнского периода в царских гробницах появляются т. н. Книги неба, описывающие ночное путешествие Солнца через тело богини неба Нут, но не так широко распространенные, как вышеперечисленные композиции. К числу Книг неба относятся Книга Нут, Книга дня и Книга ночи.

Существовали также особые композиции — т. н. Литания Ра и Книга Небесной коровы. Первая представляла собой ритмизованную серию восхвалений Солнца в его различных божественных формах, вторая повествовала о бунте людей против бога Солнца и о наказании, к-рому он подверг их, настав на них свое Око — богиню Хатхор. Это «падение» повлекло за собой переустройство мира: Ра вернулся на небо на спине небесной коровы, к-рую отныне поддерживали бог Шу и 8 богов Хех, и создал загробный мир, населенный змеями, отданными во власть Геба.

Содержание перечисленных книг, подробно описывающих егип. картину мира, свидетельствует о том, что в эпоху Нового царства происходит окончательное превращение религ. представлений египтян в особую отрасль их знаний о мире в целом.

Эволюция представлений о загробной жизни. Практика снабжения погребений инвентарем, необходимым усопшему после смерти, возникла у египтян еще до образования гос-ва. В период Раннего царства в крупных масштабах наметилась дифференциация помещений: погребальная камера, в к-рой находился гроб с телом, размещалась под землей и была связана с наземной частью гробницы закрытой шахтой, а в наземных помещениях хранились утварь и всевозможные припасы. На одной из сторон мастабы





(первоначально на западной, впоследствии на восточной) имелось помещение для совершения жертвоприношений, позднее трансформировавшееся в особую часовню. Обряд приношений совершался перед заупокойной стелой — изображением покойного, к-рое непременно сопровождалось его именем и титулами. В эпоху Древнего царства на стенах наземных помещений появились многочисленные рельефные изображения (обычно располагавшиеся в неск. горизонтальных регистрах), воспроизводившие жизнь владельца гробницы и все, что окружало его, прежде всего это обширное хозяйство покойного, к-рым он был наделен по воле царя. Огромная значимость царской фигуры в Е. отражалась также в том, что погребения вельмож в эпоху Древнего и Среднего царств концентрировались вокруг царских гробниц. Т. о. возникали целые города мертвых, население к-рых составляли жрецы, осуществлявшие заупокойный культ.

Важной частью культа была особая жертвенная формула, к-рая высекалась на стенах, стелах и статуях: ее смысл состоял в увековечении обряда жертвоприношений умершему. Всякая жертва, согласно этой формуле, давалась умершему царем через посредство богов, обычно Анубиса или Осириса. После стандартной вводной фразы следовал список жертв: считалось, что прочтение этой надписи вслух посетителем гробницы и даже человеком, проходящим мимо, обеспечивало умершего перечисленными в надписи дарами.

Оскудение страны в эпоху 1-го Переходного периода привело к тому, что расходы на поддержание гробниц и отправление непрерывного заупокойного культа постепенно сокращались и со временем этот ритуал перестали совершать. Результатом этого стало формирование новых представлений: значение теперь придавалось не только созданию гробниц, но и взаимодействию человека с богом. Это помогало обеспечивать продолжение посмертного существования наряду с культом, к-рый поддерживали родственники умершего в земном мире.

В эпоху Среднего царства особое значение приобрел культ Осириса, центром отправления к-рого стал Абидос. Сюда совершались массовые паломничества, чтобы принять участие в празднествах и поставить

свою поминальную стелу или статую у храма Великого бога. Сохранились сотни таких стел. Суть праздника заключалась в воспроизведении погребения Осириса и обретения им бессмертия, к «вечной жизни» т. о. приобщались и все паломники. Миф, связанный со смертью и с воскресением Осириса, стал одной из важнейших составляющих егип. религии. Древнее представление о династической борьбе Гора и Сета трансформировалось в мифологему мести Гора Сету — брату Осириса.

Посмертная участь человека всецело зависела от Осириса, ставшего владыкой загробного царства. Благое существование в загробном мире для людей нецарского происхождения представлялось не как вечное блаженство или полное слияние с богом, а как продолжение земной жизни, в к-рой существовали даже царские работы (аналогичные земным принудительным работам на строительстве царских гробниц или по поддержке ирригационных сооружений) на т. н. Полях тростника. Примерно с XVIII в. до Р. Х. в гробницах появились ушебти — небольшие фигурки, изображающие умершего. Традиция их помещения в гробницы сохранилась до позднего времени. Ушебти служили своего рода магическими субститутами умершего, призванными замещать его на различных царских (т. е. принудительных) работах в загробном мире.

Возмездием за несправедную жизнь были не вечные муки, а лишение человека возможности посмертного существования, его полное уничтожение. Загробная участь царя была иной: считалось, что он возносился на небо и сливался со своим отцом Ра. Об этом свидетельствует пассаж, содержащийся в начале «Расказа Синухе», в к-ром о смерти основателя 12-й династии Аменемхета I говорится так: «Бог поднялся к своему небосклону (ахет). Царь Верхнего и Нижнего Египта удалился на небо и соединился с солнечным светилом. Тело бога соединилось с Создавшим его» (т. е. тело царя соединилось с его отцом Солнцем).

Восстановление централизованной власти и нормализация экономической ситуации в стране в эпоху Среднего царства позволили крупным сановникам вновь вернуться к созданию богатых гробниц. Принцип их оформления, за небольшими

исключениями, остался прежним: изображавшиеся сцены отражали реальную земную жизнь и в них не было места для богов и сверхъестественных существ. Однако в погребальном культе появляются новые элементы, свидетельствующие о неких переменах в представлениях о загробном мире. Так, в ряде саркофагов некрополя в Эль-Барше, принадлежавших сановникам Гермополя, в к-ром в эту эпоху активно развивалась традиция заупокойных текстов, на днищах появились схемы загробного мира, облегчавшие погребенному путешествие по путям Дуата. Т. о., в егип. традиции впервые были изображены загробный мир и населяющие его сверхъестественные существа и боги.

Распад царства и смутные времена 1-го Переходного периода осознавались как невиданная катастрофа (и т. о. описывались в лит. текстах), и тогда впервые встал вопрос об ответственности бога за происходящее. В религ. сознании появилась своеобразная двойственность: тексты Среднего царства содержат упреки богу, размышления о бренности земного бытия и даже сомнения в необходимости сооружения гробниц. В Новом царстве представления о посмертном бытии, связанные с Осирисом и др. богами, стали явно преобладать. В оформлении гробниц царей и частных лиц это проявилось во введении изображений богов в сцены, связанных с посмертным бытием усопшего. Роль творца и солнечного бога перешла к Амону, к-рый не столько вытеснил Атума и Ра, сколько вобрал их в себя. Ко времени правления Хатшепсут относится 1-е свидетельство о божественном оракуле — новом типе проявления непознаваемой божественной воли. Особое значение имели храмовые праздники, превратившиеся в массовое культовое действо, позволявшее людям приобщаться к богу, к-рый приобретал все более трансцендентный характер. Одним из важнейших следствий этой трансформации, происходившей в религ. сознании, стало усиление роли личного благочестия, отразившееся как в этической концепции загробного суда в Книге мертвых, так и во множестве частных памятников, приносившихся в святилища, и в молитвах, с к-рыми люди обращались к богам: общение между человеком и богом в значительно меньшей сте-





пени, чем прежде, требовало посредничества служителей культа.

Дальнейшие изменения в мировоззрении египтян были связаны с упадком централизованного гос-ва и царской власти. До гибели Нового царства сакральная царская власть в течение почти 2 тысячелетий воспринималась как незыблемая священная основа, неперемное условие, без к-рого невозможно существование Е. Царь был центральной фигурой культа, благодаря ему Е. находился под покровительством богов. Представление о том, что Е. должен править царь, сын Солнца, и только ему дано совершать ритуальные действия, обеспечивающие связь земного мира с миром богов, сохранялось и в I тыс. до Р. Х., однако из-за распада страны и прихода к власти иноземцев египтяне потеряли уверенность в способности новых правителей должным образом выполнять свои ритуальные функции и выступать посредниками между Е. и богами. Неспособность царей периода последних егип. династий поддерживать стабильность в стране и ограниченность их внешнеполитического могущества заставляли сомневаться в том, что боги оказывают им содействие, особенно это ярко проявилось, когда на егип. престоле оказывался иноземец. Догматика царского культа не препятствовала тому, чтобы объявить его сыном Ра: вплоть до птолемеевской эпохи иноземные правители признавались сынами Солнца и принимали егип. царскую титулатуру. Тем не менее у египтян возникало стремление снять с правителей Позднего периода те ритуальные функции, к-рые возлагались на божественного царя Е., некогда стоявшего во главе культа. Поэтому в то время царскими эпитетами часто именовались местные боги тех или иных номов, а в VIII–VII вв. до Р. Х., когда юг страны оказался под контролем нубийских царей, нек-рые функции, связанные с отправлением культа в фиванских храмах, были переданы их высшим жрецам, в частности «супругам бога».

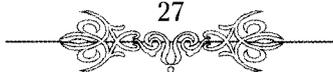
Снижение роли царя в поддержании связи между Е. и миром богов приводило к возрастанию роли определенных божественных проявлений и воплощений, посредством к-рых боги являли себя в земном мире. Поэтому в Поздний период усиливается почитание священных

животных, к-рые считались земными воплощениями Ба того или иного бога. Так, в Мемфисе почитался бык Апис, в к-ром видели Ба Осириса-Хапи (синкретического божества, совмещавшего черты бога загробного мира и бога разлива Нила, — на его основе позднее возник эллинистический культ Сераписа, распространившийся по всему Средиземноморью), в Мендесе чтили священного барана, в Гелиополе — черного быка Мневиса, в Гермонтисе — быка Бухиса и др. Вместилищами божественного Ба могли становиться и домашние животные: напр., кошки почитались как воплощения богини Баст, центром ее культа был Бубастис. В I тыс. до Р. Х. в Саккаре появились обширные катакомбы, представлявшие собой кладбища кошек, ибисов, павианов, шакалов и соколов (кладбище быков Аписов — Серапеум — было отмечено там еще в эпоху Нового царства: 5 первых могил Аписов восходят ко временам правления 18-й династии (1552–1306 гг. до Р. Х.)). Кроме того, египтяне начинают верить в особое могущество амулетов, votивных статуэток и проч. культовой утвари, обеспечивавшей связь с миром богов, а жречество постепенно превращается в замкнутую касту, к-рая претендует на обладание священными знаниями, необходимыми для контакта с богами, и ревностно хранит эти знания.

Вместе с тем наблюдается индивидуализация представлений, связанных с личным благоанием. Если в ранние эпохи человек почти не обращался к богам непосредственно (о чем свидетельствует отсутствие изображений богов в гробницах Древнего и Среднего царств), то уже в «Поучении Ани», созданном на рубеже эпохи Нового царства и 3-го Переходного периода, содержится рекомендация не обращаться к богам с бесконечными просьбами: бог и так знает нужды чистого сердцем человека. Тот же мотив близости бога к праведному человеку содержится в позднем «Поучении» из папируса Инсингер (папирус датируется I в. до Р. Х.; но текст «Поучения», вероятно, был создан ранее). Это поучение также предостерегает от безбожия, к-рое влечет человека ко злу. Усиливающееся разочарование в справедливости земного миропорядка приводит и к трансформации представлений о том, что ждет

человека после смерти. Появляется представление о том, что в зависимости от своих земных деяний человек может обрести либо посмертное блаженство, либо вечные страдания. Благие боги Осирис и Исиды, к-рые подвергались преследованию брата Сета, претерпели множество страданий и явили идеал таких качеств, как супружеская и родительская любовь, а также открыли людям возможность воскресения и вечной жизни, становятся вместе с их сыном Гором самыми чтимыми в позднем Е., оттесняя на 2-й план традиционно связанных с царской властью солнечных богов Ра и Амона.

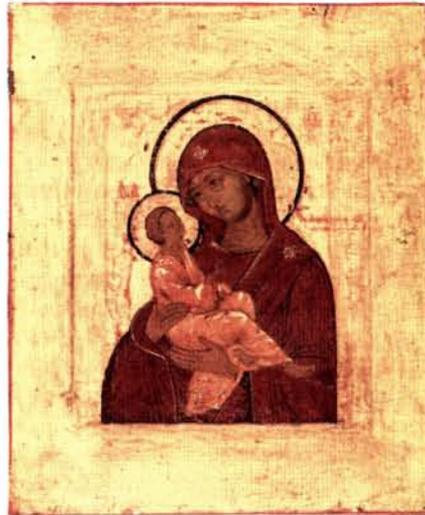
Лит.: Волков И. М. Древнеегипетский бог Себек. Пг., 1917; *Erman A. Die Religion der Ägypter: Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden.* В.; Лpz., 1934; *Bonnet H. Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte.* В., 1952; *Матье М. Э. Древнеегипетские мифы.* М.; Л., 1956; *она же.* Избр. тр. по мифологии и идеологии Др. Египта. М., 1996; *она же.* Искусство Древнего Египта. СПб., 2005³; *Лукас А.* Материалы и ремесленные производства Др. Египта / Пер. с англ.: Б. Н. Савченко. М., 1958; *Лурье И. М.* Очерки древнеегип. права XVI–X вв. до н. э.: Памятники и исслед. Л., 1960; *Morenz S. Ägyptische Religion.* Stuttgart., 1960; *Перепёлкин Ю. Я.* Переворот Амен-хотпа IV. М., 1967–1984. 2 ч.; *он же.* Кэйе и Семнех-кэра: К исходу солнцепоклоннического переворота в Египте. М., 1979; *он же.* Хозяйство староегипетских вельмож. М., 1988; *он же.* История Др. Египта. СПб., 2000; *Horning E. Der Eine und die Vielen: Ägyptische Gottesvorstellungen.* Darmstadt, 1971; *idem.* Altägyptische Jenseitsbücher: Ein einführender Überblick. Darmstadt, 1997; *Берлев О. Д.* Трудовое население Египта в эпоху Среднего царства. М., 1972; *он же.* Общественные отношения в Египте эпохи Среднего царства: Социальный слой «царских *hmww*». М., 1978; *он же.* Два периода Сотиса между Годом 18 царя Сенау, или Тосортроса, и Годом 2 фараона Антонина Пия // *Древний Египет: Язык — культура — сознание: По мат-лам египтологической конф. 12–13 марта 1998 г.* М., 1999. С. 42–62; *он же.* Наследство Геба // *Подати и повинности на Древнем Востоке: Сб. ст.* СПб., 1999. С. 6–33; *он же.* Два Царя — Два Солнца: К мировоззрению древних египтян // *Discovering Egypt from the Neva: The Egyptological Legacy of O. D. Berlev / Ed. S. Quirke.* В., 2003. P. 1–18; *Поэзия и проза Др. Востока.* М., 1973. (Б-ка всемир. лит.-ры. Т. 1); *Культура Древнего Египта.* М., 1976; *Антес Р.* Мифология в Древнем Египте // *Мифологии др. мира: Сб. ст.: Пер. с англ.* М., 1977. С. 55–121; *Поэзия Петеев III: Древнеегип. проза / Пер.: М. А. Коростовцев.* М., 1978; *Богословский Е. С.* «Слуги» фараонов, богов и частных лиц: К социальной истории Египта XVI–XIV вв. до н. э. М., 1979; *он же.* Древнеегип. мастера: По мат-лам Дер эль-Медина. М., 1983; *Кинк Х. А.* Древнеегипетский храм. М., 1979; *Хрестоматия по истории Древнего Востока.* М., 1980. Ч. 1; *Липинская Я., Марциняк М.* Мифология Древнего Египта: Пер. с польск. М., 1983; *Павлова О. И.* Амон Фиванский: Ранняя история культа (V–XVII династии). М., 1983; *Brunner H. Grundzüge der altägyptischen Religion.*



Darmstadt, 1983; *Ступевский И. А.* Рамсес II и Херихор: Из истории древнего Египта эпохи Рамсесидов. М., 1984; История Др. Востока: Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. М., 1988. Ч. 2: Передняя Азия. Египет; *Эдаков А. В.* Общество и гос-во Др. Египта в VII–IV вв. до н. э. Новоси́б., 1988; Religion and Philosophy in Ancient Egypt. New Haven, 1989; Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice / Ed. V. E. Shafer. Ithaca (N. Y.), 1991; *Quirke S.* Ancient Egyptian Religion. L., 1992; *Koch K.* Geschichte der ägyptischen Religion: Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis. Stuttg.; B.; Köln, 1993; *Roeder H.* Themen und Motive in den Pyramidentexten // Lingua Aegyptia. Gött., 1993. Bd. 3. S. 81–119; *idem.* Mit dem Auge sehen: Stud. z. Semantik der Herrschaft in den Toten und Kulttexten. Hdb., 1996; *Bickel S.* La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire. Fribourg; Gött., 1994. (ОВО); *Ассман Я.* Египет: Теология и благочестие ранней цивилизации; Пер. с нем. М., 1999; *idem.* Tod und Jenseits im Alten Ägypten. Münch., 2001; *Коростовцев М. А.* Религия Др. Египта. СПб., 2000; *Большаков А. О.* Человек и его двойник: Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. СПб., 2001; *Тираев Б. А.* Бог Тот: Опыт исслед. в обл. истории древнеегипт. культуры. СПб., 2002; История Др. Востока: Тексты и док-ты / Под ред. В. И. Кузицина. М., 2002; *Берлев О. Д., Ходжаи С. И.* Скульптура Др. Египта в собр. ГМИИ им. А. С. Пушкина; Кат. М., 2004; D'un monde à l'autre: Textes des pyramides et textes des sarcophages: Actes de la table ronde intern. «Textes des Pyramides versus Textes des Sarcophages», 24–26 sept. 2001. Le Cairo, 2004; *Демидчик А. Е.* Безымянная пирамида: Гос. доктрина древнеегипт. Гераклеопольской монархии. СПб., 2005; Сказки и повести Древнего Египта / Пер.: И. Г. Лившиц. М., 2004^р. (Лит. памятники); *Александрова И. В. и др.* Др. Восток: Учеб. пособие. М., 2008.

М. И. Соколова

ЕГИПЕТСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (праздн. 11 янв.), чудотворный образ. В рукописном сборнике «Солнце Пресветлое», составленном сторожем московского Благовещенского собора Симеоном Моховиковым в 1715–1716 гг. (НБ МГУ. № 10536–22–71), указано время явления иконы — 1060 г. В сборнике приведено краткое сказание об иконе (по сути содержит лишь дату и место явления иконы и воспоминание о пребывании «во плоти» Богородицы с Младенцем Христом в Египте), включенное также в иконописный подлинник сводной ред. XVIII в. из собрания гр. А. С. Строганова (БАН ОР. № 66. Стр. 63. Инв. 2828): «...образ Пресв. Богородицы явися в Египте и чудодествоваше» (Л. 216 об.). В перечне икон Божией Матери, «не находящихся в месяцесловах и Богослужбных книгах Греческой и Русской Церквей», архиеп. Сергей Спасский указывает 11 янв. днем празднования



Египетская икона Божией Матери.
Кон. XVI в. (ГТГ)

Е. и. (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 3. С. 659). Ссылаясь на выписки Н. А. Кайдалова из святцев кон. XVII в., он приводит еще один день памяти иконы — 29 дек. (Там же. Т. 2. С. 11).

Одно из ранних изображений Е. и. из комплекса гравированных икон Божией Матери работы Г. П. Тенчегорского (ГМИИ ОГ. Собр. Д. А. Ровинского. № 1213, 1713 (1714?) г.) сохранилось в качестве иллюстрации в сборнике Моховикова и в его копии, принадлежавшей в 1730 г. Федору Мурыгину (ГИМ. Муз. 42. Л. 75). Описание Е. и. в строгановском иконописном подлиннике (Л. 268) отражает общие черты иконографии образа, на к-ром Богородица представлена в типе Дексикратуса — с Младенцем на правой руке, Ее левая рука в молении «простерта к персям ея», Христос правой рукой благословляет, в левой держит развернутый свиток. В изображении свитка возможны варианты. Так, на одной из достаточно ранних икон, кон. XVI в. (ГТГ), свиток не развернут, на иконе 1734 г. (музей «Невьянская икона», Екатеринбург) Младенец в вытянутой левой руке держит свиток, развернутый в сторону, тогда как на иконе «Богоматерь «Неопалимая Купина» с чудотворными иконами Богоматери» из собрания В. А. Бондаренко (1894, иконописец В. А. Кукин, Мстёра) изображен свиток, развернутый вниз. Е. и., как правило, представлена в гравированных и иконописных сводах чудотворных икон Божией Матери: «Образ сорока явлений Пресв. Богородицы» (№ 29) — 4-лист. гравюра, 1-я пол. XVIII в.,

гравер Е. К. Любецкий (?) (*Ровинский*. Народные картинки. Кн. 3. С. 476), «Изображение 130 икон Богородицы» (№ 42) — 8-лист. гравюра, 2-я пол. XVIII в. (Там же. С. 478), «Двенадцать икон Богородицы, с перечислением прочих явлений ей по месяцам и числам» — под 11 янв., листовая гравюра, нач. XIX в. (РНБ ОЭ. Собр. В. И. Даля. РНК III. 474. № 1212; *Ровинский*. Народные картинки. Т. 3. С. 472), «Изображение 132 икон Богородицы» (№ 57) — под 11 янв., 4-лист. гравюра нач. XIX в. (Там же. С. 481), на 4-лист. гравюре «Изображение 160 икон Богородицы, с иконой «Неопалимая Купина»» (№ 2) — под 11 янв., до 1847 г., гравер Е. Н. Долгов (?) (Там же. С. 483), икона «Распятие и Страсти Господни, со 142 чудотворными образами Пресв. Богородицы» из Богоявленского придела Богоявленского собора в Москве, кон. XVIII–нач. XIX в., и др.

В сборнике Моховикова за основным блоком сказаний помещена приписка об иконе, также поименованной «Египетская». Ее история связана со св. Саввой, архиеп. Сербским († 1237), к-рый посетил Александрию после 1233 г. и видел образ в митрополии в ц. Пресв. Богородицы. Рассказ с описанием иконы приведен и в строгановском иконописном подлиннике (Л. 261–261 об.). Подробности иконографии отсутствуют, указано только, что Богородица изображена «в руку держащи» Младенца Христа, сообщается, что образ чудесно обновился (просветлел). Неясно, можно ли связывать эту икону, виденную свт. Саввой, с *Александрийской иконой Божией Матери* (праздн. 1 сент., сведений не сохр.), которая, как и Е. и., относится к типу Одигитрии с Младенцем Христом на правой руке. По замечанию Н. П. Кондакова (С. 274–275), иконография этих икон, как и ряда др., известных по рус. иконописным подлинникам (Византийская, Иерусалимская, Милостивая), не механически выполненный «левый перевод Одигитрии», а предполагает существование самостоятельного извода со своей историей происхождения.

Лит.: *Поселянин Е.* Богоматерь. М., 1993^р. С. 115; *Кондаков*. Иконография Богоматери. Т. 2; *Шалина И. А.* Икона Богоматерь Египетская // Копты: Религия, культура, искусство: Тез. докл. науч. конф. СПб., 1999. С. 39–42; И по плодам узнается древо: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. Бондаренко. М., 2003.



С. 540–542; Музей «Невьянская икона»: Кат. / Сост.: М. Боровик, Е. В. Ройзман. Екатеринбург, 2005.

Э. В. Шевченко

ЕГИПЕТСКИЕ ИСПОВЕДНИКИ (пам. зап. 21 мая), епископы и пресвитеры из Египта и Ливии, претерпевшие гонения от ариан (см. ст. *Арианство*) в правление имп. *Констанция II* после 356 г. Их имена и краткие сведения о них сохранились в сочинениях свт. *Афанасия I Великого* († 373). В «Защитительном слове перед царем Константином» свт. Афанасий пишет, что, дошедшим до него сведениям, в общей сложности было изгнано ок. 90 епископов, из них 16 были в заключении (*Athanas. Alex. Apol. ad Const. 27*). Император приказал удалить епископов с кафедр, а отправка их в ссылку была инициативой ариан. Так, ливийских епископов изгнали в Большой оазис (ныне оазис Харга, В. Египет), фиваидских — в Аммонияк в Ливии (ныне оазис Сива, Египет) (*Ibid. 32*). В «Истории ариан» свт. Афанасий сообщает обо всех гонениях ариан на защитников *Никейского Символа веры*. В частности, после 3-го изгнания свт. Афанасия с кафедры по приказу дукса Севастиана, назначенного в 356 г., несколько епископов были высланы в отдаленные области: Аммоний и, согласно одной из рукописей, Ерма, Анагамф и Марк — в оазис в В. Египте, а Муис, Псеносирис, Ниламмон, Плина (Плиний; Πλήνης), др. Марк и Афинодор — в Аммонияк. Ариане надеялись, что епископы умрут при переходе через пустыню, поскольку все они были преклонного возраста (рукоположены еще свт. *Александром* Александрийским († 326 или 328)). В ближней ссылке оказались еп. Драконтий — в пустыне в районе г. Клисма (ныне Суэц), еп. Филон — в г. Вавилон (ныне Каир) в Августамнике, еп. *Адельфий* — в дер. Псиनावла в Фиваиде, а пресвитеры Иеракс и Диоскор — в г. Сиена (Σοῖνη, вероятно, вместо Σύνη; ныне Асуан) на границе с Эфиопией. Без указания места в числе изгнанных названы епископы Аммоний, Агаф, Гайй, Агафодемон, Аполлоний, Евлогий, Аполлос, Пафнутий, Флавий, Диоскор, Аммоний, Ираклид и Псаис (Ψάις). У большинства забрали имущество, некоторые из них были отправлены на работы в каменоломни (*Idem. Hist. arian. 72*).

В «Защитительном слове о бегстве своем» свт. Афанасий без указания места ссылки повторил имена всех перечисленных ранее Е. и., за исключением 10 последних. Многие из них умерли по дороге, другие — в изгнании; 30 епископов были вынуждены спасаться бегством (*Idem. Apol. de fuga sua. 7*). Из контекста понятно, что гонение началось после прибытия в Александрию *Георгия Каппадокийца* (24 февр. 357; *Ibid. 6*). В V в. это сообщение свт. Афанасия об изгнании Е. и. с указанием имен 16 епископов и 2 пресвитеров цитировали церковные историки *Сократ Схоластик* (*Socr. Schol. Hist. eccl. II 28*) и *Феодорит*, еп. Кирский (*Theodoret. Hist. eccl. II 14*).

После смерти имп. *Констанция II* (361) и выхода указа имп. *Юлиана Отступника* о возвращении изгнанных епископов некоторые из Е. и. снова заняли свои кафедры (*Болотов. Лекции. Т. 4. С. 82*). Из участников Александрийского Собора 362 г., подписавших составленный свт. Афанасием «Свиток к антиохийцам» (*Athanas. Alex. Ad Antioch. 10*), к Е. и. могут относиться Марк, еп. Зигр в Ливии, Марк, еп. Фил, Ермион, еп. Таниса, Агафодемон, еп. Схедии и Менелаита, Драконтий, еп. М. Гермополя, Агаф, еп. Фрагониса, Адельфий, еп. Онуфиса в В. Египте, Гайй, еп. Паретония в Ливии, Пафнутий, еп. Саиса, и Аммоний, еп. Пахнемуниса. 3 последних епископа, возможно, участвовали в 335 г. на стожне свт. Афанасия в *Тирском Соборе*, а после 346 г. подписали решения *Сардикийского Собора* (соответствующие списки см.: *Idem. Apol. contr. ar. 50, 79*, но без указания кафедр) наряду с Аполлосом, Ермием, Ираклидом, Диоскором, Пафнутием, Муием, Псаисом (Ψάις), Аполлонием, Анагамфом, Псеносирисом и Ниламмоном. Учитывая, что многие из этих имен были довольно редкими, их с большой долей уверенности можно отнести к Е. и. Известен также Гайй, еп. Тмуиса, участник *Вселенского I Собора* (325).

Еп. Адельфий является адресатом одного из посланий свт. Афанасия, где он прямо назван «исповедником» (*Idem. Ep. ad Adolph.*). В конце текста упоминается пресв. Иеракс, возможно, также один из Е. и., который доставил «Письмо к Драконтию» (*Idem. Ep. ad Dracont. 10*), написанное незадолго до изгнания

епископов. В этом послании свт. Афанасий убеждает Драконтия не покидать кафедру ради продолжения монашеских подвигов и приводит в пример др. епископов, бывших прежде настоятелями мон-рей, в т. ч. Муита из В. Фиваиды, Аммония и Аполлоса (*Ibid. 7*), к-рые также могли быть из числа Е. и. Кафедра Драконтия, согласно посланию, находилась в Александрийской обл. и играла важную роль в жизни Церкви (*Ibid. 1*), что вполне приложимо к Гермнопольской кафедре и позволяет отождествить данного епископа с Драконтием, упоминаемым в «Свитке к антиохийцам».

В Житии прп. *Илариона Великого* блж. *Иероним* (V в.) пишет о посещении преподобным после 360 г. 2 епископов из Е. и.: Драконтия в крепости Тевбат, к-рую отождествляют с Тавбасием близ Горьких озер, и Филона в Вавилоне (*Hieron. Vita Hilar. 30*). Еп. Филон из Ливии упоминается также в продолжении «Хроники» Евсевия Кесарийского, где блж. Иероним называет его в одном ряду с епископами *Луцифером* Каралитанским (Каралисским) и *Григорием* Иллибеританским (Эльвирским), к-рые «никогда не присоединялись к арианскому заблуждению» (*Idem. Chron. // PL. 27. Col. 696*), т. е. отказывались признавать епископов, вступавших в общение с арианствующими. Еп. *Синесий Киренский* (кон. IV — нач. V в.) в одном из писем сообщает о одиночном поставлении «блаженным» Филоном, еп. Кирены (ныне Шаххат, Ливия), некоего Сидерия во епископа Палевики и о том, что эта хиротония вызвала сомнения в каноничности, пока не была утверждена свт. Афанасием (*Synesius Cyrenensis. Ep. 67 // PG. 66. Col. 1413–1417*).

В XVI в. на основании свидетельств свт. Афанасия память Е. и. была внесена кард. Цезарем Баронием в Римский Матиролог под 21 мая.

Ист.: *Athanas. Alex. Apol. ad Const.; idem. Hist. arian.; idem. Apol. de fuga sua; idem. Ad Antioch.; idem. Apol. contr. ar.; idem. Ep. ad Adolph.; idem. Ep. ad Dracont.; ActaSS. Mai. T. 5. P. 29–30; MartRom. P. 199–200.*

Лит.: *Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 1. С. 665; Т. 2. С. 53–54.*

Д. В. Зайцев

ЕГИПЕТСКИЕ МУЧЕНИКИ († ок. 398), иноки Нитрийской горы (пам. 10 июля). Из Жития свт. *Иоанна Златоуста* известно, что 10 тыс.





чел. были умерщвлены огнем и дымом в нитрийских пещерах по приказу еп. Александрийского *Феофила* вслед. конфликта между Феофилом, с одной стороны, и его бывш. приближенным свящ. Исидором и «Долгими братьями» Аммонием (см. в ст. *Аммоний Долгий*), еп. Гермопольским *Диоскором*, Евсевием и Евфимием — с другой. Не найдя Исидора и братьев, укрывшихся в глубоком рву, еп. Феофил приказал солдатам изгнать из пещерных келлий всех иноков. Свт. Иоанн Златоуст пытался вступить за пустынников, ложно обвиненных в приверженности к учению Оригена. Память иноков сохранилась в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.). Сохранилась Похвала Е. м. (пам. визант. 19 сент.), написанная свт. Иоанном Златоустом (ВНГ, N 1192) и, вероятно, посвященная событиям на Нитрийской горе. Ист.: *Socr. Schol. Hist. eccl. IV 9*; *SynCP. P. 812*; *ЖСв. Ноябрь. С. 340–343*.

ЕГИПЕТСКИЕ МУЧЕНИКИ, 10 (пам. 5 июня) — см. в ст. *Маркиан, Никандр* и др. мученики Египетские.

ЕГИПЕТСКИЕ ЦЕРКОВНЫЕ ПОСТАНОВЛЕНИЯ — см. ст. *Апостольское предание*.

ЕГЛОН [евр. עֶגְלוֹן, 'ēglōn; греч. Ἐγλών], моавитский царь, угнетавший Израиль 18 лет (Суд 3. 12–14). Его имя образовано от евр. 'egel — теленок, к-рое восходит к общесемит. корню 'gl с тем же значением. Воспользовавшись внутренними неурядицами и безвластием у израильтян (*Ios. Flav. Antiq. V 4. 1*), творивших «злое пред очами Господа» (Суд 3. 12), Е. покорил земли к западу от Иордана в районе Иерихона, бывшие наделами колен Ефрема и Вениамина, и обложил израильтян тяжелой данью. Союзниками в военных походах Е. против Израиля были соседнее царство аммонитян и кочевые племена амаликитян (Суд 3. 13). Израильский судья Аод, явившийся к Е. по случаю ежегодной уплаты подати моавитянам, беспрепятственно пронес оружие во дворец. Представ перед тучным Е., он убедил царя остаться с ним наедине в «прохладной горнице». Аод пообещал ему открыть слово Божие и заставил царя встать. Вонзив левой рукой меч в чрево царя по самую рукоять, Аод незаметно скрылся из дворца, замкнув за собой двери «прохладной гор-

ницы» (Суд 3. 15–23). Вскоре под предводительством Аода сыны Израилевы захватили переправу через Иордан и, разбив 10 тыс. моавитян, избавились от языческого ига на 80 лет (Суд 3. 27–30).

Согласно поздней раввинистической традиции, за благоговение царя, вставшего с трона ради слова Божия, была вознаграждена его дочь (или по др. версии — внучка) моавитянка Руфь, ставшая праmaterью дома Давидова (Рут Раба. 2. 9). В христ. экзегезе образ тучного Е. символизирует гедонистическую философию, для к-рой удовольствие является высшим благом. Это учение побеждается, словно мечом Аода, евангельским словом истины (*Orig. In Iudic. hom. IV 1*).

Лит.: *Kraeling E. G. Difficulties in the Story of Ehud // JBL. 1935. Vol. 54. P. 205–210*; *Halpern B. The Assassination of Eglon — The First Locked-Room Murder Mystery // Bible Review. 1988. Vol. 4. N 6. P. 32–41, 44*; *Soggin J. A. Ehud und Eglon: Bemerkungen zu Richter III 11b–31 // VT. 1989. Vol. 39. P. 95–100*.

Я. М. Чехановец

ЕГЛОН [греч. Αἴγλων], прп. (пам. визант. 16, 17 авг.). Время и место жизни неизвестны. В визант. синаксарях назван отшельником. В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) он упоминается под 17 авг., в Типиконе Великой ц. IX–X вв. и в большинстве визант. календарей — под 16 авг. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 106; *Mateos*. Турисон. Т. 1. P. 376). Память Е. вошла в греч. стишные синаксари, затем в переведенный в XIV в. юж. славянами стишной Пролог и затем в ВМЧ. Однако сведения о Е. не были включены в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца и не сохранились в совр. календарях Греческой Церкви и РПЦ.

Ист.: *SynCP. Col. 896, 903–905*. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 248–249; *Σαφρόνης (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 17.

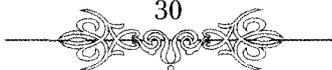
ЕГЛОН, хананейский царский г., упомянутый в ВЗ. Один из 5 членов коалиции аморрейских городов во главе с Адониседеком, царем Иерусалимским, к-рая выступила против заключившего мир с Израилем г. Гаваона (Нав 10. 1). Иисус Навин в сражении с царем Е. и его союзниками избавил Гаваон от власти аморрейских царей благодаря чудесному вмешательству. «Господь бросал на них с небес большие камни [града] до самого Азека, и они умирали; больше было тех, которые умерли от

каменной града, нежели тех, которых умертвили сыны Израилевы мечом [на сражении]» (Нав 10. 11). По молитве Иисуса Навина, чтобы наступление ночи не помешало победе, «остановилось солнце, и луна стояла, доколе народ мстил врагам своим» (Нав 10. 13). 5 аморрейских царей, в т. ч. Девир, царь Еглонский, пытались укрыться в пещере в Македе, но были обнаружены и поражены Иисусом Навином. После казни царей израильтяне захватили их города (Нав 10. 28, 12. 7), в т. ч. и Е.: «И взяли его в тот же день и поразили его мечом, и все дышащее, что находилось в нем в тот день, предал он заклятию» (Нав 10. 35). После разгрома хананеев Е. становится частью удела колена Иуды на юж. границе его территории (Нав 15. 39).

Точная идентификация Е. до наст. времени остается спорной. Согласно библейскому повествованию о военных походах Иисуса Навина, Е. следует искать в зап. части Иудеи, неподалеку от Лахиша. Евсевий Кесарийский помещал Е. на дороге, ведущей из Элевтерополя в Газу (*Euseb. Onomast. 48. 18*). Этим свидетельствам соответствует расположение городища Телль-Этон (к востоку от Бет-Гуврина (Элевтерополя)), на отождествлении к-рого с Е. настаивают, учитывая результаты исследований последних лет, мн. ученые (М. Нот, Э. Рейна, И. Даган и др.). Долго господствовала гипотеза, что Е. — это расположенный вне равнины Шефела Телль-эль-Хеси, поддерживается отдельными исследователями (см., напр.: *Kaswelder. 2002*). В наст. время гипотетические отождествления Э. Робинсона с Хирбет-Адджан (в 12 км к западу от Лахиша), К. Эллигера с Телль-Бейт-Мирсим в предгорье Хеврона (явно ошибочное) и У. Питри с Телль-Наджила не рассматриваются.

Лит.: *Petrie W. M. F. Tell el Hesi (Lachish). L., 1891*; *Bliss F. J. A Mound of Many Cities, or, Tell el Hesi Excavated. L., 1894*; *Elliger K. Joshua in Judaa // PjB. 1934. Bd. 30. S. 47–71*; *Aharoni Y. The Province-List of Judah // VT. 1959. Vol. 9. P. 225–246*; *Van Zyl A. H. The Moabites. Leiden, 1960. P. 125–133*; *Wright G. E. A Problem of Ancient Topography: Lachish and Eglon // BiblArch. 1971. Vol. 34. N 3. P. 76–86*; *Blakely J. A., Tombs L. E. The Tell el-Hesi Field Manual. Camb. (Mass.), 1980*; *Barr J. Mythical Monarch Unmasked?: Mysterious Doings of Debir King of Eglon // JSOT. 1990. Vol. 48. P. 55–68*; *Dagan Y. Cities of Judean Shephelah and Their Division into Districts Based on Joshua 16 // Eretz Israel. 1996. Vol. 25. P. 140–141*; *Kaswelder P. A. Onomastica biblica: Fonti scritte e ricerca archeologica. Jerusalem, 2002. P. 72, 513*.

Я. М. Чехановец



ЕГОРОВ Александр Александрович (19.04.1887, С.-Петербург — 25.05.1959, Ленинград), композитор, хоровой дирижер, педагог. Происходил из муз. семьи, его отец был певчим Придворной певческой капеллы. Здесь же Е. занимался (окончил в



А. А. Егоров. Фотография. Нач. 50-х гг. XX в. (РГАЛИ)

1907) специальной теорией музыки у А. К. Лядова, Н. А. Соколова, фортепиано у А. И. Полетики (экстерном), хоровым дирижированием у Е. С. Азева, Н. С. Клеповского. В 1912 г. окончил С.-Петербургскую консерваторию по композиции у Лядова со званием свободного художника.

С 1907 г. преподавал хоровое пение и музыкально-теоретические предметы в городских уч-щах С.-Петербурга. В 1914–1918 гг. был учителем пения в Могилёвской жен. гимназии. С 1918 г. в Гомеле заведовал муз. секцией губ. отдела народного образования, в 1919 г. организовал там же Народную консерваторию (ныне муз. уч-ще). Вел теоретические предметы, хоровое пение, создавал муз. студии для рабочих. С 1920 г. преподавал музыкально-теоретические предметы в Петроградской (впосл. Ленинградской) консерватории, с 1923 г. в должности доцента, с 1935 г. — профессора. С 1938 г. работал с хором студентов инструкторско-хорового фак-та (в наст. время дирижерский), в 1938–1951 гг. заведовал кафедрой хороведения, в 1946–1951 гг. был деканом дирижерско-хорового фак-та. Одновременно в 1920–1923 гг. работал на военных курсах Петроградского военного округа, в Военно-инженерной академии, в 1924–1931 гг. руководил самостоятельными хорами Балтийского завода, клубов «Союза металлистов», «Электроник». В 1927–1935 гг. преподавал музыкально-теоретические предметы в Ленинградской академической капелле. Член жюри всесоюзных конкурсов: пиа-

нистов (1937), дирижеров (1938). Заслуженный деятель искусств РСФСР (1946).

Еще в молодые годы Е. проявил себя как композитор, опирающийся на классическое наследие и в то же время способный развивать певч. традиции. Незаурядное дарование Е. было замечено современниками, к-рые отмечали солидные музыкальные достоинства его ранних сочинений, их мелодическое и гармоническое соответствие поэтическим текстам. Впосл. хоровой стиль Е. совершенствовался благодаря тесным творческим контактам в 20–30-х гг. с Ленинградской академической капеллой.

Е. оставил большое количество сочинений: более 100 хоровых и инструментальных, 107 обработок народных песен, ок. 60 переложений для хора, более 40 романсов и мелодекламаций.

Духовно-муз. сочинения Е., в основном миниатюры, написаны для разных составов голосов: «Единородный Сыне», «Тебе поем», «Отче наш», «Достойно есть», «Свете тихий» для смешанного хора большого состава (до 8 голосов); «Приидите, поклонимся», «Господи спаси благочестивыя» и Трисвятое для смешанного хора малого состава; «Разбойника благоразумнаго» (трио), «Душе моя», «Милость мира» для муж. хора (3- и 5-голосного); «Тебе поем» для жен. хора (4-голосного).

В произведениях Е. при плавной мелодике песенно-романсового склада присутствуют древняя ритмическая раскованность и протяженность, благодаря чему возможно избежать квадратности мелодических построений, имеются длительные слоговые распевы, голосовые педали-исоны, речитация.

Гармонический язык характеризуется терпкими звукосочетаниями, минорными красками трезвучий вместо ожидаемых мажорных, натурладовыми оборотами, уменьшенными и увеличенными трезвучиями, септаккордами, нонаккордами, органично включенными в звуковую ткань. Фактура прозрачна и разнообразна: гомофонно-гармонический склад перемежается с развернутой имитационной полифонией, подголосочным развитием, противопоставлениями высоких и низких голосовых партий, общим унисоном хора. Диапазон весьма широкий. Динамика контрастная. Среди исполнительских при-

емов выделяются «аркообразные» динамические построения, филирование. Сочинения Е. для большого состава трудны для исполнения, доступны только высокопрофессиональным хорам. Проч. церковные миниатюры несложны.

Сочинения Е. были исполнены в духовном концерте Придворной певческой капеллы 19 дек. 1913 г. в С.-Петербурге (Известия и заметки // ХРД. 1913. № 1. С. 13).

Нек-рые произведения известны по анонсам в печати, но не найдены, напр. «Христос воскрес» для жен. хора (см.: Новые книги и муз. соч. // ХРД. 1911. № 9. С. 280).

Арх.: РГАЛИ. Ф. 962. Оп. 16. Ед. хр. 214.

Соч.: Арх.: РГАЛИ. Ф. 2077. Оп. 3. Ед. хр. 43; Методика хорового исполнения. Б. г. Ркп.; Этюды для курса техники дирижирования: Ркп. 1947; Сб. ст. по вопросам художественного пения и техники дирижирования. Б. г. Ркп.; Хоровая хрестоматия. 1948. Ркп.; Пособие по практическому изучению гармонического сольфеджио. 1948. Ркп.; Изд.: Основы хорового письма. Л.; М., 1939; Теория и практика работы с хором. Л.; М., 1951; Очерки по методике преподавания хоровых дисциплин. Л., 1958; Гордость рус. муз. культуры: [Об А. К. Лядове] // Ленинградская консерватория в воспоминаниях. Л., 1962. С. 73–74.

Муз. соч.: «Единородный Сыне», «Тебе поем», «Отче наш»: Для смеш. хора; «Разбойника благоразумнаго»: Трио; «Душе моя»: Для муж. хора // Духовно-муз. соч. М.; Липц.; Юргенсон, 1910; «Достойно есть», «Свете тихий»: Для смеш. хора; «Тебе поем» [№ 1]: Для жен. хора // Там же. 1912; «Ныне отпущаши» [№ 1], «Милость мира... Тебе поем» [№ 1]: Для смеш. хора; «Господи, спаси благочестивыя... Святой Боже»: Для баса соло и муж. хора // Там же. 1913; «Благослови, душе моя, Господа» (на всеобщем бдении), «Господь воцарися» (прокимен), «Ныне отпущаши» [№ 2], «От юности моя», «Во царствии Твоем», Херувимская [№ 2], Херувимская [№ 3], «Милость мира» [№ 3] и «Тебе поем» [№ 2] // Там же. Б. м., [1917]; «Христос воскрес»: Для жен. или детского хора // ХРД. Нотное прилож. СПб., 1911; «Милосердия двери»: Для муж. хора // Там же. 1912. № 8. С. 178; «Памяти Отечественной войны»: Для 3-голосного жен. хора. СПб., б. г.; Кантата к 300-летию Дома Романовых: Для смеш. и жен. хоров. СПб., 1912; «Богородице Дево», «Господи, спаси благочестивыя... Святой Боже»; «Милосердия двери»: Для муж. хора; То же: Для смеш. хора; «Приидите, поклонимся», Песнопения из венчания, «Свете тихий» [№ 2], Сугубая ектения, «Тебе поем» [№ 2], «Хвалите имя Господне», «Христос воскрес», «Милость мира... Тебе поем» [№ 2] // Собр. духовно-муз. соч. СПб.; Аккорд, 1914; «Молитва» / Слова М. Ю. Лермонтова. СПб., 1914; «Приидите, поклонимся» [№ 2], «Господи, спаси благочестивыя» и Трисвятое [№ 2] // Сб. духовно-муз. песнопений из произведений совр. авторов / Изд.: П. М. Киреев. Пг.: Самообразование, 1916. Вып. 14; На литургии. № 5, 6; «Ныне отпущаши» [№ 2] // Там же. Вып. 15; Из всеобщего бдения. № 7; Часы на Св. Пасху / Изд.: П. М. Киреев. Пг.: Самообразование, 1917.

Лит.: Х. Г. Новые книги и муз. сочинения // ХРД. 1910. № 1. С. 110–111; Юбилейные хоры к 300-летию Дома Романовых // Там же. 1912. № 11. С. 211–212; *Иоаким М.* Рус. хоровая литература. М., 1965. С. 183–188; *Романовский Н. В.* Хоровой словарь. Л., 1968. С. 87. М., 2000¹. С. 63–64; *Дмитревская К. И.* А. А. Егоров // Рус. сов. хоровая музыка. М., 1974. Вып. 1. С. 71–86; *Левандо П. П.* Проблемы хороведения. Л., 1974. С. 13, 22, 27, 32, 34; *Елисеева-Швидт Э., Елисеева В.* Сов. хоровые дирижеры: Справ. М., 1986. С. 6.

Т. М. Зацепина

ЕГОРОВ Алексей Егорович (1776 — 10.09.1851, С.-Петербург), рус. живописец, рисовальщик, гравер, педагог. По происхождению калмык. Согласно преданию, был захвачен казаками, преследовавшими калмыков, отходивших в кит. вла-



«Явление Иисуса Христа св. Марии Магдалине». 1818 г. (ГТГ)

дения. Ребенком был помещен в Московский воспитательный дом. В 1782 г. в возрасте 6 лет отдан в Воспитательное уч-ще при имп. АХ, где учился по классу исторической живописи у профессоров И. А. Акимова и Г. И. Угрюмова. В период учебы зарекомендовал себя как отличный рисовальщик и был награжден в 1794 и 1795 гг. малой и большой серебряными медалями за рисунки с натуры, в 1796 г. — знаком отличия за успехи. По окончании курса в 1797 г. удостоен звания классного художника (художник 14-го класса по Табели о рангах) и оставлен пенсионером в рисовальных классах. В 1798 г. определен преподавателем АХ, в 1800 г. получил началь-

ное академическое звание «назначенного в академики».

Летом 1803 г. Е. был отправлен в качестве пенсионера для продолжения изучения античных и классических образцов в Италию. В Риме прославился как рисовальщик, близко сошелся с итал. мастерами А. Кановой и В. Камуччини. Отказался от приглашения папы Пия VII на должность придворного живописца.

По возвращении из Италии в 1807 г. Е. приняли в АХ на должность адъюнкт-профессора, в сент. того же года за эскиз композиции «Положение во гроб» для Казанского собора в С.-Петербурге он был удостоен звания академика. С 1809 по 1811 г. состоял учителем рисования при имп. Елизавете Алексеевне. В 1812 г. получил звание профессора, в 1831 г. — заслуженного профессора 1-й степени, а в 1832 г. — заслуженного профессора. В 1840 г. уволен из АХ по повелению имп. Николая I Павловича, к-рый был недоволен образами, созданными живописцем для храма



«Богоматерь, покровительница царствующего дома». 30-е гг. XIX в. (ГТГ)

вмц. Екатерины в Царском Селе. После ухода из академии выполнял частные заказы.

Е. создал множество картин, преимущественно религ. содержания, среди к-рых: «Положение во гроб» (1807, ГТГ), «Богоматерь с Младенцем и св. Иоанном Крестителем»

(1813, ГРМ), «Истязание Спасителя» (1814, ГТГ), «Явление Иисуса Христа св. Марии Магдалине» (1818, ГТГ), «Отдых на пути в Египет» (до 1827, ГРМ), «Богоматерь, покровительница царствующего дома» (30-е гг. XIX в., ГТГ), а также иконы для Таврического дворца, для домового церкви Голицыных, для ц. вмц. Екатерины АХ, для Казанского и Троицкого соборов в С.-Петербурге, для Малой и Дворцовой церквей Екатерининского дворца в Царском Селе, для Сионского собора в Тифлисе. Работая в эстампе, Е. награвировал в карандашной манере и в офорте 17 работ на библейские темы. В жанре портрета им были созданы такие произведения, как «Портрет А. И. Корсакова» (1802–1804), «Портрет М. П. Буяльской» (1824), «Портрет А. Р. Томилова» (1831) (все в ГРМ) и др.

Придавая огромное значение распространению рус. искусства, Е. содействовал развитию традиций преподавания живописи, оказал помощь А. В. Ступину в организации художественной школы в Арзамасе. Преподавая в АХ (1798–1803, 1807–1840), Е. пользовался уважением и любовью коллег и учеников, что нашло отражение в воспоминаниях современников, которые называли его «русским Рафаэлем». В числе его учеников были К. П. Брюллов, Ф. А. Бруни, А. А. Иванов, П. В. Басин, М. И. Скотти.

Е. похоронен на Смоленском кладбище в С.-Петербурге.

Лит.: *Рамзанов П. А.* Воспоминания // Он же. Мат-лы для истории АХ в России. М., 1863. Ки.1. С. 125–222; *Ступин А. В.* Собственно-ручные записки о жизни академика // Шукшинский сб. М., 1904. Вып. 3. С. 369–482; *Мроз Е. К.* Алексей Егорович Егоров (1776–1851). М.; Л., 1947; *Молева И. М.* Выдающиеся рус. художники-педагоги. М., 1962. С. 72–135; *Карев А.* Классицизм в рус. живописи. М., 2003. С. 119–121.

Л. В. Родионова

ЕГОРОВ Егор Егорович (1862, Москва — 15.12.1917, там же), купец 2-й гильдии, деятель московской Преображенской общины старообрядцев-федосеевцев, собиратель древнерус. икон, рукописных и старопечатных книг, предметов богослужебной утвари. Из семьи потомственных старообрядцев, происходивших из г. Рыбинска Ярославской губ. Дед Е. Константин Егорович открыл в Москве торговлю продовольственными товарами, затем трактир в Охотном ряду. В 1825 г. он был записан в ку-

печеское сословие, вскоре стал видным деятелем федосеевской общины на *Преображенском кладбище*. В сер. XIX в. за активную старообрядческую деятельность был сослан в Пензу, где и умер. Его дело унаследовал сын Егор Константинович, к-рый также играл важную роль в жизни Преображенской общины. В сер. XIX в. он женился на Феодоре Косичкиной, происходившей из московской старообрядческой семьи, у супругов родились дети: Е., Екатерина и Елизавета.

После смерти отца в 1887 г. Е. унаследовал дело, но через год продал его московскому купцу С. С. Уткину и посвятил себя коллекционированию памятников древнерус. и старообрядческой истории и культуры, желая сохранить их для старообрядцев. Во 2-й пол. XIX в., после запрещения в 1856 г. старообрядческого богослужения, среди последователей «старой веры» активизировалось собирательство икон и книг «дониконовского» времени, оно имело главной целью устройство тайных моленных. Такая моленная с книгами и утварью, собранными дедом и отцом Е., существовала и в доме Егоровых в Салтыковском пер. (ныне Дмитровский пер., д. 3). Е. тратил на коллекционирование значительные суммы, был знатоком рус. церковной старины, в его б-ке, насчитывавшей ок. 30 тыс. изданий, большое место занимали справочники, каталоги и альбомы по древнерус. искусству и палеографии.

Е., как и его дед и отец, принимал участие в старообрядческой жизни, к-рая активизировалась в России после издания манифеста «*Об укреплении начал веротерпимости*» (1905) и указа «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин» (1906), легализовавших старообрядческие орг-ции. В 1907 г. была зарегистрирована московская федосеевская община Преображенского кладбища, членом к-рой являлся Е.; в качестве представителя прихожан он принимал участие в заседаниях совета общины, был одним из крупных благотворителей Преображенского богаделенного дома. В 1900–1917 гг. присутствовал на съездах бесполовцев, на собраниях старообрядцев в Москве, в Казани, в с. Воскресенском Саратовской губ. и др. Е. имел авторитет знатока Свящ. Писания, истории Церкви и старообрядчества, древнерус. и старообрядческой книжности и иконописи.

Е. отказывался от поступающих ему предложений о продаже своего собрания или его частей (такие предложения поступали от А. В. Морозова, Н. А. Бугрова и Д. В. Сироткина, Российского Исторического музея (с 1921 ГИМ), Русского музея в Петрограде, от общины Рогожского кладбища в Москве и др.), желая, чтобы оно стало собственностью Преображенской общины. Коллекционер неохотно допускал исследователей к собранию, при его жизни с принадлежавшими ему рукописями могли ознакомиться лишь С. А. Белокуров, Г. П. Георгиевский, В. Г. Дружинин, Н. П. Лихачёв. Переговоры Е. с советом Преображенской общины о перевозе коллекций на Преображенское кладбище велись на протяжении 10-х гг. XX в., окончательное решение должно было быть принято весной 1918 г. (коллекции предполагалось разместить в здании больницы Преображенского кладбища). 15 дек. 1917 г. Е. был убит грабителями в домашней моленной. Похоронен на Преображенском кладбище, могила сохранилась.

Коллекции Е. были взяты под охрану советской властью. Большую роль в их поступлении в Гос. Румянцевский музей (в 1925–1992 ГБЛ, ныне РГБ) сыграл зав. отд-нием рукописей и старопечатных книг музея Георгиевский. 19 дек. 1917 г. он обратился к и. о. наркома имуществ П. П. Малиновскому, возглавлявшему Комиссию по охране памятников старины и художественных сокровищ при Моссовете, с просьбой принять срочные меры для охраны имущества Е. 28 дек. 1917 г. Малиновский выдал мандат на прием научного и художественного имущества Е. на временное хранение в Румянцевский музей. В янв. 1918 г. были подготовлены «охранительные» описи собрания Е. В Румянцевский музей была вывезена большая часть рукописей, а также часть икон, предметов мелкой пластики и кириллических книг, оставшаяся часть коллекции должна была временно храниться в доме Е. Вскоре на основании декрета СНК РСФСР, по которому все завещания в пользу религ. общин были аннулированы, а дальние родственники лишены права наследования, коллекция Е. была национализирована и объявлена гос. достоянием. 3 марта 1919 г. руководство Румянцевского музея обратилось в Моссовет с просьбой

о передаче их музею «в полную собственность», ходатайство было удовлетворено. В февр. 1921 г. в музей были перевезены оставшиеся в доме Е. рукописи, старопечатные книги и б-ка. В 1923 г. иконы и предметы мелкой пластики из собрания Е. были переданы Историческому музею, в Румянцевском музее осталось 66 икон «для сравнительного изучения рукописных миниатюр и иконописных изображений». В посл. часть икон из ГИМ и иконы из ГБЛ перешли в Третьяковскую галерею. После образования в ГБЛ отдела редких книг ему были переданы кириллические книги из коллекции Е., к 1979 г. в его фондах хранилось более 500 изданий кириллической печати XV–XVIII вв., в т. ч. 349 московских, 70 белорус. (гл. обр. старообрядческих) и более 100 укр. изданий из собрания Е. (часть книг собрания была передана в б-ку Новосибирского ун-та, дубликаты попали в др. б-ки страны). Рукописи и архив Е. в наст. время составляют фонд № 98 ОР РГБ.

Собрание славяно-русских рукописей Е. включало более 2 тыс. книг сер. XIV – нач. XX в. и было одной из крупнейших частных коллекций в стране. Отличительными чертами собрания являются широкий хронологический диапазон, различные по содержанию книги, значительное число ранних, редких и лицевых рукописей. Ок. половины собрания составляют рукописи сер. XIV–XVII в., из них более 150 имеют точную датировку. Мн. тексты представлены неск. списками разного времени.

Ок. 100 рукописей Е. унаследовал от деда и отца. Основную часть собрания он приобрел у московских и с.-петербургских антикваров, на Нижегородской ярмарке, у старообрядцев Москвы, С.-Петербурга, Поволжья. Коллекционер заказывал рукописи профессиональным переписчикам, в частности И. Г. Блинову, выполнившему в 10-х гг. XX в. для Е. экземпляр «Слова о полку Игореве». Рукопись написана стилизованным уставом и украшена великолепными миниатюрами. В составе собрания Е. были рукописные книги, происходившие как из частных б-к (еп. *Амфилохия (Сергиевского-Казанцева)*, А. И. Егорова, Е. С. Егорова, И. Д. *Першина*, Н. П. Никифорова, кн. Д. М. Голицына и др.), так и из монастырских собраний (*Ниловой Столобенской в честь Богоявления*

ского характера (посвящено *Смутному времени*), известное в единственном экземпляре. Его автор — Н. Ф. Фоданов, ранее работавший на Московском Печатном дворе, между 5 янв. и 17 дек. 1613 г. устроил типографию в Н. Новгороде. «Памятник...» представляет собой тетрадь из 6 листов, приплетенную к Евангелию Учительному, напечатанному в Вильно в типографии В. М. Гарабурды ок. 1582 г. (РГБ. Музей книги. № 6467).

Собрание икон и предметов мелкой пластики. В основу коллекции легли иконы, доставшиеся Е. от деда и отца. Собрание было пополнено благодаря покункам у антикваров на ярмарках в Н. Новгороде и в др. поволжских городах. Собрание Е. включало иконы московской, новгородской и строгановской школ, образы афонского письма. Коллекция насчитывала ок. 1,2 тыс. живописных произведений и свыше 60 резных каменных и медных икон, крестов и др. предметов мелкой церковной пластики. Среди наиболее интересных произведений — икона Преображения Господня московской школы, имевшая «рублевскую легенду» и датированная условно 1425 г.; икона Нерукотворного образа Спасителя «Мокрая брада» 1-й пол. XVI в. московской школы; Иерусалимская икона Божией Матери XV в. московской школы; Корсунская икона Божией Матери (Ярославская оплечная) со святыми на полях новгородской школы 2-й пол. XVI в., а также образы московского письма 1-й четв. XVI в.: равноап. кн. Владимира и князей Бориса и Глеба с житием на полях; 2-сторонняя таблетка новгородской школы кон. XV — нач. XVI в. с изображением Страстей Христовых; деисусный чин, вероятно афонской школы XV в.; 2-сторонняя таблетка московской школы с изображением праздников триодного цикла и др. В собрании Е. имелся приписываемый Истоме Гордееву 3-створчатый складень строгановского письма нач. XVII в. (сохр. средник и левая часть) — своего рода походная церковь. Наиболее древние каменные иконы в коллекции Е. датируются XIII—XV вв. В собрании также были представлены предметы лицевого шитья.

Арх.: Дело о б-ке Е. Е. Егорова, 1917–1921 гг. // РГБ. Дело ф. № 98; *Георгиевский Г. П.* Описание рукописных книг собр. Е. Е. Егорова [ок. 1945–1948 гг.] // РГБ. Ф. 217. Карт. 8. № 39.

Ист.: *Барсов Е. В.* Федосеевцы и старопоморцы на Всерос. соборе // Моск. листок. 1908. 12 нояб.; *Трушин И. А.* «А было это так...»: Рассказывает ветеран моск. милиции // На боевом посту: Газ. 1957. 29 нояб.

Лит.: *Лавров П. А.* Палеографическое обозрение кирилловского письма. Пг., 1915. № 7. С. 158–159. (ЭСФ; Вып. 4. Ч. 1); *Зёрнова А. С.* Памятник Нижегородской печати 1613 г. // Сб. Публичной б-ки СССР им. В. И. Ленина. М., 1928. Вып. 1. С. 57–98; *Георгиевский Г. П.* Рус. миниатюра XVI в. // *Владимиров Я. М.* [Алпатов М. В.], *Георгиевский Г. П.* Древнерус. миниатюра. М., 1933. С. 37–40; *Державина О. А.* Списки «Сказания» Авраамия Палицына, хранящиеся в ОР ГБЛ // Зап. ОР ГБЛ. 1952. Вып. 14. С. 51, 76–77; *Рогов А. И.* Сведения о небольших собраниях слав.-рус. рукописей в СССР. М., 1962. С. 261–262; *Антонова, Мнёва.* Каталог. Т. 2 (по указ.); *Щапов Я. Н.* Новый список Новгородского устава кн. Святослава Ольговича (из собр. Е. Е. Егорова) // Зап. ОР ГБЛ. 1963. Вып. 26. С. 395–398; *Сметанина С. И.* Записи XVI–XVII вв. на рукописях собр. Е. Е. Егорова // АЕ за 1963 г. М., 1964. С. 358–396; *Антонова В. И.* Древнерус. искусство в собр. П. Корина. М., [1966]. С. 68–76, 88–89; *Шеломанова Н. Б.* Предварительный список слав.-рус. рукописей XI–XIV вв., хранящихся в СССР // АЕ за 1965 г. М., 1966. С. 225. № 648; С. 226. № 676; С. 227. № 678; С. 259. № 1306; С. 261. № 1333; *Зимин А. А.* Из истории собр. рукописных книг Иосифо-Волоколамского мон-ря // Зап. ОР ГБЛ. 1977. Вып. 38. С. 19–20; *Клосс Б. М.* Царская книгописная мастерская времени Ивана Грозного // Конф. по истории средневек. письменности и книги: Тез. докл. Ереван, 1977. С. 39–40; *Неволин Ю. А.* Три лицевые рукописи XVI в., оформленные кремлевским мастером — знатоком и интерпретатором западноевроп. гравюры // Там же. С. 67–68; *он же.* Новое о кремлевских художниках-миниатюристах XVI в. и о составе б-ки Ивана Грозного // СА. 1982. № 1. С. 68–70; Книги кирилловской печати XV–XVIII вв.: Кат. / Сост.: А. А. Гусева. М., 1979. С. 5, 18, 21. (Книжные сокровища ГБЛ; 1); *Шапков А. Т.* Максим Грек и идеол. борьба в России во 2-й пол. XVII — нач. XVIII в.: Подделка и ее разоблачение // ТОДРЛ. 1979. Т. 33. С. 85–87; *Иванов Е. П.* Меткое моск. слово. М., 1982. С. 84, 96, 100; *Линьков А. П.* Дело жизни Е. Егорова // Альманах библиофила. М., 1982. Вып. 12. С. 167–168; *Клосс Б. М., Корецкий В. И.* Рукописи из б-ки кн. Голицыных в собр. ГБЛ СССР // Зап. ОР ГБЛ. 1983. Вып. 44. С. 159–160; *Николаева Т. В.* Древнерус. мелкая пластика из камня: XI–XV вв. М., 1983. С. 69, 77, 84, 86, 97, 108, 118–119, 137; Предварительный список слав.-рус. рукописных книг XV в., хранящихся в СССР / Сост.: А. А. Турилов. М., 1986 (по указ.); *Рыков Ю. Д.* Собр. Е. Е. Егорова // Рукописные собр. ГБЛ: Указ. М., 1986. Т. 1. Вып. 2 [Библиогр.: С. 84] (по указ.); *он же.* Меженина — неизвестный дяк вел. княгини 2-й пол. XV в. и судьба книги Пандекты Никола Чудотворца с записями этого дьяка // Исслед. по истории средневек. Руси: Сб. ст. М.; СПб., 2006. С. 434–458; *он же.* Утраченный и вновь обретенный Солодовниковский список «Истины показания» инока Зиновия Отенского: (Ист.-археогр. заметки) // От Средневековья к Новому времени: Сб. ст. М., 2006. С. 175–177; *Калугин В. В.* «Указ о художестве книжного переписателя» по спискам из собр. Е. Е. Егорова и Ф. А. Каликина // Зап. ОР ГБЛ. 1987. Вып. 46. С. 82–83, 91; *он же.* «Житие

Мефодия, архиеп. Моравского» в Егоровском сб. // Архив РИ. 2007. Вып. 8. С. 602–612; *Анисимова Т. В.* О трех малоизвестных списках Хроники Георгия Амартола из собр. Е. Е. Егорова (XV–XVI вв.) // Опыты по источникововедению: [Сб. ст.]. СПб., 1999. Вып. 2. С. 19–51; СКРК, XIV. Вып. 1. № 39. С. 141–142; № 381. С. 549–550 [Библиогр.: С. 142, 550]; *Богданова С.* Еще раз о среднеболг. рукописи Егор. 18 // Slavia Orthodoxa: Език и култура: Сб. в чест на Р. Павлова. София, 2003. С. 44–52; *Семячко С. А.* К истории сборников XVII в.: (Старчество, Цветник священноинкока Дороефа, Кринь сельные) // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 238–243; *Викторов В. В.* Список Жития Василья Нового сер. XV в. из собр. Е. Е. Егорова НИОР РГБ // Румянцевские чт.: Мат-лы междунар. конф. М., 2004. С. 37–41; *Усаев А. С.* Сб. житий из собр. Е. Е. Егорова № 32: Время и место создания // Там же. 2006. С. 276–281.

Ю. Д. Рыков

ЕГОРОВ Иван Исаевич (26.11.1905, г. Грива (ныне в черте г. Даугавпилса), Латвия — 1.04.1998, Вильнюс), деятель старообрядческого поморского согласия (см. также *Древле-православная поморская церковь*). Род. в традиц. старообрядческой семье, с детства принимал участие в богослужениях, обучался у знатоков знаменного пения. До 1940 г. трудился учителем, затем инспектором преподавания Закона Божия и рус. языка детям старообрядцев в гос. школах Польши. Инспектор (1945–1948), управляющий делами (1948–1963), зам. председателя (1963–1968), председатель (1968–1993) Высшего старообрядческого совета в Литовской ССР, единственного в советское время центра старообрядцев-бесповцев.

Е. принадлежит заслуга консолидации старообрядческих общин, осуществления изданий богослужебной лит-ры (в т. ч. совм. с Издательским отделом Московского Патриархата), а также организации обеспечения старообрядческих общин необходимой церковной утварью. Он принимал деятельное участие в составлении и издании Старообрядческого церковного календаря, был автором мн. статей и заметок в этом единственном в советское время периодическом издании старообрядцев-поморцев, содержавшем помимо богослужебного обширные исторический и церковно-общественный разделы. Е. был главным инициатором и организатором съездов старообрядцев-поморцев в Вильнюсе, фактически носивших всесоюзный характер (1966, 1974, 1988).

Е. выступал как последовательный сторонник улучшения отношений между старообрядцами и РПЦ.



В качестве гостя он принимал участие в Поместных Соборах РПЦ (1971, 1988), на старообрядческом съезде в Вильнюсе в 1988 г. выступил с призывом начать братский диалог с РПЦ, добился избрания на съезде соответствующей комиссии. Е. активно участвовал в миротворческом движении, входил в состав Комитета защиты мира Литовской ССР и Комитета продолжения работы Христианской мирной конференции.

Лит.: *Барановский В. С., Потапенко Г. В.* Староверие Балтии и Польши: Кр. ист. и биограф. словарь. Вильнюс, 2005. С. 121–123.

Библиогр.: [Список статей Е., опублик. в Старообрядческом церк. календаре] // Календарь Древлеправосл. поморской церкви на 2004 г. М., 2003. С. 133.

Свящ. Иоанн Мирлобов

ЕГОРОВ Иоанн Федорович (1.08.1872, с. Подклинье Порховского у. Псковской губ. — кон. 1920 / кон. 1921?), прот., духовный писатель, деятель либерально-обновленческого движения в РПЦ. Из мещан. В 1894 г. окончил Рижскую ДС по 1-му разряду, в 1898 г. — СПбДА со степенью кандидата богословия. Во время обучения в СПбДА участвовал в проведении внебогослужебных бесед. 4 авг. 1898 г. был рукоположен во диакона к Иоанно-Предтеченской ц. при Обществе распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви. 31 июля 1899 г. назначен законоучителем в Юрьевскую муж. гимназию и в Юрьевскую жен. гимназию им. А. С. Пушкина (Рижская епархия). 29 авг. 1899 г. рукоположен во иерея Рижским и Митавским еп. священноисповедником *Агафангелом* (*Преображенским*, вполн. митрополит). 1 авг. 1900 г., согласно собственному прошению и предложению управляющего Рижским учебным окр., переведен законоучителем в Юрьевскую учительскую семинарию с оставлением места законоучителя в местной жен. гимназии.

В 1901–1903 гг. Е. принял участие в работе 3-го и 10-го заседаний *Религиозно-философских собраний* в С.-Петербурге. 16 авг. 1903 г. С.-Петербургским и Ладожским митр. *Антонием* (*Вадковским*) назначен настоятелем ц. св. Александра Невского при Имп. воспитательном об-ве благородных девиц (Смольный ин-т) и законоучителем этого об-ва в С.-Петербурге.

В 1905 г. Е. в числе «группы 32-х» священников (см. *Либерально-об-*

новленческое движение в РПЦ, в 1905–1907 гг.) обращался к митр. Антонию с записками о необходимости реформ в Русской Церкви. С 31 мая 1906 г. член Братства ревнителей церковного обновления, возникшего на основе «группы 32-х», а с 1 дек. 1906 г. секретарь братства.

В 1906–1908 гг. сотрудничал с журналами «*Век*», «*Вопросы религии*». 16 окт. 1908 г. назначен настоятелем ц. св. Марии Магдалины при уч-ще лекарьских помощниц и фельдшерниц (Суворовский просп., 4). С 1908 г. председатель братства Св. Креста при той же церкви. Написал и издал цикл брошюр под общим названием «*Братские письма*» (СПб., 1909–1910). Одновременно служил священником при городском Рождественском барачном лазарете памяти имп. Марии Александровны и законоучителем жен. гимназии А. П. Никифоровой. 16 июня 1910 г. назначен служить в собор Живоначальной Троицы лейб-гвардии Измайловского полка, возглавил детский приют Об-ва вспоможения бедным при соборе. С 1911 г. сотрудничал с ж. «*Русский паломник*», в к-ром публиковал многочисленные статьи в жанре «религиозно-нравственных размышлений» и проповедей.

В 1914 г. состоял действительным членом Религиозно-философского об-ва в С.-Петербурге (см. *Религиозно-философские общества в России, нач. XX в.*). Со 2 окт. 1916 г. служил во Введенском соборе лейб-гвардии Семёновского полка, а также являлся делопроизводителем Об-ва вспоможения бедных при нем.

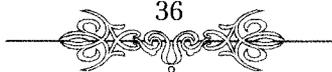
В марте 1917 г. Е. выступил одним из инициаторов организации *Всероссийского союза демократического духовенства и мирян* в Петрограде. Е. вместе со свящ. А. И. *Введенским* (вполн. обновленческий митрополит) и свящ. А. И. *Боярским* фактически руководил союзом (офиц. председатели — прот. Д. Я. Попов, затем прот. А. П. *Рождественский*). Как член союза принимал участие в митингах, собраниях, конференциях, выступая с докладами о положении Церкви при новом строе. В 1917–1918 гг. печатался в периодических изданиях союза — газетах «*Голос Христа*», «*Правда Божия*» (с 1918), а также в идейно близкой к этим изданиям газ. «*Всероссийский церковно-общественный вестник*». Е. являлся одним из руководителей основанного осенью 1917 г. коопе-

ративного товарищества духовных писателей «*Соборный разум*» (Литовская ул., 52) наряду с Е. Х. *Белковым*, свящ. А. И. Боярским, свящ. А. И. Введенским и прот. М. С. Поповым. Он входил в редакционный комитет издававшихся товариществом журналов «*Соборный разум*», «*Божия нива*», редактировал иллюстрированный детский ж. «*Зернышки Божией нивы*».

В апр. 1917 г. Е. был назначен священником и проповедником в действующую армию, его проповеди зачастую носили политизированный характер. В июне 1917 г. Е. являлся одним из делегатов от Союза демократического духовенства и мирян на I Всероссийском съезде правосл. духовенства и мирян в Москве (см. *Съезды духовенства и мирян РПЦ весной 1917 г.*). Предложенная Е. методика обучения Закону Божию была одобрена законоучительной секцией I Всероссийского съезда правосл. духовенства и мирян, на II Всероссийском съезде законоучителей в Петрограде, а также на конференции Петроградского учительского союза.

С 1918 г. Е. преподавал пастырское богословие и каноническое право на одногодичных пастырских курсах при братстве диаконов и псаломщиков. 16–22 окт. 1918 г. в рамках деятельности Богословско-пастырского уч-ща Е. разработал проект воззвания от епархиальной власти к правосл. населению епархии («*Краткое слово к родителям*») об организации преподавания Закона Божия, утвержденный митр. *Вениамином* (*Казанским*). Итогом 20-летней законоучительской деятельности Е. стала кн. «*Православие и жизнь в нем: Новый путь истинно-православной христианизации личной и общественной жизни*» (Пг., 1918), к-рая произвела большое впечатление особенно на студенческую молодежь. В 1920 г. Е. прочел цикл лекций, организованных Вольной философской ассоциацией, на тему «*На заре нового религиозного сознания и действия*».

С нояб. 1919 г. настоятель Введенского собора (бывш. лейб-гвардии Семёновского полка). В этом же году основал общину «*Религия в сочетании с жизнью*». В 1920 г. произошел конфликт между членами приходского совета собора и сторонниками Е., причиной к-рого стали нововведения в богослужении: чтение тайных молитв вслух, открытые царские врата, общая исповедь и частое





причащение. 26 сент. 1920 г. Е. отказался от настоятельства и священнослужения в соборе, в связи с тем что конфликт приобрел непримиримый характер. Е. обратился за поддержкой к митр. Вениамину (Казанскому), к-рый 30 сент. разрешил ему и его общине служить в приписном к Введенскому собору храме свт. Алексия, митр. Московского, на Семёновском плацу. Приходской совет отказался выполнить резолюцию митрополита и выдать ключи от храма. Е. начал служить на снятой его последователями квартире на Загородном проспекте в Петрограде. Община служила по оригинальному переводу богослужения на рус. язык, к-рый был сделан Е. По нек-рым данным, он объявил митр. Вениамину (Казанскому) об автономности своей общины. Архим. Феодосий (Алмазов) характеризовал Е. как «очень талантливого проповедника и ученого богослова», также говорил, что «Патриарх Тихон признавал его православным, однако в своих мнениях Егоров бывал очень оригинален» (*Феодосий (Алмазов), архим. Мои воспоминания*. М., 1997. С. 62).

Точная дата смерти не установлена. Умер от сыпного тифа. Созданная Е. община «Религия в сочетании с жизнью» просуществовала до 1933 г., произвела «хиротонию» в иереи 2 членов общины «собственным молитвенным напряжением». Сначала вступила в «Союз церковного возрождения», после его ликвидации в 1928 г. подчинялась обновленческому синоду. В нач. 30-х гг. община распалась, ее руководитель Е. Бунаков был репрессирован.

В своих трудах особое внимание Е. уделил методике преподавания Закона Божия, к-рая была призвана открыть ученикам, что «христианская истина не теория, не мечтание, но самая жизнь», и сформировать целостную систему «православно-христианского просвещения по первоисточникам религиозного знания». В противовес схоластическому методу Е. предлагал метод, названный им «Серафимовский» — по имени прп. *Серафима Саровского*: последовательное изучение *Евангелия*, *Апостола*, *Ветхого Завета*, богослужебных текстов, творений св. отцов Церкви, а также религ. этики личной и общественной жизни, философии религии. Позитивизму он противопоставлял «гносеологию научного религиозного опыта», «святых и ве-

ликих людей». Им был разработан ряд методик обучения детей и взрослых. Е. считал, что «в религиозном воспитании русских детей — светлое будущее России».

Ключевой для религиозно-философских взглядов Е. является идея об эсхатологическом откровении Иоанновой Церкви, которая явится в последние времена и будет Церковью любви и свободы, не скованной канонической организацией, но представляющей собой «непрерывное творчество форм». Возможно, истоки этих идей лежат в построениях З. Н. *Гиттиус* и Д. С. *Мережковского*, к-рые в концепции Церкви Третьего Завета опирались на историософскую теорию *Иоахима Флорского*, итал. мистика XII в. Из сочинений своих современников Е. выделял богословские труды С. Н. *Булгакова* (впосл. протоиерей), кн. Е. Н. *Трубецкого*, свящ. П. А. *Флоренского*, положительно, хотя и с оговорками, оценивал публикации Н. А. *Бердяева*.

Существенным признаком христианства Е. считал соборность по примеру первохрист. общин, жизнь к-рых «была непрерывным собором». Возрождение соборности, к-рая, по его мнению, была утрачена уже в Византии ко времени Крещения Руси, Е. видел в создании общин и братств. Деятельность в братстве Св. Креста позволила Е. сформулировать основные принципы братской жизни («соборная, едиными устами и единым сердцем молитва в храме», духовная взаимопомощь и материальная поддержка нуждающихся), которые нашли продолжение и развитие в общине «Религия в сочетании с жизнью».

Е. искал пути «постепенного усовершенствования в христианстве». Его беспокоил разрыв связей не только между верой и жизнью, но и между Церковью и культурой, тот факт, что «образованная Россия все дальше и дальше уходит от Христа, враждебнее... чувствует себя к Церкви». В статьях и проповедях Е. выражал надежду на то, что «наша теперь странно и болезненно ищущая интеллигенция сменит страдания исканий на блаженный восторг веры».

Е. был сторонником идей «христианского социализма», введенных в обращение Вл. С. *Соловьёвым* в работах 80–90-х гг. XIX в. Е. считал недооцененной роль человеческой личности в богочеловеческом процессе таинственного создания Царствия

Божия и «христианства, как начала жизни, животворящего и облегчающего ее, дающего власть над нею и победу над злом». Он подчеркивал, что христ. социализм не тождествен социализму политическому, т. к. «христианский социализм говорит: все мое пусть будет вашим, а социализм политический — все ваше пусть будет моим».

Е. выступал за «деятельное участие христиан в политической жизни страны». Он считал необходимым для Церкви быть в потоке жизни, всюду отстаивая справедливость: «Мы работаем не вне политики, а вне партий и... стоим за демократическую республику. Я считаю такое участие долгом ради спасения Церкви от противохристианской пропаганды. Мы должны сказать политическое кредо как граждане русской земли; иначе удалимся от жизни и от участия в будущем определении России».

Арх.: ЦГА СПб. Ф. 8. Оп. 1. Д. 3498; Ф. 8778. Оп. 1. Д. 45. Л. 43–43 об.

Соч.: По поводу доклада г-на Мережковского: Заметка для журнала «Церковный вестник» // РНБ ОР. Ф. 832. Д. 244. Л. 1–12 об.; Великая задача // Церк. обновление. 1906. № 6. С. 81–83; «Как по Божьему будет?» // Там же. № 7. С. 97–100; Скоро рассвет? // Там же. 1907. № 2. С. 11–12; Живая проповедь // Там же. № 6. С. 42–43; Христос и дети // Там же. № 7. С. 52–54; Соборность и парламентаризм // Век. 1907. № 23. С. 350–353; Соборность Христовой Церкви // Вопросы религии. 1908. № 2. С. 92–107; О благодатной радости. СПб., 1909; О молитве. СПб., 1909; То же, изм. загл.: Беседы о молитве. СПб., 1910; О воспитании детей. СПб., 1909; Что такое Братство Св. Креста? СПб., 1910; Новый учеб. план, кр. программа и методика Закона Божия. Пг., 1917; Законы жизни. Пг., 1918. Кн. 1–3; Православие и жизнь в нем: Новый путь истинно-православной христианизации личной и общественной жизни. Пг., 1918; Простые речи о труде // Вестн. труда. 1918. № 2; Светлой памяти христианина-пастыря // Божия нива. 1918. № 1/2. С. 6–8; «Что же теперь делать?» // Соборный разум. 1918. № 3/5. С. 15–16. Лит.: *Зернов Н. М.* Рус. религиозное возрождение XX в. П., 1991². С. 117; *Колеров М. А.* Издания «Христианского братства борьбы» (1906–1908) // Новое лит. обозр. 1993. № 5. С. 299–308; *он же.* Не мир, но меч: Рус. религ.-филос. печать от «Проблем идеализма» до «Вех» (1902–1909). СПб., 1996. С. 258, 268; *Левитин, Шаэров.* Очерки смуты. С. 25, 35; *Шкаровский М. В.* Обновленческие движения в РПЦ XX в. СПб., 1996. С. 10, 13, 96; Взыскующие града: Хроника частной жизни рус. религ. философов в письмах и дневниках. М., 1997; СПб. епархия в XX в. 2000. С. 57, 58, 213, 235, 260; *Макаров Ю. В.* Моя служба в старой гвардии, 1905–1917: Мирное время и война. СПб., 2001. С. 117–118; «Обновленческий» раскол. С. 153, 373, 374, 985; *Фирсов С. Л.* Рус. Церковь накануне перемен: (Кон. 1980-х — 1918 гг.). М., 2002. С. 325, 339, 610; Записки петербургских религ.-филос. собраний,



1901–1903. М., 2005. С. 69, 201, 514; *Сорокин В., прот.* Исповедник: Церк.-просвет. деятельность митр. Григория (Чукова). СПб., 2005. С. 68, 183, 201, 563; *Галкин А. К., Бовкало А. А.* Избранник Божий и народа. СПб., 2006. С. 275–276; *Марциковский В. Ф.* Записки верующего. Новосибир., 2006. С. 241; *Ермичев А. А.* Религиозно-философское об-во в Петербурге (1907–1917): Хроника заседаний. СПб., 2007. С. 209, 221, 240.

Ю. В. Балакишина, свящ. А. Берташ

ЕГОРОВ Тимофей Егорович (1866, дер. Янцовары Лаишевского у. Казанской губ. — 1927, Казань или дер. Янцовары), прот., миссионер. Из крестьян-кряшен. Окончил школу *Гурия Казанского свт. братства* в родной деревне, Казанскую центральную крещено-татарскую школу, семинарию. Во время обучения в Казанской учительской семинарии проявил муз. и вокальные способности, обратил на себя внимание С. В. Смоленского и Н. И. Ильминского. По окончании семинарии (1885) был



*Свящ. Т. Е. Егоров
среди учащихся Казанской
крещено-татар. школы.
Фотография. Нач. XX в.*

оставлен учителем церковного пения в Казанской центральной крещено-татарской школе, получил задание организовать пение на татарском языке в Гурьевской домово́й ц. при школе и в кряшенских приходах. В 1884 г. вступил в брак с П. В. Тимофеевой, дочерью основателя и руководителя школы прот. Василия Тимофеева, что благоприятно отразилось на его карьере. 6 авг. 1889 г. Е. был рукоположен во диакона к Гурьевской ц., 29 авг. 1893 г. Казанским архиеп. *Владимиром (Петровым)* — во иерея к ц. во имя Ярославских чудотворцев на Арском кладбище. После кончины прот. В. Тимофеева занимал все его должности: 10 дек. 1895 г. назначен настоятелем Гурьевской ц., 14 дек. того же года — практикантом татарского языка в КазДА, 15 дек. — заведующим Казанской центральной крещено-татарской школой и законоучителем в жен. отд-нии и младших классах муж. отд-ния. С нач. 1896 г. наблю-

датель кряшенских школ братства свт. Гурия, 28 февр. 1897 г. определением Святейшего Синода назначен епархиальным миссионером среди кряшен, 14 дек. того же года избран членом совета братства свт. Гурия. В 1914 г. возведен в сан протоиерея.

При Е. своеобразная и эффективная педагогическая система, сложившаяся в Казанской центральной крещено-татарской школе, основанная в первую очередь на авторитете руководителя и имевшая сходство с постановкой обучения в лучших мусульм. медресе, была заменена обычной классно-урочной системой. По наблюдениям педагогов и отзывам кряшен, в сохранении миссионерских и патриархальных традиций школы ведущую роль играла жена Е. Пелагея, к-рая в 1885–1913 гг. была учительницей жен. отд-ния и фактически руководила отд-нием. Е. пользовался авторитетом среди кряшен в основном не как администратор, а как регент и обладатель замечательного голоса. Его рас-

певы без указания имени автора и в наст. время используются в церковных службах на татар. языке, бытуют среди кряшен как народные песни. Е. не вполне свободно владел рус. языком. После смерти Ильминского и прот. В. Тимофеева работа над переводом на татар. язык Свящ. Писания приостановилась, издавались в основном переводы Житий святых и назидательная лит-ра, над к-рыми Е. работал вместе с А. А. *Воскресенским* и Р. П. *Даулеем*. Были опубликованы переведенные ими книги «Целитель всемилостивый» (1896), «Небесная воевода русской земли» (1898), «Небесные спорушники брачного союза» (1898), «Господь любит праведных» (1898), Житие свт. Николая Чудотворца (1898), «Русские перво-мученики» (1898), беседа на молитву «Царю Небесный» (1898), «Сказание о Смоленской иконе Божией Матери» (1898), «Церковное пение» (1898), «Равноапостольная мироносица» (1899), «Земная жизнь Господа нашего Иисуса Христа» (1900), Жития свт. Василия Великого, свт. Григория Богослова (1903), прп. Се-

рафима Саровского (1904), свт. Аверкия, еп. Иерапольского, царя и прор. Давида, свт. Петра мытаря, свт. Харитона, прп. Виссариона, прп. Серапиона, прп. Симона, Христа ради юродивого, прмч. Дамаскина, прмч. Илии Ардуниса, прмч. Никодима, прмч. Романа, прп. Исидоры, Христа ради юродивой, кнг. мц. Феодоры Владимирской, ап. Андрея Первозванного, мучеников Авраамия Болгарского, Иоанна, Петра и Стефана Казанских, равноапостольных Кирилла и Мефодия, мч. Маманта, мч. Фоки (1905), сборник рассказов из Житий святых для детей (1907), Жития первомч. Стефана (1908), равноапостольных Константина и Елены (1914). Те же авторы продолжили начатую Ильминским и прот. В. Тимофеевым работу по переводу на татар. язык молитв и богослужений: были опубликованы Великий канон прп. Андрея Критского (1897), последование ко Св. Причащению (1906), акафист иконе «Благовещение Пресв. Богородицы» (1910), молитва после сугубой ектении (1911). Также были изданы краткая церковная история, катехизические поучения на Символ веры (1907), «Беседы о силе крестного знамения», «Наставление крещеным татарам, колеблющимся в христианской вере» (1908), «Указание пути в Царствие Небесное» (1910), брошюры о Евангелии, о почитании икон (1911).

В авг. 1917 г. распоряжением Временного правительства Казанская центральная крещено-татарская школа была преобразована в светскую Кряшенскую учительскую семинарию. Е. получил назначение на должность преподавателя рус. языка, но фактически к занятиям не приступил, был изгнан из школы политизированными деятелями кряшенского общественного движения, обвинявшими его в «мракобесии» и «монархизме». До конца жизни оставался заштатным священником. Обстоятельства кончины Е. неизвестны.

Арх.: НАРТ. Ф. 4. Оп. 134. Д. 58. Л. 208–212; Оп. 143. Д. 91. Л. 232–234.

Лит.: *Ильминский Н. И.* Казанская центральная крещено-татар. школа: Мат-лы для истории христ. просвещения кряшен татар. Каз., 1887; *Учереина С. В.* У приволжских инородцев: Путевые заметки. СПб., 1905; *она же.* Положение просвещения у приволжских инородцев. СПб., 1906; Н. И. Ильминский: Сб. ст.: По поводу 25-летия со дня кончины его. Каз., 1916; *Горохов В. М.* Реакционная школьная политика паризма в отношении татар Поволжья. Каз., 1941; *Глухов-Ногайбек М. С.*

Судьба гвардейцев Сеюмбеки: (Неформальный подход к еще не написанным страницам истории). Каз., 1993; *Исхакова Р. Р.* Пед. образование в Казанской губ. в сер. XIX – нач. XX в. Каз., 2001. М., 2003.

Е. В. Липаков

ЕГОРЬЕВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО, в 1921–1933 гг. Рязанской епархии, в посл. Московской епархии. Названо по г. Егорьевску Рязанской губ. (с мая 1922 в составе Московской губ., позднее области). В нач. 1921 г. Патриарх Московский



их ответственность, и хотя инициаторов обращения арестовали, дело было прекращено. Еп. Вассиан был освобожден в февр. 1922 г., поселился в Москве. В кон. сент. 1923 г. он присутствовал на собрании архиереев в Донском мон-ре по вопросу о примирении с обновленцами (см. *Обновленчество*) и выступил против сближения с ними. (По-видимому, не точны сведения из «Списка канонических архиереев, проживавших в России» 1924 г., в к-ром еп. Вассиан значится как бывш. Егорьевский, находившийся в обновленческом расколе и раскаявшийся

*Собор в честь Успения
Пресв. Богородицы
в Егорьевске. 1826–1839 гг.
Фотография. 1909 г. (РГБ)*

(История иерархии. 2006. С. 88.) 1 сент. 1924 г. Патриарх Тихон вместе с Рязанским архиеп. *Борисом (Соколовым)* и Владимирским еп. *сщмч. Николаем (Добронравовым)* служил литургию в соборе в честь Успения Пресв. Богородицы в Егорьевске. Храм, вмещавший до 6 тыс. чел., был переполнен (собор взорван в 1935).

и вся России св. *Тихон* обратился к Рязанскому и Зарайскому архиеп. *Вениамину (Муратовскому)* с предложением учредить в епархии «возможно в большем количестве викарные епископии». 27 марта 1921 г. собрание духовенства и прихожан Егорьевска поддержало предложение архиеп. Вениамина об учреждении Е. в., на Егорьевскую кафедру был назначен бывш. профессор МДА священноисп. *Вассиан (Пятицкий)*, его епископская хиротония состоялась 8 авг. 1921 г. 29/30 окт. того же года еп. Вассиан был арестован в Егорьевске по обвинению в «вымогательстве и религиозном шантаже» (подразумевалось согласие занять кафедру и принять содержание от приходов). 16 нояб. верующие обратились в Рязанский ревтрибунал с просьбой освободить архиерея под

В нояб. 1924 г. в московском в честь *Богоявления мон-ре* во епископа Егорьевского был хиротонисан Иоанн (Петропавловский). Хиротонию совершили Рязанский архиеп. Борис и викарии Рязанской епархии. С 1927 г. Иоанн (Петропавловский) значится епископом Феодосийским, викарием Таврической епархии. С 15 сент. 1927 по 31 окт. 1929 г. Е. в. возглавлял освобожденный из заключения бывш. Бузулукский еп. *Павел (Гальковский)*. В 1929–1934 гг. кафедра, по-видимому, не замещалась. С 4 сент. 1934 по 1936 г. Егорьевским епископом, викарием Московской епархии, являлся *Иоанн (Соколов)*. 16 авг. 1937 г. на Егорьевскую кафедру был назначен *Алексий*

*Еп. Иоанн (Петропавловский)
с клириками и прихожанами
Успенского собора в Егорьевске.
Фотография. 20-е гг. XX в.*

(*Сергеев*), 1 сент. того же года он был перемещен на самостоятельную Ивановскую кафедру, в след. году уклонился в раскол.



Е. в. было восстановлено в 2003 г. Указом Свящ. Синода от 26 дек. того же года епископом Егорьевским, викарием Московской епархии, определено быть архим. *Марку (Головкову)*, зам. председателя ОВЦС. 14 янв. 2004 г. в храме Христа Спасителя в Москве состоялась архиерейская хиротония архим. Марка, к-рую возглавил Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*. Обязанности еп. Марка как викария Московской епархии связаны с его должностью зам. председателя ОВЦС.

Архиереи: священноисп. Вассиан (Пятицкий; 8 авг. 1921 – кон. 1923), Иоанн (Петропавловский; нояб. 1924–1927), Павел (Гальковский; 15 сент. 1927 – 31 окт. 1929), Иоанн (Соколов; 4 сент. 1934–1936), Алексий (Сергеев; 16 авг. – 1 сент. 1937), Марк (Головков; с 14 янв. 2004).

Ист.: Акты свт. Тихона. С. 703, 975, 976; Наречение и хиротония архим. Марка (Головкова) во еп. Егорьевского, викар. Московской епархии // ЖМП. 2004. № 2. С. 29–35.

Лит.: *Кохлю А., прот.* Митрополит Иоанн // ЖМП. 1968. № 6. С. 27–31; Архиеп. Алексий (Сергеев), бывш. Алма-Атинский: Некролог // Там же. С. 31; *Маниул.* Русские православные иерархи, 1893–1965. Т. 1. С. 154–156; Т. 3. С. 333–336; Т. 5. С. 291; *Цыпин.* История РПЦ. С. 264, 265, 268, 281, 297, 299, 306, 307, 322, 327, 334, 345, 350, 360, 400, 415, 741–742, 756; *Шкаровский М. В.* РПЦ при Сталине и Хрущеве: (Гос.-церк. отношения в СССР в 1939–1964 гг.). М., 1999. С. 95, 99; *Волков С. А.* Возле монастырских стен: Мемуары. Дневники. Письма. М., 2000 (по указ.); Из истории рос. иерархии: Ст. и док-ты / Сост.: П. Н. Грюнберг. М., 2002. С. 193; История иерархии РПЦ: Комментар. списки / Сост.: М. Е. Губонин. М., 2006. С. 161–162, 880, 884, 885.

А. В. Маштафаров

ЕДЁМ – см. *Рай*.

ЕДЁСИЙ, мч. (пам. 2 апр.) – см. в ст. *Амфиан и Едесий*, мученики.

ЕДЁССА – см. *Эдесса*, город в Месопотамии.

ЕДИНЕНИЕ РУССКИХ ПРАВОСЛАВНЫХ СТУДЕНТОВ ЛАТВИИ («Русское православное студенческое единение»), правосл. самоуправляющаяся орг-ция Латвии в 20–30-х гг. XX в., входящая в состав *Русского студенческого христианского движения (РСХД)*.

Первым внимание на необходимость организации активной религ. работы среди рус. молодежи Латвии в 20-х гг. обратил «Христианский союз молодых женщин» (YWCA). При YWCA в Риге действовал религ. комитет, по инициативе которого в 1925 г. под рук. Н. И. Мишеева

и В. В. Преображенского был образован «Библейский кружок». Вопрос о создании в Латвии молодежной орг-ции, предметом занятий которой стало бы изучение Православия и вопросов религ. культуры, впервые был поставлен перед молодежью YWCA секретарем РСХД С. М. Зёрновой, посетившей Ригу в кон. марта 1927 г. Толчком к объединению правосл. молодежи Риги стали лекции Н. А. Бердяева, прочитанные им в Латвии 31 марта — 3 апр. 1927 г. 3 апр. в Риге состоялась беседа Бердяева с рус. молодежью о религ. работе рус. студенчества за рубежом и о деятельности РСХД. В результате этой беседы при YWCA был образован «Студенческий кружок». К кон. 1927 г. при Рижской рус. гимназии Н. С. Винзариц был создан «Кружок молодежи по изучению церковной истории им. проф. В. В. Болотова» («Гимназический кружок»). 4 дек. того же года состоялось 1-е общее собрание членов кружков, на к-ром было решено создать орг-цию «Русское православное студенческое единение» (РПСЕ). В янв. 1928 г. Ригу посетили председатель РСХД В. В. Зеньковский и секретарь РСХД С. М. Зёрнова, с 29 февр. по 4 марта — С. Л. Франк. 18 мая того же года в Рижский окружной суд было подано прошение о регистрации об-ва «Русское православное студенческое единение» (Krievu Pareizticīgā Studentu Vienība). Учредителями его являлись



и атеизма, организовывало молодежные кружки, лекции, доклады и дискуссии. Деятельность «Единения» всегда проходила с благословения иерархов правосл. Церкви. Оформление латв. орг-ции утвердил I съезд РСХД в Прибалтике, который состоялся 1–7 авг. 1928 г. в *Преображения Господня жен. пустыни, рижского Сергиева во имя Св. Троицы жен. мон-ря*. В работе съезда приняли участие 40 представителей латв. кружков, 16 депутатов из Эстонии, 4 — из Франции, 2 — из Литвы, по 1 — из Брюсселя и Львова. На съезде присутствовали Рижский и всей Латвии архиеп. Иоанн (Поммер), прот. Иоанн Янсон, прот. Кирилл Зайц, В. В. Зеньковский, диак. Л. Н. Липеровский, Л. А. Зандер, Г. Кульманн и др.

30 авг. 1928 г. в Риге была утверждена программа религиозно-педагогической работы РПСЕ: изучение истории христ. Церкви, Свящ. Писания, правосл. богослужения. В соответствии с уставом членом орг-ции мог стать студент или учащийся среднего учебного заведения правосл. вероисповедания, не моложе 18 лет. Высшим руководящим органом считалось общее собрание, исполнительным органом — правление во главе с председателем. Председателями РПСЕ в Латвии в разные годы были: Н. П. Литвин (в 1928–1930, 1932–1934), В. В. Косинский (в 1931), Б. В. Плюханов (в 1934). Работа движения велась в кружках. В 1930 г. в состав РПСЕ входили: «Студенческий кружок во имя св. апостола и евангелиста Иоанна», «Библейский кружок в честь Креста

Господня», «Кружок по изучению церковной истории им. проф. В. В. Болотова», «Кружок по изучению русской культуры», «Кружок в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник»», «Литургический кружок», «Кружок по изучению жизни и трудов ап. Павла», «Апологетический кружок», «Кружок в честь праздника Покрова Божией Матери», «Кружок во имя мучениц Веры, Надежды, Любви и матери их Софии», «Кружок изучения иконописи», «Религиозно-педагогический кружок», «Кружок во имя жен-мироносиц».

Н. П. Литвин, Д. В. Буковский, А. Шалин, П. Буцен, Г. Зайц. 2 июня РПСЕ было официально зарегистрировано. Постоянным помещением об-ва стал церковный дом рижского Благовещенского прихода (Тургеневская ул., д. 21 а, кв. 8).

РПСЕ в Латвии объединяло рус. национальное меньшинство верующей молодежи и работало на благо правосл. Церкви, готовило защитников Церкви и веры от материализма

В 1928 г. в «Единение» входили 6 кружков, в 1929 г. — 13 кружков, в 1931–1934 гг. — 11 кружков. Кроме Риги кружки работали также в Даугавпилсе (2), Резекне (2), Лудзе (1) и др. городах Латвии. Различные по принципам организации и направлениям работы кружки объединял общий интерес к изучению религиозно-философских вопросов, насущных проблем религ. сознания рус. молодежи. Особое внимание уделялось изучению Свящ. Писания. Не все кружки были студенческими, в нек-рых участвовали только гимназистки, вполн. студентки Латвийского ун-та и др. высших учебных заведений (Английского ин-та, Коммерческого ин-та, Рус. ин-та университетских знаний). «Кружок в честь праздника Покрова Божией Матери» объединял девушек, работавших на фабриках. В нек-рых кружках участвовали пожилые верующие («Кружок в честь Креста Господня»).

Организация существовала на пожертвования. С 1929 г. сбор средств проходил ежегодно по подписным листам об-ва среди прихожан и духовенства. «Единение» ежегодно проводило летние и зимние общие съезды, к-рые являлись отчетами о проделанной работе и руководством к последующей деятельности. Летние съезды носили характер правосл. паломничества с ежедневным храмовым богослужением, общим говением и причастием. На зимнем съезде РПСЕ в дек. 1930 г. девичьи кружки объединились для помощи РПСЕ. В работе орг-ции также помогали «Православное дружество учащейся молодежи» («Гимназическое дружество», открывшееся осенью 1931), Дамский комитет Просветительного об-ва в Риге (оказывал помощь в работе с детьми).

В 30-х гг. латв. правительство стало рассматривать РПСЕ как «филиал эмигрантского шовинистического РСХД», как орг-цию, к-рая готовит «предателей Латвии для будущей России». 20 июля 1932 г. Рижский отдел Политуправления МВД Латвии начал следствие по делу о деятельности РПСЕ. После происшедшего в Латвии 15 мая 1934 г. гос. переворота и прихода к власти Карлиса Ульманиса следствие по делу активизировалось. 31 июля того же года Политуправление МВД Латвии приняло документ, в к-ром обвинило РПСЕ в политической деятельно-

сти, в том, что оно находится под руководством эмигрантской орг-ции, «цель которой – восстановление великой неделимой России», и потребовало ликвидировать его как орг-цию, «вредную интересам Латвийского государства». Трагическая гибель архиеп. Иоанна (Поммера) 12 окт. полностью парализовала деятельность РПСЕ. По делу об убийстве архиеп. Иоанна было арестовано и допрошено все руководство орг-ции, но причастность его членов к убийству следствием не была установлена. 5 дек. МВД Латвии приняло решение о закрытии РПСЕ как нелояльной к Латвийскому гос-ву орг-ции. РСХД назвало случившееся «прискорбным недоразумением, основанным на неверной или даже тенденциозной информации о деятельности РПСЕ и РСХД за рубежом», и просило латв. правительство произвести расследование и снять неверное обвинение (ВРСХД. 1934. № 11/12. С. 5–11), что сделано не было.

С закрытием РПСЕ религиозно-педагогическая работа его членов продолжалась в рамках отдельных правосл. приходов, в которых бывшие единенцы руководили воскресными школами. Во время второй мировой войны группа бывш. единенцев участвовала в работе «Православной миссии в освобожденных областях России» (т. н. псковской миссии). В 1944–1952 гг. советской властью было арестовано и репрессировано 13 бывш. членов орг-ции, трое из которых – прот. К. Зайц, Г. В. Ильинский и М. А. Нитавский – погибли в сталинских лагерях. Мн. бывш. единенцы стали священнослужителями – еп. Монреальский и Канадский Сильвестр (Харун), прот. Иоанн Трубецкой, прот. Алексей Ионов и др. Арх.: Латв. ГИА. Ф. 1536. Оп. 14. Д. 167; Ф. 2490. Оп. 1. Д. 44; Ф. 3235. Оп. 2. Д. 5629; Оп. 3. Д. 172; Ф. 3724. Оп. 1. Д. 7922. Лит.: Ковалевский П. Е. Зарубежная Россия: История и культ.-просвет. работа рус. зарубежья за полвека (1920–1970). П., 1971; Зернов Н. М. Рус. религиозное возрождение XX в. П., 1991²; Плеханов Б. В. РСХД в Латвии и Эстонии: Мат-лы к истории Рус. студенческого христианского движения. П., 1993; Федман-Кравченко Н. К. Русское правосл. студенческое единение в Латвии // Православие в Латвии: Ист. очерки. Рига, 1997. Вып. 2. С. 105–126; Фокин С., Голиков А., свящ. Кровью убежденные: Мученики и исповедники Северо-Запада России и Прибалтики (1940–1955). М., 1999. С. СХІХ–СХLІХ, 130–136, 144–145, 162–164; Рижская городская рус. гимназия (бывш. Ломоносовская), 1919–1935: Сб. восп. и статей. Рига, 1999; Фейгмане Т. Русские в довоенной Латвии. Рига, 2000.

А. В. Гаврилин

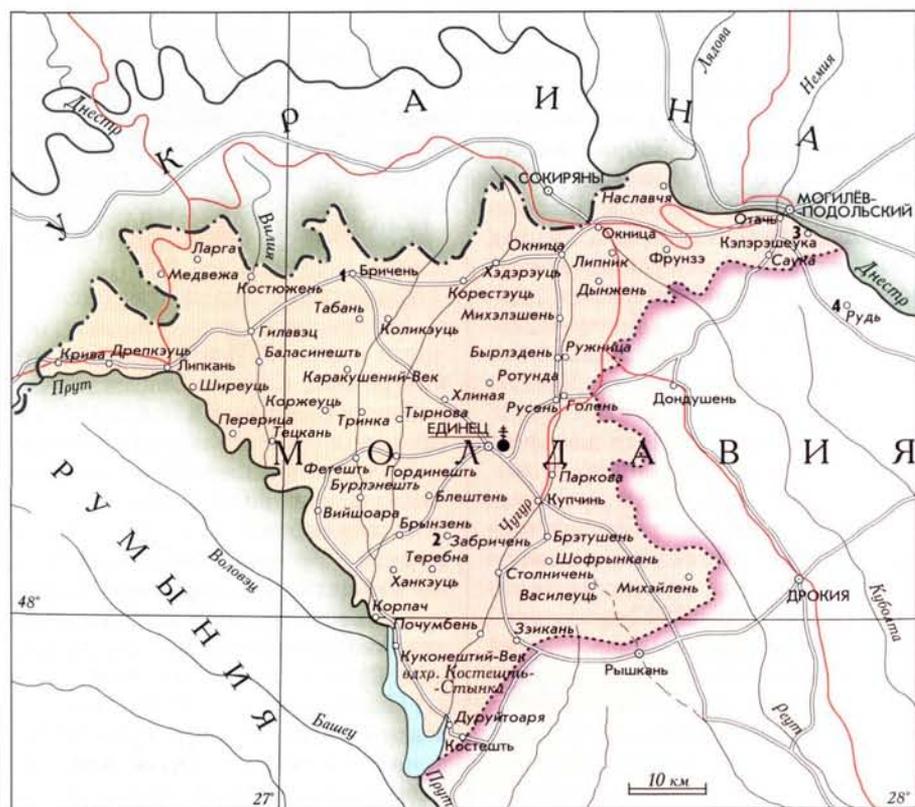
ЕДИНЕЦКАЯ И БРИЧАНСКАЯ ЕПАРХИЯ митрополии Кишинёвской и всея Молдавии, учреждена решением Свящ. Синода РПЦ 6 окт. 1998 г. на территории сев. районов Молдавии. Кафедральным городом впервые за свою историю стал Единец (Единцы). Единецким и Бричанским епископом был назначен *Доримедонт (Чекан)*, наместник *Новоямецкого в честь Вознесения Господня мон-ря* (в с. Кицкань). 8 нояб. 1998 г. в Богоявленском кафедральном соборе Москвы была совершена его епископская хиротония. Владыка Доримедонт возглавлял епархию до своей кончины – 31 дек. 2006 г., в наст. время епархия является вдовствующей. Кафедральные храмы: во имя свт. Василия Великого (построен в 1870) в Единце и в честь Покрова Пресв. Богородицы (построен в 1995) в г. Бричень (Бричаны). Епархия разделена на 5 благочиннических округов: 1-й и 2-й Единецкие, Бричанский, Дондюшанский, Окницкий.

В XIX–XX вв. (с 1813) территория Е. и Б. е. входила в состав Кишинёвской и Хотинской митрополии. Ко времени учреждения в Е. и Б. е. насчитывалось 115 церквей, 2 жен. мо-



Собор во имя свт. Василия Великого в Единце. 1870 г. Фотография. 2007 г.

настыря (*Успения Пресв. Богородицы* в с. Каларашовка (Кэлэрэшеука) и *Рудянский во имя Св. Троицы*), в епархии числилось 103 священнослужителя. К 1 нояб. 2007 г. в состав Е. и Б. е. входили 119 храмов (10 городских и 109 сельских), 9 часовен и домовая церковь, 4 мон-ря (3 жен., муж.); клир епархии составляли 120



Действующие монастыри

- 1 Бричанский в честь Воскресения Христова жен. мон-рь
- 2 Забричанский в честь Рождества Христова муж. мон-рь
- 3 В честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-рь
- 4 Во имя Св. Троицы жен. мон-рь

священников и 7 диаконов. Все церкви Е. и Б. е. имеют статус исторических памятников и находятся под охраной гос-ва. В ЕУ действуют отделы: религ. образования, катехизации и миссионерства; контрольно-ревизионный, живописи и реставрации; социального служения и милосердия; по культуре и связям со СМИ. 13 нояб. 2007 г. в Единце был совершен чин закладки кафедрального собора во имя мч. Доримедонта. Собор станет одним из крупнейших в Молдавской Церкви, перед ним будет возведена самая высокая колокольня (73–75 м), рядом с собором запланировано строительство епархиального адм. здания.

Духовное образование в Единце имеет давние традиции. В 1873 г. в городе была открыта духовная школа, стараниями Хотинского архиеп. Виссариона (Пуя) 23 нояб. 1923 г. она была преобразована в ДС, носившую имя святителей Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста. Наиболее известными из выпускников Единецкой ДС были Новгородский митр. *Арсений (Стадницкий)* и крупный бессарабский политический и общественный деятель П. Халипша. В новоучрежденной Е. и Б. е. 3 авг. 1999 г. были открыты 3-годовая лицейская жен. ДС во имя прмц. Елисаветы в Единце и 2-годовая лицейская муж. ДС во имя св. Фоки при Христо-Рождественском мон-ре в с. Забричень, последняя ныне носит имя 1-го Единецкого еп. Доримедонта. Епархиальные ДС имеют гос. регистрацию, по их окончании выпускники получают богословские дипломы и дипломы бакалавра. В с. Забричень действует Единецкий правосл. богословский фак-т во имя ап. Иоанна Богослова. В Е. и Б. е. открыты 28 воскресных школ, 74 священника преподают в школах, лицеях и гимназиях основы правосл. культуры.

С 2000 г. издается ежемесячная епархиальная газета «Вифлеемская звезда» на молдав. и рус. языках тиражом 3 тыс. экз., в 2002 г. начат выпуск ежемесячного ж. «Православие» (тираж 2 тыс. экз.) с приложением «Православие для детей». В 2000 г. был основан епархиальный миссионерский центр во имя св. Киприана, к-рый занимается изданием духовной лит-ры. С нояб. 1999 г. Е. и Б. е. сотрудничает с радиостанцией «Здоровье», на к-рой выходит еженедельные передачи «Из сокровищницы

Православия», «Православие для всех» и «Духовные беседы».

В Е. и Б. е. осуществляется активная социальная и благотворительная деятельность. 12 февр. 2000 г. при Единецкой ДС создано об-во сестер милосердия во имя прмц. Елисаветы, опекающее больных и немощных. При кафедральных храмах в городах Единец и Бричень, а также во всех мон-рях существуют благотворительные трапезные. Клирики Е. и Б. е. шефствуют над пансионатом



Церковь в честь Покрова Пресв. Богородицы в Бричене. 1995 г. Фотография. 2007 г.

для престарелых (с. Павловка р-на Бричень) и приютом для душевнобольных (с. Брынзень р-на Единец). В колонии для несовершеннолетних правонарушителей (г. Липкань р-на Бричень) открыта домовая ц. во имя св. Стефана Великого.

Архиереи: Доримедонт (Чекан; 8 нояб. 1998 – 31 дек. 2006).

Монастыри: Успенский (жен., в с. Кэлэрэшеука р-на Окница, основан в сер. XVII в. как муж. скит мон-ря прип. Саввы в Яссах, подчинявшегося мон-рю Св. Гроба в Иерусалиме, в 1813 скит преобразован в мон-рь и перешел в юрисдикцию Кишинёвских епископов, в 1916 насельники переведены в Добрушский мон-рь, в Успенском мон-ре поселились монахини из Вирова (ныне Вирув, Польша), мон-рь закрыт в 1961, возобновлен в 1991); Троицкий (жен., в с. Рудь р-на Сорока, основан в XVII в. как муж., в 1828 преобразован в жен., закрыт в 1949, возобновлен в 1992); *Рождества Христова* (муж., в с. Забричень р-на Единец, учрежден 4 авг. 1999); *Воскресения Господня* (жен., в г. Бричень, учрежден 3 апр. 2001).

Ист.: Архив Е. и Б. е.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Доримедонта (Чекана) во еп. Единецкого и Бричанского // ЖМП. 1998. № 12. С. 8–15; *Трагиза В. П., Трофимъ В. М.* Отачь—Атаки: Страницы истории. Кишинёв, 2002. С. 164–168.

Л. П. Алферьева

ЕДИНОВЕРИЕ в РПЦ. По определению 1-го единоверческого еп. сщмч. *Симона (Шлеёва)*, «единоверие... есть совокупность приходов Русской Церкви, единых с ней по вере, но разнствующих от нее в обряде. Единоверие есть отдел старообрядчества, допущенный на основании единства в вере в общении с Российской Церковью... Единоверие есть примиренное с Русской и Вселенской Церковью старообрядчество» (*Шлеёв С.* Единоверие в своем внутреннем развитии. М., 2004². С. 7). В XIX — нач. XX в. Е. считалось «условным единением» старообрядцев (см. *Старообрядчество*) с правосл. Церковью в отличие от безусловного присоединения старообрядцев к правосл. Церкви, предполагавшего отказ от старого обряда.

Предыстория учреждения Е. Стоявший у истоков богослужебной реформы Русской Церкви в сер. XVII в. патриарх Московский и всея Руси *Никон (Минов)* не был принципиальным противником старого обряда. Он позволял одному из вождей старообрядчества — протопопу *Иоанну Неронову* — совершать богослужение по старопечатным Служебникам и Требникам. В типографии основанного патриархом *Никоном* *Валдайского Святоозерского в честь Иверской иконы Божией Матери мон-ря* в 1658 г. был издан Часослов, где Символ веры напечатан в «старообрядческой» редакции, положено сугубить *аллилуйю* (в исправленном богослужении аллилуйя поется трижды). В нач. XVIII в. встречается неск. фактов единства старообрядцев с правосл. Церковью. Так, терские казаки почти до сер. XVIII в. пребывали в единении с правосл. Церковью и в подчинении Астраханскому епископу, держась в то же время *двоперстия* и нек-рых др. дореформенных обрядов. Однако подобные случаи были исключениями. После *Большого Московского Собора 1666–1667 гг.*, анафематствовавшего старые обряды и придерживавшихся их, правительственная политика была направлена преимущественно на искоренение старообрядчества.

Массовые обращения старообрядцев к правосл. Церкви начались в



Платон (Левшин),
митр. Московский и Коломенский.
Гравюра Н. И. Соколова. 1843 г.

правление имп. *Екатерины II Алексеевны*, при к-рой политика в отношении к последователям «старой веры» была смягчена. В сент. 1763 г. Синод объявил о том, что употребление двоеперстия не должно считаться признаком раскола, в марте следующего года был издан манифест императрицы, распространивший постановление Синода о двоеперстии на все старые обряды. В 1765 г. архим. *Платон (Левшин)* издал кн. «Увещение в утверждение истины и в надежду действия любви евангельской», в к-рой говорилось о единении веры при разности обрядов. Книга стала своеобразным руководством для рассмотрения возможности присоединения старообрядцев к правосл. Церкви с сохранением для них дореформенных чинов последований, на нее ссылались старообрядцы в ранних прошениях о воссоединении.

Первым, кто практически осуществил мысль о Е., был Славянский и Херсонский архиеп. *Никифор (Феотоки)*. В 1779 г. к нему обратились старообрядцы — выходцы из Молдавии, жившие в сел. Знаменка Елисаветградской пров. Новороссийской губ., с просьбой предоставить им освященный храм и рукоположить священника из их среды для служения по старопечатным книгам. В Знаменке был построен храм для присоединившихся старообрядцев, архиеп. *Никифор* позволил им использовать старопечатные книги и прислал правосл. свящ. *Стефана Попова*. Действия архиеп. *Никифора* были встречены в Синоде с неудовольствием, что побудило архиерея представить в свою защиту «Краткое повествование об обращении

раскольников селения Знаменки...», ставшее 1-й апологией Е. Архиеп. *Никифор* веско обосновал первенство догматов веры над обрядами и показал одновременное существование в разных Поместных Церквях различных обрядов. Воссоединение старообрядцев Знаменки было оставлено без последствий и оказало положительное влияние на воссоединение с правосл. Церковью старообрядцев *Стародубья* (ныне Брянская обл.).

Стародубье стало тем местом, откуда пошло массовое движение в старообрядчестве с целью примирения с правосл. Церковью. Инициатором движения был принадлежавший к *дьяконову согласию* инок *Никодим*. С 1765 г. на протяжении 19 лет он занимался поисками епископа для старообрядцев, в 1768 г. с этой целью ездил в Грузию, участвовал в посылке ходоков на христ. Восток



Никифор (Феотоки),
архиеп. Астраханский и Ставропольский.
Портрет. Кон. XVIII в. (ЦАК МДА)

за древлеправосл. архиереем в 1779 и 1781 гг. В 1781 г. *Никодим* вместе со свящ. *Михилом Калмыком* побывал у наместника Малороссии гр. *П. А. Румянцева-Задунайского*, который предложил им обратиться к императрице и Синоду с прошением о назначении для старообрядцев архиерея. В следующем году гр. *Румянцев-Задунайский* представил *Никодима* имп. *Екатерине II*, обещавшей, что старообрядцам поставят священников и епископа, если они согласятся присоединиться к правосл. Церкви. 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. *Никодим* подал генерал-губернатору Новороссийской, Азовской и Астраханской губерний кн. *Г. А. Потёмкину* прошение в Святейший Синод, подписанное 1,5 тыс. старообрядцев из Стародубья, о соединении с правосл. Церковью. Прошение содержало 12 пунктов, главные из которых касались снятия клятв на старые обряды, дозволения совершать богослужение по старопечатным книгам и назначения хорепископа, который, подчиняясь непосредственно Синоду, управлял бы делами всех старообрядцев. Кн. *Потёмкин* составил к проекту перечень замечаний и объединил его со своим планом заселения Новороссии. Согласно этому плану, при переселении в Таврический край старообрядцы получали епископа. Однако после смерти инока *Никодима* 12 мая 1784 г. проект учреждения старообрядческой иерархии в лоне Российской Церкви не был реализован. Результатом усилий стародубских дьяконовцев стало позволение Синода в 1787 г. правосл. священникам совершать богослужение в стародубских слободах по старопечатным книгам. Старообрядцы, принимавшие правосл. священников, стали называться соединенцами, образовав небольшое новое согласие. В первые годы царствования имп. *Павла I Петровича* соединенцы появились в Казани, Н. Новгороде, Торжке, Твери, С.-Петербурге и др. городах. При этом соединяющиеся с правосл. Церковью старообрядческие общества стремились добиться для себя собственных условий соединения. Такое положение не могло существовать долго, требовалось выработать единые правила, необходимость к-рых признавало и правительство, вынужденное высказать свое отношение к Е.

Е. в XIX в. При формулировке правил Е. были использованы условия, выдвинутые в 1799 г. московскими поповцами, в соответствии с к-рыми они желали получить священство от РПЦ. С замечаниями Московского митр. *Платона* эти 16 пунктов условий в качестве правил Е. были утверждены имп. *Павлом I* 27 окт. 1800 г. В случае присоединения к РПЦ московские старообрядцы просили о следующем: 1) о снятии Синодом клятв на двоеперстие и на др. старые обряды; 2) о хиротонии архиереями РПЦ для старообрядцев священников и диаконов

(по избранию архиерея и прихожан), о совершении хиротонии по старопечатным книгам, о признании сана ранее рукоположенных старообрядческих священников, «если они окажутся беспорочны»; 3) о разрешении совершать богослужение по старопечатным книгам; 4) об освящении храмов для присоединяющихся к правосл. Церкви старообрядцев по старопечатным книгам; 5) о непризывании священников, к-рые будут служить у присоединившихся старообрядцев, к соборному богослужению в «Греко-Российскую Церковь», о недопущении в храмы присоединившихся старообрядцев «знаменующихся тремя персты, брады бреющих и прочие имеющих несогласия с древними обыкновениями, выключая Высочайших особ», о разрешении незаписным старообрядцам (т. е. числившимся православными), «издавна удалившимся от сообщества Греко-Российской Церкви», присоединиться к новообразуемой «церкви старообрядческой»; 6) о подсудности старообрядческих священников и приемлющих это священство старообрядцев по духовным делам непосредственно Московскому митрополиту, минуя консисторию; 7) об обеспечении старообрядческих священников св. миром от Московского митрополита; 8) об исповеди старообрядческих священников только у старообрядческих же священников; 9) о двоеперстном благословении архиереями Русской Церкви старообрядцев; 10) о признании действительными «священнодействий, донные старообрядческими священниками учиненных, как-то: крещение, бракосочетание, молитвословие, монашество»; 11) о незапрещении принятия Св. Таин православным у старообрядческих священников и старообрядцам в правосл. храмах; 12) о подсудности старообрядческого духовенства Московскому митрополиту; 13) об особом порядке ведения при храмах «троечастных книг» (метрических книг с записями рождений, браков, смертей), исповедных росписей и клировых ведомостей; 14) при заключении смешанных браков (православно-старообрядческих) о венчании «по общему согласию или в греко-российской, или старообрядческой церкви»; 15) о молении старообрядческих священников за императорскую семью по данной от Синода форме; 16) о взаимном непоприцании друг друга старообрядцами

и православными «за содержание разных обрядов и разных книг... и да пребудут старообрядцы и сынове Греко-Российской Церкви в мире, любви и соединении, яко чада единой святой соборной и апостольской Церкви» (цит. по: Шлёв. Единоверие в своем внутреннем развитии. 2004. С. 85).



Митр. Платон, назвавший старообрядцев-соединенцев единоверцами, ограничил их пункты прошения, в первую очередь 5-й и 11-й. Московский митрополит разрешил присоединяться к Е. только тем из незаписных старообрядцев (числившихся православными), к-рые никогда не ходили в правосл. церкви и не участвовали в таинствах. Митр. Платон ограничил возможность причащения православных у единоверческих священников «крайней нуждой», если бы «в смертном случае» не нашлось правосл. священника. И в том и в др. случае иерарх желал предупредить переход православных



в Е. В таком переходе он видел несоответствие цели Е., к-рое считалось уступкой старообрядцам, «в неведении погрешающим», и рассматривалось только как ступень к полному единению с Русской Церковью, в т. ч. и в обряде. Отсутствие ограничений для присоединения к Е., по мысли митр. Платона, могло послужить соблазном для нек-рых православных,

подобно старообрядцам придававшим слишком большое значение обрядовой стороне церковной жизни.

В первые же годы после утверждения правил Е. образовались единоверческие приходы в Москве (1801), Калуге (1802), Екатеринбурге (1805), Костромской епархии (1804) и др.

Важным для существования Е. стало учреждение 31 дек. 1818 г. указом Синода едино-

*Единоверческая
Троице-Введенская ц. в Москве.
Гравюра. Сер. XIX в.
(ГИМ)*

верческой типографии при московской Троице-Введенской ц. для печатания богослужебных

книг в дореформенной редакции. В 1849 г. в единоверческой типографии было выпущено 7,2 тыс. экз. книг, в 1854 г. — 9,6 тыс. экз., книги получали широкое распространение, использовались в т. ч. старообрядцами. В царствование Александра I Павловича (1801–1825) отношение правительства к старообрядчеству было мягким, по правилам 1822 г. старообрядцы могли принимать беглых из правосл. Церкви священников, вслед. чего положение Е. пошатнулось. Немало единоверцев возвращалось в старообрядчество. В первую очередь единоверцев не удовлетворяло отсутствие собственных архиереев. Кроме того, присоединиться к Е. могли только старообрядцы, записанные как таковые во время реви-

*Никольский единоверческий
мол-рь в Москве.
Фотография.
90-е гг. XIX в. (ГИМ)*

зий (записные), в то время как большое число фактических последователей «старой веры», номинально писавшихся

православными, не могли стать единоверцами.

С восшествием в 1825 г. на престол имп. Николая I Павловича отношение правительства к старообрядчеству ужесточилось. Изданные при Александре I постановления относительно нежелательности полемики правосл. духовенства со старообрядцами о вере были отменены, разда-

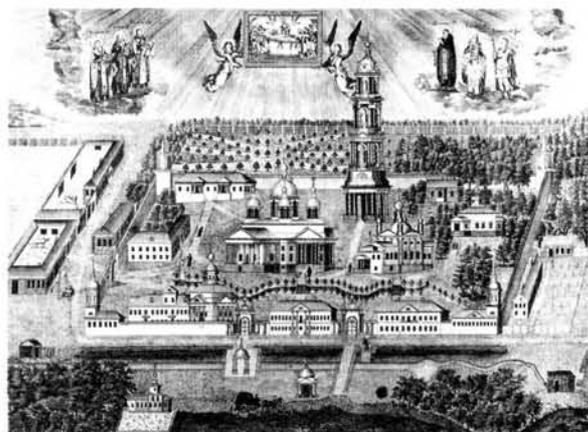


Схимник.
Благовещенский Керженский
единоверческий мон-рь.
Фотография М. П. Дмитриева.
1897 г.

вались призывы к борьбе с церковным расколом, в к-рой одним из главных средств должно было служить Е. Укрепление Е. при имп. Николае I стало следствием адм. мер в пользу Е. (единоверцы были уравнены в гражданских правах с православными) и против старообрядцев. В 1854 г. не без адм. воздействия Е. проникло в центры старообрядчества — на Преображенское и Рогожское кладбища в Москве. 3 апр. 1854 г. Московский митр. св. Филарет (Дроздов) освятил на муж. половине федосеевской (см. Федосеевцы) Преображенской общины единоверческую часовню во имя свт. Николая, 19 дек. там была освящена единоверческая Крестовоздвиженская ц., в 1857 г. — Успенская ц., в 1866 г. все муж. отделение Преображенского кладбища было обращено в *Никольский единоверческий мон-рь*. Начиная с 1829 г. Е. вводилось на Иргизе. В единоверческие были обращены иргизские старообрядческие мон-ри (Нижне-воскресенский муж. в 1829, Никольский муж. и Успенский жен. в 1837, Преображенский муж. и Покровский жен. в 1841), большая часть их насельников, не пожелавших присоединиться к Е., ушла с Иргиза. Единоверческими стали также старообрядческие мон-ри в Черниговской епархии (мужские Малиноостровский и Покровский в 1847, жен. Казанский в 1850), в Нижегородской епархии (мужские Высоковский в 1829 и Благовещенский на Керженце в 1849, женские Абабков-

ский Никольский и Медведевский Покровский в 1843, Осиневский в 1850), в Могилевской епархии (Макариевский муж. в 1844, возведен в число штатных обителей 1-го класса в 1848). Учреждались новые единоверческие обители: Воскресенский муж. мон-рь в Оренбургской епархии (1849), жен. мон-рь на Всехсвятском единоверческом кладбище в Москве (1862) и др.

В 60-х гг. XIX в. к Е. присоединились видные деятели Белокриницкой иерархии: еп. Браиловский, наместник Белокриницкой митрополии *Онуфрий (Парусов)*, еп. Коломенский *Пафнутий (Овчинников)*, впол. вернувшийся в старообрядчество, священноинок Белокриницкого мон-ря Иоасаф, архидиак. Филарет, иеродиак. Мелхиседек. Вскоре их примеру последовали Сергей, бывш. еп. Тульский, и протодиак. Кирилл, затем Иустин, еп. Тульчинский, архим. Викентий, священноинок Козьма и иеродиак. Феодосий. В 1868 г. к Е. присоединился видный деятель федосеевского согласия инок *Павел Прусский (Леднев)*, ставший настоятелем Никольского единоверческого мон-ря, деятельным и авторитетным проповедником. В царст-



Высоковский единоверческий
мон-рь в Нижегородской
епархии. Гравюра. 1834 г.
(ГИМ)

ование Николая I к Е. присоединилось до 200 тыс. старообрядцев, в 1851 г. насчитывалось 179 единоверческих церквей. Однако зачастую вынужденный характер присоединения стал причиной возвращения многих из Е. в старообрядчество в либеральное царствование *Александра II Николаевича*.

Во 2-й пол. XIX в. единоверцы обращались в Синод с рядом ходатайств, не только предлагавших изменение отдельных пунктов правил 1800 г., но и коренной пересмотр отношения правительства к старообрядчеству и Е. В 1864 г. был состав-

лен проект переустройства Е. во Всестарообрядческую церковь, куда вошли бы также старообрядцы — поповцы и *беспоповцы*, с полной, независимой от Святейшего Синода старообрядческой иерархией (ее частью должна была стать в т. ч. *Белокриницкая иерархия*, но ее епископам не позволялось бы участвовать в хиротониях). Авторами проекта были единоверцы московский купец И. И. Шестов, казанец А. Петров, екатеринбуржец Г. Казанцев и с.-петербургский единоверческий свящ. Иоанн Верховский. Проект был изложен во Всеподданнейшей записке от единоверцев Москвы и др. городов и в прошениях московских и екатеринбургских единоверцев на Высочайшее имя. В том же году Казанцев, не признававший Белокриницкую иерархию, вместе с единомышленниками подал отдельное прошение на Высочайшее имя с просьбой о даровании епископов только единоверцам. На все просьбы последовал отказ с воспрещением подавать в будущем подобные прошения.

Не менее важным, чем вопрос о единоверческом епископе, был вопрос об отмене клятв на старые обряды Собора 1666–1667 гг. Еще стародуб-

ские дьяконовцы во главе с иноком Никодимом 1-м пунктом прошения о воссоединении ставили вопрос о разрешении клятв

Собора 1666–1667 гг. через сношение «со святейшими четверопрестольными патриархами». При учреждении Е. этот вопрос не был решен окончательно. По словам Московского митр. Филарета, «предшественники-архипастыри, приемля в общение церковное приходящих от раскола единоверцев и разрешая их от проклятия, положенного на раскольников Собором 1667 г., предположили только согласие восточных патриархов, а не испросили сего согласия посредством сношения» (*Филарет (Дроздов)*. Изъяснение. 1855. С. 26–28). Стремление Московского святителя разрешить вопрос о клятвах Собора 1666–1667 гг. сношением с вост. патриархами было одобрено 27 февр. 1859 г. императором, но

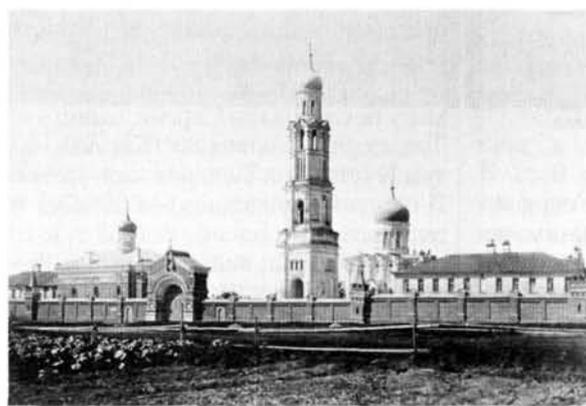
в дальнейшем не привело к к.-л. результатам.

В 1877–1878 гг. в Синод было подано неск. прошений от единоверцев из разных городов о пересмотре ряда правил 1800 г., препятствовавших распространению Е. В ответ Синод в 1881 г. издал определение о дополнении отдельных пунктов правил 1800 г. В определении был подтвержден прежний взгляд на Е. как на переходную ступень к объединению старообрядцев с правосл. Церковью. Внесенные Синодом в правила 1800 г. небольшие поправки не изменили основного содержания, большую часть прошений единоверцев Синод не удовлетворил. Основные пункты дополнений были следующими: Синод предоставил право крестить детей, рожденных от браков православных с единоверцами, по желанию в правосл. или единоверческой церкви. 5-й пункт правил Синод дополнил разрешением присоединяться к Е. тем из незаписных старообрядцев, к-рые не менее 5 лет уклонялись от участия в таинствах правосл. Церкви. Синод подтвердил, что православные могут обращаться к единоверческим священникам «для исполнения христианского долга исповеди и святого причащения лишь в особо уважительных случаях... с тем чтобы подобное обращение отнюдь не служило поводом к перечислению православного в единоверие» (цит. по: Шлеёв. Единоверие в своем внутреннем развитии. М., 2004. С. 238).

Еще одно ходатайство от единоверцев поступило в Синод в 1885 г. В нем содержалась просьба об издании постановления, разъясняющего, что «православная Греко-Российская Церковь не утверждает и не разделяет тех порицательных выражений о именуемых старых обрядах, которые содержатся в противораскольнических сочинениях прежнего времени». В 1886 г. Синод издал «Изъяснение», в к-ром ответственность за «жестокословные порицания» старых обрядов, присутствующие в полемических сочинениях, возложена на авторов этих сочинений, при этом в «Изъяснении» отмечены «высокие достоинства» этих трудов. В прошении единоверцев 1890 г. были вновь подняты вопросы о свободном переходе старообрядствующих православных в Е., о свободном общении православных с единоверцами в таинствах Причащения, Брака и в других случаях

церковной жизни (о возможности крещения детей, рожденных от браков православных с единоверцами, в единоверческих храмах, о допущении правосл. детей в единоверческие школы). Это ходатайство не имело последствий

В 70–90-х гг. XIX в. единоверцы заявляли о своих нуждах в органах печати, как духовной, так и светской, вокруг этих публикаций шла полемика. В с.-петербургском *Обществе любителей духовного просвещения* в 1872–1873 гг. Т. И. Филиппов прочел ряд лекций о нуждах Е. Он говорил о том, что клятвы Собора 1666–1667 гг. положены на всех дер-



копе миссионеры постановили считать это пожелание оскорблением и взять с единоверцев подписку не возбуждать его впредь.

Е. в XX–XXI вв. В первые 2 десятилетия XX в. развитие Е. было связано с деятельностью 1-го единоверческого епископа Симона (Шлеёва; в миру Симеона), принадлежавшего к потомственным единоверцам и служившего в 1900–1905 гг. в единоверческой ц. во имя апостолов Марка, Матфея, Луки и Иоанна (Четырех-Евангелистовской) в Казани. Он посвятил 100-летию учреждения Е., праздновавшемуся в 1900 г., кн. «Единове-

рие и его столетнее организованное существование в Русской Церкви» (СПб., 1901). В сочинении была изложена т. зр.

Единоверческий Всехсвятский девичий мон-рь в Москве. Фотография. 1900-е гг. (ГИМ)

автора на Е. как на учреждение, тождественное Православию, но отличающееся собственными равноспасительными об-

рядами и особым бытовым укладом его приверженцев. После издания 17 апр. 1905 г. манифеста «Об укреплении начал веротерпимости» надежды единоверцев на обретение собственного епископа возросли. Распечатание в 1905 г. алтарей Рогожского кладбища привело, в частности, к тому, что часть единоверцев присоединилась к Белокриницкой иерархии, но благодаря усилиям свящ. Симеона Шлеёва, поднявшего вопрос о поставлении для единоверцев особого епископа, этот процесс был остановлен. В янв. 1905 г. о. Симеон был переведен в Никольский единоверческий храм, что на Николаевской ул. в С.-Петербурге, и в мае того же года с.-петербургские единоверцы во главе с о. Симеоном обратились с прошением о епископе к обер-прокурору Синода К. П. Победоносцеву. Последний с сочувствием отнесся к проекту, но советовал не торопиться, потому что, по его мнению, не было достойных кандидатов для посвящения. В провинциальные приходы были отправлены выборные представители 3 с.-петербургских единоверческих церквей, собиравшие подписи на прошениях об учрежде-

ниями и особым бытовым укладом его приверженцев.

После издания 17 апр. 1905 г. манифеста «Об укреплении начал веротерпимости» надежды единоверцев на обретение собственного епископа возросли. Распечатание в 1905 г. алтарей Рогожского кладбища привело, в частности, к тому, что часть единоверцев присоединилась к Белокриницкой иерархии, но благодаря усилиям свящ. Симеона Шлеёва, поднявшего вопрос о поставлении для единоверцев особого епископа, этот процесс был остановлен. В янв. 1905 г. о. Симеон был переведен в Никольский единоверческий храм, что на Николаевской ул. в С.-Петербурге, и в мае того же года с.-петербургские единоверцы во главе с о. Симеоном обратились с прошением о епископе к обер-прокурору Синода К. П. Победоносцеву. Последний с сочувствием отнесся к проекту, но советовал не торопиться, потому что, по его мнению, не было достойных кандидатов для посвящения. В провинциальные приходы были отправлены выборные представители 3 с.-петербургских единоверческих церквей, собиравшие подписи на прошениях об учрежде-



Сщмч. Симон (Шлеёв),
единоверческий еп. Охтинский.
Фотография. Ок. 1918 г.

нии единоверческой епископской кафедры и о назначении на нее архиеп. Волынского и Житомирского *Антония (Храповицкого)*. Вдохновителем и организатором этой работы явился свящ. Симеон. В авг. 1905 г. он издал программную брошюру «К вопросу: какой епископ нужен единоверию?». Свящ. Симеон писал: «Единоверцы те же православные и имеют право не выделяться в полуправославие, а имеют все основания быть в той же Церкви, в коей и православные, быть притом с епископом, единомысленным с ними и в обрядах». В брошюре описаны особенности единоверческих приходов: «Единоверческие приходы отличаются от православных приходов монастырским укладом церковной жизни. В них, например, очень живо чувствуется иноческое отношение настоятеля и братии. Прихожане, как и братия обители, избирают себе настоятеля и вместе с ним управляют своей приходской общиной. Налицо в этой приходской единоверческой общине и соборные монастырские старцы, избранные попечители, ближайшие советники ктитора и настоятеля храма. В единоверческих приходах, если благоприятствуют обстоятельства, блюдетсся и дисциплина монашеская, высокое уважение к авторитету духовного отца, послушание его воле, исполнение его заповедей. В единоверческих церквях и само богослужение совершается по иноческому чину, без опущений, с сохранением всех его подробностей, как он указан в Типиконе. В единоверческих храмах тот же порядок, каким отличаются монастырские храмы от прочих приходских православных

великороссийских храмов» (*Шлеёв*. К вопросу: Какой епископ нужен единоверию? С. 17–18) (быт единоверцев подробно описан И. С. *Шлеёвым* в романе «Лето Господне»).

К осени 1905 г. было собрано ок. 120 приговоров из 31 епархии, присоединявшихся к ходатайству 3 с.-петербургских единоверческих церквей о епископе, и в дек. того же года прошение было передано в Синод. Суждение по нему должен был высказать 6-й отдел Предсоборного присутствия, занимавшийся вопросами Е., старообрядчества, внутренней и внешней миссии. Заседания отдела возглавлял архиеп. Антоний (Храповицкий), привлечший к работе свящ. Симеона Шлеёва. Отношение отдела к прошению единоверцев было положительным, но 15 дек. 1906 г. работа Предсоборного присутствия по указу императора была



Никольская единоверческая ц.
в С.-Петербурге. Фотография. Нач. XX в.

прекращена. Тем не менее поставленные вопросы и намеченные пути решения во многом определили ход дальнейших дискуссий вплоть до обсуждения на Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Немалое значение в истории Е. сыграл издававшийся свящ. Симеоном Шлеёвым в 1906–1908 гг. в С.-Петербурге ж. «Правда православия». В журнале впервые были напечатаны главы опубликованного в 1910 г. капитального труда свящ. Симеона «Единоверие в своем внутреннем развитии: (В объяснение его малораспространенности среди старообрядцев)».

В 1906–1909 гг. прошли Курский, Вятский и Московский епархиальные съезды единоверцев, послужив-

шие подготовительным этапом к съезду в янв. 1912 г. в С.-Петербурге 1-го Всероссийского съезда правосл. старообрядцев (единоверцев). В работе съезда под председательством архиеп. Антония (Храповицкого) участвовали 256 депутатов, 20 правосл. архиереев, в т. ч. Московский митр. св. *Владимир (Богоявленский)*, присутствовал представитель К-польского патриарха архим. Иаков. Программа съезда включала пересмотр правил Е., обсуждение порядка богослужения в единоверческих церквях, организации «общества единоверцев» (приход, благочинные, съезды, братства и т. п.), устройства общего управления Е., ходатайство о поставлении особого епископа для единоверцев, изложение желательной для единоверцев постановки вопроса о клятвах Собора 1666–1667 гг., рассмотрение возможности привлечения в лоно Церкви старообрядцев.

Съезд постановил ходатайствовать перед Синодом об изменении 5-го и 11-го пунктов правил Е., накладывавших ограничения на присоединение к Е., а также об отмене дополнений митр. Платона к правилам Е., устанавливавших взгляд на Е. как на временное явление. Съезд признал равночестными старые и исправленные обряды Русской Церкви — ни те ни другие не должны быть порицаемы. Съезд вынес резолюции о внутренней жизни Е., к-рая должна быть организована на строгом проведении принципа соборности, о богослужении, признал унисонное крюковое пение единственно правильным для единоверческих храмов и школ. Съезд ходатайствовал об открытии второклассных учительских православно-старообрядческих школ для подготовки преподавателей в приходские единоверческие уч-ща. Вопросы об иерейском единоверческом уч-ще и о единоверческих монахах остались открытыми. Большая часть решений съезда не была исполнена до Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг., но они стали основой буд. переустройства Е., происшедшего на Поместном Соборе. 23–29 июля 1917 г., незадолго до начала работы Поместного Собора, в Н. Новгороде под председательством Уфимского архиеп. *Андрея (Ухтомского)* прошел 2-й Всероссийский съезд единоверцев, в работе к-рого приняли участие 216 делегатов. На съезде решались вопросы о единоверческих

епископах и об отмене соборных клятв, об устройстве единоверческих учебных заведений, о печатном органе единоверцев и о работе Совета Всероссийских съездов правосл. старообрядцев. Были избраны делегаты на Поместный Собор и кандидаты на предполагавшиеся епископские кафедры. В 1917 г. в России насчитывалось ок. 600 единоверческих приходов, 9 муж. мон-рей, 9 жен. обителей, жен. монашеская община (учреждена в Твери в 1905) (Православные русские обители: Полное иллюстрированное описание. СПб., 1994 г. С. 449).

Постановление о Е. Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. 7(20) февр. 1918 г., во время 2-й сессии Поместного Собора, состоялось обсуждение доклада отдела Предсоборного совета по Е. и старообрядчеству об устройении Е. Докладчиками должны были выступить митр. Харьковский Антоний (Храповицкий) и прот. Симеон Шлеёв. Однако ввиду невозможности для митр. Антония, находившегося в Киеве, из-за военных действий прибыть в Москву 2-м докладчиком был избран Челябинский еп. *Серафим (Александров)* — давний оппонент прот. Симеона по вопросам о задачах Е. В ходе полемики был достигнут компромисс, и 22 февр. (7 марта) Собор принял постановление о Е., в к-ром единоверцы впервые были названы чадами единой святой соборной и апостольской Церкви, «кои с благословения Поместной Церкви при единстве веры и управления совершают церковные чинопоследования по богослужебным книгам, изданным при первых пяти Русских Патриархах, при строгом сохранении древнерусского бытового уклада». Собор постановил, что «единоверческие приходы входят в состав православных епархий и управляются по определению Собора или по поручению правящего архиерея особыми единоверческими епископами, зависимыми от епархиального архиерея» (по смыслу текста имеются в виду викарные епископы, которые, однако, нигде так не называются, поскольку против использования этого незнакомого древнерус. практике наименования категорически возражали единоверцы). Единоверческие епископы могут посещать как единоверческие, так и по поручению епархиального архиерея правосл. приходы и служить в них

по общепринятому в правосл. Церкви чину. Кандидаты в единоверческие епископы должны избираться на собрании представителей единоверческого клира и мирян под предсе-



ним шагом вперед в рус. церковной жизни. Большое влияние на принятие соборного решения оказало развитие отечественной историко-богословской науки, прежде всего трудов профессоров Н. Ф. *Кантерева*, Е. Е. *Голубинского* (МДА), Н. Д. *Успенского* (СПбДА), А. А. *Дмитри-*

Единоверческая ц. во имя апостолов Марка, Матфея, Луки, Иоанна (Четырех-Евангелистовская) в Казани. Фотография. Нач. XX в.

евского (КДА) и др. Их исследования показали, что дониконовская рус. богослужебная практика

имеет древние корни, а исправление богослужебных книг (против необходимости исправлений не возражали и ревнители церковной старины) в ходе *книжной справы* сер. XVII в. осуществлялось не по древним греч. текстам, а гл. обр. по юго-западно-рус. книгам.

Е. в 1917–1970 гг. Прот. Симеон Шлеёв, больше всех заботившийся о том, чтобы единоверцам были дарованы епископы, стал первым кандидатом на столичную Охтинскую кафедру. В нач. июня 1918 г. он был пострижен в иночество с именем Симон и возведен в сан архимандрита, 16 июня Патриарх Московский и всея России св. *Тихон* возглавил хиротонию Симона во епископа Охтинского. Первому единоверческому архиерею пришлось окормлять, конечно с ведома местных правящих архиереев, большинство единоверческих приходов России. В мае 1920 г. свт. Тихон направил еп. Симона в Уфу для временного управления местной правосл. епархий, 18 авг. 1921 г. еп. Симон мученически погиб.

Так же как и еп. Симон, почти все единоверческие епископы были биритуальными, поскольку в условиях гонений на Церковь им приходилось осуществлять управление и правосл. (неединоверческими) кафедрами. Вторым единоверческим архиереем стал Мстёрский еп. Амвросий (Сосновцев) во Владимирской епархии, хиротонисанный в 1918 г. В 1926 г. он был арестован, скончался в 1928 или в 1933 г. Его преемником был *Иов (Рогожин)*, в 1927 г. назначенный единоверческим епископом Мстёрским (епископскую хиротонию Иов (Рогожин) получил в 1920 как пра-

дательством местного правящего архиерея, избранные единоверческие епископы поставляются правосл. и единоверческими архиереями. Собор подтвердил принцип выборности ставленников на все церковно- и священнослужительские должности у единоверцев, включая епископские, и постановил учредить единоверческие кафедры: *Охтинскую* в Петроградской епархии (местожительство епископа в Петрограде), *Павловскую* в Нижегородской епархии (местожительство епископа в с. Павлове), *Саткинскую* в Уфимской епархии (местожительство епископа в Воскресенском единоверческом мон-ре близ г. Златоуста) и *Тюменскую* в Тобольской епархии (местожительство епископа в Тюмени). В единоверческих церквах и обителях должно строго сохраняться древнее пение и древний чин службы. Единоверцам было предоставлено право собираться на епархиальные, окружные и всероссийские съезды. Переход единоверцев в правосл. приходы, равно как и православных в единоверческие приходы, совершается беспрепятственно. При единоверческих церквах и обителях, где окажется возможным, должны открываться начальные и высшего разряда, а также пастырские уч-ща для подготовки преподавателей в единоверческие учебные заведения и кандидатов в степени клира и для ознакомления с тем, как нужно вести борьбу с расколом.

Постановление Собора 1917–1918 гг., хотя и не отражало всех пожеланий единоверцев (в частности, не были сняты клятвы Соборов 1656, 1666–1667 гг.), явилось огром-



восл. (неединоверческий) архиерей). 3-м по времени поставления единоверческим архиереем был Богородский еп. Никанор (Кудрявцев) в Московской епархии, хиротонисанный в 1920 или 1921 г. из настоятелей Никольского единоверческого монастыря и скончавшийся в 1923 г. Единоверческий Керженский еп. Павел (Волков) в Нижегородской епархии был хиротонисан в 1922 г., он пытался объединить под своим управлением все российские единоверческие приходы. В 1929 г. архиерей находился в молитвенно-каноническом общении с Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергием (Страгородским)*. По данным митр. *Мануила (Лемешевского)*, Павел (Волков) снял с себя сан (*Мануил. Русские иерархи, 1893–1965. Ч. 5. С. 290*). 3 янв. 1923 г. во единоверческого епископа Саткинского в Уфимской епархии был хиротонисан *Петр (Гасилов)*. В февр. 1924 г. он был перемещен на неединоверческое *Осинское викариатство* Пермской епархии, с 1934 г. являлся правящим епископом Сызранским. 27 янв. 1923 г. состоялась хиротония *Ириней (Шульмина)* во единоверческого епископа Кушвинского в Екатеринбургской епархии, хиротонию возглавил Уфимский архиеп. Андрей (Ухтомский). В нояб. того же года еп. Ириней был переведен на неединоверческое *Мензелинское викариатство*, позднее занимал ряд викарных и самостоятельных кафедр. По-видимому, последним каноническим единоверческим архиереем стал Саткинский еп. *Вассиан (Веретенников)*, хиротонисанный 20 сент. 1926 г. 5 мая 1931 г. Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергей письменно подтвердил, что еп. Вассиан находится в каноническом общении с Московской Патриархией. В середине 30-х гг. с титулом «епископ Саткинский и Керженский» Вассиан окормлял все оставшиеся российские единоверческие приходы, в 1936 г. был арестован, в 1937 г. расстрелян. 11 марта 1937 г. Патриарший Местоблюститель митр. Сергей постановил вслед. отсутствия (ареста) еп. Вассиана «управление единоверческими приходами в каждой епархии впредь до новых распоряжений передать местным архипастырям на общем основании» (*Мазырин А., диак. К истории высшего управления Русской Православной Церкви в 1935–1937 гг. // XVI*

Ежегодная богосл. конф. ПСТГУ. М., 2006. Т. 1. С. 171).

Значительную роль в Е. в 20-х гг. XX в. играл архиеп. Уфимский и Мензелинский Андрей (Ухтомский), ревнитель церковного единства и воссоединения со старообрядцами. Являясь Уфимским архиереем, он в 1919 г. был избран единоверцами на Саткинскую кафедру, к-рую замещал одно время вместе с Уфимской. Распространенные в лит-ре сведения о якобы имевшем место переходе архиерея в старообрядчество опровергаются записками архиеп. Андрея (в форме письма митр. Сергия (Страгородскому)), в к-рых он убеждает адресата в желательности соединения со старообрядцами и категорически отрицает свое присоединение к ним (*Андрей (Ухтомский), архиеп. История моего старообрядчества / Публ. и коммент.: А. В. Знатнов // Наш современник. 2007. № 1. С. 192–228*). Архиеп. Андрей (Ухтомский) совершал тайные хиротонии епископов, в т. ч. единоверческих. Отдельные общины единоверцев-катакомбников (андреевцев и климентовцев) уцелели, хотя их число, равно как и число их членов, в лит-ре многократно преувеличивается.

В 20–30-х гг. почти все единоверческие общины, в к-рых не было ни одного случая присоединения к *обновленчеству*, были разгромлены. В 1922 г. власти закрыли оба московских единоверческих монастыря (Никольский муж. и Всехсвятский жен.), в 1931 г. прекратилось богослужение в Троицком и Введенском московских единоверческих храмах. В 1927 г. была упразднена петроградская единоверческая община на Волковом кладбище, в 1932 г. закрыт Никольский единоверческий собор, старостой которого являлся акад. А. А. Ухтомский, брат архиеп. Андрея. В наст. время канонизированы священномученики-единоверцы *Иоанн (Бороздин)*, служивший в Никольской единоверческой ц. на Рогожском кладбище, и *Петр (Озерецковский)*, в последние годы жизни служивший в подмосковном с. Михайловская Слобода.

Е. в 1971–2007 гг. В 1971 г. произошло событие, ставшее поворотным пунктом в отношении священноначалия к православно верующим людям, придерживающимся старых церковных обрядов, в особенности к тем из них, кто находится в лоне

РПЦ, т. е. к единоверцам. Поместный Собор РПЦ, подтверждая постановление Временного Свящ. Синода от 23 апр. 1929 г., после доклада Ленинградского и Новгородского митр. *Никодима (Ротова)* «Об отмене клятв на старые обряды» признал клятвенные запреты, наложенные Соборами 1656 и 1666–1667 гг. на древние рус. богослужебные обряды и на придерживающихся их, «яко не бывшие», засвидетельствовал спасительность старых рус. обрядов, отверг порицательные о них выражения и подтвердил православие рус. богослужебных книг, употреблявшихся до патриарха Никона. В деянии от 2 июня 1971 г. Собор утвердил равночестность старых и новых церковных обрядов. Реабилитация дониконовского богослужебного уклада была подтверждена на Поместном Соборе 1988 г.

Импульсом к переосмыслению целей и задач Е. стало празднование его 200-летия в нояб. 2000 г. Торжества начались с молебна по древнему чину в Успенском соборе Московского Кремля, его служили иерархи РПЦ в сослужении единоверческих клириков. На состоявшейся в Свято-Даниловом монастыре юбилейной конференции под председательством Смоленского и Калининградского митр. *Кирилла (Гундяева)* с приветственным словом выступил Святейший Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*. Первосвященник дал высокую оценку учреждению Е., благодаря чему из церковного раскола «многие вернулись в дом отчий, стали возлюбленными чадами Матери-Церкви, наследниками ее благодатных даров». Святейший Патриарх особо подчеркнул, что «чадам Русской Православной Церкви нужно помнить, что древние церковные обряды составляют часть нашего общего духовно-исторического наследия, которое следует хранить как сугубую драгоценность в литургической сокровищнице Церкви» (цит. по: Православное единоверие в России. 2004. С. 12–16).

Результатом юбилейной конференции стало общее убеждение ее участников, среди которых было немало старообрядцев, что совр. Е. должно способствовать единению русского церковного народа. На конференции говорилось как о насущной задаче о разработке для единоверческих приходов новой концепции их бытия, отражающей необходимость



интеграции в общецерковную жизнь, выполнение задач подлинной внутрицерковной реабилитации древнего богослужебного уклада и т. д. Существование внутри РПЦ обрядового



Крутицкий и Коломенский митр. Ювеналий (Поляков) возглавляет богослужение в единоверческой ц. во имя арх. Михаила в с. Михайловская Слобода. Фотография. 2007 г.

многообразия должно свидетельствовать не о разобщенности церковного организма, но о способности ее членов «сохранять единство духа в союзе мира» (Еф 4. 1–3), о богатстве богослужебной практики и о глубине внутреннего потенциала Церкви. На конференции было решено впредь называть единоверческие приходы старообрядными приходами РПЦ, постепенно отказываясь от прежнего наименования, поскольку признание старого и исправленного обрядов «равночестными и равноспасительными» делает друг другу «единоверцами» всех чад РПЦ независимо от обряда. Новое словоупотребление становится особенно востребованным при появлении в РПЦ приходов не только с собственно единоверческой богослужебной традицией, к-рую они переняли от старообрядцев-поповцев, но и с более архаичным обрядом, включающим, напр., наонное знаменное пение и т. д.

Новым этапом в становлении старообрядных приходов РПЦ стало создание Архиерейским Собором 3–8 окт. 2004 г. при *Отделе внешних церковных связей* Московского Патриархата комиссии по делам старообрядных приходов и по взаимодействию со старообрядчеством под председательством Смоленского и Калининградского митр. Кирилла. В комиссию входят 8 архиереев, священнослужители, сотрудники синодальных учреждений РПЦ. В числе основных задач комиссии — координация служения старообрядных приходов РПЦ, выявление проблем их жизнедеятельности и выработка путей их разрешения, содействие участию старообрядных приходов в общецерковной жизни, помощь в из-

дательской, образовательной, культурной и иной деятельности старообрядных приходов.

К нач. 2007 г. в Русской Православной Церкви насчитывалось ок. 20 старообрядных приходов (в 1990 — 3, в 2000 — 12), нек-рые из них находи-

лись в стадии формирования. Наиболее многочисленным и благоустроенным

являлся приход при храме арх. Михаила в с. Михайловская Слобода Раменского р-на Московской обл. Кроме того, существуют храмы, где наряду с общеупотребительным обрядом богослужения по просьбам местных старообрядцев используется и старый обряд. Растет число приходов, полностью или частично использующих в богослужении древнее знаменное пение. Крупный и хорошо благоустроенный старообрядный приход имеется в *Русской православной Церкви за границей* (г. Эри (Ири), шт. Пенсильвания, США), образовавшийся в результате перехода в РПЦЗ поморской (см. *Поморское согласие*) старообрядческой общины (1983), приход окормляется старообрядным Ирийским еп. Даниилом (Александровым) (см. *Ирийское викариатство*). В 2007 г. по благословению Патриарха Алексия II при московском Покровском храме в Рубцове был создан Патриарший центр древнерус. богослужебной традиции, призванный стать практической опорой для деятельности комиссии по делам старообрядных приходов и по взаимодействию со старообрядчеством. Ист.: *Филарет (Дроздов), митр.* Изъяснение о проклятии, положенном от Собора 1667 г. // *ПрТСО*. 1855. Ч. 14. С. 24–30; Письма митр. Платона // *ПО*. 1869. Авг. С. 33–48; *Филиппов Т. И.* Современные церковные вопросы. СПб., 1882; Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия: В 4 т. СПб., 1906. Т. 2. С. 216–387; Труды Московского единоверческого съезда. М., 1910; Устав единоверческого братства при Никольской в Николаевской ул. г. Санкт-Петербурга церкви. СПб., 1910; 1-й Всероссийский съезд правосл. старообрядцев (единоверцев): [Мат-лы]. СПб., 1912; Запись (отчет) о деятельности с.-петербургского единоверческого братства при Никольской единоверческой в Николаевской ул. г. С.-Петербурга церкви за 1912/13 г. СПб., 1913; 2-й

Всероссийский съезд правосл. старообрядцев (единоверцев) в Н. Новгороде 23–28 июля 1917 г.: [Мат-лы]. Пг., 1917; Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. 1917–1918 гг. М., 1918, 1994^р. Вып. 2. С. 3–5; Вып. 6. С. 13–135; Вып. 7. С. 78–100, 164–165; Поместный Собор Русской Православной Церкви, 30 мая — 2 июня 1971 г.: Док-ты, мат-лы, хроника. М., 1972. С. 129–131; Поместный Собор Русской Православной Церкви: Мат-лы. М., 1990. С. 59–60. Лит.: *М. С.-й.* Исторический очерк единоверия. СПб., 1867; Заметки к раскольническим толкам о единоверческой церкви. Каз., 1874; *Звездинский М. И.* Взгляд Филарета, митр. Московского, на единоверие и его отношение к нему. М., 1900; *Чельцов М., священ.* Единоверие за время столетнего существования его в Русской Церкви, 27 окт. 1800 — 27 окт. 1900 г.: (Очерки из истории единоверия). СПб., 1900; *Шлеёв С., священ.* Единоверие и его столетнее организованное существование в Русской Церкви. СПб., 1901; *он же.* К вопросу: какой епископ нужен единоверию? СПб., 1905; *он же.* Единоверие в своем внутреннем развитии: (В разъяснение его малораспространенности среди старообрядцев). СПб., 1910. М., 2004^г; *Смирнов П. С.* Единоверие // ПБЭ. Т. 5. Стб. 297–313; *Лебедев Е. Е.* Очерк по истории и статистике единоверия с обзором существующих о нем мнений и приложениями. М., 1904; *Митрофан (Абрамов), инок.* Единоверие и его значение. Почаев, 1906; *Миролюбов И. И.* Единоверие: церковно-исторический феномен или актуальная проблема современности? // *ЦиВр*. 2001. № 2 (15). С. 101–115; *Михайлов С. С.* Современное единоверие в Московской обл. // *Ист. вестн.* 2001. № 2/3. С. 303–308; Православное единоверие в России: [Сб. ст. и мат-лов] / Сост.: П. Чубаров и В. Н. Павлов. СПб., 2004; *Зимина Н. П.* Путь на Голгофу: Жизнеописание свящ. Симона, епископа Охтенского. М., 2005. 2 т.; *Павлова О. А.* Единоверие в контексте правительственной и перк. политики России в XVIII — нач. XX в.: АКД. Н. Новг., 2007.

Свящ. Иоани Миролюбов, священ. Евгений Саранча

ЕДИННОЕ — см. в ст. *Всеединство*.

ЕДИНОНАЧАЛИЕ, порядок управления, предполагающий сосредоточение адм. властных полномочий у одного должностного лица. Е. имеет место в сфере исполнительной, но не законодательной, распорядительной или судебной власти. Обратной стороной Е. является подчиненность лиц и учреждений единоначальнику. Помимо управления подчиненными лицами единоначальник также осуществляет распоряжение имуществом, к-рое обеспечивает деятельность подчиненного ему учреждения. Е. имеет место в гос. управлении, в вооруженных силах, а также в хозяйственных учреждениях и в иных организациях. Начальственное управление носит функциональный характер, касается исполнения подчиненными лицами служебных обязанностей и, как правило, не рас-

пространяется на образ и распорядок жизни подчиненных — исключение представляют воинские части, учебные заведения, в особенности закрытого типа, пенитенциарные учреждения. Единоначальниками являются должностные лица, именующиеся, в частности, директорами, заведующими, управляющими, командирами и командующими. Вместе с тем единоначальники сами являются подчиненными лицами по отношению к вышестоящим начальникам. В ином случае речь идет о неограниченной высшей власти (абсолютная монархия) либо о высших исполнительных должностных полномочиях, поставленных под контроль коллегиальных учреждений, наделенных высшей властью (президенты или главы правительства по отношению к парламентам и высшим судебным учреждениям в гос-вах с республиканским устройством). Е. противоположно коллегиальности, а также двоевластию, напр. правлению 2 аргагетов (царей) в Спарте или 2 консулов в Риме, но в то же время в различных системах управления Е. сочетается с коллегиальностью (министры и министерские коллегии).

В церковном управлении Е. существует в рамках соборности в соответствии с иерархическим строем церковной власти, органически сочетающимся с соборностью (Ап. 34; Антиох. 9). Е. в Церкви необходимо отличать от предстоятельства, духовного руководства (*старец, духовник*), а также от председательства в коллегиальных органах церковного управления. Напр., настоятель прихода является предстоятелем прихода, духовным руководителем приходской паствы, председателем *приходского собрания* и единоначальником по отношению к приходским клирикам, а также должностным лицам прихода из числа мирян, за исключением тех, полномочия к-рых вытекают из их избрания приходским собранием: председателя и членов *приходского совета*, председателя и членов ревизионной комиссии. Влиять на их деятельность настоятель может, с одной стороны, опираясь на авторитет духовного руководителя прихода, представляющего на приходе главу местной церкви — правящего епископа, а с другой — как председатель приходского собрания, к-рому подотчетны приходский совет и приходская ревизионная комиссия (Устав РПЦ, XI 1).

В свою очередь правящий архиерей «по преемству власти от святых апостолов, есть предстоятель местной церкви — епархии...» (Там же. X 1. 6), он по должности является председателем *епархиального собрания* и *епархиального совета*, а также «пользуется всею полнотою иерархической власти в делах вероучения, священнодействия и пастырства» (Там же. X 1. 11) и в качестве епархиального единоначальника имеет «высшее начальственное наблюдение за епархиальными учреждениями и входящими в его епархию монастырями» (Там же. X 1. 17з).

В соответствии с основополагающими каноническими началами и действующим Уставом РПЦ Святейший Патриарх Московский и всея Руси является Предстоятелем Русской Церкви (Там же. IV 1), Председателем Поместного и Архиерейского Соборов (Там же. IV 6), руководит Свящ. Синодом (Там же. IV 5; см.: Ап. 34; Антиох. 9), в то же время он «осуществляет начальственное наблюдение за всеми Синодальными учреждениями» (Там же. IV 7г), имеет «исполнительно-распорядительные полномочия по управлению Московской Патриархией» (Там же. IV 7ж) и др. предусмотренные канонами и Уставом РПЦ начальственные полномочия в Русской Церкви.

Единоначальниками по отношению к подведомственным им учреждениям являются руководители синодальных и епархиальных учреждений, ректоры духовных учебных заведений, настоятели и игумены мон-рей и др. должностные лица в Церкви, облеченные адм. полномочиями.

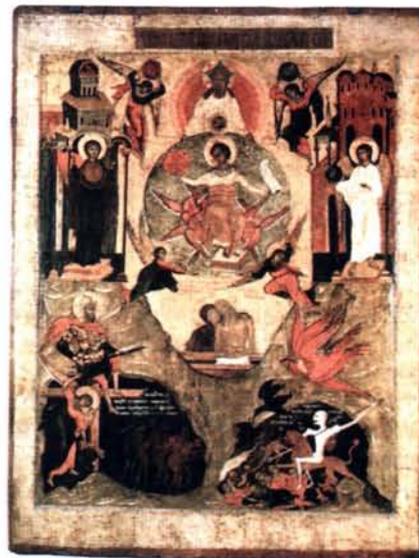
Лит.: Павлов А. С. Курс церковного права. Серг. П., 1902. С. 253–279; Суворов Н. Учебник церковного права. М., 1913². С. 23–74, 89–111; Устав РПЦ, 2000.

Прот. Владислав Цыпин

«ЕДИНОРОДНЫЙ СЫНЕ»
[греч. Ὁ μονογενὴς Υἱός; слав. **Едино-**
родный сын]; тропарь, выражающий учение Церкви о домостроительстве спасения; в совр. правосл. богослужении поется во время полной евхаристической литургии в конце 2-го *антифона*, а также входит в состав чина *изобразительных*.

Текст «Е. С.» во многом созвучен выражениям Никео-Константинопольского Символа веры; в тропаре также прослеживаются параллели с догматом Халкидонского Собора

451 г. Исходя из указанного сходства текстов, Э. Веллес пришел к заключению, что автор тропаря ограничился поэтическим перефразированием определенных членов Никео-Константинопольского Символа веры и добавлением формулы-славословия и прошения о спасении (Wellesz. 1961². P. 179), но эта т. зр. была под-



«Единородный Сын».
Икона. Кон. XVI в. (ЯХМ)

вергнута серьезной критике Я. Баркхейзеном (Barkhuizen. 1984). Тропарь представляет собой одно предложение, в к-ром помещенному в конце текста сказуемому — прошению о спасении (*спси насъ*) — подчинен ряд причастных оборотов, служащих его смысловым обоснованием (*извѣливый... воплотитиса...; ...вочлвчкивыйса; распныйса...; ...поправый; спрославляемый Сцѣ и стѣомѣ дхѣ*). Анализ грамматических форм употребленных в тропаре греч. причастий позволяет разделить предшествующий прошению текст на 3 части, в к-рых описываются разные временные измерения: вечность (причастие наст. времени) — историческое прошлое (аористные причастия) — вечность (причастия наст. времени). 3-частной является ритмическая организация текста тропаря (Ibid. S. 4). Наконец, и с т. зр. содержания текст «Е. С.» можно разделить на 3 части, кратко повествующие о предвечном существовании, воплощении и воскресении Христа. Т. о., несмотря на заимствования из догматических определений I, II и IV Вселенских Соборов, структура текста «Е. С.» является тщательно разработанной и тонко сбалансированной (Ibid. S. 5). Центральная



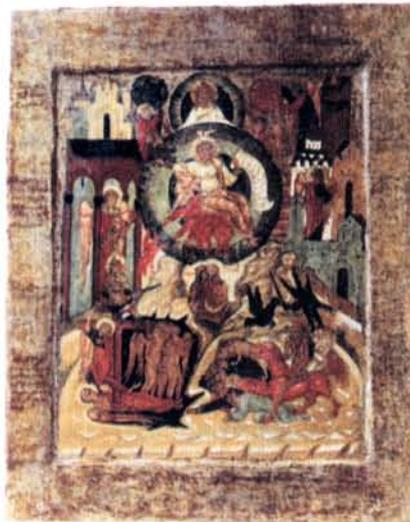
идея тропаря заключается в том, что на Кресте пострадал Единородный (т. е. единственный) Сын Небесного Отца, вечное Слово Божие, Которое ради нашего спасения «стало плотью» (Ин 1. 14) и вочеловечилось (*Onasch K. Liturgie u. Kunst der Ostkirche in Stichworte. Lpz., 1981. S. 90–91*). Эта идея — существенная часть христологического синтеза, осуществленного правосл. богословами круга имп. св. Юстиниана I Великого (527–565), тропарь «Е. С.» как нельзя лучше соответствует данному синтезу.

Проблемы авторства и датировки. В «Хронографии» прп. *Феофана Исповедника* († 818) под 6028 г. от Сотворения мира, т. е. в 528 г. от Р. Х., помещена запись о введении имп. Юстинианом тропаря «Е. С.» в к-польское богослужение, к-рое состоялось во 2-й год епископства Агапита I, папы Римского, т. е. в 535/6 г. (*Theoph. Chron. P. 216; Феофан. Летопись. С. 167*). *Георгий Кедрин* (рубеж XI и XII вв.) в «Историческом синопсисе» отнес это же событие ко 2-му году правления Юстиниана, т. е. к 528/9 г. Расхождение в хронологии, вероятно, объясняется смешением 2-го года служения папы и 2-го года правления императора. С именем Юстиниана происхождение тропаря связывают также Павел Диакон (VIII в.) и автор литургического комментария XII в., написанного именем свт. Софрония Иерусалимского.

Однако в сир. традиции авторство «Е. С.» приписывается *Севиру*, патриарху Антиохийскому († 538), монофизитскому богослову. Из исследований XX в. авторство Севира отстаивал Ж. Пюйад (*Puyade. 1912*), считавший, что монофизиты не стали бы заимствовать халкидонскую гимнографию в период, когда в К-поле состоялся Собор (536), осудивший Севира и др. приверженцев монофизитства. В пользу авторства Севира, по мнению Пюйада, свидетельствуют также нек-рые особенности употребленных автором гимна вероучительных формулировок, несущих, как считает исследователь, отпечаток монофизитской христологии.

Оппонентом Пюйада выступил В. Грюмель (*Gruemel. 1923*), по мнению к-рого сходство нек-рых формулировок «Е. С.» с высказываниями Севира могло бы считаться аргументом в пользу его авторства, если бы эти формулировки были характерны

только для Севира и противоречили бы богословским взглядам Юстиниана. Однако выражения тропаря, расценивавшиеся Пюйадом как специфически монофизитские, бы-



«Единородный Сын».
Икона. XVII в. (ГМИР)

ли свойственны и богословию Юстиниана. По мнению Грюмеля, в тексте «Е. С.» отразился спор об обсуждавшейся до 534 г. в К-поле «теопасхитской» формуле «Един от Троицы был распят и пострадал». Она была предложена скифскими монахами в 519 г., чтобы подчеркнуть ошибочность *несториянства*, но первоначально Юстиниан отвергал эту формулу (в 521 она была осуждена и папой Римским Гормиздом). В 532/3 г. Юстиниан провел собеседование монофизитских и правосл. епископов, клириков и монахов, на к-ром монофизиты, в частности, обвинили халкидонитов в отрицании того, что Христос, пострадавший по плоти, это Один из Троицы. Такое обвинение было бы невозможным, если бы в правосл. богослужении уже присутствовал тропарь «Е. С.». Исповедание, удовлетворявшее этому требованию монофизитской стороны, было включено в 1-ю статью объединительного эдикта 533 г., в к-ром провозглашалась вера в Св. Троицу и воплощение Слова от Приснодевы Марии. Выражения, схожие с текстом «Е. С.», содержатся в письмах Юстиниана от 533 г. к папе Римскому Иоанну II по поводу формулы скифских монахов и к патриарху К-польскому Епифанию по поводу эдикта того же года (СЖ. I 1. 7, 8). В 534 г. св. Юстиниан получил ответ от папы с одобрением текста своего испове-

дания веры и указанной формулы и с осуждением отрицавших это исповедание монофизитов (*Ad senatores // PL. 46. Col. 17–20*). Т. о., выражение «Един сый Святыя Троицы» соответствует богословской позиции Юстиниана в период, непосредственно предшествовавший дате (согласно Феофану) введения тропаря в к-польское богослужение. Текст «Е. С.» удовлетворял как халкидонитов, так и монофизитов и мог тем самым способствовать религ. объединению империи.

Тем не менее Грюмель допускал, что тропарь мог быть написан Севиром, а затем был введен в богослужение св. Юстинианом. Впрочем, присутствие «Е. С.» в богослужении нехалкидонитов — яковитов (у к-рых «Е. С.» названо «гимном Севира») и армян — можно было бы объяснить вторичным влиянием к-польской традиции, но «Е. С.» был безусловно известен в Палестине (и, следов., в Сирии) уже в доиконоборческий период. Груз. версия иерусалимского Лекционария V–VII вв. и Древний Иадгари (груз. перевод иерусалимского Тропология VII в.) говорят о пении «Е. С.» на 3-й глас на литургии в день Пасхи (*Кекелидзе. Канонарь. С. 94*).

По мнению Грюмеля, 531–535 годы были благоприятными для введения «Е. С.» в богослужение как халкидонитов, так и монофизитов, которые в этот момент сохраняли тесное общение; наиболее вероятно, что это осуществилось с июля 535 по февр. 536 г.; Р. Тафт считает 533–534 гг. более правдоподобной датой начала литургического употребления «Е. С.» (*ODB. Vol. 2. P. 1397*).

Богослужбное использование. Прп. Феофан Исповедник и Георгий Кедрин не уточняют, в состав какой церковной службы был введен тропарь «Е. С.» св. Юстинианом. Первое известное упоминание о том, какое именно место занимал тропарь «Е. С.» в к-польском богослужении, содержится в литургическом комментарии VIII в. «Церковная история», или «Тайноводственная история кафелической Церкви». В рукописях авторство этого текста приписывается свт. Василию Великому или свт. Герману К-польскому. Как в греч. тексте (см.: *Красносельцев. Рукописи Ватиканской б-ки. С. 343; Brightman F. E. The Historia Mystagogica and Other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy // JThSt. 1908.*

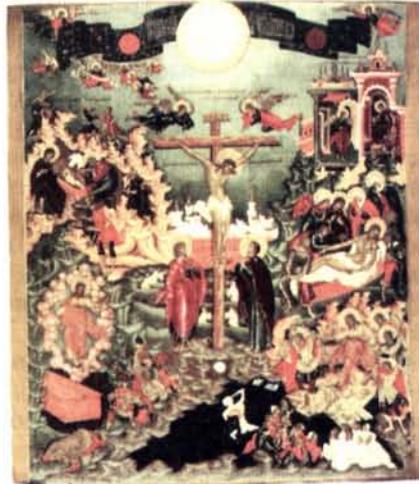




Vol. 9. P. 265), так и в лат. переводе, выполненном ок. 869–870 гг. Анастасием Библиотекарем (*Borgia N., ed. Il commentario liturgico di S. Germano patriarca constantinopolitano e la versione Latina di Anastasio Bibliotecario. Grottaferrata, 1912. P. 21*), говорится о пении «Е. С.» с 3 антифонами литургии (Пс 91, 92, 94; автор комментария не уточняет, с каким именно из них, но можно предположить, что с 3-м).

По мнению Х. Матеоса, «Е. С.» первоначально служил *входным* песнопением на литургии, что согласуется с известным по к-польской кафедральной традиции употреблением его в том же качестве (без антифонов) во время процессии из храма Св. Софии в ту или иную стациональную церковь (*Mateos. Turicon. T. 2. P. 142; Idem. Célébration. P. 50–51*). Согласно иерусалимскому списку *Титикона Великой ц.* (Hieros. S. Crucis. 40, X в.), на литургии в воскресенье и непраздничные дни «Е. С.» был припевом к 3-му антифону (Пс 94, включая *входный стих* — Пс 94. 6а), когда же к 3-му антифону присоединяли особый тропарь, «Е. С.» пели со 2-м антифоном на Δόξα: (ГЛАВА:) или не пели вовсе (*Mateos. Turicon. T. 2. P. 94, 110, 138, 308; idem. Célébration. P. 50–51*). В *Порфирия Евхологии* (РНБ. Греч. № 226, X в.), происходящем из Юж. Италии, «Е. С.» указан на литургии в качестве воскресного входного песнопения в составе 3-го антифона (после Пс 94. 6), причем на Δόξα: Καὶ ὧν: (ГЛАВА: И НЫНГЪ:) должно было повторяться окончание тропаря со слов: εἰς ὧν τῆς ἁγίας τριάδος (ЕДИНЪ СЫНЪ СЪИМЪ ТРИЦЫ) (см.: *Thibaut J. V. Monuments de la notation eckphonétique et hagiopolite de l'Église Grecque. St.-Pb., 1913. Part. 3. P. 1–11*). Как полагал Матеос, такое же повторение окончания тропаря практиковалось и в К-поле. В списке Евхология Порфирия, уже вскоре после его создания, «Е. С.» и стих Пс 94. 6 были вычеркнуты, что, вероятно, свидетельствует об изменении положения «Е. С.», к-рый стали петь не с 3-м, а со 2-м антифоном литургии (*Красносельцев. Рук. списки Ватиканской б-ки. Прил. 1. С. 285, прим. 1; Mateos. Célébration. P. 52*).

С XI в., когда увеличилось число тропарей годового круга, к-рые пелись после 3-го антифона литургии, припевом к последнему стал стих «Спаси ны, Сыне Божий...», а «Е. С.»



«Единородный Сын».
Икона. 1668 г. (ТТ)

был окончательно присоединен ко 2-му антифону в качестве заключительного тропаря (*Mateos. Célébration. P. 19, 54, 86; Taft. Great Entrance. P. 88*). Эта практика засвидетельствована в ряде памятников XI в. (литургические рукописи, толкование, носящее имя Николая Андидского, см.: *Mateos. Célébration. P. 48, 50–52; Taft. 2001. P. 71*) и сохраняется в правосл. богослужебной традиции до наст. времени — «Е. С.» всегда поется в конце 2-го литургийного антифона, вне зависимости от того, какие именно антифоны исполняются: праздничные, вседневные или изобразительные (в первых 2 случаях «Е. С.» должно петься на ГЛАВА: И НЫНГЪ; в 3-м — на И НЫНГЪ; но на практике и в этом случае «Е. С.» нередко поется на ГЛАВА: И НЫНГЪ:)

Помимо чина Божественной литургии «Е. С.» в древнем кафедральном богослужении К-поля исполнялся во время 2 основных служб суточного круга — вечерни и утрени, причем в составе их центральных частей. Это отражено в списках Титикона Великой ц. (Patm. Gr. 226, IX в.; Hieros. S. Crucis. 40; Dresd. Gr. 104, XI в.), в кафедральной к-польской Псалтири (Athen. Bibl. Nat. 2061 et 2062, посл. четв. XIV — 1-я четв. XV в.), в *Барберини Евхологии* (Vat. Barberini Gr. 336, VIII в.; здесь говорится о пении «Е. С.» только на вечерне — *Parenti, Velkovska. Eucologio. P. 54*). На вечерне тропарь звучал в конце 2-го малого (неизменяемого) антифона; на утрени — в конце Пс 50 на Δόξα: Καὶ ὧν: или на Δόξα:, тогда на Καὶ ὧν: — богородичен «Преславную» (*Strunk. 1955/1956; Mateos. Turicon. T. 1. P. XXII–XXIII, 54; T. 2.*

P. 220–221, 283–285; *Hannick. 1970. P. 250; Appauz. 1979; Lingas. 1997*). Аналогичный порядок пения тропаря на суточных службах приводит для кафедральной практики Фессалоники нач. XV в. блж. Симеон, архиеп. Фессалоникийский, связавший тропарь с именем свт. Кирилла, вероятно Александрийского (*Sym. Thessal. De sac. precat. 313, 316; Симеон Солунский. Соч. С. 482, 496*). Помимо вечерни и утрени Великим постом «Е. С.» исполняли в составе *тритекти*, где тропарь пели с 3-м антифоном во время входа патриарха в храм (*Mateos. Turicon. T. 2. P. 4*).

В послеиконоборческом визант. монашеском Часослове, согласно которому в наст. время совершаются суточные службы во всем правосл. мире, практика включения «Е. С.» в чины вечерни и утрени не зафиксирована, так что «Е. С.» поется только на литургии. Но, с др. стороны, в визант. монашеском Часослове, в основе к-рого лежит древний палестинский Часослов, «Е. С.» входит в чин изобразительных, к-рый должен совершаться как самостоятельное последование в те дни, когда литургии нет (или по причине запрета ее совершения, как, напр., в среду и пятницу Сырной седмицы, или по причине отсутствия священника, и т. п.) или когда литургия совершается после вечерни (напр., в Великую субботу). Тропарь «Е. С.» помещен здесь после Пс 102 и 145. Впрочем, в самой ранней сохранившейся рукописи палестинского Часослова (Sinait. gr. 863, IX в.) «Е. С.» в чине изобразительных не содержится (чин начинается с евангельских заповедей блаженства — см. ст. *Блаженны*); но в более поздних рукописях тропарь уже присутствует (см.: *Диаковский Е. П. Последование часов и изобразительных: Ист. исслед. К., 1913. С. 283–287*). Согласно совр. уставу, при совершении изобразительных в будние дни Великого поста они начинаются с евангельских заповедей блаженства (что, вероятно, является элементом древнейшей практики), т. е. с опущением Пс 102 и 145 и тропаря «Е. С.», но при совершении изобразительных во все прочие дни «Е. С.» находится на своем месте. При определенных условиях «Е. С.» может исполняться и в будние дни Великого поста: в случае празднования памятей чтимых святых и одновременной невозможности совершить литургию Преждеосвященных





Даров изобразительны становятся вершиной богослужебного дня, на них в этом случае читаются Апостол и Евангелие, к-рые должны были быть прочитаны на литургии, и в состав чина возвращаются Пс 102, 145 и «Е. С.». Т. о., в правосл. храме тропарь «Е. С.» звучит (за исключением большей части будней Вел. поста) почти ежедневно.

Под к-польским влиянием тропарь «Е. С.» проникал и в чины литургий иных традиций — указание о его исполнении во время малого входа встречается в рукописях литургии ап. Петра (византизированной версия рим. мессы; см.: *Codrington H. W. The Liturgy of St. Peter. Münster, 1936. P. 41, 42, 46–47, 104, 131, 138, 145, 167. (LQF; 30)*), иерусалимской литургии ап. Иакова (см.: *Brightman F. E. Liturgies Eastern and Western. Oxf., 1896. Vol. 1: Eastern Liturgies. P. 33*), александрийской литургии ап. Марка (см.: *Ibid. P. 421*).

В богослужении сиро-яковитов «Е. С.», текст к-рого неск. расширен по сравнению с византийским, поется на литургии перед Трисвятым, во время процессии вокруг св. престола (см.: *Ibid. P. 77*). У армян «Е. С.» является входным песнопением воскресных дней и исполняется сразу после начального возгласа основной части литургии (см.: *Ibid. P. 421*).

Лит.: *Christ, Paranikas. Anthologia. P. XXXII; Puyade J. Le tropaire 'O monogenēs // ROC. 1912. T. 17. P. 253–258; Gruemel V. L'auteur et la dates de composition du tropaire 'O monogenēs // EO. 1923. N 22: Oct.-déc. P. 398–418; Wellesz. Byzantine Music and Hymnography. 1961². P. 165, 178–179; Strunk O. The Byzantine Office at Hagia Sophia // DOP. 1955/1956. Vol. 9/10. P. 175–202; Hannick C. Étude sur l'ἀκολουθία ἁσματικῆ // JÖB. 1970. Bd. 19. S. 243–260; Amelotti M., Zingale L. M. Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano. Mil., 1977; Аппанц М. Как молились Богу древние византийцы: Суточный круг богослужения по древним спискам визант. Евхология: Дис. / ЛДА. [Л.], 1979. С. 28, 116, 276, 277, 280, 285, 291; Barkhuizen J. H. Justinian's Hymn 'O monogenēs ὑπὸς τοῦ Θεοῦ // BZ. 1984. Bd. 77. S. 3–5; Lingas A. Festal Cathedral Verspers in Late Byzantium // OCP. 1997. Vol. 63. P. 421–448; Taft R. F. Divine Liturgies — Human Problems in Byzantium, Armenia, Syria and Palestine. Aldershot, 2001. Article VIII: Questiones disputatae: The Skeuophylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited.*

С. И. Никитин

«Е. С.» в русской монодийной певческой традиции. В нач. XVI в. фиксируется мелизматический распев «Е. С.» с указанием «демество» (в некоторых случаях), изложенный столповым значенем, но с применением нетипичных знаков (РГБ.

Ф. 304. № 413. Л. 381 об.— 382, кон. XV — нач. XVI в.; № 414. Л. 102 об.— 103, 3-я четв. XVI в.; РНБ. Погод. № 382. Л. 1–2 об.). Впосл. этот распев заменяется другим, невматического стиля: в певч. рукописях кон. XVI — сер. XVII в. чаще всего можно встретить его в неск. вариантах (с различиями в крюковой орфографии) (ГИМ. Син. певч. № 1191. Л. 156 об.— 157, 1-я пол. XVII в.; Син. № 819. Л. 18 об.— 19, 1615 г.; Ед. № 38. Л. 35 об., нач. XVII в.; БАН. Арх. № 4). Вероятно, в кон. XVII — нач. XVIII в. появилась новая версия этого распева, записанная путным знаменем (в одногласном и многогласном изложении (в двухголосии: ГИМ. Син. певч. № 182. Л. 2 об.— 3; расшифровку см. в изд.: *Успенский. С. 160–162*; в трехголосии: РНБ. Q. I. № 875. Л. 35 об.— 36 об. (расшифровку см.: Там же. С. 187–190)). В певческих рукописях XVIII в. отмечен новый распев в двухголосном и одногласном изложении. Также в XVIII в. получает распространение упрощенный вариант знаменного распева (фактически мелодическая речитация — см. синодальные Обиходы 1772, 1833, 1860), близкий к обиходной гармонизации (т. н. обычный напев — см.: Обиход церковного пения. М., 1997. С. 165). Возможно, этот одногласный вариант был изначально одним из голосов многоголосной версии. Подобный напев зафиксирован в Обиходе московского Успенского собора (М., 1882. Л. 113–113 об.). Традиц. знаменный распев (рукописи XVII в.) в 2 вариантах (кратком и обычном) опубликован только в издании певч. Обихода 1892 г. (Л. 4 об.). Киевский распев «Е. С.», вероятно, вошел в певческую практику Русской Церкви с нач. XVIII в. (см. синодальный Обиход: М., 1772. Л. 149–149 об.). Одна из ранних редакций киевского распева «Е. С.» зафиксирована в Супрасльском Ирмологие 1638–1639 гг. (Вильнюс. БАН Литвы. Л. 18 об.— 19). Появление *герасимовского напева* «Е. С.» относится к 20–30-м гг. XVIII в. и приписывается иером. *Герасиму (Завадовскому)* (РГБ. Троиц. № 456. Л. 233, 1748 г.). В старообрядческих певческих рукописях кон. XVIII в. появился демественный распев «Е. С.», отличающийся от редакции XVI в. (беспоповская версия: Обиход поморский. М., 1911. Л. 175–176 (названный в ремарке «болшим»); по-

повская версия: Обедница. М., 1909. Л. 76 об.— 77). Вероятно, приблизительно в это же время распространился болгарский распев «Е. С.», зафиксированный в синодальных изданиях Обихода (М., 1902. Л. 5 об.— 6). Все указанные распевы не имеют надписания гласа.

В книгах старообрядцев беспоповского согласия распространены 2 варианта распева «Е. С.»: «обычный» (Обиход поморский. М., 1911. Л. 174 об.— 175) и «большой» (т. е. демественный). Изредка встречается столповый знаменный распев на 5-й глас (см. преображенский Обиход XIX в. (рукопись из собрания А. А. Кантера)). В настоящее время в практике старообрядцев-беспоповцев обычно в воскресенье и праздничные дни «Е. С.» поется, на повседневной службе читается. В старообрядческих певч. книгах поповского согласия мелос «обычного» распева не фиксируется, поскольку тропарь преимущественно поется «по напевке»; иногда (по праздникам) «Е. С.» исполняется демественным распевом (Обедница. М., 1909. Л. 76 об.— 77). С пореформенным текстом «обычный» распев опубликован в сб. «Литургия знаменного распева» (М., 2005. Л. 5.).

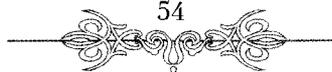
В последнем дореволюционном издании синодального Обихода зафиксировано неск. версий «Е. С.»: 2 — знаменного распева (1-я краткая, к-рая была положена в основу гармонизаций, 2-я типологически идентична традиц. версии (см. рукописи XVII в.), *киевского распева* (с вариантом «вчеловечивыйся»), «герасимовская», болгарского *распева* (М., 1902. Л. 4–6).

Кроме того, известен распев «Е. С.» на 8 гласов (см.: МДА. II 213. О 52. Инв. 235156, 2-я пол. XIX в.).

Монастырские распевы «Е. С.» (валаамский, соловецкий, Оптиной пуст.) являются чаще всего вариантами знаменного. В Валаамском Обиходе зафиксировано 2 варианта «Е. С.», «будничные» и «праздничные» («если же большой праздник») (см.: Валаамский обиход. М., 1909. С. 232–234; Соловецкий обиход. СПб., 1912. Л. 77).

А. А. Лукашевич, И. В. С.

В украинской певческой традиции «Е. С.» представлен в XVII в. единичными примерами киевского (раннего) и греческого распевов, во 2-й пол. XVIII в. — более распространенными герасимовским распевом



вом и изредка киевским (поздним). В XVII в. «Е. С.» встречается редко, поскольку в укр. и белорус. нотолинейных Ирмологионах кон. XVI–XVIII в. было принято фиксировать сокращенный чин литургии. Сопоставляя типовой укр. Ирмологион с синодальным Обиходом, прот. Иоанн *Вознесенский* отмечал: «В южно-русских ирмологах вовсе не распеты, ... псалом «Благослови душе моя Господа», «Единородный Сыне»...». По его мнению, «не положенные на ноты песнопения пелись... краткими напевами, сохранявшимися в устном певческом предании» (*Вознесенский*. С. 8, 9). Иногда напев «Е. С.» фиксировался: один из таких образцов размещен в составе «литургии киевской» в западно-укр. Ирмологионе 2-й четв. XVII в., происходящем из Перемышльской епархии, в то время православной (Wars. Bibl. Narodowa. Akcesja. 2616). Включение «Е. С.» киевского распева в перемышльский Ирмологион можно предположительно объяснить его отличиями от местной (возможно, устной речитативной) версии этого текста. Традиционность этого напева подтверждается позднейшим его появлением также в составе киевской литургии (ГИМ. Син. певч. № 890: [Белорус. Ирмологион, составленный в Москве], 70-е гг. XVII в.).

Укр. редакции тропаря «Е. С.» узнаются прежде всего по такому сабытному элементу фонетической редакции текста, как вокализованное выпевание префикса в слове «вочеловечивыйся», «вочеловечивыйся», которое в XVI в. стало устойчивым признаком южнорусского исполнения этого текста (см. укр. и некоторые российские нотные рукописи XVII–XVIII вв., напр.: Обиход российской традиции с киевской литургией: НБУВ ИР. Ф. 312. № 110/112с. Л. 82 об., XVIII в.). В знаменном распеве «Е. С.» в течение XVI – нач. XVIII в. стабильной является форма «вчеловечивыйся» (напр., певч. сборники: МГК. № 2. Л. 195, XVI в.; МГК. № 4. Л. 201, 1632–1669 гг.). Различие в произношении было упразднено в синодальном Обиходе (М., 1772), где текстовая редакция всех версий тропаря (знаменный, киевский, болгарский, герасимовский распевы) была унифицирована по образцу знаменной.

Мелос «Е. С.» греческого распева (с греч. текстом, изложенным кириллицей) известен в наст. время по

единственной рукописи традиции Юго-Зап. Руси: Ирмологиону белорус. православного Кутейнского оршанского мон-ря (ГИМ. Син. певч. № 1381, 1-я треть XVII в.). Поздняя его редакция была сделана в посл. четв. XVII в. (Там же. № 1378: [Белорус. Ирмолой, Москва]).

Е. Ю. Шевчук

Русские многоголосные композиции «Е. С.» появляются, вероятно, с кон. XVII в.: вначале троестроичные (см.: РНБ. Q. I. 875. Л. 35 об. – 36 об.; расшифровка: *Успенский*. С. 187–190), затем различные гармонизации знаменного распева, в т. ч. авторские.

Мелодико-гармонический стиль сочинений «Е. С.», как правило, связан с характерными чертами хорowego стиля определенного времени.



«Единородный Сыне».

Икона. 1814–1822 гг.

Мастерская Ботатырёвых (СОКМ)

С кон. XVII в. стали появляться партесные гармонизации «Е. С.»: Н. П. *Дилецкого* в цикле литургии на 4 голоса, С. И. *Беляева* (ГИМ. Син. певч. № 1099). В период итал. влияния (с сер. XVIII в.) был создан ряд композиций «Е. С.», близких западноевроп. сочинениям; таковы «Е. С.» Б. *Галутти* (Партитурное собрание мелких пьес. СПб., 1834. № 1), Дж. *Сартти* (СПб., 1902), М. С. *Березовского* (Сборник духовно-муз. песнопений. Пг., 1914. № 8; На литургии), Д. С. *Бортнянского* (СПб.: И. Фус], 1817), С. И. *Давыдова* (Полная литургия. СПб.: Капелла], 1840), А. Л. *Веделя* (Литургия / Ред.: М. А. Гольтисон. СПб.: изд. ж. «Музыка и пение», 1900-е гг.). В период господства Придворной певческой капеллы количество изданий авторских композиций незначительно; гармонизации «Е. С.» композитора Е. С. *Азеева* (1851–1918) написаны в стиле, типичном для петербургской школы (Пение на литургии Преждеосв. Даров. Соч. 4.

СПб., 1901. № 1; На литургии произведения совр. авторов: Пг., 1915. Сб. 12. № 3; Песнопения Божественной литургии / Ред.: Г. Лапаев. М., 1998. № 23). В сер. XIX в. вновь появляется множество авторских композиций «Е. С.»: П. И. *Чайковского* (Литургия: Соч. 41. М., 1878. № 2), иером. *Виктора (Высоцкого)* (Пг., 1914), А. А. *Архангельского* (Пение на Божественной литургии. СПб., 1905) и др. Разные типы гармонизаций древних церковных распевов «Е. С.» представлены у авторов: прот. Петра *Турчанинова* (Собрание духовно-муз. сочинений. СПб.: Капелла], 1873. Кн. 1: Литургия. № 1), Г. Ф. *Львовского* (Духовно-муз. перелож. с древних распевов. М., 1888. № 67), А. Д. *Кастальского* (Духовные соч. М., [1912]; Духовные соч. М., 1909. С. 8; На Божественной Литургии / Ред.: Л. Лобыкин. М., 1992. № 7). Композиторы московской школы Нового направления также обращались к гармонизации «Е. С.», напр.: П. Г. *Чесноков* (Духовно-муз. сочинения и переложения. Соч. 9. М., 1906. № 2, 3 и др.), А. В. *Никольский* (Литургия: Соч. 31. М., 1910. № 3; Литургия: Соч. 52. М., 1998. С. 9), А. Т. *Гречанинов* (Литургия: Соч. 13. М., 1898. № 2; Литургия: Соч. 29. М., 1907. № 2 и др.). Оригинальные авторские гармонизации «Е. С.», отличающиеся использованием новых приемов, принадлежат С. В. *Рахманинову* (Литургия: Соч. 31. М., 1911. № 3), К. Н. *Шведову* (Духовно-муз. соч. М., 1911. № 10; Литургия. М., 1913. № 1), Н. С. *Голованову* (Духовно-муз. соч.: Соч. 5. М., 1912. № 5), диак. *Сергию Трубачёву* (Полное собр. богослужебных песнопений. В 2 т. М., 2007. Т. 1). Список сочинений «Е. С.» др. авторов см.: Свод напевов. С. 161–166.

Встречаются гармонизации знаменного распева на разные гласы, напр. 7-го гласа (Сб. песнопений Божественной Литургии. Рим, 1980. С. 32), 6-го гласа (Современный обиход Соловецкого монастыря. М., 2003) и др. Обиходную гармонизацию, распространенную в совр. певческой практике см.: Обиход церковного пения. М., 1997. С. 165 (имеет указание «2-го гласа» в сб.: Главнейшие песнопения Божественной Литургии / Перелож. С. В. Смоленского. СПб., 1893. С. 3).

В греческой певческой традиции наиболее раннее упоминание «Е. С.» с указанием на 2-й глас обнаружено в Хлудовской Псалтири сер. IX в.

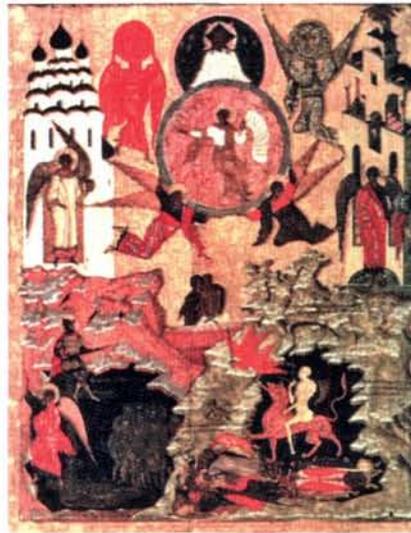
(ГИМ. № 129д. Л. 166 об.; см.: Лозовая И. Е., Фонкич Б. Л. О происхождении Хлудовской псалтири // ДРИ: Искусство рукописной книги: Византия: Древняя Русь. СПб., 2004. С. 7–21). В нотированном виде напев «Е. С.» не фиксировался, вероятно, до XIX в., что может быть связано с его мелодической простотой. В наст. время обычно поется на 2-й прологический глас (см.: Ταμεῖον ἀνθολογίας. Κωνσταντινούπολις, 1869. Т. 1. Σ. 11–12 и др.), в некоторых сборниках встречается на глас βωρύς (Μουσικὸς θησαυρὸς τῆς λειτουργίας. Ἅγιον Ὅρος. 1931. Σ. 37–38; Πανδέκτη. Κωνσταντινούπολις, 1851. Κατερίνη, 2001. Т. 4. Σ. 18).

Лит.: Успенский Н. Д. Образцы древнерус. певч. искусства. Л., 1971; Ясиновский Ю. П. Українські та білоруські нотолінійні Ірмолої 16–18 ст.: Кат. Львів, 1996; Певч. книги выголексинского письма: XVIII – 1-я пол. XIX в. / Сост.: Ф. В. Панченко. СПб., 2001.

И. В. С.

Иконография. Изображение «Е. С.» впервые встречается на «Четырехчастной» иконе из местного ряда иконостаса Благовещенского собора Московского Кремля, написанной во время восстановительных работ после большого московского пожара (1547). На правом верхнем клейме иконы в образах представлено содержание стиха, к-рый поется после 2-го антифона литургии свт. Иоанна Златоуста: «Единородный Сыне и Слове Божий, Безсмертен сый, и изволивый спасения нашего ради воплотитися от Святыя Богородицы и Приснодевы Марии, непреложно вочеловечивыйся; распный же, Христе Боже, смертию смерть поправый, Един Сый Святыя Троицы, спрославляемый Отцу и Святому Духу, спаси нас». Помимо этого текста, начало к-рого вынесено в название композиции, рядом с многочисленными изображениями имеются надписи, поясняющие отдельные эпизоды этой многочастной сцены, иконографический состав к-рой шире, чем иллюстрация текста песнопения.

Фонм верхней части композиции служит золото, нижней — горки. В верхней части композиции в 3 пересекающихся медальонах представлено «Отечество» («Троица Новозаветная»), что соответствует заключительным словам стиха. В центре размещен Христос Еммануил, обликом и прической напоминающий ангела. Облаченный в белый орнаментированный хитон с оплечьем и покрытый ассистом золотистый гиматий, Он восседает на огненных серафимах. Окружающий Христа медальон славы поддерживают 2 летящих ангела. В левой руке Он держит развернутый свиток с текстом: «Духа благодати, духа премудрости наполняя...» — перечисления даров Св.



«Единородный Сыне».
Фрагмент «Четырехчастной» иконы.
1547 г. (ГММК)

Духа, подаваемых Церкви Божественной Премудростью. Над нимбом Христа расположен небольшой медальон с изображением Св. Духа в виде голубя. Венчает композицию поясное изображение Господа Саваофа в белых одеждах с рассыпанными по плечам волосами, Его голова окружена круглым нимбом с наложенным на него звездчатым 8-угольным нимбом. Последний состоит из пересекающихся синего и красного ромбов. Господь Саваоф также предстает в медальоне славы с силами небесными — зелеными херувимами. Обими руками Он придерживает круг славы с Христом Еммануилом, как бы находящийся в Его лоне. По сторонам 2 ангела держат над головами диски солнца и луны с «личинами» (олицетворение небесных светил). Слева композицию замыкает изображение белого 3-главого храма с тройными закомарами, перед золотой дверью к-рого стоит ангел в белом стихаре с золотой чашей-фимиамницей в левой руке; на фоне, слева от здания, сохранились фрагменты киноварной надписи. По мнению О. И. Подобедовой, это изображение арх. Гавриила и Небесного Иерусалима (Подобедова. 1972. С. 50). Образ «Христа Логоса», обращенного к этому зданию и указывающего на него вытянутой десницей, позволяет трактовать сооружение как символическое изображение Церкви, основанной Христом. Справа композицию замыкает показанная под углом сложная башнеобразная многоярусная постройка с глубокими арочными проемами и кровлями, опирающимися на колонны. Перед башней в облачном сегменте представлен ангел в зеленом хитоне и красном гиматии, с жезлом, увенчанным крестом, в правой руке и зеркалом, заполненным облачным рисунком, в левой руке. Под ним читается надпись: «Трясыи землю и воз-

мущаа волнами и [по]двизая преисподнаа и убожаа бездны». Справа различимы фрагменты еще одной надписи: «Воззовет Господь от Сиона, тайна Его от Иерусалима и рассудит люди Своя...» По мнению Подобедовой, это арх. Михаил, а здание повторяет те, что изображаются в композиции «Премудрость созда себе дом» (Там же. С. 51). На иконах «Единородный Сыне» XVII–XVIII вв. «Благовещение» или «Богоматерь «Знамение»» изображались на фоне здания. Это подтверждает, что на иконе из Благовещенского собора Московского Кремля здание символизирует храм Премудрости, т. е. плоть Христову, и указывает на воплощение Логоса, иллюстрируя части стиха: «...и изволивый спасения нашего ради воплотитися от Святыя Богородицы и Приснодевы Марии, непреложно вочеловечивыйся...».

Стих «распный же, Христе Боже, смертию смерть поправый» иллюстрируется в нижней части иконы. Здесь помещена композиция «Не рыдай Мене, Мати», основанная на текстах службы Великой субботы и получившая широкое распространение в XIV в. в визант. и рус. монументальной живописи (роспись жертвенника ц. Спаса Преображения на Ковалёве) и на иконах. Она представляет Богоматерь, обнимающую Христа во гробе.

Гроб Христа расположен между отрогами гор, как бы в центре земли. Его фигура на золотом фоне свидетельствует о том, что через спасительное воплощение и крестную смерть Христа земное соединяется с небесным. В левом углу на фоне пещеры, изображающей ад, написан большой крест, на вершине которого сидит Христос в доспехах, плаще и шлеме. Его меч наполовину вынут из ножен. Под крестом поверженный и связанный сатана, которого арх. Михаил пронзает копьём, наступаая ему на горло, справа — убегающие бесы. На фоне читается надпись золотом: «И порази враги Своя...» Так представлена победа воскресшего Христа над смертью.

Симметрично справа расположена др. пещера, в центре к-рой изображена смерть верхом на звере. За ее плечами колчан со стрелами, в руке коса. Смерть движется по трупам людей, устилающим ее путь. Птицы и звери терзают мертвые тела, среди к-рых — цари в коронах, мужи и жены, юноши и девы. Перед смертью летит огненный херувим с мечом в руке. Справа от пещеры надпись: «Ненавистни доброу и работая злоу. Износя смерть. Исходя в ад погибельный». На фоне между пещерами, над телами мертвых, надпись: «Птицы небесныя и звери земныя, придите снести телеса мертвых». Изображение огненного херувима напоминает об изгнании из рая прародителей, о грехе, через к-рый в мир вошла смерть, о ее неизбежности для че-

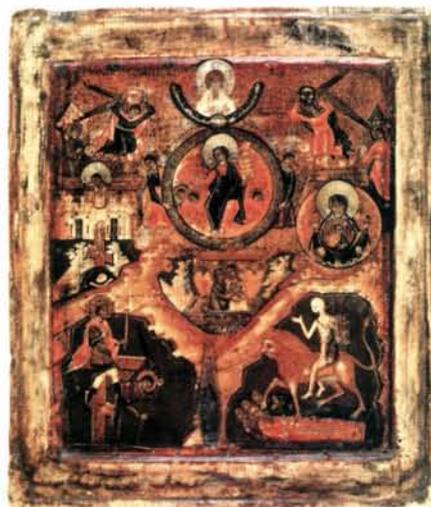
ловечества. Соотносимый со Страшным Судом апокалиптический образ смерти сопоставлен с образом Христа, утверждающего крестом победу над смертью. Т. о., композиция на тему литургического песнопения одновременно является и иллюстрацией гимна, и раскрытием его смысла в последовательно представленной истории спасения мира через воплощение Божественного Логоса, Христа, неотступно пребывающего в лоне Отца, Распятие и Воскресение и созданную Им Церковь.

В Клинцовском иконописном подлиннике (XVIII в.) рекомендовано делать др. надписи, редакция касается и элементов изображений: «...а что Спас сидит на херувимах, в кругу его писано: седяй на херувимах, видяй бездны, промышлай всяческая, устрашай враги и возносяй смиренныя духом»; на правой стороне ангелу, что держит чашу: «Чаша гнева Божия, вина нерастворена, исполнь растворения»; Милосердию подпись: «Душу свою за други своя положи»; а что Спас сидит на кресте вооружен, а тому подпись: «Смерть на смерть наступи, един сый святягя Троицы, споклоняем Отцу»».

На иконах «Единородный Сыне» встречаются различные варианты изображений, в т. ч. близко следующие описанию Клинцовского подлинника. Так, на прориси XVII в. (Бенцев. С. 196) справа на фоне здания изображено «Благовещение», слева на фоне храма — ангел и святители Василий Великий, Иоанн Златоуст и Григорий Богослов, благословляющие чашу; Христос в доспехах с короной на голове; арх. Михаил, сковывающий сатану цепью, и бесы, устремляющиеся в пасть ада в виде челюстей левиафана; смерть верхом на льве. На иконе XVII в. (Музей икон, Реклингхаузен) Господь Саваоф представлен на троне, над «Троицей Новозаветной», в сегменте «Троица Ветхозаветная»; композиция дополнена группами ангелов в 2 медальонах и символами евангелистов в углах ромба. Слева на фоне храма изображен престол под киворием. На престоле лежит Богомладенец, перед престолом склонился архангел. Справа на фоне здания представлен вариант «Благовещения»: Богоматерь на престоле, справа от Нее ангел. На иконе кон. XVIII в. (Галерея икон апостолов Петра и Павла, Вадуц) слева на фоне здания изображено Распятие с надписью: «Распяты же Христе Боже», справа — «Богоматерь «Знамение»» с надписью: «Изволивый спасения нашего ради воплотитися»; изображение сидящего на кресте Христа воина с короной на голове дополнено надписью: «Смертию на смерть наступи»; около сковывающего ангела надпись: «Где ти аде победа», над смертью надпись: «Где ти смерти жало».

Иконы, написанные псковскими мастерами для Благовещенского собора,

отличались сложной программой и новыми для московского искусства иконографическими темами. Они вызвали бурное негодование дьяка Иоанна Висковатого, называвшего их «латынским мудрованием». Замечания, предъявленные дьяком митр. Московскому Макарию,



«Единородный Сыне».

Икона. Кон. XVIII в. (Галерея икон апостолов Петра и Павла, Вадуц)

обсуждались на Соборе 1553–1554 гг. Среди отвергавшихся Висковатым изображений как не соответствующих правосл. учению были детали композиции «Е. С.», напр. образ Христа в доспехах, появившийся на рус. иконах уже в кон. XV в. За разъяснением по поводу спорных изображений псковичи обращались к прп. Максиму Греку, к-рый отрицательно отнесся к подобным образам; негативными также были мнения архиеп. Геннадия Новгородского и Зиновия Отенского. Тем не менее подобные изображения продолжали писать, распространялись их толкования.

Соответствие новых композиций правосл. пониманию образа, святоотеческому учению и визант. иконографической традиции подтвердил митр. Макарий. Его ответ и анализ новых иконографических тем, в т. ч. композиции «Е. С.», лежат в русле традиции рус. богословия иконопочитания, начало к-рому положил «Просветитель» прп. Иосифа Волоцкого. Действительно, раннехрист. и ранневизант. иконография знает многочисленные изображения креста, увенчанного победной хризмой (рельеф т. н. Страстного саркофага, IV в., Музей Ватикана), Христа в доспехах рим. воина, попирающего льва и змия (мозаики оратория Архиепископской капеллы, Равенна, кон. V — нач. VI в.; рельеф Баптистерия православных, Равенна, между 494 и 519). На миниатюрах Утрехтской Псалтири (6-ка ун-та, Утрехт — Ms. 32, 809 г.) над сценой «Распятие» имеется изображение Христа Победителя смерти в шле-

ме и в доспехах, напоминающее образ на «Четырехчастной» иконе. В средне-век. европ. искусстве в основу изображения Христа воина легли образы, взятые большей частью из Апокалипсиса. Христа изображали на коне с луком, со стрелами и с мечом, выходящим из Его уст (миниатюры из Толкования на Апокалипсис Беата Либанского, XII в., 6-ка собора в Эль-Бурго-де-Осма, Испания). Тема воинства Христова стала особенно актуальной и получила развитие в период крестовых походов. Сочинение Эразма Роттердамского о воинствующей Церкви, оказавшее влияние на западноевроп. иконографию Христа воина, отчасти перекликается с рус. темами войны и Церкви, характерными для эпохи митр. Макария и царя Иоанна IV Грозного. Однако западноевроп. иконография не была воспринята рус. искусством, как и понимание подвига воина Христова в идеологии крестовых походов, где он воспринимался как победа над неверными.

Изображение же смерти, популярное в западноевроп. искусстве в качестве самостоятельной темы («Пляска смерти» — Dance macabre) и как иллюстрация Апокалипсиса, было без изменений перенесено на «Четырехчастную» икону. Аналогичные композиции во множестве известны по гравированным листам, получившим распространение в русской иконописной среде в сер. XVI в.

Композиция «Е. С.», включившая некоторые западноевроп. иконографические мотивы, вместе с тем является примером развития в Византии и на Руси стремления представить в зримых образах поэтические метафоры богослужбной поэзии. Продолжая художественные традиции визант. и рус. мастеров, создавших живописные циклы Акафиста Богородицы, композиции на темы стихир Рождества Христова («Собор Богородицы»), тропарей канона пророкам («Похвала Богородицы»), песнопения «Достойно есть» и др., иконописцы круга митр. Макария обратились к сюжетам богослужбной поэзии как к лит. основе образов. К этому ряду относятся еще 2 изображения на «Четырехчастной» иконе из Благовещенского собора («Во гробе плотски» и «Придите, людие, трисоставному Божеству поклонимся»), икона «Благословенно воинство Небесного Царя», «Достойно есть» и др.

Лит.: Андреев Н. Е. Инок Зиновий Отенский об иконописании // СК. 1936. Т. 8. С. 259–277; Подобедова О. И. Моск. школа живописи при Иване IV: Работы в Моск. Кремле 40-х — 70-х гг. XVI в. М., 1972; Бенцев И. Иконы ангелов: Образы небесных посланников. М., 2005; Квливидзе Н. В. Западноевроп. источники иконографии «Четырехчастной» иконы из Благовещенского собора // Лазаревские чтения: Искусство Византии. Др. Руси. Зап. Европы / Мат-лы конф. 2008 г. (в печати).

Н. В. Квливидзе

ЕДИНОСУЩИЕ [греч. ἡ ὁμοούσιότης; лат. consubstantialitas], один из важнейших терминов в христ. богословии, имевший решающее значение в истории триадологических споров IV в. Прилагательное «единосущный» (ὁμοούσιος) как богословский термин представляет собой завершение догматической деятельности *Вселенского I Собора*, синтез его учения о Втором Лице Пресв. Троицы.

Происхождение. Термины «Е.» и «единосущный» отсутствуют в Библии и были восприняты христ. богословием из античной философии. В древнегреч. языке слова, начинающиеся с ὁμο-, указывают на то, что несколько субъектов владеют одним предметом или качеством. Напр., ὁμογενεῖς — лица, принадлежащие одному и тому же роду; ὁμόδοξοι — люди, к-рые придерживаются одних и тех же догматических убеждений. Соответственно ὁμοούσιος (единосущный) — субъект, обладающий с кем-либо одинаковой *сущностью*. Так, *Гераклит* полагал, что душа человека единосущна (ὁμοούσιος) и единопородна мировой душе и после смерти тела возвращается в нее (*Theodoret. Curatio. 5. 23*). Применительно к единству сущности в Пресв. Троице это определение изменяется, т. к. в Боге, исходя из понимания единства Божия, мыслимо только нумерическое единство в смысле тождества, равенства, а не собирательное видовое единство, к-рое реально распределено между неск. субъектами и воспринимается только как логическое. Это означает, что сущность в Отце, в Сыне и в Св. Духе одна и та же, а не просто одинаковая. Вместе с тем единство в понятии ὁμοούσιος не сводится только к значению тождества (ταυτόσιον), «чтобы этим словом, некоторыми употребляемым, не уподобиться Савеллию» (*Eriph. Adv. haer. 56. 7*), но предполагает неск. обладающих субъектов, т. к. можно быть единосущным только кому-либо другому, но не себе самому.

В гностических текстах. Впервые специальное богословское применение термин нашел у гностиков. Так, Валентин с помощью термина ὁμοούσιος указывал на природное единство *Демидурга* и проч. живых существ, а также на взаимное отношение эонов (*Iren. Adv. haer. 1. 5. 1; 1. 5. 5*). *Ермоген* представлял материю единосущной (consubstantialis) Богу (*Tertull. Adv. Herm. 44*). Птолемей в письме к Флору замечает, что

природе Бога свойственно производить предметы «подобные Ему и единосущные с Ним» (ар. *Eriph. Adv. haer. 33. 7. 8*). В целом в гностической лит-ре термин «Е.» может обозначать идентичность существа между производящим и производным, между предметами, произведенными из одного и того же вещества, и в парах сизигии (*Beatrice. 2002. P. 249*). В таком понимании гностические системы предполагали общность существенных признаков в единосущных предметах, однако эта общность не вела к их онтологическому равенству (*Спасский. 1914. С. 77–78*). В гностических текстах термин «Е.» не применяется в области триадологии и никак не указывает на отношения между Отцом и Сыном.

У антиринитариев. Применительно к учению о Троице термин «Е.» впервые стали использовать антиринитарии (монархиане, согласно Тертуллиану — *Tertull. Adv. Prax. 3*; см. ст. *Монархианство*), к-рые утверждали единство (monarchia) Божества и отрицали Троичность. Ересь появилась в кон. II в. и состояла из 2 течений: динамистов (или адопциан) и модалистов. Исходным вопросом для них являлось отношение Богочеловека к триничному Богу. Динамисты утверждали, что Христос есть простой человек (ψιλὸς ἄνθρωπος), в к-ром действовала особая Божественная Сила, а модалисты учили, что Христос — Сам Бог Отец, принявший плоть ради нашего спасения. При этом и те и другие употребляли по-своему термин ὁμοούσιος. В дальнейшем понимание и употребление этого термина еретиками затрудняли принятие его при выработке правосл. терминологии в учении о Пресв. Троице.

Главный представитель динамизма на Востоке *Павел Самосатский* отрицал самостоятельное бытие Бога Слова и учил, что Логос единосущен (ὁμοούσιος) Богу, но в смысле полного тождества (ταυτότης) (*Clem. Alex. Exc. Theod.*). Логос, по его мнению, существует в вечном тождестве с Богом не только по сущности и природе, но и по личному своему бытию. Логос не обособляется от Бога как отдельная божественная Личность, но остается лишь силой Божией (*Eriph. Adv. haer. 65*). Вероятно, Павел Самосатский понимал единство Логоса с Богом в аристотелевском смысле, т. е. как единство по акциденции, когда одно объединено

с другим как качество последнего (*Arist. Met. 5. 6. 1015*). Т. е. Логос един с Отцом как свойство с Отчей сущностью. Ложные представления Павла Самосатского о Е. и сам термин в таком понимании были осуждены отцами Антиохийского Собора 268 г. (*Euseb. Hist. eccl. 7. 27–30*).

Модализм распространился на Востоке в основном под влиянием *Савеллия*. Согласно основному положению его учения, «один и тот же есть Отец, и Сын, и Св. Дух, так что это три наименования одной ипостаси, или как тело, душа и дух в человеке» (*Eriph. Adv. haer. 62*). Единство Отца и Сына Савеллий выражал с помощью понятий «одна ипостась», «одно подлежащее», «монада» и употреблением слова *ὑπόστασις* (Сыно-Отец). Бог открывается в трех Лицах (τρία πρόσωπα) — Отец, Сын, Дух. При этом для Савеллия лицо (πρόσωπον) не есть ипостась (ὑπόστασις), а скорее только имя (ὄνομα), ипостась же мыслится как сущность (οὐσία) (*Kelly. 1972. P. 254*).

Употребление слова «Е.» гностиками и антиринитариями выявило несколько вопросов, различные ответы на к-рые породили спектр вариантов понимания термина и определили его дальнейшую судьбу в восточнохрист. богословии, особенно во время полемики после I Вселенского Собора:

1. Понимание самой богооткровенной истины о Троичном единстве. Кроме различных антиринитарных ересей (эбионитство (см. *Эбиониты*), динамизм, савеллианство и т. д.) даже среди правосл. богословов был распространен *субординационизм*, во многом определявший доникейскую триадологию и в своих крайностях граничивший с ересью (напр., спорная триадология Оригена).

2. Наполнение содержанием термина «Е.» (т. е. выяснение того, что такое сущность и что означает единство). Понятие божественной сущности было однозначно определено лишь во 2-й пол. IV в.; до этого разные традиции и разные авторы могли употреблять его различно.

3. Употребление термина «Е.» для выражения идеи единства Троицы у православных и еретиков. Как правосл. мысль могла выражаться др. словами, так и ложные представления антиринитариев фиксировались с помощью определенным образом понятого и употребленного термина «Е.».

На Западе уже с нач. III в. использовались такие выражения, как «substantiae unitatem», «tres... unius substantiae» (единая сущность Трех — *Tertull. Adv. Prax. 2*). *Тертуллиан* нередко сравнивает Отца и Сына с корнем и стеблем, источником и рекой, солнцем и лучами (*Ibid. 8*). В таких выражениях говорят об Отце и Сыне и более ранние писатели (напр., мч. *Иустин Философ*), тем самым подразаумевая единство по сущности. У Тертуллиана вслед. особенностей терминологии выражения о единосущности сочетались с субординационизмом, однако триадология его последователей вполне православна. Об этом свидетельствует характерный пример богословского диалога Востока и Запада. Ок. 260 г. свт. *Дионисий Великий*, еп. Александрийский, был осужден на Соборе в Риме еп. Римским Дионисием за то, что избегал именовать Сына единосущным Отцу. В свою защиту еп. Дионисий указал на то, что он учит так же, как и обвинитель, но воздерживается от слова «Е.». По свидетельству свт. *Афанасия I Великого* (*Athanas. Alex. De sent. Dionys. 19*), в соч. «Обличение и оправдание» свт. Дионисий называет Сына единосущным Отцу: «...рассуждая на основе Священного Писания, Дионисий постиг, что Христос, будучи Сыном и Словом, не может быть чуждым Отчей сущности» (*Ibid. 10*).

На Востоке. Настороженное отношение вост. богословов к термину «Е.» было вызвано в первую очередь его употреблением еретиками. По крайней мере до I Вселенского Собора в правосл. произведениях в посленикейском смысле он не встречается (*Beatrice. 2002. P. 243*). Тем не менее ключевые идеи о вечном бытии и происхождении Слова от Отца, о причастности божественной природе и в то же время об отличии от Отца присутствовали всегда. Так, мч. *Иустин Философ* учит, что рождение Сына из сущности Отца происходит «не чрез отсечение, как будто разделилась сущность Отца» (*Iust. Martyr. Dial. 128*). Сщмч. *Ириней Лионский* говорит, что «рождение из сущности предполагает единство сущности родившего и рожденного» (*Iren. Adv. haer. 2. 17. 3*). Святители *Александр Великий* и *Афанасий Великий* в своих произведениях, написанных до I Вселенского Собора, также выражают идею Е., но в иных формули-

ровках: подобный по всему, икона Отца и т. п.

Тем не менее на I Вселенском Соборе вера Церкви была выражена именно термином «Е.» и словами ἐκ τῆς οὐσίας (из сущности). Согласно Евсевию Кесарийскому, слово «единосущный» было вставлено в Символ веры Никейского Собора исключительно в соответствии с волей имп. *Константина I Великого*. Однако др. участник Собора, свт. *Афанасий Великий*, сообщает, что ввести термин «Е.» было предложено имп. *Константину Осием*, еп. Кордубским (*Athanas. Alex. Hist. arian. 42*). Косвенно об этом же свидетельствуют историки *Сократ Схоластик* (*Socr. Schol. Hist. eccl. III 7*) и *Филосторгий* (*Philost. Hist. eccl. I 7*). В науке отсутствует единое мнение относительно того, что именно заставило имп. *Константина* предложить отцам Собора термин «Е.». Наряду с гипотезой о зап. влиянии через еп. *Осия* высказывается, напр., мнение, что император заимствовал его из александрийской богословской традиции (представителем к-рой был свт. *Александр Александрийский* — *Skarsaune. 1987. P. 51*) или, возможно, из егип. герметических трактатов (*Beatrice. 2002. P. 260*).

Утвержденный I Вселенским Собором текст Символа веры говорит среди прочего о Сыне: «И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, едиnorodного, рожденного от Отца, т. е. из сущности (ἐκ τῆς οὐσίας) Отца, Бога от Бога, Свет от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, несотворенного, Отцу единосущного (ὁμοούσιος)...» Употребление здесь (хотя и скомпрометированных ранее) небиблейских выражений было необходимо для опровержения арианства: только в этих словах исключалась двусмысленность толкования формулировки Символа и до конца раскрывалось отличие истинного учения от ереси. *Арий*, проповедуя крайнюю степень субординационизма, не признавал Сына единосущным Отцу: в Е. он видел разделение единого Божества (по его мнению, Сын в таком случае оказался бы «единосущной частью» (μέρος) Отца). Он утверждал, что «было [время], когда Сына не было», т. е. Сын есть творение Божие.

Наиболее близкими по значению к ὁμοούσιος в богословской полемике посленикейского периода были

выражения ὁμοιος κατὰ πάντα (подобный по всему) и соответственно ὁμοιοῦσιος (подобосущный) (*Athanas. Alex. De Synod. 53*). Малоприметное различие в написании 2 слов имело принципиальное значение, т. к. омиурианство для умеренных ариан стало удобной альтернативой никейской вере в «Е.». Компромисс состоял в том, что утверждение полного подобия Сына Отцу позволяло формально признавать единство Бога по свойствам, при этом реально разделяя божественную сущность между Отцом и Сыном. В философской терминологии античности, начиная с Аристотеля, слово ὁμοιος (подобный) четко определялось как «одинаковый по качеству». Вместе с тем было еще 2 смежных устоявшихся термина: «тождество» (единство по существу) и «равенство» (единство по количеству) (*Arist. Met. 5. 15*). На этом основании свт. *Афанасий Великий* отвергал употребление термина ὁμοιοῦσιος: «...слово «подобный» употребляется не в отношении к существу, а лишь в отношении к форме и качеству; потому что в вопросах о существе речь может быть не о подобии, а о тождестве» (*Athanas. Alex. De Synod. 53*).

Опасность употребления в Символе веры термина «единосущный» состояла в том, что вост. богословие не имело достаточно четкого определения сущности. Термины «сущность» и «ипостась» употреблялись нередко как синонимы, поэтому адекватное понимание Е. могло быть достигнуто только с прояснением соотношения между сущностью и ипостасью. Александрийский Собор 362 г., поднимавший терминологический вопрос, показал только то, что истинное понимание Е. может быть выражено в разных терминах, и призвал держаться никейской веры как «лучшей и более точной» (*Idem. Ad Antioch. 5–6*), но не сделал никакого различия между сущностью и ипостасью. Свт. *Афанасий Великий* не различал их даже в поздних произведениях (*Idem. Ep. ad Afros // PG. 26. Col. 1036*). Изначально такая смысловая близость понятий не представляла опасности для правосл. веры, т. к. в учении о Пресв. Троице исходным было не понятие о единой сущности Божией, а понятие о Боге Отце. С т. зр. доникейских богословов, существо Божие — это и есть собственно Бог Отец. Из существа Отца рождается Сын, Который также

целиком обладает существом Божиим, т. е. не три Лица обладают общей единой сущностью, а каждая Ипостась и есть весь Бог (*Спаский*. 1914. С. 228). Однако в условиях полемики с арианством при смешении понятий «сущность» и «ипостась» единство сущности воспринималось арианами как слияние Лиц (савеллианство). Более того, и среди борцов с арианством обнаруживались компрометирующие модалистские тенденции. Напр., Маркелл, еп. Анкирский, активный противник Ария на Никейском Соборе, в пылу полемики перешел допустимую грань и проповедовал вместо Православия ересь Савеллия, за что был осужден *Вселенским II Собором* (II Всел. 1).

Отдельную проблему представлял перевод никейской терминологии на лат. язык. Слово «ипостась» переводилось буквально как «субстанция» (*substantia*), т. е. сущность. Поэтому решения I Вселенского Собора с трудом воспринимались на Западе. В сложившейся ситуации оказалось необходимым введение системы понятий, в которой была бы исключена всякая двусмысленность. Эту задачу взяли на себя отцы *каппадокийской школы*, в первую очередь свт. *Василий Великий*. Первоначально он находился на позиции, близких к омиусианству, однако к концу жизни пришел к однозначному признанию термина *ὁμοούσιος*. В письме к свт. *Григорию*, еп. Нисскому, он определяет отношение сущности и ипостаси в аристотелевских категориях первой и второй сущности, т. е. как отношение общего к частному (*Basil. Magn.* Ер. 38). Говорить о Е. без уклонения в савеллианство можно было только в случае четкого обоснования онтологического различия ипостасей. В парадигме свт. Василия этому способствовало определение конкретных ипостасных свойств каждого Лица Пресв. Троицы: «Отец есть некая сила, нерожденно и первоначально существующая, она есть причина причины всего сущего... Сыном все получило бытие... отличительный же признак ипостасного свойства Духа тот, что по Сыне и с Сыном познается и от Отца имеет бытие» (*Ibidem*). Учение свт. Василия уточнили святители *Григорий Богослов* и *Григорий Нисский*: «И отличительное свойство Отца есть нерожденность, а Сына рожденность, и Духа Святого — исходность» (*Greg. Nazianz.* Or. 25). С наполнением он-

тологическим содержанием терминов «ипостась» и (ставшего аналогичным ему) «лицо» (*πρόσωπον*; изначально обозначало «маска», «видимость») единство по сущности перестало восприниматься в искаженном, модалистском виде.

Окончательное утверждение единосущия произошло на II Вселенском Соборе, к-рый и был создан для полного преодоления арианской смуты. В отредактированном Символе веры была сделана более пространная вставка о Св. Духе, ставшая ответом на аналогичную арианству ересь Македония, отрицавшую божество Духа. В отличие от Никейского Символа веры (где сказано кратко: «...и в Духа Святого») здесь делается акцент на равенстве по божеству Духа Отцу и Сыну. И хотя Дух не назван открыто Богом или единосущным другим Лицам Пресв. Троицы, в описательных выражениях недвусмысленно высказывается именно эта идея, так что нельзя рассматривать некоторую обтекаемость формулировки как компромисс с Македонием (*Patterson*. 1982. P. 391).

В христологии. Термин «Е.» стал использоваться в христологическом аспекте начиная с Аполлинария Лаодикийского. По его мысли, Слово, единосущное Отцу по Божеству, единосущно нам по плоти лишь частично. Имея нечто чужеродное наряду с божественной сущностью, Он претерпевает изменения за счет присоединения человеческой природы (*Грезин П. К.* Опыт краткого догматического лексикона святоотеческого богословия: Христология: Канд. дис. / МДА. 2005. С. 102. Ркп.). Со времени свт. Кирилла Александрийского в богословский язык прочно вошло учение о двойном рождении Христа. В Боговоплощении Слово остается единосущным Богу Отцу и становится единосущным людям по человечеству Божией Матери; при этом не происходит к.-л. смешения природ (*Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 81). Лит.: *Спаский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914²; *Ortiz de Urbina I.* «Homoousios» preniceno // ОСП. 1942. Vol. 8. P. 194–209; *idem.* El Simbolo Niceno. Madrid, 1947. P. 183–202; *Kraft H.* Homoousios // ZKG. 1954/1955. Bd. 66. S. 1–24; *Mendizábal L. M.* El Homoousios Preniceno Extraecclesiastico // Estudios Eclesiásticos. 1956. Vol. 30. P. 147–196; *Kelly J. N. D.* Early Christian Creeds. L., 1972²; *Dinsen F.* Homoousios: Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381); Diss. Kiel,

1976; *Patterson L. G.* Nicaea to Constantinople: The Theological Issues // GOTR. 1982. Vol. 27. N 4. P. 375–393; *Skarsaune O.* A Neglected Detail in the Creed of Nicaea // VChr. 1987. Vol. 41. P. 34–54; *Slusser M.* The «To Philagrius on Consubstantiality» of Gregory Thaumaturgus // StPatr. 1989. Vol. 19. P. 230–235; *Болотов.* Лекции. Т. 4; *Edwards M. J.* Did Origen Apply the Word «Homoousios» to the Son? // JThSt. 1998. N. S. Vol. 49. P. 658–670; *Beatrice P. F.* The Word «Homoousios» from Hellenism to Christianity // Church History. 2002. Vol. 71. N 2. P. 243–272; *Weedman M.* Hilary and the Homoiousians: Using New Categories to Map the Trinitarian Controversy // Church History. 2007. Vol. 76. N 3. P. 491–510.

Д. Н. Артёмкин

ЕДИНОСУЩНЫЙ — см. в ст. *Единосущие*.

ЕДИНСТВЕННИКИ — см. *Пятидесятники-унитарии*.

ЕДИНСТВО БОЖИЕ — см. ст. *Свойства Божии*.

ЕДОМ — см. статьи *Исав, Идумея*.

ЕЖЕВИЦА [серб. Жежевица], муж. мон-рь с ц. во имя свт. Николая Чудотворца Жичской епархии Сербской Православной Церкви (СПЦ). Находится в горах Елица в 11 км от



Церковь свт. Николая Чудотворца мон-ря Ежевица. Кон. XVI в., 1846–1853 гг.

г. Чачак. В несохранившейся рукописи Евангелия XIV в. была запись, что в 1337 г. Е. как свою задужбину основал воевода царя Душана бан Милутин вместе с женой Иконией. Вырезанная попом Илией в 1474 г. надпись на алтарных воротах, по-видимому, перенесенных из старой в новую церковь, сообщает, что в 1462 г. Е., а также соседний мон-рь Стъеник сильно пострадали от турок. Церковь действовала как приходская: в 1476 г. служащий в ней поп Радман упомянут в тур. документах. Вероятно,



после обновления Печской Патриархии в 1557 г. положение мон-ря улучшилось, была построена новая церковь. В кон. XVI — нач. XVII в. Е. пережила расцвет. В 1609 г. на средства ктиторов Рака и Саввы Божановичей усердием игуменов Аввакума и Иерофея с братией, а в 1636 г. — игум. Гавриила храм был расписан. Согласно легенде, между 1609–1636 гг. турки хотели разрушить обитель из-за конфликта братии с тур. пастухами. Когда паша вошел в церковь, сверху упал раскаленный камень и выбил ему глаз. Турки сочли это дурным предзнаменованием и не тронули церковь. В кон. XVII в., после очередного тур. разорения, обитель пришла в запустение, церковь стала приходской и подчинялась монастырю Стъеник. В XIX в. Е. обновили, открыли школу (1845).

В 1937 г. под рук. Жичского еп. св. Николая (Велимировича) торжественно отмечалось 600-летие Е. В сер. XX в. церковь стала приходской, монашеская жизнь возобновилась в 2006 г. Братия мон-ря (5 насельников во главе с иером. Германом в дек. 2007) занимается подготовкой к изданию служебных Миней на церковнослав. языке.

Возведение существующей в наст. время в мон-ре церкви исследователи датируют кон. XVI в. Это одностолпный храм с полуциркульной алтарной апсидой и 2 слабо выступающими прямоугольными певницами. Наос перекрыт небольшим глухим куполом. В 1846–1853 гг. с запада были пристроены внешний притвор и барочная колокольня. В 1609 г. Георгий Митрофанович расписал алтарь. В росписи наоса и нартекса (1636–1637) встречаются редкие для того времени иконографические сюжеты: изображение кн. св. Лазаря и композиция «Св. Николай подводит Стефана Дечанского ко Христу» (вероятно, последняя сцена была воспроизведена теми же мастерами и на фресках нач. XVII в. в церквях близлежащих мон-рей Благовештене и Николе). В центральной части храма расположены фрески с композициями «Житие свт. Николая Чудотворца», «Акафист Пресвятой Богородице», на своде — пророки. В нижней зоне припраты — изображения св. отцов и учителей Церкви, в верхней — в медальонах помещены изображения св. жен. В юж. певнице и нижней зоне диаконника

изображены св. Савва и свт. Арсений Сербские. В 1-й пол. XIX в. мастера Янко Михайлович Молер, Дмитрий Молер Прусницкий и Ристо Молер написали для храма иконы, а резчик по камню Радосав Чикирич из с. Рти создал новый портал храма и ок. 10 надгробных памятников, к-рые сохранились на церковном кладбище. Лит.: *Здравковић И.* Предлог за реставрацију крова на ман-ру Жежевици код Чачка // Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе Републике Србије. Београд, 1961. Књ. 4. С. 195–200; *Станић Р.* Непознати запис из Жежевице: Око проблема настајка цркве у Жежевици и ман-ра Стјеник // Там же. 1974. Књ. 10. С. 107–114; *Токић М.* Црква св. Николе у Жежевици // Рашка баштина. Краљево, 1980. Књ. 2. С. 363–364; *Шућут М.* Споменици српског црквеног градитељства XVI.–XVII. в. Београд, 1991. С. 97–100; *Сундик У. Н.* Жежевичко четворојевањеле // Богородица Градачка у историји српског народа. Чачак, 1993. С. 189–200; *Рајчић Д.* Црква св. Николе у Жежевици. Чачак, 1994; *она же.* Црква св. Николе у Жежевици и ман-р Стјеник: Прилог за библиографију // 36. радова Народног музеја. Чачак, 1994. Књ. 24. С. 189–205; *Петковић С.* Фреске олтарског простора у цркви Жежевици из 1609. г.: Дело Г. Митрофановића. Београд, 2002; *Поповић К.* Црква Жежевачка // Даница. Београд, 2002. Год. 9. С. 370–375.

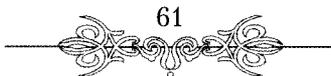
М. А. Герасимова

ЕЖОВ Николай Иванович (19.04.1895, С.-Петербург — 4.02.1940, Москва), советский гос. и партийный деятель, народный комиссар внутренних дел СССР (1936–1938), организатор массовых репрессий. Из семьи рабочего. Окончил 1 класс начального уч-ща. В 1906–1909 гг. ученик портного в С.-Петербурге, в 1909–1914 гг. рабочий завода Тильмана в Ковно (ныне Каунас, Литва), затем Путиловского завода в Петрограде. В 1915 г. призван в армию, участвовал в боевых действиях во время первой мировой войны. После ранения с 1916 г. работал в артиллерийских мастерских в Витебске. В мае 1917 г. вступил в РСДРП(б). С июля того же года помощник комиссара, с окт. комиссар ст. Витебск. В янв. 1918 г. рабочий стекольного завода и зав. клубом в Вышнем Волочке. С апр. 1919 г. специалист-рабочий отряда частей особого назначения в Зубцове, с мая того же года секретарь парткома военного подрайона в Саратове, с авг. военком казанской радиошколы. В янв. 1921 г. назначен военкомом казанской радиобазы. С апр. того же года член Президиума ЦИК Татарской АССР, одновременно с июля зав. агитационно-пропагандистским отделом Татарского обкома РКП(б). Ответственный секретарь Марий-

ского обкома (с февр. 1922), Семипалатинского губкома РКП(б) (с апр. 1923), зав. организационным отделом (с мая 1924), зам. ответственного секретаря Казахского крайкома партии (с окт. 1925). В янв. 1926 г. переведен на партийную работу в Москву, по окончании курсов марксизма-ленинизма при ЦК ВКП(б) в июле 1927 г. помощник, с нояб. зам. зав. учетно-распорядительным отделом ЦК ВКП(б).

В январе 1928 г. сопровождал И. В. Сталина во время поездки по Сибири, в ходе к-рой было принято решение о применении чрезвычайных мер при проведении хлебозаготовок. В дек. 1929 г. назначен зам. наркома земледелия СССР, руководил раскулачиванием и насильственной коллективизацией. В нояб. 1930 г. назначен зав. учетно-распределительным отделом ЦК ВКП(б). В февр. 1934 г. на XVII съезде ВКП(б) избран членом Оргбюро ЦК и бюро Комиссии партийного контроля; руководитель ряда отделов ЦК ВКП(б), редактор ж. «Партийное строительство» (до окт. 1936). С февр. 1935 г. председатель Комиссии партийного контроля и секретарь ЦК ВКП(б), член Исполкома Коминтерна. По указанию Сталина от 25 сент. 1936 г. с 1 окт. Е. вступил в должность наркома внутренних дел при сохранении высших партийных постов. Генеральный комиссар государственной безопасности (с янв. 1937). Кандидат в члены Политбюро ЦК ВКП(б) (с окт. 1937), депутат Верховного Совета СССР (с дек. 1937). В апр. 1938 г. по совместительству назначен наркомом водного транспорта СССР.

На посту руководителя НКВД Е. продолжил прежний курс политических репрессий, в т. ч. карательных акций против правосл. Церкви и др. религ. орг-ций. Однако при нем деятельность органов гос. безопасности вышла на уровень большого террора, который по имени Е. часто называют «ежовщиной». Был ужесточен режим содержания заключенных в тюрьмах и лагерях, число мест заключения значительно увеличилось. Официально разрешалось и поощрялось применение пыток во время дознания, был предельно упрощен и ускорен процесс следствия, ставшего по существу формальностью; возросло количество смертных приговоров, которые выносились, как правило, во внесудебном порядке



Особыми тройками при управлениях НКВД.

2 июля 1937 г. Политбюро ЦК ВКП(б) приняло постановление «Об антисоветских элементах». Во исполнение данного постановления 30 июля Е. подписал приказ № 00447 (в дальнейшем было издано еще неск. подобных приказов) о проведении операции по «репрессированию антисоветских элементов», к ним были отнесены «сектантские активисты и церковники». Для каждого региона было заранее определено количество лиц, подлежащих расстрелу либо длительному заключению в концлагерь. В дальнейшем запланированные показатели репрессируемых в регионах неоднократно повышались. Подобным же образом репрессии происходили в лагерях и местах ссылки. Операцию предполагалось начать 5 авг. 1937 г. и закончить в 4-месячный срок, однако фактически она продолжалась более года. Активность карательных акций была неск. снижена только после снятия Е. с поста наркома НКВД в нояб. 1938 г.

Одной из целей проводимых в 1937–1938 гг. репрессий являлось полное уничтожение правосл. Церкви как организованной структуры. В письме к Сталину от 2 июня 1937 г. Е. поддержал Г. М. Маленкова, предлагавшего отменить декрет ВЦИК от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях», чтобы «покончить... с органами управления церковников, с церковной иерархией». Соглашаясь с Маленковым, Е. писал, что этот документ «укрепляет церковь тем, что узаконяет формы организации церковного актива». Е. предлагал отменить и инструкции Постоянной комиссии при Президиуме ВЦИК по вопросам культов «О порядке проведения в жизнь законодательства о культах». Наркома возмущало существование законодательных норм, согласно к-рым «допускаются религиозные шествия и церемонии и созыв религиозных съездов», он считал недопустимым тот факт, что положение легальных религиозных объединений формально «едва ли не равное с советскими общественными организациями». Е. воспринимал «двадцатки» (приходские советы) как «готовые организационные формы и прикрытие антисоветской работы», проводящейся «церковной контрреволюцией». Органы НКВД сыграли активную роль в новой кампании по закрытию церквей, по-

скольку поводом для закрытия храма обычно служил арест настоятеля или одного из членов приходского совета. Из насчитывавшихся в стране в 1935 г. 25 тыс. храмов к 1939 г. оставалось только 1277.

По заведомо ложным обвинениям в 1937–1938 гг. по «церковным делам» было репрессировано ок. 350 тыс. чел., в т. ч. более 165 тыс. правосл. священно- и церковнослужителей, из к-рых было расстреляно более 118 тыс. Одним из крупнейших мест казней заключенных и захоронений жертв репрессий в годы «ежовщины» является *Бутовский полигон* под Москвой, где упокоилось более тысячи расстрелянных за исповедание правосл. веры. В ходе репрессий была уничтожена большая часть правосл. духовенства, практически полностью был истреблен епископат. В числе погибших был и Патриарший Местоблюститель Крутицкий митр. сщмч. *Петр (Полянский)*, † 10 окт. 1937). К 1939 г. на кафедрах осталось только 4 правосл. архиерея во главе с Местоблюстителем митр. *Сергием (Страгородским)*, с 1943 Патриарх Московский и всея Руси), хотя и против них в НКВД готовились материалы для расправы. Репрессии также затронули тех, кто отделились от канонической РПЦ: *иосифлян*, «непоминающих», представителей *григорианского раскола* и обновленцев, а также тех, кто принадлежали к неправосл. Церквям и др. религ. организациям.

25 нояб. 1938 г. Е. был снят с поста наркома внутренних дел (к-рый занял Л. П. Берия) с сохранением должности секретаря ЦК ВКП(б), председателя Комиссии партийного контроля и наркома водного транспорта. 10 марта 1939 г. Е. был выведен из Политбюро и Оргбюро ЦК ВКП(б). 9 апр. он был уволен с должности наркома водного транспорта. 10 апр. арестован, содержался в Сухановской следственной тюрьме особого режима. Был обвинен в «изменческих, шпионских взглядах», в связях с иностранными разведками, в подготовке гос. переворота и в «моральном разложении». 3 февр. 1940 г. Военной коллегией Верховного суда СССР приговорен к расстрелу.

Арх.: АПРФ. Ф. 3. Оп. 58. Д. 212; Оп. 60. Д. 5; РАСПИ. Ф. 57.

Лит.: *Цытин*. История РЦ. С. 248–259; *Брюханов Б. Б., Шошков Е. Н.* Оправданию не подлежит: Ежов и ежовщина, 1936–1938 гг. СПб., 1998; *Полянский А. И.* Ежов: История «железного» наркома. М., 2003.

Д. Н. Никитин

ЕЗДРА [евр. *עֶזְרָא*, 'ezra', греч. *Ἐσδρας*, *Εζδρας*] (V в. до Р. Х.), ветхозаветный свящ. из рода *Аарона*, пришедший из Вавилона в Иерусалим «в седьмой год царя Артаксеркса» (1 Езд 7. 7), один из создателей слеполенной иудейской общины в Палестине. Сведения о нем содержатся в 1-й Книге Ездры и в Книге Неемии, а также в неканонических 2-й и 3-й Книгах Ездры. Имя Ездра является, возможно, краткой формой имени Азария (*אֶזְרָא*) и приблизительно может быть переведено как «Господь помогает».

Жизнь. Е. был книжником, изучавшим и исполнявшим закон Моисеев, к-рому Бог за его праведность помогал во всех начинаниях (1 Езд 7. 9–10). Персид. царь Артаксеркс написал ему письмо, в к-ром было «дано повеление, чтобы... всякий из народа Израилева... желающий идти в Иерусалим шел» с Е. (1 Езд 7. 13). Царь распорядился о значительных пожертвованиях для Иерусалимского храма, к-рые должны были доставить и использовать Е. и шедшие с ним переселенцы (1 Езд 7. 16–22). Местных правителей, подчиняющихся персид. власти, царь обязал помогать Е., к-рый получил также право назначать наказания (вплоть до смертной казни) тем из израильтян, кто «не будет исполнять закон Бога»; служителей храма царь освободил от уплаты налогов (1 Езд 7. 21–26).

Вместе с Е. из Вавилона вышло значительное число иудеев (список приводится в 8-й гл. 1-й Книги Ездры), которые отправились с ним в Иерусалим. Обнаружив, что среди его спутников нет «сынов Левия», Е. приказал восполнить этот недостаток и привести «служителей для дома Бога» (1 Езд 8. 15–19). При этом, несмотря на то что с ними были значительные ценности, Е. велел отправляться в Иерусалим без охраны, т. к. ему «стыдно было просить у царя войска и всадников для охранения» (1 Езд 8. 22). Поскольку он и его спутники надеялись на помощь Божию, им удалось благополучно достичь Иерусалима и сдать бывшим там священникам принесенные «серебро и золото и сосуды в дом Бога». В благодарность за благополучный исход путешествия Е. и его спутники принесли Богу жертву всесожжения (1 Езд 8. 33–35).

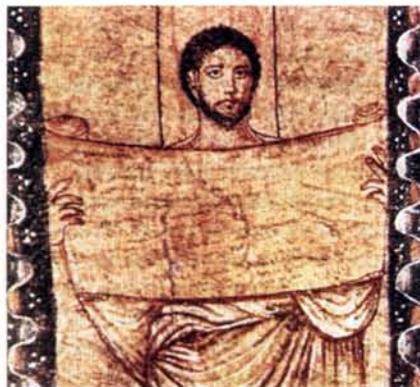
Сразу после жертвоприношения Е. узнал, что многие из израильского народа, включая священников и ле-

витов, породнились с окрестными народами и участвуют в языческих культах. Услышав об этом, Е. разорвал на себе одежду и обратился к Богу с молитвой покаяния за свой народ (1 Езд 9). Эта молитва Е. оказала действие на многих из израильтян, осознавших свое преступление; было решено заключить с Богом *завет* и отпустить всех иноплеменных жен и рожденных ими детей, а руководителем в этом деле назначить Е., к-рый вполн. успешно довел его до конца (1 Езд 10).

«Когда наступил седьмой месяц», весь израильский народ собрался в Иерусалиме, чтобы просить Е. читать им на площади книгу закона Моисеева. Е., священники и левиты с «деревянного возвышения» «читали из книги, из закона Божия, внятно, и присоединяли толкование, и народ понимал прочитанное». Это производило такое впечатление, что «весь народ плакал, слушая слова закона» и «отвечал: «аминь, аминь», — поднимая вверх руки свои» (Неем 8. 1–9). На следующий день представители народа обратились к Е., «чтобы он изъяснял им слова закона» (Неем 8. 13). Было решено исполнить указание о том, «чтобы сыны Израилевы в седьмом месяце, в праздник, жили в кущах» (Неем 8. 14; ср.: Лев 23. 33–36). Длительное, согласно указаниям закона, 7 дней празднование сопровождалось ежедневным чтением «из книги закона Божия» (Неем 8. 18). После этого весь народ собрался «во вретницах и с пеплом на головах своих» (Неем 9. 1), левитами была произнесена от лица всех покаянная молитва, и затем было дано обязательство «исполнять все заповеди Господа» и «не отдавать дочерей своих иноземным народам, и их дочерей не брать за сыновей своих» (Неем 10. 30). В последнем упоминании о Е. в Библии сообщается, что он шел впереди «сыновей священнических» во время освящения стен Иерусалима (Неем 12. 35–36).

Иосиф Флавий в качестве источника информации о деятельности Е. использовал, вероятно, греч. текст неканонической 2-й Книги Ездры и др. источники (*Шаранов*. 1910. С. 26), весьма возможно, и перевод Септуагинты канонической 1-й Книги Ездры (*Соболевский*. 1913). Он уделяет Е. гораздо меньше внимания, чем нек-рым др. библейским фигурам, поэтому для выяснения его отношения к Е. нередко более важным

оказывается не то, что он говорит о нем, а то, что из библейского текста он опускает (*Feldman*. 1993. Р. 210). На первый взгляд это отношение к Е. кажется необъяснимым ввиду его значимости для всей иудейской



Ездра.

Роспись синагоги в Дюра-Европос, Сирия.
249/50 г.

традиции. Кроме того, именно для Иосифа Флавия личность Е. могла быть привлекательной по 2 причинам: известно враждебное отношение Иосифа Флавия к самаритянам, к-рые в свою очередь считали Е. главным врагом (*Idem*. 1992), извратившим, по их мнению, текст и содержание Торы (*Idem*. 1993. Р. 191); Иосиф Флавий очень ценил свое священническое происхождение (*Ios. Flav. Vita*. 1–2) и отмечал важность исследования генеалогий для семей священников (*Idem. Contg. Ap.* 1. 31–32), а Е. был священником, и его генеалогия приводится в Библии (1 Езд 7).

В 11-й кн. «Иудейских древностей» Иосиф Флавий передает биографию Е. неск. иначе, чем канонический библейский текст. Деятельность Е. начинается раньше и при др. персид. царя — Ксерксе (486–465), к-рый «был очень расположен к иудеям» и личным другом к-рого (φίλος τῷ βασιλεῖ Ξέρξῃ) был Е. (*Ios. Flav. Antiq.* XI 122). Получив от царя письмо, содержание к-рого примерно совпадает с 1 Езд 7. 11–26, Е. «оставил его у себя, а копию с него разослал ко всем единоплеменникам своим в Мидии»; узнав о «благочестии царя и о его расположении» к Е., евреи стали собираться в Вавилон — «многие десятки тысяч, не поддающиеся точному подсчету» (μυριάδες ἄπειροι καὶ ἀριθμῷ γνωσθῆναι μὴ δυνάμενα) (*Ibid.* XI 133). Описанный рассказ о том, что первоначально среди спутников Е. не было «сынов

Левия» (1 Езд 8. 15); если следовать рассказу Иосифа Флавия, то этой проблемы не существовало: «К Ездре примкнуло значительное количество священников, левитов, привратников, певчих и прислужников храмовых» (*Ios. Flav. Antiq.* XI 134); т. о., Иосиф Флавий старался избежать возможного упрека читателей в том, что Е. проявил непредусмотрительность в организации путешествия (*Feldman*. 1993. Р. 202).

Рассказывая о реакции Е. на сообщение о смешении евреев с иноплеменниками, Иосиф Флавий дает свое понимание поведения Е., сочетавшего в себе неподдельное горе и хладнокровный расчет, «так как он отлично понимал, что, если он потребует от них изгнания жен и родившихся от последних детей, они не послушаются его, то он... оставался на земле» (*Ios. Flav. Antiq.* XI 142; такого же мнения придерживаются некоторые совр. зап. библеисты, называющие поведение Е. расчетливым; см., напр.: *North*. 1992).

Умер Е., согласно Иосифу Флавии, в преклонном возрасте (*Ios. Flav. Antiq.* XI 158).

Тот факт, что Е. уделено гораздо меньше внимания, чем др. библейским фигурам (см.: *Feldman*. 1993. Р. 191, где приводится анализ количества упоминаний Е. в сравнении с количеством упоминаний Авраама, Исаака, Иосифа, Моисея и др.), следует объяснять, по-видимому, тем, что в отличие от раввинистической традиции Иосиф Флавий не считал Е. равным Моисею (*Ibid.* Р. 197). В таком случае оказываются понятными нек-рые детали.

Хотя Иосиф Флавий и говорит о том, что Е. был первосвященником (πρώτος ἱερέως — *Ios. Flav. Antiq.* XI 121), он не только не уделяет достаточного внимания описанию его священнического служения, но даже не упоминает его священническую генеалогию (в то время как к генеалогии Моисея он добавляет нек-рые детали, отсутствующие в библейском тексте — *Ibid.* II 210). Иосиф Флавий в отличие от раввинистической традиции не говорит об исключительной мудрости Е., сообщая лишь, что он был «достаточно сведущим в законах Моисея» (τῶν Μωυσέως νόμων ἰκανῶς ἔμπειρος — *Ibid.* XI 121) (про Моисея говорится, что в мудрости он превзошел всех живших когда-либо людей — *Ibid.* IV 328). Е. посвящено Иосифом Флавием

лишь неск. слов после описания его смерти (Ibid. XI 158; похвала Моисею длиннее в неск. раз — Ibid. IV 327–331).

Вместе с тем 2 черты из биографии Е.— его лояльное отношение к персид. правительству и его послушание закону — Иосиф Флавий развивает. По-видимому, это связано с тем, что он старался сделать его личность привлекательной для рим. властей (сопоставляемых им с персидскими) и блюстителей рим. традиций (с их священным отношением к закону). Передавая библейский эпизод о чтении Е. закона израильскому народу, он добавляет (Ibid. XI 155), что люди плакали при чтении, поняв, что, если бы они соблюдали закон, с ними не случилось бы многочисленных бед. Е. призывает людей быть праведными (δίκαιοι), т. е. почитающими законы (Ibidem), и предостерегает от нарушения «законов страны» (περὶ τὸ πολίτευμα παρανομηθέντων — Ibid. XI 158). К приказу царя о суде над теми, кто не будут соблюдать «закон Бога» (1 Езд 7. 26), добавлены слова о том, что необходимо изучать законы, ибо незнание их не является извинением их несоблюдения (Ios. Flav. Antiq. XI 130).

Как доказательство лояльности Е. к властям исследователи рассматривают сообщение Иосифа Флавия о том, что он был «другом (φίλος) царя Ксеркса» (Ibid. XI 121; Feldman. 1993. P. 200; похожим образом описываются в «Иудейских древностях» отношения иудейского царя Езекии и вавилонского царя Меродах-Балладана (Ibid. X 30), прор. Даниила и царя Дария Мидийца (Ibid. X 263), Зоровавеля и персид. царя Дария (Ibid. XI 32)). Чтобы избежать упреков Е. и иудеям в корыстном расчете, Иосиф Флавий сокращает библейский рассказ об огромных дарах, к-рые местные правители обязаны давать в Иерусалимский храм (1 Езд 7. 21–22; Ios. Flav. Antiq. XI 127).

Ставя, т. о., Е. ниже мн. героев истории израильского народа, в первую очередь Моисея, Иосиф Флавий тем не менее отмечает, что за 2 присущие ему добродетели — за «честность и праведность» (διὰ χρηστότητα καὶ δικαιοσύνην — Ibid. XI 139) — он был награжден Богом.

В патристической традиции мн. авторы в первую очередь отмечают, что после вавилонского плена Е. восстановил среди иудеев прежний авторитет Писания. По выражению

сщмч. Иринея Лионского, Бог «побудил Ездру, священника из племени Левия, обновить слова бывших ранее пророков и восстановить для народа бывшее через Моисея законоположение» (Iren. Adv. haer. 11. 31). Климент Александрийский говорит, что, «поскольку во время бывшего при Навуходоносоре пленения Писания были испорчены (διαφθαρεισῶν τῶν γραφῶν)», Е., «левит и священник, обновил все древние Писания» (Clem. Alex. Strom. I. 22).

Свт. Епифаний Кипрский сообщает, что Е. обучал закону Моисееву живших в Самарии ассирийцев (τοὺς ἐν τῇ Σαμαρείᾳ καθεσθέντας Ἀσσυρίους) и те из них, кто приняли благодаря ему закон, стали называться самаритянами (Epiaph. Adv. haer. I 196); в др. приписываемом свт. Епифанию сочинении («Anacephalaeosis») добавлено, что закон Моисеев был послан для них «из Вавилона царем через священника по имени Ездра» (τοῦ βασιλέως αὐτοῦ ἀποστειλάντος ἀπὸ Βαβυλώνος διὰ ἱερέως Ἐσδρα καλουμένου) (Holl K., ed. Epiphanus. Lpz., 1915. Bd. 1. S. 166).

В приписываемом сщмч. Ипполиту Римскому введении к толкованию на Псалтирь говорится, что псалмы были написаны разными людьми, а Е. после возвращения из плена собрал их в одну книгу (Daniel von Salah. Eine jakobitische Einleitung in den Psalter / Hrsg. G. Dietrich. Gies- sen, 1901. S. 38).

В раввинистической традиции Е. нередко отождествляется с прор. Малахией (Мегилла 15а; в Таргуме на Мал 1. 1 о Малахии говорится: כָּתוּב עָלָיו שֶׁנֶּחֱמַד לְעִזְרָא — тот, кого называют «книжник Ездра»; причиной этого было, по-видимому, то, что и Е., и прор. Малахия учили о недопустимости браков с представительницами др. народов — Feldman. 1993. P. 193).

Имеются также и подробности о жизни Е., к-рых нет в библейском тексте. Так, сообщается, что в то время как прор. Даниил возвратился в Палестину, Е. продолжал образование в Вавилоне под рук. прор. Варуха, сына Нирии, считая изучение Торы более важным делом, чем реставрация храма. Е. не мог отправиться в Иерусалим, т. к. его учитель был уже в преклонном возрасте и не мог бы совершить столь трудное путешествие. Лишь после его смерти Е. решил собрать тех, кто еще не отправились на родину с прор. Даниилом, и повести их в Палестину (Песнь

Песней Рабба 5. 5; Ginzberg. 1913). Еще одна причина препятствовала Е. уйти из Вавилона раньше: ему не хотелось обидеть Иисуса, сына Иоседекова (ср.: 1 Езд 3. 2), бывшего пер-



Прор. Малахия.
Роспись кафоликона мон-ря
прп. Дионисия на Афоне.
Сер. XVI в.

восвященником в Иерусалиме; лишь после его смерти Е., гораздо более образованный и подходящий для этой должности, пришел в Иерусалим и стал первосвященником (Киддушим 69б). У Е. было такое замечательное телосложение, что он был достоин стать первосвященником, даже если Аарон был бы жив (Когелет Рабба 1. 4), и он обладал такой святостью, что мог произносить божественное Имя таким, «как оно написано» (Йома 69б).

Е. ревностно распространял Тору, и раввины говорили о нем, что он получил бы Тору от Бога, если бы Моисей его не опередил (Тосефта. Санхедрин 4. 7). Он переписал Библию «ассирийскими» буквами (имеется в виду, вероятно, араб. квадратный шрифт), оставив старый евр. алфавит самаритянам (Санхедрин 21б), и повсеместно организовывал школы (Бава Батра 21б–22а). Традиция даже называет Е. одним из 6 авторов Мишны (трактат Келим — Jellinek A., ed. Beit ha-Midrash. Lpz., 1853. Bd. 2. S. 88). Помимо библейской книги, носящей его имя, Е. считается автором

части генеалогий 1-й Книги Паралипоменон (Бава Батра 15а) и нек-рых псалмов (Песнь Песней Рабба 4. 19).

Толкование рассказа Книги Неемии о том, как Е. читал собранию «сынов Израилевых» «книгу закона Моисеева» (Неем 8), связывало это событие с созданием т. н. Великой синагоги, 1-м представителем к-рой был Е. и к-рая гарантировала преемство традиции — от Е. до *Гиллея* и *Шама*, а также их последователей (Koch. 1974. P. 175).

Согласно популярному среди йеменских иудеев рассказу, Е. призывал их предков к возвращению в Палестину и, получив отказ, проклял их; отсюда возникла традиция не называть детей именем Е. (Marcus. 2007. P. 653).

Существует также позднее предание о том, что Е. якобы торжественно провозгласил отлучение самаритян от израильского народа в присутствии 300 священников, 300 детей, 300 свитков Торы и в сопровождении 300 труб (Feldman. 1993. P. 191).

В исламе Е. носит имя Узайр (عزير). Коран осуждает иудеев за то, что они якобы называют Узайра сыном Аллаха (Сура 9. 20). Поскольку в сохранившихся иудейских источниках отсутствует наименование Е. сыном Божиим, предполагается, что это сообщение Корана возникло на основе некой мусульм. легенды или же восходит к представлениям обратившихся в ислам йеменских иудеев, считавших Е. Мессией (Marcus. 2007. P. 653). Нек-рые ислам. комментаторы отождествляют с Е. описываемого в Коране человека, к-рый не поверил, что Аллах может оживить селение (т. е. Иерусалим), разрушенное до основания (Ibidem; Сура 2. 261).

Место захоронения Е. По сообщению Иосифа Флавия (Ios. Flav. Antiq. 11. 158), Е. был похоронен с большими почестями в Иерусалиме (μετὰ πολλῆς φιλοτιμίας ἐν Ἱεροσόλοις), однако большинство поздних свидетельств, упоминаемых Биньямином из Туделы, Птахией из Регенсбурга, Иехудой Харизи и др., сообщают о гробнице Е. в дер. Эль-Азайр близ г. Басра (ныне Ирак) (Marcus. 2007. P. 653). Иудейские паломники посещали эту гробницу, возжигали перед ней свечи, давали обеты и приносили специальные молитвы, в то время как мусульмане относились к могиле Е. со страхом и приписывали ей сверхъестественную силу (Ibid. P. 653–654).

В современной западной библеистике с личностью Е. связывают обычно неск. исторических вопросов. При этом на многие из них не найдено убедительных ответов, во многом, как считает совр. исследователь К. Кох, из-за того, что фигура и деятельность Е. не получили в науке должного внимания и находились в течение десятилетий в тени других, более популярных и более традиционных изысканий (Koch. 1974. P. 175–176). По мнению этого ученого, Е. является ключевой фигурой в истории Израиля, «одним из величайших людей среди народа, в котором не было недостатка в великих людях» (Ibid. P. 195).

Положение Е. в Вавилоне до ухода в Иерусалим не до конца ясно. В письме Артаксеркса Е. назван «священником, учителем (арам. ܣܦܪܐ, *sāpār*, букв. — книжник) закона Бога небесного» (1 Езд 7. 12), а в др. месте о нем говорится как о «книжнике (евр. סֹפֵר, *sōpēr*), сведущем в законе Моисеевом» (1 Езд 7. 6). Наименование «книжник» (арам. *sāpār*, евр. *sōpēr*; сопоставлялось также с аккад. словом *šāpiru* — правитель, управляющий, начальник) могло, по мнению нек-рых ученых, обозначать офиц. должность при персид. дворе, к-рую якобы занимал Е. (Schaefer. 1930. P. 24). Большинство исследователей, однако, считают такой вывод необоснованным (North. 1992). Сопоставление положения Е. с должностью представителя еврейской общины при персид. дворе в сасанидскую эпоху (*rēs gālūta*) является, по-видимому, анахронизмом, хотя и присутствует в нек-рых исследованиях (см., напр.: Schaefer. 1930).

Дата прихода Е. в Иерусалим представляет собой проблему при попытке согласовать ее с деятельностью Неемии. По сообщениям Библии, переселение Е. состоялось в 7-й год правления Артаксеркса (1 Езд 7. 8), а деятельность Неемии началась лишь в 20-й год правления того же царя (Неем 1. 1; 2. 1). В чтении для народа книги закона участвовали и Е. и Неемия (Неем 8. 9), поэтому оказывается, что лишь через 13 лет после прихода в Иерусалим Е. приступил к обучению народа закону Божию. Жизнь в Иерусалиме уже была до нек-рой степени устроена (1 Езд 8. 29, 33), в то время как Неемия, по-видимому, нашел город в полном запустении (Неем 2–3). На основании этих и нек-рых др. све-

дений в зап. библеистике делаются предположения о том, что Е. пришел в Иерусалим на неск. десятилетий позже, чем принято считать (см., напр.: *Morgenstern*. 1962; *Emerton*. 1966; *Klein*. 1992). Так, упоминаемого в 1 Езд 7. 7 царя Артаксеркса (евр. ארתחשטרה, *artahšast*) отождествляют не с Артаксерксом I, а с Артаксерксом II, 7-м годом правления которого был 398 г. до Р. Х. (Galling. 1964. S. 158–161); такой подход также имеет свои проблемы, поскольку уже в 419 г. до Р. Х. была установлена точная дата празднования Пасхи для иудейской общины в Элефантине, что вряд ли могло произойти ранее начала деятельности Е. по возрождению авторитета закона Моисеева в Иерусалиме (Koch. 1974. P. 179–180).

Историчность рассказов о Е. вызывает сомнение у нек-рых зап. ученых, в первую очередь из-за того, что он не упомянут в том месте Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова (Сир 49. 13–15), где содержится похвала Зоровавелю, Иисусу, сыну Иоседека, и Неемии. Высказывались даже крайние мнения, что Е. не существовал вообще, а предания о нем возникли лишь в маккавейскую эпоху, ок. 159 г. до Р. Х., и использовались для поддержки проводимой в то время религ. реформы (подробнее см.: *Garbini*. 1986. P. 212). Существуют и др., менее радикальные способы объяснения «молчания Иисуса, сына Сирахова» о Е., не подвергающие сомнению историчность Е. (*Höfken*. 1975).

Роль Е. в религии послепленного Израиля. Согласно распространенной в науке т. зр., Е. стал создателем нового направления в религии послепленного Израиля; нек-рые исследователи даже называют преобразования, предпринятые им, «путем к некоей новой религии» (Fohrer. 1969. S. 369). По мнению А. Каули, происшедшие в результате деятельности Е. религиозные изменения в жизни Др. Израиля «никак не могли бы произойти естественным путем», однако именно они сделали возможными дальнейшие этапы в развитии иудаизма: «...разработку галахи... ее систематизацию в Мишне, ее обсуждение в Талмуде, ее кодификацию Маймонидом» и т. д. вплоть до совр. форм иудаизма (Cowley. 1923. P. XXVIII). Эти изменения привели к трансформации допленной религии определенной этнической группы (народа



Др. Израиля) в религию общины, каждый член к-рой принадлежит к ней только по собственному волеизъявлению и благодаря постоянному участию в исполнении ритуалов этой общины (Koch. 1974. P. 176). В оценке этих изменений ученые расходятся: последователи Ю. Велльгаузена видят в Е. создателя иудейской теократии, якобы завершившей эпоху эсхатологических ожиданий и пророчеств; противоположной т. зр. придерживается, к примеру, Кох, считающий, что решающее влияние на деятельность Е. оказали именно пророки эпохи плена (Ibid. P. 189, 196).

Выдающаяся роль, приписываемая Е. мн. учеными, сходна с пониманием его личности в раввинистической традиции. Так, Кох полагает, что его «роль в послепленной истории трудно переоценить» (Ibid. P. 195); уже путешествие Е. из Вавилона в Иерусалим являло собой, по мнению Коха, некий символический акт, «культурную процессию, которую Ездра понимал как второй Исход и как частичное исполнение пророческих чаяний» (Ibid. P. 184). Это доказывалось, как считает Кох, в первую очередь тем, что для описания этого путешествия используется евр. глагол עלה (1 Езд 7. 7: עלו — пошли, букв. — стали подниматься, восходить, т. е. двинулись религ. процессией). Кроме того, именно предположение о наличии культовой составляющей в переходе из Вавилона в Иерусалим лучше всего объясняет необходимость левитов для путешествия (1 Езд 8. 15), поскольку в Палестине уже было, по-видимому, достаточное их количество для проведения богослужений в Иерусалимском храме (Koch. 1974. P. 185–187).

Как полагает Кох, дальнейшая деятельность Е. в Палестине происходила во многом по образцу завоевания Св. земли после «первого Исхода», совершенного Иисусом Навином (Ibid. P. 188). Сюда относятся, к примеру, отделение от окрестных народов (1 Езд 9. 1) и упоминание Иисуса Навина в Неем 8. 17, где рассказывается о возобновлении праздника кушечей: «От дней Иисуса, сына Навина, до этого дня не делали так сыны Израилевы».

По мысли Коха, генеалогия Е. (1 Езд 7. 1–5), в к-рой он назван сыном не своего отца по крови, а Серраи, последнего легитимного допленного первосвященника в Иерусалимском храме, доказывает, что

Е. «пришел в Иерусалим как истинный первосвященник из рода Аарона» (эта генеалогия, однако, существенно отличается от данных из 1-й Книги Паралипоменон, где последним первосвященником является Иоседек (1 Пар 6. 15), и от более раннего сообщения в 1-й Книге Ездры, что законным первосвященником после возвращения из плена стал Иисус, сын Иоседеков (1 Езд 3. 5, 8)) (Koch. 1974. P. 190).

Кох поддерживает идею свт. Епифания Кипрского, что Е. имел отношение к формированию самаритянской общины. «Ездра был послан ко всем народам, жившим за рекой, включая самаритян. Его целью было создание единого Израильского государства из двенадцати племен, что объясняет и последующее принятие Пятикнижия самаритянами» (Ibid. P. 183). Деятельность Е. была необходимым шагом в развитии последующей иудейской апокалиптики, чем, возможно, и объясняется, что он стал символической фигурой в апокалиптической лит-ре (Ibid. P. 197).

Содержание книги закона Моисеева, с к-рой имеет дело Е., остается не до конца ясным. Вместе с тем трудно предположить, что какая-то часть «книги закона», бывшая в руках Е., могла не войти позже в канонический текст ВЗ (Ibid. P. 180). Данный вопрос активно разрабатывается в зап. библистике в контексте изучения истории создания Пятикнижия — ученые пытаются по имеющимся в 1-й Книге Ездры и в Книге Неемии указаниям определить, отличался ли используемый Е. текст книги закона от канонического библейского текста (Ibid. P. 180–181). Не вполне понятно также, было ли содержание книги закона известно жителям Иерусалима до прихода Е. Предполагая обратное, т. е. то, что Е. ввел с помощью персид. властей некий новый, неизвестный ранее текст книги закона, нек-рые исследователи объясняют т. о. описанные в Библии нек-рые события (Неем 8): именно поэтому сыны Израилевы просили читать им книгу закона Моисеева, к-рая ранее якобы не была им известна, и это стало причиной того, что они плакали при чтении (Koch. 1974. P. 182).

Лит.: Попов В. Д. Возвращение иудеев из плена вавилонского и первые годы их жизни в Палестине до прибытия Ездры в Иерусалим (458 г.). К., 1905; Шаратов А. С. Вторая кн. Ездры: Ист.-крит. введ. в кн. Серг. П., 1910; Соболевский А. И. [Рец. на кн.]: Шаратов А. С.

Вторая книга Ездры // БВ. 1913. Т. 1. № 4. С. 855–879; Ginzberg L. Legends of the Jews. Phil., 1913. Vol. 4. P. 354–359; Cowley A. E. Aramaic Papyri of the 5th Cent. B. C. Oxf., 1923; Schaefer H. H. Esra der Schreiber. Tüb., 1930; Morgenstern J. The Dates of Ezra and Nehemiah // JSS. 1962. Vol. 7. N 1. P. 1–11; Galling K. Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter. Tüb., 1964; Mowinckel S. Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia. Oslo, 1965. Bd. 3: Die Ezrageschichte und das Gesetz Moses; Emerton J. A. Did Ezra go to Jerusalem in 428 B. C.? // JThSt. 1966. N. S. Vol. 17. N. 1. P. 1–19; Fohrer G. Geschichte der israelitischen Religion. B., 1969; Koch K. Ezra and the Origins of Judaism // JSS. 1974. Vol. 19. N 2. P. 173–197; Huffken P. Warum schwieg Jesus Sirach über Esra? // ZAW. 1975. Bd. 87. N 2. P. 184–202; Garbini G. Storia e ideologia nell'Israele antico. Brescia, 1986; Feldman L. H. Josephus' Attitude Toward the Samaritans: A Study in Ambivalence // Jewish Sects, Religious Movements and Political Parties / Ed. M. Mor. Omaha, 1992. P. 23–45; idem. Josephus' Portrait of Ezra // VT. 1993. Vol. 43. N 2. P. 190–214; Klein R. W. Ezra-Nehemiah. Books of // ABD. Vol. 2. P. 731–742; North R. Ezra // Ibid. 1992. Vol. 2. P. 725–728; Marcus D. et al. Ezra // EncJud. 2007². Vol. 6. P. 652–654.

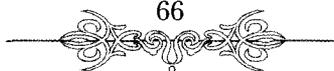
А. К. Ляданский, Е. В. Барский

ЕЗДРИЛОН — см. *Изреельская долина*.

ЕЗДРЫ ПЕРВАЯ КНИГА [Ездры книга], библейская книга, в которой рассказывается о возвращении евреев из вавилонского плена в Палестину и о деятельности Зоровавеля и Ездры по восстановлению Иерусалимского храма и организации религ. жизни.

Место в каноне. В еврейской Библии Е. п. к. и Книга Неемии составляли первоначально одну книгу, называвшуюся «Книга Ездры». Это подтверждается неск. фактами: 1) в МТ обязательное в конце каждой книги указание ее размера в данном случае расположено после Книги Неемии и соответствует суммарному объему обеих книг (685 стихов); 2) столь же обязательное указание середины книги находится между Неем 3. 31 и 3. 32; 3) в приводимом Евсевием Кесарийским письме Мелитона Сардского об иудейском библейском каноне (Euseb. Hist. eccl. IV 26. 14) отсутствует Книга Неемии и упоминается лишь «Книга Ездры»; 4) перечисление библейских книг у Иосифа Флавия (Jos. Flav. Contr. Ap. I 40) также, по-видимому, подразумевает единую книгу (Blenkinsopp. 1988. P. 38); 5) в библейском тексте иногда говорится о совместной деятельности Ездры и Неемии (Неем 8. 9; 12. 26, 36).

Разделение на 2 книги, важнейшим свидетельством к-рого является наличие в Книге Неемии отдель-





ного заглавия («Слова Неемии, сына Ахалиина» — Неем 1. 1), существовало уже ко времени Оригена (*Euseb. Hist. eccl.* 6. 25. 2) и было воспроизведено в лат. переводе блж. Иеронима (Вульгате), где эти 2 книги получили названия «1-я Книга Ездры» и «2-я Книга Ездры» соответственно. В рукописи и печатные издания евр. Библии это разделение проникло лишь в XV в., по-видимому под влиянием христ. традиции. В совр. библеистике сложилась традиция обозначать эти 2 библейские книги единым названием — «Книга Ездры—Неемии» — и нередко рассматривать их как единое целое (так, огромное количество комментариев написано именно на Книгу Ездры—Неемии; однако есть исследователи, считающие Е. п. к. и Книгу Неемии «двумя отдельными книгами» — *Becking*. 1999. P. 259).

В вавилонской традиции Е. п. к. и Книга Неемии идут после Книги пророка Даниила и перед Книгами *Паралипоменон* (Хроники), замыкающими раздел Писаний (этой последовательности придерживаются и нек-рые печатные издания евр. Библии).

В палестинской традиции, представленной в первую очередь 2 кодексами — Алеппским и Ленинградским, Книги Паралипоменон, напротив, открывают раздел Писаний (располагаясь перед Псалтирью), а книги Ездры и Неемии находятся в конце его.

В Септуагинте (*Rahlfs A. Septuaginta*) в разделе исторических книг имеется 2 книги Ездры: Ἔσδρας Α' и Ἔσδρας Β'; 1-я из них является неканонической, 2-я соответствует Книгам Ездры и Неемии евр. Библии. В нек-рых рукописях Септуагинты было 3 Книги Ездры — добавлялась Ἔσδρας Γ'; при этом Ἔσδρας Β' и Ἔσдρας Γ' соответствовали Книгам Ездры и Неемии евр. Библии (*Blenkinsopp*. 1988. P. 38). 2-я (или 3-я) Книга Ездры идет вслед за Книгами Паралипоменон, что приблизительно отвечает хронологическому порядку в разделе. Иногда неканоническая 1-я Книга Ездры (Ἔσдρας Α') располагается между каноническими (*Ibid.* P. 38–39).

Вульгата и ее влияние на другие традиции (*Biblia Sacra: Iuxta Vulgatum versionem / Ed. R. Weber, R. Gryson. Stuttg., 1994*⁴). Блж. Иероним разделил Книги Ездры и Неемии, но обозначил их как 1 Ezras и 2 Ezras (Ἔσдρας Α' получила у него наименование 3 Ezras, а *Ездры третья книга* — 4 Ezras). В поздних рукописях Вульгаты эти книги снова были объединены в одну — 1 Esdras — и в таком виде вошли в состав первопечатных Библий. Только с началом Реформации прежнее деление на Книги Ездры и Неемии было восстановлено. В Библии Лютера, в Женевской Библии (1560), в Библии короля Якова (1611) и др. протестант. изданиях эти книги стали обозначаться как Ezra и Nehemiah. Поскольку протестанты

не признавали неканонических книг, вопрос о нумерации остальных Книг Ездры изначально не ставился. В англ. Библиях неканонические Книги Ездры были обозначены как 1 Esdras и 2 Esdras. С развитием научно-критической библеистики была восстановлена сплошная нумерация 4 Книг Ездры (когда в составе 4-й Книги Ездры были выделены интерполяции, они получили наименование соответственно 5-й и 6-й Книг Ездры — см. ст. *Ездры третья книга*).

В славянской Библии (М., 1993^р) имеется 3 книги Ездры. 1-я Книга Ездры, расположенная между Книгами Паралипоменон и Книгой Неемии, соответствует канонической Е. п. к. евр. Библии и является переводом 2-й Книги Ездры (Ἔσдρας Β') Септуагинты. 2-я Книга Ездры, расположенная после Книги Неемии, является переводом 1-й Книги Ездры (Ἔσдρας Α') Септуагинты. 3-я Книга Ездры, находящаяся в конце ветхозаветной части слав. Библии (и начинающаяся словами: *Книга Ездры пророка втораа*), является переводом с Вульгаты и соответствует в ней 4-й Книге Ездры. Такое деление восходит к *Геннадиевской Библии* и отражает лат. нумерацию книг.

В русском синодальном переводе Библии также имеется 3 книги Ездры, расположение и состав которых соответствуют слав. Библии. Единственное отличие заключается в том, что Е. п. к. переведена не с греч., а с древнеевр. и араб. текстов подлинника.

Обозначение книг Ездры и Неемии в различных традициях изданий Библии

	Евр. Библия	Септуагинта	Вульгата: Иеронимово деление	Вульгата: современные издания	Слав. Библия	Синодальный перевод	Англ. Библия	Научная классификация
Канонические	Ezra-Nehemiah עזרא נחמיה	Ἔσдρας Β' Esdras B (= Ezra (гл. 1–10) + Nehemiah (гл. 11–23))	1 Ezras	Ezras (2-я половина этой книги называется 2 Esdrae и соответствует Nehemiah)	Книга а Ездры	1-я Книга Ездры	Ezra	1 Ezra
			2 Ezras					Книга Неемии
Неканонические		Ἔσдρας Α' Esdras A	3 Ezras		Книга б Ездры	2-я Книга Ездры (пер. с греч.)	1 Esdras (или Esdras)	3 Ezra
			4 Ezras		Книга г Ездры	3-я Книга Ездры (пер. с лат.)	2 Esdras (или 4 Ezra)	2 или 5 Ezra (= 4 Ezras 1–2)
								4 Ezra (= 4 Ezras 3–14)
								5 или 6 Ezra (= 4 Ezras 15–16)





Содержание. В 1-й гл. Е. п. к. рассказывается о том, как персид. царь Кир, дух к-рого «возбудил Господь», в 1-й год правления объявил, что «Господь, Бог небесный... повелел... построить Ему дом в Иерусалиме» (1 Езд 1. 1–2). Во исполнение этого повеления Кир позволил всем, кто «из всего народа Его», отправиться в Иудею для того, чтобы строить «дом Господа», а пожелавшие остаться на своих местах должны были помочь переселенцам «серебром и золотом и [иным] имуществом, и скотом... для дома Божия, что в Иерусалиме» (1 Езд 1. 3–4). Возвращением в Иерусалим руководили «главы поколений Иудиных и Вениаминовых, и священники и левиты» (1 Езд 1. 5). Отдельно назван Шешбацар, «князь Иудин» (1 Езд 1. 8), к-рому царь передал для Иерусалимского храма те сосуды, к-рые взял оттуда *Навуходоносор II* (ср.: Иер 28. 3; Дан 5. 2). Со времен Иосифа Флавия (*Ios. Flav. Antiq.* 11. 13–14) существует традиция отождествлять Шешбацара с действующим в следующих главах Зоровавелем (возможно, это отождествление восходит еще к *Ездры второй книге*, к-рую использовал в качестве источника Иосиф Флавий); при этом считается, что в 1-й гл. Зороваель назван своим вавилонским именем (*Blenkinsopp.* 1988. P. 79).

Начало 1-й гл. (1 Езд 1. 1–3) совпадает с 2 Пар 36. 22–23. Этим, как полагают ученые (*Grabbe.* 1998. P. 11), показана связь дальнейшего повествования с Книгами Паралипоменон, продолжением к-рых оно является.

В 1 Езд 1. 9–11 следует подробное перечисление сосудов, переданных Шешбацару Киrom, общее число их равно 5400 (1 Езд 1. 11). Значение евр. наименований сосудов, неск. отличающихся от использованных в похожем отрывке 1 Пар 28. 14–17, не всегда ясно, так что рус. перевод во многом условен. В то же время в описании захвата Иерусалима Навуходоносором в 4-й Книге Царств говорится, что храмовая утварь была «изломана» им и пришедшими с ним халдеями (4 Цар 24. 13; 25. 13–17). Это позволило нек-рым ученым предположить, что приведенный список сосудов, возможно, не является первоначальным, а мог быть, напротив, вставлен переписчиком вместо утерянного исходного списка (*Grabbe.* 1998. P. 12). Возможно, что при составлении списка сосудов могла быть использована их опись, хранившаяся

в храмовом архиве (*Blenkinsopp.* 1988. P. 78). В любом случае возвращение священной храмовой утвари символизирует преемственность между первым и вторым храмом.

Описываемые события произошли, как сказано в 1 Езд 1. 1, «во исполнение слова Господня из уст Иеремии»; обычно предполагают, что имеется в виду пророчество об освобождении иудеев после 70 лет плена в Вавилоне (Иер 25. 11–14; 29. 10–14); нек-рые исследователи видят здесь также связь с пророчеством Исаии об окончании плена (Ис 45. 13; см., напр.: *Blenkinsopp.* 1988. P. 74; *Grabbe.* 1998. P. 11). Изгнанный народ возвращается в Иерусалим вместе с храмовыми святынями, очевидно, для того, чтобы восстановить исполнение обрядов истинной религии, прекратившееся неск. десятилетиями ранее.

Как полагают ученые, указ Кира, столь благосклонный к иудеям, вполне соответствует историческим данным о политике ранних правителей Ахеменидской династии; находят также сходство с царскими надписями того времени (напр., с *Бехистунской надписью*); вероятно, Кир сформулировал этот указ устно, после чего он был записан на арамейском — языке офиц. переписки персид. администрации (*Blenkinsopp.* 1988. P. 74–75). В 1973 г. франц. археологическая экспедиция в древнем Ксанфе на ликийском побережье (ныне Кынык, Турция) обнаружила датированный 358 г. до Р. Х. документ, имеющий параллели с указом Кира из 1-й гл. Е. п. к. (*Teixidor.* 1978; *Bryce.* 1978). Этот документ состоит из просьбы местного населения о постройке храма, записанной на греч. и ликийском языках, и из ответа персид. сатрапа по-арамейски. Как и в библейском тексте, в этом ответе содержатся точные предписания о количестве жертвоприношений, сообщаются имена жрецов и говорится об ответственности за неисполнение распоряжений. Это дает возможность исследователям утверждать, что «похожие черты в книге Ездры, ранее считавшиеся подделкой, являются отражением существовавшей практики. Эта практика объясняет, каким образом персидский царь или чиновник мог знать такие детали в отправлении культа... Т. о. отпадают дальнейшие возражения, что персы не могли обращать внимание на такие детали» (*Yamauchi.* 1980. P. 203).

Существует немало исторических свидетельств благожелательного отношения Ахеменидов к религиям покоренных ими народов. Сохранилось письмо Дария I ионийскому правителю, где он грозит ему наказанием за то, что тот взимает налоги со служителей храма Аполлона, «бога, который всегда сообщал правду персам» (*Burn A. R. Persia and the Greeks.* L., 1962. P. 114); иноземные рабочие в Персеполе имели храмы своих богов, получавшие такое же содержание из казны, как и посвященные персид. божеству Ахуре Мазде (*Hensley.* 1977. P. 202); Кир отремонтировал храм Эанны в Уруке и Энунмы в Уре (*Wooley C. L. Ur of the Chaldees.* N. Y., 1965. P. 205); Камбиз выделял деньги на Саисский храм в Египте (*Gardiner A. Egypt of the Pharaohs.* N. Y.; L., 1961. P. 366–367); храм Амона в оазисе Харга был полностью отстроен заново по приказу Дария (*Parker R. Darius and His Egyptian Campaign // AJSL.* 1941. Vol. 58. N 4. P. 373–377); Дарий восстановил также храм Птаха в Египте (*Gray G. B. The Foundation and Extension of the Persian Empire // The Cambridge Ancient History.* Camb., 1939. Vol. 4: The Persian Empire and the West. P. 25). Эти и др. свидетельства являются аргументами в пользу историчности событий, описанных в 1-й гл. (более подробно см.: *Yamauchi.* 1980. P. 201–203).

Во 2-й гл. рассказывается о расселении людей, «возвратившихся в Иерусалим и Иудею» (1 Езд 2. 1). Они названы «сынами страны» (בְּנֵי הַמְּדִינָה — 1 Езд 2. 1), где «страна» (букв. — провинция) означает, вероятно, персид. пров. Йехуд (Иудея), в к-рой будут жить бывш. пленники. Приводимый список перечисляет жителей страны, упоминая лишь переселенцев из Вавилона; при этом ничего не говорится о тех, кто, возможно, жили на этой земле прежде, во время плена.

Называются руководители «народа Израилева»: Зороваель, Иисус, Неемия, Сарай, Реелай, Мардохей, Билшан, Мисфар, Бигвай, Рехум, Ваан (1 Езд 2. 2). Нек-рые из этих имен фигурируют и в др. местах Е. п. к., а также в Книге Неемии и в др. книгах Библии. Иисус и Зороваель оказываются руководителями переселенцев в рассказе 3–5-й глав Е. п. к. Неемия во всех проч. упоминаниях в Библии (кроме, по-видимому, Неем 4. 16) является главным действующим лицом одноименной





книги, правителем пров. Иудея. Сарай назван отцом Ездры (в синодальном переводе этого места он назван Сераия — 1 Езд 7. 1; возможно, речь не идет о кровном родстве; см. в ст. *Ездра*). Мардохей — одно из главных действующих лиц Книги Есфири. Бигвай упоминается вскоре в качестве основателя многочисленного рода (1 Езд 2. 14); есть предположение, что это вариант имени



оказываются гораздо многочисленнее (более 3 тыс. чел.), чем левиты (менее 75 чел.) и храмовые служители (менее 400 чел.). Возможно, этот факт имеет какое-то отношение к эпизоду в начале путешествия в Иерусалим, когда Ездра обнаружил, что среди его спутников отсутствуют «сыны Левия» (1 Езд 8. 15).

*Зороваель.
Фрагмент росписи сев. галереи
Благовещенского собора
Московского Кремля.
1564 г.*

Некоторые из тех, кто не могли представить своей генеалогии, были «исключены из священства» (1 Езд 2. 62); упоминаемые, однако, в этом контексте «сыновья Гаккоца» (1 Езд 2. 61) в др. местах

упоминаемого в араб. текстах из *Элефантины* правителя Иудеи Багохи (*Grabbe*. 1998. Р. 13). Билшана иногда отождествляют с Бишламом, который участвовал в написании Артаксерксу письма об Иерусалиме (1 Езд 4. 7). Имя Рехум приведено несколько раз в разных контекстах. Так звали персид. чиновника при Артаксерксе (1 Езд 4. 8–9, 17, 23), одного из иудейских «глав народа» (Неем 10. 26), а также левита из списка принимавших участие в починке иерусалимской стены (Неем 3. 17); в том же списке упомянут и Ваан (в синодальном переводе этого места он назван Ваана — Неем 10. 27; ср.: 1 Езд 2. 2). Лишь 2 имени (Ресалай и Мисфар) нигде более в Библии не встречаются.

Вслед за этим дается список «людей народа Израилева» (1 Езд 2. 2–35), к-рый можно условно разделить на 2 части: перечисление по семьям (1 Езд 2. 3–20) и перечисление по месту жительства (1 Езд 2. 21–35). Большая часть имен из 1-й ч. встречается и в др. местах Е. п. к., и в Книге Неемии (1 Езд 8, 10; Неем 10).

Затем следует список различных храмовых служителей: священников (1 Езд 2. 36–39), левитов (1 Езд 2. 40), певцов (1 Езд 2. 41), сыновей привратников (1 Езд 2. 42), нефинеев (1 Езд 2. 43), «сыновей рабов Соломоновых» (1 Езд 2. 55–58). По необъяснимой причине священники

оказываются гораздо многочисленнее (более 3 тыс. чел.), чем левиты (менее 75 чел.) и храмовые служители (менее 400 чел.). Возможно, этот факт имеет какое-то отношение к эпизоду в начале путешествия в Иерусалим, когда Ездра обнаружил, что среди его спутников отсутствуют «сыны Левия» (1 Езд 8. 15).

Некоторые из тех, кто не могли представить своей генеалогии, были «исключены из священства» (1 Езд 2. 62); упоминаемые, однако, в этом контексте «сыновья Гаккоца» (1 Езд 2. 61) в др. местах

*Зороваель.
Фрагмент росписи сев. галереи
Благовещенского собора
Московского Кремля.
1564 г.*

Библии фигурируют как полноправные священники (Неем 3. 4, ср.: Неем 3. 21; Езд 8. 33; ср.: 1 Макк 8. 17, где также говорится о сыне Гаккоца — *τοῦ Ἀκκόζ*). В 1 Езд 2. 60 упоминаются Делаия и Товия; про 1-го из них известно из элефантинских папирусов, что он был сыном некоего Санаваллата и одним из противников Неемии (*Grabbe*. 1998. Р. 15), а про 2-го — что он был одним из сподвижников этого Санаваллата (ср.: Неем 2. 10).

В 1 Езд 2. 64–67 дается общее число пришельцев, а также их рабов и животных. Упоминаемые при этом 200 «певцов и певиц», по-видимому, не являются храмовыми служащими, т. к. о них говорилось ранее.

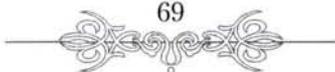
Всего по указу Кира в соответствии с библейским текстом в Палестину вернулись 42 тыс. чел. Не все они были обречены на полную лишений жизнь беженцев, пришедших на незаселенную землю, т. к. некоторые из них везли с собой рабов, рабынь, имели коней, верблюдов и т. д. (1 Езд 2. 64–67), а также значительные средства, из к-рых были сделаны богатые взносы в сокровищницу Иерусалимского храма (1 Езд 2. 69). Заканчивается 2-я гл. сообщением о том, что все пришедшие, включая священников и левитов, расселились по стране и «стали жить... в городах своих» (1 Езд 2. 70).

В 3-й гл. рассказывается о том, как репатрианты приступили к «самому важному событию жизни после пленного иудейства» (*Юнгеров*. 2003. Кн. 2. С. 177) — восстановле-

нию храма, к-рый находился до этого в запустении в течение неск. десятилетий. Под рук. Иисуса, сына Иоседекова, и Зоровавеля, сына Салафиилова, люди «соорудили... жертвенник Богу Израилеву, чтобы возносить на нем всесожжения» (1 Езд 3. 2), а затем «совершили праздник кушей, как предписано» (1 Езд 3. 4); здесь, по-видимому, речь идет об исполнении указаний о ежедневных жертвоприношениях во время праздника кушей (Числ 29. 12–39), а также о порядке жертв в др. праздники (Числ 28–29). Само празднование тоже символично, т. к. оно совершалось и при постройке храма Соломона (2 Пар 5. 3). Т. о., регулярные богослужения начались, еще когда «храму Господню... не было положено основание» (1 Езд 3. 6).

Иисус, Кадмиил и др. организовали работы по заготовке строительных материалов, в первую очередь кедрового дерева и камня, так что через нек-рое время стало возможным провести церемонию основания храма, сопровождавшуюся антифонным пением и игрой на муз. инструментах «по уставу Давида, царя Израилева» (1 Езд 3. 10–11). Это напоминает описание приготовлений к постройке храма Соломоном (1 Пар 22. 2, 4, 15). Несмотря на ликование народа, мн. старики, «которые видели прежний храм, при основании этого храма... плакали громко» (1 Езд 3. 12); по-видимому, это было вызвано тем, что новый храм сильно уступал постройке Соломона по размеру и красоте. В пользу такого понимания можно привести свидетельство из Книги прор. Аггея о том, что храм Соломона был более величественным: «Кто остался между вами, который видел этот дом в прежней его славе, и каким видите вы его теперь? Не есть ли он в глазах ваших как бы ничто?» (Агг 2. 3). Несмотря на это, для большинства церемония оказалась великой радостью — восстановлением религ. жизни народа и исполнением пророчеств.

О предыдущей жизни Иисуса и Зоровавеля, впервые активно действующих в этой главе, не дается почти никаких дополнительных сведений — лишь имена их отцов. Можно сделать вывод, что Иисус был священником, т. к. говорится о «братьях его священниках» (1 Езд 3. 2), однако из этого текста непонятно, был ли он первосвященником; еще меньше сведений о Зоровавеле; в др. библейских





текстах Зоровавель называется «правителем Иудеи» (Агг 1. 1, 14; 2. 2), а Иисус, сын Иоседеков, — «великим иереем», т. е., по-видимому, первосвященником (הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל — Агг 1. 1, 14; 2. 2; Зах 3. 1).

Начинается строительство в 7-м месяце (тишри — совр. сент.—окт.), на к-рый приходилось неск. иудейских праздников: день труб (1 тишри), день искупления (10 тишри) и праздник кушей (15–22 тишри). По закону народ должен был собираться в Иерусалиме, чтобы праздновать эти дни; то, что все, «как один человек» (1 Езд 3. 1), собрались в Иерусалиме, свидетельствовало о высоком уровне благочестия среди израильтян; возможно, именно для того, чтобы акцентировать этот момент, в библейском тексте опущены подробности биографии Иисуса и Зоровавеля — главными действующими лицами становятся не они, а их «братья» (1 Езд 3. 2), воля к-рых и сделала возможным восстановление храма (*Grabbe*. 1998. Р. 16).

Сообщение о том, что израильтяне «были в страхе от иноземных народов» (1 Езд 3. 3), можно считать прелюдией к 4–6-й главам, где рассказывается о противодействии жителей соседней местности строительству храма.

Подготовка к строительству начинается с уплаты серебра «каменотесам и плотникам» (1 Езд 3. 7), причем к работе приступили лишь во 2-й месяц (ийяр — апр.—май) 2-го года, «по приходе... к дому Божию в Иерусалим» (1 Езд 3. 8), т. е. далеко не сразу после основания жертвенника и начала регулярных богослужений.

С 4-й гл. в повествовании Е. п. к. появляется новый сюжет — сопротивление строительству храма жителей соседних областей. Сразу же после рассказа о всеобщем ликовании при основании храма Господня (1 Езд 3. 10–13) сообщается, что «враги Иуды и Вениамина», услышав о строительстве храма, пожелали принять в нем участие, поскольку и они также, по их словам, почитают Бога — «Ему приносим жертвы от дней Асардана, царя Сирийского», к-рый и переселил их в эту землю (1 Езд 4. 1–2). «Зоровавель и Иисус и прочие главы поколений» ответили решительным отказом и не допустили их к строительству, ссылаясь на указ Кира (1 Езд 4. 3). Этот отказ привел к тому, что «народ земли той»

(1 Езд 4. 4) стал всеми способами мешать строительству, подкупая персид. чиновников и посылая доносы.

Далее приводится текст «обвинения на жителей Иудеи и Иерусалима», к-рое «Бишлам, Мифредат, Табеел и прочие товарищи их» написали «Артаксерксу, царю Персидскому». Их письмо было написано «буквами Сирийскими и на Сирийском» (т. е. арамейском — אַרְמֵיִת) языке (1 Езд 4. 6–7); в тексте письма называются по имени еще 2 автора доноса — «Рехум советник и Шимшай писец» (1 Езд 4. 8). В доносе «рабы» царя Артаксеркса, «люди, живущие за рекою» (1 Езд 4. 11) (т. е. в персид. пров. Заречье (עַבְרֵי-הַיַּרְדֵּן), включавшей Сирию и Палестину), сообщают царю о том, что восстанавливаемый иудеями Иерусалим — «мятежный и негодный город» и «что если этот город будет построен и стены восстановлены, то ни подати, ни налога, ни пошлины не будут давать» жители города (1 Езд 4. 12–13) (контекст этой фразы не до конца ясен, т. к. налоговая политика Персии той эпохи в отношении завоеванных территорий слабо исследована — *Grabbe*. 1998. Р. 20). Доносчики советуют царю поискать «в памятной книге отцов» его, чтобы удостовериться, «что город сей — город мятежный и вредный для царей и областей» (1 Езд 4. 15). Предупреждение Артаксерксу оканчивается словами о том, «что если город сей будет достроен и стены его доделаны, то после этого не будет» у царя «владения за рекою» (1 Езд 4. 16).

После получения этого письма Артаксеркс приказал исследовать «памятные книги», в к-рых было найдено, «что город этот издавна восставал против царей, и производились в нем мятежи и волнения» (1 Езд 4. 19). Царь приказал Рехуму и Шимшаю остановить строительные работы, что они и сделали при помощи войск.

Идентификация группировки, враждебной иудеям (עַבְרֵי-הַיַּרְדֵּן, букв. — народ Иуды) и называющейся «народ земли» (עַבְרֵי-הָאָרֶץ), вызывает споры в науке. В раввинистической лит-ре встречалось мнение, что т. о. обозначены те иудеи, к-рые не слишком ревностно следовали букве закона в отношении ритуальной чистоты и т. п., однако совр. исследователи чаще склонны считать, что здесь имеются в виду представители др. народов, влияние к-рых на иудеев могло бы стать развращающим,

будь они допущены к строительству храма (*Grabbe*. 1998. Р. 18). Вероятно, они совмещали почитание истинного Бога с культурами местных божеств, что засвидетельствовано в ВЗ, как для первоначального периода их пребывания в Палестине (4 Цар 17. 24–33), так и для того времени, когда разворачивались события, описанные в Е. п. к. (4 Цар 17. 34, 41; 2 Пар 13. 9). Хотя главы репатриантов мотивировали свой отказ допустить этих людей к строительству храма тем, что они не упомянуты в указе Кира (1 Езд 4. 3), настоящей причиной было, по-видимому, то, что их жертвы считались нечистыми (*Blenkinsopp*. 1988. Р. 107; ср.: Агг 2. 10–14). Предполагают также наличие в этом противостоянии политических мотивов: правители «заречной области» могли быть обеспокоены появлением новой сплоченной группировки в Иерусалиме, пользующейся к тому же благоволением правительства; в таком случае участие в строительстве храма подразумевало бы вполн. частичный контроль над храмовым богослужением и соответственно над всей религ. и политической жизнью в Палестине (*Blenkinsopp*. 1988. Р. 107).

Согласно 4-й гл., основной и, возможно, единственной причиной того, что строительство храма пришлось отложить, было внешнее противодействие исполнению царского указа со стороны соседних народов. В то же время, напр., согласно Книге прор. Аггея, Господь Саваоф упрекал в нерешительности израильтян за то, что они говорили, что «не пришло еще время, не время строить дом Господень» (Агг 1. 2). На основании дальнейшего повествования Е. п. к. можно сделать предположение, что причиной противодействия врагов и нерешительности самих израильтян был грех народа — смешение с иноплемениками.

Нерешенную проблему представляет сообщение о том, что донос царю Артаксерксу (אַרְחַשְׁטָשֶׁת — 'artahšāst) (1 Езд 4. 7) был написан «в царствование Ахашвероша, в начале царствования его» (1 Езд 4. 6), поскольку имя Ахашверош (אַחַשְׁוֵרֶשֶׁת) мн. историки относят не к Артаксерксу I, а к Ксерксу I (*khšayārša*; 486–465 гг. до Р. X.) (*Blenkinsopp*. 1988. Р. 111); нек-рые исследователи даже высказывают предположение о том, что в 1 Езд 4. 6–7 речь шла о 2 доносах, посланных 2 разным царям (*Grabbe*.



1998. P. 19, 21). Появление в тексте доноса сообщения о 2 новых авторах, не упомянутых ранее, — Рехуме и Шимшае — также иногда трактуется как признак того, что первоначально текст письма был, возможно, другим (Ibid. P. 20). В качестве основной угрозы безопасности персид. властей представлено строительство стен Иерусалима, а о восстановлении храма в письме открыто вообще не сказано.

В письме Артаксерксу упоминается царь «Аснафар (שנפאר)... великий и славный», который поселил различные народы «в городах Самарийских и в прочих городах за рекою» (1 Езд 4. 10); составители синодального перевода отождествляют Аснафара с Сеннахиримом, но более вероятно, что речь идет об одном из ассир. царей — Салманасаре (ср.: 4 Цар 17. 3) или Ашшурбанипале (про которого неизвестно, занимался ли он депортациями на завоеванных территориях) (Grabbe. 1998. P. 20).

В 1 Езд 4. 24 сообщается о том, что стараниями доносчиков строительство храма было приостановлено «до второго года царствования Дария, царя Персидского». Здесь имеется в виду, по-видимому, Дарий II (423–404 гг. до Р. Х.), поскольку Дарий I царствовал до Артаксеркса; в этом случае в тексте Е. п. к., повествование к-рой начинается в царствование Кира II (558–530 гг. до Р. Х.), оказываются неупомянутыми по крайней мере 3 персид. царя этой эпохи: Камбиз II (530–522 гг. до Р. Х.), Дарий I (522–486 гг. до Р. Х.) и Согдиан (423 г. до Р. Х.). Некоторые исследователи, однако, решают эту проблему иначе: они считают, что строительство храма было возобновлено все же при Дарии I (522–486 гг. до Р. Х.), предполагая, т. о., отсутствие в Е. п. к. строгой хронологической последовательности (см., напр.: Grabbe. 1998. P. 21).

В начале 5-й гл. рассказывается, что, пока строительство храма было приостановлено, пророки *Азгей* и *Захария* говорили «Иудеям, которые в Иудее и Иерусалиме, пророческие речи во имя Бога Израилева». По-видимому, пророки призывали иудеев превозмочь свой страх перед окрестными жителями и перед персид. властями и, несмотря ни на что, продолжить строительство храма; их речи возымели действие, так что «Зоровавель, сын Салафиилов, и Иисус,



Пророки *Азгей* и *Захария*.
Миниатюра из Киевской Псалтири. 1397 г.
(РНБ. ОЛДП. Ф. 6. Л. 201)

сын Иоседеков, и начали строить дом Божий в Иерусалиме», причем оба пророка принимали участие в работах (1 Езд 5. 1–2). Это вызвало противодействие «заречного областеначальника» Фафная (подробнее про статус Фафная см.: Rainey. 1969), персид. чиновника Шефар-Бозная и их сторонников, устроивших специальное расследование, чтобы выяснить «имена тех людей, которые строят это здание» (1 Езд 5. 4) и сообщить их царю Дарию (1 Езд 5. 10). То, что правитель области, живший достаточно далеко, приехал для выяснения обстоятельств дела, свидетельствует, по-видимому, о большом значении Иерусалима (Grabbe. 1998. P. 22). Подробное изложение дела, представленное иудейскими старейшинами, Фафнай и Шефар-Бознай записали и отправили Дарию, прося его проверить по архивам сведения о разрешении строительства храма и дать указания, как им себя вести в этом деле (1 Езд 5. 17). Письмо Фафная и Шефар-Бозная было более благожелательным и объективным по отношению к иудеям, чем донос Рехума и Шимшае (ср.: 1 Езд 4).

Ответ иудейских старейшин, назвавших себя и др. строителей рабами «Бога неба и земли», состоял в пересказе истории создания храма «великим царем» Израиля Соломоном и его разрушения в посл. Навуходоносором, которое стало возможным, поскольку иудеи «прогневали Бога небесного» (1 Езд 5. 11–12). Затем старейшины сообще-

ли об указе Кира и о передаче Шешбацару храмовой утвари; умолчав о запрете Артаксеркса продолжать строительство храма, они заявили, что «с тех пор доселе» храм «строится, и еще не кончен» (1 Езд 5. 16).

В 6-й гл. рассказывается о благоприятных последствиях письма Фафная и Шефар-Бозная. По повелению Дария «в Екбатане во дворце» (т. е. в летней резиденции персид. правителей — Xen. Anab. III 5. 15; Idem. Сугор. VIII 6. 22) был найден свиток, содержащий указ Кира о строительстве Иерусалимского храма с точными размерами новой постройки и о возвращении утвари храма, унесенной из него в Вавилон Навуходоносором (1 Езд 6. 1–5). Основываясь на указе своего предшественника, Дарий приказал Фафнайю и др. персид. чиновникам не только не препятствовать строительству, но, наоборот, всячески ему содействовать: они должны были снабжать строителей храма деньгами и всем необходимым для «всесожжения Богу небесному»; размер этих пожертвований определялся по указу Дария «священниками Иерусалимскими», к-рые в свою очередь обязаны были молиться «о жизни царя и сыновей его». Всякий, кто нарушит это повеление царя, должен быть подвергнут жестокой казни: «...будет вынута бревно из дома его, и будет поднят он и пригвожден к нему, а дом его за то будет обращен в развалины» (1 Езд 6. 6–11). По выражению совр. исследователя, «этот указ не мог бы быть более благоприятным для строителей, даже если бы они сами его составляли» (Grabbe. 1998. P. 24).

В соответствии с рассказом 5-й и 6-й глав возобновление строительства после долгих лет перерыва стало возможным благодаря поддержке пророков (1 Езд 5. 1–2, 6. 14) и, главное, потому, что работа шла по воле Бога и с его постоянной помощью: «...око Бога их было над старейшинами Иудейскими» (1 Езд 5. 5); «...построили и окончили, по воле Бога Израилева...» (1 Езд 6. 14).

После указа Дария строительство храма продолжалось уже без препятствий и было закончено «к третьему дню месяца Адара, в шестой год царствования царя Дария» (Иосиф Флавий говорит о 9-м годе царствования Дария и о 23-м дне месяца адара — Ios. Flav. Antiq. XI 107). «Священники и левиты и прочие, возвратившиеся из плена», осветили храм,



принесли жертвы Богу и установили череду служения, «как предписано в книге Моисея», а в 14-й день 1-го месяца, после предварительного очищения священников и левитов весь израильский народ праздновал пасху «в радости, потому что обрадовал их Господь». Сообщается о том, что Бог обратил к народу для подкрепления его при строительстве «сердце царя Ассирийского»; возможно, по какой-то причине именно этим выражением обозначен персид. царь Дарий (1 Езд 6. 14–22).

Празднование пасхи после завершения строительства и освящения храма оказывается во многом похожим на славословие Бога в начале работ (1 Езд 3. 8–13). В обоих случаях говорится об участии священников, левитов и всего собрания народа; храм называется «домом Бога»; празднование совершается с великой радостью и в полном соответствии с законом. Т. о., восстановление Иерусалимского храма становится делом всей общины, к-рое она исполняет в соответствии с законом Моисеевым. Это всенародное празднование пасхи, по-видимому первое со времени *Иосии*, стало окончанием долгого периода неверности Израйля Богу и упадка религ. жизни (*Blenkinsopp*. 1988. Р. 130–131).

Обильные жертвы Богу при освящении храма оказываются незначительными по сравнению с упоминаемыми в аналогичном рассказе о храме Соломона (1 Езд 6. 17; ср.: 3 Цар 8. 63; 2 Пар 7. 5); однако принесение 12 козлов «в жертву за грех за всего Израйля, по числу колен Израилевых», которое основано на указаниях Лев 4. 22–26 и др., имело ясное символическое значение — восстановление после возвращения из плена полноты израильского народа. Тема 12 колен повторяется, хотя и не так явно, в др. местах Е. п. к. (1 Езд 8. 24, 35).

Исследователи выделяют несколько наиболее значимых особенностей и идей 6-й гл. Книги Ездры: 1) персид. царь оказывается лишь орудием в руке Божией и по молитве пророков не только позволяет продолжить строительство храма, но и распоряжается о выдаче необходимых для этого средств; 2) переселенцы гораздо чаще обозначаются словом «Израиль», хотя иногда их называют «иудеи»; 3) сравнительно редко упоминаются руководители, подчеркивается деятельность самого народа; 4) празднование пасхи предвари-

ется правильной организацией храмового богослужения, установлением череды служащих и очищением священников и левитов (*Grabbe*. 1988. Р. 26).

В 7–10-й главах рассказывается о деятельности Ездры (см. также ст. *Ездра*), к-рая, как считается, началась с 458 или 398 г. до Р. Х., в зависимости от того, следует ли отождествлять упоминаемого в 1 Езд 7 «Артаксеркса, царя Персидского», с Артаксерксом I или с Артаксерксом II. Если следовать, однако, содержанию 6-й и 7-й глав, то, по-видимому, надо принять 1-ю из этих датировок: между повествованиями этих глав нет смыслового разрыва, что подтверждается первыми словами 7-й гл.: «После сих происшествий...» (1 Езд 7. 1: וְאַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה). Точно так же и деятельность Ездры не следует отделять от восстановления храма (*Grabbe*. 1998. Р. 26).

Про Ездру сообщается, что он был священником (а в соответствии с имеющейся в 7-й гл. его генеалогией — и первосвященником по происхождению) и книжником, причем эти 2 эпитета употребляются вместе (Езд 7. 11), что указывает, по-видимому, на главную задачу Ездры, то, для чего он отправляется в Палестину, — «изучать закон Господень... и учить в Израиле закону и правде» (1 Езд 7. 10; о функции книжников в Израиле см.: *Grabbe*. 1995. Р. 152–180).

В приводимом в 7-й гл. письме царя Артаксеркса Ездра наделяется «от царя и семи советников его» неслыханными полномочиями и должен отправиться в Иудею и Иерусалим, чтобы «обозреть» (לְבַרֵּךְ, букв. — исследовать) их «по закону Бога» и передать в храм богатые дары от царя и пожертвования от живущих в Вавилонии иудеев. Как и в рассказе 6-й гл., местным правителям, подчиненным персид. царю, дается указание предоставлять все необходимое для храма; обоснование этому такое же, как и в письме Дария Фафнаю — «дабы не было гнева» Божия «на царство, царя и сыновей его» (1 Езд 7. 23; ср.: 1 Езд 6. 10).

В конце 7-й главы Ездра благодарит Господа за то, что Он вложил в сердце царя желание «украсить дом Господень, который в Иерусалиме»; далее сообщается, что Ездра «собрал... глав Израйля» для путешествия в Палестину (1 Езд 7. 27–28).

В 8-й гл. говорится о пути иудеев в Иерусалим, однако подробности

путешествия не сообщаются; вместо этого большую часть главы занимают родословие переселенцев и список пожертвований на храм.

Родословия упорядочены следующим образом: для каждого рода сначала называется далекий предок, затем совр. глава этого рода (напр.: «из сыновей Адина Евед» — 1 Езд 8. 6); после этого нередко приводится число мужчин в этом роде. Начинаются родословия с упоминания священнических родов Финееса и Ифамара, а также потомков царя Давида (1 Езд 8. 2).

Осмотрев людей, собиравшихся идти с ним в Иерусалим, — «народ и священников» — Ездра обнаружил, что среди них отсутствуют «сыны Левия» (т. о., в 1-й Книге Ездры, как и во мн. др. местах ВЗ, левиты не отождествляются со священниками — 1 Езд 8. 15 в отличие, напр., от Втор 24. 8; 27. 9) и направил посольство к некоему «Иддо, главному в местности Касифье», к-рый и выделил достаточное, по мнению Ездры, количество левитов и младших храмовых служителей — нефинеев (1 Езд 8. 17–20). Подготовка к походу заключалась в молитве к Богу о благополучном путешествии, поскольку Ездры «стыдно было просить у царя войска и всадников для охранения... от врага на пути»; путники «постились и просили Бога... и Он услышал» их (1 Езд 8. 21–23). Отказ Ездры от вооруженного эскорта должен был быть, по-видимому, большой неожиданностью для царя, т. к. опасности подвергались не только люди, но и перевозимое ими большое количество золота и серебра, в т. ч. и дар самого царя для Иерусалимского храма (*Grabbe*. 1998. Р. 31).

В начале путешествия огромное количество денежных пожертвований и храмовую утварь Ездра, по-видимому подчеркивая священный характер этого груза, передает на хранение левитам, чтобы они в свою очередь по прибытии сдали все это «начальствующим над священниками и левитами и главам поколений Израилевых в Иерусалиме» (1 Езд 8. 24–29).

Собственно описание путешествия отсутствует, сообщается лишь о прибытии, сдаче серебра и утвари священникам, а «царских повелений» — «царским сатрапам и заречным областеначальникам» (непонятно, происходило это в Иерусалиме или же делегатам от переселенцев





пришлось совершить для этого от-дельный переход). В благодарность за благополучное возвращение на родину переселенцы принесли Богу обильные жертвы (1 Езд 8. 32–36).

Далее, в 9-й и 10-й главах, рассказывается о том, как Ездра обнаружил, что мн. священники, левиты и др. израильтяне взяли себе жен из народов иноплеменных «с мерзостями их» (1 Езд 9. 1); речь, по-видимому, идет не о переселенцах, а о тех, кто уже жили в Иерусалиме и его окрестностях к моменту их прихода. Ездра ведет решительную и в то же время продуманную борьбу с этим нарушением предписаний закона. Вместе с тем исследователи отмечают контраст между его поведением, описанным в предыдущих главах (где он предстает как человек, облеченный большой властью), и его кажущейся беспомощностью теперь: узнав о состоянии дел, он «разодрал нижнюю и верхнюю одежду... и рвал волосы на голове... и на бороде» (1 Езд 9. 3). Ездра обращается к Богу с пламенной молитвой, в к-рой он кается за свой народ и просит ему помилования; его поведение побуждает мн. «мужчин и женщин и детей» собраться вокруг него, чтобы плакать и каяться в своих грехах (1 Езд 10. 1). Один из них, по имени Шехания, исповедует перед Ездрой грех всего народа и предлагает заключить завет с Богом, при к-ром все должны дать обещание отпустить иноплеменных жен; Ездра вместе с «начальствующими над священниками, левитами и всем Израилем» дал клятву, что они так и поступят, после чего всем жителям Иерусалима и Иудеи было приказано собраться в Иерусалиме (1 Езд 10. 5–7).

В ответ на обличение Ездры и призыв расстаться с иноплеменными женами все собрание выразило согласие; было, однако, решено выполнить эту общую волю народа не сразу, т. к. это было сопряжено с различными трудностями (1 Езд 10. 10–13). Ездра и др. главы поколений были «отделены» для дальнейшего расследования и наблюдения за выполнением принятого решения (1 Езд 10. 16). Сообщается, что через 2 месяца, «к первому дню первого месяца», расследование было закончено, и далее идет перечисление 17 представителей священнического сословия, имевших иноплеменных жен и родивших от них детей. Все «они дали руки свои во уверение, что отпустят жен своих» (1 Езд 10. 17–22). Помимо свя-

щенников согрешили также 6 левитов, певец и 3 привратника (1 Езд 10. 23–24). Далее следует список 36 прочих согрешивших израильтян.

Дата завершения Ездрой этого дела — «первый день первого месяца» — является весьма значимой: это не только начало нового года, но и день его выхода из Вавилона (1 Езд 7. 9).

У нек-рых исследователей вызывает удивление указание на небольшое число согрешивших в сравнении с той важностью, к-рая была придана этому греху. Объясняется этот факт либо тем, что, по-видимому, названы далеко не все, либо тем, что этот грех считался настолько тяжелым, что наличие всего лишь неск. десятков согрешивших могло прогневать Бога, тем более что среди них были священники и левиты (*Grabbe*. 1998. Р. 36). О судьбе отпущенных жен с детьми в библейском тексте ничего не сказано; возможно, это отвлекло бы читателей от главной темы — верности Богу и необходимости отречения ради нее от земных привязанностей (*Ibidem*).

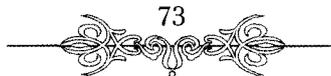
Текст. Отрывки 1 Езд 4. 8–6. 18 и 7. 12–26, содержащие переписку ахеменидских правителей с противниками восстановления Иерусалимского храма, а также описание связанных с этой перепиской событий, написаны на арамейском — офиц. языке Персидской империи; остальная часть книги написана по-еврейски. Высказывалось предположение, что вся книга была первоначально написана по-арамейски и лишь впоследствии большая ее часть была переведена на еврейский; в качестве подтверждения этой теории приводится тот факт, что в еврейской Библии Книга Ездры—Неемии является единственной, помимо Книги прор. Даниила, для к-рой не сохранилось арам. *маргума* (подробнее см.: *Marcus*. 1998).

Евр. текст Е. п. к. сохранился достаточно хорошо, однако исследователи выделяют имеющиеся, по их мнению, лакуны, к-рые затрудняют понимание, а также места, объяснение к-рых оказывается невозможным без эмендации (*Myers*. 1965. Р. LXIII). Ценным материалом для текстологического анализа нек-рых мест оригинала является перевод LXX, а также др. греч. и сир. переводы (*Blenkinsopp*. 2000. Р. 285; список греч. вариантных чтений, важных для реконструкции текста оригинала, см.: *Rudolph*. 1949. Р. XX).

Язык евр. части Е. п. к. характеризуется обычно как поздний (*Ben-Yaacob*. 2007. Р. 656); самая яркая его черта — использование в качестве причинного союза אֲשֶׁר ('*āšer*) вместо כִּי (*kî*). Имеется большое количество аккад. и персид. заимствований (напр.: אֲגֵרֶת, '*iggeret* — письмо, ср. аккад. *egertu*; פֶּרְדֵּס, '*pardēs* — сад, ср. персид. *pairidaeza*, отсюда греч. παρδάεισος), а также арамеизмов (*Ibidem*). Язык арам. частей Е. п. к., по-видимому, типичный язык деловой переписки ахеменидской эпохи.

В Кумране было обнаружено 3 фрагмента книги (4Q117): 1 Езд 4. 2–6, 1; 4. 9–11 и 5. 17–6. 5. Как и в МТ, 1-й из этих фрагментов написан на древнеевр. языке, 2-й и 3-й — на арамейском. В целом исследователям удалось прочесть в этих фрагментах ок. 50 слов (*Blenkinsopp*. 2000). Имеется лишь 2 разночтения по сравнению с МТ (в ст. 6. 1: וּבִקְרָה — «и разыскивал» вместо וּבִקְרוּ — «и разыскивали»; в ст. 6. 5: וְהִיבֵלוּ — «отнесли» вместо וְהִיבֵל — «отнес»). Нек-рые исследователи предполагают, что кумран. и МТ Е. п. к. принадлежат к т. н. палестинскому варианту в отличие от египетско-александрийского варианта, представленного 2-й Книгой Ездры (*Cross*. 1975).

Вопрос авторства в первую очередь подразумевает выяснение связи Е. п. к. и Книги Неемии с 1-й и 2-й Книгами Паралипоменон. В 1-й пол. XIX в. возникла т. зр., согласно к-рой у этих библейских книг был один автор (*Ben-Yaacob*. 2007. Р. 657; первыми работами в этом направлении стали книги: *Zunz L. Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt: Ein Beitr. z. Alterthumskunde u. biblischen Kritik, z. Literatur- u. Religionsgeschichte. B., 1832; Movers F. C. Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik. Bonn, 1834*). Это мнение доминировало в науке более века (едва ли не единственное исключение — *Welch A. C. Post-exilic Judaism. Edinb., 1935*), однако было оспорено в посл. в работах С. Яфет, Р. Л. Брауна, Х. Уильямсона (*Japhet*. 1968; *Braun*. 1979; *Williamson*. 1977, 1982). В наст. время по этому вопросу не существует единого мнения (*Ben-Yaacob*. 2007. Р. 657), значительная часть ученых придерживается традиц. т. зр. о том, что у этих библейских книг один автор (*Sorgwe*. 1991. Р. 132; *Blenkinsopp*. 1988. Р. 54; против — *Childs*. 1983. Р. 631). Авторы совр. католич. введения в ВЗ полагают, что





Книги Паралипоменон и Е. п. к. вряд ли принадлежат одному автору, однако, по их мнению, не следует также считать, что они совершенно независимы друг от друга (*Zenger*. 1995. Р. 178).

Среди рус. дореволюционных исследователей по вопросу авторства Е. п. к. высказывались различные мнения. Автор вступления и комментария на Е. п. к. в «Толковой Библии» А. П. Лопухина В. П. *Рыбинский* считал «предполагаемое многими исследователями единство кн. Ездры и Неемии с кн. Паралипоменон» одним из отличий «воззрений критики от традиционных»; тем не менее он признает возможность того, что эти книги «составлены одним автором», отказываясь при этом считать их «частями одного целого» (*Лопухин*. Толковая Библия. Т. 3. С. 200–201). Проф. П. А. *Юнгеров* во «Введении в Ветхий Завет» недвусмысленно высказывается в пользу единого авторства: «...мнение о происхождении книг Паралипоменон от Ездры... имеет за себя много оснований, а потому и мы его разделяем» (*Юнгеров*. 2003. Кн. 2. С. 164). Кроме того, он полагал, что «священный историк» ведет «во второй части повествование от собственного лица — священника Ездры (7. 27–9. 15)», и это дает «законное основание признавать этого священника Ездру писателем всей книги», а соответственно — и 2 книг Паралипоменон (*Юнгеров*. 2003. Кн. 2. С. 176). *Юнгеров* считал, что «книги Паралипоменон Ездра назначал преимущественно для своих современников, чтобы возбудить в них энергию и благочестие образцами древности, а книгу Ездры — для последующих поколений, чтобы в них было подражание мужам, возвратившимся из плена» (Там же. С. 178).

Аргументы в пользу единого авторства Е. п. к., Книги Неемии и Книг Паралипоменон.

1. Тот факт, что эти библейские книги представляют собой единое повествование, как правило, не подвергается сомнению и, как традиционно считалось, свидетельствует в пользу единого авторства (см., напр.: *McConville*. 1984. Р. 1).

2. Повторение сообщения об указе Кира в 2 Пар 36. 22–23 и 1 Езд 1. 1–3 мн. учеными рассматривается как «способ показать изначальную связь» между этими 2 книгами (*Wootman*. 1954. Р. 552). Высказыва-

лись также предположения о том, что в этом месте пришлось прервать книгу, т. к. размер 1-й и 2-й Книг Паралипоменон уже был «максимально возможным для свитков того времени» (*Haran*. 1986. Р. 20) или чтобы отметить «новую эпоху, открывающуюся приходом к власти Кира» (*Blenkinsopp*. 1988. Р. 48).

3. Стилистическое и языковое сходство этих библейских книг также в течение мн. лет считалось свидетельством единого авторства (*Torrey*. 1970. Р. 240) или принадлежности авторов к одной лит. школе (*Cross*. 1975. Р. 14).

4. В 1-й и 2-й Книгах Паралипоменон, Е. п. к. и Книге Неемии нередко используются генеалогии (подробнее о них см.: *Curtis, Madsen*. 1910. Р. 4), а также содержатся др. перечисления: «главных из воинов» Давида (1 Пар 11. 26–47) и тех, кто пришли к нему в Секелаг (1 Пар 12. 3–13); левитов, священников и музыкантов, приставленных к ковчегу Божию (1 Пар 15; ср.: 1 Езд 10); жителей Иерусалима (Неем 11. 4–19). По наблюдениям исследователей, в этих библейских книгах во всяком подходящем месте приводится генеалогия или список, заимствованные, как правило, из любого доступного источника — библейского, военного, народного или религиозного (*Johnson*. 1988. Р. 74). В качестве одного из возможных объяснений наличия неск. генеалогий в Е. п. к. и в Книге Неемии называется необходимость подтвердить принадлежность лидеров (Ездра, Неемия, Зоровавель) и др. репатриантов к избранному народу; именно для этого прослеживается происхождение мн. героев — от Адама до их собственного времени (*Stinespring*. 1961. Р. 210).

5. В этих библейских книгах особое внимание уделяется храму и всему, что с ним связано. Одной из главных тем 1-й и 2-й Книг Паралипоменон является построение первого храма. Значительный объем текста посвящен описанию желания Давида построить храм, его приготовлениям, совершению этого дела Соломоном и затем освящению храма. Точно так же рассказ о восстановлении храма составляет важнейшую часть Е. п. к. Кроме того, в этих библейских книгах особое внимание уделяется членам общины, ответственным за проведение богослужений, принесение жертв и соблюдение культовых предписаний (так, напр., 1-я Книга Паралипоменон единственная во

всем ВЗ сообщает о разделении левитов по чередам — 1 Пар 23. 6–23, о распределении по жребиям потомков Аарона — 1 Пар 24 и храмовых привратников — 1 Пар 26). Часто говорится о священниках, левитах (которые вообще не упом. в относящихся к той же эпохе Книгах пророков Аггея и Захарии), музыкантах, певцах, привратниках (последние 3 разряда не упом. в др. книгах ВЗ — *Curtis, Madsen*. 1910. Р. 5).

В этих библейских книгах в отличие от других книг ВЗ левиты имеют большое значение. Царь Давид говорит, что, поскольку ковчег Божий носили не левиты, Бог поразил Израиль (1 Пар 15. 13, 15); в связи с этим он приказывает, чтобы никто не носил «ковчег Божия, кроме левитов» (1 Пар 15. 2; в 2 Цар говорится лишь о «несших ковчег Господень» (שָׂרֵי אֲרוֹן יְהוָה)) и не уточняется, кем именно они были — 2 Цар 6. 13). Иодай начинает свою деятельность против нечестивой Гофолии с собирания в Иерусалим «левитов из всех городов Иудеи» (2 Пар 23. 2; в пар. месте 4 Цар 11. 4 про левитов ничего не сказано). Важность левитов для Е. п. к. очевидна из рассказа о том, как путешествие репатриантов в Иерусалим было прервано, когда среди них не нашлось «сынов Левия» (1 Езд 8. 15). В Книге Неемии левиты упоминаются наравне с главами народа и священниками (Неем 8. 9), а после покаяния народа и его отделения «от всех инородных» сообщается, что именно левиты возглавляют торжественное восхваление Бога (Неем 9). Они упоминаются в 10-й гл. Книги Неемии среди «приложивших печати», а в конце этой книги сообщается, что и для освящения городской стены было необходимо их участие: «При освящении стены Иерусалимской потребовали левитов из всех мест их, приказывая им прийти в Иерусалим для совершения освящения и радостного празднества со славословиями и песнями при звуке кимвалов, псалтирей и гуслей» (Неем 12. 27).

6. В этих библейских книгах присутствуют подробные описания религ. празднований и церемоний, самые многочисленные во всем ВЗ (*Sorgwe*. 1991. Р. 68). В 1-й и 2-й Книгах Паралипоменон — принесение ковчег Божия в Иерусалим (1 Пар 15–16), празднование после совершения пожертвований на строительство храма (1 Пар 29), освящение храма (2 Пар





5–7), празднование пасхи при Езекии (2 Пар 29–31) и Иосии (2 Пар 35); в Е. п. к. и в Книге Неемии: сооружение жертвенника и основание второго храма (1 Езд 3), освящение второго храма (1 Езд 6), праздник кущей (Неем 8) и освящение стен Иерусалима (Неем 12).

7. Многочисленные парафразы более ранних библейских текстов (подробнее см.: *Sorgwe.* 1991. Р. 68–71), например слова израильтян Давиду: «...когда еще Саул был царем, ты выводил и вводил Израиля, и Господь, Бог твой, сказал тебе: «ты будешь пасти народ Мой, Израиля, и ты будешь вождем народа Моего, Израиля»» (1 Пар 11. 2), к-рые можно считать исполнением грозного пророчества Самуила Саулу: «Господь найдет Себе мужа по сердцу Своему, и повелит ему Господь быть вождем народа Своего» (1 Пар 13. 14). В той части молитвы Ездры, где приводится запрет израильтянам смешиваться с др. народами (1 Езд 9. 10–12), он, как принято считать, использует тексты из книг Левит и Второзаконие (Лев 18. 24; Втор 7. 3–5). Также и в молитве Неемии (Неем 1. 8–9) парафраз отрывка Втор 29. 16–30. 5.

8. Многие из описываемых событий представлены в тексте как исполнение пророчеств. В 1-й Книге Паралипоменон сообщается, что Давид был помазан «в царя над Израилем, по слову Господню, через Самуила» (1 Пар 11. 3); Соломон в обращении к Богу свидетельствует, что, построив храм, он исполнил пророчество Нафана, данное его отцу (1 Пар 17. 11–12); прор. Михей, сын Иемвляя, предсказывает смерть царя Ахава в битве при Рамофе Галаадском, и это предсказание сбывается (2 Пар 18–19). В конце 2-й Книги Паралипоменон приводится пророчество Иеремии о 70-летнем сроке пребывания евреев в Вавилоне, после чего сообщается об указе Кира «во исполнение слова Господня, сказанного устами Иеремии» (2 Пар 36. 21–23); этот текст почти дословно повторяется в начале Е. п. к. (1 Езд 1. 1–2). Одним из наиболее ярких примеров высокой оценки пророческого служения в Е. п. к. является сообщение о том, что «старейшины Иудейские... преуспевали» в строительстве храма «по пророчеству Аггея пророка и Захарии, сына Адды» (1 Езд 6. 14). Пророчество, т. о., оказывается связанным с главными темами Е. п. к. — возвращением в Па-

лестину и построением храма (*Sorgwe.* 1991. Р. 74).

Помимо названных выше исследователи находят и мн. др. черты сходства между Книгами Паралипоменон, Е. п. к. и Книгой Неемии (подробнее см., напр.: *Ibid.* Р. 60–94).

Аргументы против единого авторства Е. п. к., Книги Неемии и книг Паралипоменон.

1. Различия между описываемыми реалиями. Книги Паралипоменон — история израильского народа до вавилонского плена, Е. п. к. и Книга Неемии посвящены исключительно послевоенному периоду. Этот факт, однако, вряд ли можно считать аргументом против единого авторства, т. к. с его помощью, напротив, удается объяснить нек-рые различия между этими библейскими книгами (*Ibid.* Р. 96).

2. Более строгое отношение к религ. предписаниям в Е. п. к. и Книге Неемии. Сюда относятся исполнение субботы, постоянство в молитве к Богу, следование указаниям пророков и др.

3. Различия в употреблении слова «Израиль». В Книгах Паралипоменон, по наблюдению исследователей, это слово используется в разных значениях: как наименование Южного царства (при этом, возможно, подразумевается, что именно колена Иудино является истинным Израилем — *Rad.* 1930. Р. 30); как наименование Северного царства (каждый из царей Северного царства называется обычно «царем Израильским» — 2 Пар 16. 1; 18. 3 и др.; ср.: 2 Пар 28. 19, где «царь Иудейский» (так в синодальном переводе) Ахаз в оригинале по непонятным причинам назван царем Израиля (מלך־ישראל)); как обозначение неразделенного царства и всего народа (напр., неоднократно говорится о «Богe Израиля» (2 Пар 13. 5), но никогда — о «Богe Иуды»). В противоположность Книгам Паралипоменон в Е. п. к. и в Книге Неемии слово «Израиль» используется лишь в одном значении — «народ Божий» (*Sorgwe.* 1991. Р. 108).

4. Различное отношение к царю Давиду и к основанной им царской династии. В 1-й Книге Паралипоменон говорится, что Бог утвердит потомство Давида на престоле Израиля навеки (1 Пар 17. 11–14), в Е. п. к. и Книге Неемии фигура Давида отступает на 2-й план: единственным потомком Давида, играющим замет-

ную роль в этих книгах, является Зоровавель, сын Салафиила. Однако даже ему здесь не уделяется должного внимания в отличие, напр., от составленной примерно в то же время Книги прор. Аггея, где он трижды назван «правителем Иудеи» (Агг 1. 14; 2. 2, 21), к-рого «как печать... избрал... Господь Саваоф» (Агг 2. 23). Такое отношение к царю Давиду и к его потомству в Е. п. к. и в Книге Неемии объясняют иногда полным «отсутствием каких-либо ожиданий политической независимости» (*Japhet.* 1982. Р. 73); главная тема здесь другая — восстановление храма и религ. возрождение избранного народа.

5. Различное отношение к иноземным правителям. В 1-й и 2-й Книгах Паралипоменон цари др. народов нередко оказываются врагами Израиля. Адраазар, царь Сувский, ведет отчаянную войну с Давидом (1 Пар 18–19); Сусахим, царь Египетский, наносит поражение Ровоаму и уносит «сокровища дома Господня и сокровища дома царского» (2 Пар 12. 9); Зарай Ефиоплянин выступил с несметным войском против иудейского царя Асы, к-рого спасла от неминуемого поражения только пламенная молитва к Богу (2 Пар 14. 9–15); Сеннахирим, царь Ассирийский, «пришел... с намерением воевать против Иерусалима» (2 Пар 32. 1–2), но его с помощью Ангела Господня победил благочестивый царь Езекия (2 Пар 32); во время сражения с егип. фараоном Нехао погиб царь Иосия, к-рого оплакивал сам прор. Иеремия (2 Пар 35). В Е. п. к. и в Книге Неемии чужеземные правители, в первую очередь персид. цари, благосклонны к израильскому народу и к его религии: Кир издает указ о возвращении евреев в Палестину, передает им богатые дары для храма и захваченную ранее Навуходоносором храмовую утварь (1 Езд 1); Дарий разрешает возобновление строительства храма (1 Езд 6); Артаксеркс отправляет Ездру с богатыми дарами в Иерусалим, наделяя его широкими полномочиями (1 Езд 7) (единственным исключением является рассказ о том, как царским письмом были приостановлены работы по восстановлению храма — 1 Езд 4). Кроме того, в отличие от Е. п. к. в 1-й и 2-й Книгах Паралипоменон иноземные правители изображаются не только враждебными израильскому народу, но зачастую и противниками Бога (см., напр.: 2 Пар 32. 8–19, где Сеннахирим



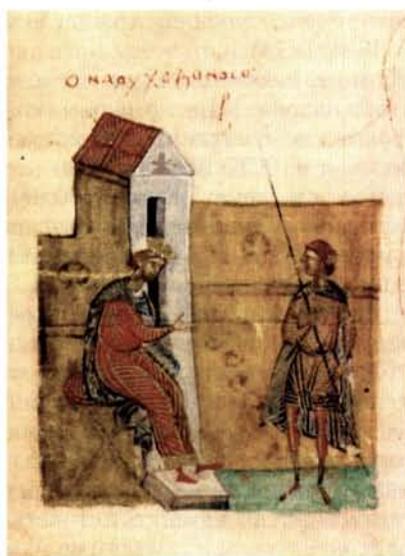


уничижает Бога Израилева, сравнивая его с богами др. народов).

6. Употребление разных слов для обозначения одних и тех же реалий. Так, в 1-й и 2-й книгах Паралипоменон при описании приготовлений к совершению религ. ритуалов используется обычно глагол *הקדש* (освящаться, посвящать себя — см., напр.: 2 Пар 31. 18); в Е. п. к. и в Книге Неемии в подобных случаях употребляется близкий по значению глагол *הטהר* (см., напр.: 1 Езд 6. 20; глагол *הטהר*, однако, 1 раз употребляется и в 2 Пар 30. 18, что, несомненно, ослабляет этот аргумент — *Blenkinsopp*. 1988. Р. 49). Различие в обозначении первосвященника (*הכהן הראש*, *hakkōhēn hārōš* — 2 Пар 31. 10; *הכהן הגדול*, *hakkōhēn haggādōl* — Неем 3. 1) можно объяснить тем, что термины в Е. п. к. и Книге Неемии относились уже к послевоенным реалиям, что подтверждает название в Е. п. к. первосвященника Аарона *hakkōhēn hārōš*, т. е. так, как принято в Книгах Паралипоменон.

Дата и место написания Е. п. к. Поскольку речь идет о возвращении иудеев в Св. землю и о восстановлении храма, принято считать, что Е. п. к. была написана в Палестине (*Klein*. 1992. Р. 732). Составление книги не могло произойти ранее событий, описываемых в ней, и поэтому ее принято датировать не ранее кон. V в. до Р. Х. Различные ученые датируют ее 400 г. до Р. Х. (*Clines*. 1984. Р. 1314), 1-й четв. IV в. до Р. Х. (*Japhet*. 1982. Р. 89), 350–300 гг. до Р. Х. (*Braun R. L.* 1 Chronicles. Waco (Tex.), 1986. Р. XXIX), 300 г. до Р. Х. (*Williamson*. 1985. Р. XXXVI); т. о., можно с большой степенью уверенности считать, что составление окончательного варианта текста Е. п. к. следует относить к IV в. до Р. Х.

Основные богословские темы Е. п. к. **Осмысление плена** в качестве наказания Богом своего народа. Уже упоминание о «слове Господнем из уст Иеремии» в начале книги (1 Езд 1. 1) подразумевает важность этой темы; в этом пророчестве Иеремии о плене точно названа причина несчастья, постигшего Израиль: «...за то, что они не слушали слов Моих, говорит Господь, с которыми Я посылал к ним рабов Моих, пророков» (Иер 29. 19). Те, кому удается вернуться в Палестину, уже не забывают об этом; «старейшины Иудейские» на вопрос заречного областного начальника Фафная отвечают ему, что



Царь Навуходоносор.
Миниатюра из Киевской Псалтири. 1397 г.
(РНБ, ОЛДП. Ф. 6. Л. 100 об.)

храм Соломона был разрушен, «когда... отцы» их «прогневали Бога небесного»; это же стало причиной того, что Навуходоносор и «народ переселил в Вавилон» (1 Езд 5. 6–12). Т. о., старейшины признают, что винить израильскому народу следует только себя.

Наиболее полно раскрыта тема вины Израиля и справедливости Божия наказания в молитве Ездры: «Со дней отцов наших мы в великой вине до сего дня, и за беззакония наши преданы были мы, цари наши, священники наши, в руки царей иноземных, под меч, в плен и на разграбление и на посрамление, как это и ныне» (1 Езд 9. 7). Возможность вернуться в Палестину Ездра воспринимает как великую, ничем не заслуженную милость: «...и в рабстве нашем не оставил нас Бог наш. И склонил Он к нам милость царей Персидских, чтоб они дали нам ожить, воздвигнуть дом Бога нашего и восстановить его из развалин его, и дали нам ограждение в Иудее и в Иерусалиме» (1 Езд 9. 9). Катастрофа плена позволяет осознать его причины и понять то, о чем предупреждали пророки (*Ackroyd*. 1968. Р. 43).

Восстановление молитвенной храмовой общины является одной из главных сюжетных линий книги. Указ Кира, не только позволяющий, но даже предписывающий иудеям идти в Палестину, встречает готовность в их среде покинуть привычную жизнь и отправиться на родину (1 Езд 1. 5); их поддерживают и царь, снабдивший их всем необходимым,

и жители Вавилона, делавшие «добродетельные деяния» (1 Езд 1. 6–11). Осмысление переселения в Св. землю содержится в молитве Ездры (1 Езд 9). Он видит во всем происходящем исполнение замысла Бога, который «оставил... несколько уцелевших и дал... утвердиться на месте святыни Его» (1 Езд 9. 8).

Община призвана строить жизнь вокруг храма. Придя в Иерусалим, первые репатрианты сразу же делают обильные пожертвования «на дом Божий, чтобы восстановить его на основании его» (1 Езд 2. 68), чтобы строительные работы могли начаться незамедлительно. Значительная часть книги и посвящена описанию этих работ и преодолению возникавших препятствий. По выражению совр. исследовательницы, повествование Е. п. к. и Книги Неемии построено вокруг единого смыслового ядра — восстановления храма (*Eskenazi*. 1988. Р. 38). Центральным местом Е. п. к. оказывается сообщение о завершении строительства храма: «И старейшины Иудейские строили и преуспевали, по пророчеству Аггея пророка и Захарии, сына Адды. И построили и окончили, по воле Бога Израилева и по воле Кира и Дария и Артаксеркса, царей Персидских» (1 Езд 6. 14). Из этого сообщения становится ясным, что все происходящее является исполнением одной воли — воли Бога (*Eskenazi*. 1988. Р. 41).

Постоянная помощь Бога общине репатриантов во всех невзгодах. С самого начала жизни в Иерусалиме иудеи ощущали опасность, грозящую им извне: «они были в страхе от иноземных народов» (1 Езд 3. 3), однако не теряли надежды. Орудием Божией помощи оказываются персид. цари. Кир в начале указа о репатриации иудеев и строительстве храма ссылается на повеление «Господа Бога небесного». Дарий не только разрешает продолжить работы после того, как они были приостановлены из-за происков врагов иудеев, но и берет на себя все издержки как строительства, так и жертвоприношений (1 Езд 6). Третьим персид. царем, помощь к-рого была для иудеев благословением, стал Артаксеркс: он послал в Иерусалим, снабдив всем необходимым книжника Ездру, к-рый очистил общину от иноземных языческих влияний и восстановил авторитет закона Моисеева (1 Езд 7–10).

В Е. п. к., по выражению совр. ученого, все подчинено власти Бога





и власти персид. царя, причем царская власть никоим образом не пытается поставить себя выше власти божественной (*Becking*. 1999. P. 268). Напротив, царь, как правило, становится инструментом исполнения воли Бога; следствием этого является постоянное лояльное отношение иудейской общины к персид. властям, засвидетельствованное в Е. п. к. (*Ibid.* P. 269).

Щетность сопротивления воле Божией. Община репатриантов представляет собой народ Божий, поэтому любые действия против нее обречены в конечном счете на неудачу. Все старания, направленные на то, чтобы прекратить строительство храма, смогли лишь замедлить это строительство. Эффект этих стараний оказывается обратным: Дарий, найдя не в Вавилоне, где ему предлагали искать доносчики (1 Езд 5. 17), а в «Екбатане во дворце» (1 Езд 6. 2) указ Кира, поддерживает восстановление храма и грозит страшной казнью тому, кто «изменит это определение» (1 Езд 6. 11).

Необходимость очищения народа для восстановления религиозной жизни. По наблюдению совр. исследователей, в Е. п. к. и в Книге Неемии сильнее, чем во всех др. книгах ВЗ, акцент делается на исключительности Израиля по сравнению с др. народами (*Sorgwe*. 1991. P. 155), причем исключительность эта в первую очередь религиозная (*Blenkinsopp*. 1988. P. 176). Эта тема играет важную роль в рассказе о борьбе Ездры со смешанными браками. Хотя в молитве Ездры и говорит о вступлении в родство с «отвратительными народами» (עַמֵּי הַתְּבוּאָה — 1 Езд 9. 14; имеются в виду, по-видимому, народы, исполняющие языческие ритуалы), в др. местах книги брак с женщинами-нееврейками представлен без дополнительных объяснений, как сам по себе являющийся очевидным нарушением закона Моисеева. Ездра проводит при поддержке народа беспрецедентную акцию по изгнанию иноземных жен и рожденных ими детей, причиной к-рой было, возможно, опасение, что хотя бы т. о. нечлены общины могут приобрести контроль над храмом — центром религ. жизни (*Blenkinsopp*. 1988. P. 176–177).

Помимо этого очищения народа от родства с языческими народами в Е. п. к. говорится и о ритуальном очищении священников и левитов, без к-рого невозможно было отпразд-

новать пасху (1 Езд 6. 20). В праздновании участвовали переселенцы и «все отделившиеся к ним от нечистоты народов земли» (1 Езд 6. 21).

Утверждение авторитета закона Моисеева — одна из основных тем Е. п. к. О следовании закону (Торе, תורה) говорится уже при описании начала восстановления религ. жизни народа: Иисус, сын Йоседекков, и Зоровавель, сын Салафиилов, «соорудили... жертвенник Богу Израилеву», чтобы в отсутствие храма «возносить на нем всеожожения, как написано в законе Моисея, человека Божия» (1 Езд 3. 2). Вслед за этим праздник кущей был совершен, «как предписано» в законе (1 Езд 3. 4).

О следовании закону говорится и в связи с освящением храма: после принесения жертв «сыны Израилевы» поставили священников и левитов для дальнейшей службы в храме «на службу Божию в Иерусалиме, как предписано в книге Моисея» (1 Езд 6. 18).

В последнем рассказе Е. п. к. — о разводе с иноземными женами — призыв Шехании, сына Иехиила, заключить завет с Богом и отпустить «всех жен и детей, рожденных ими», подкрепляется словами: «...да будет по закону!» (1 Езд 10. 3).

Древние комментарии на Е. п. к. отсутствуют (*Юнгеров*. 2003. С. 181). Среди зап. средневек. авторов к этой книге обращался *Беда Достопочтенный*, оставивший на нее комментарий (*Beда Venerabilis*. In *Esdras und Nehemias prophetas* // PL. 91. Col. 807–924).

Лит.: *Дорошкевич* С. Хронология книг 1-й Ездры и Неемии // ХС. 1886. Ч. 2. № 7/8. С. 11–47; *он же*. Как произошли 1-я книга Ездры и Неемии // ЧОЛДП. 1891. Ноябрь./Дек. Отд. 1. С. 553–624; *Попов* В. Д. Ездра-Неемия или Неемия-Ездра? // ХС. 1904. № 10. С. 554–570; № 12. С. 835–852; *он же*. Возвращение иудеев из плена Вавилонского и первые годы их жизни в Палестине до прибытия Ездры в Иерусалим. К., 1905; *Юнгеров* П. А. Происхождение и историчность книг Ездры и Неемии // ПС. 1905. Окт. С. 189–201; *он же*. Введение в Ветхий Завет: В 2 кн. М., 2003; *Curtis E. L., Madsen A. A.* A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles. Edinb., 1910; *Rad G., von.* Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes. Stuttg., 1930; *Rudolph W.* Esra und Nehemia samt 3. Esra. Tüb., 1949; *Bowman R. A.* The Book of Ezra and the Book of Nehemiah // The Interpreter's Bible. N. Y., 1954. Vol. 3: Kings. Chronicles. Esra. Nehemiah. Ester. Job; *Stinespring W. F.* Eschatology in Chronicles // JBL. 1961. Vol. 80. N 3. P. 29–219; *Myers J. M.* Ezra. Nehemiah. Garden City (N. Y.), 1965; *Ackroyd P. R.* Exile and Restoration: A Study of the Hebrew Thought of the 6th Cent. B. C. Phil., 1968; *Japhet S.* The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investi-

gated Anew // VT. 1968. Vol. 18. N 3. P. 330–371; *eadem.* Sheshbazzar and Zerubbabel: Against the Background of the Historical and Religious Tendencies of Ezra-Nehemiah // ZAW. 1982. Bd. 94. N 1. S. 66–98; *Rainey A. F.* The Satrapy «Beyond the River» // Australian J. of Biblical Archaeology. 1969. Vol. 1. N 2. P. 51–78; *Torrey C. C.* Ezra Studies. N. Y., 1970; *Cross F. M.* Reconstruction of the Judean Restoration // JBL. 1975. Vol. 94. N 1. P. 4–18; *Hensley C.* The Official Persian Documents in the Book of Ezra: Diss. Liverpool, 1977; *Williamson H. G. M.* Israel in the Books of Chronicles. Camb.; N. Y., 1977; *idem.* 1 and 2 Chronicles. Grand Rapids; L., 1982; *idem.* Ezra, Nehemiah. Waco (Tex.), 1985. (WBC; 16); *Bryce T. R.* A Recently Discovered Cult in Lycia // JRH. 1978. Vol. 10. N 2. P. 115–127; *Teixidor J.* The Aramaic Text in the Trilingual Stele from Xanthus // JNES. 1978. Vol. 37. N 2. P. 181–186; *Braun R. L.* Chronicles, Ezra, and Nehemiah: Theology and Literary History // Studies in the Hist. Books of the OT. Leiden, 1979. P. 52–64. (VTS; 30); *Yamauchi E. M.* The Archeological Background of Ezra // Bibliotheca Sacra. Andover (Mass.), 1980. Vol. 137. N 547. P. 195–211; *Childs B. S.* Introduction to the Old Testament as Scripture. L., 1983²; *Clines D. J. A.* Ezra, Nehemiah, Esther. L., 1984; *McConville.* Chronicles. Edinb., 1984; *Haran M.* Explaining the Identical Lines at the End of Chronicles and the Beginning of Ezra // Bible Review. Wash., 1986. Vol. 2. N 3. P. 18–20; *Blenkinsopp J.* Ezra-Nehemiah: A Comment. Phil., 1988; *idem.* Ezra and Nehemiah, Books of // EncDSS. 2000. Vol. 2. P. 284–285; *Eskenazi T. C.* In the Age of Prose: A Literary Approach to Ezra-Nehemiah. Atlanta, 1988; *Johnson M. D.* Purpose of the Biblical Genealogies. Camb.; N. Y., 1988²; *Sorgwe F.* The Canonical Shape of Ezra-Nehemiah and its Theological and Hermeneutical Implications: Diss. Waco (Tex.), 1991; *Klein R. W.* Ezra-Nehemiah, Books of // ABD. 1992. Vol. 2. P. 731–742; *Grabbe L. L.* Priests, Prophets, Diviners, Sages: A Socio-hist. Study of Religious Specialists in Ancient Israel. Valley Forge (Pennsylv.), 1995; *idem.* Ezra-Nehemiah. L.; N. Y., 1998; *Zenger E. et al.* Einleitung in das AT. Stuttg., 1995. (Kohlhammer-Studienbücher Theologie; 1/1); *Marcus D.* Is the Book of Nehemiah a Translation from Aramaic? // Boundaries of the Ancient Near Eastern World: A Tribute to C. H. Gordon. Sheffield, 1998; *Becking B.* Continuity and Community: The Belief System of the Book of Ezra // The Crisis of Israelite Religion: Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times. Leiden; Boston, 1999. P. 256–275. (Oudtestamentische studien; 42); *Ben-Yaacob A.* Ezra // EncJud. 2007². Vol. 6. P. 652–654.

А. К. Ляванский, Е. В. Барский

ЕЗДРЫ ВТОРАЯ КНИГА, каноническая библейская книга, не сохранившаяся в древнеевр. тексте ВЗ; в рус. синодальном переводе стоит после Книги Неемии и является переводом с греческого. В Септуагинте носит название Ἐσδρας Α' (т. е. 1-я Книга Ездры). В старолат. и сир. переводах она также называется «1-я Книга Ездры». Блж. Иероним, не признавая эту книгу канонической, поместил ее в своем лат. переводе Библии после НЗ; при наличии 2 канонических книг Ездры в лат. Библии (соответствующих 1-й книге





Ездры (см. *Ездры первая книга*) и Книге Неемии) эта книга в дальнейшей традиции лат. переводов Библии получила название «3-я Книга Ездры» (лат. *Tritus Esdrae*) (*Шарапов*. 1910. С. 4; *Goodman*. 1992. Р. 609). В рукописях и в печатных изданиях Вульгаты до кон. XVI в. она помещалась среди канонических книг ВЗ, в более поздних изданиях — в разд. второканонических книг ВЗ или вместе с 3-й Книгой Ездры (в Вульгате она носит название «4-я Книга Ездры») и молитвой Манассии — в конце Библии (*Шарапов*. 1910. С. 4). В изданиях слав. и рус. переводов Библии Е. в. к. помещается обычно после Книги Неемии. Иногда, чтобы не путать Е. в. к. с канонической 1-й Книгой Ездры, ее называют «Греческая книга Ездры».

Текст Е. в. к. сохранился во мн. рукописях Септуагинты. Долгое время исследования и переводы базировались на *Ватиканском кодексе* (см., напр.: *Шарапов*. 1910. С. 29), однако, по-видимому, более древний вариант текста содержится в *Александрийском кодексе* (*Goodman*. 1992. Р. 610; подробно о рукописной традиции см.: *Jellicoe*. 1968. Р. 290–294). Кроме того, определенную текстологическую ценность имеют цитаты и заимствования из Е. в. к. в сочинениях Иосифа Флавия, а также старолат. и сир. переводы. Существуют также арм. и араб. переводы текста Е. в. к., к-рые мало исследованы.

Соотношение Е. в. к. с каноническими книгами Библии остается до конца не выясненным. Характер имеющегося греч. текста дает основания считать его переводом с семит. подлинника, однако, поскольку такой подлинник не был обнаружен, нек-рые исследователи предлагали считать книгу оригинальным сочинением на греч. языке (различные т. зр. по этому вопросу приводятся, напр., в кн.: *Шарапов*. 1910. С. 34–35). Значительная часть Е. в. к. состоит из текстов, параллельных фрагментам из 1-й Книги Ездры, Книги Неемии и 2-й Книги Паралипоменон. Ранние исследователи, начиная с И. Д. *Михаэлиса*, предполагали, что на основании Е. в. к. возможно сделать реконструкцию первоначального текста, из к-рого вполн. сформировались канонические 1-я Книга Ездры, Книга Неемии и Книги Паралипоменон (*Michaelis*. 1783). В XIX — нач. XX в. среди библеистов было распространено мнение,

согласно к-рому Е. в. к. представляет собой компиляцию фрагментов канонических книг (см.: *Bertholdt*. 1813. S. 1005–1013; *Walde*. 1913; рус. дореволюционный исследователь А. Шарапов (вполн. еп. Серафим) называл эту книгу «простой компиляцией», а нек-рые «уклонения от мысли еврейского текста» — неудачными поправками, внесенными в текст позднейшими редакторами книги — *Шарапов*. 1910. С. III, V–VI, 29–61, 149–150). По-видимому, ни одно из этих мнений нельзя считать вполне правильным — процесс создания Е. в. к. был гораздо сложнее (*Grabbe*. 1998. Р. 69) и до наст. времени остается не до конца изученным. Возможно, евр. и араб. тексты 1-й Книги Ездры, использовавшиеся при составлении Е. в. к., неск. отличались от МТ (*Ibid.* Р. 80). Анализ текста книги показывает, что ее составитель не располагал греч. переводами др. книг ВЗ (*Pohlmann*. 1980. Р. 378–380). Согласно наиболее распространенной в наст. время т. зр., Е. в. к. представляет собой либо редакцию уже существовавшего греч. перевода канонических книг (им мог быть и перевод Септуагинты), либо независимый перевод древнеевр. и араб. текстов (*Petroff*. 2007. Р. 656).

Е. в. к. (кроме отрывка 2 Езд 3. 1–5. 6) и различные фрагменты канонических книг ВЗ (1-й Книги Ездры, 2-й Книги Паралипоменон и Книги Неемии) являются параллельными (хотя и не всегда совпадающими дословно) текстами, при этом 2 Езд 1. 1–2. 15 соответствует 2 Пар 35. 1–36. 23; 2 Езд 2. 1–15 — 1 Езд 1. 1–11; 2 Езд 2. 16–31 — 1 Езд 4. 7–24; 2 Езд 5. 7–45 — 1 Езд 2. 1–70; 2 Езд 5. 46–70 — 1 Езд 3. 1–4. 5; 2 Езд 6. 1–7. 15 — 1 Езд 4. 24–6. 22; 2 Езд 8. 1–9. 36 — 1 Езд 7. 1–10. 44; 2 Езд 8. 37–55 — Неем 7. 73–8. 12.

Соотношение Е. в. к. с 1-й Книгой Ездры в переводе Септуагинты (греч. Ἑσδρας Β΄). Предполагается, что в Септуагинте Е. в. к. (Ἑσδρας Α΄) следует перед переводом 1-й Книги Ездры (Ἑσδρας Β΄), поскольку начинается с царствования Иосии «и по своему содержанию восходит к более раннему времени, чем Ездра каноническая» (*Шарапов*. 1910. С. 4).

Исследователи расходятся во мнениях по вопросу, в какой степени семит. оригинал Е. в. к. соответствовал МТ ВЗ, причем решение этого вопроса и реконструкция оригинала затруднены тем, что перевод был до-

статочно свободным (*Pohlmann*. 1980. Р. 378). Если перевод Септуагинты (Ἑσδρας Β΄) стремится дословно передать на греч. языке свой источник, что нередко затрудняло понимание греческого текста, составитель Е. в. к. (Ἑσδρας Α΄) чувствовал себя в этом отношении более свободно: ученые отмечают, что неканоническая книга характеризуется гораздо лучшим греч. языком (*Ibid.* Р. 379; *Шарапов*. 1910. С. 166).

В то время как переводчик Септуагинты использовал, по-видимому, сложившуюся в его время греч. терминологию для передачи богословских терминов и исторических реалий, составитель Е. в. к. включал в текст такие «греческие понятия... которые нигде более в Ветхом Завете не встречаются в качестве эквивалентов древнееврейских терминов» (*Pohlmann*. 1980. Р. 379). Так, в качестве аналога древнеевр. слова אִם ('ам — народ) употреблен не только λαός, как в Септуагинте, но еще 5 слов: ἔθνος, πλῆθος, πάντες, δῆμος и ὄχλος. Регулярным греч. эквивалентом слова קָהָל (qāhāl — собрание) в переводе LXX является слово ἐκκλησία, но в Е. в. к. его вообще нет. Сопоставляя этот и др. факты, мн. исследователи пришли к убеждению, что Е. в. к. представляет собой более ранний перевод канонических текстов, чем Ἑσδρας Β΄; с развитием греч. терминологии и техники букв. перевода стало невозможно «довольствоваться таким переводом», каким была сделана Е. в. к. (*Ibidem*).

Датировка книги. По вопросу о времени создания Е. в. к. у исследователей нет единого мнения; обычно ее датируют 2-й пол. II в. — нач. I в. до Р. Х. (*Ibidem*). Поскольку этот текст использовал при написании «Иудейских древностей» Иосиф Флавий, то следует вывод, что в I в. по Р. Х. книга пользовалась широкой известностью и авторитетом.

Содержание книги. В 1-й гл. рассказывается о праздновании пасхи при царе Иосии, о нашествии фараона Нехао и смерти Иосии, о правлении царей Иоахаза, Иоакима, Иехонии и Седекии и о разрушении Иерусалима Навуходоносором. Текст 1-й гл. достаточно близок к 2 Пар 35. 1–36. 12 (эти события описаны также в 4 Пар 23. 21–25. 21), однако есть и нек-рые отличия. В 1-й ч. этой главы подробно описано, как Иосия праздновал пасху в строгом соответствии с законом, подчеркивается





роль священников и левитов, а в 2 Езд 1. 15 в качестве участников празднования названы также «певцы... сыны Асафовы» (ἱεροψάλται, букв. — священные музыканты). Было приготовлено большое количество жертвенных животных, в т. ч. в дар народу и священникам, «от царских стад» и от вельмож царя (2 Езд 1. 7). Сообщается, что жертвоприношение и празднование совершались «по расписанию Давида, царя Израилева, и по великолепию Соломона, сына его» (2 Езд 1. 4), однако эта пасха стала более значительной, чем даже при Давиде и Соломоне: «не совершалось такой пасхи в Израиле со времен Самуила пророка» (2 Езд 1. 20).

Далее говорится о смерти Иосии, к-рый не послушался совета прор. Иеремии и вступил в битву с фараоном (в 2 Пар 35. 20 сообщается имя фараона — Нехао) при Мегиддо. Это стало причиной его поражения и смерти. Иосию оплакивали все жители Иудеи, включая прор. Иеремию (2 Езд 1. 25–32). Вслед за Иосией 3 месяца правил его сын Иехония (здесь, вероятно, ошибка — в 2 Пар 36. 1 говорится об Иоахазе). После него фараон поставил «царем Иудеи и Иерусалима» его брата Иоакима (2 Езд 1. 37). Поскольку Иоаким «делал... зло пред Господом», он был взят в плен Навуходоносором и отведен в Вавилон (2 Езд 1. 39–40).

Вслед за Иоакимом воцарился его сын, который здесь назван также Иоакимом (2 Езд 1. 43; в 2 Пар 36. 8–9 его имя — Иехония). Он нечестиво царствовал менее года и затем был отведен Навуходоносором в Вавилон (2 Езд 1. 44–45). Вместо него Навуходоносор «назначил царем Иудеи и Иерусалима Седекию» (2 Езд 1. 46). Этот царь правил 11 лет, «делал... зло пред Господом» и, наконец, решился, нарушив данную клятву, отложиться от Навуходоносора. Точно такую же нечестивую жизнь вели и «начальники народа и священников... превосходя во всех нечистотах всех язычников». Они насмеялись над пророками и вестниками Бога (ἐν τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ), поэтому Он, «прогневавшись на народ Свой за нечестия, повелел восстать на них царям Халдейским». Город был разрушен, стены разорены, а храм сожжен. Уцелевших во время захвата города отвели в плен в Вавилон «до владычества Персов», что является исполнением пророчества Иеремии о том, что земля «будет суббот-

ствовать» в течение 70 лет (2 Езд 1. 47–58).

Текст, в к-ром дается оценка правления благочестивого царя Иосии: «И направлены были по прямому пути (ὁρθῶτη) дела Иосии пред Господом» (2 Езд 1. 23), не имеет параллелей в др. библейских книгах.

Во 2-й гл. рассказывается о том, как персид. царь Кир издал указ о возвращении евреев в Палестину и о восстановлении храма. Описывается передача храмовой утвари репатриантам и их путь в Иерусалим. Затем сообщается, что Артаксерксу был донос о восстановлении города и храма. Начало 2-й гл. (2 Езд 2. 1–15) отлучается от параллельного евр. текста 1-й Книги Ездры и перевода LXX этой книги (Ἐσδρας Β'). Так, в МТ есть выражение «Господь Бог небесный» (יהוה אלילי השמים — 1 Езд 1. 2), в Е. в. к. — «Господь Израиля, Господь Всевышний» (ὁ κύριος τοῦ Ἰσραηλ, κύριος ὁ ὑψίστος — 2 Езд 2. 3), Септуагинта дает в этом месте перевод МТ (κύριος ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ). Также и во мн. др. местах, где в МТ 1-й Книги Ездры и в переводе LXX стоит слово «Бог» (θεός), в Е. в. к. оно заменено словом «Господь» (*Grabbe*. 1998. P. 72). По-разному передается в 2 греч. текстах имя Шешбацар: в переводе LXX — Σασαβασαρ (Сасабасар, напр., 1 Езд 1. 8), в Е. в. к. — Σαναβασσαρ (Санабассар, в синодальном переводе — Саманассар, см., напр.: 2 Езд 2. 12). Общее количество принесенных в Иерусалим сосудов (5469) примерно то же, что и в МТ 1-й Книги Ездры (5, 4 тыс.), однако количество сосудов каждого конкретного вида отличается (2 Езд 2. 12–15; ср.: 1 Езд 1. 9–11).

Окончание 2-й гл. (2 Езд 2. 16–31) также содержит нек-рые отличия от МТ. Отсутствует упоминание Артаксеркса, имеющееся в 1 Езд 4. 7. Персид. пров. Заречье (*‘ābar-nahārā* — 1 Езд 4. 17 и др.) названа «Келе-Сирия и Финикия» (2 Езд 2. 17 и др.); уточняется, какие строительные работы, придя в Иерусалим, ведут иудеи («устраивают площади его, возобновляют стены и полагают основание храма» — 2 Езд 2. 18). Греч. передача имен нек-рых из авторов письма Артаксерксу отличается как от имен в МТ 1-й Книги Ездры, так и от имен в переводе LXX этой книги. Результатом письма стала остановка строительных работ до времени царствования Дария; по сравнению с 1-й Книгой Ездры делается уточнение,

что эта остановка длилась «до второго года царствования Дария, царя Персидского» (2 Езд 2. 31).

В 3-й и 4-й главах содержится рассказ о споре 3 «юношей телохранителей» царя Дария, состоявшемся после устроенного царем большого пира. Спор был о том, «что всего сильнее»; тот, «чье слово окажется разумнее», должен был получить «великую награду» от царя (2 Езд 3. 5). Юноши написали «каждый свое слово» и затем, запечатав, «положили под изголовье царя Дария» (2 Езд 3. 8). Утром царь призвал вельмож и военачальников «Персии и Мидии», вызвал юношей в «совещательную палату» и предложил каждому из них обосновать написанное (2 Езд 3. 13–17а). 1-й юноша утверждал, что сильнее всего вино, к-рое «приводит в омрачение ум всех людей, пьющих его» и делает «ум царя и сироты, раба и свободного, бедного и богатого одним умом» (2 Езд 3. 18–24). 2-й юноша считал, что сильнее всего царь, к-рый господствует над всеми людьми и, «если скажет убить — убивают; если скажет отпустить — отпускают» (2 Езд 4. 8). 3-й юноша, о котором сообщается, что это был Зоровавель (2 Езд 4. 13), сказал, что над всем господствуют женщины, родившие «царя и весь народ, который владеет морем и землю» и вскормившие насаждающих «виноград, из которого делается вино» (2 Езд 4. 15–16). Взрослея, «человек оставляет воспитавшего его отца и страну свою и прилепляется к жене... и не помнит ни отца, ни матери, ни страны своей» (2 Езд 4. 20–21; ср.: Быт 2. 24). Зоровавель говорил о величии власти царя Дария, к-рый, однако, «раскрыв рот», смотрит на наложницу Апамину и, «если... она рассердится на него... ласкает ее, чтобы помирилась с ним» (2 Езд 4. 28–31). Убедив всех в том, что власть женщин сильнее царской власти и власти вина, Зоровавель неожиданно говорит, что вино, царь и женщины неправедны, потому что в них нет истины, и добавляет, что «они погибнут в неправде своей; а истина пребывает и остается сильною в век, и живет и владычествует в век века» (2 Езд 4. 37–38). Утверждая, что истина сильнее всего, Зоровавель завершает речь словами: «...она есть сила и царство и власть и величие всех веков: благословен Бог истины!» (2 Езд 4. 40).

Все присутствовавшие признали Зоровавеля победителем, поскольку





«велика истина и сильнее всего» (2 Езд 4. 41); после этого царь предложил ему просить все, чего он захочет. Зоровавель просит исполнить обещание, данное Дарием Царю Небесному в тот день, когда он «принял царство», — отстроить Иерусалим и храм, «который сожгли Идумеи, когда Иудея опустошена была Халдеями» (2 Езд 43–46). Дарий охотно взялся за выполнение обещания и послал письма ко всем местным правителям, военачальникам и сатрапам, чтобы они пропустили Зоровавеля «и с ним всех, идущих строить Иерусалим». Далее перечислены распоряжения Дария о всесторонней помощи в восстановлении Иерусалимского храма, представленные как исполнение воли Кира: «...и все, что велел сделать Кир, и он повелел исполнить и послать в Иерусалим» (2 Езд 4. 57). На казенные деньги должны были производиться не только строительные работы и жертвоприношения, но даже закупка священнических облачений и выплата жалованья «всем, стерегущим город» (2 Езд 4. 47–57). Выйдя из дворца, Зоровавель «возблагодарил Царя Небесного», отправился в Вавилон и там взялся за организацию переселения евреев в Палестину (2 Езд 4. 58–63).

Эта история о 3 юношах из Е. в. к. не имеет параллелей в каноническом тексте ВЗ. Нек-рые исследователи сопоставляют ее с пиром царя Артаксеркса, описанным в Книге Есфиря (Есф 1), в к-рой также говорится о 127 персид. сатрапиях «от Индии и до Ефиопии» (Есф 1. 1; ср.: 2 Езд 3. 1–2), однако детали этих рассказов различны (Grabbe. 1998. P. 73). Распоряжения Дария, возможно, зависят от текста 6–7-й глав канонической 1-й Книги Ездры, хотя, по-видимому, и не являются прямыми заимствованиями из нее (Ibidem).

В 5-й гл. Е. в. к. сообщается о путешествии в Иерусалим евреев, к-рых Дарий снабдил конвоем, состоявшим из тысячи конников (2 Езд 5. 1–2). Дается список репатриантов, одним из первых в нем упомянут «Иоаким, сын Зоровавеля, сына Салафииля из дома Давидова» (2 Езд 5. 5), хотя в соответствии с текстом предыдущей главы можно было бы предположить, что главой репатриантов станет Зоровавель. Список вернувшихся в Иудею (2 Езд 5. 7–45) почти дословно совпадает с текстом 2-й гл. канонической 1-й Книги Ездры, хотя имена и числа в ряде случаев от-

личаются (Grabbe. 1998. P. 74). Следующий далее рассказ о первом соболии переселенцев, об устройении жертвенника и о совершении праздника кушей содержит отсутствующее в 1 Езд 3. 2 сообщение о том, что все это происходило «на открытом месте при первых воротах на восток» (2 Езд 5. 46). Стих 2 Езд 5. 49 («И собрались к ним от иных народов, бывших в той земле») допускает различные варианты перевода и в соответствии с этим — разные толкования. Мн. исследователи полагают, что слова ἐπισυνήχθησαν αὐτοῖς следует понимать как «собрались вместе с ними» (Grabbe. 1998. P. 74), однако предлагались и др. варианты перевода этого стиха: «собрались против них» (Ibidem) или «хотя все иные народы и были во вражде с ними, тем не менее они их поддерживали» (Myers. 1974. P. 62). Завершается глава рассказом о просьбе врагов «колена Иудина и Вениаминова» позволить им принять участие в строительстве храма; Иисус и Зоровавель отказали им в этом, сославшись на повеление Кира, так что далее «народы той земли... препятствовали строению» (2 Езд 5. 63–70).

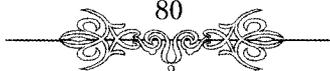
В 6-й гл. говорится о возобновлении строительных работ, о приходе Сисинни, правителя Сирии и Финикии, Сафравузана (в каноническом тексте 1-й Книги Ездры это Фафнай и Шефар-Бознай) и их товарищей, к-рые выясняли, имеется ли у иудейских старейшин разрешение на восстановление храма, и, получив ответ, доложили обо всем в письме царю Дарию. В целом рассказ близко к тексту передает 1 Езд 5. 1–6. 12, однако содержит ряд важных отличий. В некоторых рукописях в рассказе старейшин о передаче Киром храмовых сосудов имеется явное отождествление Шешбацара (Саманасара) с Зоровавелем; именно так это и передано в синодальном переводе: «...царь Кир опять вынес из капища Вавилонского и передал их князю Саманассару Зоровавелю» (2 Езд 6. 18); в др. рукописях это 2 разные фигуры: καὶ παρεδόθη Ζοροβαβὲλ καὶ Σαναβασσάρῳ τῷ ἐπάρχῳ (и передал их Зоровавелю и князю Санабассару). В 2 Езд 6. 32, как и в переводе LXX пар. стиха 1 Езд 6. 11, говорится о конфискации имущества того, кто будет противиться царскому указу (τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ εἶναι βασιλικά; в LXX — ὁ οἶκος αὐτοῦ τὸ κατ' ἐμὲ ποιηθήσεται), в то время как в ка-

ноническом тексте предписывается дом такого человека обратить в развалины (כִּלְיָם — 1 Езд 6. 11).

Получив это письмо Дария, Сисинни, Сафравузан и их товарищи, как сообщается в начале 7-й гл., «усердно принялись за святое дело» строительства храма (2 Езд 7. 1–2). В целом дальнейший рассказ соответствует 1 Езд 6. 13–22, но есть неск. отличий. В 2 Езд 7. 6 сообщается, что после окончания строительства «священники и левиты и прочие, возвратившиеся из плена» сделали все «по написанному в книге Моисея», в параллельном тексте содержится дополнительное указание о том, что они «совершили... освящение сего дома Божия с радостью» (1 Езд 6. 16). В 2 Езд 7. 9 в отличие от 1 Езд 6. 16 говорится, что во время торжественного жертвоприношения помимо священников и левитов стояли также «привратники при каждых воротах». Упоминается о необходимости ритуального очищения не только священников и левитов, как в 1 Езд 6. 20, но также и «всех сынов пленения» (πάντες οἱ υἱοὶ τῆς αἰχμαλωσίας — 2 Езд 7. 10–11). Не очень понятное наименование Дария «царем Ассирийским» есть в обоих текстах (2 Езд 7. 15; 1 Езд 6. 22).

Весьма значительная по объему (92 стиха) 8-я гл., содержащая рассказ о деятельности Ездры, соответствует каноническому тексту 1 Езд 7. 1–10. 5. Имеются различия в именах и числах (2 Езд 8. 28–40; ср.: 1 Езд 8. 1–14), в количестве храмовых сосудов (2 Езд 8. 56; ср.: 1 Езд 8. 33) и жертвенных животных (2 Езд 8. 63; ср.: 1 Езд 8. 35). Собрав народ «при реке, называемой Феран» и осмотрев его, Ездра не обнаружил не только левитов (как в каноническом тексте 1 Езд 8. 15), но и священников (2 Езд 8. 41–42). Вместо амореев (1 Езд 9. 1) упоминаются идумеи (2 Езд 8. 66), а «Шехания, сын Иехила из сыновей Еламовых» (в LXX: Σεχενίας υἱὸς Ἰηλ ἀπὸ υἱῶν Ἠλαμ — 1 Езд 10. 2) превратился в «Иехонию, сына Иоиля, из сынов Израиля» (Ιεχονίας Ἰηλοῦ τῶν υἱῶν Ἰσραηλ — 2 Езд 8. 89), к-рый также призывал совершить «клятву пред Господом в том, чтоб отвергнуть всех иноплеменных жен... с детьми их» (2 Езд 8. 90).

Последняя, 9-я глава содержит текст по смыслу, параллельный 1 Езд 10. 6–44 и Неем 8. 1–12, но отличающийся от канонического текста некоторыми деталями. Большая часть



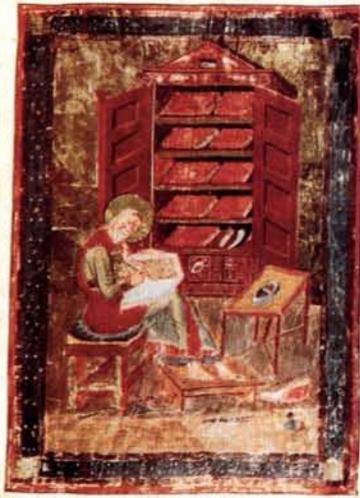
отличий содержится в списках 2 Езд 9. 18–35 (ср.: 1 Езд 10. 18–43) и 2 Езд 9. 43–44, 48 (ср.: Неем 8. 4, 7). Слово «левит» (или левиты — לֵוִי в 1 Езд 10. 15) как определение Шавфая (или, возможно, и Мешуллама) было, по-видимому, неверно понято автором Е. в. к. и стало именем собственным Левис (Μοσολλαμος καὶ Λευις καὶ Σαββαταιος — 2 Езд 9. 14). Отсутствующий в каноническом тексте Атфарат (Ατταρατης — 2 Езд 9. 49), возможно, обязан своим именем персид. титулу Неемии «тиршафа» (ατάρτη — губернатор в Неем 8. 9; см.: *Grabbe*. 1988. P. 79). Атфарат говорит Ездре, что этот день, когда читался закон Господень, «свят Господу» (2 Езд 9. 49–50). Сам Ездра трижды назван «первосвященником» (ἀρχιερεύς — 2 Езд 9. 39 (в синодальном переводе здесь — священник), 40, 49); в переводе LXX 1-й Книги Ездры этот титул не употребляется.

Заканчивается книга словами «и собрались» (καὶ ἐπισυνήχθησαν — 2 Езд 9. 55), отсутствующими в синодальном переводе. Некоторые исследователи считают, что эти 2 слова не могут представлять собой формальное окончание книги и после них должен был следовать текст из Книги Неемии, начиная с Неем 8. 14 (*Petroff*. 2007. P. 656).

Лит.: *Michaelis J. D.* Deutsche Übersetzung des AT, mit Anmerkungen für Ungelehrte: (Esra, Nehemia, Esther). Gött., 1783. Thl. 13; *Bertholdt L.* Historisch-kritische Einleitung in sämtliche kanonische und apokryphische Schriften des Alten und Neuen Testaments. Thl. 3. Erlangen, 1813; *Шарапов А. С.* Вторая книга Ездры: Ист.-крит. введ. в книгу. Серг. П., 1910; *Соболевский А. И.* Критика [на кн.:] Шарапов А. С. Вторая книга Ездры // БВ. 1913. Т. 4. С. 855–879; *Wälde B.* Die Esdrasbücher der Septuaginta. Freiburg i. Br., 1913; *Jellicoe S.* The Septuagint and Modern Study. Oxf., 1968; *Myers J. M.* I and II Esdras. Garden City (N. Y.), 1974; *Pohlmann K.-F., ed.* 3. Esra-Buch. Gütersloh, 1980. (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit; Bd. 1. Lfg. 5); *Goodman W. R.* Esdras, First book of // ABD. 1992. Vol. 2. P. 609–611; *Grabbe L. L.* Ezra-Nehemiah. L.; N. Y., 1998; *Petroff J.* Ezra, Greek Book of // EncJud. 2007². Vol. 6. P. 655–656.

А. К. Ляданский, Е. В. Барский

ЕЗДРЫ ТРЕТЬЯ КНИГА, неканоническая библейская книга, не сохранившаяся в древнеевр. и греч. текстах ВЗ; ее церковнослав. перевод, а также большинство переводов на новые языки (включая синодальный перевод) были сделаны с *Вульгаты*. В изданиях слав. и рус. Библии Е. т. к. является последней ветхозаветной книгой и располагается после 3-й Маккавейской книги.



Прор. Ездра, пишущий книгу.
Миниатюра из Амьятинского кодекса.
Нач. VIII в. (Laur. Amiat. I. Fol. 5r)

Наименование и состав. В Вульгате Е. т. к. носит название «Четвертая Книга Ездры», а начинается со слов «Вторая Книга Ездры пророка...». Традиционно считается, что Ездра не был ее автором; она названа его именем «главным образом, потому, что он является тем лицом, какое через ангела здесь получает откровения о судьбах еврейского народа» (*Лопухин*. Толковая Библия. Т. 7А. С. 217).

Обычно в книге выделяют пролог (главы 1–2), основную часть (главы 3–14) и эпилог (главы 15–16), причем пролог и эпилог считаются более поздними по сравнению с основной частью добавлениями (Там же. С. 218). В зап. научной лит-ре основная часть Е. т. к. носит название «Апокалипсис Ездры» или «Четвертая книга Ездры», пролог — «Пятая книга Ездры», а эпилог — «Шестая книга Ездры» (ABD. Vol. 2. P. 612) (см. таблицу в ст. *Ездры первая книга*).

Текст Е. т. к. сохранился полностью или частично в неск. лат. рукописях (подробнее см.: *Apokalypsen*. 1981. S. 292; *Unterweisung*. 2001. S. 768–769). Кроме того, важным источником для реконструкции лат. текста книги являются цитаты из нее у древних церковных писателей (*Unterweisung*. 2001. S. 769–770).

Рукописные источники обычно разделяют на принадлежащие к т. н. франц. и испан. группам. Франц. группу (обозначается φ) составляют Codex Sangermanensis (ок. 821–822, Paris. Lat. 11505) и Codex Amiatinus (IX в., Amiens. Bibl. Comm. 10), в испанскую (обозначается ψ) — Codex

Complutensis (X в., Matrit. Univ. Centr. 31), Codex Mazarinaeus (XI–XII вв., Paris. Mazarin. 3 4), Codex Epternacensis (1051–1081, Luxemburg. Bibl. Nat. 264) и др. Важным свидетелем лат. текста является т. н. Сикстино-Клементинское издание Вульгаты, опубликованное в 1604 г., при папе *Клименте VIII*, т. к. в нем приводятся разночтения из не дошедших до нас рукописей.

Одна из особенностей большинства лат. рукописей книги — наличие в тексте лакуны, соответствующей в совр. нумерации стихам 3 Езд 7. 35–106. Этот фрагмент текста имеется во всех древних переводах, не зависящих от Вульгаты, и соответственно отсутствует в церковнослав. и рус. переводах. В 1865 г. было обнаружено, что на месте лакуны в одной из лат. рукописей — Codex Sangermanensis — отсутствует лист, первоначально входивший в нее. На этом основании был сделан вывод, что все лат. рукописи с лакуной зависят от данного кодекса. В 1875 г. лат. текст этого фрагмента был найден и опубликован (*Bensly*. 1875).

Язык. Большинство исследователей полагают, что первоначально Е. т. к. была написана на древнеевр. языке, хотя не сохранилось ни одного фрагмента исходного текста и отсутствуют следы его использования во внебиблейской древнеевр. лит-ре (*Stone*. 1990. P. 1; о мнениях различных ученых по этому вопросу см.: *Violet*. 1924. P. XXI). Возможно, еще в древности книга была переведена на греч. язык, однако этот перевод сохранился лишь в цитатах и аллюзиях в др. произведениях (см.: *Mussies G.* When do Graecisms Prove that a Latin Text Is a Translation? // *Vruchten van de Uithof: Studien opgedragen aan H. A. Brongers*. Utrecht, 1974. P. 100–119). О существовании греч. перевода книги можно судить также по транслитерациям греч. слов в лат. и копт. текстах (напр., в Вульгате: *chaus* — 3 Езд 5. 25; *abyssis* — 3 Езд 6. 5 и мн. др.; возможно, однако, что многие из этих слов были заимствованы в лат. язык ранее и успели ассимилироваться в нем к моменту перевода книги — *Klijn*. 1983. P. 11). Предпринималась попытка реконструкции греч. текста книги (*Hilgenfeld A., ed.* *Messias Judaeorum*. Lipsiae, 1869. S. XXXVIII–XLVI).

Некоторые исследователи предполагают, что первоначально книга была частично или полностью написана



на араам. языке. Теория араам. происхождения книги отстаивается, напр., в монографии Л. Гри (*Gry L. Les dires prophétiques d'Esdras. P., 1938. 2 vol.*). Однако для большинства приводимых им примеров были даны более убедительные объяснения, предполагающие евр. оригинал (*Stone. 1967. P. 109–111*). Окончательное решение этого вопроса осложняется тем, что лит. евр. язык, на к-ром могла быть написана книга, испытывал значительное влияние араам. языка (*Idem. 1990. P. 11*).

Время и место написания. В начале основной части книги от имени Ездры дается указание на время, когда происходили описываемые в ней события: «В тридцатом году по разорении города был я в Вавилоне...» (3 Езд 3. 1). Если считать, что здесь имеется в виду разрушение Иерусалима в 587 г. до Р. Х., то это противоречит в первую очередь сведениям о жизни Ездры, содержащимся в носящей его имя канонической книге, согласно к-рым он жил значительно позже в Персидской империи, «в царствование Артаксеркса» (1 Езд 7. 1). Возможно, в 3 Езд 3. 1 речь идет о разрушении Иерусалима в 70 г. по Р. Х.; в соответствии с этим мн. ученые полагают, что книга была составлена ок. 100 г. по Р. Х. (напр., *Schreiner. 1981. S. 301*), однако весьма вероятно, что это указание вообще не является значимым для датировки книги и представляет собой лишь типологическую параллель к началу Книги прор. Иезекииля («И было в тридцатый год...» — Иез 1. 1).

Уже в ранний период изучения Е. т. к. предпринимались неоднократные попытки использовать для датировки книги содержащиеся в ней описания апокалиптических знамений, получаемых Ездрой от ангелов или непосредственно от Бога. При этом исследователи отождествляли эти описания с различными историческими событиями, полагая, что книга была составлена уже после этих событий. Так, напр., правителя, «которого живущие на земле не ожидают» (3 Езд 5. 6), связывали с *Иродом Великим* (*Gutschmid A., von. Die Apokalypse des Esra und ihre spätern Bearbeitungen // ZWTh. 1860. Bd. 3. S. 78*) или с *Августом Октавианом* (*Hilgenfeld A. Die jüdische Apokalyp-tik in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Jena, 1857. S. 237*). Содержащиеся в нек-рых лат. рукописях и вост. переводах упоминания о «трещи-

нах» во многих местах (*chasm или abyss*; в совр. издании Вульгаты — *chaus*; в синодальном переводе — смятение — 3 Езд 5. 8) относили к землетрясению 31 г. до Р. Х. или к извержению Везувия в 79 г. по Р. Х. (*Faye E., de. Les apocalypses juives. P., 1892. P. 44–45*). Многие также пытались увидеть в стихах об Иакове и Исаве (3 Езд 6. 7–10) указания на различных исторических персонажей, однако скорее всего Исав символизирует Римскую империю (подробнее см.: *Stone. 1990. P. 9, 159–161; Idem. 1989. P. 6–7; Cohen G. Esau as a Symbol in Early Medieval Thought // Jewish Medieval and Renaissance Studies / Ed. A. Altmann. Camb., 1967. P. 19–20*).

В качестве аргумента в пользу датировки книги рубежом I и II вв. по Р. Х. приводят, напр., видение орла из 11-й и 12-й глав. При этом 3 голы орла отождествляются с рим. императорами 2-й пол. I в.: Веспасианом, Титом и Домицианом. Помимо того, и само содержание книги во многом соответствует эпохе: храм был разрушен, город опустошен, и казалось, что судьба Израиля решена окончательно. Исследователи полагают, что вопросы, поднимаемые Ездрой, серьезно «занимали в те годы благочестивых» иудеев (Апока-lypsen. 1981. S. 302), а разрушение Иерусалима Титом в 70 г. по Р. Х. было событием, оказавшим наиболее значительное влияние на мировоззрение автора книги (*Stone. 1990. P. 10*). Вероятным временем составления Е. т. к., по мнению мн. совр. исследователей, могли быть последние годы правления имп. Веспасиана (69–79 гг. по Р. Х.) (*Ibid. P. 365–371*).

Дальнейшие оценки даны на основании анализа цитат из Е. т. к. в др. произведениях. Самая ранняя аллюзия на Е. т. к. содержится, как считают некоторые исследователи, в Послании ап. Варнавы, где говорится, что отпущение грехов верующие получают «окроплением кровью» Господа (*ἐν τῷ ῥαντισματι αὐτοῦ τοῦ αἵματος — Barnaba. Ep. 12. 1*); это место связывают с полученным Ездрой в 1-м видении предсказанием о том, что «с дерева будет капать кровь» (*de ligno sanguis stillabit — 3 Езд 5. 5*). В случае подлинности этой цитаты основную часть Е. т. к. можно отнести к рубежу I и II вв., однако многие ученые оспаривают связь между этими 2 текстами (*Stone. 1990. P. 9*).

Самая ранняя бесспорная цитата из Е. т. к. содержится, по мнению большинства исследователей, в «Строматах» *Климента Александрийского*: ««Почему чрево моей матери не стало мне гробницей, дабы не видеть мне никогда суда над Иаковом и бед дома Израиля?» — говорит пророк Ездра» (*Clem. Alex. Strom. III 16; ср.: 3 Езд 5. 35*). На основании этого делается вывод, что книга уже была переведена на греч. язык ок. 190 г.

Сходным образом обстоит дело и с лат. цитатами из Е. т. к. Так, напр., в найденном тексте, к-рый восполняет лакуны из 7-й гл. (отсутствующем в синодальном переводе), различные категории людей уподобляются металлам: золоту, серебру, меди и свинцу (3 Езд 7. 52–57 по тексту Вульгаты; в синодальном переводе в этих стихах др. текст). Те же металлы упоминаются в рассуждениях по др. поводу у *Тертуллиана* (*Tertull. De resurr. 7. 8*), что дало основание некоторым исследователям говорить о зависимости обоих текстов друг от друга (*Stone. 1990. P. 9*). Др. возможные аллюзии на Е. т. к. в сочинениях Тертуллиана и сщмч. *Киприана*, еп. Карфагенского, также не всеми признаются подлинными. Самая ранняя бесспорная лат. цитата из Е. т. к. принадлежит свт. *Амвросию*, еп. Медиоланскому (*Ibidem*), что, впрочем, не уточняет времени создания книги или ее перевода на лат. язык.

Относительно возможного места написания книги мнения ученых расходятся. Одна из распространенных т. зр. основывается на сообщении о том, что Ездра жил в Вавилоне (3 Езд 3. 1, 28–29) и его обличение грехов Вавилона может относиться к Риму I в., т. к. в лит-ре этого времени Рим часто называется Вавилоном (ср.: *Откр 14. 8; 16. 19; 17. 3–5*). Др. возможным местом написания книги исследователи считают Палестину, ссылаясь на то, что первоначальным языком, на к-ром была написана книга, был еврейский, а также на наличие параллелей со 2-м Апокалипсисом Варуха (*Ibid. P. 10*).

Древние переводы. Книга сохранилась в лат., сир., эфиоп., груз., араб., арм. и фрагментарно в копт. переводах; все они были выполнены, по-видимому, с греч. текста (*Ibid. P. 2*). Слав., арм. и груз. переводы были осуществлены с латыни. Сохранился перевод на евр. язык, выполненный в XVI в. также с латинского, возможно с использованием





сир. и греч. текстов (*Bialer Y. L. Min ha-genazim: Description of Manuscripts and Historical Documents. Jerushalayim, 1967. P. 36* (на иврите)). Один из араб. переводов был сделан с сир. текста. Согласно наиболее авторитетной в науке классификации, лат. и сир. переводы образуют одну ветвь, все остальные переводы — другую (*Blake. 1926*). Пролог (главы 1–2) и эпилог (главы 15–16) книги содержатся только в лат. рукописях и не встречаются в др. переводах. Это является одним из главных аргументов в пользу того, что данные главы представляют собой более позднее дополнение к книге (*Stone. 1990. P. 4*).

Содержание. Начинается книга с родословия Ездры, в основе которого лежат аналогичные тексты 1 Езд 7. 1–5 и 2 Езд 8. 1–2, с тем отличием, что в нем сообщается о 3 новых персонажах — Ахии, Финеесе и Илии. В рукописях испан. группы родословие отсутствует.

Вслед за родословием передается «слово Господне» Ездре: Бог призывает его обличить израильтян в их беззакониях. Бог напоминает о Своих благодеяниях израильтянам, о чудесной помощи при исходе из Египта и во время пребывания в пустыне (3 Езд 1. 13); он упрекает их в неблагодарности, идолослужении и человекоубийстве (3 Езд 1. 6, 26). Он обещает взыскать кровь пророков (3 Езд 1. 32; ср.: Лк 11. 49); предвещая последствия Своего гнева, «говорит Господь Вседержитель: дом ваш пуст» (3 Езд 1. 33; ср.: Мф 23. 38; Лк 13. 35). Дома израильтян будут преданы «людям грядущим», к-рые уверуют в Бога, хотя Он «не показывал им знамений» (3 Езд 1. 35). Господь призывает Ездру посмотреть «на людей, грядущих с востока», вождями к-рых Он сделает ветхозаветных праведников и пророков (3 Езд 1. 38–40). В дальнейшем Бог называет этих людей «народом Моим» (см., напр.: 3 Езд 2. 10).

Во 2-й гл. в образе матери израильского народа, оплакивающей его, изображается, по-видимому, Иерусалим или Сион как средоточие ветхозаветной церкви (*Лопухин. Толковая Библия. Т. 7А. С. 228; ср.: Иер 50. 12; Ос 2. 5*). Ездре поручается возвестить народу Божию, что Бог даст им «царство Иерусалимское», «обители вечные» (3 Езд 2. 10, 11; ср.: Лк 16. 9) и «древо жизни» (3 Езд 2. 12; ср.: Откр 2. 7; 22. 2). Бог обещает воскресить «мертвых от мест их» и послать

к Своему новому народу «рабов Моих Исаию и Иеремию» (3 Езд 2. 16, 18). Он наставляет народ Свой в справедливости и милости и обещает ему покой и безопасность от язычников (3 Езд 2. 20–28). Обращаясь к язычникам, Бог призывает их ожидать Пастыря, Который даст им «покой вечный, ибо близко Тот, Который придет в скончание века» (3 Езд 2. 34).

Ездра сообщает, что «повеление от Господа идти к Израилю» он получил на горе Хорив (лат. *asseri... in montem Noreb*; в синодальном переводе гора названа Олив — 3 Езд 2. 33). «На горе Сионской» он видел «сонм великий, которого не мог исчислить, и все они песнями прославляли Господа» (3 Езд 2. 42); вероятно, имеются в виду исповедавшие имя Божие, т. е. мученики (*Лопухин. Толковая Библия. Т. 7А. С. 231*). Среди этого сонма был величественный юноша, возлагавший «венцы на главу каждого из них»; ангел сообщил Ездре, что этот юноша был «Сам Сын Божий, Которого они прославляли в веке сем». Ангел посылает Ездру возвестить народу «дивные дела Господа Бога» (3 Езд 2. 43–48).

Далее следует описание 7 видений Ездры. 3-я глава, открывающая 1-е видение, начинается с рассказа о том, как «в тридцатом году по разорении города (т. е. Иерусалима.— *Авт.*) «возмутился дух» Ездры при виде «опустошения Сиона и богатства живущих в Вавилоне» (3 Езд 3. 1–3). Он обратился «ко Всевышнему» (*Altissimus*; этот титул Бога употребляется в книге 68 раз) с речью (3 Езд 3. 4–36), в которой просит разрешить его недоумение: почему Бог погубил Иерусалим за грехи его жителей и при этом терпит гораздо большие беззакония Вавилона? Свою просьбу Ездра предвьяет повествованием о событиях от Сотворения мира и падения Адама до разрушения Иерусалимского храма (3 Езд 3. 4–27). Он говорит о 4 периодах истории человечества и евр. народа: о сотворении Адама, его грехе и наказании за этот грех смертью (3 Езд 3. 4–7); о согрешении последующих поколений людей и об их наказании потопом (3 Езд 3. 7–10); о жизни Ноя и его потомков, к-рые согрешили, однако не были наказаны; о патриархах и об исходе из Египта, о даровании закона и о грехе Израиля (3 Езд 3. 11–22); о царствовании Давида, о неверности народа Богу после смерти царя и о последовавшей

Божией каре (3 Езд 3. 23–27). Согрешения людей и наказания за них связаны с грехом Адама: «...как на Адаме смерть, так на сих потоп» (3 Езд 3. 10), «...первый Адам преступил заповедь, и побежден был; так и все, от него происшедшие» (3 Езд 3. 21). Точно так же объясняются и грехи израильтян: «...согрешили... во всем поступая так, как поступил Адам и все его потомки» (3 Езд 3. 25–26).

Ездра говорит о том, что «обитатели Вавилона» живут ничуть не лучше, чем израильтяне (3 Езд 3. 28). Центральный вопрос всей книги, который он формулирует, связан с судьбой израильского народа и разрушением Иерусалима: почему Бог «погубил» Свой народ, но сохранил его врагов «и не явил о том никакого знамения» (3 Езд 3. 30)? В качестве оправдания греха израильтян Ездра приводит тот факт, что Бог «не отнял у них сердца лукавого» (3 Езд 3. 20; выражение «сердце лукавое» восходит, по-видимому, к Быт 6. 5 — *Stone. 1990. P. 63*); в результате этого они были обречены грешить, как и все потомки Адама.

Для ответа на недоумения Ездры к нему был послан ангел, «которому имя Уриил». Он упрекает Ездру в самонадеянности и объясняет ему невозможность «достигнуть путь Всевышнего» (3 Езд 4. 1–2). Уриил предлагает Ездре на выбор взвесить «тяжесть огня», измерить «дуновение ветра» или возратить «день, который уже прошел» (3 Езд 4. 5). В ответ на отказ Ездры сделать невозможное для человека Уриил убеждает его в том, что, поскольку он не может познать «и того, что... с тобою от юности», ему не следует и думать «вместить в себе путь Всевышнего и в этом уже заметно растленном... веке познать растение» (3 Езд 4. 10–11).

Далее Уриил рассказал Ездре притчу о войне леса и моря, замыслы которых захватить территорию друг друга оказались тщетными. Ездра осудил суетность их попыток, «ибо земля дана лесу, дано место и морю», после чего Уриил объяснил неуместность его собственного недоумения о Промысле Божиим: «Ибо как земля дана лесу, а море волнам его, так обитающие на земле могут разуметь только то, что на земле; а обитающие на небесах могут разуметь, что на высоте небес» (3 Езд 4. 13–21).

Несмотря на упреки Уриила, Ездра, обращаясь к Богу, повторяет свой





вопрос в неск. измененном виде. Он оправдывается тем, что хочет узнать «не... о высшем, а о том, что ежедневно бывает у нас». Ездра спрашивает Бога: «...почему Израиль предан на поругание язычникам? почему народ, который Ты возлюбил, отдан нечестивым племенам, и закон отцов наших доведен до ничтожества...» (3 Езд 4. 23). Он получает ответ, на этот раз более загадочный: «...посеяно зло, а еще не пришло время искоренения его»; это злое семя было «посеяно в сердце Адама изначала», и до времени жатвы оно «будет рождать» новое зло (3 Езд 26–32).

На следующий вопрос Ездры, «когда это будет», отвечает «Иеремиил Архангел». Он объясняет Ездре неизбежность божественных определений о конце времен: «Всевышний на весах взвесил век сей, и мерою измерил времена, и числом исчислил часы, и не подвинет и не ускорит...» (3 Езд 4. 33, 36–37). Иеремиил рассеял опасения Ездры, что срок этот откладывается «ради грехов живущих на земле», сравнив неотвратимость исполнения божественного замысла с женщиной, ожидающей родов «по исполнению девятимесячного срока» (3 Езд 4. 38–42). В ответ на желание Ездры узнать, «имеющее прийти более ли того, что прошло, или сбывшееся более того, что будет?» (3 Езд 4. 45), Иеремиил показывает ему видение и объясняет значение «подобия» (*demonstrabo tibi interpretationem similitudinis* — 3 Езд 4. 47); дым, оставшийся после пламени, и капли на земле после дождя означают, что «мера прошедшего превысила» (*superabundavit quae transivit mensura* — 3 Езд 4. 50). Вместе с тем Иеремиил сообщает, что «не послан говорить» с Ездрой о его жизни (3 Езд 4. 52).

Следующую речь «о знамениях» (*de signis* — 3 Езд 5. 1), обращенную к Ездре, произносит либо Иеремиил (ср.: 3 Езд 4. 36, 52), либо, более вероятно, Уриил (ср.: 3 Езд 5. 20; *Stone*. 1990. P. 107). В этой речи говорится о том, что «путь истины сокроется, и вселенная оскудеет верою, и умножится неправда» (3 Езд 5. 1–2). Грозные события («воссияют среди ночи солнце и луна трижды в день; и с дерева будет капать кровь, камень даст голос свой», «море Содомское извергнет рыб, будет издавать ночью голос, неведомый для многих», «женщины будут рождать чудовищ») будут сопровождать воца-



Видение прор. Ездры.
Роспись придела св. Стефана ц. Св. Троицы
в Никитниках, Москва. 1652–1653 гг.

рение того, «которого живущие на земле не ожидают» (3 Езд 5. 4–8); его правление будет отмечено взаимной ненавистью людей («все друзья ополчатся друг против друга») и их неблагоприятием («сокроется ум, и разум удалится в свое хранилище» — 3 Езд 5. 9). Ездре было обещано, что он услышит и др. пророчества, если «помолится и поплачет... и попустится семь дней» (3 Езд 5. 13).

Явившийся Ездре «Фалтиель, вождь народа» (*Phalthihel dux populi*; в синодальном переводе — Салафиил — 3 Езд 5. 16), призвал его вкушать хлеба, укрепиться и не оставлять Израиль, который вверен ему «в стране преселения» (3 Езд 5. 16–18). Ездра отверг предложение Фалтиеля и «семь дней постился, стелая и плача, как повелел... Ангел Уриил» (3 Езд 5. 19–20). Душа Ездры «прияла дух разумения», и он снова



«начал говорить пред Всевышним». Ездра повторяет свой главный вопрос: почему Бог предал на попранье Свой народ, к-рый Он возлюбил и к-рому Он «дал... закон совершен-

ный»? Более всего смущает Езду, что Свое наказание Бог осуществляет через др. нечестивые народы: «И если уже Ты сильно возненавидел народ Твой, то пусть бы он Твоими руками наказывался» (3 Езд 5. 21–30).

Далее следует 2-е видение Ездры. К нему был послан ангел, «который приходил» предыдущей ночью (*qui ante venerat ad me praeterita nocte* — 3 Езд 5. 31; не вполне понятно, о чем идет речь, т. к. 7 предыдущих ночей Ездра постился; в синодальном переводе это место переведено как «прежде ночью»). Ангел говорит Ездре, что он не может любить Израиль больше, «нежели Тот, Который сотворил его» (3 Езд 5. 33). Предлагая Ездре неисполнимые задачи («собери мне рассеянные капли и оживи иссохшие цветы...»), ангел сообщает ему слова Бога: «...как ты не можешь сделать ничего из сказанного, так не можешь познать судеб Моих, ни предела любви, которую обещал Я народу» (3 Езд 5. 36–40).

Следующий вопрос Ездры связан с судьбой разных поколений людей в конце времен: «...что будут делать те, которые прежде меня были, или мы, или которые после нас будут?»; по-видимому, Ездра опасался, что любовь Бога к людям (3 Езд 5. 41) могла относиться лишь к последнему поколению (*Stone*. 1990. P. 145). Ответ Бога Ездре может быть понят так, что «суд будет произведен одновременно над всем человечеством, как над умершими ранее, так и над современным автору и последующими поколениями» (*Лопухин*. Толковая Библия. Т. 7А. С. 254–255; ср.: 1 Фес 4. 13–17). Ездра продолжает спрашивать Бога; на этот раз он желает узнать о посреднике между Богом и людьми: «...если я приобрел благоволение пред очами Твоими, покажи рабу Твоему, через кого Ты посещаешь творение Твое?» (3 Езд 5. 56); воз-

Видение прор. Ездры.
Икона. Кон. XVIII в.
(частное собрание, Германия)

можно, Ездра желал узнать, будет ли у Бога посредник «для совершения последнего суда над людьми» (*Лопухин*. Толковая Библия. Т. 7А. С. 257). Бог отвечает, что как «при создании мира» Он «не прибегал к чьей-либо помощи, так Он не будет нуждаться в посреднике и для





совершения последнего суда над людьми» (Там же; ср.: 3 Езд 6. 6).

Как и во время 1-го видения (3 Езд 4. 44), Ездра с дерзновением вопрошает Бога о др. признаках последних времен: «...если я обрел благодать пред очами Твоими, молю Тебя, покажи рабу Твоему конец знамений Твоих, которых часть показал Ты мне в прошедшую ночь» (3 Езд 6. 11–12). Бог дал Ездру услышать «голос говорящий, и шум его, как шум вод многих» (3 Езд 6. 17; ср.: Откр 1. 15), а затем поведал ему о бедствиях людей перед последним судом: «...книги раскроются» (3 Езд 6. 20; ср.: Откр 20. 12), «засеянные поля внезапно явятся как незасеянные» (3 Езд 6. 22). Люди ужаснутся, услышав, как «вострубит труба с шумом» (3 Езд 6. 23; ср.: 1 Фес 4. 16; Откр 8–9), и всякий, кто после этого «останется в живых, сам спасется и увидит спасение Мое» (3 Езд 6. 25). Затем наступит новая эра бытия, «зло истребится» и «явится истина», а «сердце живущих» изменится (3 Езд 6. 26–28). Видение опять завершается призывом к Ездру поститься и молиться 7 дней, что является условием продолжения божественных откровений о будущем (3 Езд 6. 31).

Речь, к-рую Ездра обращает к Богу после очередной седмицы поста, посвящена все той же проблеме — судьбе израильского народа. Ездра подробно вспоминает сотворение мира: явление света «из сокровищниц» Божиих (3 Езд 6. 40), разделение вод и утверждение тверди (3 Езд 6. 41), основание суши, появление плодов и «многообразных приятностей для вкуса» (*concupiscentia gustus multiformis* — 3 Езд 6. 44), создание для человека солнца и луны (3 Езд 6. 45), изведение из воды и возникновение на земле животных для прославления дивных дел Божиих (3 Езд 6. 48, 53). Самым значительным деянием Бога было сотворение Адама, которого Он «поставил властелином над всеми... тварями» (3 Езд 6. 54). Все мироздание предназначено для Адама, а через него — и для избранного народа. Ездра снова повторяет свой вопрос о бедствии Израиля и о благополучной судьбе нечестивых народов: «Мы... народ Твой, который Ты назвал Твоим первенцем, едиnorodным, возлюбленным Твоим, преданы в руки их». В этом случае, по мнению Ездры, дело сотворения мира теряет смысл: «Если для нас создан век сей, то почему не

получаем мы наследия?» (3 Езд 6. 58–59).

По окончании этой речи Ездра был удостоен 3-го видения, начавшегося с явления ангела (по-видимому, это был опять Уриил — 3 Езд 7. 1; ср.: 3 Езд 4. 1). Он сравнивает судьбу Израиля с пространном морем и с городом, который «расположен на равнине». Чтобы господствовать над морем, необходимо преодолеть «вход... в тесном месте», а чтобы войти в город, нужно пройти «вход... на крутизне»; так и для Израиля «сделались входы века сего тесными, болезненными, утомительными». Условием получения уготованного Богом «будущего века», входы к-рого «пространны, безопасны и приносят плод бессмертия», является для живущих пребывание в том, что «тесное и бедственное» (3 Езд 7. 4–14).

Развивая мысль, ангел объясняет Ездру, что хотя и праведники и грешники «потерпели тесноту», по-видимому, одинаково (3 Езд 7. 17–18), однако праведники получают награду, а грешники будут наказаны, т. к. они «презрели закон... отвергли обетования Его, не имели веры» (3 Езд 7. 24). Бог через ангела предсказывает явление Сына Своего (*revelabitur enim Filius meus*), Который будет вместе со Своими последователями «наслаждаться четыреста лет» (3 Езд 7. 28). После «этих лет» умрет Сын Божий и с Ним «все люди, имеющие дыхание». По прошествии 7 дней земля «отдаст... тех, которые в ней спят» и «явится Всевышний на престоле суда» для утверждения истины и укрепления веры (3 Езд 7. 29–33). Устрашенный словами ангела о неотвратимости справедливого суда, Ездра спрашивает о возможности молитвы за неправедных; он приводит в качестве примеров молитву Авраама «о Содомлянах», Моисея — «за отцов, согрешивших в пустыне», Иисуса Навина — «за Израиля во дни Ахана» и др. Ангел указывает ему на отличие «настоящего века», который «не есть конец», от «конца времени сего», когда «никто не может спасти погибшего, ни погубить победившего» (3 Езд 7. 36–45).

Ездра оплакивает участь грешников, к к-рым он причисляет и себя: «Что пользы людям — в настоящем веке жить в печали, а по смерти ожидать наказания?» Причиной этого бедственного состояния людей Ездра считает грех Адама; он полагает,

что Богу «лучше было не давать земли Адаму, или, когда уже дана, удерживать его, чтобы не согрешил». Ангел по-другому толкует положение человека, склонного ко греху, в мире: «...это — помышление о борьбе, которую должен вести на земле родившийся человек, чтобы, если будет побежден, потерпеть то, о чем ты сказал, а если победит, получить то, о чем Я говорю» (3 Езд 7. 46–58). Ездра, по-видимому удовлетворившись ответом ангела, прославляет милосердие Всевышнего: «Он долготерпелив, ибо оказывает долготерпение к согрешившим... Он щедр, ибо готов давать по надобности». Без милости Божией спасение было бы делом почти невозможным: «Он судия, и если бы не прощал тех, которые сотворены словом Его, и не истребил множества преступлений, может быть, из бесчисленного множества остались бы только весьма немногие» (3 Езд 7. 64–70). Ангел напоминает Ездру, что немного будет тех, кто войдут в «будущий век»: как земля производит «много вещества» для изготовления глины, «а не много праха, из которого бывает золото», так и в отношении судьбы людей — «многие сотворены, но немногие спасутся» (3 Езд 8. 1–3).

Ездра снова обращается к Богу, на этот раз сравнивая Израиль с младенцем, которому Бог «дал члены», к-рого Он воспитал и к-рого Он, как надеется Ездра, оживит как Свое создание. Именно об Израиле Ездра «проливает слезы» перед Богом, он молится «за себя и за них», т. к. «слышал, что скоро придет Судия» (3 Езд 8. 8–18). Ездра просит Бога не взирать «на грехи народа» Своего, а помнить лишь дела тех, «которые ясно учили закону» Божию. Ездра и его соплеменники не имеют «дел правды», однако Богу не следует «огорчаться» из-за этого; представляя за Израиль, Ездра призывает Бога помиловать израильян, пусть даже они «не имеют существа добрых дел» (3 Езд 8. 20–36). Бог, однако, сравнивая посмертную судьбу людей с различными растениями, посаженными земледельцем, говорит, что как «не все посаженное укоренится, так и те, которые посеяны в веке сем, не все спасутся» (3 Езд 8. 37–41; ср.: Мф 13. 24–30). Снова призывая Бога к милосердию, Ездра продолжает это сравнение и говорит, что для гибели семени могут быть естественные внешние причины, напр.





недостаток и избыток воды; по-видимому, он имеет в виду повреждение природы человека после грехопадения Адама, из-за которого он не может уже жить согласно заповедям Божиим (3 Езд 8. 42–45; ср.: 3 Езд 4. 30). Бог одобряет смирение Ездры и советует думать о себе, обещая ему рай, древо жизни и «сокровище бессмертия» (3 Езд 8. 48–54); он не должен более «испытывать о множестве погибающих», т. к. они заслужили свою гибель: «...они, получив свободу, презрели Всевышнего... праведных Его попрали... говорили в сердце своем: «нет Бога»». Лишь немногие знают о том, что «ныне приближается» грядущий праведный суд Божий, когда грешники будут осуждены. Ездра получает свидетельство о том, что люди несут ответственность за свои поступки: «Бог не хотел погубить человека, но сами сотворенные обеславили имя Того, Кто сотворил их» (3 Езд 8. 55–61).

Услышав о множестве знамений, к-рые Бог сотворит «при кончине», Ездра вопрошает его о времени этих событий. Бог не дает прямого ответа, однако призывает измерять «время в себе самом», так что по тому, «что прошла некоторая часть знамений, прежде указанных», можно будет сделать вывод, «что это и есть то время, в которое начнет Всевышний посещать век, Им созданный» (3 Езд 8. 63 – 9. 2). «Времена Всевышнего», как и обычные события, имеют начало и конец; начало их отмечено «чудесами и силами» (*initia manifesta in prodigiis et virtutibus*), а конец — «действиями и знаменами» (*consummatio in actu et in signis* — 3 Езд 9. 6). Бог говорит о реальности мучений грешников, к-рые «возмущались законом... не уразумели его, но презрели... когда еще отверсто было им место для покаяния»; такие люди «познают Меня по смерти в мучении» (*oportet post mortem in cruciamento cognoscere* — 3 Езд 9. 11–12). Вместе с тем для Ездры размышления о том, как «нечестивые будут мучиться», бесполезны, ему следует, наоборот, узнать, «как спасутся праведные, которым принадлежит век» (3 Езд 9. 13). Число спасающихся праведников невелико, Бог «сохранил для Себя одну ягоду из виноградной кисти и одно насаждение из множества»; это «насаждение» особенно дорого для Бога, т. к. именно его Он «вырастил с большим трудом» (3 Езд 9. 21–22).

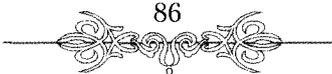
Следующие 7 дней Ездра должен был провести без поста, однако по прошествии их ему следовало выйти на цветущее поле и приступить к непрестанной молитве ко Всевышнему, питаясь при этом только цветами (3 Езд 9. 23–25). Исполнив это повеление, Ездра очередной раз возвращается к главной теме книги — судьбе Израиля. Он сравнивает дарование народу закона с тем, как земля принимает «семя, или море корабль, или какой-либо сосуд пищу или питье». В то время как в этих примерах из повседневной жизни, «если будет повреждено то, в чем посеяно, или то, в чем помещено», то «погибает... и самое посеянное», с Израилем произошло иначе: сам он погиб, «но закон не погиб, и остается в своей силе» (3 Езд 9. 34–37).

Отвечом на речь Ездры становится бывшее ему затем 4-е видение. Ему явилась женщина, к-рая «плакала и рыдала с великим воплем» (3 Езд 9. 38). На вопрос Ездры о причинах ее скорби она рассказала ему о том, как после ее многолетних молитв Всевышний даровал ей сына, к-рого она «вскормила... с великим трудом». Когда же ее сын «пошел взять себе жену» и во время пиришества «вошел в брачный чертог», он тут же «упал и умер» (3 Езд 9. 42 – 10. 1). Несмотря на утешения сограждан, женщина вышла на то поле, где нашел ее Ездра, и собиралась остаться там, чтобы «плакать и поститься» до смерти. Ездра сказал ей с упреком, что считает неуместным плакать об одном лишь сыне, в то время когда земля должна печалиться о падении «столь многих рождающихся на ней». Ездра призывает женщину утешиться «ради скорби Иерусалима»: в тяжелое время, когда «храм наш разрушен... Святое наше осквернено... знамя Сиона лишено славы своей», ей следует оставить свою «великую печаль», отложить «множество скорбей» и просить у Всевышнего, чтобы Он «даровал... успокоение и облегчение трудов» (3 Езд 10. 2–24). В то время как Ездра говорил, у женщины «внезапно просияло лицо и взор... вид сделался блистающим», и она «испустила столь громкий и... страшный звук голоса», что земля поколебалась, а Ездра «лежал, как мертвый и в бессознательном состоянии». Помощь в «исступлении ума» и истолкование видения он получил от «Ангела Уриила» (3 Езд 10. 25–26, 28–30, 37).

Это видение, по словам Уриила, было ответом Всевышнего, Который видит, что Ездра «непрестанно скорбит о народе» своим. Женщина — «это Сион»; то, что она «тридцать лет была неплодна», означало, что «в продолжение тридцати лет в Сионе еще не была приносима жертва». Рождение сына указывало на принесение Соломоном первой жертвы в храме, а его внезапная смерть — на падение Иерусалима (3 Езд 10. 39–48). Уриил ободряет Ездру и обещает, что в следующую ночь ему будет «видение величайших дел» Всевышнего, к-рые Он «сотворит для обитателей земли в последние дни» (3 Езд 10. 55–59). То, что Ездре было явлено во сне «в ту ночь и в следующую» (3 Езд 10. 60), составляет содержание 5-го видения.

Ездра увидел, как «поднялся с моря орел, у которого было двенадцать крыльев пернатых и три головы», причем средняя голова была самой большой, из крыльев выходили крупные перья, а из тех в свою очередь более мелкие и т. д. Орел летал повсюду и «царствовал над землею и над всеми обитателями ее». Внезапно он «из середины» своего тела «испустил голос к перьям своим» и призвал их бодрствовать поочередно. Далее следует подробное описание поочередного царствования «над всею землею» и исчезновения перьев орла (3 Езд 11. 1–28). Вслед за перьями царствовала средняя голова, пожравшая перья, претендовавшие на власть, и «две другие головы соединились с нею» (3 Езд 11. 30). Через какое-то время «и средняя голова внезапно исчезла» (3 Езд 11. 33), а из оставшихся «голова с правой стороны пожрала ту, которая была с левой» (3 Езд 11. 35).

К орлу в тот момент, когда у него осталась 1 голова, обратился лев, «выбежавший из леса и рыкающий», и сообщил ему обличающие слова Всевышнего. Орел, являющийся одним из 4 животных, к-рых Бог «поставил царствовать в веке» Своим, «судил землю не по правде», и весть о его несправедливости и жестокости «взошла ко Всевышнему». Лев изрек орлу божественный приговор: «...исчезни ты, орел, с страшными крыльями твоими... чтобы отдохнула вся земля и освободилась от твоего насилия, и надеялась на суд и милосердие своего Создателя» (3 Езд 11. 37–46). При этих словах Ездра увидел, как голова и 4 крыла орла «исчезли, и все тело орла сгорало,





и ужаснулась земля». От ужасного видения Ездры проснулся в трепете; он решил, что это было наказанием ему за то, что он испытывал «пути Всевышнего». Он обратился к Богу с молитвой, прося укрепить его и объяснить ему «значение сего страшного видения, чтобы вполне успокоить душу» (3 Езд 12. 1–9).

Объясняя Ездре его сон, Бог связывает виденное им с видением 4 зверей, бывшим прор. *Даниилу* (ср.: Дан 7). Ездра находится, однако, в более выгодном положении, т. к. ему будет открыто толкование, неизвестное прор. *Даниилу*. Орел с 3 головами «есть царство, показанное в видении *Даниилу*»; оно «более страшное, нежели все царства, бывшие прежде него». 12 крыльев орла символизируют 12 царей, к-рые будут править этим царством «один после другого»; 2-й из этих царей «удержит власть более продолжительное время». Слышанный Ездрой голос, исходивший «из середины тела» орла, означает, что царство это ожидают распри и опасности. 8 «малых подкрыльных перьев, соединенных с крыльями», означают кратковременные правления последующих царей, а 2 подобных пера, перешедшие на «голову, находящуюся с правой стороны», — сохраненных Всевышним «к концу царства, то есть царство скудное и исполненное беспокойств» (3 Езд 12. 11–30).

Центральной фигурой 5-го видения является лев, к-рого Ездра «видел поднявшимся из леса и рыкающим, говорящим к орлу и обличающим его в неправдах». Согласно божественному истолкованию сна, «это — Помазанник (*unctus*), сохраненный Всевышним... Который обличит» нечестивых в конце времен. Вместе с тем Бог дает Ездре утешительное обетование об отношении Помазанника к Израилю: «Он по милосердию избавит остаток народа Моего... и обрадует их, доколе не придет конец, день суда» (3 Езд 12. 31–34).

Оказавшись единственным человеком, удостоенным «знать эту тайну Всевышнего», Ездра должен был записать содержание видения и его истолкование «в книге» и положить «в сокровенном месте», а также сообщить все это мудрым «из народа», которых он признает «способными принять и хранить сии тайны». После очередных 7 дней пребывания на том же месте Всевышнему «удгодно

будет показать» Ездре новое видение (3 Езд 12. 36–39).

Семидневный пост Ездры перед очередным видением был прерван приходом жителей города, к-рые были обеспокоены его долгим отсутствием. Они упрекали Ездру в том, что он без всякой видимой причины их покинул после стольких бедствий, выпавших на их долю; это было для них вдвойне тяжело, т. к. он остался им «как гроздь от винограда, как светильник в темном месте и как пристань и корабль, спасенный от бури». Отвечая на эти упреки, Ездра объяснил, что он «пришел на это место, чтобы помолиться о разоренном Сионе»; после его просьбы идти «каждому в дом свой», народ пошел в город, а Ездра продолжал свой пост, питаясь «только цветами полевыми» и травой (3 Езд 12. 40–51).

В 6-м видении, бывшем Ездре также во сне, ему было показано, как из волнуемого ветром моря «вышел крепкий муж с воинством небесным». От взгляда этого мужа и от его голоса все вокруг трепетали, однако нашлось «множество людей», которые желали преодолеть его. «Крепкий муж... изваял себе большую гору и взлетел на нее»; видя идущих к нему вооруженных людей, он испустил «из уст своих как бы дуновение огня и из губ своих как бы дыхание пламени» и сжег все множество нападавших. Увидев, что от них не осталось ничего, «кроме праха», Ездра утратился. Уничтожив своих врагов, «крепкий муж» призвал к себе «другое множество, мирное», и к нему стали собираться люди, «иные с лицами веселыми, а иные с печальными, иные были связаны, иных приносили». Ездра, который от всего увиденного «изнемог от великого страха», проснулся и в молитве просил Бога показать ему «значение сна сего» (3 Езд 13. 1–15).

Исполняя просьбу Ездры, Бог объяснил ему, что «крепкий муж» — это тот, «который самим собою избавит творение Свое» (3 Езд 13. 26). Он выходит «из середины моря» (3 Езд 13. 25), поскольку «никто не может на земле видеть Сына Моего, ни тех, которые с Ним, разве только во время дня Его» (3 Езд 13. 51–52). Войны и др. знамения о скором будущем будут служить приметой прихода Сына Божия, когда «Всевышний начнет избавлять тех, которые на земле». Услышав глас Его, люди оставят войны друг с другом и соберутся

вместе, «как бы желая идти и победить Его». Сын Божий станет на вершине горы Сион и там «обличит нечестия» людей и «истребит их без труда законом, который подобен огню» (3 Езд 13. 25–38). Собранные Им «мирное общество» — это «десять колен» Израиля, отведенных в плен Салманассаром и решившихся «оставить множество язычников и отправиться в дальнюю страну», чтобы там соблюдать закон и жить праведной жизнью. Истребляя «множество собравшихся вместе народов», поднявших на Него оружие, «Он защитит народ Свой, который останется. И тогда покажет им множество чудес» (3 Езд 13. 39–50). Услышав это толкование своего сна, Ездра «вышел в поле, много славы и благодаря Всевышнего» за Его чудеса и благодеяния.

Через 3 дня Ездре было последнее, 7-е видение. Сидя под дубом, он услышал голос Бога, исходящий из находившегося поблизости куста (*vox exivit contra me de rubo*). Бог предсказывает Ездре, что он будет «взят... от людей» и будет «обращаться» с подобными ему и с Сыном Божиим. Поскольку «век разделен на двенадцать частей», из к-рых прошло уже 9 с половиной, Ездра должен понять, что немного времени остается до последнего суда. Бог повелевает ему вразумить народ, самому отбросить «смертные помышления» и «немощи естества» и готовиться «переселиться от времен сих» (3 Езд 14. 1–14). Наступают тяжелые времена, «больше будет бедствий... будет умножаться зло для живущих...». Ездра обещает вразумлять народ, однако он обеспокоен судьбой потомков, «которые потом родятся». Поэтому он просит Бога: «...ниспосли на меня Духа Святого (*inmitte in me spiritum sanctum*)»; обладая Св. Духом, Ездра сможет написать «все... что было написано в законе», чтобы «те, которые захотят жить» праведно в последние времена, смогли это сделать. Бог назвал Ездре имена 5 чел., «способных писать скоро», приказал привести их и приготовить «побольше дощечек» для письма и обещал возжечь в сердце Ездры «светильник разума, который не угаснет», с его помощью он сможет записать все необходимое. Часть записанного можно было объявить народу, остальное следовало передать «мудрым (*sapientibus*)» (3 Езд 14. 15–26).

Исполняя повеление Бога, Ездра призвал народ «управлять чувством»





своим и отпустить его на 40 дней вместе с 5 мужьями, к-рых указал ему Всевышний. Придя вместе с ними «в поле», Ездра услышал голос, приказавший ему выпить поданную ему чашу воды. После этого Ездра исполнился мудрости, и дух его «подкреплялся памятью». В течение 40 дней были написаны 94 книги, из к-рых первые 24 Ездра должен был положить открыто, чтобы их «могли читать и достойные и недостойные», а остальные 70 ему следовало сбегать, «чтобы передать их мудрым из народа» (3 Езд 14. 27–47).

Бог призывает Ездру открыто говорить перед народом «слова пророчества» и не бояться злоумышлений против себя. Ездра получает ответ на свои недоумения о судьбе Израиля и возвещает их народу: Бог обещает наказать нечестивых, взяв «от них к Себе всякую кровь неповинную», и вывести народ Свой «рукою сильною и мышцею высокою» из Египта (символизирующего здесь, по-видимому, языческий мир). Все правители «от востока и юга, от севера и Ливана» подвергнутся наказанию за то, что они жестоко поступали с «избранными» Божиими: «Не пощадит десница Моя грешников, и меч не перестанет поражать проливающих на землю неповинную кровь» (3 Езд 15. 1–22).

Последние времена будут сопровождаться грозными знаменьями и страшными битвами, в к-рых наравне с людьми будут участвовать стихии («облака от востока и от севера до юга») и чудовища («порождения драконов Аравийских»). Бог обещает страшную кару не только Вавилону, главному угнетателю израильского народа, но и Азии, «соучастнице в надежде Вавилона и в славе его», к-рая «подражала ненавистному во всех делах и предприятиях его», а также Египту и Сирии (3 Езд 15. 29–48). Люди будут погибать от огня, болезней, голода и меча, однако «не обратятся от беззаконий своих». Число умерших будет так велико, что на земле случится «великое запустение (*desertio multa*)» и некому будет пользоваться плодами обильного урожая (3 Езд 16. 2–35).

Те, кто остаются верными Господу, должны вразумляться этими пророчествами, т. к. «не замедлят прийти на землю бедствия». Народ Божий должен готовиться на брань, а среди бедствий быть «как пришельцы земли». Люди не должны надеяться

долго прожить в спокойствии и воспользоваться плодами своих трудов: «Сеятель пусть думает, что не пожнет... вступающие в брак — что не будут рождать детей». Особо предостерегает Бог творящих «всякий грех на земле»: их ожидает скорое наказание, «ибо еще немного, и неправда будет удалена с земли, а правда воцарится». Тщетны любые попытки грешников солгать Господу, скрывая свои грехи, т. к. Тот, Кто сотворил землю, «знает все дела людей и начинания их, и помышления их и сердца их». Нечестивцы будут посрамлены, когда грехи их «откроются перед людьми, и беззакония предстанут обвинителями в тот день» (3 Езд 16. 36–67).

Обращаясь к избранным, Бог повелевает им «оставить грехи» и обещает избавить их от «всякой скорби» во время предстоящего им испытания. На народ Божий «возгорается... ярость многочисленного полчища», так что нек-рых будут даже убивать «для принесения в жертву идолам». Главное в эти грядущие «дни скорби» — не бояться и не сомневаться в вере Богу и «исполнять заповеди и повеления» Его (3 Езд 16. 68–77).

Основные темы книги. Судьба израильского народа, о к-рой Ездра неоднократно вопрошает Бога, в той или иной мере определяет содержание всех видений Ездры. Главный вопрос книги сформулирован Ездрой в 3 Езд 3. 27–36: почему за грехи наказан Богом лишь Израиль, в то время как др. народы живут еще более нечестиво? Непосредственным ответом стало, собственно, 1-е видение, однако в последующих видениях рассматриваются также смежные вопросы: связь судьбы Израиля с его избранничеством; творение мира Богом и малое число спасающихся; согласование милости Бога с Его справедливостью и др. (Stone. 1990. P. 36).

Самым важным ответом Ездры, скорбящему о разрушении Иерусалима и наказании израильского народа, стало обещание сокрушения Рима и оправдания Израиля. На каждый конкретный вопрос Ездра получает соответствующие ответы от ангела: дела Божии представляют собой тайну и человек не может познать их; Бог любит Свой народ и оправдает его; Он заботится о немногих спасающихся, а не о множестве осуждаемых; милость Божия действует в этом мире, в то время как его справедливость проявится в полную

меру лишь в мире будущем. Некоторые совр. исследователи считают, что наиболее содержательной частью книги являются именно вопросы Ездры и его речи, обращенные к Богу, тогда как ответы, которые он получает, оказываются обычными и ничем не примечательными. Они удовлетворяют автора книги и возвращают ему «цельность мысли, которая была утрачена» под впечатлением разрушения Иерусалимского храма (Ibidem).

Согрешение Адама обсуждается Ездрой в 1-й речи, обращенной к Богу; в нем он находит оправдание грехов Израиля, т. к. «корень зла» унаследовали «все... происшедшие» от Адама (3 Езд 3. 21). Ездра говорит о том, что Адам преступил заповедь «с сердцем лукавым» (*cor malignum*); это выражение восходит, по-видимому, к Быт 6. 5: «...все мысли и помышления сердца их были зло»; источник этого «лукавого сердца», злой воли Адама, вовлекшей его в грех, Ездра не называет. Нигде в книге не говорится, что источником этой злой воли и соответственно зла в мире является Бог; более того, Ездра молится «о даровании сердцу... чтобы произошел плод, которым мог бы жить всякий растленный, кто будет носить имя человека» (3 Езд 8. 6); в конце времен «изменится сердце живущих и обратится в чувство иное» (3 Езд 6. 26), что можно понимать как освобождение Адама от тяготеющей над ним власти греха. В отличие от Е. т. к. в раввинистических источниках прослеживается мысль о том, что творцом злой человеческой воли является Бог, Который, однако, даровал людям и способность преодолевать ее (подробнее см.: Urbach E. E. The Sages: Their Concepts and Beliefs. Camb. (Mass.), 1987. P. 472).

Преступление Адама, происшедшее от «сердца лукавого», привело к известным последствиям. Он сам и его потомки были осуждены на смерть (3 Езд 3. 7; ср.: Быт 3. 19; Рим 5. 12–14; 1 Кор 15. 21–22), жизнь на земле наполнилась бедствиями, и «сделались входы века сего тесными, болезненными, утомительными» (3 Езд 7. 12; ср.: Быт 3. 17–19). Однако, несмотря на это, в книге неоднократно утверждается наличие у людей свободной воли, благодаря к-рой имеется возможность исполнять заповеди Божии (3 Езд 7. 19–24; 8. 56–62).





Противопоставление настоящего и будущего века занимает в книге важное место. Наиболее ясно о «двух веках» говорится в 3 Езд 7. 50: *non fecit Altissimus unum saeculum sed duo* (перевод по тексту Вульгаты: сотворил Всевышний не один, но два века; в др. местах книги говорится о 2 временах — 3 Езд 6. 7). В книге содержатся различные характеристики буд. века: он будет пространственным и безопасным (3 Езд 7. 13); его началом будет «день суда» (*dies... iudicii* (3 Езд 7. 113)); он предназначен лишь для немногих праведников в отличие от этого века, который «Всевышний сотворил для многих» (3 Езд 8. 1); он будет исполнен совершенной благодати и совершенной премудрости (3 Езд 8. 52) и бессмертия (3 Езд 7. 13); в нем будет искренено «зерно злого семени», посеянное «в сердце Адама изначала» (3 Езд 4. 28–30), и запечатан «корень зла» (3 Езд 8. 53). Благословения буд. века, по-видимому, противоположны тем проклятиям, к-рыми в понимании автора книги характеризуется век настоящий. Такое четкое противопоставление дало основание ряду исследователей находить в Е. т. к. элементы дуалистического подхода (Stone. 1990. P. 93). Характерный для автора книги детерминизм, согласно к-рому заранее определены время конца мира и число спасающихся, сравнивают с дуалистическим детерминизмом текстов кумран. общины, в к-рых жребий человека, состоящий в его принадлежности Богу или *Велиалу*, известен уже до его рождения (напр., 1QS 3. 13–16; *The Rule Scroll / Ed., introd. comment.: J. S. Licht. Jerusalem, 1965*).

Устройство Божия мира и законы мироздания неоднократно используются автором книги в качестве притчей и образов грядущих событий. Размышляя о порядке вещей и Божественном Промысле, он говорит о «совещаниях» деревьев в лесу и волн морских (3 Езд 4. 13–18), о видении пламени в горячей печи и облака, наполненного водой (3 Езд 4. 48–49); сравнивает скорбь земли о «падении столь многих рождающихся на ней» со скорбью матери, потерявшей сына (3 Езд 10. 9–13). Во мн. подобных описаниях неизменного естественного порядка вещей в мире, как правило изрекаемых ангелом, подчеркивается незыблемость Божиих установлений (Stone. 1990. P. 102). В книге имеется также

2 восхваления Бога самим Ездрой за Его дела творения: 1-е представляет собой подробное описание создания «века сего» в течение 6 дней (3 Езд 6. 38–54); во 2-м Ездра с благоговением рассуждает об образовании человеческого тела «во чреве матернем», после чего «и хранящее и хранимое... сохраняются, и чрево матери в свое время отдает то сохраненное, что в нем произросло» (3 Езд 8. 8–9).

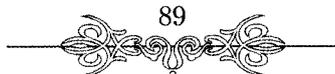
Конец времен является одним из важнейших концептов книги. Богом определены заранее все сроки «настоящего века», из к-рого бóльшая часть остается в прошлом: «...век разделен на двенадцать частей, и девять частей его и половина десятой части уже прошли» (3 Езд 14. 11). Время конца остается тайной, известной лишь немногим: Моисею (3 Езд 14. 5), Аврааму (*et demonstrasti ei tempus finem*, перевод по тексту Вульгаты из 3 Езд 3. 14: [Ты] показал ему конец времен) и, возможно, еще неск. людям. Это время определено Богом заранее и, по-видимому, не может быть изменено, несмотря на просьбы Ездры (3 Езд 4. 36–37; 5. 49). Идея божественного контроля над всеми сроками и событиями, прошедшими и грядущими, ясно выражена в 3 Езд 13. 58: «...Он управляет настоящим и тем, что произойдет во времена...» Исследователи отмечают также тот факт, что Ездра воздерживается от «обширных квазиматематических вычислений», характерных для мн. других произведений того времени (Stone. 1990. P. 102).

По наблюдению исследователей (Idem. Coherence. 1983), автор книги использует термин «конец» для обозначения по меньшей мере 2 различных эсхатологических событий: последнего суда (*dies... iudicii erit finis temporis*, конец времени будет днем суда — 3 Езд 7. 113 по тексту Вульгаты) и падения нечестивого царства (оно произойдет в «конце времен» (*finis temporum*) 3 Езд 11. 39–46). Предпринимались попытки развести эти 2 значения слова *finis* (конец) в книге, связав их с 2 эсхатологиями — национальной и всеобщей (Kabisch. 1889. P. 67–70, 75), однако тщательный анализ текста книги показал бессосновательность такого понимания. Более вероятно, что этот термин не соответствует какому-то моменту времени в будущем, а обозначает «переломную точку в эсхатологической схеме»; такое понимание имеет глубокие основа-

ния в детерминистских взглядах автора книги (Stone. 1990. P. 103).

Получение божественного вдохновения писателями священных книг также представлено в книге. Когда возникла необходимость восстановить для израильского народа книги, утерянные при разрушении Иерусалима, Ездра просил у Бога в молитве: «...ниспосли на меня Духа Святого (*inmitte in me spiritum sanctum*), чтобы я написал все, что было соделано в мире от начала, что было написано в законе Твоем» (3 Езд 14. 22); ему было обещано, что в его сердце будет возжжен «светильник разума, который не угаснет» (3 Езд 14. 25). Через нек-рое время Ездре была подана «полная чаша... которая была наполнена как бы водою, но цвет того был подобен огню», после того, как выпил из этой чаши, он ощутил в сердце своем разум, а в груди — мудрость (3 Езд 14. 38–40). Нек-рые ученые (Stone. 1990. P. 120) видят в этом описании параллель с потреблением «книжного свитка» прор. Иезекиилем (Иез 2. 8 — 3. 3); то, что дарование вдохновения представлено в виде чаши с водой, связано, возможно, с влиянием эллинистического концепта «божественного опьянения» (*Philo. De ebrietate. 146–148*). В др. описаниях получения откровения Ездра проходит 2 стадии: «смущение» от забот или «помышлений сердца» (3 Езд 3. 1; 5. 21; 6. 36; 9. 27), после к-рого происходит «возбуждение духа» (в синодальном переводе — «возмутился дух мой» — 3 Езд 3. 3), «воспламенение духа» (3 Езд 6. 37) и «отвержение уст» (3 Езд 9. 28).

Суд Божий, ожидающий людей в конце времен, является центральной темой 2-го видения Ездры. В начале видения Ездра отвечает ангелу: «Внутренность моя мучает меня всякий час, когда я стараюсь постигнуть путь Всевышнего и исследовать хотя часть суда Его» (3 Езд 5. 34). При этом суд (*iudicium*) Божий, вероятно, понимается здесь как синоним «пути Всевышнего» (*semita Altissimi*), т. е. деятельности Бога по отношению к миру (Stone. 1990. P. 149). Далее Ездра возвещается от имени Бога, что он не может познать ни суд (в Вульгате — *iudicium*; в синодальном переводе — «познать судеб Моих»), ни предел любви, к-рую Бог обещал своему народу (3 Езд 5. 40). На вопрос Ездры о буд. участи поколений, живших прежде и после него, Бог





говорит: «...венцу уподоблю Я суд Мой» (3 Езд 5. 42); по мнению исследователей, речь здесь идет уже о «Божием эсхатологическом суде» (Stone. 1990. P. 149; Keulers. 1922. P. 160–171).

Аналогичным образом можно толковать слова о суде, о «дне суда» в др. местах книги (*dies iudicii*; напр., 3 Езд 7. 104 по тексту Вульгаты). Из всех тварей Божиих этого суда ожидает со страхом только человек; животные находятся в более выгодном положении, потому что «они не ждут суда... после смерти» (3 Езд 7. 66 по тексту Вульгаты). На этом суде, к-рый будет «в последние времена» (*in po-vissimis temporibus* — 3 Езд 7. 73 по тексту Вульгаты), каждый человек даст отчет за свои дела, за ту «несправедливость или справедливость» (*iniustitias... aut iustitias* — 3 Езд 7. 105 по тексту Вульгаты), к-рые он творил во время жизни. Будут осуждены те люди, к-рые не «познали путей» Божиих, «презрели закон Его, отвергли обетования Его... не совершали дел Его» (3 Езд 7. 24); это случилось с ними потому, что они «увлеклись греховными обольщениями, сказали о Всевышнем, что Его нет» (3 Езд 7. 23).

Грядущий эсхатологический суд описывается как подобие обычного земного суда: когда кончится долготерпение (*longanimitas*) Всевышнего, Он «явится... на престоле» (3 Езд 7. 33), что свидетельствует о законном характере суда (*Volz P. Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde. Tüb., 1934*). В толковании видения орла говорится о том, что Помазанник (*unctus*) поставит нечестивых «на суд живых и, обличив их, накажет их», после чего по милосердию «избавит остаток народа» Божия (3 Езд 12. 33–34). Здесь речь идет, вероятно, не о последнем суде, т. к. конец времен еще не наступил, а об одном из предваряющих его эсхатологических событий. Нек-рые исследователи полагают также, что образ суда используется в книге в разных смыслах, однако точная классификация, по-видимому, невозможна (Stone. 1990. P. 150–151).

Образ Мессии-Искупителя по-разному трактуется в древних переводах и вызывает значительный интерес совр. исследователей.

I. Терминология. В основной части книги неоднократно от имени Бога говорится о Его Сыне. В связи с этим среди ученых возникла дис-

куссия о том, можно ли считать, что в иудейской среде в кон. I в. по Р. Х. существовал мессианский титул «Сын Божий». Варианты наименования в лат. тексте: «Сын Мой Иисус» (*Filius meus Iesus* — 3 Езд 7. 28), «Сын Мой Христос» (*Filius meus Christus* — 3 Езд 7. 29), «Сын Мой» (*Filius meus* — 3 Езд 13. 32; 13. 52; 14. 9). Слово *filius* (сын) можно считать соответствующим греч. *υἱός* и евр. *בֶּן* (*bēn*), и тогда мессианская фигура в книге оказывается «Сыном Божиим», однако мн. исследователи (см., напр.: Stone. 1990. P. 207) считают более вероятным др. соответствие: греч. *παῖς* (дитя, слуга) и евр. *עֶבֶד* (*'ebed* — раб, слуга), тогда богословское осмысление термина оказывается совершенно иным — ср. Ис 42. 1: «Вот, Отрок Мой»; *עֶבְדִּי*; это мнение было высказано впервые во 2-й пол. XIX в. (*Drummond J. The Jewish Messiah. L., 1877*). В качестве аргумента приводится тот факт, что на месте *Filius meus* в эфиоп. переводе стоит *ግጥላዳዳ* (*q'el'ēya*, букв. — мой слуга, мой отрок — 3 Езд 7. 29), а в одном из араб. переводов — *عبدی* (*'abdī* — мой раб — 3 Езд 13. 52; форма эмендирована из *'ndy*). Если бы в исходном тексте речь шла о «Сыне Божиим», то трудно предположить, что переводчик-христианин стал бы менять значение на «отрок, слуга» (обратный переход как раз был бы вполне вероятен — Stone. 1990. P. 207). В пользу того, что в оригинале стояло «Сын Божий», свидетельствует сир. перевод книги, полностью соответствующий Вульгате: *בֶּרִי* (*berī*, Мой Сын — 3 Езд 7. 28, 29; 13. 32, 37, 52; 14. 9). Проблема далека от окончательного разрешения; дополнительную сложность создают груз. и саидский копт. переводы, где в рукописях в большинстве соответствующих мест лакуны; кроме того, груз. текст в сохранившихся местах существенно отличается от Вульгаты и добавляет еще один эпитет: «избранный Помазанник Мой» (3 Езд 7. 28, 29). Среди ученых нет единого мнения относительно того, следует ли считать, что пассаж 3 Езд 7. 28–29, где Сын Божий назван Иисусом и Христом (*Iesus, Christus*), представляет собой результат более поздних христ. влияний, или же он имел тот же вид в исходном тексте (Stone. 1989. P. 74; *Sjöberg E. K. T. Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch. Lund, 1946*).

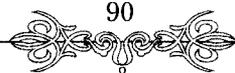
II. Роль Мессии-Искупителя. В 3-м видении Мессия назван Сыном Бо-

жиим и участвует в тех событиях и чудесах, к-рые будут явлены всякому, «кто избежит от прежде исчисленных зол» (3 Езд 7. 27); избранные будут с Ним «наслаждаться четырьмястами лет» (3 Езд 7. 28), после чего Он умрет, и вместе с Ним — «все люди, имеющие дыхание» (3 Езд 7. 29).

В 5-м видении роль Мессии более значительная: Он действует как в символическом сне Ездры (лев, изрекший приговор орлу — 3 Езд 11. 37–46; возможно, имеется в виду происхождение Мессии из колена Иудина; ср.: Быт 49. 9), так и в соответствующем толковании этого сна («Лев, которого ты видел... это — Помазанник, сохранный Всевышним к концу против них и нечестивых их» — 3 Езд 12. 31–32). Он «избавит остаток народа» в Палестине «и обрадует их, доколе не придет конец, день суда» (3 Езд 12. 34). Основная функция Мессии связана, т. о., с судьбой Римской империи (вероятно, она представляется автору воплощением мирового зла, а ее сокрушение символизирует эсхатологическую войну добра со злом — Stone. 1990. P. 210), что существенно отличается от 3-го видения.

В 6-м видении Мессия представлен в виде человека, поднимающегося из моря, перед Которым все трепетали; Его сопровождало воинство небесное, и никто из нападавших на Него не смог устоять (3 Езд 13. 1–11). Множество мирных людей, сходящихся затем к нему, «иные с лицами веселыми, а иные с печальными», символизирует 10 колен израильского народа (3 Езд 13. 12–13, 39–47). Упоминание о Мессии имеется также в 7-м видении, где Ездра получает от Бога обещание, что он будет взят от людей, для того чтобы «обращаться с Сыном Моим и с подобными тебе, доколе не окончатся времена» (3 Езд 14. 9).

III. Понимание Мессии. На основании всех текстов, где упоминается Мессия (само наименование Мессия-Помазанник в тексте Вульгаты содержится в 2 местах: *christus* — 3 Езд 7. 29; *unctus* — 3 Езд 12. 32), исследователи полагают, что автор книги считает Его предсуществующим (Stone. 1990. P. 212). Он будет заботиться о праведниках, к-рые выживут во время бедствий последних времен. Его царствие, по-видимому, не будет вечным, более того, сказано, что оно будет иметь конец (3 Езд 7. 29; 12. 34). Тем не менее роль Мессии как со-





крушителя Римской империи и восстановителя Израиля связывает Его с главной темой книги — судьбой израильского народа.

Связь с другими произведениями иудейской литературы. Е. т. к. содержит очевидные параллели с основными апокалиптическими произведениями (см. в ст. *Апокалиптика*), создание к-рых в науке относят обычно к эпохе Второго храма (1–2-я книги Еноха, 2–3-й Апокалипсисы Варуха, Апокалипсис Авраама, а также библейские Книга прор. Даниила и кн. Откровение). Так, напр., в толковании 5-го видения Ездры сообщается, что орел, к-рого он «видел восходящим от моря, есть царство, показанное в видении Даниилу»; прор. Даниил назван при этом «братом» Ездры (*visum est in visu Danihelo fratri tuo — 3 Езд 12. 11*; ср.: Дан 7). Это, как полагают исследователи, указывает на то, что Е. т. к. рассматривалась как часть непрерывной традиции апокалиптической лит-ры, к к-рой принадлежала и Книга прор. Даниила. Тот факт, что автор называет Даниила своим братом, является одним из свидетельств того, что он считал себя избранником Божиим, а свою миссию — уникальной (ср.: 3 Езд 3. 14 и 14. 5, где говорится о том, что многое Бог открыл только Ездры).

Центральное положение, к-рое Ездра занимает в деятельности по восстановлению текста Писания (3 Езд 14. 37–48), выделяет Е. т. к. среди проч. произведений апокалиптической литературы. В ранних апокалипсисах подобная тема отсутствует (хотя во многих из них и встречается обычный для эллинистической культуры сюжет, описывающий письменную фиксацию в книгах открытых людям божественных тайн; ср., напр.: Дан 12. 4: «А ты, Даниил, сокрой слова сии и запечатай книгу сию до последнего времени»). Исследователи объясняют это тем фактом, что книга была написана в период активного формирования иудейского библейского канона и соответственно изменения отношения к Писанию; именно поэтому автор книги счел нужным связать принятое им Божественное откровение с актом возобновления Писания. Его побуждение при этом «останутся непонятными, если не рассматривать их в свете той новой роли, которую Библия играла в иудаизме того времени» (*Stone. 1990. P. 37*). Стремление автора книги к приданию

авторитета содержащемуся в книге апокалиптическому учению выражается также в том, что это учение, по его мнению, было принято уже Моисеем на Синае: «...и привел его к горе Синаю... и открыл ему много чудес и показал тайны времен и конец» (3 Езд 14. 4–5).

Наибольшее количество вербальных параллелей и смысловых связей имеется в основной части Е. т. к. со 2-м Апокалипсисом Варуха. Поскольку черты сходства «помимо особенностей фразеологии и сюжетов содержатся также в структуре, месте и времени действия» (*Stone. 1990. P. 39*), мн. исследователи полагают, что Е. т. к. служила источником для автора 2-го Апокалипсиса Варуха (*Violet. 1924. P. LV*), к-рый был написан в качестве ответа на вопросы, поднятые в Е. т. к. (*Metzger. 1983. P. 522*). Еще одна возможность заключается в том, что общим источником обеих книг были «Библейские древности», приписывавшиеся *Филону Александрийскому*; в пользу этого свидетельствуют многочисленные параллели между 3 текстами (список этих мест см.: *James M. R. The Biblical Antiquities of Philo. L., 1917. P. 46–58*), и в особенности близость языка лат. текста Е. т. к. и лат. перевода «Библейских древностей» (*Ibid. P. 54*). Параллелей с Апокалипсисом Авраама гораздо меньше, и они менее значимы (*Stone. 1990. P. 42*).

Окончательное выяснение связей Е. т. к. с др. иудейскими произведениями того времени остается невыполнимой задачей из-за недостаточности имеющихся данных. В связи с этим принято считать, что параллели со 2-м Апокалипсисом Варуха указывают по крайней мере на близость многих идей, содержащихся в книге, к учению раввинистического иудаизма первых веков по Р. Х.; однако причисление ее автора к какой-то конкретной группе или течению в иудаизме I в. невозможно (*Ibid. P. 40, 42*).

Использование книги в христианстве первых веков подтверждается наличием большого количества цитат и аллюзий (подробнее см.: *Violet. 1910. S. XLIV–L; Idem. 1924. S. L–IV*), а также существованием переводов на мн. языки христ. Церквей. Статус этих переводов был различным. Так, в арм. традиции книга часто включалась в библейские рукописи и, по-видимому, почиталась почти наравне с книгами Библии, в то время как

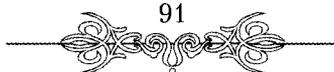
в Грузинской Церкви она была известна слабо (сохр. всего 3 рукописи — *Stone. 1990. P. 43*). Остаются неясными причины и факт исчезновения греч. текста книги, хотя то же самое произошло и с неск. др. произведениями межзаветной письменности, напр. с 1-й Книгой Еноха и Книгой Юбилеев.

Наиболее значительным было влияние Е. т. к. в лат. церковной традиции. В средние века она нередко включалась в библейские рукописи и, несмотря на определение *Триденского Собора* о ее неканоническом статусе, продолжает публиковаться в изданиях лат. Библии в качестве приложения. С лат. текста были сделаны многие вторичные переводы (напр., армянский, грузинский, церковнославянский, совр. греческий и еврейский).

Апокрифические апокалипсисы, связанные с Е. т. к. Сохранилось неск. апокалиптических произведений, в к-рых действующим лицом является Ездра. По мнению исследователей, они зависят либо непосредственно от Е. т. к., либо от некоего впол. утерянного сочинения, к-рое в свою очередь использовало материал Е. т. к.

I. «Греческий Апокалипсис Ездры» сохранился в 2 рукописях (впервые опубли.: *Tischendorf. 1866*; совр. изд., учитывающее обе рукописи: *Wahl. 1977*). Был написан на греч. языке и, вероятно, использовал греч. текст Е. т. к. (*Violet. 1910. S. L–LIX*); дата написания неизвестна. Текст неоднородный, поэтому исследователи выделяют неск. источников, из к-рых он был впол. составлен (*Stone. 1990. P. 44*). В книге рассказывается о том, как Ездра, помолвившись об откровении ему тайн Божиих, был взят на небо, где он предстал пред грешников и молился о милости Божией к людям. Ему показаны бедствия последних времен и глубины ада, в к-рых получают наказание грешники; затем он получает откровения о знаках появления антихриста. Отдельная тема книги связана с размышлениями Ездры о создании человека Богом, а завершается она описанием его борьбы за свою душу, смерти и погребения.

Помимо многочисленных параллелей с Е. т. к. явно заимствованными считаются само построение текста в виде диалогов и способ аргументации, используемый главным действующим лицом (*Stone. Greek Apocalypse of Ezra. 1983. P. 569*).





II. «Видение Ездры» в большинстве рукописей имеет полное заглавие «Visio Beati Esdrae» (Видение блаженного Ездры; совр. изд.: *Wahl*. 1977). Ездра попадает в ад, где он видит, как грешники не могут преодолеть огненные врата, через которые проходят праведники. Он входит во врата ада, и далее следует описание ада, во многом схожее с «Греческим Апокалипсисом Ездры». Затем он входит в рай, где предстает перед Богом за праведников. Завершается книга разделом об антихристе и спором Ездры с ангелом о своей душе. Произведение сохранилось только в лат. рукописях, в основном XI–XIV вв. Исследователи выделяют 4 формы текста, причем наиболее полный вариант (рпк. Vat. Barber. Lat. 2318, XIV–XV вв.) имеет дополнительные параллели с «Греческим Апокалипсисом Ездры» и с «Апокалипсисом Седраха» (*Bogaert P.-M.* Une version longue inédite de la «Visio Beati Esdrae» dans le Légendier de Teano (Barberini Lat. 2318) // *RBen*. 1984. Vol. 94. P. 50–70). Первоначальный текст был написан не позднее X в. на греч. языке. Исследователи отмечают наличие зависимости от Е. т. к. и апокалипсисов Ездры и Седраха, однако «природа этой зависимости должна быть пересмотрена с учетом новооткрытых рукописей» (*Stone*. 1990. P. 45).

III. «Апокалипсис Седраха» сохранился в единственной рукописи XV в. Не вошедшие в публикацию (*James M. R., ed.* Apocrypha Anecdota: A Coll. of Thirteen Apocryphal Books and Fragments. Camb., 1893. P. 130–137) введение и заключение, как предполагают некоторые исследователи, могли принадлежать прп. *Ефрему Сирину* (*Mercati G. S.* The Apocalypse of Sedrach // *JThSt*. 1910. Vol. 11. N 4. P. 572–573). Греч. язык, на котором написано это произведение, характеризуется обычно как поздний (*Agourides S.* Apocalypse of Sedrach // *The Old Testament Pseudepigrapha*. L., 1983. Vol. 1. P. 605–613). Исследователи расходятся во мнениях относительно происхождения этого текста: одни обнаруживают его иудейские корни (*Ibid.* P. 606), в то время как другие отмечают лишь его «нетипичность для византийского христианства» (*Stone*. 1990. P. 45). Наиболее близкими к нему произведениями считаются «Греческий Апокалипсис Ездры» и «Видение Ездры» (*Idem*. 1982. P. 1–6).

Маловероятно, чтобы составители этого произведения приписывали его Седрахе, одному из 3 товарищей прор. Даниила. В связи с этим мн. ученые полагают, что Седрах является искаженным написанием, восходящим к имени Ездра (впервые такое мнение было высказано в работе: *James M. R., ed.* Apocrypha Anecdota. Camb., 1893. P. 130), и потому считают Ездру главным действующим лицом. В «Апокалипсисе...» рассказывается о вознесении Ездры на небо, где он беседует с Богом о цели творения. Главными темами для обсуждения становятся грех Адама, его последствия и отношение к нему Бога. Бог задает Ездре неск. трудноразрешимых вопросов, для того чтобы показать его неспособность понимать подобные вещи (ср.: 3 Езд 4. 5–9). Затем рассказывается о взятии души Ездры и о заупокойной службе после его смерти; обсуждаются вопросы, связанные с грехом и покаянием человека.

IV. «Вопрошания Ездры» содержат размышления о посмертной судьбе души в виде вопросов и ответов. Сохранились на арм. языке в про странной (А; изд.: *Ankanon Girk' Hin Ktakaranac*. Venetik, 1896) и краткой (В; изд.: *Stone M. E.* Two New Discoveries Touching on the Non-canonical Ezra Books // *Sion*. Jerusalem, 1978. Vol. 52. P. 45–50) редакциях. Исследователи предполагают, что у «Вопрошаний Ездры» могло быть 2 источника: диалог между Ездрой и ангелом о судьбе души и описание восхождения души на небо. В любом случае они подверглись значительным влияниям Е. т. к. как в плане содержания, так и в отношении композиции (*Stone*. 1990. P. 46).

Средневековые астрологические произведения нередко использовали образ Ездры в своих предсказаниях. Причина этого остается неясной, однако, по всей вероятности, сказался «пророческий статус» Ездры, свидетельством которого в средние века был текст Е. т. к. (*Ibidem*; *Idem*. 1982. P. 14–16). Наиболее известным из подобных произведений является «Откровение Ездры», дошедшее в неск. рукописях (самая ранняя – IX в.). В нем описан способ предсказания погоды, урожая и т. п. на основании того, на какой день недели выпало 1 янв. соответствующего года. Существуют переводы этого текста на европ. языки; англ. версия неоднократно публиковалась под названием «Ezra Pater» (см.: *Matter E. A.*

The «Revelatio Esdrae» in Latin and English Traditions // *RBen*. 1982. Vol. 92. P. 376–392).

Сохранилось 3 подобных текста на греч. языке. 1-й дает список благоприятных и неблагоприятных дней года (*Nau F.* Analyse de deux opuscules astrologiques attribués au prophète Esdras // *ROC*. 1907. Vol. 12. P. 14–15); 2-й похож на лат. «Откровение Ездры» (*Ibid.* P. 16–17); 3-й приводит список, содержащий дни рождения и смерти различных библейских персонажей (*Ibid.* P. 17–21).

Лит.: *Tischendorf C., von.* Apocalypses Apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis. Lipsiae, 1866; *Bensly R. L., ed.* The Missing Fragment of the Latin Translation of the Fourth Book of Ezra. Camb., 1875; *idem., ed.* The Fourth Book of Ezra. Camb., 1895; *Kabisch R.* Das vierte Buch Esra auf seine Quellen untersucht. Gött., 1889; *Violet B., ed.* Die Esra-Apokalypse (IV Esra). Lpz., 1910. Bd. 1: Die Überlieferung; *idem., ed.* Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt. Lpz., 1924; *Keulers J.* Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches. Freiburg i. Br., 1922; *Blake R. P.* The Georgian Version of Fourth Esdras from the Jerusalem Manuscript // *HarvTR*. 1926. Vol. 19. P. 308–314; *Stone M. E.* Some Remarks on the Textual Criticism of 4 Ezra // *Ibid.* 1967. Vol. 60. P. 107–115; *idem.* The Metamorphosis of Ezra: Jewish Apocalypse and Medieval Vision // *JThSt*. 1982. Vol. 33. N 1. P. 1–18; *idem.* Coherence and Inconsistency in the Apocalypses: The Case of «The End» in 4 Ezra // *JBL*. 1983. Vol. 102. N 2. P. 229–243; *idem.* Greek Apocalypses of Ezra // *The Old Testament Pseudepigrapha* / Ed. J. H. Charlesworth. L., 1983. Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments. P. 561–579; *idem.* Features of the Eschatology of 4 Ezra. Atlanta, 1989; *idem.* Fourth Ezra: A Comment. on the Book of Fourth Ezra. Minneapolis, 1990; *Wahl O.* Apocalypsis Esdrae, Apocalypsis Sedrach, Visio Beati Esdrae. Leiden, 1977; Apokalypsen. Gütersloh, 1981. Lfg. 4: Das 4. Buch Esra / Hrsg. J. Schreiner. (JSHRZ; 5); *Klijn A. F. J., ed.* Der lateinische Text der Apokalypse des Esra. B., 1983; *Metzger B.* The Fourth Book of Ezra // *The Old Testament Pseudepigrapha*. L., 1983. Vol. 1. P. 528–529; Unterweisung in lehrhafter Form. Gütersloh, 2001. Lfg. 7: 5. Esra-Buch; 6. Esra-Buch / Hrsg. M. Wolter. (JSHRZ; 3).

А. К. Лявданский, Е. В. Барский

ЕЗЕКИЯ [евр. *יְחִזְקִיָּאֵהוּ*, *hizqiyāhū*; *יְחִזְקִיָּאֵהוּ*, *hizqiyūā*; греч. *Ἐζεκιῶς*], 14-й царь Иудейского царства (ок. 715–687 до Р. Х.), сын и преемник *Ахаза*. Е. взшел на трон в возрасте 25 лет и правил 29 лет (4 Цар 18. 2; 2 Пар 29. 1). Его матерью была *Ави* (вар. *Авия* – 2 Пар 29. 1), дочь *Захарии*. Е. упомянут в родословии Иисуса Христа (Мф 1. 9–10). Точные даты правления Е. являются в наст. время предметом дискуссий, т. к. в Библии имеются основания для разных вариантов исчисления. Так, напр., согласно 4 Цар 18. 9–10, завоевание Самарии (ок. 721) произошло на 6-й



год правления Е., т. о., его вступление на трон датируется 727 г.; однако в 4 Цар 18. 13 говорится о вторжении Синаххериба (ок. 701) на 14 г. правления Е., в этом случае его воцарение относится к 715 г. Конец его правления (ок. 687) устанавливается точно на основании упоминания в 4 Цар 19. 9 егип. царя 25-й династии Тиргака (Тахарки), дата воцарения к-рого приходится, согласно егип. источникам, на 689 г.

Деятельность Е. в целом сводится к 2 взаимосвязанным направлениям: религ. реформе и борьбе за политическую независимость от Ассирии. В описании правления Е. в Книге Царств (4 Цар 18–20) акцент делается на военном противостоянии ассир. царю Синаххерибу (ок. 705–681). В Книге Паралипоменон (2 Пар 29–32) основное внимание уделяется религ. реформе. Все поступки царя и происшедшие события рассматриваются с религ. т. зр.; внешней политике Е. посвящена только одна глава (2 Пар 32. 1–33), тем не менее мн. события из 4 Цар отражены в более краткой версии Книги Паралипоменон. Различия в текстах библейских источников проявляются даже в написании имени царя: в Книге Паралипоменон употребляется более полная форма его имени — *yəhizqiyahu* (или *yəhizqiyāh*⁴), в Книге Царств используется краткая форма — *hizqiyāhū*. Описание деяний Е. представляет собой один из немногих случаев в библейской историографии, когда в Книгах Паралипоменон содержится существенная информация, которая отличается по содержанию от Книг Царств. Несмотря на распространенное мнение об использовании автором Книг Паралипоменон сведений из Книг Царств, некоторые исследователи, начиная с У. Ф. Олбрайта, пришли к мнению, что автор Книги Паралипоменон обладал дополнительными источниками, подлинность к-рых была также подтверждена археологическими данными (Albright. 1950. P. 62; см. также: Japhet. 1985; Halpern. 1981; Friedman. 1980; Tuell. 2001. P. 211). Различия в библейских описаниях объясняются, в частности, ревизией, к-рой подверглась 4-я Книга Царств при царе Иосии. Предполагаемый редактор книги, возможно, боялся скрытых в тексте сравнений реформы царя Иосии с реформой, к-рую Е. начал и не завершил (Rosenbaum. 1979).



Царь Езекия, поднятый воинами на щит. Миниатюра из Хлудовской Псалтири. Сер. IX в. (ГИМ. Греч. № 129д. Л. 18 об.)

Описание реформы Е. (2 Пар 29. 1–31. 21) существенно отличается по объему и деталям от более краткой версии в Книге Царств (4 Цар 18. 4, 16, 22). Но в обоих источниках Е. изображен как царь, к-рый «...делал... угодное [евр. *yāsār*, букв. — прямое] в очах Господних» (4 Цар 18. 3; 2 Пар 29. 2). Религ. реформу Е. начал с открытия храмовых ворот, служивших символом божественного присутствия (ср.: Иез 40–22; Пс 24. 7–9), к-рые были закрыты нечестивым царем Ахазом (2 Пар 29. 3; ср.: 2 Пар 28. 24). В целях борьбы с языческими культами реформа Е. включала уничтожение *высот* (мест совершения жертвоприношений, часто языческих), разрушение священных столбов (*maššēbôt*), вырубание священных дубрав (*'ašēra^h*, букв. — посвященных Астарте). Народ, воодушевленный проповедью и поступками царя, ниспроверг идольские жертвенники в поток Кедрон (2 Пар 30. 14), что ознаменовало дальнейшее обращение всей евр. общины к Богу. Реформа продолжилась восстановлением священнических черед, установленных еще Давидом, и служения хоров левитов (2 Пар 29. 25; 31. 2; ср.: 1 Пар. 25. 1–5). Е. выступает за возобновление завета народа с Богом (2 Пар 29. 10), подобно царям Асе и Иодаю (2 Пар 23. 16). Восстанавливая храмовое богослужение, Е. заново освятил жертвенник и святилище, при этом все действия священников совершались по приказанию

царя. Осуществляя религ. реформу, Е. как духовный лидер народа провозглашал волю Господню и поступал «по словам Господа» (2 Пар 29. 15, 20–21, 25).

Е. был инициатором установления централизованного празднования пасхи в Иерусалиме, на к-рое созывалась вся земля Израильская и Иудея (2 Пар 30. 1), что также подразумевало и сев. колена — Ефремово и Манассино. С этой целью Е. обратился с посланием «к остатку (прежнего Северного царства.— *Авт.*), уцелевшему... от руки царей Ассирийских» (2 Пар 30. 6). В послании предлагалось оставить грех своих предшественников, к-рые «...беззаконно поступали пред Господом Богом отцов своих» (2 Пар 30. 7). Однако его призыв был отвергнут мн. представителями Северного царства (2 Пар 30. 10), только отдельные из колен Асира, Манассии и Завулونا прибыли в Иерусалим (2 Пар 30. 11). Тем не менее утверждается, что большое количество званых пришло от «Вирсавии до Дана» (2 Пар 30. 5) (древняя формула, обозначающая «весь Израиль» — см.: Суд 20. 1; 2 Цар 3. 10). Собравшиеся на праздник участвовали в нем «единым сердцем» (2 Пар 30. 12; ср.: 1 Пар 12. 38). При этом мн. из пришедших ели пасхального агнца «не по уставу», т. е. не пройдя положенных обрядов очищения (2 Пар 30. 18). Царь обратился к Господу с молитвой, чтобы Он не вменил народу в грех ритуальную нечистоту (2 Пар 30. 18–20). Это празднование, объединяющее север и юг страны в одном священном месте — Иерусалиме, должно было воскресить среди его участников историческую память о временах единого царства, знаменуя восстановление упраздненной ранее монархии (2 Пар 30. 26). В стихе 4 Цар 18. 4 Е. приписывается разрушение изображения бронзового змея. Этот священный образ, связанный с памятью прор. Моисея и событием Исхода из Египта (Числ 21. 6–9), также стал объектом идолослужения. Подобные культовые изображения были найдены при археологических раскопках в Мегиддо, Гезере, Асоре и Сихеме (Joines. 1968). Причину умолчания этого важного для религиозной реформы события в Книге Паралипоменон обычно усматривают в конфликте между потомками Моисея и Аарона, к которым, вероятно, принадлежали авторы 2 библейских повествований (Cross F. M. Canaanite

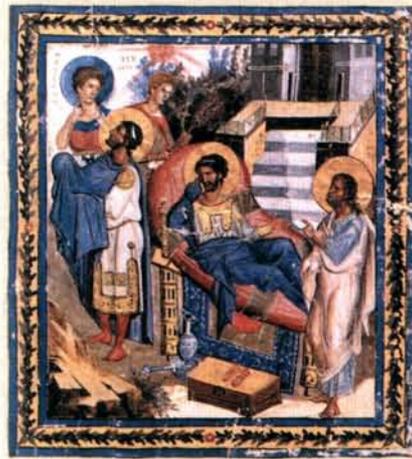
Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel. Camb. (Mass.); L., 1973. P. 195–215).

Вторжение в Иудею войск ассир. царя Синаххериба подробно описано в библейских источниках (4 Цар 18. 13–19. 37; 2 Пар 32. 1–22; Ис 36–39). Ранее в библейской критике считалось, что основным источником при описании вторжения для Книги Паралипоменон и Книги прор. Исаии служил материал 4-й Книги Царств, к-рый был лишь сокращен и отредактирован. Однако эта теория не может объяснить тот факт, что в Книге Паралипоменон не представлен сюжет о восстании Е. (4 Цар 18. 7–8) и при этом детально описаны приготовления к осаде Иерусалима (2 Пар 32. 3–8).

Повествование о тяжелой болезни Е. и связанные с ней события следует отнести ко времени, предшествующему ассир. вторжению. История исцеления Е. включает рассказ о чудесном передвижении тени солнечных часов назад на 15 ступеней в знак выздоровления царя от болезни и дарования ему Богом еще 15 лет царствования (Ис 38. 1, 5 и сл.; 4 Цар 20. 1–11). Свою благодарность за исцеление Е. выразил в покаянной молитве (Ис 38. 10–20). Прор. Исаия сам взялся исцелить больного царя с помощью плодов смокв (4 Цар 20. 7). После исцеления Е. принял во дворце послов от вавилонского царя Мардук-апал-иддина (в Библии — Меродаха Валадана: Ис 39. 1; или Беродаха Баладана: 4 Цар 20. 12–19). Официально послы прибыли в Иерусалим, чтобы поздравить Е. с выздоровлением от тяжелой болезни, но основной целью посольства было склонить Е. к восстанию против Ассирии (ср.: *Ios. Flav. Antiq.* X 2). Е. был слишком откровенен с послами и, польщенный их вниманием, показал им дворец и храмовую сокровищницу, чем навлек на себя гнев прор. Исаии. Временное охлаждение отношений между ними (4 Цар 20. 12–19) привело к тому, что прор. Исаия стал активно выступать против антиассир. коалиции (Ис 30. 1–2, 15; 31. 1). Е., попавший под влияние придворных советников, был не согласен с прор. Исаией.

Восстание Е. и мятеж против ассир. правления произошли после смены власти в ассир. империи, связанной со смертью *Саргона II* (705 г. до Р. Х.) и вступлением на царство Синаххериба. Временно успешное восстание

против Ассирии возглавил царь Вавилона Меродах Валадан (4 Цар 20. 12–19) в союзе с егип. правителями 25-й династии, к-рые оказали поддержку мятежникам. К восставшим присоединилась большая часть филистимских городов и ряд араам. племен. Е. отказался платить дань, наложенную на его отца, и «...отложился... от царя Ассирийского, и не стал служить ему» (4 Цар 18. 7), вступив в военный союз с Египтом (Ис 30; 31; 36. 6–9). Е. заранее подготовился к ассир. вторжению и осаде Иерусалима, что наглядно проявилось в строительстве т. н. Силоамского туннеля. Чтобы обеспечить осажденный город питьевой водой и исключить к ней доступ врага, Е. засыпал источник Гихон, расположенный за городской стеной, и направил его воды к водо-



Царь Езекия и прор. Исаия.
Миниатюра из Парижской Псалтири.
X в. (Paris. gr. 139. Fol. 446v)

ему Силоам, находившемуся в юж. части города (2 Пар 32. 30). Бассейн был обведен стеной, дававшей возможность собирать весенние воды (Ис 22. 11). Туннель длиной 533 м был обнаружен при археологических раскопках в 1880 г., там же была найдена т. н. Силоамская надпись, датируемая эпохой правления Е. Надпись на древнеевр. языке палеоеврейским алфавитом представляет собой один из древнейших памятников библейской эпиграфики. В тексте описано завершение строительства туннеля (*Documents from Old Testament Times* / Ed. D. W. Thomas. N. Y., 1961. P. 209–211, 214). Е. также укрепил городскую стену, достроив ее до уровня башни (2 Пар 32. 5).

Синаххериб захватил укрепленные города Иудейского царства, в т. ч. и Лахиш (4 Цар 18. 13; 2 Пар 32. 1),

осадил Иерусалим (Ис 33. 1; 2 Цар 18. 17; 2 Пар 32. 9). Текст ассир. анналов, повествующих о походе в Иудею, практически совпадает лишь с 1-й частью библейского рассказа, к-рая завершается уплатой дани Е. (4 Цар 18. 13–15). Синаххериб отмечает в монументальной надписи, т. н. Призме Синаххериба (ок. 689 г. до Р. Х.; ANET, N 287–288), что он захватил 46 городов и осадил Иерусалим, заперев Е. (*Ha-za-qi-(i)a-u*) «внутри Иерусалима, подобно птице в клетке». После того как Е. признал власть Синаххериба и выплатил огромную дань (30 талантов золота, 800 талантов отборного серебра, множество драгоценностей и рабов), осада была снята (3 стб. С. 9–49 по т. н. Призме Тейлора). Это подтверждается библейскими данными, согласно к-рым Е., узнав о взятии Лахиша — одной из главных крепостей Иудеи, предложил выплатить Синаххерибу 300 талантов серебра и 30 золота в виде дани (4 Цар 18. 14–16). Очевидно, в библейских повествованиях нашли отражения различные альтернативные предания, объяснявшие причины поражения Е. от Синаххериба. В 4 Цар 18. 13–16 рассказано, как Е. смиренно идет на уступки победителю ради спасения города: он опустошает храмовую сокровищницу и снимает золото с храмовых дверей, чтобы заплатить дань. Вместе с данью Е. отправил в Лахиш и пленного царя *Екрона* — Пади. Но это не останавливает ассир. царя, он посылает к Е. своего высшего военачальника — рабсака, к-рый надменной и оскорбительной речью пытается посеять панику среди осажденных воинов (4 Цар 19–36). Его обращение, произнесенное на евр., а не араам. языке (с расчетом на простых слушателей), — один из самых древних примеров профессиональной военной пропаганды. В разорванной одежде, накинув рубище, Е. искал спасения у алтаря Божия, где и излил свое горе в молитве и рыдании (4 Цар 19. 1). Прор. Исаия заверил отчаявшегося царя, что Господь защитит Свой город и Синаххериб «тою же дорогою, которою пришел, возвратится, и в город сей не войдет», что вскоре и исполнилось (4 Цар 19. 36–37; Ис 37. 37–38). Укрепленный поддержкой Исаии (4 Цар 19. 7), Е. отклонил требование о сдаче города. Согласно Библии, это вторжение иноплемеников было остановлено чудесным способом. Е. помолился Богу,

а ночью «Ангел Господень и поразил в стане Ассирийском сто восемьдесят пять тысяч» воинов (4 Цар 19. 35; Ис 37. 36). После этой важной победы Е. «возвеличился... в глазах всех народов» (2 Пар 32. 23).

Отголосок описания неудачной попытки асир. царя завоевать Иерусалим можно найти у античных авторов. Согласно Геродоту (*Herod. Hist.* II 140–141), во время похода в Египет асир. войско по молитве егип. царя подверглось нашествию мышей, к-рые уничтожили оружие и вызвали среди нападавших эпидемию чумы. Эта история приводится с рядом дополнений у Иосифа Флавия (*Ios. Flav. Antiq.* X 1. 4). Возможно, асир. армия была измотана как продолжительной осадой, сопровождавшейся эпидемиями, так и ведением параллельных военных действий против союзников Е. (в т. ч. изматывающими сражениями с антиассир. коалицией, напр. в долине Елтеке), в результате чего войска захватчиков вынуждены были отступить. Кроме того, анналы Синаххериба представляют собой тенденциозный источник, к-рый, пытаясь сохранить его статус успешного завоевателя, замалчивает о его неожиданном поражении.

Тот факт, что Е. заплатил дань, но при этом Иерусалим не был взят, позволяет предположить, что было 2 осады Иерусалима (*Horn.* 1966; *Shea.* 1985). Гипотезу о 2 походах Синаххериба на Иудею выдвигал Дж. Роулинсон в 1858 г. Эту т. зр. активно поддерживал У. Ф. Олбрайт (*Allbright.* 1953. P. 8) и особенно Дж. Брайт (*Bright J. A History of Israel. Phil.* 1981³. P. 299–303). 2-й поход обычно относили к 689 г. до Р. Х. Согласно Свящ. Писанию, сразу после возвращения в Ниневию Синаххериб был вероломно убит сыновьями — Адрамелехом и Шарецером (4 Цар 19. 36–37; Ис 37. 37–38). Однако это могло произойти лишь ок. 681 г. до Р. Х., т. е. спустя 20 лет после описываемых событий, что может служить указанием на более позднее вторжение. Также упомянутый в Библии эфиопский царь Тиргак, пришедший с войском на защиту Иерусалима (4 Цар 19. 9), взошел на трон не раньше 690 г. до Р. Х., так что описываемые в Библии события не могли происходить ранее этого времени, поскольку в 701 г. до Р. Х. он был, вероятно, еще ребенком и не мог принимать участие в военных действиях (*Wright G. E. Biblical Archaeo-*

logy. Phil., 1957. P. 169). Тем не менее ряд ученых выступает против этой теории, считая, что выплата большой дани не противоречит описанию длительного выживания в хорошо укрепленном городе (*Kitchen K. A. Hezekiah // The Illustrated Bible Dictionary. Leicester, 1980. Vol. 2. P. 1571; Rosenbaum J. P. 1992. P. 192; История др. Востока / Ред.: А. В. Седов. М., 2004. С. 368*).

Многочисленные археологические раскопки подтвердили историчность описываемых в Библии реформ Е. и кампании Синаххериба в 701 г. до Р. Х. Были найдены подтверждения тому, что Е. стремился увеличить количество укреплений и командных центров для подготовки к нападению Синаххериба наряду с осуществлением основного пункта своей реформы — уничтожения местных святилищ. Мн. археологические находки, ранее датированные эпохой царя Иосии, теперь приписываются времени правления Е., что позволило изменить представление о масштабе и характере его реформ, придав им большую значимость. Ряд исследований свидетельствует об увеличении населения Иерусалима при Е.: приводятся данные о 25 тыс. жителей Иудейского царства во времена Е., что в 5 раз больше населения при царе Соломоне (*Broshi.* 1978). Возможно, это было связано с возросшим притоком беженцев из Северного царства (ср.: 2 Пар 30. 25). Бурный экономический рост страны при Е. (2 Пар 32. 27–30) служит исполнением благословения Господа своему верному избраннику и подтверждается археологическими находками. Огромное количество глиняных сосудов с напечатанными на ручках клеймами *lmlk* (для царя, принадлежащие царю) было найдено как в слоях, относящихся к вторжению Синаххериба, так и в более ранних напластованиях (см.: *Vaughn.* 1999. P. 166; *Grena.* 2004). Подобные печати, датируемые эпохой правления Е., были найдены в Лахише, Гаваоне, Екроне, Гезере и др. городах. Их распределение на севере, по границе Иудейского царства с принадлежавшей тогда ассирийцам Самарией, и на западе свидетельствует об осторожных приготовлениях Е. против вероятного маршрута вторжения Синаххериба (*Na'aman.* 1979; *Idem.* 1986). Они также демонстрируют распространение царской власти и религ. реформы в отдаленных

районах, где были разрушены местные жертвенники как следствие централизации богослужения в Иерусалиме. Имя Е. (*hzyhw*) засвидетельствовано в печати царского служащего (*Hestrin, Dayagi.* 1974. P. 27–29).

В 2 Пар 31. 20–21 подводится итог царствованию Е.: «...он делал доброе, и справедливое, и истинное пред лицом Господа Бога своего. И во всем, что он предпринимал... имел успех» (ср.: 4 Цар 18. 3, 5–6). Подобной оценки в Книге Паралипомон удостоивался лишь царь Соломон (1 Пар 29. 31). Погребение Е. сопровождалось большими почестями, его гробница была поставлена «над гробницами сыновей Давидовых» (2 Пар 32. 33). Преемником Е. на престоле стал его сын *Манассия*.

Позднее библейское предание связывает с деятельностью Е. появление лит-ры Премудрости (Притч 25. 1), что косвенно подтверждается упоминанием среди окружения Е. его главного чиновника Севны, к-рый назван писцом, и Иоаха, сына Асафова, который назван дееписателем (4 Цар 18. 18). В талмудической лит-ре образ благочестивого Е., изучавшего Тору (Шир ха Ширим Рабба. 4. 8), получил идеализированные черты. Он описан совершенным праведником, несмотря на огромные богатства, отличавшимся скромностью в запросах (Санхедрин. 94б). Его имя означает «получивший свою силу от Бога» или «заклучивший прочный союз с Богом» (Санхедрин. 94а). Он ввел изучение Торы в школах, и благодаря его усердию «от Дана до Вирсавии» нельзя было найти ни одного человека, кто не был бы тщательно сведущ в законах о чистом и нечистом (Там же. 94б). Благочестие Е. было единственной причиной поражения войска Синаххериба и освобождения Израиля, и потому законоучители считали его равным Мессии (Там же. 99а), однако он не стал им, поскольку «божественное правосудие» протестовало против этого, говоря, что если Давид, так прославлявший Бога, не назначен был Мессией, то еще меньше прав на это имеет Е., для к-рого сделано было столько чудес (Там же. 94а). В законодательных установлениях утверждается, что к Е. и его школе восходит редакция Книг Исаяи, Притчей Соломоновых, Песнь Песней и Екклесиаста (Бава Батра. 15а).

В святоотеческих толкованиях Е. наряду с прор. Давидом предстает примером искреннего покаяния



(*Ioan. Chrysost. De Anna. IV 6; Cyr. Hieros. Catech. II 15*), а также действенной молитвы во время тяжелых обстоятельств (*Greg. Nazianz. Or. 5*). В «Диалоге с Трифоном иудеем» св. Иустин Философ оспаривает справедливость отнесения только к Е. пророчеств Исаии «се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» (Ис 7. 14) и др. мессианских мест ВЗ (*Iust. Martyr. Dial. 66–85*).

Лит.: *Albright W. F. The Date and Personality of the Chronicler // JBL. 1921. Vol. 40. N 3/4. P. 104–124; idem. The Judicial Reform of Jehoshaphat // Alexander Marx: Jubilee Volume. N. Y., 1950. P. 61–82; idem. New Light from Egypt on the Chronology and History of Israel and Judah // BASOR. 1953. Vol. 130. P. 4–11; Horn S. Did Sennacherib Campaign Once or Twice Against Hezekiah? // Andrews Univ. Seminary Stud. 1966. Vol. 4. P. 1–28; Joines K. The Bronze Serpent in the Israelite Cult // JBL. 1968. Vol. 87. N 3. P. 245–256; Hestrin R., Dayagi M. A Seal Impression of a Servant of King Hezekiah // IEJ. 1974. Vol. 24. N 1. P. 27–29; Broshi M. Estimating the Population of Ancient Jerusalem // BAR. 1978. Vol. 4. N 2. P. 10–15; Na'aman N. Sennacherib's Campaign to Judah and the Date of the LMLK Stamps // VT. 1979. Vol. 29. P. 61–86; idem. Hezekiah's Fortified Cities and the LMLK Stamps // BASOR. 1986. Vol. 261. P. 5–21; Rosenbaum J. Hezekiah's Reform and the Deuteronomistic Tradition // HarvTR. 1979. Vol. 72. P. 23–43; idem. Hezekiah, King of Judah // ABD. Vol. 3. P. 189–193; Friedman R. The Tabernacle in the Temple // BiblArch. 1980. Vol. 43. N 4. P. 241–248; Halpern B. Sacred History and Ideology: Chronicles' Thematic Structure—Indications of an Earlier Source // Creation of Sacred Literature: Composition and Redaction of the Biblical Text / Ed. R. E. Friedman. Berkeley, 1981. P. 35–54; Japhet S. The Historical Reliability of Chronicles // JSOT. 1985. Vol. 33. P. 83–107; Shea W. H. Sennacherib's Second Palestinian Campaign // JBL. 1985. Vol. 104. N 3. P. 401–418; Provan I. W. Hezekiah and the Books of Kings. B., 1988. (BZAW; 172); Vaughn A. G. Theology, History, and Archaeology in the Chronicler's Account of Hezekiah. Atlanta, 1999; Tuell S. S. First and Second Chronicles. Louisville (Kentucky), 2001; Grena G. M. LMLK—A Mystery Belonging to the King. Redondo Beach (Calif.), 2004. Vol. 1; Schalit A. Hezekiah // EncJud. 2007². Vol. 9. P. 87–90.*

А. Е. Петров

ЕЗЕР [румын. Iezer], жен. скит с ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы близ г. Бэиле-Олэнешти (жудец Былча). Входит в Рымникскую епископию Митрополии Олтении Румынской Православной Церкви. Впервые упоминается в дарственных актах 1495 и 1501 гг. валахского господаря Раду IV Великого. В 1553 г. господарь Мирча Чобану и его супруга Кьяжна отстроили Е. заново. К 1700 г. скит оказался в полуразрушенном состоянии, каменный храм пришел в запустение. Еп. Рымникский Иларион (1693–1705)

благословил св. схим. Антония Езерского (пам. 23 нояб.) и жителей села восстановить Е. В 1700–1705 гг. скит был восстановлен. Св. Антоний был пострижен в монашество в Е., с 1690 г. он подвизался в горах, окружавших скит, в небольшой пещере вплоть до кончины в 1714 г. Святой имел дар предвидения и исцеления больных. Его могила сохраняется по сей день близ вырубленной им в скале часовни. В 1998 г. в скиту была построена новая церковь.

Лит.: *Ioanichie (Bălan), ierom. Cuviosul Antonie Sihastrul de la Iezerul-Vâlcea // Sfinți români și apărători ai Legii strămoșești. Bucur., 1987. P. 496.*

Э. П. П.

ЕЗІДЫ — см. *Йезиды*.

ЕЗНИК КОЛБАЦИ [Кохбац; арм. Եզնիկ Կոլբացի] (ок. 380 – 450), арм. богослов и философ, один из основоположников арм. патристики, ведущий деятель «школы переводчиков», ученик и сподвижник св. *Месропа Маштоца*, активный участник церковной и политической жизни Армении. Род. в с. Колб (Кохб, обл. Айрарат), учился в Эдессе и К-поле. Принимал участие в переводе на арм. язык Библии и ряда творений отцов Церкви. После смерти св. Месропа Маштоца (440) Е. К. стал самым авторитетным богословом в Армении. В 40-х гг. V в. создал ряд трудов по богословию и философии; из них сохранилось «Опровержение лжеучений» или «Опровержение ересей» (букв. «Книга прекословий»). Вероятно, в конце жизни Е. К. был епископом Багреванда, упомянут в списке участников Аштишатского Собора (449). Возможно, Е. К. принадлежит «Ответ персам», направленный Аштишатским Собором персид. двору.

«Опровержение...» состоит из 4 частей, условно названных издателями: «Против ересей язычников», «Против маздеизма», «Против греч. философов», «Против ереси Маркиона». Труд Е. К. написан по единому плану, проникнут идеей обоснования христ. монотеизма. Цель автора — апология христ. веры и философское обоснование ее основных догматов. Он последовательно полемизирует с оппонентами. Е. К. четко формулирует свой критический метод: «Дело Божьей Церкви опровергать внешним [противников] доводами истины без помощи Писания, а внутренних [противников], мнимых и заблудших [христиан], обличать с помощью

Священного Писания». Е. К. утверждает первичность божественной субстанции и вторичность материального мира как творения Бога. Христ. концепцию Бога, учение о единой божественной субстанции Е. К. противопоставляет политеистическим и пантеистическим учениям. Он излагает и отвергает решения онтологической проблемы, предложенные Платоном, Аристотелем, перипатетиками, Пифагором, стоиками, эпикурейцами. Отрицание субстанциональности и совечности материи Богу является для Е. К. основанием, на к-ром он строит опровержение религ. дуализма, а также является теоретической базой для борьбы с маздеизмом, халдейской астрологией, манихейством и ересью маркионитов. Онтологическая проблема в труде Е. К. тесно смыкается с проблемой добра и зла. Ее решение служит целям борьбы с дуалистическими ересями и языческим фатализмом. Источник зла, по Е. К., неправильно используемая человеком свобода воли, дарованная ему как разумному существу для свершения добрых дел и постижения Божественной благодати. Концепция строения мира у Е. К. имеет ярко выраженный антропоцентрический характер. Все, что существует в мире, создано для нужд человека и его блага, ибо «Бог пожелал создать его наследником всего и поэтому сперва создал это наследство, а потом и самого человека».

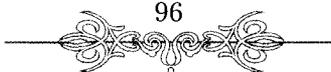
«Опровержение...» по широте охвата проблем, глубине анализа учений и защите основ христ. вероучения с позиций философски мыслящего богослова относится к памятникам мировой патристики, лит-ры и апологетики.

Е. К. приписывается также значительное число «Поучений», к-рые помещались в конце рукописных сборников и содержали в основном проповедь безупречной монашеской жизни, а также нравоучительные советы.

Изд.: *Езник вардапет Колбацци. Против ересей. Тифлис, 1914* (на древнеарм. яз.); *Le «De Deo» d'Eznik de Kolb connu sous le nom de «Contre les sectes» / Ed. L. Mariès. P., 1924; Езник Кохбацци. Книга опровержений (О добре и зле) / Пер.: В. К. Чалоян. Ереван, 1968.*

Лит.: *Thomson R. W. A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD. Turnhout, 1995; Аревшатян С. С. Формирование филос. науки в древней Армении (V–VI вв.). Ереван, 1973. С. 75–112; Чалоян В. К. Развитие филос. мысли в Армении: Древний и средневек. период. М., 1974. С. 35–48; Абеглян М. Х. История древнеарм. лит. Ереван, 1975. С. 83–94.*

В. А. Арутюнова-Фиданян





ЕЗР I ПАРАЖНАКЕРТЦИ [арм. Եզր Ա Պառաժնակերտցի] († 641), арм. католикос (630–641). Род. в гаваре Ниг (обл. Айрарат), в с. Паражнакерт. Время католикосата Е. П. приходится на арабо-визант. противостояние на территории Армении, когда Византия была единственной союзницей армян в борьбе с мусульм. миром. После победы Византии в войне с Персией (629) визант. имп. *Ираклий* пользовался всеобщим признанием на христ. Востоке как освободитель Животворящего Креста, захваченного персами и возвращенного Ираклием в Иерусалим. Император стремился к диалогу с монофизитами, исходным пунктом которого было богословское определение о «едином действии (энергии) Христа», ставшее основой ереси *монофелитства*.

По инициативе имп. Ираклия ок. 633 г. был созван Собор Армянской Церкви в Карине (ныне Эрзурум, Турция), в котором участвовали 193 арм. и греч. епископа. Несмотря на то что в эти годы имп. Ираклий и К-польская Церковь активно использовали монофелитство в качестве идейной основы для объединения с монофизитами Сирии и Египта, на Каринском Соборе это учение не обсуждалось. Исследователи видят объяснение этому в своеобразии Армянской Церкви, к-рая никогда не поддерживала полного канонического общения с Яковитской Церковью в Сирии и развивалась автономно. В Армении не признавалось учение ведущего монофизитского богослова Севира Антиохийского, поэтому концепция «единой воли», важная для севириан, видимо, отсутствовала у арм. богословов. В Карине, однако, не было предложено никакого компромисса между вероисповеданиями Армянской и К-польской Церквей. Арм. источники оценивают Каринский Собор как акт полного принятия Армянской Церковью вероопределений IV Вселенского Собора в Халкидоне (451). На Каринском Соборе в литургическом обиходе Армянской Церкви было сохранено прибавление к Трисутому фразы «распяты за нас» и принят обычай смешивать вино с водой во время таинства Евхаристии.

Арм. источники в зависимости от конфессиональной принадлежности их авторов по-разному оценивают роль Е. П. в проведении Каринского Собора. Монофизитские арм. источники (историки *Себеос*, *Ованнес Драс-*

ханакертици, *Асолик*) представляют единение с К-польской Церковью как решение, к-рое Е. П. навязал Церкви. Халкидонитские арм. источники («Повествование» католикоса Арсена, «Послание» Псевдо-Фотия) считают Каринский Собор результатом национального согласия. Тем не менее в VII в. правосл. халкидонское вероучение, принятое Каринским Собором по инициативе Е. П., было офиц. вероисповеданием Армении.

Е. П. был известен и уважаем за активную благотворительную и строительную деятельность (реставрировал кафедральный собор в Эчмиадзине, храмы св. Рипсима и св. Гаяне). Умер в глубокой старости, похоронен в Двине.

Лит.: *Narratio de rebus Armeniae* / Ed. G. Garitte. Louvain, 1952. P. 302–337; *Sarkissian K.* The Council of Chalcedon and the Armenian Church. L., 1965; *Сидоров А. И.* «Монофелитская» уния по свидетельству «Повествования о делах армянских» // ИФЖ. 1988. № 3. С. 165–169; *Арутюнова-Фиданян В. А.* Повествование о делах армянских VII в.: Источники и время. М., 2004. С. 38–40, 251–253.

В. А. Арутюнова-Фиданян

ЕЗРА́ [груз. ეზრა], груз. гимнограф (X в.). Его имя упоминает *Микаел Модрекили* в акростихе песнопения, посвященного прп. *Евфимию Великому* (под 20 янв.) и вошедшего в гимнографический сб. *Иадгари* (НЦРГ. S 425, 978–988 гг.). Начальные буквы каждой строфы составляют акростих «Езра, Христос, славь Саурмага и сына его Мириана». Вероятно, эти лица были заказчиками песнопения.

Некоторые исследователи отождествляют Е. с еп. Анчийским Езрой, сведения о к-ром содержатся в Житии прп. *Григория Хандзтийского*. В последнее время высказывается предположение, что Е.— подвижник Синайской горы Езра Кобулеан, вместе с *Иоанном-Зосимом* и др. монахами упоминаемый в завещаниях-приписках мн. синайских рукописей X в.

В завещании в рукописи Sinait. Пег. 30 (979) отмечено, что Е., названный священником, по распоряжению прот. Квирикэ Мидзнадзорели из мон-ря вмц. Екатерины на Синае переписал 2 Евангелия — от Матфея и от Марка. В своих произведениях Е. широко применял аллитерацию.

Ист.: *Ингороква П.* Древняя груз. духовная поэзия. Тифлис, 1913. Т. 1. С. 158–163 (на груз. яз.); *Джгмаица Л.* Груз. гимнографы X в. // Мацне: Сер. языка и лит.-ры. Тбилиси, 1973. Вып. 4. С. 51, 60 (на груз. яз.).

Лит.: *Кекелидзе*. Др.-груз. лит. Т. 1. С. 177; *Ингороква П.* Собр. соч. Тбилиси, 1965. Т. 3. С. 347 (на груз. яз.).

М. Кацария

ЕЗРА́ МТАЦМИНДÉЛИ [Святогорец; груз. ეზრა მთაწმინდელი], груз. гимнограф (XI в.), подвизавшийся в *Иверском* мон-ре (Ивироне) на Афоне. Принадлежащее ему песнопение с акростихом «Недостойный Езра ныне славит отца Иоанна» помещено под 14 июня, в день памяти прп. *Иоанна Святогорца*, в афонском агиографическом сборнике с агапами 1074 г. (НЦРГ. А 558 — *Хаханов*. 1901). Исследователи текста (прот. К. *Кекелидзе*, С. Кубанеишвили) на основании сравнительного анализа песнопения Е. и Жития преподобных Иоанна и *Евфимия Святогорца* считают, что Е. пользовался текстом Жития. Учитывая, что прп. *Георгий Святогорец* создал Житие, будучи настоятелем Ивирона (1044–1056), ученые датируют песнопение Е. периодом между 1044 и 1074 гг.

Ист.: *Хаханов А. С.* Афонский Иверский монастырь 1074 г.: Ркп. с агапами. Тифлис, 1901. С. 187 (на груз. яз.); *Кубанеишвили*. Хрестоматия. Т. 1. С. 355.

Лит.: *Кекелидзе*. Др.-груз. лит. Т. 1. С. 234.

Л. Джгмаица

ЕЙСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Екатеринодарской и Кубанской епархии, первоначально Ставропольской и Екатеринодарской епархии, названо по г. Ейску (совр. Краснодарский край). В связи с трудностями управления значительной по территории и населению Ставропольской епархией (см. *Ставропольская и Владикавказская епархия*) 25 дек. 1907 г. Святейший Синод издал указ об «учреждении в Ставропольской епархии на местные средства кафедры викарного епископа с присвоением ему наименования Ейский и о бытии ректору Астраханской духовной семинарии архимандриту Иоанну епископом Ейским» (цит. по: *Православная Церковь на Кубани*. 2001. С. 118). Местом пребывания Ейского епископа был определен Екатеринодар (с 1920 Краснодар) с возложением на архиерея управления Екатерино-Лебяжской Николаевской общежительной муж. пуст. Границы викариатства совпадали с границами Екатеринодарского духовно-училищного округа. Е. в. включало города Екатеринодар, Майкоп, Темрюк и Ейск, 166 станиц, 19 селений и 44 хутора, состоявших в 20 благочиниях, с 3 соборными,





360 приходскими церквями, при к-рых служили 377 священников, 152 диакона и 366 псаломщиков, с 2 муж. мон-рями (*Закубанская Михаило-Афонская* и *Екатерино-Лебяжская пустыни*) и 3 жен. обителями (*Преображенский* и *Покровский мон-ри*, *Черноморская Марие-Магдалинская пуст.* (см. *Марии Магдалины, равноап., жен. мон-рь* в ст-це Роговской)). В Екатеринодаре располагались духовное муж. уч-ще и епархиальное жен. уч-ще, отд-ние Ставропольского училищного совета и *Александро-Невское благотворительно-просветительное братство*. В 1900–1914 гг. в городе был возведен монументальный 7-престольный собор во имя вмц. Екатерины. *Екатеринодарская городская управа* отвела десятину земли для архиерейского подворья и гарантировала выплату ежегодного пособия в размере 3 тыс. р. в течение 10 лет. Кроме того, на содержание Ейского епископа выделялось по 1 тыс. р. из доходов *Михаило-Афонской* и *Екатерино-Лебяжской пустыней* и 500 р. из доходов *Марие-Магдалинской пуст.* 3 февр. 1908 г. состоялась хиротония *Иоанна (Левицкого)* во епископа Ейского.

29 февр. — 1 марта 1916 г., как следует из письма Петроградского митр. *Питирима (Окнова)* Ставропольскому и Екатеринодарскому архиеп. *Агафодору (Преображенскому)* (Там же. С. 137–138, № 64), в Синоде была создана комиссия по вопросу об увеличении в Русской Церкви числа епархий и о более удобном распределении их границ. В числе других комиссия рассматривала вопрос об образовании на территории Кубанской обл. отдельной епархии. В 1916 г. Кубанская самостоятельная кафедра не была учреждена, но возглавлявший ее викарный епископ приобрел новый статус — викария с особыми в епархии полномочиями (права и обязанности викариев с особыми полномочиями были описаны в инструкции Синода от 30 сент. 1916; см.: Там же. С. 138–139, № 65; см. также распоряжение Ставропольской консистории духовенству Кубанской обл. от 30 окт. 1916 о предоставлении епископу Кубанскому и Екатеринодарскому особых полномочий — Там же. С. 141, № 67). Викариатство было переименовано в *Екатеринодарское и Кубанское*, территория определена в границах Кубанской обл. (указы Синода от 12 и 24 окт. 1916;

см.: Там же. С. 140–141, № 66). Глава викариатства приобрел большие в сравнении с предыдущим периодом права в отношении храмов и духовенства викариатства. Кубанский епископ мог привлекать к суду подведомственных ему лиц духовного звания, собирать съезды духовенства, наблюдать за деятельностью духовных школ и за преподаванием Закона Божия в светских школах. Для решения насущных нужд викарий мог посылать прошения в Святейший Синод и к местным гражданским властям. Викарии с особыми полномочиями имели собственную печать и канцелярию. В сложных случаях викарий должен был обращаться к епархиальному архиерею, все фи-



Церковь арх. Михаила в Ейске. 1865 г., разрушена в 1937 г., восстановлена в 1997 г. Фотография. Нач. XX в.

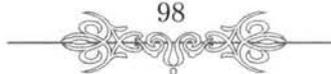
нансовые вопросы деятельности викариатства решались в Ставрополе.

К кон. 1916 г. в Кубанской обл. насчитывалось ок. 500 приходо-в. 22 янв. 1917 г. Кубанский и Екатеринодарский еп. Иоанн, обратившись к пастырям, священно- и церковнослужителям с призывом поддерживать в народе благочестие, сказал, что «ныне свершается суд Божий над нашей многострадальной Родиной» (цит. по: Там же. С. 144). 22–23 марта 1917 г. по предложению еп. Иоанна состоялся съезд благочинных Кубанской обл. в связи «с текущими великими историческими днями», на к-ром было запланировано проведение 13 апр. съезда Кубанской епископии для рассмотрения устава Ставропольской епархии. На собрании духовенства Ейска и ряда станиц Кубанской обл., состоявшемся

на пасхальной неделе 1917 г., подавляющим числом голосов было поддержано пожелание установить в России конституционную монархию. На прошедшем в мае 1919 г. в Ставрополе Южнорусском Соборе было принято решение «о признании выделения Кубанского викариатства из Ставропольской епархии неотложно необходимым». 18 июня того же года *Временное высшее церковное управление на Юго-Востоке России* издало указ о преобразовании Кубанского викариатства в самостоятельную епархию с оставлением наименования «Пресвященный епископ Кубанский и Екатеринодарский» (см. ст. *Екатеринодарская и Кубанская епархия*). В 1922 г. в Кубанской епархии началось распространение обновленчества, в раскол уклонился Кубанский еп. Иоанн (Левицкий). С 24 июля по 21 авг. 1922 г. обновленческой Кубанской епархией управлял Николай (Федотов), бывш. настоятель ейского *Михаило-Архангельского собора*, благочинный церковью Ейска, носивший титул «епископ Ейский (Новороссийский)».

В нач. 20-х гг. XX в. было, по-видимому, возобновлено правосл. Е. в. Есть сведения, что 29 нояб. 1920 г. во епископа Ейского был хиротонисан *Филипп (Гумилевский)*, вскоре арестованный, затем сосланный в Н. Новгород. В кон. 1921 г. епископом Ейским, викарием Кубанской епархии, был назначен *Евсевий (Рождественский)*, прибывший в Ейск в янв. 1922 г. (По-видимому, недостоверными являются сведения о хиротонии 4 нояб. 1921 во епископа Ейского *Василия (Ратмирова)*, вскоре уклонившегося в обновленчество.) Когда Кубанский еп. Иоанн (Левицкий) перешел в обновленчество, еп. Евсевий объявил архиеп. Иоанна влывшим в раскол и взял на себя управление Кубанской епархией, организовал епархиальный совет. В мае 1922 г. еп. Евсевий прибыл в Краснодар, 4 янв. следующего года был арестован по обвинению в «противодействии изъятию церковных ценностей». В 1925–1926 гг. епископом Ейским являлся сщмч. *Кирилл (Соколов)*. С 17 нояб. 1931 по 22 нояб. 1933 г. обязанности епископа Ейского, викария Кубанской епархии, временно управляющего Ростовской епархией, выполнял *Николай (Амассийский)*.

Е. в. было возрождено в 2005 г.: 3 апр. того же года в храме Христа Спасителя Святейший Патриарх



Московский и всея Руси *Алексий II* возглавил хиротонию *Тихона (Лобковского)* во епископа Ейского, викария Екатеринодарской и Кубанской епархий. Еп. Тихон, имеющий место-пробывание в Краснодаре, помогает митр. *Исидору (Кириченко)* в управлении Екатеринодарской епархией.

Архиереи: Иоанн (Левицкий; 3 февр. 1908 — май 1919; с окт. 1916 имел титул «Кубанский и Екатеринодарский»), Филипп (Гумилевский; 29 нояб. 1920 — 1921?), Евсевий (Рождественский; кон. 1921 — 4 янв. 1923), смчч. Кирилл (Соколов; 1925–1926), Николай (Амасийский; 17 нояб. 1931 — 22 нояб. 1933), Тихон (Лобковский; с 3 апр. 2005).

Лит.: Православная Церковь на Кубани: (Кон. XVIII — нач. XX в.). Краснодар, 2001. С. 111–113, 137–145; *Губонин*. История иерархии. С. 162, 875; *Бабкин М. А.* РПЦ в нач. XX в. и ее отношение к свержению монархии: Автореф. докт. дис. / МГУ. М., 2007. С. 37.

Е. А. Азеева

ЕКАБПИЛСКИЙ В ЧЕСТЬ СОШЕСТВИЯ СЯТОГО ДУХА НА АПОСТОЛОВА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Латвийская Православная Церковь), в г. Екабпилс (Латвия). Основан, вероятно, в 70-х гг. XVII в. Переселенцы из России и Литвы в XVI–XVII вв. основали на территории Курляндского герц-ства, на правом берегу р. Зап. Двины, рус. Гольмгофскую слободу и построили правосл. деревянную ц. во имя вмч. Георгия Победоносца. Благодаря выгодному торговому и географическому положению слобода превратилась в крупный населенный центр и в 1670 г. курляндским герц. Якобом Кетлером была преобразована в г. Якобштадт (ныне Екабпилс), который получил юридически закрепленное право «принимать к себе [на проживание] благонадежных людей

иконы Божией Матери. Во время русско-польск. войны 1654–1667 гг. саксон. солдат Якоб Гудынский, католик, переправлялся на плоту через Зап. Двину. Заметив плывущую до-



Торжества по случаю освящения Свято-Духовского собора (1885–1888). Фотография. 19 июля 1888 г. (ГПИБ)

печку, он поддел ее копьем и взял в руки. Дощечка оказалась иконой Божией Матери, из которой вытекала кровь. Потрясенный солдат отнес икону в Георгиевскую ц., а вскоре принял православие, поселившись в русской слободе. По др. преданию, мон-рь основал рус. купец Раткевич (Радкевич), сплавлявший товары по Зап. Двине в Ригу и остановившийся заночевать в Якобштадте. На следующий день во время литургии в Георгиевской ц. Раткевич стал свидетелем исцеления больного латыша от чудотворной иконы Божией Матери (впосл. Якобштадтская), находившейся в храме. В 1670–

Мон-рь в честь Сошествия Св. Духа на апостолов. Гравюра. 3-я четв. XIX в. (ГПИБ)

1675 гг. на месте обветшавшей Георгиевской ц., возможно на средства Раткевича, был построен деревянный храм в честь

Сошествия Св. Духа на апостолов, при котором основан муж. мон-рь.

В 1705 г. в якобштадтском Свято-Духовском храме ген.-фельдмаршал Б. П. *Шереметев* отслужил молебен

по случаю победы 15 июля 1705 г. над шведами в сражении при Гемау-эртгофе (ныне Мурмулжа, Латвия). Шереметев подарил храму икону-складень Божией Матери «Знамен-ние», а также пожаловал купленный им фольварк Пелит. В 1774 г. на пожертвования бурлаков и плотовщиков рядом со Свято-Духовским храмом была построена небольшая каменная ц. во имя свт. Николая Чудотворца в традициях североевроп. протестант. зодчества — зальное сооружение под высокой 2-скатной кровлей.

Е. м. входил в состав Полоцкой епархии, с 1836 г. — в состав Рижского викариата Псковской епархии. Во время Отечественной войны 1812 г. Е. м. был разорен войсками имп. Наполеона I и пребывал в запустении. Решением Святейшего Синода от 30 апр. 1817 г. Е. м. был упразднен, строитель Серафим переведен в *Крыпецкий во имя св. Иоанна Богослова мон-рь*, а храмы обращены в приходские. Однако и после этого решения до 1853 г. в мон-рь назначались игумены. В 1852 г. при Свято-Духовской ц. проживало 2 инока. 23 февр. 1853 г. решением Рижской духовной консистории обветшавшая Свято-Духовская ц. была закрыта, а ее приход объединен с якобштадтской ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы (1783–1787) и стал называться Свято-Духово-Покровским. Поскольку Покровская ц. считалась приписной к *Илукстскому в честь Рождества Пресв. Богородицы монастырю*, Свято-Духовская ц. Е. м. оказалась приписана к Илукстской обители. Но вплоть до 20–30-х гг. XX в. считалось, что к Илукстскому монастырю (с 1880 женский) приписан якобштадтский Покровский мон-рь.

1 нояб. 1884 г. был освящен новый 5-главый деревянный Свято-Духовский храм, однако 16 янв. 1885 г. он сгорел. В 1885–1888 гг. по проекту архит. А. П. Кизельбаша был построен и 19 июня 1888 г. еп. Рижским и Митавским *Арсением (Брянцевым)* освящен одноименный каменный собор — крестообразный в плане, 5-главый, с высокими деревянными кровлями и куполами укр. типа и декором в визант. стиле из кирпича и тесаного камня. Одновременно по проекту архит. Р. Ю. Пфлуга возведена колокольня. Купол и паруса храма украсили иконы рижского худож. П. А. Зыкова, а карниз под крышей — майоликовый фриз с орнаментом,



русского происхождения только» и «отправлять службу Божию по религии греко-российской».

По преданию, основание Е. м. связано с обретением Якобштадтской

изготовленный на фабрике М. С. Кузнецова в Твери.

Главная святыня мон-ря, Якобштадтская икона Божией Матери, находилась в Свято-Духовском храме, после окончательного закрытия Е. м. в 1853 г. она была перенесена в Никольскую ц., затем возвращена в новую деревянную Свято-Духовскую ц. Во время опустошительного городского пожара 1878 г. Якобштадтскую икону обнесли вокруг ограды бывш. обители, направление ветра изменилось и монастырские храмы не пострадали. В 1885 г. настоятель свящ. Родион Пойша успел вынести святыню из горевшего храма. С июля 1888 г. икона находилась в каменном Свято-Духовской ц. В мае 1901 г. по благословению Рижского архиеп. Агафангела чудотворную икону привезли в Ригу, затем в Митаву (ныне Елгава) и в *Преображения Господня пустынь*. После первой мировой войны местонахождение иконы неизвестно. По преданию, ее увез нем. генерал, собиратель правосл. икон. К авг. 2008 г. в Е. м. хранились списки иконы, выполненные в 1888 г., в XX и нач. XXI в.

Во время первой мировой войны храмы Е. м. пострадали, но были восстановлены, в советские годы — временно закрывались. В 1950 г. с храмом Св. Духа объединилась община закрытой приходской Покровской ц. В Свято-Духовскую ц. были перенесены иконы, утварь, демонтированные царские врата иконостаса. С авг. 1963 г. в Никольской ц. находился выставочный зал краеведческого музея.

2 окт. 1993 г. Е. м. был возрожден, 11 авг. 1996 г. состоялось торжественное открытие мон-ря. Настоятель — священноархимандрит архиеп. Рижский и всея Латвии Александр (Кудряшов). В 2007 г. в мон-ре проживало неск. насельников. Богослужения совершаются в отремонтированном Свято-Духовском храме.

Ист.: ЛГИА. Ф. 4754. Оп. 1. Д. 322; СПб. ФИА РАН. Рукоп. арх. Ф. 4. Д. 155. С. 240–249. Лит.: ПрибЦВед. 1888. № 27. С. 734–739; Васильев Н. Н. Древний Св.-Духовский храм в г. Якобштадте (Курляндской губ.): Ист. очерк. СПб., 1889; Восстановление древнего правосл. братства во имя свт. Николая Чудотворца в г. Якобштадте. Митаву, 1891; Ист.-стат. описание церквей и приходов Рижской епархии. Рига, 1898. Вып. 2. Ч. 3. С. 366–367; ЦВед. 1900. № 11. С. 435; Торжества 50-летия самостоятельного существования Рижской епархии (1850–1900). Рига, 1910. С. 10, 57, 59, 62; Сахаров С. П. Правосл. церкви в Латгалии. Рига, 1939. С. 168–173; Гаврилин А. В. Очерки истории Рижской епархии, 19 в. Рига, 1999. С. 347–348; Демина Н., Евфросиния (Седова),

инокиня. Рижский Св.-Троице-Сергиев жен. мон-рь // ЖМП. 2006. № 7. С. 38–53, 236; МонастЭС: Энцикл. справ. С. 281.

А. В. Гаврилин

ЕКАТЕРИНА [греч. Αικατερίνη, Αικατερίνα] († 305?), вмц. Александрийская (пам. 24 нояб.; пам. греч., пам. зап. 25 нояб.), одна из самых почитаемых святых в христ. мире. Сохранилось неск. Мученичеств Е.: 3 анонимных (ВНГ, N 30а–31b, 32а), Мученичество ВНГ, N 30, в рукописи приписано некоему Афанасию (Анастасию), называвшему себя стенографом (ταχυγράφος) и слугой Е., и Мученичество, составленное прп.



Вмц. Екатерина с житием. Икона. Посл. треть XVI в. (КБМЗ)

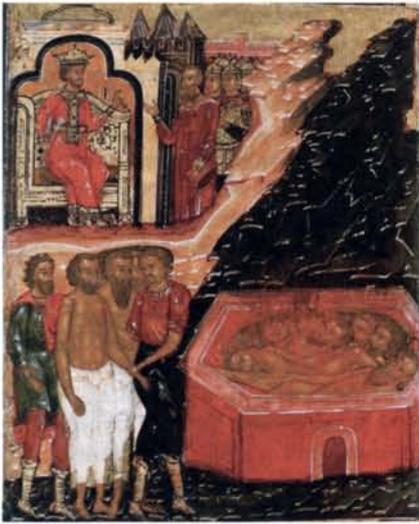
Симеоном Метафрастом (ВНГ, N 32). Кроме того, сохранились Похвальное слово Е. Анастасия Протаскриты (ВНГ, N 32b) и перевод Мученичества на араб. язык (ВНО, N 26). Е. род. в Александрии Египетской и принадлежала к царскому роду (была дочерью некоего имп. Константина, в ранних источниках не указано, какими землями он правил). Она отличалась редкой красотой и способностями к наукам: к 18 годам изучила риторику, философию, медицину, прочитала творения всех известных античных поэтов и историков и знала 72 языка. В 305 г. имп. Максений (или Максимиан) разослал приказ всем жителям окрестных земель собраться в Александрии для жертвоприношения языческим богам. В город стали стекаться люди, к-рые вели быков или несли птиц для жертвоприношений. Е., увидев бесчинства, происходящие на празднике, пришла во дворец, чтобы убедить императора в ложности язы-

ческой веры. Царь был поражен ее красотой и, будучи сам не готовым к спору с ученой девой, созвал 50 искуснейших мудрецов-риторов, чтобы те убедили ее отречься от христианства. Перед диспутом, на к-рый собралось множество народа, Е. явился арх. Михаил, ободривший святую. В долгом споре дева сумела победить риторов, доказав им ничтожество языческих богов. Когда разгневанный император потребовал опровергнуть доводы Е., все философы ответили, что не имеют аргументов против истины. После поражения в споре риторы были приговорены императором к сожжению на костре. Перед казнью они приняли христианство. Их останки были найдены нетронутыми огнем, при виде этого чуда многие уверовали во Христа.

Вскоре Е. снова предстала перед императором и, отказавшись принести жертву языческим богам, была взята под стражу и осуждена на пытки. Императрица Августа, жена Максенция, узнав о мудрости и добродетелях Е., пожелала взглянуть на нее. Вместе с военачальником (стратилатом) Порфирием и отрядом из 200 солдат императрица ночью пришла к темнице, где находилась Е. Побеседовав с ней при свете сияния, исходящего от лица святой, они тоже уверовали во Христа.

Е. пробыла в заточении 12 дней. Все это время голубь приносил ей пищу, на 12-й день явился Сам Христос в окружении ангелов. Видя тщетность попыток убедить святую отречься от веры, Максений по совету придворного приказал построить необычное орудие пыток, состоящее из 4 колес с острыми гвоздями. Но когда через 3 дня орудие было готово и Е. привязали к колесу, чтобы начать пытку, механизм чудесным образом разрушился, а колеса раскатились во все стороны, покалечив многих из собравшихся посмотреть на казнь. Нек-рые из присутствовавших при этом чуде уверовали во Христа. Разгневанный Максений приказал предать Е. жестоким истязаниям. Императрица Августа пыталась вступить за святую и образумить мужа, но император приказал пытать и ее, отрезать груди, а потом казнить. В тот же день казнили и военачальника Порфирия с отрядом (пам. императрицы и воинов 24 нояб.).

Е. приговорили к усечению мечом и казнили на следующий день. Многочисленная толпа скорбящих со-



Казнь философов.

Клеймо иконы «Вмц. Екатерина с житием». 1668 г. (?) (ЯХМ)

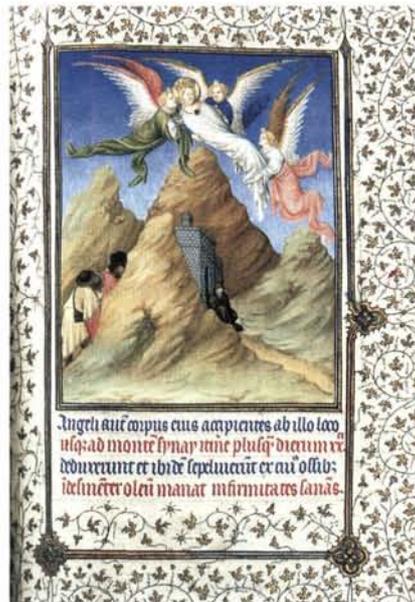
проводила ее на место казни. Е., видя столько сопереживающих ей людей, обратилась к Господу с молитвой, чтобы тело ее не осталось на земле и чтобы всем, кто будет помнить и почитать ее, были дарованы земные блага, прощение грехов и упокоение после кончины. Когда Е. отрубили голову, из раны вместо крови потекло молоко. Спустившиеся с неба 4 ангела перенесли ее тело на гору, соседнюю с горой Синай.

По преданию, мощи святой были обретены ок. 800 г. на вершине горы, к-рая стала впосл. называться горой Св. Екатерины (по др. версии, у подножия горы Хорив) и перенесены в Синайскую обитель (впосл. *Екатерины в мц. мон-рь на Синае*), к-рая на протяжении мн. столетий являлась главным центром распространения почитания этой святой по всему христ. миру.

Впосл. легенда о Е. претерпела изменения. Согласно историку Этьену де Лузиньяну (XVI в.), Е. якобы была дочерью кипрского царя Консты, в честь к-рого Саламин был переименован в Констанцию (название городу было дано в честь имп. Констанция II). Рим. император назначил Консту правителем Египта, поэтому Е. выросла в Александрии. После смерти отца она вернулась на Кипр, где правил ее дядя. Узнав, что она христианка, он заточил ее в темницу сначала близ Саламина и затем в Пафосе, а потом отослал в Александрию к Максению, который предал ее мученической смерти (*Hacket J., Παπαϊωάννου Χ. Ἱστορία τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας Κύπρου.*

Πειραιάς, 1927. Τ. 2. Σ. 172–173). Другая версия кипрского предания о Е. (о ссылке кипрского царя Консты в Александрию и о мученичестве Е. по приказу Максимиана) изложена в «Хронологической истории острова Кипр» архим. Киприана (*Κυπριανός, ἀρχιμ. Ἱστορία χρονολογικὴ τῆς Νήσου Κύπρου. Ἑνετία; Λευκωσία, 1788, 1902². Σ. 252*). Наиболее раннее упоминание о почитаемой верующими темнице Е. близ Саламина относится к XIV в. Установлено, что эта темница представляет собой гробницу кон. VIII — нач. VII в. до Р. Х. (*Karageorghis V. The Cyprus Ancient Monuments. Nicosia, 1989. P. 61–62*). Впрочем, древняя гробница могла впосл. использоваться как тюрьма.

Первые сведения о жизни и почитании святой относятся к довольно позднему времени. Согласно Ж. Вито, в основе всех сохранившихся текстов лежало Мученичество, составленное на греч. языке в VI–VII вв. Самым древним свидетельством почитания Е. до недавнего времени считалось ее упоминание в Житии прп. *Павла Латрского* (X в.). Однако был найден мюнхенский



Перенесение мощей в мц. Екатерины на Синай. Миниатюра из «Прекрасного Часослова Иоанна, герцога Беррийского». 1405–1408/09 гг. (Метрополитен-музей, Нью-Йорк. Col. Cloisters. 1954. 54.1.1. Fol. 20)

манускрипт (Clm. 4554. VIII–IX вв.), содержащий лат. вариант Мученичества Е. К VIII–IX вв. относятся также 2 фрески с изображением святой: одна находится в Риме, другая — в Неаполе.

Среди ученых вопрос об исторической достоверности существования Е. вызывает множество споров. Некоторые полагают, что ее образ восходит к анонимной христианке, о к-рой церковный историк IV в. Евсевий, еп. Кесарии Палестинской, сообщает сведения, во многом схожие с Мученичеством Е.: девушка отличалась красотой, мудростью, была блестяще образованна, героически выдержала все истязания, к к-рым была приговорена по приказу Максении (*Euseb. Hist. eccl. VIII, XIV 15*). Однако, согласно Евсевию, эта дева, к-рую Руфин в лат. переводе «Церковной истории» именует Доротеей, не была казнена; император ограничился ссылкой и лишением имущества. Цезарь Бароний предполагал, что, возможно, святая вернулась из ссылки и в скором времени приняла мученическую смерть в Александрии, а имя Доротеея было именем святой до обращения в христианство, при крещении она получила имя Екатерина, которое, согласно самой распространенной интерпретации, в переводе с греческого означает «всегда чистая».

По др. версии, образ Е. восходит к *Ипатам* — женщине-философу, убитой разъяренной толпой в результате внутрицерковных распри (415). Она тоже была родом из Александрии Египетской, славилась мудростью и образованностью, обладала глубокими знаниями философии, риторики, математики и астрономии (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 15*).

Неясными остаются обстоятельства обращения Е. в христианство. В древнейших редакциях ее Жития нет подробного описания принятия Е. христ. веры. Ставший впосл. очень распространенным сюжет «мистической свадьбы» впервые появляется, видимо, в 1438 г. в англ. переводе Мученичества Е., т. к. именно с этого времени сюжет «свадьбы» возникает в живописи. Согласно легенде, знатную девицу редкой красоты и мудрости Е. родственники принуждали к замужеству, чтобы у нее была возможность передать по наследству царский титул и огромное денежное состояние. Е. поставила условие: ее жених должен быть равен ей, во-первых, по знатности происхождения, во-вторых, по богатству, в-третьих, по красоте, в-четвертых, по образованности и мудрости. Тогда мать Е., тайная христианка, отвела ее к некоему подвижнику, к-рый сказал, что

знает Человека, не просто равного, а превосходящего Е. по всем 4 критериям. Когда Е. просила назвать Его имя, думая, что речь идет о каком-то земном правителе, старец дал ей икону Пресв. Богородицы с Младенцем и велел молиться перед ней. Во время молитвы Е. явилась Дева Мария с Младенцем на руках. Младенец отвернулся и не хотел даже взглянуть на девушку, но сказал, что, если дева хочет увидеть своего Жениха, она должна принять наставления старца, давшего икону. Е. немедленно отправилась к подвижнику, и тот научил ее христ. вере и крестил. После принятия крещения Е. снова явилась Богородица с Младенцем, Который надел ей на палец обручальный перстень. С тех пор Е. до мученической кончины проводила все время в молитвах и благочестивых занятиях.

Помимо мон-ря на Синае частицы мощей Е. находятся в греч. храмах и мон-рях: зуб хранится в мон-ре Живоносного Источника на о-ве Андрос, частицы мощей — в афинских храмах во имя Е. на Плаке (XI–XII вв.) и во имя свт. Николая Чудотворца в р-не Като-Патисия, а также в мон-рях Хиландар, вмц. Анастасии Узорешительницы близ Фессалоники, Зербица близ Спарты, Апаносифи на о-ве Крит и св. Георгия в Малесине, ном Фтиотда (*Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr.* 1970. Bd. 54. S. 154). Чтимая икона великомученицы находится в ц. во имя Е. в Фессалонике (постройка датируется от 1280 до 2-й четв. XIV в.).

В Армянской Церкви память Е. празднуется 27 марта.

Ист.: ВHG, 30–32b; SynCP. Col. 253–258; PG. 116. Col. 276–301 [Мученичество Е. Симеона Метафраста]; PG. 117. Col. 179 [Минологий Василия II]; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 2. Σ. 182; ЖСв. Ноябрь. С. 659–680.

Лит.: *Serguii (Снасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 482–483; *Varnhagen H.* Zur Geschichte der Legenden der Katharina von Alexandrien. Erlangen, 1891; *Viteau J.* Passions des saints Écaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia. P., 1897; *Bronzini G. B.* La leggenda di s. Caterina d'Alessandria: Passioni greche e latine // MRAL. Ser. 8. 1960. Vol. 9/2. P. 258–416; *Ράμφος Γ.* *Ενεισλειδης Χ., Παλεναγγελου Π., Λουκατος Δ. Μιτσιδης Α.* Αικατερινη // ΘНЕ. Т. 1. Σ. 1035–1042; *Bardy G.* Catherine D'Alexandrie // DHGE. Т. 11. Col. 1503–1505; *Balboni D., Bronzini G. B.* Caterina di Alessandria // BiblSS. Vol. 3. Col. 954–978; *Giamberardini G.* St. Caterina di Alessandria. Jerusalem, 1978; *Σωφρόνιος (Εύστρατιάδης).* Άγιολόγιον. Σ. 18; *Walsh C.* The Cult of St. Katherine of Alexandria in Early Medieval Europe. Aldershot; Burlington, 2007.

М. А. Беломестных

Почитание Е. на Западе. Лат. лит. традиция, посвященная Е., гораздо шире и разнообразней греческой. Существует неск. лат. Мученичеств (ВНЛ, N 1657–1666, 1673–1678), а также агиографические произведения др. жанров: «Рождение вмц. Екатерины» (ВНЛ, N 1668), «Обращение вмц. Екатерины» (ВНЛ, N 1669–1672), «Сказание об открытии мощей» (ВНЛ, N 1679) и многочислен-



Вмц. Екатерина.
Фреска ц. Сан-Лоренцо фуори ле Мура,
Рим. XII в. (?)

ные «Чудеса вмц. Екатерины», в основном происходившие с паломниками в Синайском мон-ре (ВНЛ, N 1680–1700).

Вероятно, самым ранним свидетельством является изображение Е. с надписью имени святой в катакомбах Сан-Дженнаро в Неаполе (*Achelis*. 1936. P. 28), к-рое может быть датировано IX–X вв. В Риме свидетельства почитания Е. относят к IX — кон. X в. Большинство из них — фрески катакомб и церквей — трудно датировать: в ц. Сан-Лоренцо фуори ле Мура (XII в.), в катакомбах Кириаки (вместе с Богородицей и св. Кириакой, IX и XI вв.?), в ц. Сан-Себастьяно аль Палатино фреска является частью росписи храма (вероятно, кон. X в.). Этот монастырь имел прочные связи с бенедиктинским мон-рем Монте-Кассино (Юж. Италия), к-рый являлся одним из важнейших мест распространения почитания в Зап. Европе. Аббат мон-ря Монте-Кассино Иоанн (998–1010) провел на Синае 6 лет (нач. 90-х гг. X в.), откуда, видимо, привез текст Мученичества святой. Монах из мон-ря Монте-Кассино

Альфан, побывавший в К-поле в 1062 г., посвятил Е. 3 гимна (PL. 147. Col. 1240–1241), к-рые свидетельствуют о хорошем знании автором текста Мученичества Е.

Во Франции центром почитания Е. было бенедиктинское аббатство Ла-Трините-о-Мон (близ Руана), куда между 1033 и 1059 гг. из Синайского мон-ря была привезена часть мощей великомученицы. В XI в. крестоносцами был основан рыцарский орден Е. при храме на горе Синай. Благодаря крестоносцам в XII в. значительно увеличилось количество паломников из Зап. Европы на Св. землю, в т. ч. на Синай. Известно, что в 60-х гг. XII в. Синай посетил Филипп де Мийи, в посл. Великий магистр ордена тамплиеров (1169–1170). Он подробно описал свое путешествие в письме (1169) к поэту Маврикию де Краону, и передал ему частицу мощей Е., к-рую тот позже подарил франц. мон-рю (*Broussillon B., de.* La maison de Craon 1050–1480: Étude hist. accompagnée du Cartulaire de Craon. P., 1893. Т. 1. P. 101).

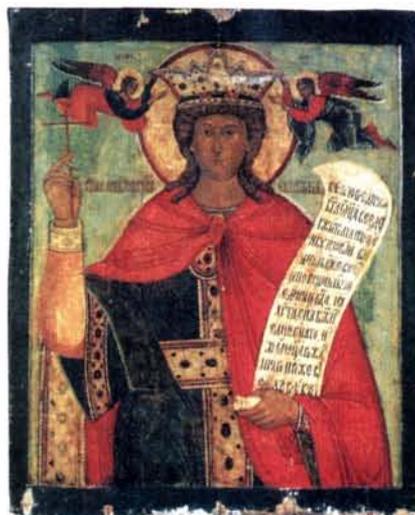
С 1571 г. в Польше действует жен. монашеская конгрегация св. Е. (резиденция — в аббатстве Гроттаферрата, близ Рима). Е. почитается и в др. странах Зап. Европы: в средние века почитание мученицы распространилось на территории Великобритании, особенно в Уэльсе. Она стала одной из самых чтимых святых в средневек. Швеции, где сохранилось ок. 300 изображений Е. (фрески, иконы, скульптуры). Е. почитается на Западе как покровительница учащегося юношества, богословов и философов, а также Парижского ун-та. Ист.: ВНЛ, N 1657–1700; MartRom. P. 543–544. Лит.: *Achelis H.* Die Katakomben von Neapel. Lpz., 1936; *Weigand E.* Zu den ältesten abendländischen Darstellungen der Jungfrau und Märtyrin Katherina von Alezandria // Pisciculi: Studien zur Religion und Kultur des Altertums / Ed. T. Klauser, A. Rucker. Münster, 1939. P. 279–290; *Lentini A., Avagliano F.* I Carmi di Alfano I Arcivescovo di Salerno. Montecassino, 1974. (Miscellanea cassinese; 38); *Martina S.* La Basilica Patriarcale di San Lorenzo fuori le Mura. R., 1997; КатЭ. Т. 1. С. 1795–1798.

О. С. Гринченко

Почитание у южных славян и в России. Применительно к эпохе средневековья достаточно трудно выделить определенные периоды и районы особого почитания Е. Пространное Мученичество Е. переведено в составе дометафрастовских Миней Четвгих (см.: *Serguii (Снасский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 508; о версиях текста см.: *Hannick.* Maximos Holo-

bolos. S. 147. N 109; изд. в составе ВМЧ) в Болгарии в X в. или для Руси в XII в. (по мнению Д. Е. Афиногенова), краткие Мученичества Е. входят в Прологи, служба помещена в годовом комплекте Миней служебных (древнейший список в составе новгородской Миней на нояб. 1097 г. — РГАДА. Ф. 381. № 91; изд. И. В. Ягичем). Служба ей не встречается в донерусалимских Минеях Праздничных. Метафрастова редакция Мученичества Е. была переведена в посл. трети XVI в. в кружке А. М. Курбского (*Калужин В. В. Андрей Курбский и Иван Грозный. М., 1998. С. 184, 308*). Неясны время и обстоятельства возникновения перевода в составе рукописи РГБ. Унд. 251 (нач.: «Сия приснопамятная бяше от прехвальнаго великаго града Александрии...») (*Сергий (Спаский). Месясцеслов. Т. 1. С. 508. Примеч. 24*). Перевод Мученичества Е. на «просту мову» (нач.: «Максентий незбожний седячы на панстве Римском...») содержится в Минее Четвѣй, переписанной в 1669 г. в Кутейнском Успенском мон-ре под Оршей (Вильнюс. БАН Литвы. Ф. 19. № 82. Л. 176–181 об., см.: *Добрянский Ф. Н. Описание рукописей Виленской публичной б-ки, церковно-славянских и русских. Вильна, 1882. С. 131, 136*). Имя Е. не содержится в числе имен св. жен в старослав. молитве против дьявола (см.: *Конзал В. Старославянская молитва против дьявола. М., 2002. С. 77*), не исключено, впрочем, что это дефект единственного сохранившегося списка (о неисправности текста в целом см.: Там же. С. 9–13), но читается в составе молитвы Св. Троице, датируемой XI в. и созданной, по наиболее убедительному предположению, в Сазавском мон-ре в Чехии (*Konzal V. Otazniky kolek cirkevneslovanske Modlitby k sv. Trojici a ceskych vlivu na literaturu Kujevske Rusi // Palaeoslovenica: Pamatce J. Kurze (1901–1972). Praha, 1991. S. 8–23*).

Об истории почитания Е. в Болгарии и Сербии сохранилось очень мало сведений. Ее имя не входит в царский ономастикон, возможно, потому, что воспринималось прежде всего как монашеское, а в Сербии отчасти и как «латинское» (из-за широкого распространения в Италии и католич. Далмации). Едва ли случайно, что в ономастической части словаря Дж. Даничича, основанного в первую очередь на документальных источниках, все примеры имени проис-



Вмц. Екатерина.
Икона. Кон. XVII в. (ГМЗК)

ходят из Боснии, в культурном отношении тесно связанной с Венгрией, Италией и Далмацией (см.: *Даничич Ђ. Рјечник из књижевних старина српских. Београд, 1863, 1975^р. Т. 1. С. 442–443*).

Сходная ситуация наблюдается на Руси по крайней мере до XV в. В домонг. время известен только 1 случай наречения именем Е. в княжеской семье дочери вел. кн. Всеволода Ярославича (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 283). С XV в. (очевидно, во 2-й пол.) наблюдается достаточно широкое распространение изображений Е. в рус. иконописи, в т. ч. житийной (см. в разд. «Иконография»). Только в XVII в. имя вошло в царский ономастикон — его носила родившаяся в 1658 г. дочь царя Алексея Михайловича. С этим связан новый перевод Мученичества Е., выполненный иером. *Арсением Греком* и опубликованный в 1660 г. в составе Анфологиона, а также упоминание Е. (наряду с носящей ее имя царевной) в эпиграмматическом цикле «Еленхос», написанном в 1675 г. иером. *Епифанием (Славинецким)* (см.: *Сазонова Л. И. Литературная культура России: Раннее Новое время. М., 2006. С. 221, 405, 430, 463, 468, 757*). На месте явления царю во сне Е., возвестившей о рождении дочери, в 1660 г. был основан Екатерининский мон-рь (пустынь), «что в Ермолинской роще» близ Подольска (*Зверинский. Т. 2. № 792*). Расцвет популярности имени в аристократической среде относится к XVIII–XIX вв. и несомненно связан с тем, что его носили 2 императрицы.

В России посвящения Е. мон-рей сравнительно редки и известны не

ранее XVI в. Посвящения Е. церквей (в основном приделных) до XVIII в. были только в больших городах. В Новгороде ц. во имя Е. на Торгу («на Козьей Бородке») перечислена среди деревянных церквей, сгоревших в 1310 г. (ПСРЛ. Т. 3. С. 93, 334), позднее (по крайней мере с рубежа XIV и XV вв.) она фигурирует как каменный придел ц. Успения на Торгу (ПСРЛ. Т. 11. С. 172). Приделы во имя Е. известны в Новгороде также при храмах Космы и Дамиана на Козмодемьянской и Холопией улицах (Роспись новгородских церквей 1615 г. // *Опись Новгорода 1617 г. М., 1984. Ч. 2. С. 284*. (Памятники отеч. истории; Вып. 3)). В псковском монастыре Пятницы в Бродях в 1534 г. была освящена каменная ц. прп. Параскевы с приделом во имя Е. (ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1. С. 106). В Москве ц. Е. на Всполье (Б. Ордынка) упоминается в «Новом летописце» в связи с освобождением Москвы Вторым ополчением от поляков в окт. 1612 г. (ПСРЛ. Т. 14. С. 125). Придел во имя Е. существовал в кремлевской ц. Рождества Богородицы на Сенях (упом. с 1613 — *Павлович Г. А. Храмы средневеков. Москвы по записям ладанных книг // Сакральная топография средневеков. города. М., 1998. С. 154*). Е. была посвящена также походная церковь, сопровождавшая русское войско во время победоносного похода на Казань в 1552 г. (ПСРЛ. Т. 13. Ч. 1. С. 205; Ч. 2. С. 500). В Твери ц. во имя Е. (каменная с 1781) находилась в Затверецком посаде (*Комаров Б. Чертеж города Твери до перепланировки XVIII в. // Архит. наследство. М., 1956. Вып. 6. С. 153, 155*).

Частицы мощей Е. содержались в 2 реликвариях из Благовещенского собора Московского Кремля — наперном кресте-мощевике (ГММК, инв. МР-3671) 70-х гг. XV в. (?) (Царский храм: Святыни Благовещенского собора в Кремле. М., 2003. С. 266–268; кат. 94) и в резной иконе-складне «Похвала Богородице» с избранными святыми на обороте (ГОП. Инв. 236БЛ) 3-й четв. (?) XV в. (*Николаева Т. В. Произведения русского прикладного искусства с надписями XV — 1-й четв. XVI в. М., 1971. С. 58–59, № 40*). Появление частиц мощей и распространение почитания Е. в Москве в это время исследователи связывают с приездом на Русь Софии Палеолог.

Е. упоминает патриарх Александрийский Иоаким I в послании к царю Иоанну Грозному по случаю похода рус. войск на Казань (ПСРЛ. Т. 21. Ч. 2. С. 669).

А. А. Турилов

Гимнография. Память Е. отмечается в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos. Typicon. T. 1. P. 114*) 25 нояб., без богослужебного последования.

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. память Е. отсутствует, однако в Минеях студийской традиции XII–XIV вв. (напр., см.: *Горский, Невоструев. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 32; Ягич. Служебные Миней. С. 446–461*) последование Е. помещается 25 нояб. наряду с последованиями святителей Климента и Петра и включает канон, 6 стихир, седален.

Согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 324–325*), память Е. отмечается 24 нояб.; последование Е. соединяется с последованием свт. Григория Акрагантского. Служба в этот день имеет ряд праздничных черт: прокимен на вечерне, самогласны на вечерней и утренней стиховне, отпустительный тропарь 4-го гласа Ἦ ἀμνάς σου Ἰησοῦ (**Агница твоа иисе**); кондак Е., эксапостилярій Ὁ οὐρανὸν τοῖς ἄστροις (**Нбо звѣздами**). На утрне указан канон Е., составленный гимнографом Феофаном, плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἀρματηλάτην Φαραώ (**Колесницегонителя фараона**). О каноне замечено, что он приведен (в Минее) 25 нояб. На литургии после входа — тропарь Е.; прокимен из Пс 67, аллилуарий со стихом из Пс 39, причащен Пс 32.1, Апостол и Евангелие — только дня.

Согласно *Мессинскому Типикону* 1131 г. (*Arranz. Typicon. P. 61–62*), память Е. отмечается 25 нояб., соединяются последования Е., святителей Климента и Петра и мч. Меркурия (т. о., в этот день соединяются 4 последования Миней). Стихиры Е. вместе с самогласном исполняются на вечерней стиховне; указан тот же, что и в Евергетидском Типиконе, отпустительный тропарь Е. На утрне поется 1 канон, в котором вместе прославляются святые, чья память приходится на 25 нояб. На литургии песнопений и чтений в честь Е. не указано.

В ранних греч. (напр., *Sinait gr. 1096*, XII в.; см.: *Дмитриевский. Описание. Т. 3. С. 33*) и во всех слав. редакциях *Иерусалимского устава* память Е. празднуется 24 нояб.; последование Е. соединяется с последованиями мч. Меркурия и поспраждства Введения во храм Пресв. Богородицы и включает (кроме канона, стихир-подобнов и седална) 2 самогласна, тропарь, кондак; в светильне прославляются праздник Введения Пресв. Богородицы во храм, памяти Е. и мч. Меркурия. На литургии греч. первопечатные Типиконы указывают общую

службу мучеников, а слав. описывают состав службы подробно: прокимен и причащен те же, что и в Евергетидском Типиконе, аллилуарий со стихом из Пс 33, чтения: Еф 6. 10–17, Лк 21. 12–19. В греч. богослужебных книгах приводятся др. чтения — Гал 3. 23–4. 5, Мк 5. 24b–34.

В греч. печатных изданиях Иерусалимского устава XVI–XVII вв. указывается общий тропарь Е. 4-го гласа, как и в Евергетидском Типиконе; последование Е. включает 2 цикла стихир-подобнов, 2-й из к-рых поется на хвалитех. До кон. XV в. в слав. рукописях Иерусалимского устава служба 24 нояб. включает общий для Е. и мч. Меркурия тропарь **Мѹченицы твоѹ гдѹ**: (напр., см.: *Миркович. Типикон. С. 626*). В рукописях



Вмц. Екатерина.
Икона. Ок. 1923 г. (МИИ)

и печатных изданиях с кон. XVI в. появляется особенный тропарь Е. 4-го гласа **Добродѣтельми, ѿкъ лѣчѣми солнечными**, помещаемый в слав. книгах вплоть до наст. времени. Кондак Е. обычно приводится после 6-й песни канона, что говорит о праздничности памяти Е. (некие рукописи назначают его по 3-й песни). В отредактированном Типиконе 1682 г. 24 нояб. имеет черный знак «3 точки в полукруге» (т. е. знак шестеричной службы — см. ст. *Знаки праздникоу мѣсяцеслова*), последование Е. включает тропарь Е. **Агница твоа иисе**, назначаются стихиры на хвалитех Е., на «Славу» повторяется один из вечерних самогласнов Е. (эти особенности приближают устав службы 24 нояб. к приводимому в греч. книгах). В издании Типикона 1695 г., как и во всех последующих, сохраняется тот же устав, только в честь Е. может исполняться как общий тропарь **Агница твоа**, так и особенный **Добродѣтельми, ѿкъ лѣчѣми солнечными**.

В XVIII в. в день празднования тезоименитства российских императриц,

носивших имя Е., 24 нояб. совершалась торжественная служба со всеобщим бдением. В 1765 г. отдельной книгой была издана бденная служба Е., недостающие песнопения были взяты из *Общей Миней*. В ноябрьской Минее издания МП 1981 г. служба Е. дополнена чтениями и песнопениями, позволяющими совершать полиелейную службу: стихиры на литии, седалны после кафизм и полиелея, прокимен из Пс 67, Евангелие (Мф 25. 1–13).

С XVIII в. в греч. богослужебных книгах память Е. вместе с памятью мч. Меркурия и отданием праздника Введения Пресв. Богородицы во храм указывается 25 нояб. Это было зафиксировано, в частности, в Типиконах протопсалта Константина (К-поль, 1839. С. 35–37) и Виолакиса (*Βιολάκης. Τυπικόν. Σ. 103–105*), в Минеях и других книгах. Согласно этим книгам, 25 нояб. совершается праздничная служба с полиелеем в честь Е. В целом распределение песнопений в службе остается таким же, как и на 24 нояб. по греч. печатным изданиям Иерусалимского Типикона XVI–XVII вв., кроме паремий, литийных стихир и седалнов после кафизм и полиелея. В рим. издании Миней 1888 г. песнопений Е. меньше, на литии приводится только стихира праздника, после кафизм и полиелея — только седалны праздника Введения. На литургии прокимен, аллилуарий и причащен те же, что и в Евергетидском Типиконе, чтения: Гал 3. 23–4. 5, Мк 5. 24b–34.

Полиелейное последование Е. (для 25 нояб.) издавалось неск. раз отдельной книгой в Венеции (*Βιβλίον περιέχον τὴν ἀκολουθίαν τῆς ἁγίας Αἰκατερίνης*... Венеция, 1710, 1727 и др.). Устав службы предусматривает соединение 2 последований — отдания праздника Введения и Е. В книге приводятся песнопения, отсутствующие в др. изданиях: стихиры Е. на литии и на стиховне, 2 эксапостилярия, особый цикл стихир на хвалитех.

Богослужебное последование Е., содержащееся в совр. греч. и слав. Минеях, включает: отпустительные тропари 4-го гласа: **Агница твоа иисе** и **Добродѣтельми, ѿкъ лѣчѣми солнечными**: (в слав.) и плагального 1-го (т. е. 5-го) гласа *Τὴν πανεύφημον νόμφην Χριστοῦ ὑμνήσωμεν* (Всехвальную невесту Христову да воспоем) (в греч.); кондак 2-го гласа на подобен «Вышних иша» **Λικὴ честный вѣтвениѣ мѣчениколюбцы**: (в слав.) и 3-го гласа *Ῥητορεύει σήμερον Αἰκατερίνα μάρτυς* (**Витий. ствѣдиции днѣсь екатерина мчница** — слав. текст помещается во мн. рукописях, а также в дониконовских богослужебных книгах) (в греч.); канон, составленный гимнографом Феофаном, плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, с акростихом *Αἰκατερίναν τὴν παναοίδιμον ἄσμασι μέλλω* (**Екатеринѣ приснопаматнию асмями пою**); ирмос: *Ἀρματηλάτην φαραώ* (**Колесницегонителя**

φαρανιά); нач.: Αἰκατερίνης τῆς πανσόφου μάρτυρος ταῖς ἰκεσίαις (Екатерины всемудрой мчницы молитвами); седален; светилен; 2 цикла стихир-подобнов; 2 самогласна.

По рукописям известны и др. песнопения в честь Е.: канон, составленный гимнографом Феогностом, 2-го гласа, с акростихом Τὴν πανεύφημον Αἰκατερίναν ἄσμασι μέλλω. Θεογνώστου (Всехваляную Екатерину песнями пою. Феогноста), ирмос: Τῷ τὴν ἄβατον κυμαίνουμένην θάλασσαν (Непроходимое волнающее море); нач.: Τῷ νυμφίῳ σου παρισταμένη, πάνσεμνε (Жениху твоему предстоящи, всечестная); канон 4-го гласа, с акростихом Σύ, σοφὴ κόρη, μάρτυς, δίδου χάριν τῷ λόγῳ (Ты, мудрая девица, мученица, дай благодать слову), ирмос: Ἀνοιξω τὸ στόμα μου (Отверзю уста мои); нач.: Συνδράμετε σήμερον, μαρτύρων δήμοι, εἰς Σίναιον (Стектесь сегодня, мучеников собрания, на Синай); канон плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, с акростихом Ἔκτ...>, Α-ἰ-κ-α-τ-ε-ρ-ί-να, μελ-φ-ο-δί-αν. Γεοργί-ου> (Шест[ую] Екатерина, песнь, Георгия), ирмос: Κύματι θαλάσσης (Волною морскою); нач.: Ἐμπλήσον με, Λόγε, σοφίας (Наполни мя, Слове, мудростью) (Ταμεῖον. Σ. 103–104; все 3 канона приводятся в рукописях под 25 нояб.); канон, вероятно подразумевающийся в указаниях Мессинского Тишконона, плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, без акростиха, ирмос: Ἀρματηλάτην φαραῶ (Колесничего нителя фараона); нач.: Τητραφεγγὴ κάλλι, μαρτύρων σύμπλοια (Четверосияние прекрасное, мучеников единоплешие) (АНГ. Т. 3. Р. 490–505); неск. седальнов.

А. А. Лукашевич

Иконография. Образ вмц. Екатерины в византийском, поствизантийском и русском искусстве. Первые сохранившиеся изображения Е. относятся к VIII–IX вв., если допустить наиболее раннюю датировку живописи катакомб св. Себастьяна в Риме (VIII–XI вв.) и сщмч. Иануария в Неаполе (VIII–XII вв. (?)). В X–XI вв. образ святой известен в рукописи Минология Василия II (Vat. gr. 1613. Р. 207. К-поль, 976–1025 гг. — в сцене мучения) и во фресках каппадокийских храмов (Токалы-килисе (кон. X в.),



*Богоматерь и вмц. Екатерина.
Икона. Ок. 1600 г. Мастер Ангелос.
(мон-рь ап. Иоанна Богослова
на о-ве Патмос)*

№ 18 и № 21 (2-я пол. XI в.) в Гёреме; Чанлы-килисе в Акхисаре (кон. XI в.) и др.). Изображения Е. в этих памятниках свидетельствуют о том, что иконографическая традиция изображения великомученицы уже сложилась к этому времени. Е. представлена в богато орнаментированном царском одеянии, с широким изукрашенным оплечьем, с лором и «торакием», на непокрытых волосах — венец, в правой руке, как правило, — крест. В Каппадокии, где Е. была весьма почитаемая в т. ч. как целительница, она нередко изображается в вост. части храма или в нартексе. В лондонской т. н. Феодоровской Псалтири (Lond. Brit. Lib. Add. 19352. Fol. 163. К-поль, 1066 г.) представлен диспут Е. с александрийскими философами.

С XI в. образы Е. получают широкое распространение; с каждым столетием их число многократно увеличивалось, что во мн. было связано с почитанием ее мощей, обретенных на Синае, и возрастающей известностью Синайского мон-ря. В мон-ре вмц. Екатерины на Синае хранится целый ряд икон с образом Е., на нек-рых она представ-

представлены на обороте житийной иконы вмч. Георгия Победоносца (XIII в., Кастория, Византийский музей в Афинах). На иконе рубежа XII и XIII вв. из мон-ря вмц. Екатерины на Синае Е. изображена, возможно, по минейному принципу, вместе со свт. Григорием Акрагантским (дни памяти — 23 и 24 нояб.).

Образ Е. включался в большинство церковных декораций средне- и поздневизант. периода, если там изображались св. жены. В монументальной живописи Е. также нередко изображается со св. женами, известными даром целительства. На мозаике нартекса кафоликона монастыря Оснос Лукас (30-е гг. XI в.) Е. представлена между святыми Ириной и Варварой, в царских одеждах, с крестом в правой руке и сферой с крестом в левой. Е. изображена: в ц. Св. Софии в Охриде, Македония (40-е гг. XI в.); в ц. Богородицы Евангелистрии в Гераки (Ераки) (кон. XII в.); в Палатинской капелле в Палермо (1154–1166); в кафедральном соборе в Монреале (о-в Сицилия) (1180–1190); в ц. вмч. Георгия в Курбинове (1191); в ц. св. Луки в Которе, Черногория (1195); в притворе Боянской ц., Болгария (1259); в наосе ц. свт. Николая в Молаи, Греция (кон. XIII в.); в ц. свт. Иоанна Златоуста в Гераки (кон. XIII — нач. XIV в.).

При отсутствии сопроводительных надписей образ Е. определяется по особенностям иконографии: роспись XII в. храма Богородицы на Акрополе (древний Парфенон) в Афинах, в наосе пещерной ц. св. Иоанна Предтечи близ Хрисафы, Греция (1290/91), в ц. св. Иоанна Предтечи в Зупене (Айи-Апартыри), Греция (кон. XIII в.).

Иконописные изображения Е. во многих случаях связаны по происхождению с мон-рем вмц. Екатерины на Синае: ранняя житийная икона — «Вмц. Екатерина с 12 клеймами жития» (нач. XIII в.); с вмц. Мариной Александрийской Е. представлена, напр., на иконе XI в.; среди избранных святых — на иконе «Распятие» (ок. 1100); на нижнем поле диптиха «Вмч. Прокопий. Богоматерь «Киккская»» (посл. четв. XIII в.) (все находится в монастыре вмц. Екатерины на Синае).

Образ Е. включали в состав минологиев. В мучении она представлена в минейном цикле из 6 икон 2-й пол. XI — нач. XII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае); в ц. Вознесения мон-ря Дечаны, Косово и Метохия (ок. 1348); под 24 нояб. — в ц. Св. Троицы мон-ря Козия, Румыния (1386–1390).

В палеологовское время в соответствии с новыми стилевыми тенденциями облачение Е. приобрело особую роскошь (церкви Вознесения в Веррии (ок. 1315), св. Николая Орфаноса в Фессалонике (ок. 1320)). По моде того времени ее волосы были уложены под сетчатым



*Великомученицы Ирина,
Екатерина и Варвара.
Мозаика кафоликона мон-ря
Оснос Лукас. 30-е гг. XI в.*

лена с вмц. Мариной (икон XI, XIII вв.). Вероятно, совместные изображения этих святых объясняются, прежде всего, их почитанием как целительниц. Е. и Марина

головным убором, в ушах — продолговатые висячие серьги (двойные или тройные), на голове — высокая корона (икона XIV в. из мон-ря вмц. Екатерины на Синае). Иногда Е. представляли с рас-



Вмц. Екатерина.
Икона. 1612 г. Мастер Иеремия Палладас.
(мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

пущенными волосами: фреска из ц. Панатии Гуверниотиссы на о-ве Крит (XIV в.); предположительно на 2-сторонней иконе «Святая Екатерина и святые Зосима и Мария Египетская» (2-я пол. XIV в., Византийский музей в Афинах). В поствизант. время облик Е. с волосами, уложенными под сетчатый головной убор (обычно красного или синего цвета), и длинными серьгами был более распространен: в ц. Введения Пресв. Богородицы во храм в Склаверохори на о-ве Крит (критские мастера, XV в.); на иконах из мон-ря вмц. Екатерины на Синае: «Богоматерь Одигитрия с избранными святыми» (мастерская Андреаса Рицоса (?), 2-я пол. XV в.) и «Прп. Антоний Великий с поясными изображениями святых» (мастер свящ. Димитрий, кон. XV — нач. XVI в.); на иконе «Вмц. Екатерина» (кон. XV — нач. XVI в., мон-рь Симонопетра на Афоне) Е. представлена с 8-конечным крестом на длинном древке в правой руке; на иконах из мон-ря ап. Иоанна Богослова на Патмосе «Богоматерь и вмц. Екатерина» (мастер Ангелос, ок. 1600) и «Вмц. Екатерина» (XVII в.). На иконе XVI в. (Византийский музей, Афины) святая изображена в рост с венцом на распущенных волосах, в правой руке у нее крест, левой она опирается на колесо, изображения к-рого наряду с др. атрибутами Е., пальмовой ветвью и Распятием, появились в произведениях крит. мастеров под влиянием западноевроп. живописцев в XVI в.

Во 2-й пол. XVI в. в творчестве крит. мастера Михаила Дамаскиноса (или мастера его уровня) складывается, как было доказано М. Хадзидакисом, новый

иконографический тип, представляющий Е. на троне (*Chatzidakis M. Icons of Patmos: Questions of Byzantine and Post-Byzantine Painting. Athens, 1985. P. 121, N 72*). Эта иконография получила известность в XVII в. благодаря произведениям крит. мастера Иеремии Палладаса, работавшего в XVII в. в Синайском мон-ре и его подворье в Ираклионе (Ираклиу) на о-ве Крит. Особенно известна икона 1612 г., написанная им для главного иконостаса кафедрального Синайского мон-ря: Е. изображена сидящей в легком повороте, ее левая рука на колесе, в этой же руке она держит Распятие, в правой — пальмовую ветвь, перед Е. на пюпитре лежит раскрытое Писание. Облечение составляют имп. платье: плащ на горностаевом меху, украшенный орнаментами и изображением орлов, корона, волосы уложены и покрыты сетчатым головным убором. В нижней части — астрономический глобус, чернильница, философские книги и др. символы мудрости. Иногда, как на иконе 2-й пол. XVII в. критского же мастера свящ. Виктора (Византийский музей, Афины), святая держит Распятие и пальмовую ветвь в одной левой руке. Отдельные элементы этой иконографии были заимствованы из произведений итал. мастеров. Огромный авторитет Синайского мон-ря оказал влияние на широкую популярность этой иконографии. Она повторялась в произведениях многих греч. мастеров XVII–XVIII вв. Георгиоса Клонцаса, Сильвестра Теохариса, Эммануила Ламбардоса, Филофея: икона 40-х гг. XVII в. из ц. Архангелов в Сараеве, круг Сильвестра Теохариса; икона XVII в. (Греч. ин-т в Венеции); икона мастера Филофея (60-е гг. XVII в., ГЭ) и др.

Изображения Е., в рост, с пальмовой ветвью и опирающейся на колесо, известны в иконописи (икона «Избранные святые» из Епископского дворца в г. Тузла, Босния и Герцеговина (XVIII в.)) и в росписи храмов (в соборах мон-рей Хурези, Румыния (1694) и Св. Троицы в Метеорах (нач. XVIII в.)).

В поствизант. живописи образ Е. встречается очень часто — на иконах в составе избранных святых, в рукописях, на храмовых декорациях, как, напр., на миниатюре в греко-груз. рукописи (РНБ. О. I. 58. Л. 58, 88, XV в.); на фреске в ц. св. Антония в Палеохоре на о-ве Китира (кон. XV в.); в соборе Нямецкого мон-ря, Румыния (1497); в ц. св. Марии мон-ря Хумор, Румыния (1530–1535); в ц. Успения Богородицы в Каламбаке, Греция (XVI в.); на иконе «Большой Денсус со святыми» (2-я пол. XV в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае) — среди избранных святых. В числе праведных жен изображение Е. включали в состав многофигурных композиций: «О Тебе радуется» и др., напр., икона «О Тебе радуется» (XVI в., мон-рь вмц. Екатерины на

Синае). Образ Е. или сцена открытия ее мощей есть на иконах и гравюрах с видом Синайского мон-ря: икона мастера Кесареvуса «Богоматерь Неопалимая купина» (1691–1708, мон-рь вмц. Екатерины на Синае); икона мастера Иакова Мосхоса «Синай» (1-я четв. XVIII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае).

В XVII–XIX вв. Е. изображали вместе с вмц. Меркурием, память к-рого отмечают одновременно или накануне дня памяти Е.: роспись собора мон-ря Св. Троицы в Метеорах (XVIII в.); икона «Великомученики Меркурий и Екатерина» (2-я пол. XVIII в., Музей мон-ря Лимонос на о-ве Лесбос); 2 иконы из частных собраний, известные по каталогу аукциона «Сотбис»: «Великомученики Меркурий и Екатерина» (XVII в.); «Великомученики Екатерина и Мерку-



Вмц. Екатерина.
Роспись ц. Рождества Христова
в Довмоттовом городе
в Пскове. Кон. XIV в. (ГЭ)

рий поражают царей» (Крит, нач. XVII или XIX в.). Иконография Е., поражающей нечестивого царя, редко встречается в греч. живописи и, вероятно, была заимствована из западноевроп. искусства, где она известна со времени позднего средневековья (напр., «Вмц. Екатерина Александрийская», картина нидерл. мастера посл. четв. XV в., Метрополитен-музей, Нью-Йорк; об этом см. ниже).

Изображения Е. многократно воспроизводились на предметах мелкой пластики (крестах, иконках), в шитье, на гравюрах. Многие из образцов были вложены в Синайский мон-рь или созданы в нем: серебряная митра (1636) — дар жителей г. Янина; ораль (вклад Ники-

фора Марталис, архиеп. Синайского; 1648, крит. мастерская); шитый образ Е. с житийными сценами (1770, мастерская в Вене); плащаница с образом Е. и сценами ее жития (1805, мастерская в Вене).

На Руси изображения Е. известны с домонг. времени. Как Е. идентифицируется одно из безымянных изображений святой жены в богатом платье и с венцом на голове в соборе Св. Софии



Вмц. Екатерина, ап. Иаков, брат Господень, прп. Мария Египетская.
Икона. Кон. XVI — нач. XVII в. (ГТГ)

в Киеве (40-е гг. XI в.). В ранних памятниках Е. изображалась по визант. образцам: в царских лоратных одеяниях с венцом на голове и крестом в правой руке, левая рука поднята в жесте моления; иногда на ее плечи накинут плащ (нередко киноварного цвета). Образ Е. был включен в декорацию Спасо-Преображенского собора Мирожского монастыря (рубеж 30-х и 40-х гг. XII в.), церкви Спаса Преображения на Нередице (1199), Спаса Преображения на Ковалёве в Вел. Новгороде (1380), Рождества Христова в Довмонтовом городе во Пскове (кон. XIV в., ГЭ). Е. представлена на уникальной миниатюре Новгородского Евангелия Тошинича кон. XII — нач. XIII в. (РНБ. Соф. 1; изображение Е. вместе с целителем вмч. Пантелеимоном может быть связано с почитанием святой как целительницы или объясняться особенностями заказа). Большое число ранних рус. изображений Е. может свидетельствовать о значительном влиянии, к-рое оказали на развитие почитания Е. культурные связи Руси с Византией, Синаем и Зап. Европой.

Среди избранных святых, часто рядом с др. женами-великомученицами, Е. представлена на иконах: на поле иконы «Богоматерь Владимирская» (XV в., Москва, СПГИАХМЗ); «Свт. Никола Чудотворец, прп. Сергей Радонежский и вмц.

Екатерина» (кон. XV — нач. XVI в., Ср. Русь (Ростов?), частное собрание); «Избранные святые» (XVI в., Каргополь, ГРМ); «Свт. Николай, с Троицей Ветхозаветной, явлением Богоматери прп. Сергию Радонежскому и избранными святыми» (1-я пол. XVI в., вологодские земли, ЦМиАР); «Сошествие во ад, с избранными святыми» (кон. XV в., Псков, ГРМ); «Никола Зарайский, с Деисусом и избранными святыми» (XVI в., АМИИ); среди святых — в иконах «Деисус» (кон. XVI—XVII в., северные письма, ГЭ) и «Вмц. Екатерина, ап. Иаков, брат Господень, прп. Мария Египетская» (кон. XVI — нач. XVII в., Вел. Новгород, ГТГ). В большинстве случаев Е. представлена как царственная мученица в роскошных одеждах и венце, иногда — как дева с распущенными волосами и без короны. В более поздних памятниках над нимбом Е. иногда изображают мученический венец, к-рый на нее возлагают ангелы. Святая представлена в группе праведных жен в композициях «О Тебе радуется», «Суббота всех святых», «Страшный Суд».

Развитие почитания Е. в XV—XVI вв., выразившееся в увеличении числа изображений святой как на отдельных иконах, так и в составе избранных святых, в т. ч. в минейных циклах, было определено рядом факторов. Одна из причин — интенсивность контактов с мон-рем вмц. Екатерины на Синае; в кон. XV — нач. XVI в. в Москву были перенесены частицы мощей святой. По сведениям, выявленным В. А. Меняйло, крест с моща-



Вмц. Екатерина.
Икона. 2-я четв. XVIII в. (ГТГ)

ми Е. был вложен в Архангельский собор Московского Кремля Иоанном IV Грозным; неск. мощевиков с частицами мощей хранились в Благовещенском соборе (Меняйло. 2000. С. 94). Особо почиталась Е. в семье московских великих князей, т. к. являлась небесной покровительницей матери жены Иоанна III, Софии Палеолог. Известно, что складень

с мощами Е. был выполнен по заказу Иоанна III перед его походом на Вел. Новгород (1471). В 1-й трети XVI в. в мастерской вел. кнг. Соломонии Сабуровой (?) была создана подвесная пелена «Вмц. Екатерина» (ГММК), где великомученица изображена в рост со свитком в руке. Такие фронтальные — поясные и ростовые — изображения преобладали в живописи Москвы и Ср. Руси: напр., на иконе из Мурома кон. XVI в. (МИХМ) — по пояс; на иконе из Вознесенского мон-ря в Московском Кремле, 1686 (?) в окладе 1686 (ГММК) — в рост. На свитке обычно воспроизводится текст ее молитвенного обращения к Господу: на указанной иконе из МИХМ фрагменты надписи: «Господи Боже мой, услыши мя, елико аще тебе ся молю. Аще кто воспомянет имя мое Екатерина при исходе душа его, проводи его миром».

В XVI в. в рус. иконописи, очевидно, появились первые изображения Е. с орудием мучения — колесом («Походная церковь», ТОКГ); поясные фигуры святых на псковской иконе «Свт. Николай», Галерея Р. Темпла, Лондон).

С XVI в. в рус. искусстве складывался иконографический вариант, не встречающийся в византийском или балканском искусстве, — «Моление вмц. Екатерины о народе»: святая со свитком в руке в молении Спасителю, за фигурой великомученицы — палач, вынимающий меч из ножен; иногда рядом изображается колесо и крепостные сооружения, воспроизводящие, как считается, стены монастыря вмц. Екатерины на Синае или города Александрии, где святая пострадала. По предположению Меняйло, на формирование этой иконографии оказало влияние почитание Е. как заступницы «при исходе души»: согласно тексту Жития, перед казнью она молила Господа простить все грехи тем, кто помянет ее перед смертью. Лит. основой этого сюжета послужил текст Жития, известный на Руси по сборнику Миней Четых, составленному митр. Макарием в сер. XVI в. По мнению Меняйло, это подтверждается рядом фактов: на иконах, представляющих Е. в молении, нередко воспроизводился схожий по смыслу текст; вел. кн. Василий III перед кончиной велел принести образ Е., что, по описанию «Книги степенной царского родословия», может быть истолковано как моление об отпущении грехов (ПСРЛ. М., 2000. Т. 6. С. 273). В ц. во имя вмц. Екатерины, существовавшей в великокняжеском дворце в Кремле, вел. княгини и царицы получали разрешительную молитву после родов и причащались во время постов. На формирование этой иконографии также повлияли иконы «Моление Богоматери о народе» московского извода. Варианты композиции «Моление вмц. Екатерины перед Спасителем» встречаются в шитье и в иконописи (в XVI в.



Вмц. Екатерина.
Скульптура. XVIII в.
(собрание
В. М. Момота)

преимущественно в памятниках Вел. Новгорода и Пскова); среди наиболее ранних: «Усекновение главы вмц. Екатерины, с житием» (30–40-е гг. XVI в., Вел. Новгород, собрание М. А. Елизаветина); шитая пелена с клеймами жития из Хутынского мон-ря (1-я треть XVI в., НГОМЗ); икона 1-й четв. XVI в. (Москва, ГТГ — Антонова, Мневa. Кат. 411); икона 1-й пол.—сер. XVII в. из Московского Кремля, икона вмц. Екатерины (с надписью на обороте: «Моление воеводы Петра Головина, 1678» из ЦМиАР, 2-я четв.—сер. XVII в. ЦМиАР); «Вмц. Екатерина, со сценами жития», кон. XVII в., АМИИ; «Вмц. Екатерина, с 4 сценами жития», 1-я пол. XVIII в., Русский Север, ЦАК МДА — у Христа свиток; «Вмц. Екатерина» (2-я четв. XVIII в., ГТГ). На развернутом свитке Е. в большинстве случаев воспроизводится текст ее молитвы к Господу, иногда читаются слова из Символа веры. В развернутом варианте композиции у ног Е. изображают коленопреклоненные фигуры (иконы 30–40-х гг. XVI в. и XVIII в. из собрания М. Е. Елизаветина). В нек-рых произведениях в ответ на моление Е. Христос протягивает ей свиток (иконы из собрания М. Е. Елизаветина, ЦМиАР, ЦАК МДА).

В XVIII в. под влиянием западноевроп. образцов, а также в связи с изменением текста Жития (об этом см. ниже) сложилась иконография «Обручение вмц. Екатерины». Е. сидит, на коленях Богоматери Младенец Христос надевает кольцо Е., что символизирует обручение святой с Церковью и Христом, у ее ног — орудия мучений (сломанное колесо и меч), в руках пальмовая ветвь (знак грядущей победы над смертью). Это изображение представлено на иконе мастера Василия Афанасьева Аленева, 1778 г., Вел. Устюг (частное собрание) и на иконе 80-х гг. XVIII в., оклад 1786 г. (клеймо пробирного мастера «Н·М»), С.-Петербург (частное собрание). С XIX в. композиция встречается в гравюрах, лито- и хромо-литографиях. Сохранился рисунок с изображением этой сцены ярославского иконописца Константина Серебрян(н)икова (1-я пол. XIX в., ГИМ). Кольцо в руках у Христа с XVIII в. встречается в изображениях молящейся Е.: икона 1-й четв. XVIII в., Москва (ГТГ); икона, 1721 (ГРМ).

В рус. искусстве известно неск. икон XVII–XVIII вв., копирующих критские памятники с образом сидящей Е. («тип Палладаса»), напр. икона из ГРМ (ошибочно опубликованная как средиземноморский памятник в кн.: Синай, Византия, Русь. 2000. Кат. S-20); иконы (нек-рые работы мастеров Оружейной палаты) в собраниях Музеев Ватикана, Галереи Академии во Флоренции, Музея икон во Франкфурте-на-Майне.

Широкое распространение почитания Е. отражает появление ее деревянных

скульптур: «Вмц. Екатерина», Подвинье, XVII в. (АМИИ); «Святая Параскева Пятница, с предстоящими великомученицами Екатериной и Варварой», XVII–XIX вв. из с. Ныроб (ПГХГ); «Вмц. Екатерина», XVIII в. (собрание В. М. Момота).

В XVIII в. прославление Е. как небесной покровительницы 2 царствующих императриц и дома Романовых способствовало расширению ее почитания и созданию изображений Е. на иконах, в храмовых декорациях, в шитье, в прикладном искусстве. Образы Е. создавались для новых храмов С.-Петербурга и для частных лиц. Распространению изображений Е. способствовало ее почитание как покровительницы наук. Облик Е. и атрибуты святой в произведениях этого времени восходят к западноевроп. образцам. Одежды Е. покрыты крупным растительным орнаментом, на распущенных волосах святой — венец в виде барочной короны: икона Алексея Андреева (1719, Москва, ГМИР); «Вмц. Екатерина», мастер Григорий Попов (1743, АМИИ). На иконе Григория Агапова (1726, Романов?) Е. представлена с крестом в правой руке и с цветком в левой, сошедший к ней ангел венчает ее голову, у ног святой изображено колесо, внизу, на фоне, — сцена перенесения 2 ангелами мощей Е. на Синайскую гору. Как дева с распущенными волосами и в короне Е. представлена на стихаре XVIII в. рус. работы (мон-рь вмц. Екатерины на Синае); как юная царица с распущенными волосами и в венце, с большим крестом в левой руке — на иконе «Вмц. Екатерина» в шитом окладе (кон. XIX — нач. XX в., мастерская Новотихвинского мон-ря, ЕМИИ); на иконе «Прп. Григо-

рий и вмц. Екатерина. Избранные святые» (сер. XIX в., собрание Е. В. Ройзмана); с раскрытым свитком в руке — образ «Вмц. Екатерина, с избранными святыми на полях» (XIX в., частное собрание, Екатеринбург); как царица — в плате, украшенном жемчугами и камнями, с красной накидкой на горностаевом меху, с ветвью, мечом и сломанным колесом у ног на иконе «Вмц. Екатерина» (Екатеринбург, до 1923, ЕМИИ). С кольцом и мечом Е. изображена на иконе Алексея Колмогорова (?) «Вмц. Екатерина» (ок. 1778, ВОКМ).

Судя по обилию Екатерининских престолов в разных храмах (в т. ч. домовых) традиция изображения Е. в синодальный период была весьма развитой, но о ней в наст. время известно мало. С XVIII в. дошло мн. образов Е., созданных в академической манере живописи: в иконостасе Большого собора Зимнего дворца (икона 1762, ГЭ), в Исаакиевском соборе, др. храмах С.-Петербурга, в церквях его пригородных дворцов, в храмах провинциальных городов (иконы И. Я. Вишнякова, А. П. Антропова, И. И. Бельского). «Вмц. Екатерина и прор. Анна» (1748–1751), написанная для цр. Воскресения словущего в Аничковом дворце, С.-Петербург; образ «Вмц. Екатерина» (с кольцом и мечом) (ок. 1778, Алексей Колмогоров (?), ВОКМ); «Вмц. Екатерина и смчч. Ианнуарий» (кон. XVIII в., из ц. вмц. Екатерины на Васильевском о-ве в С.-Петербурге, ГЭ).

На иконах XVIII–XIX вв. традиц. письма Е. представлена в ранней иконографии (в царском облачении, с короной на голове и крестом): икона «Из-



Прп. Григорий и вмц. Екатерина.
Избранные святые.
Икона. Сер. XIX в.
(собрание Е. В. Ройзмана)

бранные святые» из коллекции Н. Паниткова (кон. XVII — нач. XVIII в.), образ «Избранные святые жены (Параскева, Екатерина, Улита с сыном Кириком и Варвара) в молении пред образом Спа-

сителя» (2-я четв.— сер. XVIII в., частное собрание).

В этот период изображения Е. часто встречаются на предметах мелкой пластики, рельефах слоновой кости, медальонах, в шитье, иконах народного письма (плакетка слоновой кости XVIII в., ГЭ), финифть (2-я пол. XVIII в., ГЭ). В связи с ее почитанием как покровительницы при исходе души и помощницы в трудных родах ее иконы находились во мн. семьях. На образе «Богоматерь с праздниками и избранными святыми» из Деисуса (2-я пол. XIX в., Верхотурский у. Пермской губ., частное собрание, Екатеринбург; надпись: «Муч. Екатерина освобождение жен от трудного рождения»).

Н. В. Герасименко

Житийные циклы и сцены в византийском, поствизантийском и русском искусстве. Циклы Жития Е. в искусстве православного мира встречаются сравнительно редко и в основном принадлежат к эпохе позднего Средневековья и Нового времени; среди них преобладают рус. памятники, выделяющиеся не только количеством, но и расширенным составом сцен. Начальный этап формирования житийной иконографии Е. относится еще к средневизант. периоду, совпадая с появлением ее первых изображений. В лицевых Минологиях и Псалтирях XI в. появляются отдельные сцены, демонстрирующие мудрость и стойкость святой в исповедании христ. веры: усекновение главы и сожжение обращенных Екатериной философов на миниатюре Минология Василия II (Vat. gr. 1613. P. 207, 976–1025, К-поль); спор с философами на миниатюре Феодоровской Псалтири 1066 г. (Lond. Brit. Lib. Add. 19352. Fol. 163); усекновение главы Е. и великомученика Меркурия на иконе Минология на ноябрь 2-й пол. XI в. (мон-рь в мц. Екатерины на Синае). Первым и уникальным для визант. искусства полным циклом Жития мученицы является образ раннего XIII в. из мон-ря в мц. Екатерины на Синае. Это произведение, к-рое, по мнению К. Вайцмана и Н. Паттерсон Швеченко, изначально находилось у гробницы мученицы в алтаре синайской базилики, входит в группу сохранившихся в мон-ре ранних житийных икон, где, как правило, изображены наиболее почитавшиеся в этой обители святые. Поэтому есть основания полагать, что житийный цикл Е. сложился именно на Синае, где было особо развито почитание мученицы, и что сохранившаяся икона является одним из первых, если не самым первым произведением такого рода.

Средник синайской иконы окружен 12 клеймами, которые следуют тексту Жития, написанного Симеоном Метафрастом (по мнению Меняйло, Афанасием Тахиграфом); изображения сопровождаются лаконичными надписями, где действующие лица упомянуты без имен

(«святая» («святые»), «царь», «деспина», т. е. царица). Цикл открывается сценой явления ангела Е., к-рая, видимо, ошибочно истолкована как благословение Е. на исповедание христианства, тогда как в Житии явление арх. Михаила предшествует спору мученицы с философами. Далее на верхнем поле изображены обличение царя (имп. Максенция) за принижение жертвы в храме и препровождение Е. к царю или в темницу. Правое поле отведено сценам с философами (спор святой с «риторами» в присутствии царя, поклонение «риторов» Е., их сожжение). Клейма левого и нижнего полей иллюстрируют житийные эпизоды, рассказывающие о мучениях святой (бичевание, допрос царем в присутствии епарха, по советувавшего подвергнуть Е. колесованию, от к-рого святую избавляет ангел), об обращении в христианство царицы Августы (Августа в темнице поклоняется Е., заступается за нее перед императором) и о казни обеих мучениц (их усечение мечом показано в одном клейме, в Житии казни Августы и Е. описаны раздельно). Несмотря на синайское происхождение иконы, здесь отсутствует сцена перенесения ангелами тела Е. на гору Синай.

Подражание иконографии и стилю визант. произведений, характерное для искусства Италии XIII в., почитание свя-



Вмц. Екатерина с житием.
Алтарный образ из ц. Сан-Сильвестро,
Пиза. 50–60-е гг. XIII в.
(Национальный музей Сан-Маттео, Пиза)

тень горы Синай на католич. Западе, где большую популярность имела кн. «Золотая легенда» Иакова из Варацце, содержащая Житие Е., способствовали распространению житийной иконографии мученицы в Италии. Ранним примером цикла Жития Е. служит алтарный образ 50–60-х гг. XIII в. (кон. XIII в. (?)) из пизанской ц. Сан-Сильвестро (Национальный музей Сан-Маттео, Пиза; изначально был в доминиканском храме в мц. Екатерины). Это произведение в значительной степени повторяет визант. прототипы, однако заметно отличается от синайской иконы (как по составу сцен,

так и по их иконографии), что указывает на существование вариантов житийного цикла Е. в визант. искусстве или на самостоятельную переработку визант. образца итал. мастером. Цикл пизанской иконы состоит из 8 широких клейм, которые размещены не по периметру доски, а по сторонам средника и образуют вместе с последним характерную 3-частную композицию, что традиционно для итал. памятников XIII в.; клейма левого поля с изображением проповеди Е. и чудес в темнице противопоставлены композициям справа, посвященным колесованию, казни и погребению святой. Основными особенностями произведения являются отсутствие сцены жертвоприношения царя в храме, истории обращения и казни царицы Августы; спору Е. с философами отведено одно клеймо. При этом значительное внимание уделено истории чудес и реликвий: пребыванию святой в темнице (в сцене явления ей 2 (а не одного) ангелов показано и кормление заточенной голубем); чуду во время колесования (выбран эпизод не с мучением, а с ангелом, избавляющим святую в присутствии изумленных зрителей); казни (в том же клейме изображено оплакивание мученицы народом) и судьбе мощей Е.; кроме ее погребения при участии епископа в особом клейме показано перенесение ангелами мощей Е. на Синай. Отдельные сцены из Жития, свидетельствующие о широкой известности синайских святых, встречаются и в др. итал. алтарных образах 2-й пол. XIII в., где они соседствуют с композициями, посвященными др. святым: на иконе работы Маргарито д'Ареццо (ок. 1262, Национальная галерея, Лондон), с фигурой Богоматери в центре, показано усекновение главы Е. и перенесение тела на Синай; на створке триптиха (1265–1270) работы Гвидо да Сиена: «Колесование в мц. Екатерины» (без ангелов) (створки — Национальная пинакотека, Сиена; средник с образом Богоматери на престоле — Галерея Академии, Флоренция). В 1-й пол. XIV в. в станковой живописи Италии находит отражение неизвестное в Византии предание об обращении Е. в христианство и ее обращении Христу, этим событиям посвящены 4 из 12 сцен на алтарном образе (ок. 1330) Донато и Грегорио д'Ареццо (Музей Гетти, Лос-Анджелес).

Хотя образ Е. был очень популярен в искусстве поствизант. эпохи, житийные циклы святой, относящиеся к этому времени, исчисляются единицами. Наиболее ранним из них является критская икона 2-й пол. XV в. из Византийского музея в Афинах с 2 сценами — вероятно, фрагмент житийного образа с подробным циклом. Кроме ввержения философов в огонь здесь представлена беседа Е. с отшельником, показывающим ей образ Богоматери с Младенцем. Эта композиция,

очевидно начинавшая утраченный цикл, иллюстрирует предание об обручении Е. Христу, до XVII в. неизвестное в греч. текстах. Появление сюжета (едва ли не впервые в искусстве правосл. мира) на иконе работы критского мастера может объясняться тесными контактами Крита и Синая с католич. миром, пожеланиями заказчика (католика?), использованием европ. иконографического образца, который был переработан в духе поствизант. художественной традиции (ср. сцену на алтарном образе из Арещо, Музей Гетти, Лос-Анджелес). Примером обращения художника поствизант. эпохи к теме обручения святой служит и икона 2-й пол. XVI в. письма Георгиоса Клонцаса в ц. Св. Димитрия в Арте. Известна гравюра на этот сюжет, изданная в 1811 г. в К-поле (*Papastratos*. 1990. N 412).

Популярность сцен обручения Е. возросла после того, как в 1641 г. критский мон. Агапий Ландос включил в свою кн. «*Παράδεισος*», изданную в Венеции, новую редакцию Жития с рассказом об обращении Е. в христианство (*Μπαλτογιάννη*. 1983. Σ. 81). Вскоре сцены на этот сюжет стали постоянными в житийных циклах, связанных с мон-рем вмц. Екатерины на Синае и состоящих из 6 композиций (обручение святой в виде сцен 2 видений, но без беседы Е. с отшельником; Е. обличает царя; царица Августа, сопровождаемая свитой, беседует с Е. в темнице; усекновение главы Е. и ангел, несущий мученический венец; перенесение тела ангелами на Синай с изображением охотника, преследующего оленя). Они известны по серии гравюр с помещенным в среднике образом сидящей или стоящей Е. на фоне горы Синай (*Papastratos*. 1990. N 402–404, 407, 409–411). Самое раннее из таких изображений создано в 1698–1699 гг. во Львове священником собора вмц. Георгия Никодимом Зубрицким (Року); в дальнейшем они издавались в С.-Петербурге (1723), Венеции (1725, 1727/36), Вене (1759) и К-поле (1803, 1810), их сопровождали греч., итал. или слав. надписи. Эти произведения послужили образцом для иконы 1755 г., вложенной в Синайский мон-рь иером. Иоакимом, алтарной завесы 1770 г. и плащаницы Е. (1805) с фигурой усопшей святой в центре, вышитых в мастерских Вены для той же обители (*Sinai*. 1990. P. 235, 236. Fig. 4 (P. 246–247), 18 (P. 285)), а также для нек-рых укр. и рус. икон XVIII–XIX вв. из синайского собрания. Редким примером воздействия подобных гравюр (1698–1699, 1723 или 1725) на балканскую иконописную традицию служит житийный образ из с. Старо-Железар в Болгарии (Иконохранилище при Пловдивской митрополии; *Томева П.* Иконы от Пловдивски край. София, 1975. Ил. б. н.) с циклом из 12 сцен; к 6 сюжетам, представленным на гравюрах, здесь добавлены сцены вруче-

ния Е. образа Богоматери (вместо отшельника изображен епископ), ее моления перед образом, диспута с философами, посещения заточенной Е. царицей, колесования Е., казни Порфирия с воинами. Не исключено, что дополненные сцены восходят к неизвестному циклу. Косвенным указанием на существование др. житийных циклов Е. в греч. иконописи XVII в. служит сообщение о том, что в 1687 г. прибывшие в Москву за мило-



Моление вмц. Екатерины о народе, с житием. Икона. 30–40-е гг. XVI в. (собрание М. Е. Елизаветина)

стью синайские монахи поднесли царю Петру складень, на к-ром в числе проч. сюжетов находилось изображение Е. «со страданием ея» (*Чеснокова Н. П.* Описание Синайской горы 1686 г. из собрания РГАДА // Россия и христ. Восток. М., 2004. Вып. 2/3. С. 426. Примеч. 44), хотя нельзя исключить, что здесь шла речь о традиц. для греч. искусства этого времени изображениях святой с различными атрибутами (в т. ч. орудием мучения — колесом) или о сцене перенесения мощей на Синай.

В поствизант. эпоху часто встречается отдельная сцена перенесения мощей Е. на Синай, к-рая вместе со сценами видения прор. Моисеем Неопалимой Купины и получения им скрижалей завета воспринималась как специфический синайский сюжет произведений, создававшихся как для мон-ря и его метохов, так и для многочисленных паломников (ср. триптих XVI в. в монастырском собрании — *Holy Image*. 2006. N 58; икона из иконостаса синайской базилики, написанная в 1612 г. синайским иером. Иеремией Палладасом на Крите, — *Weitzmann K.* «Loca Sancta» and the Representational Arts of Palestine // *Idem*. Studies in the Art at Sinai. Princeton (N. J.), 1982. P. 40. Fig. 52); эта сцена нередко включалась в иконописные и гравированные пано-

рамы Синайской горы (ср.: *Γαλάβαρης*. 2002. Ек. 11, 15, 17; *Papastratos*. 1990. P. 338–383).

Все рус. житийные циклы Е., известные в наст. время, созданы не ранее 1-й трети XVI в.; как правило, это храмовые иконы церквей или приделов в честь Е. Состав и иконография сцен свидетельствуют о существовании общего прототипа московского или новгородского происхождения, опиравшегося на житийный текст Афанасия, вошедший в состав Великих Миней Четых митр. Макария (ВМЧ. Ноябрь, дни 23–25. Стб. 3278–3296). Житийные образы Е. появились почти одновременно со сценами предсмертного моления святой о народе, которые часто включали панораму Синайского мон-ря со стенами, базиликой и минаретом (средники новгородских и псковских произведений и самостоятельные иконы; в среднерус. традиции использовались фронтальные изображения по пояс или в рост), что позволяет связать возникновение житийных икон Е. с активизацией контактов Московского гос-ва и Синайского мон-ря и усилением почитания Е. в поствизант. эпоху. Сцена моления Е. о народе и многочисленные житийные циклы Е. не имеют визант. и поствизант. аналогов. Это свидетельствует о самостоятельном развитии рус. иконографической традиции, опиравшейся на почитание Е. как заступницы умирающих (ср. текст Жития Афанасия; Там же. Стб. 3295–3296), к-рое было связано с эсхатологическими настроениями кон. XV — нач. XVI в. и сохранилось в позднем Средневековье.

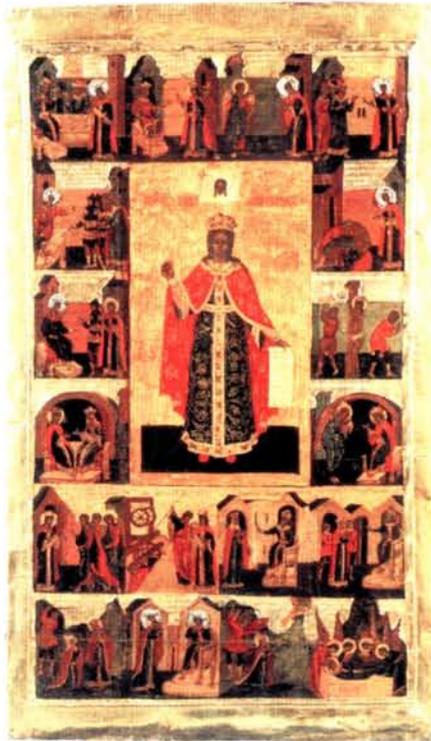
Процесс распространения житийной иконографии Е. на рус. почве совпадает в целом с ростом популярности житийных икон др. святых жен — мучениц Параскевы Пятницы и Варвары (в количественном отношении памятники со сценами жития Е. уступают только житийным иконам Параскевы). Это явление можно считать частью процесса обновления житийной иконографии святых, происходившего на Руси в кон. XV — 1-й трети XVI в., прежде всего — великомучеников Георгия и Димитрия Солунского. От последних ранние циклы Е. в соответствии с особенностями житийного текста отличаются переносом смыслового акцента с мучений на темы видений, исповедания христ. веры; присутствуют и сходные сюжетные мотивы (обращение Георгием царицы Александры — обращение Е. царицы Августы), что приводит к появлению близких по иконографии сцен.

Известны 9 циклов Жития Е., относящихся к XVI в. или восходящих к традициям этого времени: на шитой пелене из Софийского собора в Вел. Новгороде (1-я треть XVI в., НГОМЗ, поступила из Хутынского мон-ря) — 12 сцен, в среднике — «Моление вмц. Екатерины о на-

роде»; на новгородской иконе из собрания М. Е. Елизаветина (30–40-е гг. XVI в., возможно, из Екатерининского придела новгородской ц. Успения на Торгу) — 18 сцен, в среднике — «Моление...»; на северной или провинциально-новгородской иконе из собрания С. П. Рябушинского (1-я пол. XVI в.) — 10 сцен, в среднике — фронтальные изображения Е. и свт. Симеона Иерусалимского, на верхнем поле — «Суббота всех святых»; на московской (?) иконе (сер. XVI в., ГТГ) — 14 сцен, в среднике — «Моление...»; на иконе (2-я пол. XVI в., ГРМ; датирована нач. XVII в. в кн.: «Синай, Византия, Русь». 2000. Кат. S–31) — 14 сцен, в среднике — «Моление...», слева от средника — свт. Климент, папа Римский, чья память празднуется одновременно с памятью Е. 24 нояб.; на иконе из Горицкого мон-ря на Шексне (посл. треть XVI в., КБМЗ) — 16 сцен, в среднике фронтальное изображение Е. в рост; на псковской иконе (сер. 2-я пол. XVI в.) — 18 сцен, в среднике — «Моление...» (ПИАМ, в процессе реставрации, не опубл.); на вологодской иконе (с поясной фронтальной фигурой в среднике) из Богородицкой Комельской ц. Грязовецкого у. (ВГИАХМЗ, не расчищена, не опубл.); на иконе кон. XVII в., повторяющей иконографию XVI в. или представляющей собой поновленный древний образ (ГИМ, музей «Новодевичий монастырь»), — 18 сцен, в среднике — фронтальное изображение Е. в рост.

Сведения о житийных иконах святой сохранились и в письменных источниках: в описи мон-ря свт. Николая Чудотворца на Лятке 1605 г. (Опись мон-ря Николая Чудотворца на Лятке близ Рюрикова городища под Новгородом / Сост.: Н. К. Куприянов // ИИАО. 1863. Т. 4. Вып. 5. Стб. 431) и в описи новгородского храма Успения на Торгу 1685 г., где было 2 таких образа — в главном храме и Екатерининском приделе (Писцовые и переписные книги Новгорода Велико-го XVII — нач. XVIII в.: Сб. док-тов / Сост.: И. Ю. Анкудинов. СПб., 2003. С. 213, 219). Из уцелевших памятников наибольшей близостью друг к другу отличаются шитая целена НГОМЗ, иконы из собрания М. Е. Елизаветина, из ГТГ, ГРМ, ГИМ (музей «Новодевичий монастырь»); сходство распространяется и на иконографию отдельных клейм (ср. встречающуюся в неск. иконах сцену сожжения философов, где показано медное изваяние вола, не упомянутое в тексте и, очевидно, заимствованное из цикла вмч. Георгия). К этой группе примыкают иконы из собрания С. П. Рябушинского (ГТГ) и ПИАМ; особую «редакцию» образует икона из Горицкого мон-ря.

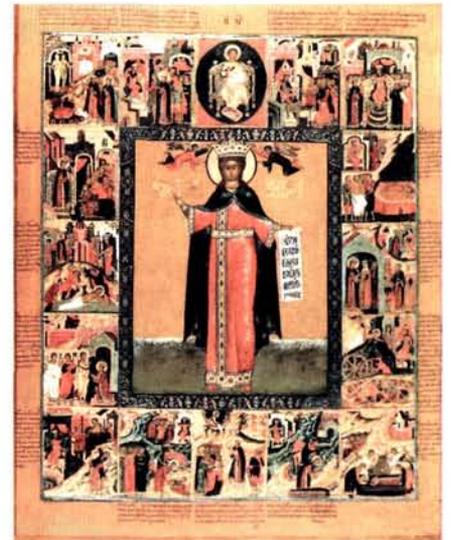
Рус. циклы, основанные на тексте Жития Афанасия Тахиграфа, по составу близки к древнейшей синайской иконе.



Вмц. Екатерина с житием.
Икона. Кон. XVI в.
(ГИМ, музей «Новодевичий монастырь»)

Обычно они включают сцены жертвоприношения в храме, куда приходит Е.; приведения Е. к императору (иногда неск. композиций); благословения святой ангелом; диспута с философами; их обращения и сожжения; бичевания Е. воловьими жилами; обращения в христианство царицы Августы и воеводы Порфирия; явления Христа и ангелов Е.; избавления от мучения колесованием (1 или 2 сцены); усекновения главы. В иностранных циклах к этим сюжетам могут добавляться сцены питания ангелом Е. в темнице, хотя, согласно Житию, пищу святой приносит голубь (иконы из собрания М. Е. Елизаветина, из ГТГ, ГРМ и ГИМ (музей «Новодевичий монастырь»)); обличения императора царицей Августой; икона из собрания М. Е. Елизаветина; усекновения главы Августы; иконы из собрания М. Е. Елизаветина, КБМЗ и из Новодевичьего мон-ря; ведение Е. на казнь в сопровождении народа (икона из собрания С. П. Рябушинского, ГТГ). Описанное в Житии чудесное перенесение мощей Е. на Синай в этот период изображалось нечасто, как правило, в произведениях без сцены «Моления...» с Синайским монастырем в среднике: на иконах из собрания С. П. Рябушинского в ГТГ (сцена трактована как вознесение святой на небеса 4 ангелами — возможно, под влиянием «облачных» икон Успения или сцен избавления Е. ангелом от мучения колесованием, где ангел словно возносит святую на небо в облаке), из Горицкого мон-ря в КБМЗ и

из Новодевичьего мон-ря. Уникальной особенностью отмечен цикл на иконе из ПИАМ с сюжетом «Моление...» в среднике: сцена «Чудесное перенесение мощей» совмещена с композицией «Усекновение главы». Если в среднике находится фронтальная фигура святой, в состав житийного цикла может включаться сцена ее предсмертного моления о народе (по происхождению это житийный эпизод), соседствующая со сценой казни (иконы из собрания С. П. Рябушинского (ГТГ) и Горицкого монастыря). Известны случаи, когда сцена казни исключается из цикла благодаря присутствию композиции «Моление...» в среднике. Уникальной особенностью цикла на иконе из ПИАМ, кроме замысловатой трактовки традиц. сцен, характерной для псковского искусства, является начальное клеймо с изображением императора, рассылающего послов для сбора на-



Вмц. Екатерина с житием.
Икона. 1668 (?) г. (ЯХМ)

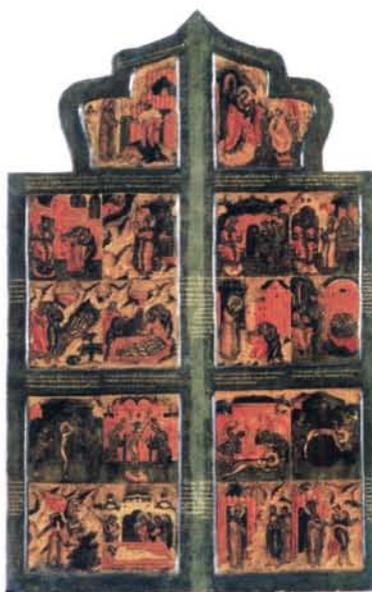
рода на жертвоприношение. Не вполне обычно и 1-е клеймо иконы из Горицкого мон-ря, где показана сидящая Е., перед к-рой стоит группа юношей. В публикации эта сцена с утраченной надписью истолкована как изображение святой с женихами, что маловероятно, учитывая позднее появление на рус. почве сюжета «Обручение вмч. Екатерины». Возможно, это вариант сцены отослания гонцов царем или жертвоприношения в храме или иллюстрация к сообщению Жития о том, как после смерти отца Е. «едина оста в полатах родительских со всем именем си, и с всеми отроки и отроковицами, имже не бе чисмен» (ВМЧ. Ноябрь, дни 23–25. Стб. 3279). Необычное сочетание житийного цикла с композицией «Суббота всех святых» на верхнем поле, отличающее икону из собрания С. П. Рябушинского (ГТГ), по-видимому, объясняется зауконойным характером последней сцены, соответствующим

почитанию Е. как заступницы при исходе души.

Пространные житийные циклы продолжались создаваться в XVII в., хотя и в меньшем количестве, чем в XVI в.; для некоторых произведений этого времени характерны особая подробность иллюстрирования текста Жития, внимание к второстепенным сюжетным линиям, принципиальная переработка композиционных схем известных ранее сюжетов. В этом отношении наиболее выразительна икона, написанная, возможно, ок. 1668 г., из ц. вмц. Варвары в Ярославле, при к-рой в 1715 г. был построен зимний Екатерининский храм (ЯХМ). Средник с образом святой в рост окружен 16 клеймами с изображением «Спас в силах» в центре верхнего поля. На мн. клеймах представлены второстепенные сюжеты или на заднем плане в уменьшенном размере показаны персонажи; на полях помещены пространные, в неск. строк, надписи. В традиц. сценах цикла выделены или необычно трактованы детали житийного повествования: на 1-м клейме «Вмц. Екатерина в храме, где совершается жертвоприношение» показаны золотые кумиры, трубящие отроки, животные вокруг жертвенника с разожженным огнем; в сцене казни уверовавших философов — огненная печь с телами мучеников; в сцене колесования показано, как ангел, спасая Е., поднимает ее над орудиями мучения с помощью ткани, обернутой вокруг поясицы; финальная сцена перенесения мощей святой на Синай заменена изображением отпевания Е. с участием кадящего ангела-диакона в присутствии народа («и мнози видевше прославиша Бога» — ВМЧ. Нояб., дни 23–25. Стб. 3296). Поскольку в среднике помещено фронтальное изображение Е., среди клейм присутствует сцена «Моление...». Примечательной чертой ярославского цикла является внимание к судьбам царицы Августы и воеводы Порфирия, обращенных мученицей в христианство. Августа представлена в сцене колесования Е.: простоволосая, она упрекает царя в жестокости (этот эпизод присутствует в более ранней иконе из собрания М. Е. Елизаветина); в следующем клейме кроме сцены «Усекновение главы царицы» показано ее мучение: Августа посажена в деревянный «ковчег», к к-рому прибиты ее сосцы. Следующая сцена посвящена осуждению и казни Порфирия с 200 уверовавшими воинами. Программе ярославской иконы во многом близок цикл образа с фронтальной фигурой святой в среднике того же времени из ГТГ (поступил в 1930 из ГИМ), отличающийся иным распределением эпизодов, объединенных в одном клейме; как и в иконе посл. трети XVI в. из Горицкого мон-ря, повествование начинается т. н. сценой с женихами.

В XVII в. сцены Жития Е. встречаются не только в местных иконах больших

размеров, но и в произведениях, созданных для келейной молитвы (очевидно, в связи с почитанием Е. как патрональной святой или заступницы умирающих). Известны 2 случая размещения житийных циклов на створках складней, средником к-рых мог служить образ Е. в том или ином иконографическом варианте. В перечне икон из собрания Н. П. Лихачёва упомянуты «царские двери» XVII в. с житием Е., т. е. створки складни с килевидным завершением (ГРМ). Аналогичные им створки посл. трети XVII в. находятся в собрании старообрядческого Покровского кафедрального собора при Рогожском кладбище в Москве. Этот в целом традиц. цикл из 14 клейм включает второстепенные сцены: обращение и казнь царицы Августы и Порфирия и «Моление...» (вероятно, это изображение было на утраченном среднике), но расширен редко встречающимся сюжетом «Ведение святой на казнь» (ср. икону из собрания С. П. Рябушинского (ГТГ)); история обращения философов дополнена уникальными сценами обретения и погребения их останков. Благодаря этому образован горизонтальный регистр из 4 сцен, посвященных судьбе 50 «риторов». По сходному принципу образован регистр сцен мучения Е.: к традиционным изображениям бичевания и колесования добавлены сцены мучения железными ногтями и огнем, не имеющие лит. основы и, очевидно, заимствованные из



*Житие вмц. Екатерины.
Створки складня-кузова.
Посл. треть XVII в.*

*(старообрядческий Покровский собор
на Рогожском кладбище, Москва)*

цикла вмц. Параскевы Пятницы. Подобное расширение цикла, с одной стороны, имеет формальный характер, с другой — выделяет тему страданий за истинную веру (той же цели служит изображение



*Вмц. Екатерина.
Икона. Кон. XVII в.*

(ГИМ, музей «Новодевичий монастырь»)

колесования Е., где в отличие от предшествующих памятников нет и намек на чудесное спасение Е. ангелом). Эту тему, а также тему чистоты Е. продолжают композиции в наверхши створок: «Усекновение главы св. Иоанна Крестителя» и «Благовещение».

В иконописи рубежа XVII и XVIII вв. относительное распространение получили сокращенные житийные циклы (как правило, из 4 сцен), принадлежащие к новому типу житийного образа — с композициями, включенными в поле средника и образующими своего рода фон для фигуры Е. Выделяются 2 основных варианта таких произведений: с фронтальным изображением Е. (пяничная икона из собрания ГМЗРК; местная икона в ГИМ (музей «Новодевичий монастырь») — Schittering van de tsaren. 2002. N 88; ту же традицию продолжает образ XIX в. в УИХМ: Горстка А. Н. Иконы Углича XIV–XX вв. М., 2006. Кат. 30. Табл. 50, датирован XVII в.) и с фигурой в молении Христу (ЦАК МДА, см. в кн.: «Угодно в очах Божиих дело сие...»: Сокровища Церковно-археол. кабинета Моск. Правосл. Духовной Академии. Серг. П., 2004. С. 152–153); храмовая икона Екатерининского придела Никольской ц. в дер. Сырья Онежского р-на Архангельской обл., кон. XVII — нач. XVIII в., АМИИ). Последний вариант генетически связан с присутствующей на ранних иконах композицией «Моление...». Сюжетный состав этих произведений стабилен («Исповедание веры перед царем», «Колесование», «Усекновение главы», «Погребение ангелами на горе Синай»); индивидуальной программой обладает лишь образ из дер. Сырья: сцена «Колесование» заменена композицией «Обращение в христианство царицы Августы», при этом сюжеты объединены сложным

архитектурно-пейзажным фоном. Финальный этап развития этой традиции представлен иконой 1719 г. письма Алексея Андреева из московской ц. святых Флора и Лавра на Зацепе (ГМИР). Этот образ, возможно, происходит из ц. вмц. Екатерины на Всполье (Б. Ордынка) (известно, что после ее закрытия в 1931 одна из икон Е. была перенесена в ц. Воскресения в Монетчиках, а оттуда — в ц. святых Флора и Лавра на Зацепе). В этом произведении на фоне пейзажа показано усеменение главы святой, из уст к-рой возносится молитва к восседающему на облаках Господу Вседержителю; рядом с Е. изображено колесо. Сходную композицию имеет икона письма мастера Григория Агапова (1726, ГИМ), где сцена казни заменена сценой погребения Е. на Синае. Возможно, что иконы Е. в молении повторяли утраченный храмовый образ дворцовой Екатерининской ц. в Московском Кремле, написанный Федором Zubовым в 1686 г., чья композиция в общих чертах реконструируется по сохранившемуся венцу 80-х гг. XVII в. (ГММК; *Мартынова М. В.* Московская эмаль XV–XVII вв.: Кат. М., 2002. Кат. 142), или произведения др. мастеров Оружейной палаты (в 1702 Кирилл Уланов написал храмовый образ для Екатерининского придела Троицкой ц. Макария Решемского мон-ря).

Новый этап развития житийной иконографии Е. связан с переработкой Жития святой для Миней Четьих свт. Димитрия Ростовского (Книга житий святых. К., 1689. Т. 1). Включение в текст западноевроп. предания о явлении Богоматери с Младенцем Е. и обручении Христу (оно также отражено в кн.: *Иоанникий (Галаховский), архим.* Небо Новое. Львов, 1665) привело к укоренению соответствующего сюжета в рус. живописи. Его ранние примеры относятся к 20–40-м гг. XVIII в.: икона (1721) из ГРМ; икона (2-я четв. XVIII в.) из ГТГ; икона 1743 г. письма Григория Попова из Екатерининского придела Михаилоархангельской ц. в Архангельске (АМИИ). Они представляют собой изображения святой в молении, что можно рассматривать как продолжение иконографической традиции рубежа XVII и XVIII вв. Вместо фигуры Христа в облаках изображают Богоматер с Младенцем Христом, Который вручает Екатерине перстень.

Иллюстрации начальной части нового Жития стали неотъемлемыми элементами подробных житийных циклов святой. Старейший из них входит в состав росписи ц. Казанской иконы Божией Матери в Устюжне, исполненной в 1756–1757 гг. артелью ярославских живописцев во главе с Афанасием и Иваном Андреевыми Шустовыми (цикл состоит из 15 сцен и занимает нижний регистр росписи главного храма, придел к-рого посвящен вмц. Екатерине). Он начинается сценами кре-



Вмц. Екатерина с житием.
Икона. Кон. XVII — нач. XVIII в. (АМИИ)

щения Е. и явления (второго) Богоматери с Младенцем; в остальном цикл имеет традиц. характер (следует отметить наличие сцен обращения и казни Августы и Порфирия с воинами, а также отсутствие перенесения тела святой на Синай). Ярославское происхождение мастеров устюженской росписи позволяет предположить, что сходные особенности имел и цикл в составе утраченных фресок ц. мц. Варвары в Ярославле, 1742–1743 гг. (в приходе существовал Екатерининский престол), в исполнении которых под рук. Алексея Иванова Соплякова участвовали те же братья Шустовы.

Со 2-й пол. XVIII в., несмотря на распространение изображений Е. как «императорской» святой, ее житийные иконы создавались лишь в провинциальных центрах; среди них заметное место занимают произведения, исполненные по частному заказу (вероятно, в связи с установлением почитания святой как помощницы при трудных родах). Во всех иконах этого времени присутствуют сцены обращения Е., иногда образующие подробные минициклы: на иконе 1795 г. (14 сцен, в середине — Е., святители Иоанн Златоуст и Иоанн Милостивый) из Климентовской церкви Усть-Кожского погоста на Онеге (СГИАПМЗ) представлены приход Е. к отшельнику, получение иконы Богоматери, моление перед ним, 2-й приход к старцу (принятие христианства) и еще одна сцена моления перед образом (обручение Христу?); на палехской иконе 1-й пол. XIX в. с 16 сценами (собрание банка «Интеза», палеццо Леони Монтанари, Виченца) изображены моление святой перед иконой в палате, крещение и обручение Христу (Екатерина на коленях перед сидящей Богородицей с Сыном на руках); на иконе с 12 клеймами и фигурами Е., ап. Иоанна Богослова, свмч. Харалампия, прор. Анны, мучеников Кирика и Иудиты (1796, частное собрание) — вручение

иконы старцем, 1-е видение Богоматери и 2-й приход Е. к старцу; на иконе (1-я пол. XIX в.) из ГРМ (12 клейм, в середине — Е. и сцена перенесения ее мощей на Синай) — вручение иконы, обручение и крещение. Все перечисленные циклы, сохраняя и даже умножая характерную для Жития Е. тему чудес, в то же время превращаются в почти законченную биографию (начатую с крещения или заменяющих его сцен), из которой исключены сцены перенесения мощей ангелами и предсмертного моления, а сюжеты, посвященные царице Августе и воеводе Порфирию, в большинстве случаев (кроме иконы из ГРМ) минимизированы или опущены. Отдельное изображение усежнения главы Е. включено в состав праздничного ряда иконостаса придела Максима Исповедника вологодской ц. прп. Димитрия Прилуцкого на Наволоке (ок. 1779, ВГМЗ; *Рыбаков.* 1995), где, по-видимому, оно располагалось над местной иконой святой; это драматическая композиция в стиле барокко с развитым пейзажным фоном, фигурой Хрис-



Вмц. Екатерина.
Икона. 1743 г. Мастер Григорий Попов
(АМИИ)

та с большим крестом в облаках и натуралистической сценой казни.

Изображения событий из жизни Е. известны в поздней печатной графике, напр. в раскрашенной гравюре сер. XVIII в. с поколенным изображением святой, со сценами казни и погребения (*Ровинский.* 1881. Т. 4. № 1454) и на раскрашенной гравюре с 6 сценами, изданной в 1862 г. в московской мастерской А. Абрамова (РГБ). Композиция этого последнего произведения и выбор сюжетов указывают на подражание греческим гравюрам кон. XVII–XIX в. Отдельная сцена погребения Е. на Синае представлена на гравюре 1700 г. работы киевского

мастера Захарии Самойловича (с оригинала Е. Садлера). Ему же принадлежит гравюра с изображением Е. (в рост), увенчанной 12 звездами; в подражание житийным композициям средник окружен 13 клеймами, где вместо сцен помещены восхваляющие Е. вирши, в к-рых упомянуты основные события ее жизни, включая обручение Христу (*Ровинский*, 1881. Т. 4. № 1451, 1452).

А. С. Преображенский

Образ в.мц. Екатерины в западноевропейском искусстве известен столь же широко, как и в искусстве христ. Вос-



*В.мц. Екатерина.
Икона. 1387 г.
Мастер Мартин
де Вилланова (мон-рь
в.мц. Екатерины на Синае)*

тока. Огромное число изображений Е. сохранилось в скульптуре, на иконах, картинах, фресках, витражах, миниатюрах, на предметах прикладного искусства средневековья, Ренессанса, Нового времени.

Атрибутами Е. служат колесо, пальмовая ветвь, книга, меч. Одевание подчеркивает царское достоинство святой: платье Е. из роскошных материй (нередко в одеждах, соответствующих современной художнику моде); волосы распущены или замысловато убраны, на голове — венец или диадема.

На единоличных изображениях Е., в композициях рядом с Богородицей на троне среди избранных святых («алтарь свт. Николая», Конрад фон Зёст, ок. 1400, капелла свт. Николая, Зост), в сценах «Святое собеседование» (картина Х. Мемлинга «Богородица с Младенцем и святыми Варварой и Екатериной», нач. 80-х гг. XV в., Метрополитен-музей, Нью-Йорк; картина Тициана «Мадонна с Младенцем, в.мц. Екатериной и Иоанном Крестителем», ок. 1530, Национальная галерея, Лондон), «Святое семейство» (часто эта иконография со-

вмещена с сюжетом «Мистическое обручение св. Екатерины»: Дж. Ч. Прокаччини, кон. XVI в., Пинакотека Брера, Милан), «Оплакивание» (Б. Кампи, 70-е гг. XVI в., Пинакотека Брера, Милан) варианты изображения атрибутов многообразны: пальмовая ветвь (Дуччо, алтарный образ «Маэста», ок. 1308–1311, музей кафедрального собора, Сиена; П. Лоренцетти, образ в составе полиптиха, 1332 г., Национальная пинакотека, Сиена; икона, 1387, каталонский мастер Мартин де Вилланова, мон-рь в.мц. Екатерины на Синае; икона для иконостаса Дж. Скьявоне, ок. 1456–1461, Национальная галерея, Лондон), пальмовая ветвь и колесо (картина фра Анжелико, 1-я пол. XV в., Национальная галерея Умбрии, Перуджа), пальмовая ветвь и книга (рельеф портала Мариенкирхе в Ашаффенбурге, кон. XII в.; картина П. Перуджино «Мадонна с Младенцем в окружении ангелов, святые Роза и Екатерина», ок. 1490, Лувр, Париж), пальмовая ветвь, книга и колесо (полиптих «Мадонна с Младенцем, Христос и святые», Франческо д'Антонио де Анкона, 2-я пол. XIV в., ГМИИ), колесо и книга (образ работы Адлергерто Нуци (?) «Святые Екатерина и Варфоломей», ок. 1350, Национальная галерея, Лондон), колесо и меч (фреска, ок. 1330, ц. Мариенкирхе в Ройтлингене, Германия), пальмовая ветвь, меч и колесо, книга (Ян ван Эйк, алтарь 1437, Картинная галерея, Дрезден), книга и меч (картина Пинтуриккио «В.мц. Екатерина с донатором», ок. 1480–1500, Национальная галерея, Лондон), книга (фреска сер. XIII в., собор в Понтины, Франция), меч (картина Рафаэля, 1507–1509, Национальная галерея, Лондон; витраж ок. 1524, собор Фрайбурга, Германия), корона в руке (фреска XV в., собор в Атри, Италия), усеченная палачом голова святой в ее руках (фреска А. Лоренцетти, между 1335 и 1338, ц. Сант-Агостино, Сиена).

Возможно, к сюжету Жития святой, содержащегося в «Золотой легенде» Иакова из Варраце, восходит образ Е., попирающей нечестивого царя (рим. имп. Максенция), при этом она могла быть изображена с книгой в руках (каменная скульптура сер. XIII в., собор в Падерборне, Германия), с мечом (деревянная скульптура, XVI в., Герман-

ский национальный музей, Нюрнберг), с книгой и мечом (деревянная скульптура нач. XVI в., ГЭ), с колесом и мечом (каменная скульптура собора Страсбурга, ок. 1330), с колесом, книгой и мечом (картина «В.мц. Екатерина» неизвестного нидерландского художника последней четв. XIV в., Метрополитен-музей, Нью-Йорк; картина Луки Лейденского, XVI в., Городской музей, Пиза).

С XIV в. распространение получил встречающийся и ранее (фреска в апсиде церкви в Монморийоне, Франция, кон. XII — нач. XIII в.) сюжет «Мистическое обручение в.мц. Екатерины» (восседающий на коленях Богородицы Младенец Христос (реже — Христос-Средовек; рельеф из житийного цикла, Тино да Камаино, 1-я треть XIV в., ц. Санта-Мария Доннареджина в Неаполе) вручает Е. кольцо): образ Микелино да Безоццо, ок. 1420, Национальная пинакотека, Сиена; витраж капеллы семейства Фольккамеров в хоре нюрнбергской ц. св. Лаврентия, мастер П. Геммель, 1481; Дж. Б. Бертуцци, ок. 1510–1515, Музей изобразительных искусств, Будапешт; А. Корреджо, «Обручение в.мц. Екатерины в присутствии св. Себастьяна и с мученичеством двух



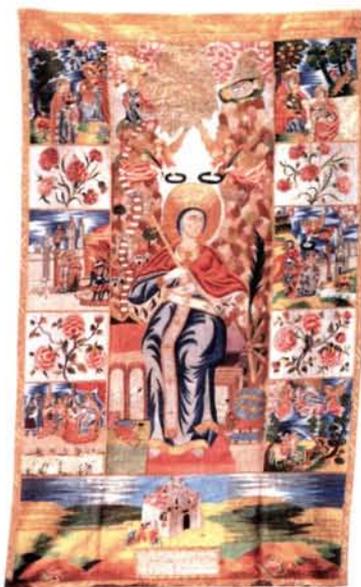
*«Мистическое обручение в.мц. Екатерины». Ок. 1420 г.
Худож. Микелино да Безоццо
(Национальная пинакотека,
Сиена). Фрагмент*

святых», ок. 1526–1527, Лувр, Париж; Пармиджанино, между 1531 и 1535, Национальная галерея, Лондон; А. Санчес Коэльо, 1578, Прадо, Мадрид). Помимо сцен видений Е. (наряду с темой мистического обручения «Явление Богородицы

*Богородица с предстоящими и в.мц. Екатериной. Фреска ц. Сант-Агостино, Сиена.
Между 1335 и 1340 гг.
Мастер А. Лоренцетти*

ап. Луке и в.мц. Екатерине» — А. Караччи, 1592, Лувр, Париж) в качестве





Вмц. Екатерина с житием.
Алтарная завеса. 1770 г. Вена
(мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

выделенных из житийного цикла сюжетов получили распространение композиции с изображением мучений (витраж «Св. Екатерина перед императором; Бичевание», кон. XIV в., собор архидиака Стефана, Вена; картина Л. Орси «Мученичество св. Екатерины», ок. 1560, Галерея д'Эсте, Модена; средник «Алтаря вмц. Екатерины», Л. Кранах Старший, ок. 1506, Картинная галерея, Дрезден; Я. Бассано «Св. Екатерина и мученики Александрии» (или «Мученичество св. Екатерины»), 1545, Городской музей, Бассано-дель-Гранпа; Веронезе «Зачатие вмц. Екатерины», ок. 1580–1585, Метрополитен-музей, Нью-Йорк), а также композиция «Диспут вмц. Екатерины с философами» (фреска Пинтуриккио с учениками в Зале святых, Ватикан, 1492–1494; фреска Дж. А. Порденоне в ц. Санта-Мария ди Кампанья, Пьяченца). Реже в качестве самостоятельного сюжета избирались эпизоды, связанные с чудесным сокрушением колес (миниатюра, ок. 1480, — Paris. lat. 920. Fol. 288v), коронованием, перенесением мощей Е. на Синай и вознесением ангелами души святой.

Сцены житийные циклов, представленные нередко вне хронологической последовательности, устанавливают соответствие между эпизодами в истории исповедания веры Е., ее мученичества и сопутствующих чудес (с нач. XIV в.); иногда в одной композиции согласованы неск. житийных эпизодов: витражи собора св. Маврикия в Анже, Франция (1160–1177; диспут; сокрушение колес; посещение заточенной святой имп. Фаустиний и военачальником Порфирием; мучение Е.; казнь; перенесение ангелами мощей святой на Синай); полиптих, Симоне Мартини, ок. 1320, Музей

Изабеллы Стюарт Гарднер, Бостон; алтарная картина кон. XIII в., ц. Санта-Мария-Лизкирхен в Кельне; фрески 1-й пол. XIV в. в ц. Санта-Мария Донна-реджина, Неаполь; фрески Андреа де Бартоли (?) в капелле вмц. Екатерины (иначе — капелле Э. Альборноса), 1368, нижняя ц. Сан-Франческо в Ассизи; роспись (1422–1425) капеллы вмц. Екатерины (патрональной святой кардинала Бранда да Кастильоне) в ц. Сан-Клементе в Риме (рождение Е.; проповедь Е.; диспут Е. и сожжение обращенных философов; Е. перед императором; поставление императрице и военачальнику; сокрушение колес, казнь и погребение святой); фрески Альтичьеро да



«Вмц. Екатерина и мученики Александрии».
1545 г. Худож. Я. Бассано
(Городской музей, Бассано-дель-Гранпа)

Дзевини, кон. XIV в., капелла ц. св. Антония, Падуя; алтарь вмц. Екатерины, М. Вольгемут, 1485–1490 гг., ц. св. Лаврентия в Нюрнберге и др.

Н. В. Герасименко, Т. Ю. Облицова
Лит.: Ровинский. Народные картинки. Т. 3. № 1451–1454. С. 602–605; № 58–61. С. 720–721; Антонова, Миева. Каталог. Т. 2. Кат. 443, 654; Pope-Hennessy J. W. Italian Gothic Sculpture. L., 1955; Hager H. Die Anfänge des italienischen Altarbildes. Münch., 1962; Kaftal G. Iconography of the Saints in Central and South Italian Schools of Painting. Florence, 1965; Schiller G. Iconography of Christian Art. L., 1971–1972. 2 vol.; Мясоева Н. А. Древнерус. шитье. М., 1971. Табл. 22; Moschini Marconi S. Note per la chiesa di St. Caterina // Quaderni della Soprintendenza ai Beni Artistici e Storici di Venezia. Venezia, 1978. N 7. P. 31–39; Μπαλιτογιάννη Χ. Εικόνα του Βυζαντινού Μουσείου με σκηνές από το βίο της αγίας Αικατερίνας: Ένα έργο της πρώιμης κρητικής ζωγραφικής // ΔΧΑΕ. Αθήνα, 1983. Пер. 4. Т. 11. 1982–1983. Σ. 77–98; Παπαδόκη Μ. Μία εικόνα του ζωγράφου Γεωργίου Κλότζα με θέμα τη Μνηστεία της Αγίας Αικατερίνης // Ηπειρωτικά χρονικά. 1984. Т. 26. Σ. 147–162; Papastratos D. Paper Icons: Greek Orthodox Religious Engravings, 1665–1899. Athens, 1990. Vol. 2. P. 337–385; Βοκοτόπουλος Π. Α. Εικόνες Κέρκυρας. Αθήνα, 1990. Σ. 62; Sinai: Treasures of the Monastery of St. Catherine / Ed. K. A. Manafis. Athens, 1990. P. 172, 200. Fig. 46, 73; Sotheby's: Russian Pictures,

Works of Art, and Icons. L., Thursday 5th April 1990. P. 189; Jolivet-Lévy C. Les églises byzantines de Cappadoce: Le programme iconographique de l'abside et de ses abords. P., 1991. P. 106–107, 122, 127, 285; Sotheby's: Russian Pictures, Icons and Works of Art. L., Thursday 28th Nov. 1991. P. 97; Рыбаков А. А. Фрески Казанской церкви в Устюжне // Устюжн. Ист.-лит. альманах. Вологда, 1993. Вып. 2. С. 262–278; она же. Вологодская икона: Центры худож. культуры земли Вологодской XIII–XVIII вв. М., 1995. Табл. 113; Каталог живописи / ГМИИ. М., 1995. С. 106, 110, 121, 128, 131; LCI. Bd. 7. Sp. 289–298; Уральская икона. Екатеринбург, 1998. Кат. 280, 281, 463, 526, 597; Acheimastou-Rotamou M. Icons of the Byzantine Museum of Athens. Athens, 1998. Cat. 47. P. 162–163; Cat. 82. P. 252–253; Лидов А. М. Визант. иконы Синай. М.; Афины, 1999. Кат. 32; Макарова Е. Ю. Икона «Вмц. Екатерина в житии» из собр. Ярославского худож. музея и традиция почитания святой на Руси // III науч. чтения пам. И. П. Болотцовой (1944–1995): Сб. ст. Рыбинск, 1999. С. 19–31; Меншило В. А. Агиология вмц. Екатерины на Руси в XI–XVII вв. // ИХМ. 2000. Вып. 4. С. 92–107; она же. Иконы из Вознесенского мон-ря Моск. Кремля. М., 2005. Кат. 99; Синай, Византия, Русь: Православное искусство с VI до нач. XX в.: Кат. выст. / Ред.: О. Баддлей, Э. Брюннер, Ю. Пятницкий. [СПб.; Лондон], 2000. С. 205–207, 215, 220; Иконные образцы XVII – нач. XIX в.: Кат. датированных и подписанных иконных образцов. М., 2003. Кат. 140; Иконы из частных собраний: Рус. иконопись XIV – нач. XX в.: Кат. выст. М., 2004. Кат. 41, 92, 110, 111, 121; Icône russe: Collezione Banca Intesa: Cat. ragionato. Mil., 2003. T. 2. N 209; Кошетков. Словарь иконописцев. С. 670, 728; Schittering van de tsaren: Kunst uit het Novodevičij-klooster. Utrecht; Amst., 2002. N 87–88; Γαλάβαρης Γ. Η Αγία Αικατερίνα σε εικόνες της Ι. Μονής Σινά // Συναϊτικά ανάλεκτα. Τ. 1: Πρακτικά συνεδρίου «Το Σινά διά μέσου των αιώνων». Αθήνα, 2002. Σ. 1–38; Dipinti / A cura di M. Boskovits, A. Tartuferi. Firenze, 2003. Vol. 1: Dal Duecento a Giovanni da Milano. N 16. Fig. 42. (Cataloghi della Galleria dell'Accademia di Firenze); Изнашина Е. В. Древнерус. лицевое и орнаментальное шитье в собр. Новгородского музея: Кат. Новгород, 2003. Кат. 19; Byzantium: Faith and Power, 1261–1557 / Ed. H. C. Evans. N. Y., 2004. № 201, 296; Древности и духовные святыни старообрядчества. М., 2005. Кат. 71; Кольцова Т. М. Иконы Сев. Поонежья. М., 2005. Кат. 588; Петрова Л. Л., Петрова Н. В., Щурина Е. Г. Иконы Кирилло-Белозерского музея-заповедника. М., 2005. Кат. 92 (Древнерус. живопись в музеях России); Holy Image, Hallowed Ground: Icons from Sinai / Eds. R. S. Nelson, K. M. Collins. Los Ang., 2006. N 60; Иконы Мурома. М., 2006. Кат. 13; Комашко Н. И. Рус. икона XVIII в. М., 2006. Кат. 11, 19, 134; 101 икона из Ярославля / ЯХМ. М., 2007. Кат. 39; Иконы Рус. Севера: Шедевры древнерус. живописи АМНН. М., 2007. Т. 1. Кат. 172; Т. 2. Кат. 203; Шесть веков рус. иконы: Новые открытия: Выст. из частных собр. к 60-летию ЦМНПР. М., 2007. Кат. 34, 66.

А. С. Преображенский, Э. П. И.

ЕКАТЕРИНА (Декалина Екатерина Дмитриевна; 1875, с. Панская Слобода Симбирского у. и губ. — 17.02.1938), прмц. (пам. 4 февр. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Из крестьянской

семьи. 20 нояб. 1890 г. поступила в Спасский мон-рь г. Симбирска (ныне Ульяновск). 28 окт. 1913 г. определена в число рясофорных послушниц. С 1920 г., после закрытия мон-ря, жила в Симбирске. 18 дек. 1937 г. была арестована по групповому делу «контрреволюционной церковно-монархической фашистско-повстанческой организации», заключена в тюрьму г. Ульяновска. Виновной себя не признала. 29 дек. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Куйбышевской обл. приговорена к расстрелу. Погребена в общей безвестной могиле. Имя Е. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода от 17 авг. 2004 г.

Арх.: УФСБ России по Ульяновской обл. Д. П-1621.

Лит.: Симбирская Голгофа (1917–1938) / Сост. свящ. В. Дмитриев. Ульяновск, 1996. С. 49–50, 71. ЖНИИР. Февр. С. 55–56.

Игуменья Дамакин (Орловский)

ЕКАТЕРИНА (Константинова Екатерина Григорьевна; 1.01.1887, дер. Саврасово Московского у. и губ.—



Прмца Екатерина (Константинова). Фотография. Нач. XX в.

20.03.1938, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), прмца (пам. 7 марта, в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и Соборе новомучеников и исповедников Российских). В 1905 г. поступила послушницей в московский в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» мон-рь. В 1918 г. мон-рь был закрыт, и Е. вернулась в родное село, где сначала работала в колхозе, затем вышла из него по состоянию здоровья. Зарабатывала на жизнь шитьем мешков для колхоза. Вела монашеский образ жизни.

24 февр. 1938 г. была арестована по обвинению в контрреволюционной агитации, помещена в камеру предварительного заключения в отделении милиции в Солнечногорске Московской обл. Виновной себя не признала. 11 марта 1938 г. Особой тройкой НКВД по Московской обл. приговорена к расстрелу. Погребена в общей безвестной могиле. Имя Е. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода от 12 марта 2002 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. 21490.

Лит.: Мартиролог «Бутово». С. 168; Бутовский полигон. Вып. 5. С. 121; ЖНИИР. Моск. Доп. Т. 1. С. 117–120.

Игуменья Дамакин (Орловский)

ЕКАТЕРИНА (Черкасова Екатерина Михайловна; 4.12.1892, дер. Кашино Волоколамского у. Москов-



Прмца Екатерина (Черкасова). Фотография. Тюрьма НКВД. 1938 г.

ской губ.— 5.02.1938, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), прмца (пам. 23 янв., в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и Соборе новомучеников и исповедников Российских). Из крестьянской семьи. Училась в церковноприходской школе. В 1915 г. поступила послушницей в Свято-Троицкий Александро-Невский монастырь Клинского у. Московской губ. В 1922 г. вместе с несколькими сестрами обители покинула мон-рь, существовавший тогда как сельскохозяйственная коммуна, и поселилась в с. Макруша (ныне в черте г. Истры). 20 янв. 1938 г. была арестована «как ярая церковница», обвинена в контрреволюционной деятельности, заключена в тюрьму при районном отделении НКВД Истринского р-на. Виновной себя не признала. 26 янв. 1938 г. Особой тройкой НКВД по Московской обл. приговорена к рас-

стрелу. Погребена в общей безвестной могиле. Имя Е. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода от 26 дек. 2001 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. 19716.

Лит.: Мартиролог «Бутово». С. 374; Бутовский полигон. Вып. 4. С. 251; *Дамакин*. Т. 7. С. 3–6; ЖНИИР. Моск. Янв.—май. С. 23–27; ЖНИИР. Янв. С. 213–217.

Игуменья Дамакин (Орловский)

ЕКАТЕРИНА Андреевна Арская (1.04.1875, С.-Петербург— 17.12.1937, Новгород), мц. (пам. 4 дек., в Соборе С.-Петербургских святых и Соборе новомучеников и исповедников Российских). Из купеческой семьи. Отец Андрей Павлович Уртьев был ктиторм ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в С.-Петербурге. Окончила С.-Петербургский Александровский жен. ин-т. В 1899 г. вышла замуж за офицера-артиллериста Петра Николаевича Арского, который в 1912 г. после выхода в отставку стал ктиторм Воскресенского Смольного собора. Е. посвятила себя семье, занималась воспитанием 5 детей. В 1914 г. муж Е. вступил в ополченческую дружину и отправился на фронт, в февр. 1915 г. получил ранение и был переведен в Петроград. В 1918–1920 гг. Е. лишилась мужа и всех детей, умерших во время эпидемий. Работала переплетчицей, санитаркой, швеей. В нач. 30-х гг. Е. вошла в приходской совет Феодоровского храма Ленинграда, являвшегося центром Александро-Невского братства, которое возглавлял архим. сщмч. *Лев (Егоров)*. Е. стала его духовной дочерью. 18 февр. 1932 г. была арестована. Проходила по делу Александро-Невского братства в группе из 92 обвиняемых, в их числе был архиеп. *Гавриил (Воеводин)*. Обвинялась в том, что «вела контрреволюционную пропаганду, направленную на организацию антисоветских элементов для борьбы с советской властью». Отрицала свою вину, отказалась давать показания против др. обвиняемых. 22 марта 1932 г. Коллегией ОГПУ приговорена к 3 годам ИТЛ. Отбывала срок в Карлаге (Казахстан). После досрочного освобождения не имела права вернуться в Ленинград, проживала в г. Боровичи, где поселились многие из ленинградских священнослужителей и мирян, вынужденных покинуть свой город. Работала в артели по изготовлению одеял. 20 окт. 1937 г. вновь

арестована по обвинению в причастности к «контрреволюционной церковной организации», якобы возглавлявшейся проживавшим в Боровичах архиеп. Гавриилом (Воеводиным). Содержалась в новгородской тюрьме. Отказалась признать себя виновной в «антисоветской деятельности», несмотря на угрозы и пытки. 10 дек. Особой тройкой при УНКВД Ленинградской области приговорена к расстрелу вместе с большой группой священнослужителей и мирян, в т. ч. кнг. мц. *Кирой Оболенской*. Имя Е. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода от 7 мая 2003 г. Арх.: Арх. УФСБ по С.-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П-68567.

Соч.: *Кумыш В., свящ.* Новомученица Екатерина Андреевна Арская // Ленингр. мартиролог. 2002. Т. 5. С. 507–510; *он же.* Новомученики С.-Петербургской епархии. СПб., 2003. С. 245–249; *Шкаровский М. В.* Александро-Невское братство: 1918–1932 гг. СПб., 2003. С. 240; Новомученица Екатерина Андреевна Арская // ЦВ. СПб., 2003. № 5. С. 10; *Соколова Л.* Святые Петроградские новомученицы // Православный С.-Петербург: Газ. 2004. № 2.

ЕКАТЕРИНА (Ефимовская Евгения Борисовна; 28.08.1850, Москва — 28.10.1925, Панчево, Сербия), игум. Из семьи графов Ефимовских. Получила блестящее образование, интересовалась вопросами лит-ры, философии и богословия. В 1869 г. сдала экзамен по рус. лит-ре при Московском ун-те, обучалась медицине. Увлеченная идеями славянофильства, была близко знакома с семьей Аксаковых. Много размышляла о воспитании в вере. Сблизилась с видным педагогом и энтузиастом ре-



Игум. Екатерина (Ефимовская).
Фотография. 90-е гг. XIX в.

лигиозно-нравственного образования С. А. *Рачинским*. Преподавала в созданной Рачинским народной школе в его имении Татево (Бельский у. Смоленской губ.), уделяя много вни-

мания Закону Божию и истории Церкви. Преподавала в школе при Троицком Великобудышском жен. мон-ре Полтавской епархии. Решив посвятить жизнь иноческому служению и основать мон-рь, ездила для получения благословения в *Оптину Макариевоу в честь Введения во храм Пресв. Богородицы муж. пуст.* к старцу прп. *Амвросию (Гренкову)*.

Архиеп. Варшавский и Холмский *Леонтий (Лебединский)* поддержал стремление гр. Ефимовской открыть мон-рь и предложил учредить обитель в запустевшем католич. мон-ре в с. Лесна Константиновского у. Седлецкой губ. (ныне Лесьна-Подляска, Польша). 19 окт. 1885 г. гр. Евгения прибыла в Лесну вместе с 5 сестрами-послушницами и 2 девочками-сиротами. 20 окт. было совершено торжественное богослужение, и этот день стал днем основания Леснинской православной жен. общины. 26 авг. 1889 г. община была преобразована в *Леснинский Богородицкий жен. мон-рь*. Вскоре после этого гр. Евгения Ефимовская приняла монашеский постриг с именем Екатерина и затем была возведена в сан игумении. Первоначально сестры жили в ветхих кельях, переделанных из хлебных амбаров. Е. выполняла черную работу, ночью убирала храм, пела на клиросе, канонаршила, заботилась о расширении обители, особое внимание уделяла просветительной деятельности. Строгая к себе постница и молитвенница, она была снисходительна к другим. Свой духовный подвиг несла сокровенно, лишь немногие приближенные сестры знали о ее ночных молитвенных бдениях. Е. пользовалась искренней любовью местных жителей, умело вела воспитательную работу среди девушек и женщин, приобщая их к Церкви.

Духовным наставником Е. и щедрым благотворителем Леснинского мон-ря был св. прав. *Иоанн Кронштадтский*, посетивший обитель в 1899 г. и благословивший ее насельниц. Имп. мч. Николай II оказывал покровительство Е. и высоко оценил ее заслуги в деле религ. просвещения и благотворительности в Холмском крае. В 1900 г. именным указом она была награждена крестом с украшениями. Е. находилась в постоянной переписке по богословским вопросам с еп. *Михаилом (Грибановским)*, архиеп. *Амвросием (Ключаревым)*, митрополитами *Антонием (Вадковским)* и *Антонием (Храповицким)*.

Была автором неск. богословских работ (в т. ч. «О диаконисах», «Монастырь и христианский аскетизм»), участвовала в богословской дискуссии о монашестве, о причинах разлада, возникшего между иночеством и образованным русским обществом.

Е. давала согласие на пострижение в монахини только тем девушкам, кто духовно уже были готовы к жизни в мон-ре. Многие из насельниц Леснинского мон-ря подолгу оставались рясофорными сестрами (в 1914 в обители было 20 монахинь и 300 рясофорных послушниц). Е. неоднократно ставила вопрос о создании в РПЦ чина диаконисс, что позволило бы привлекать к церковному служению и духовному просвещению общества образованных женщин. Докладная записка Е. о восстановлении служения и звания диаконисс рассматривалась на *Предсоборном присутствии РПЦ 1906 г.*

Е. была сторонницей деятельного монашества, совмещения иноческого служения с широкой благотворительной и просветительной работой. «Надо не только спастись от мира, но и спасти этот мир» — эти слова Е. определяли направление ее церковной деятельности. Леснинский мон-рь стал крупнейшим духовным и культурно-просветительным центром Холмского края. Стараниями Е. при мон-ре открыли приюты для сирот, жен. богадельню для престарелых, больницу с амбулаторией, специализированные школы и различные мастерские. Воспитанницы Е. основали 5 жен. мон-рей, продолжавших традиции Леснинской обители.

В 1908 г. в связи с ухудшением здоровья Е. ушла на покой, но оставалась духовной руководительницей мон-ря. В 1915 г., во время первой мировой войны, в связи с отступлением русских войск Леснинский мон-рь был эвакуирован. Е. жила с сестрами в Петрограде. В апр. 1917 г. перенесла тяжелую операцию, в августе того же года по приглашению Кишинёвского архиеп. *Анастасия (Грибановского)*; впоследствии митрополит) переехала с частью сестер в *Жабкинский в честь Вознесения Господня жен. мон-рь* в Сорокском у. Бессарабской губ. После аннексии Бессарабии Румынией румынские власти требовали, чтобы монахини приняли румын. подданство и вели богослужение на румын. языке. В 1920 г. Е. приняла решение о переезде по приглашению серб. кор. Александра

в Королевство сербов, хорватов и словенцев (с 1929 Югославия). На представленной серб. властями барже Е. вместе с 62 монахинями прибыла по Дунаю в Белград. Первоначально по благословению Нишского еп. *Досифея (Васича)*, впол. митр. Загребский) монахини поселились в монастыре *Кувешдин*, а через неск. месяцев община обосновалась в бывш. муж. мон-ре *Хопово* на Фрушка-Горе. Хопово стало крупным центром духовно-религ. жизни рус. диаспоры и Сербской Православной Церкви, где под духовным рук. Е. продолжалась леснинская традиция деятельного монашества. В мон-ре появились и серб. насельницы, т. о. Е. имела отношение и к возрождению серб. жен. иночества.

Отпевание Е. было совершено серб. еп. Сремским *Максимилианом (Хайдиньм)*, впол. еп. Горно-Карловацкий) в сослужении свящ. Алексия Нелюбова и серб. духовенства. Погребена на кладбище в ограде монастыря у стен церкви.

Лит.: *Клепиши Н. А.* Памяти игум. Екатерины (Ефимовской). П., 1926; *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни / Восп., излож.: Т. И. Манухина. М., 1994. С. 104–107, 339–340; *Сологуб А. А.* Рус. Правосл. Церковь Заграницей: 1918–1968. Н.-Й., 1968. Т. 2. С. 1106–1110; Свято-Богородицкий Леснинский монастырь. Мадрид, 1973. С. 12–48; *Ташися (Карцова), мон.* Русское православное женское монашество. Джорданвилль, 1985. С. 185; *Смолич И. К.* Рус. монашество, 988–1917. М., 1997. С. 295–296; *Косик В. И.* Русская церковь в Югославии (20–40-е гг. XX в.). М., 2000. С. 84–85, 235.

Д. П. Анашкин

ЕКАТЕРИНА I АЛЕКСЕЕВНА (5.04.1684 (по др. данным — 1683, 1685 или 1686) — 6.05.1727, С.-Петербург), имп. Всероссийская (с 28 янв. 1725), 2-я жена имп. *Петра I*. Сохранилось неск. версий происхождения Е. А., согласно одной из них она была дочерью литов. крестьянина из Лифляндии и до принятия Православия носила имя Марта Скавронская. Польск. язык был родным для ее семьи, к-рую по указанию Петра I разыскали, но до 1726 г. держали «под крепким караулом» во избежание огласки: брат Е. А. Фридрих был ямщиком, а сестра Христина с мужем — крепостными крестьянами. Образования Е. А. не получила, умела только ставить подпись. В юности жила в доме пастора Глюка в Мариенбурге (ныне Алуксне, Латвия), работала прачкой и кухаркой. Была выдана замуж за швед. драгуна И. Крузе,

к-рый вскоре уехал на войну. 25 авг. 1702 г., во время Северной войны, при взятии Мариенбурга рус. войсками попала в плен, стала служанкой ген.-фельдмаршала Б. П. *Шереметева*, затем «портомоей» (прачкой) у гр. А. Д. Меншикова. В 1703 г. ее заметил Петр I, и она стала одной из его фавориток. Приняла правосл. крещение с именем Екатерина Алексеевна, ее крестным отцом стал царевич *Алексей Петрович*. У Е. А. и Петра I родилось 11 детей, большинство из них умерло в младенчестве, в живых остались Анна (1708–1728) и *Елизавета Петровна* (впол. российская имп.) (1709–1761).

С 1709 г. Е. А. сопровождала Петра I в военных походах и различных поездках. Перед отправлением в Прутский поход 6 марта 1711 г. тайно обвенчалась с царем, публичная свадьба состоялась после возвращения, 19 февр. 1712 г. Во время похода, когда рус. войска были окружены, оказала влияние на решение Петра I начать переговоры с турками



же не без печали в том, что ни слышу, ни вижу вас».

После венчания у Е. А. появился свой двор, она принимала иностранных послов, встречалась с европ. монархами. В описаниях, оставленных иностранцами, отмечалось, что она безвкусно одевается, ее низкое происхождение бросается в глаза. В этот период царица не принимала участия в управлении гос-вом. В решение политических вопросов не вмешивалась, но нередко заступалась перед царем за Меншикова и др. провинившихся вельмож. Петр I сообщал ей о военных походах и сражениях, но в дела не посвящал. 15 нояб. 1723 г. был издан манифест о предстоявшей коронации Е. А., к-рая «великою помощницею была, и не тобою в сем, но и во многих воинских действиях, отложла немочь женскую, волею с нами присутствовала и елико возможно вспомагала...». Коронация состоялась 7 мая 1724 г. в *Успенском соборе Московского Кремля*, Петр I возложил имп. корону на голову коленопреклоненной жены. Считается, что он собирался передать Е. А. преимущественное право на занятие престола после смерти,

Имп. Екатерина I на фоне Екатерингофского дворца в С.-Петербурге. Портрет. 1724 г. Худож. Г. С. Мусиковский

рассчитывая на поддержку ближайшего окружения. Но в 1724 г. она утратила доверие императора: в нояб. был арестован и казнен управляющий ее

о перемирии, по легенде, отправила великому везиру свои драгоценности. В память об участии Е. А. в походе Петр I учредил орден Освобождения (впол. *Екатерины святой ордена*) и 24 нояб. 1714 г. наградил им жену. Е. А. была заботливой супругой и матерью. Отличаясь ровным и веселым характером, успокаивала мужа во время вспышек гнева, делила с ним трудности походной жизни, сама закупала продукты для двора, всегда стремилась сделать приятный сюрприз мужу. В свою очередь Петр I проявлял заботу о «сердешинком друге». Сохранилось ок. 200 его писем к жене, царь скучал по ней и часто вызывал к себе: «Для Бога, приезжайте скорей! А ежели за чем невозможно скоро быть, отпишите, поне-

канцелярией Виллем Монс, по мнению современников за связь с Е. А. Имя императрицы не упоминалось на следствии, но Петр I повез ее смотреть на казнь, приказал опечатать ее драгоценности и запретил исполнять ее приказания. Е. А. боялась за свое будущее, пыталась вернуть расположение мужа и вымаливала у него прощение.

В янв. 1725 г., во время предсмертной болезни Петра I, к-рый не оставил наследников и не успел составить завещание, в правящей верхушке наметился раскол: одни считали необходимым возвести на престол сына царевича Алексея Петра (впол. имп. *Петр II*) при регентше Е. А. и под контролем Сената, другие (Меншиков, гр. П. А. Толстой) — сделать

Е. А. самодержавной правительницей. В критический момент императрица раздала деньги гвардейским офицерам и выплатила задержанное жалование гвардии из собственных средств. Еще 7414 р. из личных средств пошли «на некоторые чрезвычайные расходы» майорам гвардии и др. высшим чинам. В результате 28 янв. того же года, после кончины Петра I, она была возведена на престол.

Е. А. обещала «дела, зачатые трудами императора, с помощью Божией совершить» и пыталась следовать этой программе. Для текущего управления страной 8 февр. 1726 г. указом императрицы был образован Верховный тайный совет, в который вошли Меншиков, Толстой, гр. Г. И. Головкин, гр. Ф. М. Апраксин, барон А. И. Остерман и кн. Д. М. Голицын (на 1-е место выдвинулся Меншиков). Е. А. неск. раз посетила заседания совета, но с дек. 1726 г. до конца царствования там не появлялась, 4 авг. 1726 г. был издан указ о действительности указов за подписями всех членов Верховного тайного совета. Значение Сената и Святейшего Синода резко упало, они стали подчиняться Верховному тайному совету. Е. А. контролировала его через Кабинет (личную канцелярию), к-рый получал информацию от губернаторов и командующих войсками и от имени императрицы общался с Верховным тайным советом. Именные указы Е. А. касались прежде всего пожалований чинами и деревнями, увольнений и назначений; в этих случаях она иногда отстаивала свое право вопреки мнению членов Верховного тайного совета.

Е. А. утвердила рассмотренные Петром I штаты гос. учреждений. Подушная подать была сокращена на 4 к. В июне 1725 г. она повелела прекратить все дела по доносам фискалов, начатые до 1721 г. Указом от 28 мая 1726 г. Тайная канцелярия была ликвидирована, а все ее дела переданы в Преображенский приказ. В 1726–1727 гг. Верховный тайный совет обсуждал финансовые проблемы страны, возникшие в годы войн и реформ. Во исполнение указов Е. А. в янв.– февр. 1727 г. была ликвидирована параллельная гражданской военной (полковая) администрация, сбор подушной подати был передан воеводам, учреждена Доимочная канцелярия, упразднены местные учреждения и должности в системе Юс-

тиц- и Камер-коллегии, отменена выплата жалования мн. категориям чиновников. При Е. А. продолжалось благоустройство С.-Петербурга, мостились новые улицы, на Б. Перспек-



Имп. Екатерина I.
Фрагмент росписи парадных сеней ГИМ
в Москве. 1883 г. Артель Ф. Г. Торопова

тивной дороге (впосл. Невский проспект) поставили первые скамейки для отдыха прохожих. В столице были установлены твердые цены на хлеб. В авг. 1725 г. императрица приняла первых российских академиков, офиц. открытие С.-Петербургской АН состоялось 27 дек. того же года. На рус. службу по-прежнему часто принимались иностранцы. Е. А. отправила на Камчатку экспедицию капитан-командора В. Беринга с целью выяснить, соединяется ли Азия с Сев. Америкой. Перед смертью распорядилась всех евреев «выслать вон из России за рубеж немедленно и впредь их ни под какими образы в Россию не впускать».

Императрица могла поддерживать разговор на 4 языках, усвоила внешний облик сановного величия и некоторые представления о стоявших перед страной проблемах, но всерьез руководить гос. делами была не способна. После того как закончился траур по умершему императору, Е. А. проводила большую часть времени в обществе фаворитов. Придворный «Походный журнал» за 1726 г. описывает образ жизни Е. А. По петровской традиции она еще посещала верфи, госпитали, выезжала на пожары. По примеру мужа была заботливой «полковницей»: присутствовала на

«екзерцициях» гвардии, делала солдатам подарки на именины и крестины их детей, сама не раз являлась восприемницей младенцев, разбирала прошения солдат, оказывала помощь нуждавшимся. Но большую часть времени Е. А. посвящала прогулкам «в огороде в летнем дому», в др. резиденциях и по улицам столицы, а также застольным «забавам» и различным увеселениям. При ней дворянам, даже отставным, под страхом штрафа и битья батогами запрещалось ходить «с бородами и в старинном платье».

Е. А. считала своим долгом устроить браки дочерей. Брак Анны был предрешен Петром I: в 1725 г. она вышла замуж за герц. Карла Фридриха Голштинского. Е. А. хотела вернуть зятю отнятые у него Данией земли. В мае 1726 г. императрица велела вооружить пушками свою яхту и собиралась лично возглавить флот в походе на Данию. Эти меры вызвали протесты европ. держав. В Балтийское м. вошла англ. эскадра, и военные приготовления пришлось срочно прекратить. Переговоры о союзе с Францией не дали результатов, и в 1726 г. был заключен союзный договор с Австрией, ставший основой внешней политики России до 60-х гг. XVIII в.

Вице-президент Синода Новгородский архиеп. *Феодосий (Яновский)* публично критиковал церковную политику Петра I и Е. А. и заявлял, что «духовные пастыри весьма порабощены». После неск. отказов архиеп. Феодосия явиться к царскому столу в Тайной канцелярии началось следствие о «злохулительных словах про их императорское величество». Архиеп. Феодосий был арестован 27 апр. 1725 г., а 11 мая того же года осужден к вечному заточению в *Корельском во имя свт. Николая Чудотворца монастыре*, где и умер.

Главным событием в церковной жизни стало разделение 15 июля 1726 г. Святейшего Синода на 2 департамента. 1-й департамент состоял из архиереев и ведал исключительно духовными делами и цензурой; 2-й (Коллегия экономии синодального правления) — из светских чиновников, которые занимались судебными делами духовенства, определением на жительство в мон-ри отставных солдат и офицеров, управлением церковными вотчинами (доходы с них поступали в департамент, эти средства не могли расходоваться

без определения Камер-коллегии). Должность обер-прокурора осталась вакантной, главную роль в 1-м департаменте стал играть Новгородский архиеп. *Феофан (Прокопович)*. Синод перестал называться Правительствующим, использовались названия «Святейший Синод» и «Духовное собрание». Е. А. подтвердила и дополнила распоряжения, введенные Петром I и касавшиеся жизни мн-рей. Без ограничений разрешалось пострижение лишь вдовым священникам, все остальные должны были получать разрешение Святейшего Синода. Беглых монахов предписывалось предавать суду и публично наказывать плетьюми. В 1726 г. по ходатайству стольника Андрея Шепелева была восстановлена *Оптина пуст.*, упраздненная в 1724 г. Школа при Александро-Невском монастыре (впосл. лавра) в 1726 г. преобразована в семинарию.

По настоянию Меншикова Е. А. объявила наследником вел. кн. Петра Алексеевича, к-рого Меншиков собирался женить на своей дочери Марии. П. А. Толстой и ген.-полицеймейстер А. М. Девиер хотели передать престол дочерям Петра I. В апр. 1727 г. у Е. А. началась лихорадка, по последнему заключению врачей — воспаление или «некакое повреждение в легком». Меншиков добился от нее указа об аресте Девиера, затем были арестованы Толстой и их сторонники. Следствие проходило в спешке и под давлением Меншикова. Доклад и приговор были готовы к вечеру 6 мая того же года, в последние часы жизни Е. А. подписала документы. Тогда же при участии Меншикова было составлено завещание в пользу Петра Алексеевича. Е. А. уже не могла подписать его, и краткий «экстракт» завещания подписала Елизавета Петровна.

Гроб с телом Е. А. был поставлен в часовне внутри недостроенного Петропавловского собора в С.-Петербурге, рядом с гробом Петра I. 29 мая 1731 г. по завершении строительства собора она была похоронена вместе с Петром I у юж. стены перед алтарем.

Ист.: Письма рус. государей и др. особ царского семейства. М., 1862. Т. 1: Переписка имп. Петра I с государыней Екатериной Алексеевной; ПСПиР. Т. 4–5.

Лит.: *Семевский М. И.* Царица Катерина Алексеевна, Анна и Виллим Монс: 1692–1724. СПб., 1884. М., 1994; *Брикнер А. Г.* Имп. Екатерина I: 1725–1727 // ВЕ. 1894. № 1. С. 121–148; № 2. С. 615–646; *он же.* Россия и Дания

при имп. Екатерине I // РМ. 1895. № 2. С. 39–60; № 3. С. 41–56; № 7. С. 104–118; № 9. С. 24–33; *Белозерская Н. А.* Происхождение Екатерины I // ИВ. 1902. № 1. С. 60–66; *Kirchner W.* The Death of Catherine I of Russia // АНР. 1946. Vol. 51. P. 250–261; *Павленко Н. И.* Полудержавный властелин. М., 1988; *он же.* Петр Великий. М., 1990; *он же.* Екатерина I. М., 2004. (ЖЗЛ); *Анисимов Е. В.* Женщины на рос. престоле. СПб., 1998; *Курукин И. В.* Эпоха «дворских бурь»: Очерки полит. истории послепетровской России, 1725–1762 гг. Рязань, 2003; *Водарский Я. Е.* Загадки Прутского похода Петра I. М., 2004.

И. В. Курукин

ЕКАТЕРИНА II АЛЕКСЕЕВНА (21.04.1729, Штеттин (ныне Щецин, Польша) — 6.11.1796, С.-Петербург), имп. Всероссийская (с 25 дек. 1761; на престоле с 28 июня 1762), жена имп. *Петра III*. Дочь принца Христиана Августа Ангальт-Цербстского, полкового командира в Штеттине на службе у прусского короля, и принцессы Иоганны Елизаветы, происходившей из Гольштейн-Готторпского дома. Через родню матери была связана кровными узами с неск. королевскими домами Европы, в частности приходилась племянницей швед. кор. Адольфу Фредрику. Крещена в лютеранстве с именем София Фредерика Августа. Получила домашнее образование.

Пребывание при российском дворе. В февр. 1744 г. по приглашению имп. *Елизаветы Петровны* София прибыла в Россию, чтобы выйти замуж за приходившегося ей троюродным братом Гольштейн-Готторпского герц. Карла Петра Ульриха, к-рый приехал в Россию, принял Православие с именем Петр Феодорович и был объявлен наследником престола. Основам Православия Софию обучал архим. *Симон (Тодорский)*, впосл. архиепископ Псковский). 28 июня 1744 г. она приняла Православие, получила имя Екатерина Алексеевна. 29 июня обручена, 21 авг. 1745 г. обвенчана с вел. кн. Петром Феодоровичем. Однако брак оказался неудачным, взаимоотношения с мужем и имп. Елизаветой Петровной были крайне тяжелыми. В 1754 г. вел. княгиня родила сына Павла (впосл. имп. *Павел I Петрович*). По нек-рым сведениям, отцом ребенка был один из ее фаворитов, гр. С. В. Салтыков, к-рый сразу после рождения наследника был отправлен за границу. Ребенок был отнят у матери, его воспитанием занялась Елизавета Петровна. Впосл. Е. А. была окружена фаворитами, обсуждался проект ее



Имп. Екатерина II. Портрет. 1766 (?) г. Худож. А. П. Антонов. (ТОКГ)

брака с Г. Г. Орловым, в 1774 г. она тайно обвенчалась с Г. А. *Потёмкиным*.

Вел. княгиня старательно изучала рус. язык, ежедневно по неск. часов упражнялась в рус. грамматике, читала книги, к-рые получала из б-ки С.-Петербургской АН. Изучала историю Европы, в т. ч. «Историю Генриха Великого» архиеп. А. де Перефикаса, «Всеобщую историю Германии» Ж. Барра, совр. франц. лит-ру (произведения Ш. Л. Монтескьё, *Вольтера*, Д. Дидро, К. А. Гельвеция и др.). Именно в это время начали складываться взгляды и убеждения буд. императрицы. Е. А. увлеклась идеей «философа на троне», «просвещенного монарха», к-рый должен принести своему народу мудрые законы, просвещение и умножить благосостояние граждан.

Приход к власти. В последние годы царствования Елизаветы Петровны Е. А. стала гораздо популярнее Петра Феодоровича при дворе, в столичном обществе и в гвардии. После кончины императрицы 25 дек. 1761 г. к власти пришел Петр III, с к-рым Е. А. практически не общалась. Рост недовольства политикой императора помог ей организовать заговор, руководителями к-рого стали графы Н. И. Панин, К. Г. Разумовский, Г. Г. и А. Г. Орловы и кнг. Е. Р. Дашкова. 27 июня 1762 г. был арестован П. Б. Пассек, один из участников заговора, что ускорило развитие событий. 28 июня Е. А. приехала в С.-Петербург (Петр III находился в это время в Ораниенбауме), где ей присягнули на верность гвардейские части. Император, видя безнадежность со-



противления, подписал отречение от престола и был арестован. Через неск. дней он скончался при невыясненных обстоятельствах на мызе в Ропше (близ С.-Петербурга). По наиболее распространенной версии, он был убит А. Г. Орловым, возможно действовавшим по воле Е. А. Офиц. версия гласила, что Петр III умер от «несварения желудка». 22 сент. 1762 г. Е. А. была коронована в *Успенском соборе Московского Кремля*.

Внутренняя политика. Е. А. пришла к власти в сложный для страны период. В «Записках» она вспоминала, что в 1762 г. казна была пуста, армия давно не получала жалованья, тысячи крестьян были «в явном непослушании властей». Императрица намеревалась завершить начатый имп. Петром I процесс формирования регулярного гос-ва и провести ряд реформ, связанных с идеями Просвещения: укрепить законность, оформить права и обязанности разных сословий, умножить благосостояние граждан. Она была убеждена, что такое большое гос-во, как Россия, должно управляться самодержавным монархом. В заметке «О величии России» Е. А. писала: «Если бы кто был настолько сумасброден, чтобы сказать: ...я нимало не забочусь об этом величии и об этом пространстве России, лишь бы каждое частное лицо жило в довольстве; пусть лучше она будет поменее; такому безумцу я бы ответила: знайте же, что, если ваше правительство преобразится в республику, оно утратит свою силу, а ваши области сделаются добычей первых хищников». Для устройства русского общества единственно приемлемой считала сословную структуру европейского типа, при к-рой обязанности, права и привилегии каждого сословия были бы приведены к единой законодательной схеме.

Законотворческую деятельность Е. А. сосредоточила в своем Кабинете, к-рый возглавлял статс-секретарь. В результате реформы 1763 г. Сенат был разделен на 6 департаментов, возглавляемых обер-прокурорами. Во главе Сената стоял генерал-прокурор. Полномочия учреждения были сокращены, оно лишилось законодательной инициативы и стало органом контроля над деятельностью гос. аппарата и высшей судебной инстанцией.

Важнейшим пороком социального устройства, по мнению Е. А., явля-

лось крепостное право. «Дикий дворянский деспотизм» она осуждала с гуманистической т. зр. и считала тормозом социально-экономического развития страны. В «Записках» Е. А. отмечала: «Предрасположение к деспотизму... прививается с самого раннего возраста к детям, которые видят, с какой жестокостью их родители обращаются со своими слугами; ведь нет дома, в котором не было бы железных ошейников, цепей и разных других инструментов для пытки при малейшей провинности тех, кого природа поместила в этот несчастный класс, которому нельзя разбить свои цепи без преступления».

Однако общество не было готово к отмене крепостного права, дворянство не могло поддержать реформу, кроме того, крепостное хозяйство обеспечивало экономику страны. Тем не менее нек-рые шаги для ограничения крепостного права императрица все же сделала. В 1764 г. была проведена секуляризация церковных земель, в результате к-рой ок. 2 млн монастырских крестьян были переведены в состав государственных и стали пользоваться нек-рыми гражданскими правами, напр. могли посылать своих депутатов в выборные органы. С 1771 г. ограничивалось право помещиков продавать крестьян без земли, с 1775 г. свободным людям и отпущенным на волю крестьянам запрещалось записываться в крепостные. Для вновь учреждаемых городов выкупались крепостные крестьяне, к-рые становились горожанами, «вольными обывателями». В то же время крепостное право было распространено на Украину, широко практиковались пожалования гос. крестьян помещикам, вышел ряд указов, расширивших права помещиков по отношению к крепостным. С янв. 1765 г. владельцам разрешалось отправлять крепостных на каторжные работы, с 22 авг. 1767 г. крестьянам запрещалось подавать жалобы на помещиков императрице, жалобы стали направляться в нижние судебные инстанции. До суда дошло дело помещицы Московской губ. Д. Н. Салтыковой (Салтычихи), известной крайне жестоким обращением с крепостными крестьянами. В 1768 г. она была приговорена к смертной казни, замененной пожизненным заключением в *московском во имя св. Иоанна Предтечи мон-ре*.

Правление Е. А. характеризовалось развитием экономики и торгов-

ли. 5 марта 1765 г. была учреждена Комиссия о генеральном межевании, к-рая установила новые принципы межевания земель. Начавшееся в 1766 г. генеральное межевание закрепило за каждым владельцем его земли. Землевладельцы получили от гос-ва юридические гарантии неприкосновенности их имущества, которое уже не мог конфисковать монарх. В 1765 г. в С.-Петербурге было учреждено Вольное экономическое об-во, перед к-рым стояли задачи рационализировать сельское хозяйство, повысить его производительность. С 1766 г. об-во выпускало «Труды». Оживлению торговли способствовали введение в обращение бумажных денег — ассигнаций (1768), расширение банковских операций (с 1770 введен прием вкладов на хранение), подписание манифеста о свободе предпринимательства (1775), появление новых кредитных учреждений (в 1786 был учрежден Гос. заемный банк). Значительно увеличилось число мануфактур и фабрик. За время правления Е. А. более чем в 4 раза выросла сумма гос. доходов, однако большие расходы (прежде всего на войны) привели к устойчивому бюджетному дефициту, а эмиссия бумажных денег способствовала инфляции.

Одной из важнейших задач, стоявших перед властью, была работа по упорядочению законодательства. В 1767 г. в Москве собралась Комиссия по составлению нового уложения — свода законов, к-рый должен был заменить *Соборное уложение 1649 г.* В работе комиссии приняли участие более 550 депутатов от дворянства, гос. учреждений, горожан, гос. крестьян, однодворцев, казачества, «иногородцев»; от духовенства присутствовал Тверской еп. *Гавриил (Петров)*, представителей от крепостных крестьян не было. По мысли императрицы, новый свод законов должен был стать своего рода «общественным договором» между различными слоями общества.

Е. А. обратилась к депутатам с «Наказом» (ПСЗ. Т. 18. № 12949), к-рый был скомпилирован из произведений энциклопедистов (прежде всего использовались сочинения «О духе законов» Монтескье и «О преступлениях и наказаниях» Ч. Беккариа), в нем формулировались и обосновывались принципы просвещенного абсолютизма: «ничего не должно за- прещать законами, кроме того, что может быть вредно или каждому



особенно, или всему обществу...»; «приговоры судей должны быть народу ведомы, так как и доказательство преступлений, чтоб всяк из граждан мог сказать, что он живет под защитой законов...»; «человека не можно почитать виновным прежде приговора судейского, и законы не могут его лишить защиты своей прежде, нежели будет наказан...». Не претендуя на оригинальность идей, Е. А. стала 1-м монархом в Европе, превратившим плоды просветительской мысли в конкретный политический документ и попытавшимся руководствоваться им в политике. Вольтер воспринял «Наказ» с восторгом: «Ликург и Солон одобрили бы ваше творение, но не могли бы, конечно, сделать подобное. В нем все ясно, кратко, справедливо, исполнено твердости и человеколюбия». Франц. кор. Людовик XV приказал изъять все попавшие во Францию экземпляры «Наказа» и сжечь их на рыночной площади, что способствовало росту популярности Е. А. среди просветителей. Однако нек-рые из них критиковали «Наказ». В частности, Дидро считал, что на практике деспотизм монарха в России никак не ограничен.

В процессе работы Комиссии по составлению нового уложения 1767–1768 гг. было накоплено большое количество материалов, к-рые впосл. использовались Е. А. при подготовке мн. законодательных актов. Однако уложение так и не было составлено, прежде всего из-за различий интересов сословий. В 1768 г. работа комиссии была прервана в связи с начавшейся войной с Турцией.

Русско-тур. война 1768–1774 гг. истощила ресурсы страны, население нищало. Недовольство крестьян проявилось в многочисленных выступлениях. В сент. 1771 г. в Москве вспыхнул Чумной бунт, восставшие убили Московского архиеп. *Амвросия (Зертис-Каменского)*. В 1773 г. началось Пугачёвское восстание. Е. А. понимала тяжесть положения населения на окраинах империи и называла поддержавших Е. И. Пугачёва горнозаводских рабочих «роптунами по справедливости». В неоднократно издававшихся «увещательных» манифестах рядовым участникам восстания предлагалось отприватиться по домам и им гарантировалась амнистия. Затем для усмирения восставших были направлены карательные армии, командующим которых Е. А. предписывала не при-



Имп. Екатерина II с текстом «Наказа». 1770 г. Неизв. художник. (ГЭ)

менять пыток при допросах пленных (дознания «с пристрастием» были отменены в 1774). Окончательно восставшие были разгромлены в 1775 г.

После подавления восстания Е. А. занялась адм. реформой. Было ликвидировано местное казачье самоуправление на Украине и на Дону. Еще в 1764 г. было упразднено укр. гетманство, в 1775 г. — Запорожское войско, а для Донского войска введено гражданское управление. 7 нояб. 1775 г. был подписан указ «Учреждения для управления губерний» и начата губ. реформа. Территория страны была разделена на губернии (к концу правления Е. А. их насчитывалось 50) во главе с губернаторами, подведомственными Сенату. Губернии делились на уезды, провинции упразднялись. Реформа усилила власть на местах, позволив низовой администрации своевременно реагировать на нарушения законности. В губерниях создавались приказы общественного призрения, ведавшие школами, госпитальями, больницами, богадельнями, сиротскими, работными и смирительными домами. Приказы получали средства для благотворительной деятельности. В 1775 г. была проведена судебная реформа, согласно к-рой создавалась сеть местных судов, особых для каждого сословия. Это позволяло разбирать большую часть дел на местах. Для устранения конфликтов, возникавших между представителями разных сословий, в каждой губернии создавались общесословные палаты уголовного и гражданского суда. «Устав благочиния или Полицейский» (1782) заложил правовые основы организации полиции.

21 апр. 1785 г. была издана «Жалованная грамота дворянству», в к-рой зафиксированы привилегии высшего сословия: монопольное право на владение землей, недрами и крепостными крестьянами, освобождение от податей, рекрутской повинности, телесных наказаний, подтверждалось право выбора поступать или не поступать на государственную службу и др. В губерниях и уездах стали учреждаться местные дворянские собрания. Одновременно была издана «Жалованная грамота городам». В зависимости от рода занятий и материального положения горожане делились на 6 разрядов: «настоящих городских обывателей» (владельцев недвижимости), «именитых граждан», иностранцев и иногородних, купцов 3 гильдий, цеховых ремесленников, посадских (проч. ремесленников и чернорабочих). Оговаривались права и обязанности горожан, вводились основы самоуправления: собрание «общества градского», обща городская дума. Благодаря этим документам впервые в истории России был юридически зафиксирован круг прав и обязанностей сословий. Планировалось создать аналогичный документ для крестьянства, однако эта идея не была реализована.

Е. А. покровительствовала просвещению, наукам, искусству. При ней началось системное развитие жен. образования, в 1764 г. было открыто Воспитательное об-во благородных девиц, привилегированное учебное заведение для дворянок при *с.-петербургском Смольном в честь Воскресения Господня мон-ре*. С 1765 г. при об-ве работало отд-ние для «мещанских девиц». С.-Петербургская АН стала одной из ведущих в Европе научных баз, при ней были основаны обсерватория, физический кабинет, анатомический театр, ботанический сад, инструментальные мастерские, типография, б-ка, архив. В 1783 г. Дашкова возглавила АН и созданную в том же году по ее инициативе Российскую академию, которая с 1789 по 1794 г. выпускала толковый словарь рус. языка. В губ. и уездных городах открывались главные и малые народные уч-ща, в них принимались дети всех сословий, кроме крепостных, уроки велись по типовым гос. программам и учебникам. В 1786 г. был утвержден «Устав народных училищ». В 1795 г. была основана Публичная б-ка в С.-Петербурге.

О. И. Елисеева



Религиозная политика. Е. А. была воспитана отцом как лютеранка и долго колебалась, прежде чем перейти в Православие. Но когда в 1744 г. Е. А. тяжело заболела и ей предложили позвать лютеран. пастора, она потребовала послать за архим. Симоном (Тодорским), что прибавило ей популярности при дворе. В отличие от Петра III Е. А. старалась демонстрировать свою религиозность. Императрица соблюдала посты и церковные обряды, но позволяла себе во время Литургии, сидя на хорах, раскладывать пасьянс или обсуждать с чиновниками гос. дела. При этом с годами она все глубже осознавала мистическое значение своего выбора веры. В записке «О предзнаменованиях» она писала: «В 1744 году 28 июня... я приняла Грекороссийский Православный закон. В 1762 году 28 июня... я приняла всероссийский престол... В сей день... начинается Апостол словами: «Вручаю вам сестру мою Фиву, сущую служительницу»».

В XVIII в. в России была популярна идея секуляризации церковных земель, к-рую восприняла и Е. А. После прихода к власти, создавая себе образ защитницы Церкви, императрица 12 авг. 1762 г. отменила предпринятые Петром III попытки секуляризации, вызвавшие недовольство духовенства. Однако сама идея не была отброшена, было решено создать специальную комиссию для изучения проблемы буд. секуляризационной реформы и разработки нормативных документов. В нояб. 1762 г. указом Е. А. была учреждена Комиссия о церковных имениях во главе с Новгородским митр. *Димитрием (Сеченовым)*, которой фактически руководил статс-секретарь Г. Н. Теплов. Важнейшим мероприятием при подготовке реформы стали описания монастырских и архиерейских имений, которые проводили армейские офицеры. 12 мая 1763 г. была воссоздана Коллегия экономии, на к-рую возлагалась обязанность подготовки и проведения реформы церковных владений и крестьян.

26 февр. 1764 г. вышел указ «О разделении духовных имений» с манифестом «О подведомстве всех архиерейских и монастырских крестьян Коллегии экономии» (ПСЗ. Т. 16. № 12060). Т. о. секуляризация церковных земель была законодательно оформлена. Все имения Синода, архиерейских домов и мон-рей переда-

вались в собственность гос-ва и подлежали ведению Коллегии экономии, бывш. монастырские крестьяне стали называться экономическими и начали платить в казну оброк в размере 1 р. 50 к. с души, мон-рям были оставлены только небольшие сады, огороды и пастбища. В казну перешли 8,5 млн дес. земли, ок. 2 млн крестьян (мужчин и женщин) и более 1,5 млн р. ежегодного дохода. Одновременно на казну было возложено материальное содержание архиерейских домов, мон-рей и духовных школ (в сумме выделялось лишь 188 тыс. р. ежегодно). Епархии были разделены на 3 класса: к 1-му были отнесены 3 епархии, ко 2-му — 8, к 3-му — 15. Также на 3 класса делились и обители. В соответствии с классом определялись суммы на содержание, а в мон-рях — и численность монашествующих. Мужской мон-рь 1-го класса имел право ежегодно получать из казны 2017,5 р. и содержать до 33 монашествующих, 2-го класса — 1311,9 р. и содержать до 17 чел., мон-рь 3-го класса — 806,3 р. и содержать до 12 чел. Вне разрядов были поставлены *Троице-Сергиева лавра, Киево-Печерская лавра*, а также кафедральные мон-ри: *Александро-Невский* (впосл. лавра), *владимирский в честь Рождества Пресв. Богородицы, Ипатьевский во имя Св. Троицы, новгород-северский в честь Преображения Господня*, черниговский Борисоглебский и *Чудов в честь Чуда арх. Михаила в Хонех*. Лаврам назначалось содержание в размере 10 070 р. в год (эта сумма пополнялась за счет пожертвований от имп. двора). Остальные обители либо становились заштатными (они тоже были разделены в 1764 на 3 класса в зависимости от числа монашествующих и существовали на пожертвования и средства от продажи различных изделий, а также на доходы от монастырских садов, огородов), либо упразднялись, приписывались к более крупным, обращались в приходские церкви. 10 апр. 1786 г. секуляризационная реформа была проведена на территории Киевского, Черниговского и Новгород-Северского наместничеств, 26 апр. 1788 г. — в Харьковском, Ека-теринославском, Курском и Воронежском наместничествах, а в 1793—1795 гг. — в присоединенных губерниях Литвы, Зап. Белоруссии и Зап. Украины. Всего в результате секуляризации казенное содержание получило 272 мон-ря, упразднено более

500, число монашествующих сократилось более чем в 2 раза.

Реформа нанесла удар по Церкви, но протестовали лишь нек-рые лица. Секуляризацию критиковали Ростовский митр. сщмч. *Арсений (Мацеевич)*, в 1763 г. осужденный, лишенный сана, а в 1767 г. — монашеского звания и умерший в заключении; Тобольский митр. свт. *Павел (Котюскович)*, уволенный на покой в 1768 г. При выборе кандидатов на архиерейские кафедры Е. А. в отличие от предшественников делала ставку на выходцев не из Малороссии, а из Великороссии, которые были более лояльны к политике императрицы.

Помощниками Е. А. в сфере духовного просвещения стали прежде всего Московский митр. *Платон (Левшин)* и Новгородский и С.-Петербургский митр. Гавриил (Петров). Будущий митр. Платон произнес ответственную речь во время посещения императрицей Троице-Сергиевой лавры в 1763 г. Е. А. была восхищена им и вскоре назначила его законоучителем наследника вел. кн. Павла Петровича. Она уделяла внимание проблеме реформы духовно-учебных заведений. В 1762 г. была создана Комиссия для разработки плана преобразования духовных школ. Согласно проекту реформы (1766), предполагалось разделить духовно-учебные заведения на высшие, средние и низшие, ввести новые предметы, более совр. методы обучения. Проект не был реализован. Для подготовки преподавателей Е. А. намеревалась открыть богословский фак-т при Московском ун-те, однако эта идея также не была осуществлена.

Тем не менее система учебных заведений развивалась. В семинариях расширился круг общеобразовательных дисциплин, были открыты высшие философский и богословский классы. Русский как язык преподавания стал вытеснять латынь. Благодаря митр. Платону существенно повысился уровень преподавания в Славяно-греко-латинской академии в Москве и в Троицкой семинарии. В 1788 г. на базе Славяно-греко-латинской семинарии в Александро-Невском мон-ре была создана Главная семинария, призванная готовить преподавателей для духовных школ.

Для поднятия авторитета духовенства указами 1767 и 1771 гг. «духовным командам» было запрещено





применять телесные наказания при допросах священников и диаконов (телесные наказания по судебным приговорам сохр.).

Продолжая политику Елизаветы Петровны и Петра III, Е. А. стремилась включить старообрядцев в формирующееся гражданское общество. К нач. 60-х гг. XVIII в. сложились центры старообрядчества: Поморье, Стародубье, Керженец, Иргиз. Главным центром в этот период стала Москва, где существовали крупные общины беглопоповцев, а также беспоповцев: федосеевцев, поморцев и филипповцев. Кроме того, немало старообрядцев оставалось на Ветке в Речи Посполитой. С 1762 г. Е. А. предлагала им вернуться в Россию и поселиться в любом месте, но желающих почти не нашлось. В 1764 г. на Ветку были посланы войска, более 20 тыс. беспоповцев были насильно отправлены на поселение в Сибирь. Разорению подверглись и др. центры старообрядчества, напр. Стародубье. В отношении беглопоповцев власть придерживалась умеренного курса. Беглопоповцы 7 раз делали попытки обрести епископа, даже обращались в Святейший Синод, но ничего не добились. В 1788 г. старообрядцам были предоставлены некоторые свободы, официально отменялось название «раскольники», упразднялся двойной подушный оклад. Старообрядцев разрешалось избирать на общественные должности. В 80–90-х гг. XVIII в. в Стародубье, на Иргизе, на Ингуле получило распространение *единоверие* как форма примирения с правосл. Церковью при сохранении старых обрядов.

Е. А. инициировала массовое переселение иностранных колонистов (прежде всего немцев) в различные регионы страны (Поволжье, Украина, Крым, Прибалтика). Это существенно увеличило число протестантов (в основном лютеран), а также католиков в России. Им дозволялось строить школы, церкви, свободно совершать богослужения. 14 дек. 1772 г. была создана католич. епархия в Могилёве, в юрисдикцию которой попали все католич. приходы и мон-ри лат. обряда на территории империи. Сохранялась униат. епархия в Полоцке. Надзор за католиками осуществляла Юстиц-коллегия лифляндских, эстляндских и финляндских дел. Папские буллы не могли быть обнародованы в России без утверждения императрицы. С 1794 г.,

после 2-го раздела Речи Посполитой, на Правобережной Украине начался массовый процесс присоединения униатов к правосл. Церкви.

Указом от 17 июня 1773 г. (ПСЗ. Т. 19. № 13996) Е. А. провозгласила принцип веротерпимости, дела «иноверцев» передавались из ведения епархиальных архиереев в юрисдикцию светской администрации. Особое значение это имело для мусульм. населения. Было разрешено запрещенное прежде строительство мечетей, при к-рых создавались медресе. С 1783 г. разрешался прием на военную службу татар. мурз и «чиновных людей» и присвоение им офицерских званий, что давало возможность получить дворянство. Однако для получения звания выше премьер-майора требовалось разрешение императрицы. При Е. А. готовился указ о том, что все мусульмане, показавшие себя преданными империи и имевшие благородное происхождение, приравнивались в привилегиях к дворянству. Этот указ был подписан только Павлом I в 1797 г. Активное участие башкир в Пугачёвском восстании вызвало усиление контроля над их общинами. В 1782 г. из ведения башкир. старшин был изъят суд по мелким уголовным и гражданским делам, переданным нижним расправам, существовавшим параллельно с такими же расправами, занимавшимися делами рус. крестьян. Указом от 22 сент. 1788 г. в Уфе было учреждено мусульм. Духовное собрание во главе с муфтием, заведовавшее муллами (кроме мулл Таврической обл. и зап. губерний) и подведомственное Уфимскому наместничеству, а позднее канцелярии оренбургского губернатора. Указом от 23 янв. 1794 г. в Симферополе было открыто мусульм. Духовное правление для Таврической обл. и зап. губерний во главе с муфтием. В результате муллам было определено гос. содержание, светская администрация стала решать вопросы о назначении мулл, а также споры и дела, подлежащие, согласно шариату, разбору в советах мулл и старшин. Она же следила за исполнением башкирами военной повинности (пограничная служба и участие в войнах). Еще в 1769 г. в Казанской гимназии начали преподавать татар. язык и основы ислама. С поощрительной политикой по отношению к мусульм. культуре татар связана просветительская деятельность С. Х. Хальфина и его сына

И. С. Хальфина, составивших 1-ю печатную татар. азбуку (1778), русско-татар. словарь (более 20 тыс. слов) и др. пособия. В 1787 г. в С.-Петербурге был напечатан араб. текст Корана с примечаниями.

Принцип веротерпимости распространялся и на иудеев, число к-рых в России значительно возросло после разделов Речи Посполитой. Указами 1791 и 1794 гг. в местах компактного проживания евреев была установлена черта оседлости, за пределами к-рой они проживать не могли. Переход евреев в христианство снимал все ограничения.

Освоение Сибири способствовало распространению Православия среди местного населения. Появились целые деревни закрепившихся на земле крещеных бурят. На бурят и эвенков была возложена обязанность нести пограничную службу, защищая территорию от набегов монг. ханов и тайшей. Вместе с тем это способствовало распространению среди бурят, особенно забайкальских, буддизма в форме ламаизма. В 1771 г. значительная часть калмыков, проживавших в междуречье Яика (Урала), Волги и Дона, на Тереке и исповедовавших ламаизм, перекочевала в Китай, в Астраханской губ. осталось ок. 13 тыс. семей. Нек-рые из них (гл. обр. из Придонья) были приписаны к казачьему сословию земли Войска Донского, и часть их постепенно перешла в Православие.

А. И. Комиссаренко

Внешняя политика. С начала царствования Е. А. лично руководила внешней политикой, не передавая управление ею даже самым выдающимся из российских дипломатов того времени (напр., Панину, позднее А. А. Безбородко). Новый внешнеполитический курс, по мысли Е. А., заключался в том, что Россия должна была следовать собственным интересам, не подчиняясь влиянию к.-л. европ. гос-ва.

Самыми трудными вопросами внешней политики оставались польский и турецкий. Первым по времени перед Е. А. встал польск. вопрос, вызвавший столкновение интересов России, Пруссии и Австрии. Россия старалась подчинить Речь Посполитую своему влиянию. Е. А. стремилась возвести на польск. трон своего ставленника. В 1764 г., после смерти кор. Августа III, в инструкции рус. дипломатам в Варшаве императрица требовала поддерживать





претендента на корону, «интересам империи полезного, который бы, кроме нас, ниоткуда никакой надежды в достижении сего достоинства иметь не мог». Таким человеком стал новый польск. кор. Станислав Понятовский, в прошлом один из фаворитов Е. А. Он надеялся, что после коронации российская императрица выйдет за него замуж, однако этого не произошло. Россия вместе с Пруссией боролась за уравнение прав *диссидентов* Речи Посполитой (православных и протестантов) с правами католиков. 13 февр. 1768 г. между Россией и Речью Посполитой был заключен Варшавский договор, предусматривавший равноправие диссидентов с католиками, а также право России защищать интересы православных в Речи Посполитой. В ответ на это в г. Бар (Подолія) была создана Барская конфедерация — военный союз, выступивший против договора.

Проблема воссоединения укр. и белорус. земель с Россией была решена путем разделов в 1772, 1793 и 1795 гг. Речи Посполитой между Россией, Пруссией и Австрией. К Российской империи отошли Правобережная Украина, Белоруссия и Литва. Характерно, что после разделов Е. А. отказалась принять титул королевы польской, тем самым подчеркивая, что Россия вернула земли, некогда входившие в состав Древнерусского гос-ва. После присоединения Правобережной Украины императрица поздравила приближенных с обретением «русской колыбельки», т. е. тех земель, где некогда зародилась Русь. В марте 1794 г. в Польше началось восстание под рук. Т. Костюшко, к-рое в окт. было подавлено гр. А. В. Суворовым.

Обострение отношений с Крымским ханством и Турцией привело к 2 русско-тур. войнам. Е. А. придерживалась правила о «первом выстреле» — мир должны были нарушить противники России; обе войны начались с нападения Турции, за к-рой стояли крупные европ. державы: сначала Франция, а затем Великобритания, Пруссия и Швеция, не желавшие усиления России на юге. Обе войны окончились для России победой.

26 нояб. 1769 г. Е. А. учредила орден св. Георгия для награждения генералов и офицеров за военные заслуги, тогда же возложила на себя знаки ордена 1-й степени. В ходе русско-тур. войны 1768–1774 гг. Россия нанесла Турции ряд поражений,

в частности в июне 1770 г. в Чесменском морском сражении (командующий А. Г. Орлов) и в июле в битве при Кагуле (командующий П. А. Румянцев). Рус. балтийский флот был переброшен в Средиземное м. и практически уничтожил тур. флот. Занятие территории Дунайских княжеств позволило рус. войскам оказать поддержку освободительному движению балканских народов против Османской империи. Согласно подписанному в июле 1774 г. Кючук-Кайнарджийскому мирному договору, Россия получала земли Новороссии (Сев. Причерноморье), право иметь российский флот на Чёрном м., а также выступать в защиту христиан Османской империи и зависимых от нее Дунайских княжеств, Крымское ханство объявлялось независимым. Это открывало широкие возможности для дальнейшего продвижения на юг. Была поставлена задача ликвидировать Крымское ханство. Под давлением России ханом был избран Шагин-Гирей, а манифестом от 8 апр. 1783 г. Крымский п-ов был присоединен к России. Он стал активно заселяться колонистами и превращаться в военный форпост. Летом 1787 г. Е. А. с многочисленной свитой придворных и иностранных дипломатов совершила путешествие в Крым с целью продемонстрировать готовность страны к войне за Чёрное м. 24 июля 1783 г. Е. А. и груз. царь *Ираклий II* заключили Георгиевский трактат, по к-рому Россия установила протекторат над Карли-Кახетинским царством, защищая его от Турции и Персии.

Русско-тур. война 1787–1791 гг., к-рую Россия вела в союзе с Австрией, была отмечена крупными победами рус. армии под командованием Суворова, Потёмкина, Румянцева и флота во главе с адм. прав. *Феодором Ушаковым*. Ясский мир, заключенный в дек. 1791 г., привел к укреплению России на берегах Чёрного м., границы империи продвинулись до Днестра, а Турция признала присоединение Крыма к России. Параллельно с этой войной велась русско-швед. война 1788–1790 гг., вызванная желанием Швеции вернуть утраченные в XVIII в. территории. Атаки шведов были отбиты, и в авг. 1790 г. был заключен Верельский мир, подтвердивший территориальные приобретения России. На присоединенных землях в Сев. Причерноморье в 1770–80-х гг. возникли новые го-

рода: Одесса, Херсон, Николаев, Севастополь, Симферополь и др.

В 1779 г. Е. А. выступила посредником между Пруссией и Австрией в войне за Баварское наследство и стала гарантом Тешенского мира, установившего баланс сил в Свящ. Римской империи. Е. А., вдохновленная успехами 70–80-х гг., имела намерение объединить усилия европ. держав для совместного изгнания турок из Европы, восстановить Византийскую империю и возвести на ее престол своего внука вел. кн. Константина Павловича. «Греческий проект» Е. А. обсуждала в переписке с австр. имп. *Иосифом II*. Однако конкретных шагов по реализации проекта сделано не было, т. к. он был рассчитан на совместные усилия С.-Петербурга, Вены, Лондона и Парижа, чьи интересы не совпадали.

Е. А. не позволяла втянуть себя в чуждые интересам России конфликты. Так, во время войны за независимость амер. колоний (1775–1783) Великобритания пыталась привлечь Е. А. на свою сторону и просила послать за океан рус. экспедиционный корпус. Императрица не только отказала Великобритании в военной поддержке, но и выступила в 1780 г. с декларацией о морском вооруженном нейтралитете. Этот акт международного права давал возможность нейтральным державам защищать свои суда в зоне военных действий с помощью оружия. К декларации присоединилось большинство европ. гос-в, что оставило Великобританию в фактической изоляции.

В результате внешней политики, проводимой Е. А., Российская империя, опираясь на могущественную армию и флот, добилась впечатляющих успехов, присоединила значительные территории и получила решающий голос в общеевропейских делах. По словам Е. А., она могла быть уверена, что без нее «в Европе ни одна пушка не выстрелит».

Литературная деятельность Е. А. была разносторонней. Она писала пьесы (комедии «О время!», «Именины госпожи Ворчалкиной» и др.), сказки («Сказка о царевиче Хлоре», «Сказка о царевиче Февсе»), исторические труды, в т. ч. «Записки касательно российской истории» (1783–1787), составила Житие прп. Сергия Радонежского.

Наибольшее влияние на развитие рус. общества оказали ее опыты в журналистике. С 1769 г. Е. А. анонимно





издавала ж. «Всякая всячина», в котором в мягкой форме высмеивались недостатки людей: ветренность, шегольство, ханжество, жестокие семейные нравы и бездумное копирование иностранных обычаев. При этом было заявлено правило «никогда не называть слабости пороками». По примеру «Всякой всячины» начали выходить сатирические журналы, но недостаточно острый тон этого издания вскоре перестал удовлетворять молодую плеяду издателей, «Всякую всячину» подвергали критике. В частности, полемику с журналом вел Н. И. Новиков, издававший «Трутенъ», «Пустомелю», «Живописца» и др.

С 50-х гг. Е. А. составляла автобиографические «Записки» и дополнительные наброски к ним. Они не предназначались для широкой публики и отражали ранние годы жизни Е. А. и начальный период царствования. Она вела обширнейшую переписку, в т. ч. с Вольтером, Дидро, Станиславом Понятовским.

Конец царствования. В последние годы правления Е. А. произошли такие события, как Французская революция 1789 г. и казнь кор. Людовика XVI, к-рые привели к разочарованию Е. А. в просветительских идеалах. Участвуя в антифранц. коалиции, она отказалась от идеи борьбы с революцией путем интервенции во Францию, полагая, что это погубит дело франц. монархии и сделает революцию более популярной. В России Е. А. стала проводить репрессивную политику. Особое ее недовольство вызывали масоны. Критикуя их, Е. А. написала полемическое соч. «Тайна противонелепого общества», а также комедии «Обманщик», «Обольщенный» и «Шаман сибирский». С сер. 80-х гг. масоны подвергались преследованиям, был закрыт ряд лож, за «вольными каменщиками» установили негласный надзор. Указ 1787 г., запрещающий светским лицам печатать книги духовного содержания, также был во многом направлен против масонов. С гонениями на них был связан арест А. Н. Радищева и Новикова. Радищев был арестован в 1790 г. после выхода в свет кн. «Путешествие из Петербурга в Москву», приговорен к смертной казни, заменной ссылкой в Сибирь. Новикова было поручено «испытать в вере» архиеп. Платону (Левшину). Несмотря на его благоприятный отзыв, у Новикова были отняты все его типогра-

фии, а в 1792 г. он был арестован и заключен в Шлиссельбургскую крепость.

Императрица опасалась передавать власть наследнику Павлу Петровичу, считая его неуравновешенным человеком. Существуют свидетельства о том, что Е. А. хотела, чтобы власть перешла к внуку, вел. кн. Александру Павловичу (впосл. имп. Александр I), минуя сына, и даже приготовила соответствующий документ, но смерть помешала осуществлению этих планов. Е. А. просила похоронить ее в ближайшем к месту смерти мон-ре или на городском кладбище и носить траур как можно меньше. Она была погребена 18 дек. 1796 г. в Петропавловском соборе в С.-Петербурге, одновременно там же были перезахоронены и останки Петра III.

О. И. Елисеєва

Соч.: Соч. СПб., 1901–1907. 12 т.; Соч. М., 1990; Письма к обер-прокурорам Свят. Синода // РА. 1870. № 4–5; Записки имп. Екатерины II. М., 1990; Житие прп. Сергия: Ист. выпись // ЖМП. 1992. № 10. С. 37–42. Ист.: Бумаги имп. Екатерины II, хранящиеся в ГА МИД. СПб., 1871–1885. 5 т.; Полит. переписка имп. Екатерины II. СПб., 1885–1914. 9 ч.; ПСПиР. Царствование Екатерины II. СПб.; Пг., 1910–1915. 3 т.; Даикова Е. Р. Записки. Л., 1985; Российское законодательство X–XX вв. М., 1987. Т. 5: Законодательство периода расцвета абсолютизма; *Болотов А. Т.* Зап. Тула, 1988. 2 т.; Золотой век Екатерины Великой: Восп. / Подгот. В. М. Бокова, Н. И. Цимбаев. М., 1996; Екатерина II и Г. А. Потемкин: Личная переписка, 1769–1791 гг. / Подгот. В. С. Лопатин. М., 1997; Законодательство Екатерины II: В 2 т. М., 2000–2001. Лит.: Проект богосл. фак-та при Екатерине II: 1773 г. // ВЕ. 1873. Т. 6. № 11. С. 300–317; *Знаменский П. В.* Чтения из истории рус. Церкви за время царствования Екатерины II // ПС. 1875. Ч. 1. С. 3–22, 99–143, 228–254, 392–418; Ч. 2. С. 3–44, 327–347; Ч. 3. С. 87–109, 354–411; *Прилежаев Е. М.* Наказ и пункты депутату от Свят. Синода в Екатерининскую комиссию о сочинении нового уложения // ХЧ. 1876. Ч. 2. № 9/10. С. 223–265; *Чудецкий П.* Опыт ист. исследования о числе мон-рей русских, закрытых в XVIII и XIX вв. К., 1877; *Иконников В. С.* Время Екатерины II. К., 1881–1882. 4 вып.; *Семевский В. И.* Крестьяне в царствование имп. Екатерины II. СПб., 1881–1901. 2 т.; *Брикнер А. Г.* История Екатерины II. СПб., 1885. 5 ч. М., 1996. 3 т.; *Бильбасов В. А.* История Екатерины II. СПб., 1890–1896. Т. 1–2, 12; *Архангельский А. С.* Имп. Екатерина II в истории рус. лит-ры и образования. Каз., 1897; *Латто-Данилевский А. С.* Очерк внутренней политики имп. Екатерины II. СПб., 1898; *Завьялов А. А.* Вопрос о церк. именах при имп. Екатерине II. СПб., 1900; *Климов Н. Ф.* Постановления по делам правосл. Церкви и духовенства в царствование имп. Екатерины II. СПб., 1902; *Милоеидов А. И.* Педагогические воззрения имп. Екатерины II и влияние их на реформу духовной школы. Вильна, 1905; *Петров Н. И.* Киевская Акад. в царствование Екатерины II // ТКДА. 1906. № 7. С. 453–494; № 8/9. С. 582–609; № 11.

С. 245–297; *Покровский И. М.* Екатерининская комиссия о составлении нового уложения и церк. вопросы в ней. Каз., 1910; *Покровский В. И.* Екатерина II: Ее жизнь и сочинения. М., 1910; *Чечулин Н. Д.* Екатерина II в борьбе за престол: (По новым мат-лам). Л., 1924; *Тарле Е. В.* Екатерина II и ее дипломатия. М., 1945. 2 ч.; *Madariaga de I.* Russia in the Age of Catherine the Great. L., 1981 (рус. пер.: *Мадариага И.* Россия в эпоху Екатерины Великой. М., 2002); *Alexander J. T.* Catherine the Great: Life and Legend. Oxf.; N. Y., 1989; *Каменский А. Б.* Екатерина Великая // ВИ. 1989. № 3. С. 62–89; он же. «Под сению Екатерины...»: 2-я пол. XVIII в. СПб., 1992; *Комиссаренко А. И.* Рус. абсолютизм и духовенство в XVIII в.: Очерки истории секуляризированной реформы 1764 г. М., 1990; *Омельченко О. А.* «Законная монархия» Екатерины II: Просвещенный абсолютизм в России. М., 1993; Старообрядчество в России: (XVII–XVIII вв.): Сб. науч. тр. М., 1994; Екатерина Великая: Эпоха рос. истории: Междунар. конф. тез. докл. СПб., 1996; *Анисимов Е. В.* Женщины на рос. престоле. СПб., 1998; *Павленко Н. И.* Екатерина Великая. М., 2000, 2006. (ЖЗЛ); Екатерина II: Аннот. библиогр. публикаций / Сост. И. В. Бабич, М. В. Бабич, Т. А. Лаптева. М., 2004; *Середа Н. В.* Реформа управления Екатерины Великой. М., 2004; *Бессарабова Н. В.* Путешествия Екатерины II по России. М., 2005; Екатерина II: Pro et contra. СПб., 2006; *Елисеєва О. И.* Потёмкин. М., 2006. (ЖЗЛ).

ЕКАТЕРИНА СИЕНСКАЯ [лат. Catharina Senensis; итал. Caterina da Siena; Екатерина Бенинказа; итал. Catharina Benincasa] (25.03.1347, Сиена — 29.04.1380, Рим), св. католич. Церкви (пам. 30 апр.; в Сиене — 29 апр.), католич. визионерка и мистик, учитель Римско-католической Церкви (см. ст. *Doctor Ecclesiae*). Главным источником сведений о жизни и об учении Е. С. является ее лат. Житие (*Legenda beatae Catharinae Senensis*, или *Legenda Major* — ВНЛ, N 1702), которое было составлено в 1393 г. *Раймондом Капуанским* на основе собственных воспоминаний, а также свидетельств членов семьи, близких друзей и др. современников католич. святой. В каждой главе Жития указывался источник информации, что было ново для того времени. Оно получило широкое распространение, было переведено на итал. язык и опубликовано в 1477 г. На основе Жития Раймонда Капуанского ученик Е. С., доминиканец Фома Каффарини из Сиены, составил краткую редакцию Жития (*Legenda Minor* — ВНЛ, N 1704), переведенную на итал. язык др. учеником Е. С. — Стефано Макини. В 1402–1417 гг. Каффарини собрал упущенные в пространной редакции Жития сведения о жизни католич. святой в «*Supplementum legendae proluxae*» (Добавление к





пространному Житию). Одним из источников Каффарини послужил сборник чудес Е. С. (не сохр.), продиктованный мон. Бартоломео Доминичи ее родственником и 1-м исповедником Томмазо делла Фонте. Во время пребывания Е. С. во Флоренции в 1374 г. был составлен анонимный сборник чудес (Miracoli della Beata Catarina di Jacopo da Siena). Сохранились и др. краткие редакции Жития.

Е. С. была предпоследней из 25 детей в семье сиенского красильщика Джакомо Бенинказа и его жены Лапы. Как сообщается в Житии, с раннего детства Е. С. отличалась набожностью. В 6-летнем возрасте девочке было видение: возвращаясь домой от одной из старших сестер, она узрела Христа, облаченного в священнические одежды, сидящего на троне в окружении апостолов Петра, Павла и Иоанна. Христос улыбнулся и перекрестил ее. Согласно «Legenda Major», именно тогда Е. С. приняла решение посвятить себя служению Богу. В тот же день она нашла небольшую пещеру на окраине Сиены, где по примеру отцов-пустынников молилась в уединении. Как отмечает Раймонд Капуанский, в 7 лет Е. С. осознанно приняла тайный обет девства. Когда ей исполнилось 12 лет, мать стала подыскивать дочери подходящую партию для брака. Под давлением матери и одной из старших сестер, с к-рой девочка была особенно близка, она дала обещание заботиться о своей внешности и одеваться менее аскетично. Однако, когда через 3 года сестра умерла при родах, Е. С. восприняла ее смерть как наказание за собственное мирское тщеславие и чрезмерную заботу о внешности. Чтобы показать, насколько серьезны ее намерения вести монашеский образ жизни, святая остригла себе волосы, что привело в ярость ее мать: она лишила Е. С. возможности уединяться для молитвы, наказав всем домашним не оставлять девочку одну и по возможности загружать ее работой. Согласно Житию, именно под влиянием этих обстоятельств Е. С. осознала, что в душе каждого человека есть особая «тайная келья», куда в любой момент можно «удалиться» и обрести Бога. Она объявила семье, что до конца жизни готова быть служанкой родным при условии, что ее больше не будут принуждать к замужеству, поскольку она уже избра-



«Богоматерь с Младенцем, св. Екатериной Сиенской и монахом-картузианцем». 1488–1490 гг. Худож. А. Богоньоне (Пинакотекка Брера, Милан)

ла Иисуса Христа своим Женихом. Отец, видя серьезность намерений дочери, запретил к.-л. из домочадцев вмешиваться в ее духовную жизнь и обещал всячески поддерживать ее.

В 1363 г. Е. С. вступила в конгрегацию Сестер покаяния св. Доминика (Sorores de poenitentia B. Dominici), религ. сообщество, членам которого разрешалось вести монашеский образ жизни вне мон-ря и носить черно-белое одеяние доминиканцев (см. ст. *Терциарии*). Последующие 4 года Е. С. редко выходила из комнаты и лишь для того, чтобы присутствовать на богослужениях, разговаривала только с исповедовавшим ее священником. Она утверждала, что в комнате во время молитвы ее учит Сам Христос; время, когда она не общалась с Богом, она, по ее словам, проводила в борьбе с нечистыми духами. Согласно Житию, в 1367 г. ей явил-



«Мистическое обручение св. Екатерины Сиенской». Ок. 1514 г. Худож. Д. Беккафуми (Национальная пинакотекка, Сиена)

ся Христос, Который звал ее выйти из затвора, побуждая принять участие в жизни семьи, общины и города. Несмотря на нежелание терять, как ей казалось, исключительное общество своего возлюбленного Жениха

(Е. С. считала, что она мистическим образом «обручилась» с Христом и носит на пальце видимое лишь ей обручальное кольцо), она решила следовать Его зову с тем же рвением, с каким прежде предавалась покаянию и молитве в уединении. Е. С. посвятила себя заботе о немощных в различных больницах Сиены. Во время эпидемии чумы 1374 г. самоотверженно ухаживала за заболевшими. Трудности воспринимались ею как способ отречения от себя и умерщвления плоти. Изнуряющая активность и отсутствие достаточно времени для медитаций порой были поводом для обращений ко Христу с вопрошением: «Где же Ты, Господи?» — на что Иисус, по словам Е. С., всегда отвечал: «Здесь, среди тех, кому ты помогаешь».

По мере того как весть о благочестии Е. С. распространялась среди горожан Сиены, ее стали приглашать в качестве посредницы между враждующими семьями. Чтобы отвечать на просьбы о помощи, к-рые поступали и из др. городов, она начала диктовать письма (писать научилась почти в 30 лет). Вокруг Е. С. собрались сторонники из разных слоев общества: мужчины и женщины, монахи и миряне, молодые и пожилые, многие из них называли ее «мамой», несмотря на то, что ей едва исполнилось 20 лет. Руководство доминиканского ордена, озабоченное ростом популярности Е. С. на фоне широкого распространения во 2-й пол. XIV в. еретических учений иоахимизма и «апостольских братьев», проповедовавших идеал евангельской нищеты, покаяние, аскетизм, отказ от собственности, внимательно изучило деятельность Е. С. на генеральном капитуле, заседавшем 21 мая 1374 г. во Флоренции в мон-ре Санта-Мария Но-

велла. Как заключил капитул, в деятельности и учении Е. С. не содержа-

лось ничего, что противоречило бы католич. вероучению.

Одним из важнейших политических и религ. событий той эпохи было «Авиньонское пленение пап». Мн. известные люди в Европе прилагали





усилия к тому, чтобы убедить пап вернуться из Авиньона в Рим. Более всего в этом преуспела католич. св. *Биргитта* Шведская, популярность и влияние к-рой в Европе к кон. 60-х гг. XIV в. были чрезвычайно велики. Со смертью Биргитты в 1373 г. политическая деятельность Е. С. приобрела европ. размах. Вдохновленный ее письмами папа Римский *Григорий XI* послал к ней Альфонсо ди Вальдате́рра, бывшего исповедника Биргитты, прося молитв за себя и за всю католич. Церковь. Е. С. отправилась во Флоренцию, пытаясь примирить враждующие кланы друг с другом и с папой Римским. Там с согласия доминиканского ордена она получила нового исповедника — Раймонда Капуанского, к-рый стал не только ее духовником, но также секретарем и биографом.

В 1375 г. Е. С. посетила Пизу и Лукку, пытаясь убедить городские власти не вступать в антипапскую коалицию и проведя крестовый поход против турок. Как сообщает Раймонд Капуанский, в Пизе в ц. св. Кристины 1 апр. 1375 г. Е. С. получила невидимые для других *стигматы*. Крестовый поход, реформа католич. Церкви и возвращение ее главы в Рим стали главными темами ее посланий к папе Григорию XI, но основной целью было примирить понтифика с флорентийцами. В этот период отношения традиционно гвельфской Флоренции с папой, находившимся за пределами Италии, в Авиньоне, ухудшились. Экономические трения с папскими легатами-французами привели к началу «войны 8 святых» (1375–1378), в ходе к-рой папа Григорий XI наложил на город интердикт (1376). 18 июня 1376 г. Е. С. в сопровождении Раймонда Капуанского и группы учеников приехала в Авиньон. Она добилась разрешения на возобновление богослужений во флорентийских храмах, а также укрепила папу в принятом им решении вернуться в Рим (13 сент. 1376 Григорий XI покинул Авиньон). Несмотря на возвращение папы в Рим, конфликт между папством и Флоренцией был улажен уже при следующем папе, *Урбане VI*. По его приглашению (Урбан VI рассчитывал на поддержку Е. С. в начавшейся после его избрания на Папский престол схизме против антипапы *Климента VII*) Е. С. отбыла в Рим (кон. нояб. 1377). Там она вела активную переписку, стараясь привлечь на сторону папы

новых союзников. В кон. июля 1378 г. ее стараниями был подписан мирный договор папы Римского с Флоренцией.

Желая поощрить усилия знаменитой горожанки, власти Сиены разрешили Е. С. заложить мон-рь в пригороде, в бывшем замке Белькаро. Весной 1377 г. мон-рь во имя Богородицы, Царицы ангелов (лат. *S. Maria Regina Angelorum*), был открыт. Тогда же Е. С. начала работу над трактатом «Dialogo della provvidenza, ovvero il Libro della divina dottrina» (Диалог о провидении, или Книга о Божественной доктрине). По свидетельству современников, на протяжении неск. лет она не ела ничего, кроме *гостии*. Е. С. тяжело переживала ослабление монашеского начала в ордене доминиканцев и призывала вернуться к строгому соблюдению устава в доминиканских монастырях. Этот завет уже после смерти Е. С. исполнил ставший генералом доминиканского ордена Раймонд Капуанский, учредив обсерванции (мон-ри строгого послушания).

Зимой 1380 г. Е. С. пережила сердечный приступ, ее здоровье стало стремительно ухудшаться. После тяжелой болезни она умерла в возрасте 33 лет. Через 2 дня ее тело при огромном стечении народа было захоронено в доминиканской ц. Санта-Мария sopra Минерва в Риме, к-рая сразу стала центром почитания Е. С. Голова святой была отделена и послана в Сиену, где хранится в базилике Сан-Доменико. В Сиену был послан и палец Е. С., к-рым до наст. времени благословляют Вооруженные силы Италии. Частицы мощей Е. С. почитаются и в др. церквях и мон-рях Италии. Комната, где скончалась Е. С., также стала местом паломничества и вполсл. была превращена в капеллу.

Сразу после смерти Е. С. стала почитаться как святая; во многих доминиканских мон-рях ее память отмечалась 29 апр., в день ее смерти. Начать процесс канонизации Е. С. собирались папы Урбан VI, *Иннокентий VII* и *Григорий XII*. В нач. XV в. в Венеции по инициативе еп. Кастелло Франческо Бембо стали собирать документы, необходимые для канонизации Е. С. К тому времени большинство ее учеников были еще живы, их свидетельств вошли в сборник документов процесса (*Processus contestationum super sanctitate et doctrina S. Catharinae de Senis*).

29 июня 1461 г. папа Римский *Пий II* подписал акт о канонизации Е. С. и установил днем памяти 1-е воскресенье мая. В 1630 г. папа *Урбан VIII* переместил день памяти Е. С. на 30 апр. (только в Сиене память католич. святой отмечается в день ее смерти). В 1727 г. папа *Бенедикт XIII* установил литургический праздник получения Е. С. стигматов на 1 апр. В 1866 г. папа *Пий IX* провозгласил ее наряду с апостолами Петром и Павлом св. покровительницей Рима, папа *Пий XII* в 1939 г. — покровительницей Италии вместе с католич. св. *Франциском Ассизским*. В 1970 г. папа *Павел VI* удостоил ее и католич. св. *Терезу Авильскую* почетного титула «doctor Ecclesiae», что было 1-м присвоением этого титула св. девам. 1 окт. 1999 г. *motu proprio* «Spes aedificandi» папа Римский *Иоанн Павел II* провозгласил Е. С. вместе с католич. святыми Биргиттой Шведской и Эдит *Штайн* св. покровительницей Европы (их имена были добавлены к покровителям Европы равноапостольным *Кириллу (Константину)* и *Методию* и прп. *Венедикту Нурсийскому*).

Сочинения. Трактат Е. С. «Диалог...» быстро получил широкое распространение (изд. в 1472 в Болонье; лат. пер. опубл. в 1496). Сочинение состоит из 167 глав и представляет собой диалог Е. С. с Богом. Она обращается к Богу с просьбами проявить милосердие к ней, к миру, к католич. Церкви, о Провидении для всех. Далее Е. С. излагает свое учение, к-рое состоит из неск. частей: «доктрины совершенства» (представляет личное развитие человека через любовь к Богу, ближнему и самому себе), «доктрины моста» (объясняет Воплощение как мост, через к-рый человек в состоянии пересечь бездну, образовавшуюся в результате грехопадения, и достичь Бога), «доктрины слез» (предостерегает, что не все пути ведут ко благу), «доктрины света» (освещает путь идущих по мосту), «доктрины Провидения» (в рамках к-рой дан краткий обзор всей истории человечества) и «доктрины послушания» («ключ послушания», сломанный и потерянный Адамом, согласно Е. С., был найден и починен Христом и отдан Им на хранение Церкви).

Полагая сущностью христ. совершенства любовь, католич. святая описывает 3 степени любви на пути души к святости: рабскую любовь, ко-





торая сопровождается страхом наказания за грехи, любовь наемника, надеющегося получить в награду вечную жизнь, и сыновнюю любовь, которая суть любовь к Богу ради Него Самого. В состоянии совершенной сыновней любви человек, по Е. С., абсолютно утрачивает волю и полностью покоряется Божией воле. Описывая мистическое единение с Богом, она уточняет, что имеет в виду переживание или осознание присутствия Бога в душе. Согласно ее учению, в состоянии совершенства душа никогда не утрачивает осознания Божественного присутствия; между душой и Богом устанавливается сокровенное и непрерывное единство, поэтому общение с Ним, молитва к Нему, возможны в любой момент и в любом месте.

Сохранилось более 380 писем, написанных или продиктованных Е. С. между 1370 и 1380 гг. Письма не только содержат подробности политической истории того времени, но и дают возможность оценить характер католич. святой (напр., ее чувство юмора). Сохранилось также собрание из 26 молитв, записанных за Е. С. ее учениками. Впервые молитвы были опубликованы Альдом Мануцием в 1500 г. в качестве приложения к изданию писем Е. С.

Соч.: Il Dialogo / Ed. G. Cavallini. R., 1968. Siena, 1995²; Le Lettere di Caterina da Siena / Ed. P. Misciatelli. Firenze, 1939–1947. 6 vol.; Epistolario di St. Caterina da Siena / Ed. E. Dupré Theseider. R., 1940; Le Orazioni / Ed. G. Cavallini. R., 1978; Opera omnia: Testi e concordanze / Ed. F. Saffoni. Pistoia, 2002. CD-ROM. Ист.: BHL, N 1702–1709; ActaSS. Apr. Vol. 3. P. 851–978; *Raimondo da Capua*. S. Caterina da Siena: Vita. Siena, 1978⁴; Leggenda minore di S. Caterina e lettere de' suoi discepoli / Ed. F. G. Grottanelli. Bologna, 1868; *Caffarini Tommaso*. Leggenda minore di S. Caterina da Siena / Ed. E. Franceschini. Mil., 1942; *idem*. Supplemento alla vulgata leggenda di S. Caterina da Siena / Ed. A. Tantucci. Lucca, 1754; Fontes vitae S. Catharinae Senensis historici / Ed. M. H. Laurent, F. Valli. Siena; Firenze; Mil., 1936–1942. 21 vol.; Processus contestationum super sanctitate et doctrina S. Catharinae de Senis // *Martène E., Durand U.* Veterum scriptorum et monumentorum... amplissima collectio. P., 1729. N. Y., 1968⁷. T. 6. P. 1239–1382.

Библиогр.: *Zanini L., Paterna M. C.* Bibliografia analitica di St. Caterina da Siena: 1910–2000. R., 1971–2003. 5 vol.

Лит.: *Герье В. И.* Катарина Сиенская // ВЕ. СПб., 1892. Т. 5 № 9. С. 5–56; № 10. С. 429–496; то же // Символ. Париж, 2002. № 45. С. 97–227; *Fawtier R.* Catheriniana // Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome. P., 1914. Vol. 34. P. 3–96; *idem*. S. Catherine de Sienne: Essai de critique des sources. P., 1921. Vol. 1: Sources hagiographiques; 1930. Vol. 2: Les œuvres de St. Catherine de Sienne; *Bernadot M.-V.* St. Catherine de Sienne au ser-

vice de l'Église. P., 1941; *Grión A. S.* Caterina da Siena: Dottrina e fonti. Brescia, 1953; *Perrin J.-M.* Catherine de Sienne: Contemplative dans l'action. P., 1961; Atti del Simposio intern. Catheriniano-Bernardiniano: Siena, 17–20 aprile 1980 / A cura di D. Maffei e P. Nardi. Siena, 1982; *Champdor A.* Catherine de Sienne et son temps. Lyon, 1982; *Antoni Cl. G.* Sistemi stilistici ed espressione mistica: Saggi sulla tradizione catheriniana. Pisa, 1985; *Bianchi L., Giunta D.* Iconografia di S. Caterina da Siena. R., 1988; *Сикари А.* Св. Екатерина Сиенская // *Он же*. Портреты святых. Милан; М., 1991. Т. 2. С. 5–21; Catherine de Sienne: [Exposition: Grande chapelle du Palais des papes. Avignon, 1992]. Avignon, 1992; *Pajardi P.* Caterina la santa della politica: Ricerche e riflessioni sul pensiero etico, giuridico, sociale e politico di S. Caterina da Siena. Mil., 1992; *Cavallini G.* Catherine of Siena. L.; N. Y., 1998; *Anodal G.* Caterina da Siena. Casale Monferrato, 2000; *idem*. Caterina da Siena: Patrona d'Europa. Siena, 2004; La Roma di S. Caterina da Siena / A cura di M. G. Bianco. R., 2001; Santa Caterina da Siena. Bologna, 2002; *Vincenzo R.* Dimensione trinitaria della dottrina mariologica in santa Caterina da Siena // *Marianum*. R., 2003. P. 132–206; Atti del Simposio Europeo su S. Caterina da Siena. Napoli, 2004; *Luongo F. Th.* The Sainly Politics of Catherine of Siena. Ithaca (N. Y.), 2006.

Ю. Ю. Дресвина

Иконография. Е. С. традиционно изображалась в облачении монахини доминиканского ордена: белая туника с белым капюшоном и наплечником, долгополая широкая темная накидка, белый (реже темный) головной покров (мраморная крышка саркофага (1450) работы Исаии да Пиза, ц. Санта-Мария sopra Минерва, Рим; фреска Г. Феррари, 1533–1534, ц. св. Христофора в Верчелли). С XVI в.



«Стигматизация св. Екатерины, со святыми Бенедиктом и Иеронимом». Ок. 1514 г. Худож. Д. Беккафуми (Национальная пинакотекa, Сиена)

стало обычным изображение Е. С. в белых одеждах (Д. Беккафуми «Стигматизация св. Екатерины, со св. Бенедиктом и блж. Иеронимом», ок. 1514, Национальная пинакотекa, Сиена).



«Мадонна с розовым венком со святыми Домиником и Екатериной Сиенской». Между 1618 и 1621 гг. Худож. Дж. Б. Кресси (Пинакотекa Брера, Милан)

Портретным считается изображение святой на фреске А. Ватти (1375, капелла св. Екатерины в базилике Сан-Доменико в Сиене): лик аскетичного типа, правильный овал лица, выделенные надбровные дуги, слегка удлиненный нос, тонкие губы и вздернутая верхняя губа. До 1472 г. (интердикт папы *Сикста IV* об изображении стигматов; отменен папой *Урбаном VIII* в 1630) Е. С. изображали со стигматами на стопах, ладонях и в области сердца (некровоточивыми), от к-рых исходит сияние (полихромная деревянная статуя Нероччо деи Ланди, ок. 1470, ц. Санта-Катерина ин Фонтетранда, Сиена). Встречаются изображения Е. С. в терновом венце (Дж. Б. Тьеполо, 1746, Музей истории искусств, Вена), в венке из роз (Дж. Б. Кресси «Мадонна с розовым венком со святыми Домиником и Екатериной Сиенской», между 1618 и 1621, Пинакотекa Брера, Милан), в окружении славы (фра Анжелико, 1457, Национальная галерея Умбрии, Перуджа), с нимбом (фреска Веккетты, 1461, Палаццо Комунале, Сиена), с папским гербом или папской тиарой в руках, а также изображения Е. С., коронованной ангелом (полиптих Л. Бреа, 1488, ц. Санта-Мария делла Мизерикордия, Таджа). Чаще всего Е. С. изображали с книгой (мастер XV в., фреска в ц. Сан-Пьетро, Карпиньяно-Сезия, Италия — с книгой и сердцем) и лилий (Д. Беккафуми «Св. Екатерина получает одежды и ветвь лилии от доминиканцев», пределла алтарного образа, ок. 1514, Национальная пинакотекa, Сиена), с распятием (Д. Гирландайо, 1490, Старая пинакотекa, Мюнхен), иногда с сердцем (Дж. Дженга «Диспутa», между 1516 и 1518, Пинакотекa Брера, Милан), с черепом (Содома, нач. XVI в., Академия изящных искусств, Сиена).



Об особенностях почитания позволяют судить изображения Е. С. в многофигурных композициях, на к-рых чаще всего ее образу сопутствуют изображения Раймонда Капуанского (картина нач. XVIII в., доминиканский мон-рь в Дисен-ам-Аммерзе — Е. С. и ее духовник врачуют зачумленных), С. Макони, последователя и биографа Е. С. (А. Боргоньоне «Богоматерь с Младенцем, св. Екатериной Сиенской и картезианским монахом», 1488–1490, Пинакотекка Бре-ра, Милан), католич. св. Доминика и святых ордена (хоругвь Дж. ди Паоло, 1494, ц. Сан-Доменико в Перудже), католич. св. Франциска Ассизского (М. Бальдуччи «Вознесение Богоматери со святыми Франциском и Екатериной», 1509, капелла в ц. Санто-Спирито, Сиена), равноап. *Марии Магдалины* (Т. Бойерманс, 2-я пол. XVI в., Музей изящных искусств, Гент), патрональной святой Е. С. — Екатерины Александрийской, ориентация на образ к-рой способствовала возникновению иконографий «Диспута» и «Обручение св. Екатерины» (фра Бартоломео «Обручение Христу», 1511/12), Галерея Палатина, Флоренция; Ч. Ферри «Видение св. Екатерины Сиенской», 2-я пол. XVII в., ГЭ), блж. *Иеронима* Стридонского, святых *Сизимунда* Бургундского, Агнессы из Монтепульчано, *Розы* Лимской («Святое семейство со святыми Иоанном Крестителем и Екатериной Сиенской», 1516–1517, Музей г. Хенфилд, Великобритания), папы Пия II (фреска Пинтуриккио «Причисление папой Пием II Екатерины Сиенской к лику святых», 1505–1507 (Б-ка папы Пия II), кафедральный собор, Сиена), папы Григория XI (Е. С., ведущая под уздцы его лошадь в Рим, что символизирует завершение Авиньонского пленения пап — фреска Маттео ди Джованни, 2-я пол. XV в., Società Opere Pie (собрание «Благочестие в памятниках искусства»), Музей кафедрального собора, Сиена; рельеф надгробия папы Григория XI, выполненный Р. Р. Оливьери, 1584, ц. Санта-Франческа Романа, Рим) и папы Урбана VI. Пространные циклы включают сцены, в к-рых Е. С. представлена ухаживающей за больными (картина 40–80 гг. XV в. из цикла «Дела милосердия», Королевский музей изящных искусств, Антверпен).

Выбор сюжетов циклов или разрозненных композиций обусловлен желанием подчеркнуть визионерство Е. С.: святая получает от св. Доминика облачение члена ордена (Нероччо деи Ланди, 2-я пол. XV в., собр. Беренсон, Сеттиньяно); отдает свое платье бедняку и получает его из рук Христа (фреска XIV в., доминиканская ц. св. Сикста II, Рим); мистическое обручение Е. С. Христу (в ранних изображениях — Христу Средовеку: житийная икона, ок. 1385, мастер пизанской школы, Городской музей Пизы; впоследствии, как и в иконе Екатерины Александ-

рийская, — Христу Младенцу: ретабль Лоренцо да Сансеверино, кон. XV в., Национальная пинакотекка, Сиена); Е. С. получает от Христа новое сердце (Г. Коццарелли, 2-я пол. XV в., Национальная



«Причисление папой Пием II Екатерины Сиенской к лику святых». Фреска кафедрального собора в Сиене. 1505–1507 гг. Худож. Пинтуриккио

пинакотекка, Сиена; Г. Феррари «Святое собеседование», 1-я пол. XVI в., Галерея Польди-Пеццолли, Милан); Е. С. выбирает себе терновый венец (Б. Фунгаи, кон. XV в., сцена на пределье алтарного образа в базилике Сан-Доменико, Сиена); распятый Христос с креста обращается к Е. С. (Веккьетта, 1445, Национальная пинакотекка, Сиена); Е. С. принимает причастие из рук Христа (фреска XV в. в ц. Сан-Доменико в Сполето); ангелы кормят Е. С. (фрагмент пределья, Д. Беккафуми, ок. 1514, Национальная пинакотекка, Сиена); вручают ей терновый венец (П. Ф. Биссоло, 1513, Галерея Академии, Венеция); Е. С. молитвой останавливает разбойника, изгоняет бесов (Дж. ди Бенвенуто, нач. XVI в., Музей Ватикана); Е. С. диктует свои сочинения; Е. С. (по типу Мизерикодия) принимает членов братства под свою накидку (М. Бальдуччи, XVI в., ораторий ц. Санта-Катерина дела Нотте, Сиена); Е. С. вручает братьям уставы 2-го и 3-го орденов доминиканцев (картина К. Росселли, 1499–1500, Национальная галерея в Эдинбурге, Шотландия).

Среди наиболее ранних циклов, отмеченных вниманием к основной сюжетной линии ранней редакции Жития и устойчивыми композиционными схемами иллюстрируемых сюжетов, — алтарные картины Дж. ди Паоло, 1-я пол. XV в. (Музей искусств в Кливленде; собрание Хайнеманн, Нью-Йорк; собрание Флейш-

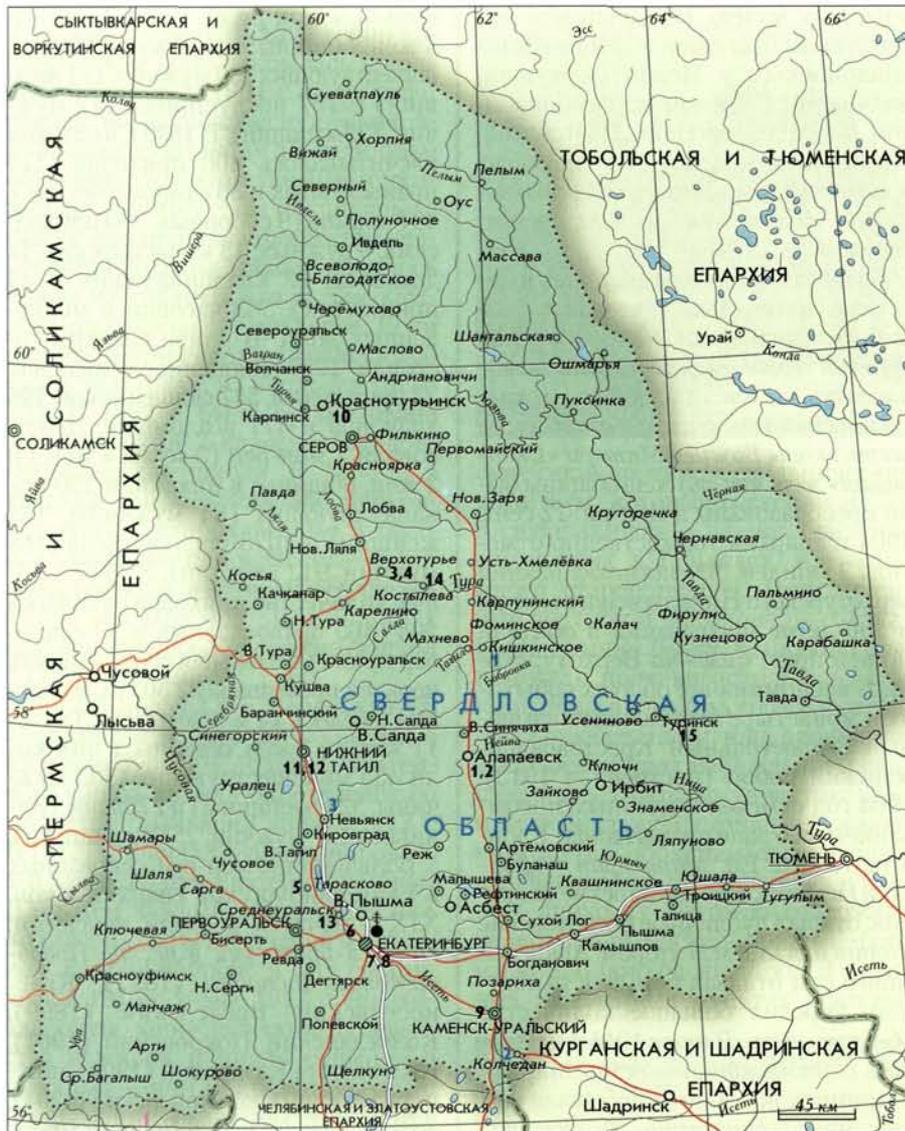
мана, Нью-Йорк; собрание Тиссен-Борнемиса в Лугано, Швейцария; Метрополитен-музей, Нью-Йорк); фрески Дж. дель Паккиа (после 1418, дом Е. С. в Сиене), Содомы (и Ф. Вани (?)) (1526, капелла св. Екатерины в базилике Сан-Доменико, Сиена), а также служащие образцом ранней печатной графики ксилографии (1515) Х. Шойфелена, иллюстрирующие пространную редакцию Жития святой (собрание Плейстер, Германия).

Т. Ю. Облицова

ЕКАТЕРИНБУРГСКАЯ И ВЕРХОТУРСКАЯ ЕПАРХИЯ

РПЦ, учреждена 29 янв. 1885 г. как Екатеринбургская и Ирбитская преобразованием *Екатеринбургского викариатства* Пермской епархии. С 1924 г. Свердловская и Ирбитская, в 1943–1947 гг. Свердловская и Челябинская, в 1947–1958 гг. Свердловская и Ирбитская, в 1958–1991 гг. Свердловская и Курганская, в 1991–1993 гг. Екатеринбургская и Курганская, с 1993 г. имеет совр. название. Границы епархии совпадают с границами Свердловской обл. Кафедральный город — Екатеринбург (в 1924–1991 Свердловск). Кафедральный собор — во имя Св. Троицы в Екатеринбурге. Правящий архиерей — архиеп. *Викентий (Морарь)*; с 19 июля 1999). С 1997 г. епархия разделена на 6 благочиннических округов: Восточный, Горнозаводской, Западный, Северный, Центральный, Южный; территории благочиннических округов совпадают с территориями адм. округов. К 1 апр. 2008 г. в Е. и В. е. действовали 462 прихода, 16 мон-рей (8 муж., 8 жен.), в клире епархии состояли 507 священнослужителей (423 священника и 84 диакона).

Территория. Первоначально в Екатеринбургскую епархию вошли территории зауральских уездов Пермской губ.: Верхотурского, Екатеринбургского, Ирбитского, Камышловского и Шадринского. В 1919 г. в связи с образованием Екатеринбургской губ. к 5 уже имевшимся уездам добавились уезды Нижнетагильский (отделенный от Верхотурского у.) и Красноуфимский (из Пермской губ.). В нояб. 1923 г. в связи с образованием Уральской обл., объединившей Пермскую, Екатеринбургскую, Челябинскую и Тюменскую губернии (территория 8 епархий: Екатеринбургской, Пермской, Челябинской, Златоустовской, Тобольской, Курганской, Сарапульской, Саткинской), в состав Екатеринбургской епархии вошли территории 4 округов: Сверд-



Монастыри
Действующие

- | | |
|---|---|
| 1 Алапаевский во имя Новомучеников Российских муж. мон-рь | 9 Каменск-уральский в честь Преображения Господня муж. мон-рь |
| 2 Алапаевский во имя прмц. вел. кнг. Елисаветы Феодоровны жен. мон-рь | 10 Краснотурьинский во имя вчм. Пантелеимона жен. мон-рь |
| 3 Верхотурский во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-рь | 11 Нижнетагильский в честь иконы Божией Матери "Скорбящая" жен. мон-рь |
| 4 Верхотурский в честь Покрова Пресв. Богородицы жен. мон-рь | 12 Нижнетагильский в честь Казанской иконы Божией Матери муж. мон-рь |
| 5 Во имя Св. Троицы муж. мон-рь | 13 Среднеуральский в честь иконы Божией Матери "Спорительница хлебов" жен. мон-рь |
| 6 Во имя Царственных страстотерпцев муж. мон-рь | 14 Свято-Косминская муж. пустынь |
| 7 Екатеринбургский в честь Воздвижения Креста Господня муж. мон-рь | 15 Туринский во имя свт. Николая Чудотворца жен. мон-рь |
| 8 Екатеринбургский Новотихвинский жен. мон-рь | |

Закртыые

- | | |
|--|--|
| 1 Бобровский Алексеевский жен. мон-рь | 3 Невьянский в честь Богоявления муж. мон-рь |
| 2 Колчеданский в честь Покрова Пресв. Богородицы жен. мон-рь | |

Цифрой 1 на карте обозначена Казанская и Татарстанская епархия РПЦ

ловского (бывшие Екатеринбургский и Верхотурский уезды), Ирбитского (бывшие Ирбитский и Туринский уезды), Нижнетагильского (бывшие Нижнетагильский у. и часть бывш. Тюменского у.) и Шадринского (бывшие Шадринский и Камышловский уезды). В янв. 1934 г. Уральская обл. была разделена на 3 области: Свердловскую, Челябинскую и Обско-Ир-

тышскую. В Свердловскую обл. вошли бывшие округа: Свердловский, Пермский, Нижнетагильский, Ирбитский, Кунгурский, Верхнекамский и Сарапульский. На территории области действовали 3 епархии: Свердловская (территория включала бывшие Свердловский, Нижнетагильский, Ирбитский округа), Пермская (территория включала бывшие

Пермский, Кунгурский, Верхнекамский округа) и Сарапульская (территория включала бывш. Сарапульский окр.). В окт. 1938 г. из Свердловской обл. была выделена Пермская обл. и к Свердловской обл. были присоединены нек-рые районы Челябинской обл. К тому времени Свердловская епархия была почти полностью ликвидирована в ходе массовых репрессий. При воссоздании епархии в 1943 г. в нее вошли приходы Свердловской, Челябинской и Курганской областей. В июне 1947 г. от Свердловской епархии отделилась Челябинская и Златоустовская епархия, в янв. 1993 г. — Курганская и Шадринская епархия.

1885–1917 гг. 29 янв. 1885 г. имп. Александр III Александрович утвердил доклад Синода о необходимости преобразования Екатеринбургского викариата в самостоятельную епархию. Викарный еп. *Нафанаил (Леандров)* стал 1-м самостоятельным Екатеринбургским архиереем. 8 нояб. 1885 г. Екатеринбургское духовное правление было преобразовано в консисторию. Первоначально консистория включала 3 стола, к 1917 г. — 5 столов. В ведении 1-го стола состояли дела, связанные с назначением и перемещением духовенства, 2-й стол занимался строительством церквей и часовен, 3-й стол — делами духовных судов и бракоразводными, 4-й стол ведал финансами, 5-й стол был сверхштатным. Ко времени создания епархия была разделена на 24 благочиннических округа, к 1917 г. их число увеличилось до 31, из них 3 единоверческих и 2 монастырских округа.

В 1885–1917 гг. в епархии сменились 13 епископов. При еп. *Нафанаиле* был начат выпуск «*Екатеринбургских епархиальных ведомостей*». Еп. *Поликарп (Розанов)* в 1890 г. создал епархиальный свечной завод; ранее приходы Пермской и Екатеринбургской епархий обеспечивал свечами *екатеринбургский в честь Тихвинской иконы Божией Матери (Новотихвинский) жен. мон-рь*, к-рый на свои средства содержал Екатеринбургское епархиальное женское уч-ще (учреждено в 1838). В Екатеринбурге открылись 2 церковно-приходские школы — при Свято-Духовском и Вознесенском храмах. Благодаря усилиям архиерея *верхотурский во имя свт. Николая муж. мон-рь* в 1894 г. стал общежительным. Еп. *Афанасий (Пархомович)*



организовал систематические беседы со старообрядцами, присутствовал на некоторых и произносил наставления. Еп. Симеон (Покровский) способствовал устройству в Екатеринбурге Дома трудолюбия. При еп. *Христофоре (Смирнове)* открылся причетнический класс при архиерейском доме, положивший начало школе псаломщиков. Архиерей ходатайствовал перед Синодом об учреждении в Екатеринбурге ДС, при нем сформировалась противораскольническая миссия.

Екатеринбургские архиереи проявляли интерес к церковной истории. По инициативе и под рук. еп. *Ириней (Орды)* в 1902 г. был составлен и издан справочник «Приходы и церкви Екатеринбургской епархии». Архиерей обращал особое внимание на постановку преподавания в духовно-учебных заведениях церковного пения, на изучение устава, под его рук. достигли расцвета «Екатеринбургские ЕВ». Известным церковным писателем был Екатеринбургский еп. *Никанор (Каменский)*. Он проводил религиозно-нравственные чтения в кафедральном соборе, издавал и распространял свои нравоучительные сочинения. Для просвещения проживавших в пределах епархии кочевых манси (вогул) архиерей благословил составить вогульскую азбуку и вогульско-рус. словарь. Все Екатеринбургские епископы являлись почетными членами Уральского об-ва любителей естествознания (УОЛЕ). Среди священников, входивших в разные годы в УОЛЕ, а их было ок. 50, оказалось немало выдающихся исследователей. Так, корабельный свящ. Георгий Левитский в 1894–1896 гг. побывал в неск. кругосветных путешествиях, откуда привез большую коллекцию бытовых и культовых вещей, которую подарил Екатеринбургскому го-

родскому музею. Выдающимся математиком был свящ. с. Мехонского Шадринского у. Иоанн Первушин, являвшийся членом-корреспондентом С.-Петербургской, Парижской, Неаполитанской академий наук; открытое им простое число вошло в историю математики как «первушинское».

Благодаря усилиям еп. *Владимира (Соколовского-Автономова)* стал общежительным *далматовский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. монастырь*, а Каслинская и Нижнетагильская (см. *Нижнетагильский в честь иконы Божией Матери «Скорбящая» жен. мон-рь*) жен. общины были преобразованы в мон-ри. 12 сент. 1904 г. епархия торжественно отметила 2 юбилея: 300-летие основания верхотурского Николаевского мон-ря и 200-летие пребывания в обители мощей прав. *Симеона* Верхотурского. В воспоминание об этих событиях в монастыре был заложен каменный 3-престольный Крестовоздвиженский собор (построен в 1913). 1904 год отмечен 2-дневным пребыванием на Урале прав. *Иоанна* Кронштадтского. Еп. *Митрофан (Афонский)* возобновил пастырские собрания, открыл публичные богословские чтения и стал 1-м лектором. Архиерей много сил отдавал борьбе с пьянством, учредил большое количество об-в трезвости. В июле 1914 г. на Урале в сопровождении сестер Марфо-Мариинской общины побывала вел. кнг. прмц. *Елисавета Феодоровна*.

Количество храмов и монастырей, численность духовенства. Ко времени образования Екатеринбургской епархии в ней имелось 408 приходов (374 православных и 34 единоверческих), 428 храмов (9 соборных, 375 приходских, 8 домовых и 36 приписных), 446 часовен. По уездам приходы распределялись следующим образом: в Екатеринбургском у.— 139 приходов, в Верхотурском у.— 65, в Ирбитском у.— 41, в Камышловском у.— 77, в Шадринском у.— 86 при-

ходов. В епархии служили 1125 клириков: 13 протоиереев, 509 священников, 170 диаконов и 433 псаломщика. Действовали 4 мон-ря (2 муж., 2 жен.) и 3 жен. общины; в них жили 150 монашествующих (39 мужчин, 111 женщин) и 737 послушников (12 мужчин, 725 женщин). В 1899 г. в епархии насчитывалось 406 приходов (370 православных и 36 единоверческих), 497 храмов (9 соборных, 390 приходских, 6 ружных, 13 монастырских, 14 домовых, 22 кладбищенских и 43 приписных), 563 часовни и молитвенных дома. В клире епархии состояли 1237 священнослужителей: 23 протоиерея, 547 священников, 196 диаконов и 471 псаломщик. Действовали 7 мон-рей (3 муж., 4 жен.) и 2 жен. общины; в них жили 230 монашествующих (64 мужчины, 166 женщин) и 1078 послушников (166 мужчин, 912 женщин). В 1917 г. общее количество приходов равнялось 504 (465 православных и 39 единоверческих), земельная собственность церковью превышала 32 303 га. В епархии имелось 14 монастырей (3 муж., 11 жен.) и 2 жен. общины; в них жили 455 монашествующих (133 мужчины, 322 женщины) и 2709 послушников (177 мужчин, 2532 женщины).

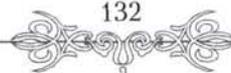
Большинство мон-рей, основанных в Екатеринбургской епархии в кон. XIX — нач. XX в., были женскими: *каменск-уральский в честь Преображения Господня* (1892), *Красносельский Введенский* (1899), *Колчеданский Покровский* (1901), *Каслинский Казанский* (1904), *нижнетагильский Скорбященский* (1904), *верхотурский в честь Покрова Пресв. Богородицы* (1907), *верхотурский Успенский* (1913), *Бобровский Алексеевский* (1915), *Сербишинский Введенский* (1916). Все они были общежительными. Единственный учрежденный на территории Екатеринбургской епархии в XIX в. муж. мон-рь — *Кыртомский Крестовоздвиженский* — также был общежительным (1893).

Духовное образование. Ко времени учреждения в епархии имелось 2 духовных уч-ща: *Далматовское* (1813) и *Екатеринбургское* (1833). Выпускниками последнего были писатель Д. Н. Мамин-Сибиряк, изобретатель радио А. С. Попов, и А. В. *Карташёв*, историк Церкви, общественный и гос. деятель. *Далматовское ДУ* в 1888 г. было перенесено в г. Камышлов. В Екатеринбурге с 1880 г. действовало 6-классное епархиальное жен. уч-ще, размещавшееся в *Новотихвинском мон-ре*, в 1916 г. для уч-ща было построено



Собор во имя Св. Троицы в Екатеринбурге. 1818–1854 гг. Фотография. 2008 г.

ходов. В епархии служили 1125 клириков: 13 протоиереев, 509 священников, 170 диаконов и 433 псаломщика. Дей-



3-этажное здание. В 1897 г. при архиерейском доме открылась школа псаломщиков, в 1901 г. преобразованная во второклассную церковноприходскую школу с 3-годовалным обучением и специальными курсами церковного устава и церковного пения. Увеличение количества церковноприходских школ являлось одной из главных задач для каждого епархиального архиерея. Если при открытии епархии имелось 206 школ, то к 1894 г. их число достигло 302. В 1892 г. была организована 1-я в епархии 2-классная церковноприходская школа. В 1908 г. в епархии имелось уже 360 церковных школ: 2 второклассные, 3 двухклассные, 209 одноклассные и 146 школ грамоты, в которых обучались 16 558 чел. При монастырях и общинах епархии имелось 12 церковных школ с 715 учениками.

Во 2-й пол. XIX в. неоднократно поднимался вопрос об открытии в Екатеринбурге ДС, однако Святейший Синод принял определение об открытии семинарии лишь в 1912 г. В 1912/13 г. начал функционировать 1-й класс ДС при Екатеринбургском ДУ, затем каждый год добавлялось по классу. Открытие полной 6-классной Екатеринбургской ДС состоялось в 1916 г. В мае 1917 г. епархиальное собрание депутатов духовенства и мирян приняло решение о преобразовании Екатеринбургского ДУ и первых 4 классов семинарии в общеобразовательную школу, старшие классы семинарии должны были стать специальной богословской школой. Однако в 1917/18 г. духовные школы работали по-прежнему, из-за продовольственного кризиса учебный год был окончен в февр. 1918 г. На следующий год занятия не возобновились, но зимой 1918/19 г. в Екатеринбурге действовал Народно-Богословский ин-т, в котором занятия шли по вечерам 3 дня в неделю, число слушателей, принадлежавших к разным социальным слоям, достигало 150–200 чел.

Духовно-просветительные, миссионерские, благотворительные учреждения. В 1886 г. в Екатеринбурге было учреждено братство во имя прав. Симеона Верхотурского. Одним из главных направлений деятельности братства являлась противораскольническая и противосектантская миссия. Братство устраивало беседы со старообрядцами и с сектантами, создавало миссионер-



с. Нижнепетропавловском (Верхнеапостольском) Шадринского у. Кроме противостарообрядческой деятельности мис-

*Крестовоздвиженский собор
Николаевского мон-ря
в Верхотурье. 1905–1913 гг.
Фотография. 2008 г.*

сионеры осуществляли работу с мусульм. населением. Екатеринбургский комитет Православного миссионерского об-

ва, открывшийся одновременно с созданием епархии, финансировал содержание школ в сев. районах епархии, где проживало мансийское население, а также организацию неск. ежегодных миссионерских поездок в отдаленные мансийские юрты. В нач. XX в. комитет предпринял разработку вогульской азбуки, вогульско-рус. словаря и публикацию основных правосл. молитв на мансийском языке. Работа была выполнена при комитете специальной комиссией под рук. еп. Никанора (Каменского), в комиссию входили крещеный вогул Н. Бахтияров, свящ. Петр Мамин и управляющий Уральским горным уч-щем горный инженер П. И. Паутов. В 1894 г.

открылся епархиальный отдел Имп. Православно-го Палестинского об-ва, к-рый, как и отд-ния в др. регионах, проводил чте-



ния и собеседования о Св. земле, сбор средств для организации паломничества. В 1901 г. был создан епархиальный проповеднический комитет, в

*Верхотурье.
Литография. XIX в. (ГИМ)*

обязанность к-рого входило рассмотрение проповедей, представляемых благочинными на утверждение епархиальному начальству. В 1911 г. в Екатеринбурге открылось церковно-археологическое об-во, созданное для изучения истории епархии и Православия на Урале. В 1914 г. был освящен епархиальный дом, включавший музей, помещения для епархиальных и правосл. общественных орг-ций, зрительный зал на 900 мест, б-ку. Если ко времени образования епархии в ней имелась 331 церковная б-ка, то к 1914 г.

В сент. 1893 г. начала работу епархиальная противораскольническая миссия, в к-рой состояли миссионер-проповедник и 3 окружных миссионера. В кон. 90-х гг. XIX в. был образован миссионерский стан в

устанавливало чтения на религ. темы. В нач. XX в. братство реализовало ряд масштабных строительных проектов. Так, в Екатеринбурге на средства братства были построены церковь-школа, епархиальный дом. На средства братства издавался газ. «Екатеринбургские ЕВ», в 1902 г. был выпущен справочник «Приходы и церкви Екатеринбургской епархии».

В сент. 1893 г. начала работу епархиальная противораскольническая миссия, в к-рой состояли миссионер-проповедник и 3 окружных миссионера. В кон. 90-х гг. XIX в. был образован миссионерский стан в



их число увеличилось до 424. В кон. XIX в. был образован епархиальный комитет по делам об-во трезвости. В 1910 г. для поддержания порядка во время богослужений и крестных ходов было учреждено об-во хоругвеносцев.

В Екатеринбургской епархии, как и в др. регионах, остро стояла проблема обеспечения заштатных клириков, а также вдов и сирот духовенства. В 1903 г. состоялось объединение всех благочиннических касс, из к-рых выплачивались пособия, в общую эмеритальную кассу. В том



1918 г. в Екатеринбурге в доме Н. Н. Ипатьева была казнена семья имп. св.

Епархиальное жен. уч-ще с домовой ц. во имя вмц. Екатерины в Екатеринбурге. Ок. 1916 г. Фотография. 1916 г.

Николая II Александровича. В ночь с 17 на 18 июля совершилось злодеяние в

же году в Екатеринбурге открылась епархиальная богадельня, на к-рую еп. Никанор (Каменский) пожертвовал 2 тыс. р. В епархии действовали епархиальное попечительство о бедных духовного звания, церковноприходские попечительства, содержавшие богадельни, об-во милосердия во имя свт. Николая Чудотворца. Широкое распространение получили попечительства и об-ва вспомоществования, целью которых было оказание материальной помощи учащимся и преподавателям духовных учебных заведений (напр., созданные в 1903 попечительство при церкви епархиального жен. уч-ща, об-во взаимного вспомоществования учившим и учащимся в церковноприходских школах и школах грамоты в Екатеринбургской епархии). В янв. 1916 г. трудами еп. Серафима (Голубятникова) открылся Екатеринбургский отдел Всероссийского об-ва попечения о рус. беженцах из зап. губерний (в 1916 только в Камышловском у. размещались 1795 беженцев: 1574 православных, 187 католиков и 34 протестанта).

1917–1942 гг. В нояб. 1917 г. Екатеринбургским епископом был назначен *Григорий (Яцковский)*, прибывший в Екатеринбург в нач. 1918 г. (в 1922 возведен в сан архиепископа). В 1918 г. Екатеринбургская консистория в соответствии с решениями Поместного Собора 1917–1918 гг.

была преобразована в Екатеринбургский епархиальный совет. Начало служения еп. Григория совпало с первыми месяцами существования советской власти на Урале, с организацией репрессий против правосл. Церкви. В 1918–1919 гг. территория епархии стала плацдармом кровопролитных боев между частями Красной и Белой Армий. В это время претерпели мученическую смерть не менее 45 клириков епархии, арестам подверглись 25 священников, и ок. 50 священников скрывались от преследования. В ночь с 16 на 17 июля

1918 г. в Екатеринбурге в доме Н. Н. Ипатьева была казнена семья имп. св.

Епархиальное жен. уч-ще с домовой ц. во имя вмц. Екатерины в Екатеринбурге. Ок. 1916 г. Фотография. 1916 г.

Николая II Александровича. В ночь с 17 на 18 июля совершилось злодеяние в

Алапаевске, где в числе жертв оказалась вел. кнг. Елисавета Феодоровна.

Летом 1919 г. на Урале окончательно установилась советская власть, началась реализация декрета об отделении Церкви от гос-ва, массовыми стали аресты духовенства. В сент. 1919 г. было объявлено о закрытии всех домовых церквей, прекратили существование духовные школы. В дек. 1920 г. был упразднен епархиальный совет. По всей стране началась национализация монастырских хозяйств. В Екатеринбургской губ., как и в др. регионах, монастырские церкви регистрировались в качестве приходских, в сент. 1920 г. при храмах верхотурского Николаевского мон-ря была образована Николаевская приходская община. 25 сент., в день памяти прав. Симеона, состоялось *вскрытие мощей* святого. В дек. того же года было объявлено о закрытии Новотихвинского мон-ря. Имущество нек-рых обителей было

передано трудовым коммунам, к апр. 1921 г. в Екатеринбургской губ. на основе мон-рей было организовано 4 совхоза.

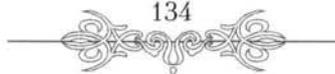
В 1922 г. шла кампания по *изъятию церковных ценностей*. В екатеринбургских городских храмах было собрано 72 пуда 30 фунтов 90 золотников серебра (1191 кг). В верхотурском Николаевском мон-ре конфисковали 13 пудов 17 фунтов 89 золотников серебра (215,2 кг), в т. ч. серебряную раку прав. Симеона. В Новотихвинском мон-ре изъяли 14 пудов 43 фунта 72 золотника серебра (247,1 кг). Всего в Екатеринбургской губ. было изъято 480 пудов 15 фунтов 69 золотников серебра (7867 кг), 12 фунтов 71 золотник 85 долей золота (5,1 кг) и большое количество драгоценных камней. Одновременно с конфискацией ценностей проводились аресты священнослужителей, которым хотя бы в какой-то степени можно было инкриминировать «сопротивление изъятию». В ночь на 13 авг. был арестован Екатеринбургский архиеп. Григорий, 20–22 янв. 1923 г. в Екатеринбургском губ. ревтрибунале состоялся открытый процесс над ним и благочинным ирбитских церквей прот. Александром Анисимовым. На суде архиерей резко высказывался о действиях советской власти и был приговорен к 5 годам строгой изоляции, Анисимов получил 2 года строгой изоляции. Всего в епархии «за сопротивление изъятию» было привлечено к адм. ответственности не менее 29 священнослужителей.

В мае 1922 г., после ареста Патриарха Московского и всея России св. *Тихона*, начался обновленческий раскол (см. *Обновленчество*), инспирированный властями, было образовано обновленческое *Высшее церковное управление* (ВЦУ). 20 авг. в Екатеринбургском соборе Екатеринбургского городского и сельского духовенства, признавшее ВЦУ, обновленцев также поддержал прошедший в нач. окт.



Дом Н. Н. Ипатьева в Екатеринбурге. Фотография. 30-е гг. XX в. (ГИМ)

съезд благочинных епархии. Указом ВЦУ архиеп. Григорий (Яцковский) был уволен на покой, а на





Екатеринбургскую кафедру поставлен Никанор (Пономарёв). В 1923 г. из обновленческой Екатеринбургской епархии была выделена Ирбитская епархия, в 1925 г. — Нижнетагильская епархия. Екатеринбургской (с 1924 Свердловской) обновленческой епархией управляли: «епископ», с 1924 г. «архиепископ» Никанор (Пономарёв; дек. 1922 — июль 1924), «архиепископ» Аристарх (Николаевский; июль—дек. 1924), «архиепископ» Серапион (Сперанцев; дек. 1924 — авг. 1925). В 1925 г. на территории Уральской обл. было создано обновленческое Уральское обл. митрополитанское церковное управление, объединившее 16 епархий: Верхнекамскую, Златоустовскую, Ирбитскую, Ишимскую, Коми-Пермяцкую, Кунгурскую, Курганскую, Нижнетагильскую, Пермскую, Сарапульскую, Свердловскую, Тобольскую, Троицкую, Тюменскую, Челябинскую и Шадринскую. К 1 янв. 1927 г. в Уральской митрополии имелось 19 «епископов» и 900 клириков, 651 приход, что составляло 34,2% от общего числа приходов на Урале (1903), в обновленческой Ирбитской епархии количество приходов составляло 71,8% от общего числа общин. Обновленческая Свердловская епархия находилась в непосредственном ведении «Уральских митрополитов», кафедральными храмами которых являлись свердловские Богоявленский собор, с 1930 г. — Всехсвятская ц. на Михайловском кладбище. В 1934 г. Уральская митрополия была разделена на Свердловскую и Челябинскую обл. митрополии. В состав Свердловской митрополии вошли Верхнекамская, Нижнетагильская, Пермская и Свердловская епархии, к 1937 г. осталось 2 епархии — Свердловская и Пермская, которые в годы массовых репрессий полностью лишились духовенства. К началу Великой Отечественной войны в Свердловской обл. имелось 9 обновленческих приходов, ими управлял благочинный «протопресвитер» Димитрий Фесвитянин. В 1942 г. Свердловская обновленческая митрополия была восстановлена, во главе ее встал *Филарет Яценко*. В 1944 г., после его отъезда в Москву, начался переход обновленческих общин в патриаршую Церковь, в сер. 1945 г. обновленческий раскол в епархии был полностью преодолён. Уральской митрополией и соответственно Свердлов-

ской обновленческой епархией управляли «митрополиты»: Корнилий (Попов; сент. 1925 — сент. 1926), Сергей (Корнеев; окт. 1926 — авг. 1936) и Михаил (Трубин; авг. 1936 — май 1937), «архиепископ» Софония (Яскевич; июнь 1937 — февр. 1938), «митрополит» Филарет (Яценко; 1942—1944).

В дек. 1925 г. находившийся в Москве бывш. Екатеринбургский архиеп. Григорий (Яцковский) при поддержке властей организовал *григорианский раскол*. 15 нояб. 1927 г. Григорий был возведен раскольниками в сан «митрополита Свердловского и Уральского». В 1927 г. григорианская Свердловская епархия охватывала территорию Уральской обл. и насчитывала более 100 приходов, значительный перевес в количестве общин в сравнении с др. церковными течениями у григориан наблюдался лишь в Свердловске. В кон. 1927 г. из Свердловской григорианской епархии была выделена Челябинская епархия. В 1928 г. «митрополит» Григорий приехал в Свердловск, служил в Александро-Невском соборе бывш. Новотихвинского мон-ря, после закрытия собора в 1930 г. — в кладбищенской Иоанно-Предтеченской ц. После смерти архиерея, последовавшей в апр. 1932 г., григорианской Свердловской епархией последовательно управляли: «архиепископ» (с 1935 «митрополит») Петр (Холмогорцев; апр. 1932 — май 1937), «епископ» Геннадий (Марченков; июль—окт. 1937). Впосл. деятельность григориан на Урале прекратилась, практически все их храмы были закрыты. Последним действующим приходом оставалась Иоанно-Предтеченская ц. в Свердловске, община которой во главе с настоятелем прот. Николаем Адриановским воссоединилась с Церковью в кон. 1941 — нач. 1942 г. После освобождения Патриарха Тихона в июне 1923 г. значительная часть духовенства и паствы Екатеринбургской епархии, втянутая в обновленческий раскол, вернулась в лоно патриаршей Церкви. В июле 1924 г. Патриарх Тихон назначил временно управляющим епархией Кунгурского еп. *Аркадия (Ершова)*. В июне 1925 г. его сменил Петропавловский, позднее Семипалатинский еп. *Алексий (Буй)*, зарегистрированный 11 июня при Александро-Невской (Лузинской) ц. Свердловска, но через нек-рое время управление

вновь перешло к еп. *Аркадию*. После того как в дек. 1926 г. был арестован занимавший Свердловскую кафедру с июня того же года архиеп. *Корнилий (Соболев)*, епархия вновь была временно поручена Кунгурскому еп. *Аркадию*. В авг. 1927 г. местными властями был зарегистрирован епархиальный совет в составе еп. *Аркадия*, протоиереев *Сергия Конева*, *Александра Здравомыслова*, *Феликса Козельского* и *Анатолія Меледина*. С 24 мая 1928 г. епархией управлял викарный Шадринский еп. *Валериан (Рудич)*.

В 1929 г. начались массовое закрытие церквей и притеснение духовенства. К этому времени на территории Свердловской епархии существовали 487 приходов, принадлежавших



Максимилиановская ц.
(Большой Златоуст) в Екатеринбурге.
1847–1876 гг. Фотография. 20-е гг. XX в.

к разным церковным течениям: канонические, признававшие главой Церкви Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*, раскольнические (григорианские и обновленческие) и автокефальная община. В гражданских документах канонические и григорианские приходы противопоставлялись обновленческим как «староцерковнические». Общее количество молитвенных зданий составляло 648, при них имелось 858 священнослужителей. По округам храмы и духовенство распределялись следующим образом: в Свердловском окр. — 133 «староцерковнических» храма со 199 священнослужителями, 38 обновленческих с 67 священнослужителями; в Нижнетагильском окр. — 173 «староцерковнических»



храма с 41 священнослужителем, 46 обновленческих с 69 священнослужителями; в Ирбитском округе — 13 «староцерковнических» храмов с 44 священнослужителями, 47 обновленческих со 145 священнослужителями; в Шадринском окр.— 176 «староцерковнических» храмов с 271 священнослужителем, 22 обновленческих с 22 священнослужителями. В 1930 г. в епархии было закрыто не менее 100 церквей, в Свердловске осталось 2 кладбищенские церкви — Иоанно-Предтеченская (григорианская, кафедральная «митрополита» Григория (Яцковского)) и Всехсвятская (обновленческая, кафедральная «митрополита» Сергия (Корнеева)); патриарших приходов в Свердловске не было.

С апр. 1930 г. Свердловской епархией временно управлял Шадринский архиеп. *Евсевий (Рождественский)*, в февр. 1931 г. его сменил Сарапульский архиеп. *Алексий (Кузнецов)*. В нояб. того же года на Свердловскую кафедру был назначен еп. Аркадий (Ершов), вскоре арестованный. В 1932 г. Свердловскую епархию возглавил архиеп. *Софроний (Арефев)*. Архиепископу удалось получить в пользование левый подвал Иоанно-Предтеченской кладбищенской ц., где был устроен престол в честь Сошествия Св. Духа на апостолов. Через год архиеп. Софроний был переведен на Уфимскую кафедру, а его преемником стал архиеп. *Макарий (Звёздов)*. 23 марта 1933 г. архиеп. Макарию были предоставлены права обл. архиерея и титул «архиепископ Свердловский и Ирбитский». В 1933 г. в Свердловской епархии, находившейся под непосредственным управлением обл. архиерея, имелось 234 прихода, признававшие главой Церкви митр. Сергия (Страгородского), к 1 янв. 1935 г. на территории епархии действовали 118 сергиевских приходов, 18 обновленческих и 13 григорианских. В связи с арестом архиеп. Макария в июле 1935 г. на Свердловскую кафедру был назначен еп. Симеон (Михайлов), но он не был зарегистрирован властями. В управление епархией вступил Пермский архиеп. *Глеб (Покровский)*, вскоре арестованный. В кон. 1935 г. епархия временно поручалась Сарапульскому архиеп. Алексию (Кузнецову), но в управление он не вступил. С марта 1936 г. епархией управлял Кунгурский еп. Петр (Савельев). К 1 янв. 1937 г. на территории совр. Е. и В. е.

действовали 93 прихода: 51 сергиевский, 31 обновленческий и 11 григорианских.

В ходе массовых репрессий 1937–1938 гг. епархия была практически ликвидирована, большинство клириков были расстреляны или находились в лагерях. Эти годы в Свердловской обл. были расстреляны 7 архиереев, принадлежавших к разным церковным течениям, репрессированы более 150 священнослужителей (из них 93 расстреляны) и не менее 500 членов церковных общин. Всего в 1918–1944 гг. были репрессированы не менее 340 священнослужителей, из них расстреляны 148 чел. После 1938 г. на Урале не осталось ни одного епископа, уцелевшие священники переходили на гражданскую работу. В 1937–1938 гг. было закрыто не менее 53 церквей, в 1939 г. — не менее 15, в 1940 г. — не менее 13, в 1-м полугодии 1941 г. — не менее 15 церквей.

1942–1988 гг. К началу Великой Отечественной войны на территории Свердловской обл. действовали 17 храмов и 3 молитвенных дома, использовавшихся 9 каноническими, 9 обновленческими, 3 единоверческими приходами и общиной неопределенной юрисдикции. Зимой 1941/42 г. возобновилось богослужение в принадлежавшей григорианам Иоанно-Предтеченской кладбищенской ц. Свердловска. Тогда же настоятель церкви прот. Николай Адриановский принес покаяние митр. Сергию (Страгородскому) и был назначен управляющим каноническими приходами на территории Свердловской обл. В 1943 г. возобновилось богослужение еще в 3 храмах и молитвенном доме, общины состояли в юрисдикции Московской Патриархии. 7 сент. 1943 г. была восстановлена Свердловская епархия, в состав к-рой вошли приходы Свердловской, Челябинской и Курганской областей. Управляющим был назначен архиеп. *Варлаам (Пикалов)* с титулом «Свердловский и Челябинский». Единственная действующая церковь Свердловска — Иоанно-Предтеченская — получила статус кафедрального собора. Вскоре архиеп. был арестован, в дек. 1944 г. епархию возглавил еп. *Товия (Остроумов)*, главной заслугой к-рого надо считать восстановление стабильной церковной жизни. В авг.— сент. 1947 г. при архиеп. был образован епархиальный совет. С нач. 1944 г. в гос.



Собор во имя св. Иоанна Предтечи в Екатеринбурге. 1846–1888 гг.
Фотография. 2001 г.

органы поступали многочисленные заявления об открытии церкви (ранее заявлений было немного и они носили случайный характер). В 1944 г. от верующих Свердловской обл. поступило 93 ходатайства, из них было удовлетворено 4, в 1945 г. поступило 79 ходатайств, была открыта церковь. В 1942–1947 гг. в Свердловской обл. богослужение возобновилось в 13 храмах.

В военные годы свердловское духовенство и миряне (как православные, так и обновленцы) внесли немалый вклад в дело защиты Родины. Первыми перечислили средства на «сооружение самолетов» управляющий сергиевскими приходами прот. Николай Адриановский и управляющий обновленческими приходами «протопресвитер» Димитрий Фесвитянинов, за что получили личную благодарность от И. В. Сталина. В 1941–1944 гг. церковные общины Свердловской обл. пожертвовали в Фонд обороны 4853 тыс. р. Общее количество денежных средств, внесенных церковными общинами на гос. счета в 1941–1946 гг., составило 15 579 тыс. р. В 1946 г. еп. Товия, протоиереи Николай Адриановский и Димитрий Фесвитянинов за патриотическую деятельность были награждены медалями «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.».

В 1945 г. Совет по делам РПЦ ввел обязательный учет выполнения религ. обрядов. В Свердловской обл. в 1945 г. было совершено 11 216 крещений и 476 венчаний, в 1946 г. — 15 047 крещений и 1101 венчание.



В июне 1947 г. приходы Челябинской обл. были выделены в самостоятельную епархию. К 1 янв. 1947 г. в клире Свердловской епархии состояли 47 священников и 7 диаконов, к 1 янв. 1949 г. — 58 священников и 12 диаконов. Поскольку в 1948 г. рукоположения не совершались, увеличение состава духовенства объясняется тем, что вышли на свободу священнослужители, арестованные в 1937–1938 гг. и приговоренные к 10-летнему сроку заключения. В 1947 г. в составе епархии имелось 4 благочиннических округа: 3 округа — в Свердловской обл. и 1 — в Курганской обл. К 1958 г. епархия была разделена на 6 благочиннических округов: 5 округов — в Свердловской обл. (33 прихода) и 1 — в Курганской обл. (14 приходов). В 1958 г. в клире епархии состояли 58 священников и 15 диаконов.

В кон. 50-х гг. государственно-церковные отношения ухудшились, в печати усилились нападки на Церковь и духовенство. В 1960–1962 гг. в епархии было закрыто 16 церквей: 12 церквей — в Свердловской обл. и 4 — в Курганской обл. 3 священнослужителя епархии публично сняли сан. В 1959 г. в клире епархии состояли 74 священнослужителя, в 1960 г. — 67, в 1961 г. — 58 священнослужителей. В 1960 г. были рукоположены 2 священника, в последующие 3 года не было ни одного руко-



Церковь во имя св. Александра Невского (Красная) в Красноуфимске. 1903–1917 гг. Фотография. 2007 г.

положения. К нач. 1963 г. в епархии имелся 31 приход: 21 — в Свердловской обл. и 10 — в Курганской обл. В связи с закрытием приходов число благочиннических округов было

сокращено до 3 (2 — в Свердловской обл., 1 — в Курганской обл.). В 1966 г. на Свердловскую кафедру был назначен еп. *Климент (Перестюк)*. Епископ осуществил ряд мер для улучшения ситуации в епархии: увеличил количество архиерейских служб, расширил проповедническую деятельность, запретил духовенству непосредственные контакты с уполномоченным Совета по делам религий. В 1980 г. Свердловским архиереем был назначен архиеп. *Платон (Удовенко)*, к-рому удалось активизировать церковную жизнь, в 1983 г., впервые за последние 30 лет, был открыт приход в Камышлове.

1988–2008 гг. Торжественно праздновалось в Свердловской епархии 1000-летие *Крещения Руси*. 21 июня 1988 г. на паперти Иоанно-Предтеченского кафедрального собора архиеп. *Мелхиседек (Лебедев)* в сослужении всего духовенства епархии совершил праздничную литургию.



Литургия на паперти собора во имя св. Иоанна Предтечи в Свердловске в день празднования 1000-летия Крещения Руси. Фотография. 21 июня 1988 г.

Состоявшийся затем торжественный акт завершился духовным концертом и собрал более 200 чел., принадлежащих к различным конфессиям. К 1988 г. на территории Свердловской обл. действовали 24 правосл. прихода. Началась повсеместная регистрация религ. общин, в 1988 г. было открыто 6 приходов и возвращено 4 храма, в 1989 г. в Свердловской епархии насчитывалось 40 приходов: 30 приходов — в Свердловской обл. и 10 — в Курганской обл. Количество крещений в 1988 г. по сравнению с предыдущим годом увеличилось в 3 раза и составило 17 012, в 1989 г. было совершено 37 057 кре-

щений. Важным событием церковной жизни Урала стало возвращение епархии в 1989 г. мощей прав. Симеона Верхотурского. В 1990 г. открылось 10 приходов: 9 — в Свердловской обл., 1 — в Курганской обл., возвращено 10 храмов. В том же году епархии были переданы строения верхотурского Николаевского муж. мон-ря, в следующем году был возобновлен верхотурский Покровский мон-рь. В янв. 1990 г. вышел № 1 ж. «Епархиальный вестник». 1 сент. при Иоанно-Предтеченском кафедральном соборе открылась 1-я в епархии воскресная школа, руководителем к-рой стал архиерей. В 1990 г. таинство Крещения приняли более 50 тыс. чел. К нач. 1991 г. в епархии имелось 66 приходов: 50 — в Свердловской обл. и 16 — в Курганской обл. В июле 1991 г. был воздвигнут поклонный крест на Ганиной Яме — месте, где уничтожались останки мучеников имп. Александра II Александровича, имп. *Александровы Феодоровны*, цесаревича *Алексия Николаевича*, вел. княжон *Ольги Николаевны*, *Татианы Николаевны*, *Марии Николаевны*, *Анастасии Николаевны*. В авг. 1991 г. на 12-м км Московского тракта, в районе захоронений жертв массовых репрессий (бывш. полигон НКВД), впервые состоялось заупокойное богослужение. В 1991–1992 гг. епархия было возвращено 38 храмов: 26 — в Свердловской обл. и 12 — в Курганской обл. В 1993 г. приходы Курганской обл. были выделены в самостоятельную Курганскую епархию.

В марте 1994 г. Е. и В. е. возглавил еп. *Никон (Миронов)*, уделявший большое внимание восстановлению монашества. В Екатеринбурге на территории бывш. заимки Новотихвинского мон-ря был создан *екатеринбургский во имя Всемилостивого Спаса муж. мон-рь* (в усадьбе Спасской ц., совр. микрорайон Елизавет), вскоре возродилась монашеская жизнь и в Новотихвинской обители. В 1994–1995 гг. в епархии были возрождены и учреждены мон-ри: *туринский во имя свт. Николая Чудотворца*, *екатеринбургский в честь Воздвижения Креста Господня*, *алапаевский во имя новомучеников Российских и краснотурьинский во имя влч. Пантелеимона*. В 1998 г. был возрожден каменск-уральский в честь Преображения Господня муж. и *нижнетагильский в честь иконы Божией Матери «Скорбящая»* жен.



мон-ри, созданы *нижнетагильский в честь Казанской иконы Божией Матери муж. и камышовский в честь Покрова Пресв. Богородицы жен. мон-ри*. 1994 год ознаменовался празднованием 390-летия основания верхотурского Николаевского муж. мон-ря, 300-летия обретения мощей прав. Симеона Верхотурского и 290-летия 1-го перенесения их в верхотурский Николаевский мон-рь. К этому времени в епархии имелось 94 прихода, начался выпуск «Православной газеты» (тираж 50 тыс. экз.), был создан епархиальный отдел правосл. телевидения и радиовещания, готовивший еженедельные телепрограммы «Православие». При епархиальном управлении появилось об-во «Милосердие», чьей сферой деятельности стали помощь инвалидам, больным, неимущим и сбор пожертвований для восстановления мон-рей. К 1 янв. 1996 г. в епархии имелось 152 прихода, 107 церквей и 33 молитвенных дома, клир состоял из 189 священнослужителей: 158 священников и 31 диакона, в 1998 г. открылось 11 приходов, в основном



Церковь в честь Успения Божией Матери в В. Пышме. 1998–1999 гг. Фотография. 2007 г.

сельских. В 1995 г. епархия заключила ряд соглашений с гос. структурами, позволивших священнослужителям осуществлять пастырскую миссию в воинских частях, в местах заключения, в учебных, медицинских и детских учреждениях.

В июле 1999 г. на Екатеринбургскую кафедру получил назначение архиеп. Викентий (Морарь). В 1999 г.



Церковь в честь иконы Божией Матери «Державная» (освящена в 2002) в мон-ре в честь Царственных страстотерпцев на Ганиной Яме. Фотография. XXI в.

в епархии открылось еще 11 приходов. К 1 янв. 2000 г. в Е. и В. е. насчитывалось 138 церквей и 49 молитвенных домов, 199 приходов (в т. ч. единоверческий), 12 архиерейских подворий и 12 мон-рей (6 муж., 6 жен.). В клире епархии состояли 292 священнослужителя: архимандрит, 2 игумена, 31 иеромонах, 9 иеродиаконов, 25 протоиереев, 186 священников и 38 диаконов. В мон-рях жили 49 монашествующих (28 мужчин, 21 женщина) и 156 послушников (48 мужчин, 108 женщин). Среди священнослужителей 5 чел. окончили духовные академии, 31 чел. — духовные семинарии, 9 чел. — духовные уч-ща, 57 чел. имели высшее светское образование, 110 чел. обучались в различных духовных учебных заведениях. К этому времени в епархии имелось 99 церковноприходских школ с 2670 учащимися, 82 церковные б-ки. В сент. 2000 г. Е. и В. е. посетил Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*. Первосвяитель заложил памятную капсулу в основание храма-памятника на Крови на месте убиения царской семьи в Екатеринбурге, освятил Свято-Троицкий кафедральный собор, а также побывал в Верхотурье — древней столице Урала. 25 сент. Патриарх в сослужении 7 архиереев и неск. десятков клириков совершил литургию и крестный ход с мощами прав. Симеона вокруг Крестовоздвиженского собора верхотурского Николаевского мон-ря.

В 1999–2005 гг. в епархии открылись новые мон-ри: *Царственных страстотерпцев на Ганиной Яме, среднеуральский в честь иконы Божией Матери «Спорительница хлебов», Елисаветы Феодоровны, прмц., вел. кнг., в Алапаевске.*

Епархиальное управление, духовное образование, просветительная деятельность. В Екатеринбургское епархиальное управление входят следующие отделы: миссионерский, катехизаторский, информационно-издательский, по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными учреждениями, церковноприходских школ, по работе с молодежью, культурного наследия, паломнических поездов, социального служения, строительной и хозяйственной деятельности, материального снабжения, учебный, спортивный. При управлении работают пресс-служба, комиссии по канонизации и дисциплинарная комиссия.

В 1994 г. возобновилась деятельность Екатеринбургского ДУ. В 1997 г. продолжительность обучения в уч-ще увеличилась до 4 лет и преподавание стало вестись по семинарской программе, открылся сектор заочного обучения; в 2001 г. уч-ще было преобразовано в Екатеринбургскую ДС. В 2007/08 уч. г. на пастырско-богословском отд-нии семинарии обучались 87 чел. очным образом и 242 чел. заочно. В том же году состоялся 1-й выпуск певческо-регентского отд-ния семинарии. В наст. время в семинарии работают 56 преподавателей. В фондах семинарской б-ки хранится более 50 тыс. книг, есть собрание рукописных и старопечатных книг XVI–XX вв., насчитывающее ок. 400 единиц хранения. В 2001 г. при верхотурском Николаевском мон-ре открылось 2-годичное Верхотурское ДУ для окончивших 9 классов общеобразовательной школы. Воспитанники ДУ получают полное среднее образование в местной вечерней школе и осваивают учебную программу 1-го курса Екатеринбургской ДС, лучшие выпускники получают право поступать на 2-й курс семинарии. В 2007/08 уч. г. в Верхотурском ДУ обучались 24 воспитанника, работали 10 преподавателей. В 1994 г. в епархии начал работу Екатеринбургский центр дистанционного обучения Православного Свято-Тихоновского богословского ин-та (см. *Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет*). В 1996 г. было воссоздано епархиальное Церковно-археологическое об-во, целью к-рого является изучение истории Православия на Урале.

В 2008 г. в епархии имеется 183 церковноприходские школы, школы



для взрослых открыты в 114 приходах. Для обучения и повышения квалификации педагогов церковноприходских школ на базе Екатеринбургской ДС организованы катехизаторско-педагогические курсы. В сент. 2007 г. начались занятия в Екатеринбургской правосл. учительской семинарии, задачей к-рой является подготовка педагогов для церковноприходских школ. Открыто заочное отделение, на к-ром обучаются 108 учащихся, в 2008/09 уч. г. планируется набор на очное отделение. В 2008 г. в епархии имеется 5 правосл. общеобразовательных учреждений: Свято-Алексеевская правосл. школа и правосл. гимназия во имя Царственных страстотерпцев (обе в Екатеринбурге), правосл. гимназия «Альфа» в Каменске-Уральском и правосл. школа в г. Заречном, правосл. гимназия в Верхотурье. С 2001 г. при Екатеринбургском социальном ин-те Российского гос. профессионально-педагогического ун-та осуществляется подготовка по специальности «теология». Клирики епархии проводят факультативные занятия по основам православной культуры, в 2008 г. только в Екатеринбурге такие занятия проходят в 61 общеобразовательной школе, 40 детских учреждениях, 4 колледжах и вузе.

Массовой просветительной деятельностью занимается информационно-издательский отдел епархии, в 2006 г. объединивший изд-во, типографию, информационное агентство, редакцию, радиоканал и телекомпанию. Редакция епархиальных периодических изданий состоит из сотрудников епархиальных газет: «Православная газета», «Голос православия», «Покров». Радиоканал «Воскресение» (создан в 2003) имеет круглосуточное вещание, организованы прямые трансляции богослужений из екатеринбургских храмов. В янв. 2005 г. на базе епархиальной телестудии была образована правосл. телекомпания «Союз» и начаты трансляции 1-го в России правосл. телевидения.

При нек-рых приходских общинах организованы духовно-просветительные центры. Такие центры действуют при храме во имя Всех святых на Михайловском кладбище в Екатеринбурге (с 1996), при соборе во имя св. кн. Александра Невского в Новотихвинском мон-ре (с 2002), при Свято-Троицком архиерейском

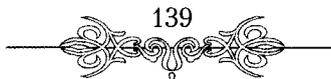
подворье в Алапаевске (с 2004), при екатеринбургском храме Рождества Христова (с 2005). В последнем центре кроме классов для занятий приходской воскресной школы имеются кинотеатр, б-ка, благотворительная столовая, музей истории Православия, различные кружки и секции для верующих всех возрастов. При Вознесенской ц. Екатеринбурга действует 1-е правосл. об-во трезвости, организованы 2-годичные катехизаторско-миссионерские курсы для мирян, желающих посвятить себя борьбе с пьянством. В Екатеринбурге работает городская епархиальная правосл. б-ка, б-ки имеются в большинстве приходов и мон-рей епархии. При епархиальном отделе культурного наследия работают об-во правосл. литераторов во имя свт. Иоанна Златоуста и литературно-муз. об-во во имя прп. Иоанна Дамаскина. При отделе по работе с молодежью организованы правосл. клубы. Только в Екатеринбурге существует 12 правосл. молодежных клубов, среди них — семейный «Вознесение», скаутский «Следопыт», радиоклуб «Крылья», музыкально-поэтический клуб, киноклуб.

Социальная деятельность. В сент. 1997 г. был освящен 1-й в епархии походный воинский храм во имя св. кн. Александра Невского для окормления воинов, направляемых на служебно-боевые задания в разные регионы страны. В 2008 г. 239 священнослужителей епархии окормляют 452 воинские части и подразделения правоохранительных учреждений. В 1998 г. в рамках соглашения с Управлением исполнения наказаний ГУВД Свердловской обл. были созданы 5 тюремных храмов и 28 молитвенных комнат. В 2008 г. в местах заключения действуют 20 храмов и домовая церковь, 9 часовен, 24 молитвенные комнаты, строятся 2 храма и 2 часовни. 65 священников осуществляют служение в 24 исправительно-трудовых учреждениях области. В распоряжении епархии имеется храм-вагон во имя св. кн. Даниила Московского, участвующий в социальных акциях Свердловской железной дороги.

В сер. 90-х гг. в Новотихвинском мон-ре начала работу благотворительная столовая, ныне обслуживающая в день более 1,5 тыс. чел. В 1997 г. было образовано епархиальное об-во правосл. медицинских работников, через 10 лет насчиты-

вавшее ок. 90 членов. В 2002 г. при Свято-Троицком кафедральном соборе открылась хосписная служба. В 2008 г. в епархии действуют 46 сестричеств и групп милосердия, к-рые объединяют ок. 300 чел. и патронируют 71 медицинское учреждение области, приходы епархии осуществляют попечение о 55 учреждениях для инвалидов и престарелых, о 119 детских социальных учреждениях. В 1999 г. в епархии был создан центр социальной реабилитации «Независимость» для оказания помощи людям в избавлении от наркотической зависимости, центр имеет 2 реабилитационных отделения: в пос. Сарапулка (административно подчинен г. Берёзовскому) и в пос. Ольховка (административно подчинен г. В. Пышма). При екатеринбургском храме Рождества Христова действует центр защиты материнства «Колыбель». Организовано епархиальное сельскохозяйственное предприятие.

Единоверие в Екатеринбургской епархии. В 1805 г. в Екатеринбурге была заложена и вскоре освящена 1-я на Урале единоверческая церковь — в честь Нерукотворного образа Спасителя. Сначала ее прихожанами были ок. 100 чел., в 1810 г. к ней приписались обратившиеся в *единоверие* старообрядцы Томской, Тобольской, Оренбургской губерний и юго-зап. части Пермской губ. Вторая единоверческая церковь — Троицкая — была заложена в Екатеринбурге в 1818 г. (называлась также Рязановской — в память о купце Я. М. Рязанове, финансировавшем строительство). Наиболее активно *единоверие* распространялось на Урале благодаря усилиям Пермского архиеп. *Аркадия (Фёдорова; 1831–1851)*, присоединившего к *единоверию* 40 863 чел. (впосл. часть вернулась в раскол). В 1885 г., при открытии Екатеринбургской епархии, в ней имелось 33 единоверческих прихода, в нач. XX в. — 36 приходов. В пользовании общин состояли 39 храмов: 35 приходских, 3 кладбищенских и приписной, кроме того, имелось 17 часовен и молитвенных домов. Почти все храмы были перестроены из старообрядческих часовен посредством пристройки алтаря. Приходы объединялись в 3 единоверческих благочиннических округа. В нач. XX в. *единоверческое* духовенство Екатеринбургской епархии состояло из протоиерея, 35 священников, 4 диаконов, 13 псаломщиков,



общее число единоверцев в епархии составляло ок. 47 тыс. чел.

В апр. 1918 г. собрание екатеринбургских единоверцев поставило вопрос об учреждении в Екатеринбургской епархии Шадринской единоверческой кафедры (см. *Шадринское викариатство*). Екатеринбургский архиеп. Григорий (Яцковский) одобрил это решение, но дело не имело продолжения. В дек. 1922 г. состоялось собрание единоверцев Нижнетагильского у., на котором архим. *Ириней (Шульмин)* был избран Кушвинским единоверческим епископом (см. *Кушвинское викариатство*). Хиротония была совершена, однако еп. Ириней получил назначение на неединоверческую правосл. кафедру. В мае 1924 г. нижнетагильские единоверцы избрали епископом свящ. Николая Зубова, но хиротония не состоялась. В мае 1925 г. была открыта *Саткинская епархия*, и уральских единоверцев приписали к ней. В 1933 г. 13 единоверческих приходов Свердловской епархии были в подчинении у Саткинского еп. *Вассиана (Веретенникова)*, остальные уральские единоверческие общины состояли в ведении архиереев, в чьих епархиях они находились. К началу Великой Отечественной войны в Свердловской обл. действовали 3 единоверческих прихода, в первые послевоенные годы они слились с православными, но продолжали оказывать влияние на население. В 1997 г. единоверческий приход образовала община беспоповцев *часовенного согласия*, начетчик был рукоположен во иерея, община получила в пользование Николаевскую ц. в пос. Горбуново в Н. Тагиле.

Святые. В верхотурском Николаевском мон-ре с 1704 г. находились мощи прав. Симеона Верхотурского, обретенные в 1692 г. В советское время мощи трижды (в 1920, 1924, 1929) вскрывались. Во время последнего освидетельствования они были изъяты и переданы в Нижнетагильский музей, в 1936 г. перемещены в запасники Свердловского обл. краеведческого музея, в апр. 1989 г. переданы епархии, в сент. 1992 г. возвращены в верхотурский Николаевский мон-рь и установлены в Преображенской ц. В том же мон-ре почивают св. останки преподобных *Арефы* и *Илии* Верхотурских. Мощи блж. *Космы* Верхотурского, обретенные в 1992 г., пребывали в верхотурском Николаевском



сах, совершенных Божией Матерью по молитвам перед Ее иконой: об исцелениях, о прекращении

Св. источник у могилы прав. Симеона Верхотурского в с. Меркушине. Фотография. 2008 г.

мон-ре до 1995 г., затем были перенесены в верхотурский Покровский мон-рь. В Екатеринбургском соборе Екатеринбурга находилась рака с частью мощей прав. Симеона. В 1929 г. мощи были изъяты и переданы в Свердловский обл. краеведческий музей, в 1990 г. возвращены епархии, находятся в Спасской ц. в микрорайоне Елизавет Екатеринбург. Из могилы прав. Симеона в с. Меркушине течет св. источник.

В Богоявленском кафедральном соборе Екатеринбурга находились частицы мощей 28 угодников Божиих, помещенные в серебряный крест, к-рый был вложен в икону этих святых. В 1930 г. мощи были изъяты и переданы в краеведческий музей, в 2002 г. крест-мошевик возвращен епархии, находится в Троицком кафедральном соборе Екатеринбурга. В Александро-Невском соборе Новотихвинского мон-ря хранились частицы мощей 29 угодников Божиих из новгородского Софийского собора, вложенные в мон-рь в 1811 г. митр. *Амвросием (Подобедовым)*. В 1929 г. мощи были изъяты и переданы в краеведческий музей, в 1994 г. возвращены епархии, находятся в Александро-Невском соборе Новотихвинского мон-ря. В нижнетагильском Казанском мон-ре хранятся частица животворящего Креста Господня и 70 частиц мощей угодников Божиих.

В источниках есть сведения о более чем 70 чтимых и чудотворных иконах Божией Матери, к-рые находились или находятся на территории епархии; более 30 из них хранятся в храмах и мон-рях епархии, судьба 40 икон неизвестна. В Знаменской ц. В. Тагила находится чудотворный образ Божией Матери «Знамение», прославившийся в XVIII в. Существует рукописное Сказание, к-рое датирует явление иконы 1709 г. и повествует о чуде-

эпизоотии и др. Местночтимый образ ежегодно крестным ходом выносился в близлежащие селения при заводах Верх-

Нейвинском, Невьянском, Быньговском, Шуралинском и пребывал в каждом из них от 1 до 3 недель. В 1922 г. была изъята и затем утрачена серебряная с драгоценными камнями риза с иконы. В 2004 г. крестные ходы с чудотворным образом возобновились. Чтимые списки с Верхнетагильской иконы Божией Матери «Знамение» находятся в Вознесенской ц. в Невьянске и в Никольской ц. в с. Быньги близ Невьянска. В XVIII – нач. XX в. широко почиталась медная складная икона Св. Троицы и Божией Матери «Знамение», находившаяся в Троицкой (Знаменской) ц. в с. Бобровском (совр. Слободо-Туринский р-н). Существовало ныне утраченное Сказание о явлении на р. Бобровке «образа Пресвятые Троицы да Знамения Пресвятая Богородицы, створы



Иконостас ц. во имя свт. Николая Чудотворца в с. Быньги. Фотография. 1997 г.

медные». Образ был найден в р. Бобровке между 1664 и 1668 гг. мальчиком А. Спиридоновым. Икона была представлена «случившемуся» в с. Усть-Ницинском Тобольскому



архиеп. *Корнилию*, к-рым было «чинено свидетельство, и те чудотворные образы, Троицу и Богородицу, взял он, Преосвященный, сам поставил на главу свою и со священным чином и крестным хождением» перенес из с. Усть-Ницинского в Бобровское. Широко почитавшийся образ пребывал в церкви с. Бобровского до ее закрытия в 1930 г., совр. местонахождение образа неизвестно, память о нем сохраняется в церковном народе. Большим почитанием пользуется находящийся в Покровском храме верхотурского Покровского мон-ря образ Божией Матери «Умиление». В епархии есть неск. чтимых икон Божией Матери «Скорослушница». Наиболее известный образ хранится в Екатерининской ц. в Алапаевске. Ранее икона находилась в монастырском храме Бобровской Свято-Алексеевской жен. обители, по заказу насельниц к-рой она была написана в 1904 г. в афонском Пантелеимоновом мон-ре. В годы гонений св. икона явила чудо, сохранив себя от поругания: в 1928 г. при закрытии Бобровской обители безбожники хотели выбросить св. икону из храма, но не смогли пронести ее и неск. шагов. Настоятельница и сестры спрятали икону, затем увезли в дер. Калганово. В 1954 г. иером. Павел (Чазов) и казначей Екатеринбургского храма А. П. Сажин, согласно завещанию настоятельницы Бобровского мон-ря схингум. Таисии, перенесли икону в Екатерининский храм Алапаевска, где она пребывает до наст. дня, по молитвам перед ней совершаются мн. чудотворения. Чтимый образ Божией Матери «Всецарица» хранится в *Св. Троицы муж. мон-ре* в с. Тараскове (административно подчинено г. Новоуральску), по молитвам перед св. иконой совершаются исцеления, в т. ч. раковых больных. Особо чтимая святыня Новотихвинского мон-ря — Тихвинская икона Божией Матери. В церкви в дер. Савиной хранится явленная икона мц. Параскевы. По преданию, икона была обретена на берегу р. Пышмы девицей Загудавой. На месте обретения иконы ранее была часовня, сейчас стоит деревянный крест. До 1917 г. в четверг 9-й седмицы по Пасхе совершался крестный ход с иконой при огромном стечении народа.

Особым почитанием в епархии пользуются святыни, связанные с жизнью и мученической кончиной



Всехвятская ц. (храм-памятник на Крови), возведенная на месте дома Н. Н. Ипатьева. 2000–2003 гг. Фотография. 2007 г.

св. царственных страстотерпцев, преподобномучениц вел. кнг. Елисаветы и инокини *Варвары (Яковлевой)*. На месте Ипатьевского дома, где жили и были убиты имп. Николай II и члены его семьи, воздвигнут храм-памятник на Крови в честь Всех святых, в земле Российской просияв-



Напольная школа в Алапаевске, где находились под арестом члены Российского имп. дома. 1915 г. Фотография. 2007 г.

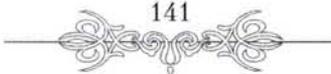
ших. Одной из главных святынь храма является образ Божией Матери «Троеручица», находившийся в Ипатьевском доме во время заточения в нем св. царственных страстотерпцев, затем доставленный в Данию, где жили вдовствующая имп. Мария Феодоровна и вел. кнг. Ольга Александровна. Сын Ольги Александровны Т. Н. Куликовский-Романов в 1991 г. завещал передать св. икону буд. храму-памятнику на Крови, что и исполнила в июле 2003 г. его вдова О. Н. Куликовская-Романова. На месте уничтожения останков царской семьи, в урочище Ганина Яма, построен муж. мон-рь во имя Царственных страстотерпцев. Главными святынями обители являются икона свт. Николая, принадлежавшая царской семье (была передана государем послушнице Ново-

тихвинского мон-ря), и крест-мошечник с частицами мощей 40 угодников Божиих (крест с кон. XVIII в. принадлежал имп. семье, ранее был собственностью князей Шаховских), с 1999 г. святыня находилась в екатеринбургском храме Преображения Господня на Уктусе, 19 мая 2001 г. была передана мон-рю во имя Царственных страстотерпцев. В алапаевском мон-ре во имя Новомучеников и исповедников Российских пребывают привезенные из Иерусалима частицы мощей преподобномучениц вел. кнг. Елисаветы и инокини Варвары.

В 2000 г. в Туринске были обретенны останки прп. *Василиска*, прославленного в янв. 2004 г., мощи почивают в Спасской ц. в микрорайоне Елизавет Екатеринбург. В 2003 г. обретенны мощи священномучеников *Алексия Будрина*, *Льва Ершова* и *Александра Малиновского*, пострадавших в 1918 г. и прославленных в 2000 г. Сейчас св. мощи находятся в Троицкой ц. Красноуфимска. Мощи сщмч. *Константина Богоявленского* были обретенны в 2004 г. и теперь находятся в Михаило-Архангельском храме подворья Новотихвин-

ского мон-ря в с. Меркушине. Большим почитанием пользуются могилы в дер. Сербишино Невьянского р-на и игуменни Введенского мон-ря Валерии (Бородиной; 1871–1957) и подвизавшегося близ того же села иером. *Симеона (Бородина; 1867–1947)*. Иером. Симеон жил в землянке в лесу, установил на высокой горе крест в воспоминание об искупительных страданиях Божественного Спасителя и назвал это место Голгофа. Сохранились остатки землянки, крест на горе, тропа к нему, верижный крест о. Симеона находится в Свято-Троицкой ц. Невьянска. Почитание сербишинских подвижников началось сразу после их кончины и продолжается в наст. время. В 2000–2007 гг. определениями Свящ. Синода в епархии прославлены 49 новомучеников и исповедников и 2 преподобных.

Архiereи: еп. Нафанаил (Леандров; 29 янв. 1885 – 10 янв. 1888); еп. Поликарп



(Розанов; 2 апр. 1888 — 24 окт. 1891); еп. *Афанасий* (Пархомович; 8 нояб. 1891 — 12 нояб. 1894); еп. Симеон (Покровский; 12 нояб. 1894 — 12 июня 1896); еп. *Владимир* (Шимкович; 12 июня 1896 — 2 июня 1897); еп. Христофор (Смирнов; 6 июня 1897 — 29 марта 1900); еп. Ириней (Орда; 29 марта 1900 — 28 марта 1902); еп. Никанор (Каменский; 28 марта 1902 — 26 нояб. 1903); еп. Владимир (Соколовский-Автономов; 29 нояб. 1903 — 18 марта 1910); еп. Митрофан (Афонский; 2 апр. 1910 — 20 марта 1914); еп. Серафим (Голубятников; 20 марта 1914 — март 1917); Челябинский еп. *Серафим* (Александров; март — 17 нояб. 1917, в. у.); еп., с 1922 г. архиеп. Григорий (Яцковский; 17 нояб. 1917 — 13 авг. 1922); Кунгурский еп. св. Аркадий (Ершов; 28 июля 1924 — 1925, в. у., февр. 1927 — 11 мая 1928, в. у., нояб.—дек. 1931, в. у.); Петропавловский, затем Семипалатинский еп. Алексий (Буй; июнь—окт. 1925, в. у.); Шадринский еп. *Стефан* (Знамировский; окт. 1925 — июнь 1926, в. у.); архиеп. Корнилий (Соболев; июнь—дек. 1926); Шадринский еп. Валериан (Рудич; 24 мая 1928 — 16 апр. 1930, в. у.); Шадринский архиеп. Евсевий (Рождественский; 16 апр. 1930 — янв. 1931, в. у.); Сарапульский архиеп. Алексий (Кузнецов; 20 февр.—нояб. 1931, дек. 1931 — февр. 1932, 22 окт. 1935 — нач. 1936, в. у.); Ирбитский архиеп. Софроний (Арефьев; 22 марта 1932 — 13 февр. 1933, в. у.); архиеп. Макарий (Звёздков; 8 марта 1933 — 2 апр. 1935); Пермский архиеп. Глеб (Покровский; 2 апр.— 2 окт. 1935, в. у.); архиеп. Петр (Савельев; 27 янв.— 2 авг. 1937, временно управлял епархией 30 марта 1936 — 27 янв. 1937, будучи Кунгурским епископом); с 1937 по сент. 1943 г. кафедра не замещалась; архиеп. Варлаам (Пикалов; 7 сент. 1943 — 30 авг. 1944); еп., с 25 февр. 1953 г. архиеп. Товия (Остроумов; 10 дек. 1944 — 14 марта 1957); еп. *Донат* (Щёголев; 14 марта — 8 авг. 1957); еп. *Мстислав* (Волонсевич; 8 авг. 1957 — 21 февр. 1958); еп. *Флавиан* (Дмитриюк; 20 апр. 1958 — 7 июля 1966); еп., с 9 сент. 1977 г. архиеп. Климент (Перестюк; 23 окт. 1966—1979); Солнечногорский еп. *Илиан* (Востряков; 1979 — 8 авг. 1980, в. у.); архиеп. Платон (Удовенко; 8 авг. 1980 — 26 дек. 1984); архиеп. Мелхиседек (Лебедев; 26 дек. 1984 — 26 февр. 1994); еп. Никон (Миронов; 26 февр. 1994 — 19 июля 1999); архиеп. Викентий (Морарь; с 19 июля 1999).

Монастыри. Действующие: верхотурский во имя свт. Николая Чудотворца (муж., в Верхотурье, впервые упом. в 1604, закрыт в 1925, возрожден в 1990), верхотурский в честь Покрова Пресв. Богородицы (жен., в Верхотурье, основан в 1621, упразднен в 1764, возрожден в 1853 как община-богадельня, преобразованная в мон-рь в 1907, закрыт

в 1924, возрожден в 1991), туринский во имя свт. Николая Чудотворца (жен., в Туринске, впервые упом. в 1624, первоначально муж., в 1822 преобразован в жен., закрыт в 1928, возрожден в 1994), Новотихвинский (жен., в Екатеринбурге, основан в 1796 как община-богадельня, преобразованная в мон-рь в 1809, закрыт в 1921, возрожден в 1994), каменск-уральский в честь Преображения Господня (муж., в Каменске-Уральском, основан в 1822 как жен. община, преобразованная в мон-рь в 1892, закрыт в 1921, возрожден в 1998 как муж.), нижнетагильский в честь иконы Божией Матери «Скорбящая» (жен., в Н. Тагиле, основан в 1883 как община, преобразованная в мон-рь в 1904, закрыт в 1920, возрожден в 1998), екатеринбургский во имя Всемилоственного Спаса (муж., в микрорайоне Елизавет Екатеринбург, основан в 1994, с 2007 подворье екатеринбургского Новотихвинского жен. мон-ря), алапаевский во имя Новомучеников и исповедников Российских (муж., в Алапаевске, учрежден в 1995), екатеринбургский в честь Воздвижения Креста Господня (муж., в Екатеринбурге, основан в 1995), краснотурьинский во имя вмч. Пантелеимона (жен., в Красно-турьинске, основан в 1995), нижнетагильский в честь Казанской иконы Божией Матери (муж., в Н. Тагиле, основан в 1998), во имя Царственных страстотерпцев (муж., в урочище Ганина Яма, близ Екатеринбург, основан в 2000), во имя Св. Троицы (муж., в с. Тараскове, основан 6 окт. 2003), во имя прмц. вел. кнг. Елисаветы Феодоровны (жен., в Алапаевске, учрежден в 2005), среднеуральский в честь иконы Божией Матери «Спорительница хлебов» (жен., в Среднеуральске, учрежден в 2005), Свято-Косминская пуст. (муж., в дер. Костылёвой Верхотурского р-на, учреждена в 2007, в пустынь переселилась братия ека-

теринбургского мон-ря во имя Всемилоственного Спаса).

Упраздненные: Нейвинский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы (муж., на р. Нейве в Ирбитском у. Пермской губ., основан до 1621, упразднен ранее 1785), невьянский в честь Богоявления (муж., в Невьянске, основан в 1621, упразднен в 1785), Красносельский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы (жен., в Ирбитском у. Пермской губ., основан в 1848 как община, преобразованная в мон-рь в 1899, закрыт в 1924), Колчеданский в честь Покрова Пресв. Богородицы (жен., близ с. Колчеданского Камышловского у. Пермской губ., основан в 1850 как община, преобразованная в мон-рь в 1901, закрыт в 20-х гг. XX в.), Кыртомский в честь Воздвижения Креста Господня (муж., в Ирбитском у. Пермской губ., основан в 1871 как община, преобразованная в мон-рь в 1893, закрыт в 20-х гг. XX в.), Бобровский Алексеевский (жен., на р. Бобровке, близ совр. с. Фоминского Алапаевского р-на, основан в 1895 как община, преобразованная в мон-рь в 1915, закрыт в 1928), Сербишинский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы (жен., в дер. Сербишино Верхотурского у. Пермской губ., основан в 1895 как община, преобразованная в мон-рь в 1916, закрыт в 1935), верхотурский в честь Успения Пресв. Богородицы (жен., в Верхотурье, основан в 1902 как община, преобразованная в мон-рь в 1913, закрыт в 1924), камышловский в честь Покрова Пресв. Богородицы (жен., в Камышлове, основан в 1998, в наст. время не действует).

Ранее входившие в Екатеринбургскую епархию: далматовский в честь Успения Пресв. Богородицы (муж., в г. Далматово Курганской обл., основан в 1644, закрыт в 1923, возрожден в 1992, ныне в Курганской и Шадринской епархии), *Верхнете-ченский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы* (жен., в с. В. Теча



Троицкий собор
Свято-Троицкого мон-ря
в с. Тараскове (освящен
в 1906). Фотография. 2007 г.

Катайского р-на Курганской обл., основан в 1680, упразднен в 1764, возрожден в 1861 как Свято-



Троицкая община, в 1868 преобразованная в мон-рь, закрыт в 1924, возрожден в 1995, ныне в Курганской и Шадринской епархии), далматовский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы (жен., в с. Далматовском (ныне г. Далматово Курганской обл.), основан в 1680, закрыт в 1764, на территории совр. Курганской и Шадринской епархий), Каслинский в честь Казанской иконы Божией Матери (жен., в поселке при Каслинском заводе Екатеринбургского у. Пермской губ., основан в 60-х гг. XIX в. как община, преобразованная в мон-рь в 1904, закрыт в 20-х гг. XX в., на территории совр. Челябинской и Златоустовской епархий).

Арх.: Арх. Екатеринбургской епархии. Годовые отчеты за 1885–1915, 1957–2006; Арх. МП. Фонд Свердловской епархии. Док-ты за 1923–1949 гг.; ГА адм. органов Свердловской обл. Ф. 1. Оп. 2 [УФСБ РФ по Свердловской обл.]. Д. 15756, 16822, 20106, 20631, 21438, 28435, 41750, 46693; ГАРФ. Ф. 5263 [Постоянная центральная комиссия по вопросам культов при ВЦИК]. Оп. 2. Д. 12. Л. 192; Д. 1551. Л. 30; Ф. 6991 [Совет по делам РПЦ]. Оп. 1. Д. 203. Л. 5–6, 10; Д. 783. Л. 31; Д. 1879. Л. 6–17; Оп. 2. Д. 13. Л. 61–80; Д. 71. Л. 18–23; ГА Свердловской обл. Ф. 6 [Екатеринбургская духовная консистория]; Ф. Р–102 [Адм. отдел исполкома Уральского обл. совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов]. Оп. 1. Д. 123. Л. 20–30; Д. 126. Л. 189; Д. 668. Л. 19; Ф. Р–349 [Адм. отдел исполкома Свердловского окружного совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов]. Оп. 1. Д. 9. Л. 248; Д. 214. Л. 66, 77; Ф. Р–575 [Адм. отдел исполкома Свердловского городского совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов]. Оп. 1. Д. 120. Л. 40–41; Д. 123. Л. 833; Д. 139. Л. 34; Ф. Р–25. Оп. 1. Д. 360. Л. 3–5; Ф. Р–854 [Упр. милиции по Свердловской обл. МВД СССР]. Оп. 1. Д. 24. Л. 10, 67, 202, 227, 246, 350; ГА Челябинской обл. Ф. Р–11 [Адм. отдел исполкома Челябинского окружного совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов]. Оп. 1. Д. 37. Л. 215. Ист.: Из епархиальной жизни // Екатеринбургская епархия. 1900. Отд. неофиц. № 19. С. 597–599; № 21. С. 642–644; 1905. Отд. неофиц. № 21. С. 725–726; 1915. Отд. неофиц. № 2. С. 39; № 35. С. 638; № 37. С. 645, 656; 1917. Отд. неофиц. № 12. С. 113; Справочная книжка Екатеринбургской епархии на 1901 г. Екатеринбург, 1901; То же на 1908 г.; То же на 1915 г.; Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902; А. К. Духовная семинария в г. Екатеринбурге // ПрибЦВед. 1916. № 11. С. 308–311; Местная хроника // Зауральский край. 1917. 10 марта, 12 марта, 22 марта; Указ из Свят. Правительствующего Синода Екатеринбургской духовной консистории // Изв. Екатеринбургской Церкви. 1917. № 19. С. 8; Екатеринбургский Народно-Богословский ин-т // Тобольские Ев. 1918. Ч. неофиц. № 34. С. 332; Положение о Народно-Богословском ин-те в г. Екатеринбурге // Там же. № 23/24/25. С. 212; «Помяни, Господи, души усопших рабов Божиих, убиенных». Екатеринбург, 1918 [Листовка]; Хроника // Изв. Екатеринбургской епархии. 1919. № 2.

С. 31; *Поселянин Е.* Проект пастырских курсов в Екатеринбургской епархии в 1919 г. // Вестн. Омской Церкви. 1919. № 11/12. С. 4–6; С кем екатеринбургское духовенство? // Уральский рабочий. 1922. 19 авг.; Церковные дела // Там же. 23 авг.; Хроника // Там же. 27 сент.; Доклад общему собранию членов Свящ. Синода 31 янв. 1927 г. по адм. и иностр. отделам // ВССПРЦ. 1927. № 2. С. 17; Правда о религии в России: Сб. док-тов. М., 1942. С. 191–195; Корреспонденция с мест. // ЖМП. 1943. № 2. С. 31; Политбюро и Церковь. Кн. 1. С. 421–424. Лит.: *Макарий (Миролюбов), архим.* Распространение христ. веры в пределах Пермской епархии // ЖМНП. 1857. Февр. Отд. 2. С. 225–280; Екатеринбургский епарх. адрес-календарь. Екатеринбург, 1886. С. 21–25, 127, 128; *Комаров А. В.* Иконный промысел // Промыслы Екатеринбургского у. Пермской губ. Екатеринбург, 1889; *Шестаков И., свящ.* Начало Екатеринбургской епархии. СПб., 1914. С. 3–4; *Нечаев М. Г.* Красный террор и Церковь на Урале. Пермь, 1992; *он же.* Церковь на Урале в период великих потрясений: 1917–1922. Пермь, 2004; *Ворошилин С. И.* Храмы Екатеринбурга. Екатеринбург, 1995; *Зорина Л. И.* История Уральского об-ва любителей естествознания. Екатеринбург, 1996. С. 109, 132; *Каптиков А. Ю.* Архитектура Урала (XVII–1-я пол. XIX в.). Екатеринбург, 1997; Невьянская икона: Альбом. Екатеринбург, 1997; Очерки истории и культуры г. Верхотурья и Верхотурского края: К 400-летию Верхотурья. Екатеринбург, 1998; Уральская икона: Живописная, резная и литая икона XVIII–нач. XX в. Екатеринбург, 1998; *Мангилёв П. И., прот., Починская И. В.* Описание старопеч. и рукоп. книг 6-ки Екатеринбургского духовного училища // Уральский сб.: История, культура, религия. Екатеринбург, 1999. Вып. 3. С. 146–196; *они же.* Описание рукоп. и старопеч. книг 6-ки Екатеринбургской духовной семинарии. Ч. 2 // Уральский археограф. альманах. Екатеринбург, 2005. С. 487–555; *они же.* Обзор фондов рукоп. и старопеч. книг коллекций Урала: Подгот. мат-лы к регион. электронной базе данных // Информ. бюл. РБА. СПб., 2007. № 41: XI ежег. конф. Рос. библиотечной ассоциации (Екатеринбург, 15–20 мая 2006 г.): Докл., сообщ. Ч. 3. С. 44–52; *Мангилёва А. В.* Дело диака А. Первушина как источник по истории уральской деревни нач. XX в. // История Церкви: Изучение и преподавание. Екатеринбург, 1999. С. 49–51; *она же.* Церковноприходские школы Екатеринбургской епархии в 1894 г. // Уральский сб. 2003. Вып. 5. С. 150–157; *она же.* Семья как центр формирования сословной культуры белого духовенства: На примере семьи Капустинных // Общественная мысль и традиции рус. духовной культуры в ист. и лит. памятниках XVI–XX вв.: Сб. науч. тр. Новоси., 2005. С. 28–36; *Булавин М. В.* Взаимоотношения гос. власти и правосл. Церкви в России в 1917–1927 гг.: На мат-лах Урала: Канд. дис. Екатеринбург, 2000; *он же.* Массовые закрытия храмов на Среднем Урале на рубеже 1920–1930-х гг. // Изв. УГУ. 2007. № 49. С. 171–180; *Мангилёва И. Л.* Храм в сердце и памяти: Очерки истории Екатеринбургского Екатеринбургского собора. Екатеринбург, 2000; Святыни Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2000, 2001²; *Лавринов В., прот.* Екатеринбургская епархия: События, люди, храмы. Екатеринбург, 2001; *он же.* Очерки истории обновленческого раскола на Урале: (1922–1945 гг.). М., 2007; *Мангилёв П. И., прот.* Верхнетагильская чудотв. икона Божией Матери «Знамение» //

Вестн. музея «Невьянская икона». Екатеринбург, 2002. Вып. 1. С. 131–140; *он же.* Чудотворные и чтимые иконы Божией Матери в Екатеринбургской епархии // «Радуйся, Заступнице усердная рода христианского»: Мат-лы всерос. правосл. науч.-богосл. конф. Екатеринбург, 2005. С. 15–32; *Боровик Ю. В.* Старообрядчество Урала и Зауралья на переломе эпох (1905–1927 гг.): Канд. дис. Екатеринбург, 2003; *Клат С. А.* Выйско-Никольская церковь в Нижнем Тагиле — фамильная усыпальница Демидовых: История создания и разрушения. Екатеринбург, 2003; *Голобородский М. В.* Архитектура храмов Екатеринбурга (XVIII–XIX вв.): Канд. дис. Екатеринбург, 2004; *Рунева Т. А.* Из истории уральского иконописания: Невьянская школа // Вестн. РГНФ. 2004. № 1(34). С. 207–217; Свято-Троицкий кафедр. собор: К 150-летию окончания строительства храма. Екатеринбург, 2004; *Седин С., свящ.* Почитание иконы Пресв. Богородицы «Знамение» Верхнетагильской // ЖМП. 2004. № 5. С. 37–39; Четыре века правосл. монашества на Вост. Урале: Мат-лы церк.-ист. конф., посвящ. 400-летию верхотурского Николаевского мон-ря, 360-летию Далматовского Успенского мон-ря, 300-летию переноса мощей св. прав. Симеона Верхотурского (Екатеринбург–Меркушино, 17–20 сент. 2004). Екатеринбург, 2004; *Акифьева Н. В.* Храм в Билимбае и его архитектор: [Св.-Троицкий храм в Билимбае (Урал)] // Уральский следопыт. 2005. № 8. С. 66–68; *Бабкин М. А.* «Духовенство восторженно приветствует в лице Вашем свободную Россию»: Екатеринбургское правосл. духовенство и Февральская революция: Весна 1917 г. // ИА. 2005. № 4. С. 115–121; *Беляев С.* Архирейский хор: К 120-летию Екатеринбургской епархии // Урал. 2005. № 10. С. 207–210; *Вертилицкая Е. В.* «Скит разогнать, церковь прикрыть»: Малоактайский скит в Верхотурье и ОГПУ, 1928 г. // ИА. 2005. № 4. С. 122–140; История Православия на Урале: Мат-лы церк.-ист. конф., посвящ. 120-летию Екатеринбургской епархии (Екатеринбург, 29–30 нояб. 2005 г.). Екатеринбург, 2005; *Карфидов А.* Спасо-Преображенский собор Невьянска // Урал. 2005. № 3. С. 211–219; *Кротова Г. А.* Церковные школы и другие учебные заведения: Екатеринбургская епархия. Екатеринбург, 2005. Кн. 1; *Нечаева М. Ю.* Религиозные достопримечательности Ср. Урала в экскурсионной работе: Учеб. пособие. Екатеринбург, 2005; *Федорова М. А.* «Вскрыты несколько фактов нарушений законодательства...»: Отчеты уполномоченного Совета по делам РПЦ по Свердловской обл. и Совета по делам религ. культов, 1954 г. // ИА. 2005. № 4. С. 141–156; *Андреева Е. В.* Монастыри Екатеринбургской епархии: Адм.-экон. и соц.-культ. развитие, 1861–1935 гг.: Канд. дис. Екатеринбург, 2006; *Каплин П. В.* Взаимоотношения Рус. Правосл. Церкви и гос. власти в СССР в 1927–1938 гг.: На мат-лах Урала: АКД. Екатеринбург, 2006; *Симонов Д. М., диак.* Екатеринбургская епархия в 1885–1917 гг.: Дипл. раб. / ПСТГУ. М., 2006. Ркп.; [*Шербина Д. Е.*] Храмы Верх-Нейвинска. [Новоуральск, 2007].

Прот. Валерий Лавринов, прот. Петр Мангилёв, М. Ю. Нечаева

Архитектура. До нач. XVIII в. все храмы на совр. территории Е. и В. е. были деревянными; ни один из них до нашего времени не сохранился. Первая каменная постройка (1702) —



ц. прп. Алексия, человека Божия, на Алапаевском заводе (ныне г. Алапаевск), ставшая позже приделом Троицкого храма (см. ниже). На протяжении XVIII в. крупнейшими строительными центрами епархии были Верхотурье, Туринск и Екатеринбург. Верхотурье, находящееся на северо-западе епархии, было тесно связано с приуральской архитектурной традицией (Соликамск), а Туринск, расположенный на северо-востоке, — с Тобольском (центр епархии до 1799). В храмах Екатеринбурга XVIII в. региональные черты соединились с тенденциями столичной архитектуры.

Первым крупным каменным храмом стал Троицкий собор в Верхотурье (1703–1709), строившийся соликамскими каменщиками под рук московских мастеров в комплексе с др. зданиями кремля. Его архитектура соединила традиции нарышкинского стиля Москвы с характерными для приуральского варианта узорочья приемами детальной обработки кирпичика. Грандиозный храм типа восьмерик на четверике увенчан крещатым пятиглавием, имеет трапезную и высокую многоярусную колокольню с двойным шатром в завершении. Его композиция возникла скорее всего под влиянием выдающихся построек нарышкинского стиля — ц. Успения на Покровке в Москве (1696–1699, не сохр.) и ц. Собора Богоматери (т. н. Строгановской) в Н. Новгороде (1697–1703). Верхотурский собор отличается великолепным кирпичным нарышкинским декором ($\frac{3}{4}$ -ные колонны, фланкирующие четверики храма и колокольни) и обилием изразцовых элементов (храмозданная надпись, обрамления 8-угольных окон в виде солнц и др.). Это убранство не только не скрывает, но, напротив, подчеркивает сложную тектонику здания, облик к-рого отличается монументальной цельностью. В 10–40-х гг. XVIII в. строительство в Верхотурье и окрестностях было эпизодическим и в целом велось в русле развития архитектуры Приуралья.

Важным событием стало возведение на средства купца Максима Походяшина монастырской (до 1782) ц. св. Иоанна Предтечи в Верхотурье (1754–1776; в полуразрушенном состоянии сохр. нижний этаж). Ее архитектура соединила черты нарышкинского стиля в его приуральском и тобольском вариантах. Это был

2-этажный храм «кораблем», увенчанный пятиглавием с центральной главой на 2 малых восьмериках, с многоярусной колокольней, завершающейся укр. барочной главой. Формы Предтеченского храма были с небольшими изменениями (пятиглавие стало крещатым, как в Верхотурье) повторены в 2 заводских храмах — Введенском на Богословском заводе (ныне г. Карпинск; 1767–1776) и апостолов Петра и Павла Петропавловского завода (ныне г. Североуральск, 1767–1798), построенных тем же заказчиком. Архитектура храмов, получивших название «походяшинских», стала одним из самых художественно ярких проявлений консервативных региональных традиций в рус. зодчестве. Менее удачной была попытка воспроизведения форм Предтеченского храма в Знаменской ц. в Верхотурье (1781–1808, в полуразрушенном состоянии сохр. нижний этаж). Воскресенская ц. в Верхотурье (1786–1806, снесены купол и колокольня) и ц. Рождества Христова в Дерябине (Верхотурский



Троицкий собор в Верхотурье. 1703–1709 гг. Фотография. 2007 г.

р-н; 1794–1799) отражают развитие того же типа храма с деталями барокко и классицизма. Одиночным явлением остался Троицкий собор Кушвинского завода (ныне г. Кушва; 1775–1798, не сохр.). Этот 2-этажный храм «кораблем» был возведен в приуральских традициях (завершения в виде убывающих восьмериков), хотя «полуглавия» (полуциркульные фронтоны над центральными «пряслами» четверика) были позаимствованы из Тобольска или с Вятки.



Церковь апостолов Петра и Павла в Североуральске. 1767–1798 гг. Фотография. 2007 г.

Первые храмы Туринска и его окрестностей — напр., 2-этажные «корабли» городского Крестовоздвиженского собора (1751–1767, не сохр.) и Богоявленской ц. в г. Ирбите (1765–1783, с 1808 собор, не сохр.) — принадлежали тобольской традиции 30–60-х гг. XVIII в., соединившей формы рус. нарышкинского стиля и укр. зодчества. Храмы в этой стилистике строились до конца столетия — ц. Вознесения Николаевского монастыря (1775–1785, не сохр.) и ц. Нерукотворного образа Спасителя (1786–1798, полностью перестроена) в Туринске. Одновременно с ними появились храмы в стилистике ц. Воскресения (праведных Захарии и Елисаветы, 1759–1776, сохр. частично) в Тобольске, соединившей традиц. тобольскую композицию «кораблем» с с.-петербургским барокко Б. Ф. Растрелли. Шедевром тобольского барокко был Покровский храм в Туринске (1769 — после 1774; датируется по: Гос. учреждение Тюменской обл. Гос. архив в г. Тобольске. Ф. И–156. Оп. 2. Д. 2042. Л. 3), известный только по фотографии низкого качества. Это был одноэтажный храм, четверик к-рого был перекрыт высоким сводом с изломами и увенчан 9 главами. Боковые главы имели постаменты прихотливых рокайльных очертаний: полуглавия (по сторонам света) и люкарны (по диагонали). Центральная глава возвышалась на невысоком восьмерике с круглыми окнами. Колокольня, на-

много превосходившая храм по высоте, состояла из 3 вытянутых четвериков с барочным завершением со шпилем. Близкой к Покровской ц. была, по всей видимости, 2-этажная Ильинская ц. в с. Усенинове (1774–1779; датируется по: Архив ИИМК РАН. Ф. Р–III. Д. 6890. Л. 1–1 об.), известная только по описанию. Туринская Покровская ц. послужила образцом для неск. храмов, построенных к западу от Туринска, на р. Нейве (Алапаевский р-н). Самым ярким из них является заводская ц. Преображения в Н. Сиячихе (1794–1823) — укороченный 2-этажный вариант образца. В скромной Петропавловской ц. Сусанского завода (ныне пос. Нейво-Шайтанский; 1797–1821) образец редуцирован до одноглавого варианта, в Троицкой ц. Алапаевского завода (с 1912 собор; 1793–1841) — до 5-главого, но в грубой классицистической трактовке.

Храм св. Анны в Екатеринбурге, заложенный в 1733 г., был разобран в 1735 г. по приказу В. Н. Татищева, так что 1-м каменным храмом города стал т. н. Малый Златоуст (по приделу) — ц. Сошествия Св. Духа (1755–1768, не сохр.) — скромная, достаточно архаичная нарышкинская постройка типа восьмерик на четверике, не характерная ни для приуральской, ни для тобольской традиции. Проект горного собора св. Екатерины (1758–1768, не сохр.) был подготовлен с.-петербургским архит. И. В. Мюллером еще в 1743 г., но был полностью переработан «главным межевщиком» Афанасием Кичигиным; в результате получился традиц. нарышкинский храм с отдельными барочными деталями, близкий к некоторым тобольским образцам. Полностью барочное оформление получили традиц. 2-этажные «корабли» Богоявленского собора в Екатеринбурге (1771–1795, не сохр.), для которого имелся проект того же Мюллера, и екатеринбургской Вознесенской ц. (1792–1818).

Собственно барочные церкви на территории епархии впервые появились на заводах, принадлежавших семье Демидовых, — Входа Господня в Иерусалим в Н. Тагиле (1764–1776, с 1912 собор, не сохр.) и Св. Троицы в Н. Сергах (1782, не сохр.), достаточно скромные сооружения типа восьмерик на четверике, близкие к московским образцам. Похожая по архитектуре ц. праведных Симеона и Анны (1773–1789, сохр.



Спaso-Преображенская ц. в Н. Сиячихе. 1794–1823 гг. Фотография. 2007 г.

частично) была построена А. Ф. Турчаниновым на его заводе в Сысерти. Черты барокко и раннего классицизма совмещены в Никольской ц. в с. Быньги (1789–1796), построенной на средства владельца близлежащих невянских заводов П. С. Яковлева. Храм, крестообразный в плане, увенчан большим куполом на цилиндрическом барабане, невысокая колокольня также имеет цилиндрическое завершение. Кубовидные барабаны



Собор во имя свц. Екатерины в Екатеринбурге. 1758–1768 гг. Фотография. Нач. XX в.

боковых глав и средний ярус колокольни завершены лучковыми фронтонами.

Крупнейшими центрами храмо-строения в XIX — нач. XX в. были

Екатеринбург и Н. Тагил. Роль богатых заводчиков в качестве заказчиков архитектуры стала еще более важной.

Формы классицизма распространялись на Урале медленно. Только в 20–30-х гг. XIX в. здесь появился ряд примечательных с архитектурной т. зр. церквей, в первую очередь 5-главых соборного типа. Троицкая единовременная ц. в Екатеринбурге (1818–1854, с 2000 кафедральный собор, большой купол восстановлен) была построена на средства И. М. Рязанова. Этот храм, близкий к стилистике ампира, отличающийся необычно высоким куполом и длинной трапезной, еще сохранял некие черты барокко (люкарны у основания купола). Есть они и в близкой ему по формам Успенской ц. в Екатеринбурге, несмотря на ее позднюю датировку (1831–1838, с 1912 собор, сохр. частично; архит. М. П. Малахов): ее боковые главы сходны с барочными главами церкви в с. Быньги. Своеобразна постановка колокольни — над небольшим притвором, снабженным портиком; этот притвор столь неглубок, что в целом храм воспринимается как центрический. Прием подобной постановки колокольни известен в типовых проектах А. А. Михайлова и И. И. Шарлеманя 1824 г. Композиция Успенской ц. была в точности повторена в ц. Рождества Пресв. Богородицы в Невьянске (1835–1844, не сохр.), построенной на средства Яковлевых. Прием постановки колокольни вплотную к храму применен и в 3-м храме рассматриваемого типа, возведенном в Екатеринбурге — позднеклассицистическом соборе Александра Невского Ново-Тихвинского монастыря

(1838–1852; архит. Малахов). Преображенская ц. в Невьянске (1824–1830, с 1912 собор, перестроена), ктиторами которой выступили Яковлевы, близка к с.-петербургско-

му ампиру, особенно к проектам А. И. Мельникова. Монументальность распластанного по земле объема подчеркнута низкими, квадратными в плане барабанами боковых

глав. Композиция Михаило-Архангельской ц. на заводе Демидовых в Ревде (1826–1835, не сохр.), напротив, достаточно уравновешенная; вертикальный акцент придан поставленной вплотную к храму колокольней. Самым оригинальным классицистическим храмом в епархии является заводская Троицкая ц. в Билимбае близ Первоуральска (1820–1839, сохр. частично). Она была построена на средства Строгановых по проекту архит. И. И. Свиязева, бывшего крепостного Строгановых. Это оригинальное, изысканное здание, созданное в традициях архитектуры кон. XVIII в. Его крестообразный основной объем увенчан куполом на высоком барабане с большими, сложно оформленными окнами. Ветви подкупольного креста выделены только в верхней зоне,



Проект Выйско-Никольской ц. в Н. Тагиле. 1835 г. Архит. А. Х. Крих

где они оформлены большими итал. окнами. В нижней зоне их фасады украшены портиками, а пространство между ветвями заполнено скругленными объемами.

В Выйско-Никольской ц. в Н. Тагиле (1835–1846, не сохр.), построенной в качестве усыпальницы Демидовых, наряду с неожиданными чертами раннего классицизма (оформление главного барабана и купола) уже появляются формы русско-визант. стиля К. А. Тона. Интересным ранним примером является Михаило-Архангельская ц. в Маминском Каменского р-на (освящена в 1835). Среди многочисленных храмов, построенных в стиле проектов Тона, размерами выделяются 5-главая Вознесенская ц. Полевского завода (1845–

1897, не сохр.) и ц. св. Максимилиана и свт. Николая в Екатеринбурге (1847–1876, не сохр., т. н. Большой Златоуст), представлявшая собой колокольню, водруженную на основание соборного типа (общая высота более 70 м). Построенная в том же русско-византийском стиле шатровая ц. Александра Невского на Гальянке в Н. Тагиле (1862–1877) близка к произведениям А. М. Горностаева.

В кон. XIX — нач. XX в. был возведен ряд храмов визант. стиля. На средства Демидовых перестроена большая классицистическая Введенская ц. в Н. Тагиле (1892–1894, не сохр.), а также возведена 5-главая ц. св. Анатолия и свт. Николая на близлежащем Висимо-Шайтанском заводе (ныне пос. Висим Пригородного р-на; 1889–1895, сохр. частично) по проекту екатеринбургского городского, а затем епархиального архит. С. С. Козлова. По его же проекту в память имп. Александра II была построена ц. Александра Невского в Н. Салде (ок. 1895–1905). Огромный купол доминирует над крестообразным объемом храма; помимо 4 диагональных глав дополнительные установлены над боковыми приделами и возвышающейся над притвором колокольней. Крупнейшей постройкой визант. стиля стал Крестовоздвиженский собор Николаевского мон-ря в Верхотурье (1905–1913, архит. А. Б. Турчевич), особенностью к-рого является вытянутая по горизонтали композиция с 2 башнями на фасаде трапезной. Из многочисленных храмов рус. стиля выделяются Воскресенская ц. Скорбященского монастыря в Н. Тагиле (1905–1914), близкая к постройкам В. А. Косякова, и Преображенская ц. Надеждинского завода (ныне г. Серов, 1905–1918, не сохр.), сооруженная, возможно, по проекту Турчевича. Редким примером храма в стилистике неоклассицизма является Александро-Невская ц. в Шурале (1906–1916), построенная по заказу Стенбок-Ферморов, владельцев заводов соседнего Невьянска, наследников Яковлевых. Храм является уменьшенной копией Троицкого собора в Екатеринбурге.

Лит.: *Тельтевский П. А.* Троицкий собор в Верхотурье // Архит. наследство. М., 1960. Вып. 12. С. 169–178; *Каптиков А. Ю.* О традициях древнерус. зодчества в уральской архитектуре XVIII в. // Вопросы проектирования промышленных предприятий и городов Урала: Сб. ст. Свердловск, 1973. С. 143–154; *он же.* Композиционные и декоративные особен-

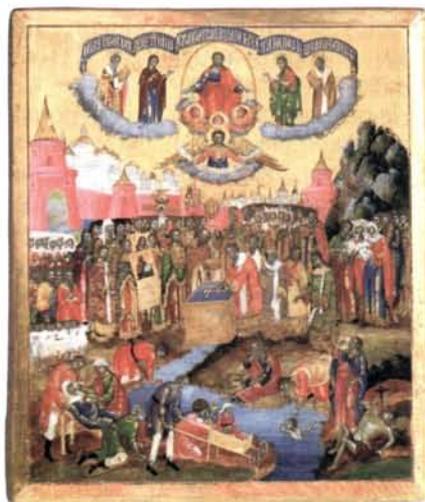
ности «московского барокко» на Урале // Вопросы теории и практики архит. композиции: Сб. ст. М., 1976. С. 69–79; *он же.* Урал и региональные школы зодчества Вятки и Тобольска 2-й пол. XVIII в. // Из истории худож. культуры Урала: Сб. науч. тр. Свердловск, 1985. С. 10–25; *он же.* Региональное многообразие архитектуры рус. барокко. М., 1986; *он же.* К истории внешних связей уральской архитектуры 2-й пол. XVIII в. // Вопросы архитектуры и градостроительства Урала. М., 1987; *он же.* Каменное зодчество Рус. Севера, Вятки и Урала XVIII в. Свердловск, 1990; *он же.* «Походошинские» церкви Урала // Архит. наследство. М., 1995. Вып. 38. С. 374–378; *он же.* Архитектура Урала (XVIII — 1-я пол. XIX в.). Екатеринбург, 1997; *Раскин А. М.* О периодизации и местных школах классицизма на Урале // Из истории худож. культуры Урала. Свердловск, 1985. С. 26–35; *он же.* Архитектура классицизма на Урале. Свердловск, 1989; *Пуль Е. В.* Основные этапы истории Верхотурского Св.-Николаевского муж. мон-ря // Верхотурский край в истории России: Сб. ст. Екатеринбург, 1997. С. 75–86; *Андросова А. В., Каптиков А. Ю.* Нек-рые аспекты целостного анализа уральских церк. интерьеров XVIII–XIX вв. // Культурное наследие рос. провинции: История и современность: К 400-летию г. Верхотурья: Тез. докл. и сообщ. Всерос. науч.-практ. конф. Екатеринбург, 1998. С. 262; *Данилов И. А.* Памятники истории и культуры г. Верхотурья // Археол. и ист. исслед. г. Верхотурья. Екатеринбург, 1998. С. 14–15; *Ляйнеберг А. С.* Памятники истории и культуры Невьянска: Их значение, роль и проблемы // Культурное наследие рос. провинции. Екатеринбург, 1998. С. 202–205; *Корепанов Н. С., Побережников И. В.* 1-й проект Екатеринбургского Екатерининского собора 1743 г. // Уральский сб.: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1999. Вып. 3. С. 132–145; *Лавринов В., прот.* Екатеринбургская епархия: События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001; *Савельев Ю. Р.* «Византийский стиль» в архитектуре России: 2-я пол. XIX — нач. XX в. СПб., 2005.

Л. К. Масиель Санчес

Иконопись. Расцвет уральской иконописи во 2-й пол. XVIII — нач. XIX в. связан со старообрядческой иконой, известной в первую очередь по работам мастеров — выходцев из Невьянска (см. ст. *Невьянская икона*). Часть невянских иконописцев приняла единоверие и выполняла многочисленные заказы для единоверческих и правосл. храмов. Ярким образцом их работы является иконостас Никольской ц. с. Быньги, выполненный представителем одной из династий иконописцев И. П. Чернобровиным (см. ст. *Чернобровины*).

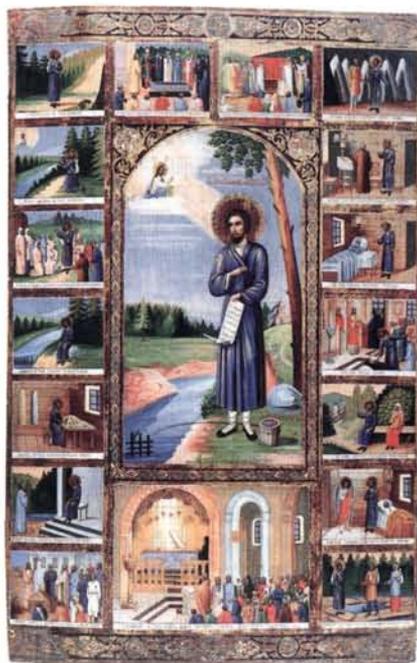
С учреждением Е. и В. е. со 2-й пол. XIX в. процветают монастырские и частные мастерские, на к-рые приходится большее число заказов т. н. офиц. иконописи, ориентированной на академический стиль живописи. Крупные иконописные мастерские известны в екатеринбургском Новотихвинском жен. и в верхотурском Николаевском муж. мон-рях.

В Верхотурском монастыре еще в XVIII в., с перенесением в обитель (1704) мощей прп. Симеона Верхотурского, сложилась и получила развитие иконография святого, широко почитаемого на Урале. Из частных мастерских в Екатеринбурге, выполнивших заказы на создание как отдельных икон, так и иконостасов, самыми крупными были мастерские П. О. Кожевникова (с 1862), имевшего монополию на работы в Екатеринбурге и других городах Урала, и Н. Г. Старикова. На рубеже XIX и XX вв. Екатеринбург — крупнейший на Урале иконописный центр. В зауральских уездах епархии крупным иконописным центром был Шадринск, где работали иконописные мастерские А. П. Кречетова, В. М. Ощепкова. Отход от традиций древнерус. иконописи, в т. ч. и мастеров-единоверцев, был обусловлен повсеместным влиянием академического стиля живописи. К кон. XIX в. благодаря гл. обр. профессиональному обучению художников в С.-Петербурге и Москве он становится преобладающим. Тем не менее для большинства сохранившихся икон позднего периода характерен определенный компромисс, наблюдае-



Происхождение Честных древ
Животворящего Креста Господня.
Оборот выносной иконы.
2-я четв. — сер. XIX в. Невьянск (СОКМ)

мый как в технике (смешение темперных и масляных красок для достижения объемности изображения), так и в стиле (сохранение традиц. плоскостного письма наряду с применением навыков академического) иконописи, однако говорить о региональном различии этих памятников сложно.



Прп. Симеон Верхотурский с житием.
Икона. Нач. XX в.
(собрание Е. В. Ройзмана, Екатеринбург)

К 30-м гг. XX в. иконописная традиция пресеклась. В период закрытия храмов лишь часть памятников была спасена и ныне находится в музейных или частных собраниях (СОКМ, ЕМИИ, ЧОКГ, музей «Невьянская икона» и др.). В 80-х гг. XX в. началось систематическое изучение художественного наследия Урала, итогом к-рого стало введение в научный оборот уникального комплекса икон (каталоги: Невьянская икона. Екатеринбург, 1997; Уральская икона: Живописная, резная и литая икона XVIII — нач. XX в. Екатеринбург, 1998). С кон. XX в. возрождается церковная живопись. Крупная иконописная мастерская, руководствующаяся образцами визант. иконописи, существует при Новотихвинском мон-ре. Существенный вклад в оформление храмов Екатеринбурга и Е. и В. е. вносит товарищество иконописцев (под рук. Т. Ф. Водичевой), ориентирующееся на древнерус. иконописные образцы и на невьянские иконы.

Камнерезное искусство (гранильный и ювелирный промыслы) было традиционным для горнозаводского Урала и получило толчок к развитию вместе с началом освоения месторождений цветного камня в крае в XVIII в. В XIX в. храмы Екатеринбурга и Н. Тагила поражали богатством богослужебной утвари (потирами и дискосами) из горного хрус-

таля, канделябрами и подсвечниками из бронзы и малахита, иконами в роскошных лазуритовых и малахитовых уборах, крестами и панагиями из уральских драгоценных и полудрагоценных камней, оправленных в золото и серебро. Выходцем из семьи потомственных мастеров-камнерезов был уроженец Екатеринбурга А. К. Денисов-Уральский (ок. 1864–1926). Мастер наборных («насыпных») икон-картин, он являлся одним из учредителей об-ва «Русские самоцветы» и владельцем камнерезной фирмы — поставщика имп. двора. Работы мастера хранятся в музеях в Екатеринбурге (ЕМИИ), Перми



Св. блзв. кн. Александр Невский.
Камнерезная икона.
2005 г. (Новотихвинский мон-рь)

(ПГХГ), частных собраниях в России и за рубежом.

В наст. время камнерезная традиция получила продолжение в иконостасе (1999–2000) Свято-Троицкого кафедрального собора Екатеринбурга, отделанного змеевиком 2 оттенков и украшенного золочеными орнаментальными элементами.

Под патронатом сестер иконописной мастерской Новотихвинского монастыря ведутся работы по созданию икон в уникальной камнерезно-мозаичной технике, осваиваемой с 90-х гг. XX в. мастерской А. Ф. Нигматуллина (Уфа). В наст. время в Е. и В. е. исполненные в этой технике иконы находятся в Новотихвинском мон-ре (иконы прп. Симеона Верхотурского (2001) и св. Александра Невского (2004)), в мон-ре вел. кнг. прмц. Елисаветы Феодоровны в Екатеринбурге (Господь Вседержитель (2002)), в мон-ре свт. Николая

Чудотворца в Верхотурье (Богоматерь Оранта (2005)).

Э. П. И.

«ЕКАТЕРИНБУРГСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ», офиц. издание Екатеринбургской епархии, выходившее с 19 апр. 1886 по май 1917 г. В 1886–1896 и 1907–1917 гг. журнал издавался еженедельно (в 1917 вышло 22 номера), в 1897–1906 гг. — 2 раза в месяц. Первым редактором был назначен преподаватель ДУ свящ. Алексей Серебренников, с 1889 г. его сменил свящ. (впосл. протоиерей) Николай Кибардин, выпускавший офиц. и неофиц. отделы до № 36 за 1896 г., а затем только неофиц. отдел до № 31 за 1907 г. Прот. Александр Антонинов, в 1889–1905 гг. неоднократно временно исполнявший обязанности редактора, редактировал неофиц. отдел с № 37 за 1907 г. по 1913 г., после него исполнял обязанности редактора отдела свящ. (впосл. протоиерей) Иоанн Уфимцев, утвержденный в должности с № 6 за 1916 г. и работавший до прекращения издания. Офиц. отдел редактировали секретари Екатеринбургской духовной консистории А. Е. Космачевский (1896–1897), К. М. Размахин (1897–1898), П. П. Беллавин (1898–1902), С. Г. Павловский (1903–1908), П. П. Сребрянский (1908–1911), В. И. Соколов (1911–1915) и М. В. Майеранов (1915–1917).

Особенность «Е. е. в.» была в том, что объем офиц. отдела в 1-е десятилетие выхода издания превышал объем неофиц. части. Помимо обычных для епархиальных изданий публикаций (манифестов, указов, сведений о наградах и благодарностях, приказов по ведомству правосл. исповедания, распоряжений и определений Сената, Святейшего Синода и епархиального начальства) в офиц. части регулярно печатались доклады секретарей духовной консистории, правила и уставы к руководству причтом; подробнейшие отчеты о состоянии епархиальных учебных заведений, разрядные списки учеников ДС и духовных уч-щ и расписания экзаменов (до открытия в 1913 Екатеринбургской ДС приводились сведения по Пермской ДС), журналы епархиальных и окружных училищных съездов; маршруты поездок правящих архиереев для обозрения церквей епархии, отчеты епархиальных миссионеров

о численности и деятельности старообрядцев в епархии; расписания проповедей в Богоявленском соборе Екатеринбургa; ведомости движения делопроизводства в консистории; сведения о работе епархиального свечного завода; извещения училищного совета, редакции «Е. е. в.», братств и епархиального попечительства и т. п. Кроме того, в каждом номере печатались «Епархиальные известия», сообщавшие обо всех архиерейских богослужениях, о вакантных местах клириков, причетников и просфорниц, о церемониях по службе, о производстве в чины.

В 80–90-х гг. XIX в. в неофиц. отделе каждого номера публиковали по 1–3 проповеди и поучения, церковно-педагогические заметки, разъяснения отдельных мест богослужения, миссионерские материалы по старообрядчеству и сектантству общего характера; почти все эти тексты были перепечатаны из др. епархиальных или (реже) центральных журналов. Местные материалы были представлены в основном некрологами, надгробными речами, проповедями (5–10 в год) правящих архиереев и городских священников (прот. Григория Младова, свящ. Василия Гагинского и др.), заметками («Местные известия»), содержанием собеседований со старообрядцами епархиальных миссионеров (С. Романовского, свящ. Михаила Сушкова), описаниями их миссионерских поездок, медицинскими лекциями («Пути распространения чахотки» А. А. Липского — 1893. № 29/30. С. 700–703), редкими краеведческими публикациями. В 1900–1902 гг., когда епархией управлял духовный писатель и опытный церковный журналист еп. *Иринея (Орда)*, произошло перераспределение материалов в «Е. е. в.»: мн. местные хроникальные материалы стали печатать в новых рубриках неофиц. отдела «Из епархиальной жизни» и «Из церковно-школьной жизни», наиболее объемные документы (уставы, отчеты и т. п.) все чаще издавались как приложения с отдельной пагинацией. Объем неофиц. отдела стал почти в 1,5 раза превышать объем официального.

Среди оригинальных богословских, источниковедческих и нравоучительных статей, напечатанных в «Е. е. в.», можно выделить «Новый рукописный список Стоглава» В. П. Антонинова (1901. № 12. С. 542–549; № 13. С. 584–593), «Учение

о церковной иерархии в посланиях св. Игнатия Богоносца» Павловского (1906. № 9. С. 261–267; № 10. С. 304–314), «Катехизические поучения по объяснению молитвы Господней» свящ. М. Троицкого (1910. № 1–3, 5, 7, 13, 19, 25), «Аскетизм и христианство» свящ. Николая Булкина (1912. № 49. С. 1175–1177; № 50. С. 1199–1203; 1913. № 2. С. 37–44; № 3. С. 61–69; № 4. С. 91–97), «Суд над Господом Иисусом Христом при свете истории» свящ. Сергия Увицкого (1913. № 19. С. 487–493; № 20. С. 511–518; № 21. С. 536–542; № 22. С. 553–558; № 23. С. 573–581), ст. «Наука и Библия» свящ. Павла Диева (1915. № 17. С. 322–327; № 18. С. 343–346; № 19. С. 362–364; № 20. С. 371–375; № 21. С. 395–398; № 23. С. 431–436; № 27. С. 513–519; № 29. С. 559–566; № 30. С. 580–583; № 32. С. 597–600; № 33. С. 611–621). Миссионер прот. Александр Миропольский опубликовал в «Е. е. в.» ряд полемических статей, в т. ч. «Беседу с мусульманами о необходимости боговоплощения для обновления расстроеной грехом жизни человечества» (1913. № 2. С. 44–50), «Краткую заметку о язычестве» (1913. № 21. С. 542–547), «Бог един, или Об отличии Троицкого Бога христианского от «единого» аллаха мухаммеданского» (1915. № 9. С. 166–174; № 10. С. 181–185).

Из статей, имеющих церковно-историческое значение, наиболее интересными были подробные «Дневники» путешествий для обозрения церквей епархии епископов *Владимира (Соколовского-Автономова)* (1903–1910), *Митрофана (Афонского)* (1910–1914) и Серафима (Голубятникова) (1914–1916), а также «Материалы для истории некоторых церквей и приходов Екатеринбургского уезда» (1893. № 31. С. 737–747; № 32/33. С. 775–791; № 34. С. 816–824; № 35. С. 850–854; № 36. С. 875–880; № 37. С. 897–903; № 38. С. 921–927; № 39. С. 951–957; № 40. С. 971–975; № 41. С. 1006–1009; № 42. С. 1041–1044; № 43. С. 1065–1069; № 44. С. 1095–1101; № 45. С. 1125–1129; № 46. С. 1150–1154; № 47. С. 1178–1183; № 48. С. 1215–1219; № 49. С. 1242–1246; № 50. С. 1276–1280; № 51/52. С. 1315–1321) и «Материалы для истории церквей г. Екатеринбургa» (1901. № 1/2. С. 12–27; № 3. С. 69–76; № 4. С. 130–134; № 5. С. 157–164; № 7. С. 279–282; № 9. С. 378–386;



1910. № 11. С. 226–239) Н. Смородинцова; «Поправки и дополнения к книге «Приходы и церкви Екатеринбургской епархии»» (1910. № 16/17. С. 323–330), «Екатеринбургская церковь в 1913 году» (1914. № 3. С. 47–52; № 4. С. 71–75; № 5. С. 87–92); «Из истории духовенства Шадринского уезда» свящ. Александра Игнатъева (1915. № 38. С. 667–673; № 39. С. 680–685; № 40. С. 695–699). Выходили публикации о монастырях епархии: *верхотурском во имя свт. Николая Чудотворца* («Верхотурский монастырь» — 1893. № 7. С. 159–168; № 12/13. С. 321–328; «Впечатления от поездки в Верхотурье» свящ. Н. Буткина — 1913. № 48. С. 1146–1155; № 49. С. 1180–1187; № 50. С. 1212–1218; «Верхотурские торжества» — 1914. № 23. С. 501–510; № 24. С. 533–540), *екатеринбургском в честь Тихвинской иконы Божией Матери* («Материалы для истории Екатеринбургского женского Ново-Тихвинского монастыря» — 1905. № 4. С. 95–102; № 5. С. 129–133; № 7. С. 193–198; № 10. С. 299–305; № 12. С. 398–405; № 13. С. 434–438; № 14. С. 468–474; № 15. С. 497–501; 1906. № 24. С. 808–814; 1907. № 3. С. 53–59; № 5. С. 95–103; № 7. С. 153–162; № 11. С. 246–252; 1910. № 5. С. 121–136; № 7. С. 163–176; № 9. С. 204–215; № 11; статьи по поводу 100-летия обители прот. А. Антонинова и А. И. Обтемперанского — 1910. № 23. С. 434–442; № 26. С. 518–522; № 27. С. 543–554), *нижнетагильском в честь иконы Божией Матери «Скорбящая»* («Нижнетагильский Скорбященский женский монастырь» Павловского — 1905. № 10. С. 305–320; № 11. С. 345–356). Местному святому прав. Симеону Верхотурскому была посвящена статья Павловского (1904. № 17. С. 421–461). Были опубликованы письма Пермского архиеп. *Аркадия (Фёдорова)* к свящ. Захарии Земляничину (1900. № 1. С. 9–20; № 2. С. 36–45; № 4. С. 87–107; № 6. С. 158–161; № 8/9. С. 246–256; № 10. С. 297–304; № 12. С. 383–387; № 13. С. 408–410; № 14. С. 444–451; № 16. С. 499–509; № 18. С. 563–573; № 19. С. 589–592; № 20. С. 618–624; № 21. С. 649–655; 1904. № 9. С. 171–179; № 10. С. 199–209; № 11–13) и 1-го Екатеринбургского еп. *Евламтия (Пятницкого)*, вик. Пермской епархии, к разным лицам (1904. № 5. С. 155–166; № 6. С. 192–195; № 7/8. С. 124–

127; № 15. С. 378–386; № 16. С. 409–415; № 17. С. 462–467; № 18/19. С. 529–536; № 20. С. 555–558).

В издании регулярно печатались материалы миссионерских собеседований со старообрядцами, а также заметки и статьи по истории старообрядчества и единоверия, напр. «К истории православного старообрядчества (единоверия) в Екатеринбургском уезде» (1904. № 1/2. С. 24–32; № 3. С. 63–73; № 4. С. 117–122; 1906. № 1. С. 13–18; № 2. С. 48–52; № 4. С. 144–151; № 5. С. 170–176; № 6/7. С. 213–221; № 8. С. 248–253; № 9. С. 273–280; № 11. С. 345–357; № 12. С. 397–405; № 15. С. 497–507; № 16. С. 535–543; № 17. С. 562–569; № 18. С. 593–601; № 19. С. 620–627; № 20. С. 650–657; № 21. С. 691–700; № 22. С. 738–746; № 23. С. 767–774; № 24. С. 801–808; 1907. № 1. С. 12–19; 1908. № 9. С. 149–157; № 43. С. 728–734; № 45. С. 763–769; № 47), «Как назвать такое деяние? (К характеристике апологетов австрийского священства)» (1907. № 9. С. 209–216; № 13. С. 279–288; № 15/16. С. 330–342; № 19. С. 369–380; № 21. С. 409–422; № 41. С. 669–676; № 43. С. 712–722; № 45. С. 761–772; № 47. С. 789–795; 1908. № 1/2. С. 14–20; № 3. С. 45–52; № 5. С. 80–88; № 7. С. 109–125), «Из сочинений последователей австрийщины» (1909. № 9. С. 118–127; № 11. С. 163–171; № 13/14. С. 182–198; № 23. С. 325–334; № 25. С. 360–364; № 27. С. 392–404; № 29. С. 426–434; № 31. С. 457–462; 1910. № 13. С. 275–281). Среди множества публикаций о сектах также встречаются интересные статьи, напр. «Вероучение еретической секты субботников или еговистов», записанное свящ. М. Архангельским со слов бывшего сектанта» (1901. № 6. С. 226–236; № 7. С. 297–306). В издании вышло описание миссионерского путешествия некоего екатеринбургского священника «От Благовещенска через Камчатку до Охотска» (1910. № 1/2. С. 11–25; № 5. С. 112–120; № 7. С. 155–163; № 19. С. 360–364; № 23. С. 443–447; № 25. С. 486–490). В 1913 г. из газ. «Новое время» была перепечатана статья В. В. Розанова «Россия и папство» (№ 11. С. 282–293).

После революции 1905–1907 гг. в «Е. е. в.» перепечатывалось большое количество статей из изданий правых партий (газет «Колокол», «Русское знамя» и т. п.), напр. «Основания и смысл царского самодер-

жавия» Тихвинского еп. сщмч. *Андроника (Никольского)* (1907. № 47. С. 781–786; 1908. № 1/2. С. 1–3; № 3. С. 38–41; № 5. С. 69–74), появлялись и оригинальные статьи («Алкоголизм и революция» доктора Н. Н. Шипова — 1908. № 11. С. 198–206; № 13. С. 235–244; № 15/16. С. 275–284; № 17. С. 302–312; № 19. С. 231–242).

В 1913 г. (№ 19. С. 493–500) со ст. «Д. Н. Мамин-Сибиряк как писатель [для] детей» в журнале дебютировал писатель П. П. Бажов.

В качестве приложения к «Е. е. в.» были изданы «Указатель статей о Екатеринбургской епархии, помещенных в неофициальном отделе «Пермских епархиальных ведомостей» с 1867 по 1885 г. включительно» (1895), «Воспоминания раскаявшегося отступника от православия в мусульманство» (1911), «Краткое изложение сущности миссионерских бесед с воспитанниками Каслинского приюта» и «Дневник инородческого миссионера» прот. А. Миропольского (1911–1913), «Материалы для истории Екатеринбургской епархии» (1914–1915), «Наличный состав лиц, служащих при духовных училищах (учебных заведениях) Екатеринбургской епархии» (1899–1902), списки церковноприходских школ, отчеты о состоянии духовно-учебных заведений, журналы съездов духовенства, уставы церковных братств и т. д.

С апр. 1917 г. «исполнительным комитетом Екатеринбургского городского духовенства» издавались «Известия Екатеринбургской церкви» (в 1919 «Известия Екатеринбургской епархии»). С июня 1917 г. «Известия...» выпускались епархиальной редакционной комиссией (редакторами бесценно были Н. П. Скворцов и В. Д. Юденич (впосл. еп. Чувашско-Чебоксарский *Владимир*)) и заменили «Е. е. в.». С подзаголовком «Орган православного клира и мирян» «Известия...» выходили без определенной периодичности до июня 1919 г. (в 1917 вышло 20 номеров, в 1918 — 22, в 1919 — 8 номеров). В качестве приложения к ним издавались «Церковно-народные листки» (1918–1919). В 1927–1928 гг. в Екатеринбурге выходил журнал Уральской обновленческой митрополии «Уральские церковные ведомости» (редактор — секретарь митрополии протопр. И. Уфимцев).

Издание епархиального органа возобновилось в февр. 1990 г. В 1990–





1991 г. выходила газ. «Православный вестник Свердловской епархии», в 1993–1996 гг. — ж. «Екатеринбургский епархиальный вестник», с 1994 г. издается «Православная газета» (с 2002 — еженедельно с подзаголовком «Официальное издание Екатеринбургской епархии»). Кроме того, в Екатеринбурге выходит еще неск. церковных газет (с 1995 — «Голос Православия», в 1998–2001 — «Православный вестник», с 1999 — семинарская газ. «Твоя Церковь», с 2000 — молодежная газ. «Покров»), свои периодические издания имеют мн. мон-ри и храмы епархии.

Лит.: Рункевич С. Г. «Екатеринбургские ЕВ» // ПБЭ. Т. 5. Стб. 354; Андреев. Христианская периодика. № 211, 257.

Прот. Александр Троицкий

ЕКАТЕРИНБУРГСКИЕ ОСТАНКИ, обнаруженные под г. Екатеринбургом останки предположительно имп. мч. *Николая II Александровича* и членов его семьи. В ночь на 17 июля 1918 г. в Екатеринбурге произошло убийство сотрудниками Уральской ЧК мучеников страстотерпцев имп. *Николая II*, имп. *Александры Феодоровны*, их детей — великих княжон *Ольги*, *Татианы*, *Марии*, *Анастасии* и вел. кн. *Алексия*, а также находившихся вместе с царской семьей лейб-медика *Е. С. Боткина*, горничной *А. С. Демидовой*, повара *И. М. Харитоновой* и слуги *А. Е. Труппа*. Исполнители казни во главе с *Я. М. Юровским* приняли особые меры, для того чтобы уничтожить тела казненных или же сделать невозможным их обнаружение. Следователь *Н. А. Соколов*, проводивший расследование убийства царской семьи по поручению правительства адмирала *А. В. Колчака* и в дальнейшем по собственной инициативе в эмиграции, не смог определить местонахождение останков и пришел к выводу о почти полном их уничтожении (фрагменты тел погибших, найденные *Соколовым*, были вывезены из России и в посл. переданы в ц. прав. *Иова Многострадального РПЦЗ* в Брюсселе).

В 1979 г. неформальная группа, возглавляемая кинодраматургом *Г. Т. Рябовым* и историком-краеведом *А. Н. Авдониным*, руководствуясь в поисках прежде всего материалами *Юровского*, после неск. лет исследований обнаружила в районе дороги из Свердловска (ныне Екатеринбург) к дер. *Коптяки* захоронение, принятое исследователями за мо-

гилу царской семьи. Весной 1991 г. *Авдонин* поставил в известность о своей находке администрацию Свердловской обл. 11–13 июля 1991 г. прокуратурой Свердловской обл. было произведено вскрытие захоронения, в к-ром были обнаружены останки 9 чел. 19 авг. 1993 г. Генеральной прокуратурой РФ было возбуждено дело по расследованию убийства царской семьи. Дело велось старшим прокурором-криминалистом Генеральной прокуратуры *В. Н. Соловьёвым*. 23 окт. того же года Правительством РФ была создана Гос. комиссия по изучению вопросов, связанных с исследованием и перезахоронением останков имп. *Николая II* и членов его семьи. В состав комиссии, возглавленной зам. председателя Правительства РФ *Ю. Ф. Яровым*, вошел митр. *Крутицкий* и Коломенский *Ювеналий (Полярков)*.

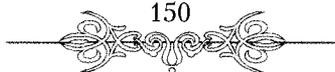
В рамках ведения уголовного дела Бюро Главной судебно-медицинской экспертизы (в посл. Республиканский центр судебно-медицинской экспертизы) Минздрава России провело антропологические исследования по идентификации найденных останков методами пластической реконструкции внешнего вида погибших, сравнения с прижизненными фотографиями и др. Из-за недостаточного технического оснащения лаборатории генетического анализа Бюро Главной судебно-медицинской экспертизы и отсутствия технических возможностей в др. учреждениях России генетические экспертизы *Е. о.* проводились в *Олдермастонском* центре криминалистических исследований Мин-ва внутренних дел Великобритании (сент. 1992 — июль 1993) и в Лаборатории ДНК-идентификации Военно-медицинского ин-та Мин-ва обороны США (июнь — сент. 1995). Итогом проведенных судебно-медицинских экспертиз стал вывод о принадлежности *Е. о.* царской семье и ее слугам (останки вел. кн. *Алексия* и вел. кнж. *Марии* были признаны необнаруженными).

Проблема идентификации *Е. о.* вызывала неоднозначную общественную реакцию как в России, так и в рус. диаспоре за рубежом. Критике, подчас резкой, подвергалась работа Гос. комиссии и экспертных групп. Дискуссия в СМИ о «подлинности» *Е. о.* вносила смущение в среде верующих. Проблема *Е. о.* приобрела особую остроту в связи с уже происшедшей к тому времени кано-

низацией имп. *Николая II* и членов его семьи РПЦЗ (1981) и обсуждением вопроса о причислении царственных мучеников к лику святых в России. Для правосл. верующих важно было иметь убедительные доказательства подлинной принадлежности *Е. о.* царской семье, к-рые исключали бы опасность почитания лжемощей.

15 сент. 1995 г. Генеральная прокуратура РФ приняла решение о закрытии уголовного дела, связанного с убийством царской семьи, что влекло за собой и прекращение работы Гос. комиссии. 6 окт. 1995 г. на заседании Свящ. Синода РПЦ по докладу митр. *Ювеналия* было высказано единодушное мнение о необходимости продолжить работу комиссии по изучению оставшихся нерешенными вопросов. Свящ. Синод высказался за продолжение исследований и за целесообразность образования международной экспертной комиссии с включением в ее состав независимых специалистов в области судебной медицины, антропологии и криминалистики, а также за сотрудничество Гос. комиссии при Правительстве РФ с созданной российской диаспорой за рубежом экспертной комиссией во главе с *П. Н. Колтыпиным-Валовским*. Было сформулировано 10 вопросов, требующих дополнительных исследований. 15 нояб. 1995 г. эти вопросы были представлены на заседании Гос. комиссии и уже от имени комиссии перечислены в письме *Ярова* Генеральному прокурору РФ *Ю. И. Скуратову* с просьбой изыскать возможности для окончания экспертных исследований и решения поставленных комиссией вопросов в рамках уголовного дела. *Скуратов* признал преждевременность решения о прекращении уголовного дела, поскольку не был проведен ряд экспертиз.

Заседания Гос. комиссии не проводились с 21 февр. 1996 по 3 нояб. 1997 г., неск. раз менялись председатели комиссии: *В. Г. Кинелёв* (февр.—нояб. 1996), *В. Н. Игнатенко* (нояб. 1996 — май 1997), *Б. Е. Немцов* (с 30 мая 1997). 17 июля 1997 г. Свящ. Синод повторно постановил считать, что представленное Церковью в 1995 г. мнение о проведении дополнительных исследований по идентификации *Е. о.* имеет решающее значение для продолжения работы Гос. комиссии. С приближени-





ем в 1998 г. 80-летия мученической кончины царской семьи проблема Е. о. приобретала все большую актуальность. 7 нояб. 1997 г. было принято постановление Правительства РФ о проведении дополнительной идентификационной экспертизы, предполагающей максимально полное описание останков в соответствии с совр. возможностями медицинской криминалистики и антропологии. Были проведены новые экспертизы, включая генетическую, в Республиканском центре судебно-медицинской экспертизы Минздрава РФ.

23 янв. 1998 г. Генеральная прокуратура РФ представила справку о вопросах, связанных с исследованием гибели царской семьи, в к-рой обосновывался факт принадлежности останков, обнаруженных 11–13 июля 1991 г. в окрестностях Екатеринбурга, членам семьи имп. Николая II и лицам из их окружения. В справке содержались ответы на ранее предложенные 10 вопросов. Ответы, однако, во многом носили условный характер. Так, в частности, говорилось об отсутствии генетического стоматологического исследования из-за недостатка материала; признавалось, что установить место захоронения останков вел. кн. Алексия и вел. кнж. Марии не представлялось возможным, хотя полное их уничтожение сотрудниками Юровского не подтверждалось. Возражения оппонентов версии прокуратуры отклонялись под предлогом недостаточности их доказательной базы. Следствие отрицало ритуальный характер убийства и определяло его исключительно как политическое.

30 янв. 1998 г., рассмотрев материалы, представленные Генеральной прокуратурой РФ и Республиканским центром судебно-медицинской экспертизы Минздрава РФ, Гос. комиссия под председательством Немцова посчитала, что на 10 ранее поставленных вопросов получены удовлетворительные ответы, подтверждающие заключение прокуратуры. Комиссия приняла решение о завершении работы по идентификации останков и признала Е. о. принадлежащими членам царской семьи: имп. Николаю II, имп. Александре Феодоровне, их дочерям Ольге, Татьяне и Анастасии — и сопровождавшим царскую семью лицам. Большинством голосов комиссия приняла решение о захоронении останков как останков членов царской семьи

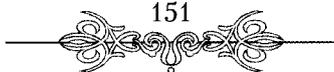
и сопровождавших их лиц 17 июля 1998 г. (в день 80-летия расстрела) в Петропавловском соборе С.-Петербурга. Митр. Ювеналий на заседании комиссии выступил с заявлением, что заключения Генеральной прокуратуры и Республиканского центра судебно-медицинской экспертизы нельзя принять с абсолютной достоверностью, в связи с чем он не может отнестись с доверием к изложенной в них позиции Генеральной прокуратуры и судмедэкспертов. С особыми мнениями также выступили члены комиссии С. А. Беляев и В. В. Алексеев, заявившие об отсутствии в заключении Генеральной прокуратуры удовлетворительных ответов на ранее поставленные комиссией вопросы.

26 февр. Свящ. Синод заслушал доклад митр. Ювеналия о завершающем этапе работы Гос. комиссии и принял к сведению информацию о решениях комиссии. Свящ. Синод отметил, что оценка достоверности научных и следственных заключений, равно как свидетельство об их незыблемости или неопровержимости, не входит в компетенцию Церкви. Научная и историческая ответственность за принятые в ходе следствия и изучения выводы относительно обнаруженных под Екатеринбургом останков полностью ложится на Республиканский центр судебно-медицинской экспертизы Минздрава РФ и Генеральную прокуратуру РФ. Решение Гос. комиссии об идентификации останков как принадлежащих семье имп. Николая вызвало серьезные сомнения в Церкви и обществе. Вместе с тем имелись основания считать найденные под Екатеринбургом останки принадлежащими жертвам богоборческой власти. Также отмечалось, что затянущаяся процедура криминалистической экспертизы привела к тому, что останки остаются без христ. погребения в течение недопустимо долгого времени. Свящ. Синод высказался за безотлагательное погребение останков в символической могиле-памятнике и за возвращение к окончательному решению вопроса об их захоронении только после разрешения всех сомнений относительно их принадлежности царской семье. Несмотря на такую позицию, выраженную Свящ. Синодом, 27 февр. Правительство РФ согласилось с решением Гос. комиссии о торжественном захоронении Е. о. в Петропавлов-

ском соборе в С.-Петербурге, рядом с усыпальницами имп. рода Романовых.

9 июня 1998 г. Свящ. Синод постановил в ознаменование 80-летия страстотерпческой кончины имп. Николая II, членов его семьи и их верных слуг совершить в храмах панихиду с возношением имен имп. Николая, его супруги, их чад, верных слуг и всех в годину лютых гонений за веру Христову умученных и убиенных. По поводу предстоящего захоронения Е. о. была подтверждена позиция Церкви, выраженная в определении Свящ. Синода от 26 февр. В силу этого участие в захоронении Е. о. Предстоятеля РПЦ или любого иного иерарха было сочтено невозможным. Имея в виду просьбы о сопровождении захоронения Е. о. подобающими церковными действиями, в совершении к-рых Церковь никогда и никому не отказывает, Свящ. Синод благословил митр. С.-Петербургского и Ладоского *Владимира (Котлярова)* направить клириков из числа подведомственного ему духовенства для совершения панихиды.

14 июля 1998 г. Патриарх *Алексий II* выступил с телеобращением, в котором выразил глубокое сожаление, что скорбная годовщина убиения царской семьи омрачена ожесточенными спорами о найденных под Екатеринбургом останках. Любые научные доводы не могут поставить точку в деле о Е. о. до тех пор, пока существуют не менее весомые научные возражения. Церковь, как пояснил Патриарх, предложила приемлемый для всех, разумный и мирный выход из создавшегося положения. Однако после решения Правительства РФ захоронить Е. о. как царские священноначалие РПЦ, имеющее своим долгом заботу о единстве Церкви и содействие гражданскому миру и согласию, приняло решение воздержаться от поддержки той или иной т. зр., а следов., и от участия в церемонии захоронения Е. о., к-рое могли бы расценить как признание их принадлежности царской семье. Патриарх напомнил, что, если при предстоящем рассмотрении вопроса о возможной канонизации царской семьи император и его близкие будут причислены к лику страстотерпцев и их останки будут почитаться как св. мощи, недопустимо, чтобы в Церкви отсутствовало согласие относительно их подлинности.





Канонизация, подчеркнул Патриарх, может совершаться и в отсутствие останков святого. В завершение обращения Патриарх призвал верующих в этот скорбный и памятный день помолиться об упокоении царской семьи и всех убиенных и пострадавших в годы богоборчества и не уступать давлению суетного разномыслия, чуждого церковному и народному благу.

Церемония захоронения Е. о. состоялась 17 июля 1998 г. в С.-Петербурге в Петропавловском соборе по ритуалу, близкому к ритуалу имп. похорон. В церемонии принял участие Президент России Б. Н. Ельцин, объявивший о своем решении только накануне, во время телеобращения. На погребении Е. о. присутствовала только часть представителей Дома Романовых; вел. кнг. Леонида Георгиевна, ее дочь вел. кнг. Мария Владимировна и вел. кн. цесаревич Георгий приняли участие в панихиде в Троице-Сергиевом соборе ТСЛ, которую отслужил Патриарх Алексей II.

Захоронение Е. о. не внесло в общество успокоения, подлинность останков по-прежнему подвергается сомнению. Отсутствует единое мнение относительно идентификации Е. о. и среди экспертов. Так, проф. Тацуо Нагаи (Япония) по результатам проведенных им генетических экспертиз сделал ряд заявлений о несовпадении сохранившихся в Японии образцов крови имп. Николая и биологических образцов др. представителей Дома Романовых с образцами из Е. о. (1999, 2001, 2004). Сомнение в обоснованности выводов прежних генетических исследований также выразила международная группа ученых, проводивших комплексную генетическую экспертизу на базе генетической лаборатории Станфордского ун-та (шт. Калифорния, США) и Национальной лаборатории ДНК Армии США в Лос-Аламосе (дек. 2003).

29 июля 2007 г. в результате поисковых мероприятий, проводившихся под Екатеринбургом представителями общественных организаций Свердловской обл., были обнаружены останки, отождествленные организаторами раскопок с останками детей имп. Николая II вел. кн. Алексея и вел. кнж. Марии. 21 авг. Генеральная прокуратура РФ возобновила следственное дело о гибели царской семьи, начато проведение комплекса судебно-медицинских исследований по идентификации обнаруженных ос-

танков. Со стороны представителей РПЦ было высказано мнение, что новые находки под Екатеринбургом пока не дают никаких оснований для пересмотра позиции Церкви в отношении Е. о.

Лит.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1998. № 4. С. 10; К проблеме «екатеринбургских останков»: [Мат-лы] // Там же. С. 30–49; *Алексий II (Ридигер), Патриарх Московский и всея Руси*. Телеобращение по поводу захоронения «екатеринбургских останков» // Там же. № 9. С. 4–5; Дело веры: Информ. сб. № 2: Тайны Коптяковской дороги: Мат-лы к рассмотрению вопроса о т. н. Екатеринбургских останках, предположительно принадлежащих членам царской семьи и верным слугам их. М., 1998; Покаяние: Мат-лы правительств. комис. по изучению вопр., связанных с исследованием и перезахоронением останков Рос. имп. Николая II и членов его семьи / Сост.: В. В. Аксютин. М., 1998; *Рябов Г. Т.* Как это было: Романовы: сокрытие тел, поиск, последствия. М., 1998; *Авдонин А. Н.* Ганна яма: История поисков останков царской семьи. Екатеринбург, 2003; «Екатеринбургские останки»: Царское дело и проблема «екатеринбургских останков» // <http://www.rusk.ru/tema.php?idaid=12> [Электр. ресурс].

Д. Н. Никитин

ЕКАТЕРИНБУРГСКИЙ ВО ИМЯ ВСЕМИЛОСТИВОГО СПАСА (ПРОИСХОЖДЕНИЯ ЧЕСТНЫХ ДРЕВ КРЕСТА ГОСПОДНЯ) МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Екатеринбургской и Верхотурской епархии), находился в 1994–2007 гг. в микрорайоне Елизавет г. Екатеринбурга. С 2007 г. подворье *екатеринбургского в честь Тихвинской иконы Божией Матери (Новотихвинского) жен. мон-ря*. Учрежден при Спасской ц. на бывш. сельскохозяйственной заимке екатеринбургского

ви имелось неск. келий. Богослужение совершал сверхштатный священник, получавший жалованье от Новотихвинского мон-ря.

После закрытия Новотихвинского мон-ря в 1921 г. из Спасского храма изъяли церковные ценности общим весом 30 фунтов 60 золотников. Церковь стала приходской с. Елизавет, но при ней проживали сестры Новотихвинского монастыря. «Религиозной общиной староцерковного направления в количестве 242 человек» названо сестричество при Спасском храме в документе, составленном 14 нояб. 1927 г. Арамилским райисполкомом. В 1938 (по др. сведениям, в 1941) г. Спасская ц. была закрыта, при ней размещались машинно-тракторная станция, склад строительных материалов и др. В 20–80-х гг. XX в. храм трижды горел, к 1989 г. находился в полуразрушенном состоянии. 23 мая 1989 г. Спасская ц. была освящена Свердловским и Курганским архиеп. *Мелхиседеком (Лебедевым)*.

Решением Свящ. Синода РПЦ от 18 июля 1994 г. Спасский приход был преобразован в муж. мон-рь с настоятелем иером. (впосл. игумен) Авраамом (Рейдманом), в 1999 г. наместником стал иером. Андроник (Могилатов), а игум. Авраам — духовником. К 2000 г. в Е. м. проживало ок. 40 насельников.

Вокруг Е. м. возведена кирпичная ограда со св. воротами, отремонтированы келейные корпуса, построен крестильный храм во имя вмц. Екатерины с баптистерием, устроена православная гимназия во имя св. Царственных страстотерпцев. В Спасском храме установлены

Екатеринбургский во имя Всемилоственного Спаса мон-рь. Фотография. 90-е гг. XX в.



новые чеканные золоченые иконостасы, украшенные эмалью. С 25 мая 1989 до 23 сент. 1992 г. в Е. м.

Новотихвинского мон-ря. Каменный храм был построен в 1872–1876 гг. в русско-визант. стиле, 2 июня 1876 г. освящен главный придел в честь Происхождения честных древ Креста Господня, 15 июня 1880 г. — правый придел во имя арх. Михаила, 11 июня 1878 г. — левый придел во имя вмц. Параскевы. Храм 5-главый, без колокольни, колокола располагались над папертью. При церк-

находились мощи св. прав. Симеона Верхотурского. 2 авг. 2000 г. в Туринске были обретены мощи прип. *Василиска* Туринского и в тот же день перевезены в Е. м.

В 2007 г. братия Е. м. была переведена в новообразованный *Космы Верхотурского муж. монастырь* в дер. Костылёвой Верхотурского р-на Свердловской обл. Решением Свящ. Синода РПЦ от 12 окт. 2007 г.



по прошению архиеп. Екатеринбургского *Викентия (Мораря)* Е. м. был преобразован в подворье Новотихвинского женского монастыря. Лит.: *Ворошилин С. И.* Храмы Екатеринбурга. Екатеринбург, 1995. С. 76–78; *Лавринов В., прот.* Екатеринбургская епархия: События, люди, храмы. Екатеринбург, 2001. С. 206, 325; Муж. мон-рь во имя Всемилостивого Спаса. Екатеринбург, б. г.

ЕКАТЕРИНБУРГСКИЙ В ЧЕСТЬ ВОЗДВИЖЕНИЯ КРЕСТА ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Екатеринбургской и Верхотурской епархии), находится в г. Екатеринбурге. Основан решением Свящ. Синода от 26 дек. 1995 г. при ц. в честь Воздвижения Креста Господня. Каменный храм с колокольной был построен в 1878–1880 гг. (освящен 24 авг. 1880) на землях, выделенных екатеринбургским купцом В. В. Кривцовым, и действовал как домовая церковь детского приюта городского благотворительного об-ва (основано в 1869). Одновременно до 1919 г. Крестовоздвиженский храм использовался как полковая церковь Екатеринбургского гарнизона, квартировавшего в Оровайских казармах. В храме существовал образцовый хор певчих. В 3-ярусном иконостасе находилось 33 иконы. Среди святынь были пожертвованные горожанином-паломником С. Г. Новиковым частица древа Креста Господня, вставленная в напрестольный серебряно-позолоченный крест, частицы мощей вмч. Пантелеимона, мучеников Трифона, Меркурия, Ореста и Евгения.

С 1919 г. Крестовоздвиженская ц. стала приходской, в ней настоятельством свящ. А. Здравомыслов. В 1922 г., в ходе *изъятия церковных ценностей*, из храма было вывезено 19 фунтов серебра. В 1927–1930 гг. Крестовоздвиженская ц., клир и приход к-рой сохранили верность Заместителю Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергию (Страгородскому)*, являлась кафедральным собором. В нем служили 12 священников, от чего прихожане называли храм «собор двенадцати апостолов». Известно, что с 1923 г. в храме служил прот. С. Конев, с 1925 г. — прот. А. Меледин, ставший в 1930 г. благочинным церкви Свердловского окр. В 1926 г. в церкви служили архиеп. *Корнилией (Соболев)*, прот. А. Здравомыслов. В февр. 1930 г. постановлением горсовета Крестовоздвиженская ц. была закрыта, перестроена (снесены купол, часть колокольни), в ней размеща-

лись кинотеатр и др. учреждения. В 1941–1945 гг. в алтаре находился слон из эвакуированного зоопарка. После 50-х гг. основной объем храма был разделен на 2 этажа: 1-й этаж занимали мастерские Художественного фонда, 2-й — различные архитектурные орг-ции.

Осенью 1993 г. Крестовоздвиженский храм был передан общине РПЦ, вскоре в помещении бывш. колокольни на 2-м этаже возобновились богослужения. Этот временный придел был освящен во имя вмч. Георгия Победоносца. Осенью 1994 г. крестным ходом из Иоанно-Предтеченского кафедрального собора в Крестовоздвиженский храм перенесли местночтимую Иверскую



Екатеринбургский в честь Воздвижения Креста Господня мон-рь. Фотография. 2007 г.

икону Божией Матери с частицами мощей святых Воронежской и Уральской земель. Осенью 1995 г. Крестовоздвиженский храм стал подворьем *верхотурского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря*. С дек. 1995 г. Е. м. открыт как самостоятельная обитель с настоятелем иером. Филаретом (Шестаковым).

В отреставрированной Крестовоздвиженской ц. совершаются регулярные богослужения. Святыни храма — частица Креста Господня в каменном ларце, Иверская икона Божией Матери с мощами 6 рус. святых, иконы с частицами мощей прп. *Серафима Саровского*, свт. *Луки (Войно-Ясенецкого)* и архиеп. Тверского смчч. *Фаддея (Успенского)*, а также чтимый образ свт. Николая Чудотворца (афонского письма). Временные кельи устроены в одноэтажном кир-

пичном надворном помещении и на 3-м этаже колокольни.

К 2008 г. в Е. м. проживали наместник иером. Флавиан (Матвеев), 3 иеромонаха, иеродиакон. Насельники участвуют во всех мероприятиях, проводимых Миссионерским отделом Екатеринбургской епархии, окормляют заключенных исправительной колонии, молодежь. По благословению архиеп. Екатеринбургского *Викентия (Мораря)* при Е. м. действует Центр реабилитации жертв нетрадиц. религий во имя прп. Иосифа Волоцкого.

Арх.: Арх. ЦНЦ.

Лит.: *Ворошилин С. И.* Храмы Екатеринбурга. Екатеринбург, 1995. С. 46–49; *Лавринов В., прот.* Екатеринбургская епархия: События, люди, храмы. Екатеринбург, 2001. С. 199.

Иером. Флавиан (Матвеев), А. В. Русин

ЕКАТЕРИНБУРГСКИЙ В ЧЕСТЬ ТИХВИНСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ (НОВОТИХВИНСКИЙ) ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Екатеринбургской и Верхотурской епархии), в г. Екатеринбурге. Основан в 1796 г. первоначально как община-богательня при кладбищенской ц. Успения Пресв. Богородицы с приделом в честь Тихвинской иконы Божией Матери (построена в 1778–1782). Общину возглавила жена находившегося на военной службе мастерового ведомства Берёзовских золотых приисков Петра Сергеевича Митрофанова Татьяна Андреевна (в девичестве Костромина), ставшая в посл. 1-й настоятельницей Е. м.

В сент. 1798 г. Костромина (Митрофанова в документах подписывалась девичьей фамилией) и проживавшие с ней в церковном доме сестры обратились в Екатеринбургскую градскую думу с доношением, в котором просили выделить им из общественных сборов необходимую на приобретение дров, свечей, одежды и обуви сумму, а также официально разрешить проживание при храме, поскольку они «не имеют в пропитании к содержанию себя никакой надежды». Градская дума постановила выделять сестрам денежное пособие, передала необходимые документы для ходатайства об офиц. признании епархиальным начальством этой богательни и даже выразила намерение построить каменный келейный корпус вместо имевшегося деревянного дома. Указом архиеп. Тобольского *Варлаама I (Петрова-Лавровского)* от 17 янв.

В сент. 1798 г. Костромина (Митрофанова в документах подписывалась девичьей фамилией) и проживавшие с ней в церковном доме сестры обратились в Екатеринбургскую градскую думу с доношением, в котором просили выделить им из общественных сборов необходимую на приобретение дров, свечей, одежды и обуви сумму, а также официально разрешить проживание при храме, поскольку они «не имеют в пропитании к содержанию себя никакой надежды». Градская дума постановила выделять сестрам денежное пособие, передала необходимые документы для ходатайства об офиц. признании епархиальным начальством этой богательни и даже выразила намерение построить каменный келейный корпус вместо имевшегося деревянного дома. Указом архиеп. Тобольского *Варлаама I (Петрова-Лавровского)* от 17 янв.

1799 г. женщинам позволялось жить при Успенской ц.

Священники совершали богослужения только в кладбищенской церкви, а насельницы в особой комнате келейного дома вычитывали молитвенное правило, на к-рое приходило «немалое количество народа, так что иногда в означенной комнате бывало и невместительно» (РГИА. Ф. 796. Оп. 88. Д. 255. Л. 4). С 1806 г. градское общество выделяло особую сумму на содержание священника и дьячка. С первых лет существования богадельни сестры читали Псалтирь по умершим, занимались рукоделием, ухаживали за больными, к-рых привозили из города. Градское общество опекало богадельню, назначало попечителей из числа состоятельных купцов и чиновников.

В ходе паломнических поездок Костромина посетила Киев (1801–1802), Саровскую пуст., общалась со старцем игум. Исаией (Зубковым), ставшим ее наставником. По возвращении в 1802 г. Костромина передала привезенный ею Саровский устав еп. Пермскому (с 1799 Екатеринбург входил в состав Пермской епархии) *Иустину (Вишневскому)*, к-рый утвердил его. Приняв в общине Саровский устав, насельницы стали жить по нормам общежительного мон-ря более строгим, чем те, которых они придерживались прежде. Впосл. на основе Саровского устава усердием игум. Таисии (Костроминой) при помощи архим. *Александро-Невской лавры* Герасима и др. духовных лиц был составлен для сестер Е. м. особый устав, при этом кроме Саровского использовались еще Валаамский и Александро-Невский уставы. Последняя редакторская правка была поручена глиняному строителю игум. *Филарету (Данилевскому)*. В специально написанном для Е. м. уставе утверждались выборность игумении сестрами мон-ря из своего состава, общежительность, означавшая отказ сестер от личного имущества, присутствие на общей трапезе, соборное совершение молитвенного правила. Из всех мон-рей Урала лишь Е. м. имел специально разработанный для него устав (текст не сохр.).

В нач. 1807 г. Костромина отправилась в С.-Петербург, чтобы ходатайствовать об обращении богадельни в мон-рь. В столице она жила в доме российского флотоводца св. прав. *Феодора Ушакова*, к-рый помог ей составить прошение в Синод, спо-

собствовал тому, чтобы Костромина попала на прием к обер-прокурору кн. А. Н. *Голицыну*, неоднократно обращался к Пермскому еп. Иустину с просьбой ускорить рассмотрение дела. Стараниями Ушакова состоялась аудиенция Костроминой у пермского ген.-губернатора К. Ф. Моде-



Екатеринбургский в честь Тихвинской иконы Божией Матери мон-рь. Фотография. Кон. XIX в.

раха. Также она пользовалась покровительством митр. Новгородского *Амвросия (Подобедова)*.

31 дек. 1809 г. указом императора богадельня была обращена в Новотихвинский общежительный жен. мон-рь в честь особо почитаемой сестрами Тихвинской иконы. (С 1-го дня существования общины насельницы молились перед этим образом в Тихвинском приделе Успенской ц.) После учреждения мон-ря Костромина еще неск. месяцев оставалась в столице, собирая пожертвования. 7 авг. 1810 г. в *с.-петербургском Смольном в честь Воскресения Господня мон-ре* она приняла монашеский постриг с именем Таисия и указом Синода от 20 сент. 1810 г. была назначена настоятельницей мон-ря.



«Несение Креста». Покров. Нач. XX в. Мастерская Новотихвинского мон-ря

В июне 1811 г. мон. Таисия вернулась на Урал и 11 июня того же года в Перми еп. Иустином (Вишневским) была возведена в сан игумении «во уважение ее усердия и бо-

гоугодных подвигов в учреждении и устройении пустыни». 26 июня того же года, в день празднования Тихвинской иконы Божией Матери, игум. Таисия вернулась в Екатеринбург.

Указом имп. Александра I от 12 мая 1822 г. Е. м. был возведен в штатный 1-го класса (указом Синода от 22 сент. 1822 утверждался устав мон-ря)

с дозволением иметь кроме 100 штатных монашеских мест, на к-рые по-

лагалось содержание из казны, еще столько же для призрения вдов и сирот за счет средств обители. За монастырем закреплялись все имевшиеся земельные владения, кладбище и внемонастырские постройки.

Во время поездок в С.-Петербург в 1819–1822 гг. игум. Таисию сопровождали неск. насельниц, к-рые проходили обучение в различных жен. мон-рях. Впосл. насельницы Е. м. неоднократно направлялись для обучения в крупные обители, славящиеся ремесленными и рукодельными мастерскими.

Насельницы и именитые посетители. Указом Синода от 18 янв. 1820 г. игум. Таисия была награждена золотым наперсным крестом «во уважение заслуг, оказанных по устройению вверенной ей обители, в поощрение усердного служения ей на будущее время». После ее кончины (5 нояб. 1826) при участии представителей Екатеринбургского духовного правления настоятельницей была избрана и в 1827 г. утверждена епархиальным начальством мон. Александра, возведенная 15 июля того же года в сан игумении.

За время существования Е. м. численность сестер из года в год увеличивалась, покидали обитель немногие. Игум. Таисия возглавляла монастырь 30 лет, игум. Александра — 31 год (1827–1858), игум. Магдалина (Неустроева) — 35 лет (1858–1893), игум. Магдалина (Досманова) — ок. 23 лет (с 1897; снята с настоятельства при невыясненных обстоятельствах ранее 1920). Недолгим было настоятельство престарелой игум. Агнии (Бобылёвой; 1893–1897) и мон. Хионии (Беляевой; 1920–1921).

К кон. дек. 1798 г. в общине проживали 9 чел.: девицы, вдовы, солдаты в возрасте от 24 до 61 года, пришедшие из окрестных селений (из Горного Щита, из Арамиля, с Берёзовских золотых приисков, с Уктуса) и из более отдаленного Соликамска. Ко времени учреждения Е. м. (данные от 14 нояб. 1808) в обители проживали 33 послушницы, из них 7 вдов и 26 девиц. Большинство (25 чел.) было из Екатеринбургского у., по социальному происхождению преобладали выходцы из крестьян (15 чел.) и горнорабочих семей (10 чел.), но были и 4 дворянки, 3 солдатки, мещанка. К 1819 г. в Е. м. проживали 152 насельницы (17 монахинь и 135 послушниц), к 1837 г.— 246, в июле 1873 г.— 429 (85 монахинь, 84 рясофорные, 260 послушниц), к 1913 г.— 1018 насельниц. Поскольку гос-вом содержание отпускалось только на 100 чел., часть времени в монастырских мастерских насельницы работали «на себя» — для приобретения одежды и обуви от продажи сделанных ими рукоделий.

В Е. м. практиковалось монашеское рукоделие, особенно до 40-х гг. XIX в., когда началось развитие фабричного производства. Кроме обычных для мон-рей промыслов сестры занимались трафаретным и ковроткацким ремеслом, иконописанием, росписью по фарфору, рисованием по полотну и бархату, выжиганием по дереву и коже, резьбой по дереву и изготовлением искусственных цветов. Их изделия были известны на Урале, в мон-рь поступали крупные заказы. Так, в 1826 г. инокини изготавливали 2 плащаницы: одну — для кафедрального собора Перми, к-рую оценили в 2,2 тыс. р., стоимость другой, для *верхотурского во имя свт. Николая Чудотворца монастыря*, — 1 тыс. р.

Е. м. отличался грамотностью насельниц: в 1912–1913 гг. навыками чтения и письма владели 83% сестер, причем 70% этих послушниц и монахинь получили образование в обители.

27 сент. 1824 г. Е. м. посетил имп. Александр I. В знак глубокого почтения при выходе из келий игум. Таисии император поцеловал руку одной из престарелых насельниц. В 1837 г. обитель посетил наследник престола буд. имп. Александр II.

К нач. XX в. Е. м. стал одним из крупнейших в России, своеобразным центром жен. монашества на

Ср. Урале, откуда другие мон-ри и общины (Красносельский, Каслинский, верхотурский Успенский) получали опытных рукодельниц и первых начальниц, утверждавших нормы иноческой жизни в более молодых обителях.

Постройки. По инициативе игум. Таисии трудом сестер, исполнявших все работы, вплоть до изготовления кирпичей, в Е. м. в 1816 г. к Успенской ц. были пристроены трапезная, ризница и 2 схимнические кельи, на следующий год была возведена каменная часовня, построены 3 каменных и 4 деревянных жилых корпуса и 2 флигеля, устроены 2 дома священнослужителей, обитель была обнесена оградой. 5 сент. 1823 г. каменная монастырская часовня была преобразована в храм, освященный во имя Всех святых и в честь Покрова Пресв. Богородицы. В 1824 г. меж-

Собор во имя св. кн. блгв. Александра Невского был заложен в 1814 г., в 1836–1852 гг. существенно перестроен. 21 сент. 1852 г. был освящен главный алтарь храма, 8 июня 1853 г. — придел во имя свт. Николая Чудотворца, 23 мая 1854 г. — придел в честь Воскресения Господня. Перестройку мон-рь произвел за собственный счет и за счет благотворителей. Пожертвования собирались в 1841–1843 гг. на уральских заводах по инициативе матушки Александры, поддержанной берг-инспектором П. П. Карповым, приняли участие и владельцы заводов (напр., хозяин Верх-Нейвинского завода И. А. Яковлев передал 500 р.), и управляющие, и жители заводских поселков. Собор приобрел тот облик, который сохранился до наст. времени.

К сер. XIX в. сложился архитектурный облик мон-ря. Согласно древней монастырской традиции, он имел вид прямоугольника, разделенного на 3 участка, раз-



Сестры, работавшие в швейной мастерской Новотихвинского мон-ря. Фотография. Кон. XIX в.

ду Скорбященской и Феодосиевской церквями было возведено 2 двухэтажных жилых корпусов. В 1828 г. были поставлены «кирпичные сараи», где производился кирпич для монастырских построек. В 1830 г. сестрами был выкопан пруд, решивший проблему с водой не только для обители, но и для окрестных жителей. В 1845 г. был заложен новый, каменный келейный корпус вместо обветшавшего деревянного. Свой кирпич пошел и на возведение каменной ограды вокруг всего монастырского комплекса и кладбища.

Больничная ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» была заложена в 1823 г. и освящена 22 нояб. 1832 г. Храм строился на пожертвованные женой берг-инспектора пермских заводов Агриппиной Семеновной Булгаковой 3 тыс. р. Иконостас поставлен на пожертвования челябинского купца Максима Ахматова и его дочери Натальи, передавших мон-рю 1,2 тыс. р.

личные по назначению. Юж. участок — хозяйственный, с огородом, хозяйственными дворами, приотом. Центральный участок — собственно мон-рь, фасад к-рого был оформлен единой чередой келейных корпусов, между ними встроены 3 церкви: в честь Введения во храм Пресв. Богородицы (1823–1865, освящена 23 июля 1865), во имя св. Феодосия Тотемского (1823–1866, освящена 17 июня 1866) и в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». На центральном участке находилась Успенская ц. 11 окт. 1876 г. в ней был освящен придел в честь Рождества св. Иоанна Предтечи. Сев. участок занимало кладбище с Александро-Невским собором. Территория обители была обнесена каменной оградой с небольшими башенками, стилизованными под крепостные, в центре сев. и вост. фасадов находились св. ворота. Основные компоненты архитектурного комплекса обители сохранились до наст. времени. Архитектурный ансамбль мон-ря вписан в градостроительную сетку Екатеринбурга: восточный, наиболее

величественный фасад обители завершал Александровский проспект (ныне ул. Декабристов) Екатеринбургa.

Первые церкви (Успенская и Александро-Невская) были построены в стиле сибирского барокко и представляли собой поздний вариант воплощения барокко в России. Постройки 20–40-х гг. XIX в. относятся к зрелому классицизму, в этом же стиле была перестроена и Успенская ц. В 1832 г. правительством был утвержден новый проект, к-рый должен был придать всему комплексу построек монументальность. Фасады келейного корпуса и 3 домовых храмов (Введенского, Скорбященского и Феодосиевского) получили единое оформление, Скорбященская и Феодосиевская церкви надстроили куполами на низких барабанах. Александро-Невский собор стал образцом архитектуры позднего классицизма (проект архитекторов С.-Петербурга был существенно доработан уральским архит. М. П. Малаховым). Собор являлся одной из самых выразительных церквей Екатеринбургa. Последний по времени постройки храм — во имя Всех святых (освящен 1 сент. 1902) был возведен на фундаменте одноименной церкви. Этот небольшой кирпичный однокупольный храм был решен в визант. стиле и отличался особым художественным вкусом и сдержанностью.

Святые. Еще в 1807 г., вероятно по заказу Костроминной, для богдельни была написана Тихвинская икона Божией Матери — точная копия чудотворного Тихвинского образа. По возвращении в Екатеринбург в 1811 г. игум. Таисия добилась разрешения епархиального начальства на совершение ежегодных крестных ходов с иконой по соседним с монастырем селениям, в посл. приносивших существенные доходы обители. Перед отъездом из С.-Петербурга игум. Таисия получила в дар мон-рю 25 частиц мощей из новгородского кафедрального Софийского собора. 11 июня 1811 г. в Перми по совершении обряда водосвятия они были положены в специально изготовленный для этого образ, в котором и принесены 26 июня в Екатеринбург. В посл. образ с частицами мощей носили во время крестных ходов вместе с Тихвинской иконой (к 2008 ковчежец с частицами мощей святых находился в мон-ре).

Материальное обеспечение. При учреждении в 1809 г. Е. м. находился «на своем содержании» и не получал положенного штатным обителям жалования на определенное количество сестер, хотя ориентировочная численность насельниц в 17 чел. была предписана Е. м. как для штатной обители 3-го класса. Костроминна собрала в С.-Петербурге более 2 тыс. р. пожертвований, чтобы добиться для мон-ря даже такого беззатратного для правительства статуса. Из этих денег и была в значительной степени сформирована та сумма, ежегодные доходы с к-рой составили капитал не меньший, чем средства, к-рые отпускались из казны на штатные обители 3-го класса.

По ходатайству игуменни 6 дек. 1824 г. имп. Александр I велел выделять Е. м. до 10 тыс. пудов извести и 100 саж. камня в год до окончания строительных работ, а также по 300 р. в год на проч. хозяйственные нужды.

Иногда Е. м. получал и крупные пожертвования от частных лиц. Так, в 1826 г. купеческая жена Татьяна Кушпелева пожертвовала вексель на 5 тыс. р. Большинство же пожертвований составляли небольшие суммы. Так, с 1822 по 1826 г. мон. Дорофея собирала пожертвования в Иркутской губ., в 1826 г. мон. Аполлинария и рясофорные послушницы Анисия и Надежда ездили в Вятскую и Оренбургскую епархии с целью продажи монастырских изделий. В 1826 г. сестры просили предоставить сборную книгу на 3 года для записи подаваний, предназначенных на возмещение долга за покупку нового колокола «во все города». В 1837 г. при Е. м. было устроено свечное производство, ставшее существенной статьёй монастырского бюджета.

В 1837 г. состоятельная жена чиновника Аграфена Федоровна Гор-

бунова завещала обители в 90 верстах к югу от Екатеринбургa участок земли более 307 дес., на котором мон-рь основал Малобулзлинскую заимку (в 1850–1856 ее территория увеличилась за счет пожертвований статского советника Порфирия Павловича Карпова и его брата коллежского советника Авенира Павловича до 513 дес. 800 саж.). В кон. XIX в. на заимке была построена ц. во имя св. Симеона Верхотурского (ныне территория Челябинской епархии). В 1838 г. в 9 верстах от города, у речки Патрушихи, обитель получила от гос-ва земельный участок в 100 дес., составивший вместе с ранее приобретенными участками основу Елизаветинской заимки, названной так по близлежащему заводу. На заимке сестры сеяли зерно и косили сено, завели скотный двор и огород. В 1872–1876 гг. там был возведен храм во имя Всемилоственного Спаса. В 1994–2007 гг. на месте заимки находился *екатеринбургский во имя Всемилоственного Спаса муж. мон-рь*, к 2008 г. — подворье Е. м.

Благотворительная и образовательная деятельность. В 1838 г. при Е. м. было открыто уч-ще, для к-рого в 1848 г. составлен устав, тогда же была расширена программа преподавания. В 1865/66 уч. г. монастырское уч-ще было обращено в 4-классное, в 1880 г. — в жен. епархиальное уч-ще с 6-классным курсом обучения. В 1892 г. Е. м. передал епархиальному уч-щу в дар здания. В 1866 г. при обители был открыт приют для детей 7–10 лет.

1921–2008 гг. Точная дата и обстоятельства закрытия Е. м. после революции неизвестны. Вероятно, это произошло в 1921 г., между 25 мая (когда начальник политотдела Приуральского окружного управления военно-учебных заведений потребовал выселения «всех монахинь, попов, дьяконов с территории монастыря») и 29 нояб. В этот день председатель Екатеринбургского уездного-



Колокольня,
Успенская, Введенская
и Скорбященская церкви
Новотихвинского мон-ря.
Фотография. Кон. 20-х гг. XX в.
(ГИМ)

родского исполкома со-общил, что «ликвидация церковью Скорбященской и Введенской и выселе-

ние монахинь с территории монастыря было произведено в текущем году ввиду установления тесной связи между монашествующими и бывшим белым офицерством, проходившим политические курсы в военных учебных заведениях, расположенных в монастыре. В мае месяце сего года (22 мая. — *Авт.*) при обнаружении контрреволюционного заговора между бывшим белым офицерством во время ареста замешанных в заговоре лиц, монахини ударили в набат с очевидной целью предоставить (явная ошибка, следует понимать: предотвратить. — *Авт.*) обыск и арест офицеров» (см.: Архивы Урала. 1995. № 1. С. 37–38).

После закрытия Е. м. насельницы разместились в Екатеринбурге и окрестных селениях. До закрытия в 1930 г. Александро-Невский храм действовал как приходский, с 1926 г. в нем служили уклонившиеся в *григорианский раскол* клирики. Проживавшие при церкви последние настоятельница мон. Хиония (Беляева) и неск. сестер в 1930 г. были арестованы по обвинению в спекуляции с антисоветскими целями и приговорены к ссылке на 3 года в Казахстан (более точной информацией органы МВД и ФСБ не располагают). Игум. Магдалина (Досманова) проживала недалеко от обители вместе с небольшой группой монахинь и послушниц. Она являлась духовной наставницей мн. бывш. насельниц мон-ря, поддерживала их в годы гонений. Игум. Магдалину неск. раз арестовывали, но обвинения и приговора она не получила. 29 июля 1934 г. игумения скончалась, за 3 дня до смерти приняв схиму; похоронена у Иоанновской ц. в Екатеринбурге. К 2008 г. сестры Е. м. записывали происходящие на могиле игум. Магдалины случаи исцеления.

В годы советской власти территорию Е. м. занимали различные учреждения. В Александро-Невском соборе размещался краеведческий музей, в большей части помещений — военный госпиталь. Монастырское кладбище снесено и превращено в парковую зону.

В 1992 г. Александро-Невский собор Екатеринбурга был частично передан РПЦ. Решением Свящ. Синода РПЦ от 18 июля 1994 г. при соборе был возрожден Е. м., настоятельницей назначена мон. (с 2001 игумения) Любовь (Нестеренко). С 26 дек. 2006 г. Е. м. возглавляет мон. Дом-



Игум. Магдалина (Досманова).
Фотография. Нач. XX в.

ника (Коробейникова), а игум. Любовь (с 2007 схингум. Злата) по благословению Патриарха Алексия II остается почетной настоятельницей Е. м. «во внимание к трудам, понесенным по возрождению Ново-Тихвинского монастыря» и проживает в обители на покое. В 1994 г. в Е. м. проживали 12 насельниц, в 1997 г. —



Симеоновское подворье
Новотихвинского мон-ря
в с. Меркушино.
Фотография. 2007 г.

60, в 2007 г. — 143 насельницы. Духовником обители является схингум. Авраам (Рейдман).

Первоначальный текст устава, учрежденный в 1822 г., утрачен, к 2008 г. в Е. м. составлен новый на основе уставов *Глинской пустыни* и *Спасо-Преображенского Валаамского мон-ря*, а также устава свт. *Василия Великого*. Богослужения совершаются в отреставрированной Всехсвятской ц., Александро-Невский собор временно закрыт. Поскольку историческая территория Е. м. занята госпиталем для ветеранов войн, а мон-рю возвращена только небольшая часть владений с Александро-Невским собором и Всехсвятской ц., большинство сестер проживают в Игнатьевском скиту, созданном в 1995 г. на территории Шарташского дома отдыха на окраине Екатеринбурга. В скиту освящена домовая ц. во имя свт. Иоанна Тобольского, в которой

ежедневно совершаются богослужения. Е. м. принадлежит Александро-Невская часовня в дендрологическом парке Екатеринбурга, а также Симеоновское подворье в с. Меркушино Свердловской обл., на месте молитвенных подвигов св. Симеона Верхотурского. На подворье отреставрированы и действуют храмы Михаило-Архангельский (1809) и Симеоновский (1886). Главные святые подворья — гробница св. прав. Симеона и мощи свщч. *Константина Богоявленского*.

В Е. м. действуют швейная и иконописная мастерские, небольшая типография, переводческий класс, греко-слав. кабинет. Сестры написали иконы для центрального иконостаса Крестовоздвиженского собора верхотурского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря, храма-памятника на Крови во имя Всех святых, в земле Российской просиявших, в Екатеринбурге. В 2001 г. в Екатеринбурге мон-рь открыл правосл. приют во имя прмц. Елисаветы Феодоровны, благотворительную столовую, кормит церковноприход-

ские школы при соборе св. блгв. кн. Александра Невского и на Свято-Симеоновском подворье в с. Меркушино. На подворье организуются бесплатные обеды для малообеспеченных. Священнослужители Е. м. кормят военнослужащих, заключенных в тюрьмах.

Арх.: РГАДА. Ф. 796. Оп. 88. Д. 255; Оп. 100. Д. 976; ГА Свердловской обл. Ф. 25. Оп. 1. Д. 2113; Ф. 603. Оп. 1. Д. 441, 443, 719, 731; ГА Пермской обл. Ф. 198. Оп. 1. Д. 271.

Лит.: *Иконников В. С.* Ист. описание Екатеринбургского Новотихвинского 1-кл. девичьего мон-ря. СПб., 1875; *Керский С. В.* Новотихвинский мон-рь в г. Екатеринбург. СПб., 1892; *Штейнфельд Н. П.* Ист. очерк столетия Екатеринбургского Новотихвинского 1-кл. девичьего мон-ря. Екатеринбург, 1901; Мат-лы для истории Екатеринбургского жен. мон-ря // Екатеринбургские Ев. 1905–1907, 1910. Отд. неофиц.; *Козинцев Л. А.* Каменная летопись города: Архитектура Екатеринбурга-Свердловска XVIII — нач. XX в. Свердловск, 1989; *Раскин А. М.* Архитектура классицизма на Урале. Свердловск, 1989; *Кантиков А. Ю.* Архитектура Урала: (XVII — 1-я пол. XIX вв.). Екатеринбург, 1997; Святые Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2000; *Нецаева М. Ю.* Саров и жен. монашество на Урале в кон. XVIII–XIX в. Екатеринбург,

[2000] (<http://atlasch.narod.ru>); *Лавринов В. прот.* Екатеринбургская епархия: События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001; Жизнеописание настоятельницы Ново-Тихвинского девичьего мон-ря схингум. Магдалины (Досмановой). Екатеринбург, 2002; От покаяния к возрождению. Екатеринбург, 2003; *Голобородский М. В.* Архитектура храмов Екатеринбурга (XVIII–XIX вв.). Екатеринбург, 2004. Ркп.

М. Ю. Нечаева

ЕКАТЕРИНБУРГСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Пермской епархии, учреждено указом Синода 22 дек. 1833 г. для усиления борьбы со старообрядчеством, 29 янв. 1885 г. преобразовано в Екатеринбургскую и Ирбитскую епархию (см. *Екатеринбургская и Верхотурская епархия*). Екатеринбург был выбран центром викариата, поскольку здесь размещалось Уральское горное правление, в ведении которого находились казенные заводы (с 1807 Екатеринбург имел особый статус «горного города» и подчинялся собственной полудесятной администрации, а не губ. властям), здесь также находился крупный старообрядческий центр. Было признано, что городской Екатеринбургский собор неудобен для архиерейского служения, поэтому в собор была обращена Богоявленская ц.

В соответствии с синодальной инструкцией 1834 г. Екатеринбургский викариальный епископ управлял «церквами, монастырем и духовенством города, которого носит имя, и его уезда». Синодальная инструкция оставляла викарию незначительные полномочия. Он должен был совершать инспекционные поездки по Екатеринбургскому у. с разрешения епархиального архиерея, к-рый мог поручить ему объезд и др. территорий. Викарий руководил работой

ские должности в духовном правлении, о назначении и об увольнении церковных старост. Дела о постройке и об освящении церквей, о рукоположениях священнослужителей, о назначении и об увольнении присутствующих духовного правления и благочинных отправлялись в Пермь «с мнением викария». Кроме того, викарий мог судить подведомственное духовенство за незначительные проступки. Викарий мог замещать епархиального архиерея в случае отсутствия того. Основной обязанностью викария была миссионерская



Главная площадь
Екатеринбурга. Литография.
XIX в. (РГБИ)

работа среди старообрядцев, но и здесь он должен был руководствоваться прежде всего предписаниями Пермского архиерея и сообщать ему обо всех событиях в данной области.

Первым Екатеринбургским епископом был назначен 25 дек. 1833 г. ректор Вифанской семинарии архим. *Евлампий (Пятницкий)*, епископская хиротония к-рого состоялась 16 февр. 1834 г., он прибыл в Екатеринбург 21 апр. 1834 г. Еп. Евлампий способствовал переходу в единоверие екатеринбургских старообрядческих старшин, содействовал открытию в 1838 г. уч-ща для девочек при *екатеринбургском в честь Тихвинской иконы Божией Матери мон-ре*. 22 июня 1840 г. архиерей был переведен на самостоятельную Орловскую кафедру. Екатеринбургский еп. Мелхиседек (Золотницкий; хиротонисан 6 авг. 1841) в связи с нехваткой кандидатов на места в штате архиерей-

Екатеринбург.
Литография. XIX в. (ГИМ)

ского дома добился передачи в его управление *далматовского в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря* с предо-

ставлением викарию права рукополагать иеромонахов и иеродиаконов и перемещать нек-рых лиц из мон-ря в архиерейский дом и обратно. Деятельность первых Екатеринбургских

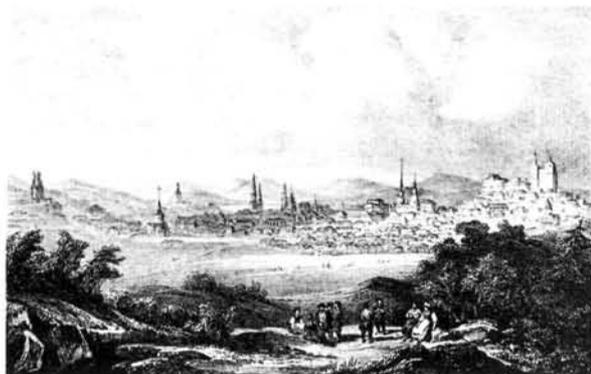
викариев пришлась на годы управления Пермской епархией *Аркадия (Федорова)*; 1831–1851, с 1833 архиепископ), известного борьбой со старообрядчеством. В 1845 г. в Екатеринбурге был создан секретный совещательный комитет о раскольниках, в состав к-рого вошли викариальный епископ, главный начальник горных заводов и горный начальник екатеринбургских заводов.

В годы управления викариатом Ионы (Капустина; 1846–1859) возникла идея открытия в Екатеринбурге семинарии, но еп. Иона отклонил прошение духовенства, объяснив свое

решение тем, что семинарии существуют только

в епархиальных центрах, а потому с его стороны подобная просьба будет выглядеть «затеєю честолюбивою и властолюбивою». Указом Святейшего Синода от 19 нояб. 1851 г. в состав Е. в. была включена территория Шадринского у. Последующие викарии продолжали заниматься по преимуществу проповеднической и миссионерской деятельностью, чему в немалой степени способствовало то обстоятельство, что в 1863 г. Екатеринбург утратил статус «горного города» и стал уездным городом Пермской губ. 4 февр. 1870 г. Синод выразил благодарность Екатеринбургскому еп. *Вассиану (Чудновскому)* за заботы по благоустройству уездного ДУ (открыто в 1833).

Последним викарием и 1-м епархиальным Екатеринбургским архиереем стал *Нафанаил (Леандров)*, 5 апр. 1882 г. переведенный в Екатеринбург с Сарапульской викариальной кафедры Вятской епархии. Вероятно, он сразу же поставил перед Синодом вопрос об инструкции, данной при открытии Е. в., поскольку 31 янв. следующего года был издан указ Синода, значительно расширивший полномочия Екатеринбургского епископа. Был подтвержден переход в ведение викария Шадринского у., кроме того, архиерею поручалось управление Камышловским у., а также духовными учебными заведениями на территории викариата. На инспекционные поездки викария больше не требовалось разрешение из Перми.



Екатеринбургского духовного правления, мог решать дела, связанные с ремонтом храмов, дела о посвящении в стихарь, об определении на причетнические места и канцеляр-

Внесение изменений в инструкцию стало 1-м шагом на пути создания самостоятельной Екатеринбургской епархии. В годы управления Пермской епархией Вассианом (Чудновским; 1876–1883) резко возросло количество рукоположений лиц, не имевших полного семинарского образования. В 1869 г. правительством исключено из штатов мн. приходских церквей диаконов. В Пермской епархии это привело к тому, что причетники добивались диаконского сана, не имея соответствующего образования, они продолжали занимать причетнические места, так что на незаконность их рукоположения архиереи могли смотреть сквозь пальцы. С 1882 г. число диаконских мест при храмах увеличилось, и Пермский еп. *Ефрем (Рязанов)* должен был гораздо строже смотреть на уровень образования кандидатов на священнослужительские места. Ужесточение требований к кандидатам привело к тому, что они не спешили подавать прошения, и это было причиной нехватки приходских клириков. При посещении Екатеринбургским викарием Нижнеуфалейского завода более 200 мастеровых подали жалобу на еп. *Ефрема*, заявляя, что они уже 4 месяца остаются без священника, поскольку того, кого они избрали, в Перми не утверждают. Еп. *Нафанаил* переписав письмо в Синод. Вскоре Синод доложил имп. Александру III, что «по обширности Пермской епархии и по значительной численности в ней православного населения, храмов Божиих и служащего при них духовенства неизбежно встречаются большие неудобства и затруднения в управлении зауральской частью Пермской епархии, особенно касательно священнослужителей, благоустройства приходов и мероприятий против раскола». Взамен Е. в Синод предложил образовать самостоятельную епархию. 29 янв. 1885 г. доклад Синода был утвержден императором. В состав новой епархии были переданы из Пермской все зауральские уезды: Екатеринбургский, Верхотурский, Ирбитский, Камышловский и Шадринский. Еп. *Нафанаил* получил титул Екатеринбургского и Ирбитского.

Архиереи: Евлампий (Пятницкий; 16 февр. 1834 – 22 июня 1840), Анатолий (Мартьяновский; 4 авг. 1840 – 10 июня 1841), Мелхиседек (Золотницкий; 6 авг. 1841 – 24 сент. 1845), Иона (Капустин;

19 мая 1846 – 21 нояб. 1859), Ириней (Боголюбов; 17 янв. – 8 мая 1860), *Варлаам (Денисов)*; 21 авг. 1860 – 19 мая 1862), Митрофан (Винницкий; 28 мая 1862 – нояб. 1866), Вассиан (Чудновский; 21 нояб. 1866 – 9 сент. 1876), *Варсонофий (Охотин)*; 31 окт. – 19 нояб. 1876), *Модест (Стрельбицкий)*; 10 апр. 1877 – 9 дек. 1878), *Вениамин (Смирнов)*; 4 марта 1879 – 5 апр. 1882), *Нафанаил (Леандров)*; 5 апр. 1882 – 29 янв. 1885). Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 838, 867, 894; Оп. 439. Д. 181, 207, 474, 492; ГА Свердловской обл. Ф. 6. Оп. 4. Д. 268.

Ист.: Указ Св. Синода от 31 янв. 1833 г. с инструкцией еп. Екатеринбургскому, викарию Пермскому // Пермские Ев. 1883. № 9. Отд. офиц. С. 95–97; *Варлаам (Денисов)*, архим. Преосв. Ириней, еп. Екатеринбургский // Странник. 1860. № 9. С. 105–119; Преосв. Иона, бывший еп. Екатеринбургский // Пермские Ев. 1867. № 4. Отд. неофиц. С. 64–71; Отъезд Преосв. Модеста из г. Екатеринбурга // Там же. 1879. № 8. Отд. неофиц. С. 81–84; Положение о правах и обязанностях епископа – викария Пермского // Там же. 1880. № 26. Отд. офиц. С. 255–258; *Ярушин П., прот.* Преосв. Вассиан, еп. Пермский и Верхотурский. (Некролог) // Там же. 1883. № 4. Отд. неофиц. С. 27–37; Отъезд из Екатеринбурга Преосв. Анатолия, 2-го епископа Екатеринбургского, на Острожскую викариальную кафедру // Екатеринбургские Ев. 1888. № 4. Отд. неофиц. С. 75–77; Преосв. *Нафанаил*: (Некролог) // Там же. 1888. № 1. Отд. офиц. С. 1–4; Памяти Преосв. Ионы, еп. Екатеринбургского, викария Пермской епархии // Там же. 1889. № 41. Отд. неофиц. С. 889–892; К биографии Преосвященных Анатолия и Мелхиседека, епископов Екатеринбургских, викариев Пермских // Там же. Отд. неофиц. 1898. № 10. С. 265–272; *Сморodinцев Н. Я.* Мат-лы для истории церкви г. Екатеринбурга // Екатеринбургские Ев. 1901. Отд. неофиц. № 7. С. 279–282; № 9. С. 378–388; 1902. № 5. С. 207–218; № 6. С. 275–281; № 7. С. 315–321; № 8. С. 366–369; № 9. С. 405–408; Мат-лы для истории Екатеринбургской епархии: Иона, еп. Екатеринбургский, викарию Пермской епархии, бывший на кафедре с 1849 по 1859 г. Екатеринбург, 1915. Лит.: Достопамятный подвиг Преосв. Евлампия, 1-го еп. Екатеринбургского, викария Пермского // Пермские Ев. 1867. № 33. Отд. неофиц. С. 550–554; *Зубарев Ф., свящ.* Екатеринбургский кафедр. Богоявленский собор // Там же. Отд. неофиц. № 8. С. 93–101; № 10. С. 119–132; *Земляницын С. В.* К истории Пермского викариата и к биографии Преосв. Евлампия // Там же. 1873. № 23. Отд. неофиц. С. 185–190; *Мангилёва А. В.* Духовное сословие на Урале в 1-й пол. XIX в.: (На примере Пермской епархии). Екатеринбург, 1998; *Никонов И. И.* Преосв. Анатолий, еп. Екатеринбургский, викарию Пермской епархии // Екатеринбургские чт., 1-е: Совр. проблемы теологического образования: (Культурологический, богосл., пед. и лингвист. аспекты). Екатеринбург, 2003. С. 151–155; *он же.* 170 лет со дня прибытия первого епископа на Екатеринбургскую кафедру // Правосл. газета. Екатеринбург, 2004. № 16(289). С. 14–15.

А. В. Мангилёва

ЕКАТЕРИНОДАРСКАЯ И КУБАНСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ, учреждена с названием Кубанская и Екатеринодарская 18 июня 1919 г. *Временным высшим церковным управлением на Юго-Востоке России (ВВЦУ ЮВР)*, издавшим указ о преобразовании Кубанского викариата Ставропольской епархии (см. *Ейское викариатство*) в самостоятельную епархию. С 1921 г. Кубанская и



Кафедральный собор
во имя вмц. Екатерины в Краснодаре.
1910–1914 гг. Фотография. 2008 г.

Краснодарская, с 26 февр. 1995 г. Краснодарская и Новороссийская, с 3 апр. 2001 г. – Е. и. К. е. Границы епархии совпадают с границами *Краснодарского края*, к Е. и. К. е. также относятся 5 правосл. приходов в *Армении*. Кафедральный город – Краснодар (в 1793–1920 Екатеринбург). Кафедральный собор – во имя вмц. Екатерины в Краснодаре. Правящий архиерей – митр. *Исидор (Кириченко)*; с 12 мая 1987, с 22 февр. 2001 в сане митрополита). Епархия разделена на 26 благочиннических округов. К нач. 2008 г. в Е. и К. е. действовали 378 храмов, молитвенных домов и часовен, 7 мон-рей (2 муж., 5 жен.). В клире епархии состоял 541 священнослужитель (487 священников, 54 диакона).

После Октябрьской революции в Кубанской обл. и в Черноморской губ. ужесточилось противостояние различных политических сил. 1 нояб. 1917 г. в Екатеринодаре состоялась 1-я сессия Кубанской законодательной рады, к-рая избрала краевое правительство, не признавшее власти большевистского Совета народных

комиссаров. В дек. того же года в Екатеринодаре прошел съезд трудового казачества и иногородцев, провозгласивший установление советской власти на Кубани и вхождение ее в качестве самостоятельной республики в Россию на условиях федерации. В окт.—дек. 1917 г. советскую власть признало большинство городов Черноморской губ., 14(1) февр. 1918 г. съезд советов Кубанской обл. в Армавире объявил установление советской власти на всей территории Кубани. 14 марта отряды Красной Армии взяли Екатеринодар, 13 апр. была образована Кубанская советская республика. В нач. февр. 1918 г. белые войска под рук. ген. Л. Г. Корнилова предприняли попытку вернуть Кубань под власть Кубанской рады (Ледяной поход), но штурм Екатеринодара в апр. 1918 г. окончился неудачей и гибелью Корнилова. Новое наступление Белой Армии под рук. А. И. Деникина началось в авг. 1918 г., 4 авг. был взят Екатеринодар, к нояб. войска Деникина контролировали всю территорию Кубани. По неполным данным, в 1918 г., за время нахождения у власти в крае большевиков, было убито 40 священников и церковнослужителей.

В мае 1919 г. на Юго-Восточном Рус. Церковном Соборе в Ставрополе, в к-ром принимали участие архиереи, священнослужители и миряне епархий Юга России — епархий, отрезанных от высшего руководства Церкви фронтами гражданской войны и по преимуществу находившихся под контролем Белых Армий, было принято решение о необходимости выделения Кубанского викариата из Ставропольской епархии. 18 июня того же года сформированное Собором ВВЦУ ЮВР издало указ о преобразовании Кубанского и Екатеринодарского викариата Ставропольской епархии в самостоятельную епархию. Решение Собора было обусловлено прежде всего тем, что викариат Кубанский епископ в соответствии с решением Синода с 1916 г. управлял подведомственным ему викариатом почти самостоятельно (являлся викариатным епископом с особыми полномочиями). На время образования Кубанской епархии в ней действовало 500 храмов, включая домовые церкви. Первым самостоятельным Кубанским и Екатеринодарским епископом стал *Иоанн (Левицкий)*, бывш. Кубанский викарий. В кон. 1919 — нач. 1920 г. реше-



нием ВВЦУ ЮВР еп. Иоанн был удален на покой в связи с допущенными церковно-правовыми нарушениями, временное управление епархией было возложено на председателя ВВЦУ ЮВР митр. *Антония (Храповицкого)*.

В нач. 1920 г. Красная Армия предприняла на Кубани широкомасштабное наступление, 17 марта части Белой Армии оставили Екатеринодар, к нач. мая советская власть была установлена на всей территории края. К сент. 1921 г. во главе Кубанской епархии вновь стоял еп. Иоанн (Левицкий). Об этом известно из письма секретаря канцелярии Свящ. Синода Н. В. Нумерова митр. Антонию (Храповицкому): «Е[пископом] Кубанским и Краснодарским восстановлен е[пископ] Иоанн, удаленный с этой кафедры Вр[еменным] в[ысшим] церк[овным] правлением. За него шла большая агитация на Ку-

бани, было несколько депутатий к П[атриарх]у. Последний сначала упирался, но вынужден был уступить. Теперь бомбардируют просьбами о возведении его в сан архиепископа» (История иерархии РПЦ. 2006. С. 875). В кон. 1921 — нач. 1922 г. Иоанн (Левицкий) был возведен в сан архиепископа. В письме Нумерова сообщается о наличии 2 викариатов Кубанской епархии — Ейского (вакантного) и Армавирского, состоявшего под упр. миссионера и духовного писателя прот. Симеона Никольского.

2 марта 1922 г. постановлением Кубано-Черноморского облисполкома на Кубани была образована обл. комиссия по *изъятию церковных ценностей*. В комиссию были допущены с правом совещательного голоса представители епархиального управления (прот. Ф. Делавериди, один из проводников обновленче-

ства в епархии) и мирян (Гос. архив Краснодарского края. Ф. Р-102. Оп. 1. Д. 287. Л. 3, 14). В епархии имели место случаи противодействия изъятию. Ярким примером тому стали события в Ейске в мае 1922 г., где еп. *Евсевий (Рождественский)* во время изъятия ценностей из Михаило-Архангельского собора отдал распоряжение бить в набат, что послужило сигналом для прихожан; произошли столкновения верующих с органами власти, подавленные военной силой. 4 янв. 1923 г. архиерей был арестован, показательный 23-дневный судебный процесс над еп. Евсвием и еще 19 обвиняемыми, получивший название «кубанская тихоновщина», стал одним из более 200 процессов по поводу сопротивления изъятию в масштабах всей страны. Архиерей был приговорен к лишению свободы со строгой изоляцией на 7 лет. По данным П. Макаренко, в Краснодарской епархии в связи с изъятием ценностей было расстреляно 69 чел. (*Макаренко П.* Прости нас, Господи... // *Родная Кубань.* 1998. № 4. С. 10).

С нач. 20-х гг. на Кубани стало набирать силу обновленчество, в 1922 г. к расколу присоединились архиеп. Иоанн и члены Кубанского епархиального совета (Дело архиеп. Ростовского и Новочеркасского Флавиана (Иванова) — Архив ЦНЦ. Ф. 3. Оп. 1. № 35; составленный в 1924 Н. Кирьяновым «Список канонических архиереев, проживающих в России», где упом. Краснодарский еп. Иоанн (История иерархии РПЦ. 2006. С. 881), по-видимому, содержит не вполне достоверные сведения). К 1923 г. почти все церкви Краснодара были захвачены обновленцами, Патриаршая Церковь сохранила приходы в Армавирском и Майкопском отделах, но уже в 1924 г. большинство армавирских храмов стали обновленческими. На Кубани осталось 113 патриарших церквей, 440 обновленческих, 289 представителей

Патриаршего духовенства, 1116 обновленцев (Центр документации новейшей истории Краснодарского края. Ф. 2816. Оп. 1. Д. 134. Л. 57, 58). Несмотря на быстрый захват обновленцами храмов, раскольники не имели авторитета среди верующих. В справке уполномоченного ГПУ по Славянскому отделу Кубано-Черноморской обл. от 25 янв. 1923 г. отмечалось, что «среди населения некоторых станиц уже известно о происходящем церковном перевороте и организации «Живой церкви». Крестьянство не сочувствует в большинстве обновленческому движению, выражает свое мнение за старое богослужение, настроено против перевода Евангелия на русский язык». Спустя 8 месяцев тот же источник сообщал, что «на «Живую церковь» население смотрит как на советскую и попов-живоцерковников считает продавшимися советской власти» (Там же. Ф. 12500. Оп. 1. Д. 96. Л. 13 об., 67). Бывали случаи, когда сопротивление правосл. духовенства обновленцам перерастало в народные волнения, напр. в ст-це Раздольной. Волнения там были прекращены усилиями эскадрона милиции, арестовавшего 60 сторонников Патриаршей Церкви. Суд приговорил православных священника и 2 мирян к 5 годам тюрьмы, еще 4 верующих выслали за пределы Кубани (Крестная ноша: Трагедия казачества. Ч. 1. Как научить собаку есть горчицу. 1924–1934. Р.- н/Д., 1994. С. 9, 61, 90–92). Возможно, именно из-за активного насаждения сверху обновленческого раскола на Кубани в 20-х гг. было зафиксировано большое число антисоветских выступлений на религ. почве — 201 (Центр документации новейшей истории Краснодарского края. Ф. 2816. Оп. 1. Д. 134. Л. 56).

В 1922–1944 гг. существовала обновленческая Кубанская епархия, к-рую до 1923 г. возглавлял Иоанн (Левицкий). В июле 1923 г. его сменил Михаил (Орлинский), 4 нояб.

в марте 1932 г. Михаил (Орлинский) был перемещен на Сталинградскую обновленческую кафедру. 7 марта 1932 г. обновленческую Кубанскую епархию возглавил «епископ» (с 13 апр. того же года «архиепископ») Василий Кожин (впосл. правосл. митр. *Ермоген*). 15 июля 1933 г. в обновленческом «епископа» Краснодарского и Кубанского был «хиротонисан» член обновленческого Кубанского епархиального управления священник Владимир Иванов (с нояб. 1936 «архиепископ»; см. *Флавиан (Иванов)*), возглавлявший епархию до дек. 1944 г. При нем обновленчество стало приходить в упадок, за что Владимир Иванов подвергался суровой критике со стороны Василия Кожина, являвшегося «митрополитом Ставропольским и Северокавказским» (*Левитин, Шапоров.* Очерки смуты. С. 639).

С 15 окт. 1923 г. правосл. приходы Краснодарской епархии состояли под упр. Ставропольского и Кавказского еп. *Иннокентия (Летяева)*, в сент. 1924 г. еп. Иннокентий уехал в Витебск, затем в Москву, 20 авг. 1926 г. он был назначен епископом Краснодарским, в кон. того же года выслан в Белгород, 1 окт. 1927 г. назначен епископом Ростовским, викарием Ярославской епархии. (Представляются сомнительными сведения о тайной хиротонии в 1923 в Москве членами т. н. Даниловской оппозиции Агафангела (Садковского) во епископа Кубанского.) С 1927 г. правосл. Краснодарскую кафедру возглавлял сщмч. *Феофил (Богоявленский)*, в 1930 г. (до 3 июня) возведенный в сан архиепископа и являвшийся членом Временного Патриаршего Свящ. Синода (Архив ЦНЦ. Ф. 3. Оп. 2. № 6). 25 янв. 1933 г. архиеп. Феофил был арестован. В апр. того же года Краснодарским архиереем был назначен уже арестованный к тому времени Могилёвский еп. *Феодосий (Ващинский)*, не прибывший на Краснодарскую кафедру. С 11 авг. 1933 по 23 янв. 1936 г. епархией управлял еп. Памфил (Лясковский). К тому времени в Краснодаре действовали Свято-Георгиевский собор (был занят обновленцами, 1 придел принадлежал правосл. общине) и кладбищенская Всехсвятская ц. В первые месяцы еп. Памфил из-за отсутствия регистрации не мог совершать богослужения и молился в алтаре придела Свято-Георгиевского храма. 23 янв. 1936 г. архиерей



Здание епархиального жеп. уч-ща в Краснодаре (открыто в 1896, закрыто в 1920). Фотография. 2008 г.

того же года возведенный в сан «архиепископа», 24 нояб. 1925 г. — в сан «митрополита»,



Воскресенская ц. в Приморско-Ахтарске. Построена в нач. XX в., разрушена в 30-х гг. XX в. Фотография. Нач. XX в.

был найден повешенным, в офиц. заключении причиной смерти было названо самоубийство, но уже преемник еп. Памфила на кафедре еп. Софроний (Арефьев) был уверен в насильственной смерти своего предшественника. Последний предвоенный Краснодарский еп. Софроний управлял епархией с февр. 1936 г. до ареста 22 июня 1937 г. К 1939 г. в крае действовали 5 правосл. храмов, значительная часть храмов епархии в 1922–1939 гг. была уничтожена, в т. ч. ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы в пос. Пашковском (ныне в черте Краснодара), Воскресенская ц. в г. Приморско-Ахтарске, собор во имя арх. Михаила в Ейске, Покровский храм в ст-це Старощербиновской.

С авг. 1942 по февр. 1943 г. Краснодарский край был оккупирован нем. войсками (см. *Великая Отечественная война*). Оккупационные власти способствовали открытию церквей, богослужение возобновилось в 100 правосл. и в 92 обновленческих храмах. В это время помимо обновленческого «епископа» Владимира Иванова в Краснодаре находился правосл. еп. Никодим (Гонтаренко), бывш. насельник *Почаевской в честь Успения Пресв. Богородицы лавры*, поставленный на Краснодарскую кафедру 31 авг. 1942 г. митр. Алексием (Громадским), главой автономной Украинской Православной Церкви. Перед освобождением Краснодара Советской Армией еп. Никодим вернулся в Почаевскую лавру.

15 июля 1943 г. распоряжением Патриаршего Местоблюстителя Блаженнейшего митр. *Сергия (Страгородского)* в Краснодарскую епархию был командирован прот. московской Николо-Кузнецкой ц. Александр Смирнов «для ознакомления с состоянием в ней церковных дел и для возможной организации там благотворительных советов и временного епархиального управления впредь до прибытия в Краснодар архиерея по назначению от Патриархии» (*Галкин*. 2008. С. 97). Учитывая сильные позиции обновленчества в крае, митр. Сергей предписал прот. Александру: «[Священнослужителям], запятнавшим себя общением с неправославными, Вы предложите подать на мое имя заявления о желании быть в общении с нами и о раскаянии в совершенном грехе отступления от Церкви». Определением Свящ. Синода от 24 июля 1943 г. епископом Кубанским и Краснодарским был назначен *Фотий (Тоширо)*. На следующий день состоялась его хиротония и еп. Фотий получил предписание уехать в Краснодар, прот. Александр Смирнов был командирован сопроводить нового епископа и «быть ему помощником по ознакомлению с состоянием епархии и по организации в ней епархиального управления» (Там же. С. 99). Еп. Фотий управлял Кубанско-Краснодарской епархией до 28 дек. 1944 г.

Несмотря на назначение еп. Фотия, обновленчество в Краснодарском крае сохраняло свои позиции, Краснодарская епархия имела наибольшее число приходов и духовенства по сравнению с др. обновленческими кафедрами. 1 апр. 1944 г. в крае действовали 86 обновленческих церквей, в них служили 87 священников, 3 диакона и 38 псаломщиков, к кон. 1944 г. в Краснодарской обновленческой епархии насчитывалось 87 приходов, 96 священников, 4 диакона, 43 псаломщика. Крупными были приходы в Краснодаре (Ильинская и Свято-Троицкая церкви), Тихорецке, Майкопе, Анапе, Темрюке, станциях Лабинской, Усть-Лабинской, Медведовской, Приморско-Ахтарской, Елизаветинской, Пашковской, Марьяновской, Славянской, Новониколаевской. 23 сент. 1944 г. обновленческий «епископ Краснодарский» Владимир Иванов докладывал уполномоченному Совету по делам РПЦ о вкладе его епархии в дело победы: о переводах денег, заготов-

ке продуктов для госпиталей и др. По-видимому, авторитет Владимира Иванова среди верующих на Кубани был больше, нежели авторитет недавно назначенного правосл. еп. Фотия (Тоширо). 22 нояб. 1944 г. Владимир Иванов обратился к Патриаршему Местоблюстителю митр. *Алексию (Симанскому)* с просьбой принять его в лоно РПЦ, 27 дек. в Патриархию было направлено письмо от духовенства Краснодарской епархии с покаянием и просьбой принять епархию вместе с архипастырем в каноническое общение. 28 дек. 1944 г. Синод принял постановление о принятии Владимира Иванова из раскола в сане священника и о назначении его епископом Краснодарским и Кубанским по пострижении в монашество с именем Флавиан. Епископская хиротония состоялась 8 янв. 1945 г. Еп. Флавиан управлял Краснодарской епархией до 19 окт. 1949 г., когда был перемещен на Орловскую и Брянскую кафедры.

19 окт. 1949 г. архиепископом Кубанским и Краснодарским был назначен Ермоген (Кожин), бывший обновленческий «митрополит Ставропольский и Северокавказский» Василий, 1 февр. 1945 г. присоединившийся к правосл. Церкви, в нояб. того же года принявший монашество и 18 февр. следующего года хиротонисанный во епископа Казанского и Чистопольского. Согласно отчету уполномоченного Совета по делам РПЦ по Краснодарскому краю, к 1 янв. 1950 г. в крае действовали 227 приходов (использовавших 79 храмов и 148 молитвенных домов). В епархии служили 247 священников и 14 диаконов, из них 194 чел. были старше 55 лет; в 1948 г. не было совершено ни одной хиротонии. К кон. 1950 г. в епархии служили 224 священника, 15 диаконов, 33 псаломщика. Особенностью адм. манеры еп. Ермогена были частые перемещения священнослужителей: за 1950 г. было произведено 110 перемещений внутри епархии, объездов епархии архиереем не совершал.

Наступление гос-ва на Церковь в крае в послевоенные годы осуществлялось в первую очередь через изъятие церковных зданий у приходов, не имевших постоянных священников. В 1949 г. с регистрации было снято 8 общин, пользовавшихся 2 храмами и 6 молитвенными домами, в 1 районе края не было действующих молитвенных зданий.



Часть общин, лишенных молитвенных зданий, не снималась с регистрации, верующие стремились арендовать и покупать частные дома, которые приспособляли для совершения



Церковь во имя святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста (Трехсвятительская) в ст-це Уманской (ныне Ленинградская). Освящена в 1906 г., разрушена в 30-х гг. XX в. Фотография. Нач. XX в.

богослужений. В 1949 г. уполномоченному Совету по делам РПЦ по Краснодарскому краю поступило 4 ходатайства от верующих об открытии храмов или молитвенных домов, все они были отклонены. В 1950 г. было закрыто 11 церквей. В том же году уполномоченному поступило 9 ходатайств о регистрации правосл. общин, об открытии или о возобновлении прежде закрытых молитвенных домов, всем просителям было отказано. В 1950 г. общины приобрели в собственность 14 зданий, к тому времени 92 прихода имели собственные молитвенные здания.

В 40–50-х гг. в Краснодарском крае продолжали почитаться св. источники: вмц. Параскевы Пятницы («Девятая пятница», близ ст-цы Некрасовской Усть-Лабинского р-на), Св. Рука (в Грушевой балке, близ ст-цы Неберджаевской Крымского р-на), прор. Илии (близ ст-цы Куринской Нефтегорского р-на (ныне Апшеронский р-н)). У источника вмц. Параскевы много верующих собиралось в 9-ю пятницу по Пасхе. К роднику Св. Рука паломничество было особенно активным в праздники апостолов Петра и Павла, на память прор. Илии и на Успение Пресв. Богородицы. Источник пользовал-

ся особым почитанием у греков, составлявших 80% паломников. Часовня у родника была сломана по приказу уполномоченного в кон. 1950 г. У источника прор. Илии проходили всенощные бдения и служились молебны на память прор. Илии. Зачастую у св. источников совершали богослужения незарегистрированные священнослужители и странствующие монахи. В результате ряда акций, проведенных уполномоченным Советом по делам РПЦ по Краснодарскому краю, паломничество к св. источникам к сер. 50-х гг. существенно уменьшилось. Уполномоченный в отчете о религ. жизни в крае отметил 4 случая обновления икон в домах православных в 1950 г.

15 апр. 1954 г. архиеп. Ермоген (Кожин) был командирован в США, вскоре назначен митрополитом Алеутским и Североамериканским. Кубанско-Краснодарская епархия перешла под временное упр. Курского еп. Иннокентия (Зельницкого). Еп. Иннокентий, молитвенник и ревнитель уставного богослужения, получил от Патриарха Алексия благословение на борьбу с последствиями господства в крае обновленчества, на устройство правильной богослужебной жизни и укрепление церковности. За короткое время пребывания на Краснодарской кафедре архиерей посетил неск. приходов. Уполномоченный Совет по делам РПЦ по Краснодарскому краю в отчете писал об активизации проповеднической деятельности духовенства в 1954 г., об усилении работ по украшению церквей и молитвенных домов, об организации церковных хоров. Чиновник отметил возросшее в 1954 г. по сравнению с предыдущим годом число заявлений верующих о ремонте молитвенных зданий и сделал вывод об упрочении финансового положения религ. общин. В отчете отмечен существенный рост числа крещений по сравнению с 1953 г. Уполномоченный пишет о частом совершении треб в епархии незарегистрированными священнослужителями. В 1954 г. получили церковные награды 94 епархиальных клирика (74 чел. — от правящего архиерея, 20 чел. — от Патриарха). В 1954 г. было подано 14 заявлений об открытии молитвенных домов, все они были отклонены.

11 нояб. 1954 г. временное управление Краснодарской епархией было возложено на Алеутского и Се-

вероамериканского архиеп. *Бориса (Вика)*, стремившегося следовать линии архиеп. Ермогена (Кожина); архиеп. Борис объездов епархии не совершал. К 1 янв. 1955 г. в Кубанско-Краснодарской епархии действовали 208 общин (использовавших 44 храма и 164 молитвенных дома), в предыдущем году были сняты с регистрации 3 молитвенных дома. В епархии служили 217 священников, 15 диаконов. 182 священнослужителя были старше 55 лет, менее половины (46%) окончили к.-л. духовную школу, 62% священнослужителей имели низшее образование. С 11 по 15 авг. 1955 г. впервые в истории епархии ее посетил Первоиерарх Русской Церкви — Патриарх Московский и всея Руси Алексий I, побывавший в Краснодаре. 11 авг. в Свято-Екатерининском соборе Краснодара состоялось наречение, 14 авг. — хиротония архим. Сергия (Костина) во епископа Новороссийского, викария Краснодарской епархии, хиротонии возглавил Первосвятытель Русской Церкви. 25 апр. 1956 г. архиеп. Борис был назначен на Херсонскую и Одесскую кафедру, временное управление Краснодарской епархией в течение месяца осуществлял Новороссийский еп. Сергей.

31 мая 1956 г. архиепископом Кубанским и Краснодарским был назначен Виктор (Святин; с 20 июня 1961 митрополит), управлявший епархией до кончины 18 авг. 1966 г. Архиерей много внимания уделял ремонту и украшению церквей и молитвенных домов, организации уставного богослужения, устройству церковных хоров, установлению всенародного пения молитв за богослужением, правильной постановке проповеднической деятельности духовенства, рассылал по епархии соответствующие циркулярные указания. Во 2-й пол. 50-х гг. архиерей совершал объезды епархии, в частности в 1959 г. посетил 17 приходов. Архиерей отмечал случаи конфликтов между настоятелями и исполнительными органами общин в управлении церковным хозяйством и призывал идти по пути «коллективного управления приходами, как это предусматривается «Положением об управлении Русской Православной Церкви» (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1753. Л. 25).

К 1 янв. 1960 г. в епархии действовали 202 общины (использовавшие 43 храма и 159 молитвенных домов), в 9 храмах и молитвенных домах



богослужения совершались ежедневно. В 1959 г. с регистрации были сняты 1 церковь и 2 молитвенных дома, у церковных общин было изъято 6 молитвенных зданий. В 1958 г. уполномоченному поступили заявления от верующих об открытии 12 молитвенных домов, в 1959 г. — заявления об открытии 2 молитвенных домов. Уполномоченный сделал вывод о прекращении в 1959 г. движения в крае за открытие молитвенных домов, хотя свыше 2 тыс. населенных пунктов не имели молитвенных зданий. К 1 янв. 1960 г. в Краснодарской епархии служили 207 священников, 15 диаконов и 66 псаломщиков. В 1958–1959 гг. число священнослужителей в епархии уменьшилось на 27 чел., ок. 70% клириков были старше 55 лет. Уполномоченный препятствовал приему в епархию духовенства из др. епархий и рукоположениям в священник лиц из местного населения. Клир мог пополняться только за счет выпускников духовных школ, к-рых не хватало для приходов епархии. В частности, в 1959 г. в Краснодарскую епархию прибыли 2 выпускника духовных учебных заведений: Ленинградской и Ставропольской семинарий, в то время как заявка была подана епархией на 16 чел. В 1959 г. 20 приходов не имели священников.

Уполномоченный Совета по делам религий жестко требовал от архиеп. Виктора закрытия «маломощных приходов», перевода приходов в разряд приписных, запрещал совершать хиротонии лиц из местного населения, ограничивал деятельность духовенства по ремонту и благоустройству молитвенных зданий. В 1958 г. ужесточился контроль за уплатой духовенством налогов (доходы священнослужителей облагались налогом в соответствии со ст. 18 Указа Верховного Совета СССР от 30 апр. 1943 «О подоходном налоге с населения» как «доходы от частного предпринимательства», ставка такого обложения составляла 81% от месячного дохода). Озабоченность уполномоченных вызывал широко распространенный в епархии кубанский обычай устраивать после богослужений общественные трапезы, на к-рых в праздничные дни могли присутствовать 400 и более чел. Уполномоченный потребовал от архиеп. Виктора издать циркулярное письмо о запрещении общественных обедов, за их организацию священнослу-



Собор во имя Св. Троицы в Екатеринодаре. Освящен в 1910 г., богослужения совершались в 1910–1934 и 1944–1961 гг., возвращен РПЦ в 1990 г. Фотография. 1913 г. (ГПИБ)

жителей снимали с регистрации. Священнослужители епархии в кон. 50-х гг. отмечали ослабление церковной жизни, распространение безверия как следствие антирелиг. пропаганды. В епархии неуклонно снижалось число совершенных треб. По данным епархиального управления, в 1957 г. были совершены 21 847 крещений, 1428 венчаний, 7400 отпеваний, в 1958 г. — 20 222 крещения, 1419 венчаний, 7194 отпевания, в 1959 г. — 19 784 крещения, 1112 венчаний, 7195 отпеваний.

На время управления епархией митр. Виктором пришелся новый этап ужесточения гонений на Церковь (см. в ст. Хрущёв Н. С.). 13 янв. 1960 г. ЦК КПСС принял постановление «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах», 16 марта 1962 г. Совет министров СССР принял постановление «Об усилении контроля за выполнением советского законодательства о культах». В Краснодарском крае регулярно проводи-

лись совещания партийных и советских работников «по вопросам усиления контроля за деятельностью церковников», активизировалась антирелиг. пропаганда, разрабатывалась противопоставленная церковной советская обрядность (в частности, «обряд современной молодежной свадьбы», в 1962 в Краснодаре было совершено ок. 80 таких свадеб). В 1962 г. была закрыта 31 община, духовенство переведено на фиксированные оклады, установлен жесткий контроль за совершением треб, прекратилось исполнение их в домах верующих. В 1959–1962 гг. число общин в епархии уменьшилось на 46% (в 1959 — 202 общины, в 1960 — 172, в 1961 — 140, в 1962 — 109 общин); число священнослужителей уменьшилось на 41% (в 1959 — 222 чел., в 1960 — 197, в 1961 — 162, в 1962 — 131 чел.); затраты на ремонт молитвенных зданий уменьшились на 56% (в 1959 — 123 100 р., в 1960 — 112 709, в 1961 — 58 039, в 1962 — 53 678 р.). В эти годы закрывались преимущественно сельские общины. Были снесены Георгиевская ц. в ст-це Казанской, Александро-Невский собор и Вознесенская ц. в Майкопе, церкви в ст-цах Терновской и Калининской. К кон. 60-х гг. в крае сохранилось 18 храмовых зданий, в которых совершались богослужения, остальные приходы имели молитвенные дома. Уполномоченному поступало большое число заявлений от верующих о возобновлении богослужения в закрытых молитвенных зданиях, о направлении в приходы духовенства. Всем просителям было отказано, многие были привлечены к судебной ответственности. К 1 янв. 1963 г. в епархии числилось 109 церквей и молитвенных домов, в 30 общинах не было священнослужителей. Епархия была разделена на 6 благочиннических округов. Клир епархии составляли

131 священнослужитель и 66 псаломщиков. За 1962 г. число священнослужителей сократилось на 31 чел., из них упол-



Внутренний вид Троицкого собора в Екатеринодаре. Фотография. 1913 г. (ГПИБ)

номоченным были сняты с регистрации 28 священнослужителей. В 1962 г. была совершена 1 хиротония. Несмотря на со-

крашение количества общин и численности духовенства, количество треб в кон. 50-х — нач. 60-х гг. возросло: в 1962 г. были совершены 29 892 крещения, 311 венчаний, 13 356 отпеваний.

Митр. Виктор тяжело переживал процесс наступления на Церковь и говорил, что «наш долг честно служить Церкви в дни ее тяжелых испытаний» (Там же. Д. 2050. Л. 7). Одним из средств укрепления церковной жизни и противостояния агрессивной антирелиг. пропаганде архиерей считал проповедь и всячески старался приучить священнослужителей епархии к регулярному произнесению поучений после богослужения. Однако и эта сторона епархиальной жизни находилась под жестким контролем уполномоченного Совета по делам религий, снимавшего с регистрации священников, к-рые затрагивали в поучениях проблемы нравственного и духовного состояния паствы. После 1961 г. митр. Виктор был лишен возможности посещать приходы. Уполномоченный запрещал Краснодарскому архиерею требовать от благочинных отчеты о финансово-материальном положении приходов, добивался от митр. Виктора уменьшения окладов священнослужителей, перечисления больших сумм в Фонд мира, снижения пожертвований за требы, запрещал совершать крещения детей старше 3 лет, а также детей, привезенных в храм или молитвенный дом из др. местностей. В дек. 1961 г., когда митр. Виктор находился в Москве, он получил резкий выговор от управляющего делами Московской Патриархии Дмитровского еп. *Киприана (Зёрнова)* за количество закрытых в Краснодарской епархии церквей и за непротиводействие уполномоченному. Митр. Виктор просил прощения у Патриарха Алексия, на что Перво-святитель сказал, что вины архиерея нет: «Надо понимать время, в которое мы живем» (Там же. Л. 27).

После кончины митр. Виктора чуть более месяца епархия находилась под временным упр. архиеп. Ставропольского и Бакинского *Михаила (Чуба)*. 8 окт. 1966 г. на кафедру был назначен архиеп. *Алексий (Копонлёв)*, управлявший Краснодарской епархией до назначения на Калининскую и Кашинскую кафедру 19 апр. 1978 г. По данным уполномоченного Совета по делам религий, архиеп. Алексий высказывал недовольство

реформой 1961 г. К 1 янв. 1967 г. в епархии действовали 76 общин, использовавших 76 молитвенных зданий, клир состоял из 111 священнослужителей. В 1966 г. были совершены 17 908 крещений, 137 венчаний, 15 572 отпевания. К 1 янв. 1971 г. количество общин и молитвенных зданий было тем же, число священнослужителей увеличилось до 153 чел. В 1970 г. были совершены 17 492 крещения, 162 венчания, 20 784 отпевания. К 1 янв. 1976 г. в епархии по-прежнему действовали 76 общин, располагавших 76 молитвенными зданиями, клир составляли 138 священнослужителей. В 1975 г. были совершены 14 825 крещений, 145 венчаний, 23 823 отпевания.

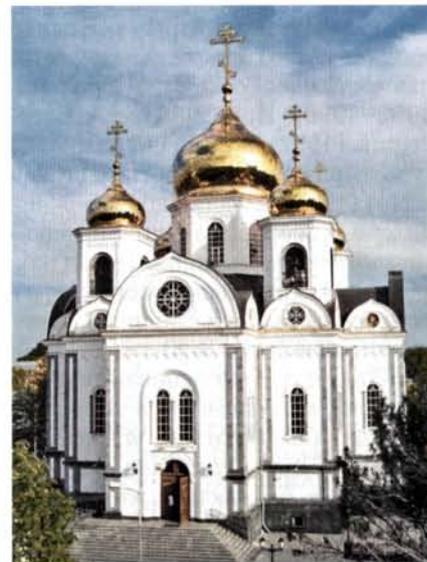
С 10 апр. 1978 г. до кончины 27 янв. 1980 г. Краснодарскую епархию возглавлял архиеп. Ермоген (Орехов). До 24 апр. 1980 г. епархия находилась под временным упр. Ставропольского и Бакинского еп. *Антония (Завгороднего)*, 24 апр. 1980 г. ее возглавил архиеп. *Владимир (Котляров)*. К 1 янв. 1981 г. в епархии действовали 76 общин, клир составляли 97 священнослужителей (91 священник, 6 диаконов). 12 мая 1987 г. архиеп. Владимир был назначен на Псковскую и Порховскую кафедру, а Краснодарскую кафедру возглавил еп. (с 10 апр. 1989 архиепископ, с 22 февр. 2005 митрополит) Исидор (Кириченко).

К. Л. Сергеев

Кон. 80-х гг. XX — нач. XXI в. В кон. 80-х гг. стало возможным активное возрождение церковной жизни. Если к 1988 г. в Кубанской и Краснодарской епархии имелось 76 приходов, то к кон. 1993 г. епархия насчитывала 200 приходов. В февр. 1994 г. Кубанская и Краснодарская епархия была разделена на 2 епархии — Краснодарско-Новороссийскую и Майкопско-Армавирскую, граница прошла по трассе «Дон». В Краснодарской епархии осталось 130 приходов. В 2001 г. Е. и К. е. обрела прежние границы, кроме общин на территории *Адыгеи*, составивших *Майкопскую и Адыгейскую епархию*.

В наст. время действуют следующие отделы управления Е. и К. е.: религ. образования и катехизации, миссионерский, благотворительности и социального служения, по взаимодействию с Вооруженными силами, по взаимодействию со средствами массовой информации, по взаимодействию с Главным управ-

лением Федеральной службы исполнения наказаний, по взаимодействию с Главным управлением внутренних дел, по взаимодействию с Главным управлением МЧС России, по взаимодействию с органами исполни-



Войсковой храм во имя кн. св. Александра Невского в Краснодаре. Освящен в 2006 г. Фотография. 2007 г.

тельной и законодательной власти, архитектурный, по делам молодежи, по канонизации святых на Кубани, издательский.

В епархии идет активное храмоздательство: восстанавливаются разрушенные церкви, строятся новые. В 1990–1997 гг. были восстановлены: Свято-Троицкий и Свято-Ильинский храмы в Краснодаре, Вознесенский в Геленджике, Свято-Онурьевский в Анапе, Свято-Троицкий в ст-це Старонижестеблиевской, в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в ст-це Ивановской. Завершено строительство храмов: во имя арх. Михаила в г. Темрюке, во имя ап. Иоанна Богослова в ст-це Кушёвской, Рождества Пресв. Богородицы в Выселках. Символом возрождения церковной жизни в крае стал войсковой собор во имя вел. кн. св. Александра Невского, возведенный на новом месте к 2006 г. взамен храма, взорванного в 1932 г. Рядом с собором установлен поклонный крест в память основателей города. На месте, где раньше стоял Александро-Невский собор, построен храм-часовня с приделом во имя Царственных мучеников. 24 мая, в день памяти равноапостольных Кирилла и Мефодия, из всех храмов Краснодара совершается крестный ход



к собору во имя кн. св. Александра Невского. Во 2-й пол. 90-х гг. в Краснодаре было воздвигнуто неск. храмов во имя св. воинов: храм-часовня во имя кн. св. Димитрия Донского, ц. во имя прп. Илии Муромца, к-рого на Кубани почитают как «старого казака», ц. во имя мч. Иоанна Воина в Авиагородке. Сооружены также храмы: Рождества Христова (1992–1998), Покрова Пресв. Богородицы (1992), во имя свт. Николая Чудотворца в пос. Курортном (Краснодар) (1997), в честь иконы Божией Матери «Всецарица» при краевом онкологическом диспансере (нач. 2000-х гг.), восстанавливается храм в честь иконы Божией Матери «Спорительница хлебов». В 90-х гг. XX в. — нач. 2000-х гг. был основан ряд монастырей: *тимашёвский в честь Сошествия Св. Духа на апостолов, муж.* (1992), *кореновский в честь Успения Пресв. Богородицы, жен.* (1992), *сочинский во имя Св. Троицы и вмч. Георгия, жен.*, в с. Лесном, Сочи (1999), *Крестовая пуст. в честь Воздвижения Креста Господня, муж.*, в с. Солохаул, Сочи (2000), «Неру-



Жен. мон-рь в честь иконы Божией Матери «Всецарица» в Краснодаре. 2005 г. Фотография. 2008 г.

шшая Стена», иконы Божией Матери, жен., в Апшеронске (2002), *краснодарский в честь иконы Божией Матери «Всецарица», жен.* (2005), возобновилась монашеская жизнь в *Марии Магдалины, равноап., жен. мон-ре* в ст-це Роговской Тимашёвского р-на (1994).

Духовное просвещение. В кон. 80-х гг. XX в. возродилось уничтоженное в первые годы советской власти духовное образование на Кубани. Началось открытие церковно-приходских школ, первыми стали школы при Свято-Екатерининском кафедральном соборе Краснодара (1989), при Вознесенском храме в

ст-це Пластуновской (1990) и при Успенском храме Новороссийска (1992). В наст. время церковно-приходские школы действуют почти при каждом храме епархии. В 2002 г. при краснодарском храме Рождества Христова были организованы годичные епархиальные курсы псаломщиков. 19 июля 2006 г. постановлением Свящ. Синода в столице Кубани была учреждена Екатеринодарская ДС с 5-летним сроком обучения. Успешно функционируют правосл. общеобразовательные заведения: при храме Рождества Христова в Краснодаре, им. кн. св. Александра Невского в г. Курганинске, школа «Фавор» в пос. Мостовском, школа «Преображение» и гимназия в честь кн. св. Александра Невского в Анапе, кадетский казачий корпус в Краснодаре. Существует высшее учебное заведение — Армавирский православно-социальный ин-т, имеющий фак-ты: богословский, правосл. журналистики, юриспруденции, экономики. Епархиальный отдел религ. образования и катехизации ведет работу по организации преподавания в общеобразовательных школах основ правосл. культуры. При взаимодействии с департаментом образования и науки края отдел проводит конференции, семинары, курсы повышения квалификации учителей и мн. др. Подписано соглашение с фак-том истории, социологии и международных отношений Кубанского гос. ун-та об учебно-методической поддержке специальности «теология».

С 1990 г. издается ежемесячная газ. «Православный голос Кубани» — одно из первых епархиальных изданий в постсоветской России, почти в каждом номере печатается 4-полосное приложение для детей и юношества «Подсолнушек». Ряд благочиний и монастырей также издают газеты (наиболее известные и многотиражные — «Исцелись верой», «За Русь Святую — Слово», «Православная Кубань»). Мн. светские газеты, в т. ч. крупнейшие в крае — «Кубань сегодня» и «Вольная Кубань», содержат правосл. рубрики. На краевом телевидении епархия выпускает программу «Отчий дом», совместно с Гос. научно-творческим учреждением «Кубанский казачий хор» устраивает фестиваль правосл. фильмов.

Между епархиальным управлением и департаментом образования и науки края подписан ряд соглашений о взаимодействии, созданы ко-

ординационный совет, занимающийся проблемами преподавания основ правосл. культуры и кубановедения, духовный экспертный совет, осуществляющий экспертизу духовно-просветительных программ, учебной лит-ры. Самыми значительными совместными мероприятиями епархии и департамента образования и науки являются ежегодные Всекубанские духовно-образовательные Кирилло-Мефодиевские чтения в Краснодаре, проводимые с 1995 г. (в 2007 состоялись 13-е чтения), и проходящий в дни школьных весенних каникул во Всероссийском детском центре «Орленок» Благовещенский православно-педагогический форум. 26 нояб. 2007 г. в Краснодаре открылись первые Всекубанские Екатерининские чтения, посвященные 90-летию Е. и К. е., их организаторами выступили Е. и К. е., администрация Краснодарского края, Краснодарское краевое духовно-патриотическое общество «Наследники Александра Невского», ин-т экономики и управления в медицине и социальной сфере. Тема чтений — «Православие и наука в XXI в.».

Важную просветительную функцию традиционно выполняют правосл. б-ки. В Краснодаре действует правосл. б-ка «Троицкое слово», где священнослужители читают лекции, проводят встречи с читателями. Вторая по величине правосл. городская б-ка — им. равноапостольных Кирилла и Мефодия просветительной Краснодарской общественной орг-ции «Православная книга». Приходские б-ки имеются почти во всех приходах епархии. Во мн. крупных городах, районных центрах и станицах созданы отделы правосл. лит-ры при общественных б-ках, такие отделы имеются в б-ках Кубанского гос. ун-та и Аграрного ун-та.

Церковно-общественные просветительные и благотворительные организации. При Е. и К. е. действует научно-методический и миссионерский центр, объединяющий научную и творческую интеллигенцию, работников образования, представителей церковной общественности. Сотрудники центра входят в совет при главе администрации Краснодарского края по содействию развитию гражданского общества и правам человека, участвуют в работе Русского географического об-ва. Правосл. молодежный центр организует еженедельные встречи со священниками,



с преподавателями высших учебных заведений, с психологами, с юристами, устраивает благотворительные походы в детские дома и приюты. Одним из результатов Всекубанских духовно-образовательных Кирилло-Мефодиевских чтений стало появление на Кубани об-ва правосл. педагогов и об-ва правосл. врачей.

В 2000 г. была создана правосл. просветительная орг-ция «Вера», при ней открыта правосл. б-ка «Семья». Из постоянных читателей б-ки сложился патриотический клуб им. св. кн. Александра Невского, в работе к-рого участвуют взрослые и дети. Ежегодно клуб проводит в неск. городах края фестиваль «Славянский юг». Орг-ция «Вера» сотрудничает с лит. музеем Кубани и Краевой научной б-кой им. А. С. Пушкина. В дек. 2004 г. начало работу Краснодарское краевое духовно-просветительное об-во «Наследники Александра Невского», основной целью к-рого является воспитание подрастающего поколения на основе правосл. ценностей в духе гражданственности и патриотизма. Об-во ежегодно организует конференции, посвященные истории и совр. развитию Православия на Кубани, издает просветительную лит-ру. Традиц. мероприятием об-ва стал слет правосл. молодежи Кубани. В июне 2006 г. начал работу Кирилло-Мефодиевский культурно-образовательный центр при Гос. научно-творческом учреждении «Кубанский казачий хор», он проводит курсы повышения квалификации преподавателей основ правосл. культуры и является одним из организаторов Благовещенского православно-педагогического форума в центре «Орленок». Центр также занимается подготовкой и изданием учебно-методических пособий по основам правосл. культуры, является соучредителем фестиваля православной авторской песни «Величай, душе моя...».

В 2005 г. при краснодарском храме Рождества Христова открылся Рождественский детский дом. Помимо функций социальной опеки детский дом занимается духовным окормлением детей-сирот. В мон-ре «Нерушимая Стена» (г. Апшеронск) возведено здание приюта для девочек до 7 лет. Действует краевой епархиальный центр реабилитации наркозависимых. Важное направление в социальной работе епархии — организация отдыха в летнее время для детей из правосл. семей. В епар-



Покровский храм в жен. мон-ре во имя равноап. Марии Магдалины в ст-це Роговской. Освящен в 1898 г. Фотография. 2007 г.

хии работает неск. летних лагерей, самый интересный опыт накоплен в лагере «Архангельский», созданном силами 2 приходов. Здесь отдыхают дети из Тамбовской епархии, из подмосковного Одинцова и др. мест России, они принимают участие в традиц. фестивале «Лето Господне».

Святые. В епархии традиционно почитаются св. источники: Св. Рука, Казанской иконы Божией Матери (в Грушевой балке, Крымский р-н), прор. Илии (близ ст-цы Куринской Апшеронского р-на), вмч. Пантелеимона (в Грушевой балке и в г. Горячий Ключ), вмц. Параскевы Пятницы (в ст-це Стародеревянковской Каневского р-на и близ ст-цы Некрасовской Усть-Лабинского р-на), иконы Божией Матери «Животосный Источник» (в ст-це Пластуновской Динского р-на и на хуторе Горном под Новороссийском) и др.

Архиереи: Иоанн (Левицкий; май — кон. 1919 или нач. 1920, 1921 — сер. 1922, с кон. 1921 или нач. 1922 архиепископ), Киевский и Галицкий митр. Антоний (Храповицкий; 1920, в. у.), еп. Иннокентий (Летяев; 15 окт. 1923 — 1 окт. 1927, сначала временно управлял Краснодарской кафедрой как Ставропольский и Кавказский епископ, 20 авг. 1926 назначен Краснодарским архиереем), архиеп. сщмч. Феофил (Богоявленский; 1927 —

25 янв. 1933, возведен в сан архиепископа в 1930, ранее 3 июня), еп. Феодосий (Ващинский; апр. 1933, в епархию не приезжал), еп. Памфил (Лясковский; 11 авг. 1933 — 23 янв. 1936), еп. Софроний (Арсфьев; февр. 1936 — 22 июня 1937), еп. Никодим (Гонтаренко; 31 авг. 1942 — нач. 1943), еп. Фотий (Топиро; 25 июля 1943 — 28 дек. 1944), еп. Флавиан (Иванов; 8 янв. 1945 — 19 окт. 1949), архиеп. Ермоген (Кожин; 19 окт. 1949 — 15 апр. 1954), Курский еп. Иннокентий (Зельницкий; апр. — 11 нояб. 1954, в. у.), Алеутский и Североамериканский архиеп. Борис (Вик; 11 нояб. 1954 — 25 апр. 1956, в. у.), Новороссийский еп. Сергей (Костин; 25 апр. — 31 мая 1956, в. у.), митр. Виктор (Святин; 31 мая 1956 — 18 авг. 1966, с 20 июня 1961 — в сане митрополита), Ставропольский и Бакинский архиеп. Михаил (Чуб; 19 авг. — 8 окт. 1966, в. у.), архиеп. Алексей (Коноплев; 8 окт. 1966 — 19 апр. 1978), архиеп. Ермоген (Орехов; 10 апр. 1978 — 27 янв. 1980), Ставропольский и Бакинский еп. Антоний (Завгородний; 27 янв. — 24 апр. 1980, в. у.), архиеп. Владимир (Котляров; 24 апр. 1980 — 12 мая 1987), митр. Исидор (Кириченко; с 12 мая 1987, 10 апр. 1989 возведен в сан архиепископа, 22 февр. 2005 — в сан митрополита).

Монастыри. Действующие: Марие-Магдалининский (жен., в ст-це Роговской Тимашёвского р-на, основан в 1848, закрыт после 1920, возобновлен в 1994), Свято-Духов (муж., в г. Тимашёвске, основан в 1992), Успенский (жен., в г. Кореновске, основан в 1992), Крестовая пуст. (муж., в с. Солохаул, Сочи, основана в 2000), Троице-Георгиевский (жен., в с. Лесном, Сочи, основан в 1999), в честь иконы Пресв. Богородицы «Нерушимая Стена» (жен., в Апшеронске, основан в 2002), в честь иконы Божией Матери «Всецарица» (жен., в Краснодаре, основан в 2005).

Упраздненные: Черноморская войсковая Екатерино-Лебяжская пуст. во имя свт. Николая Чудотворца (в пос. Лебяжий Остров Брюховецкого р-на, основана в 1794, закрыта после 1920), кавк. миссионерский во имя свт. Николая (муж., в ст-це Кавказской (центр совр. Кавказского р-на), основан в 1897,



Черноморская войсковая Екатерино-Лебяжская Свято-Николаевская пуст. Хромотография И. Митченко. 1876 г. (ГИМ)

закрыт после 1920), в честь Покрова Пресв. Богородицы (жен., близ ст-цы Динской (совр.



Динский р-н), основана в 1899 как община, преобразованная в мон-рь в 1904, закрыта после 1920), Свято-Троицкий (муж., совр. с. Монастырь Адлерского р-на, Сочи, основан в 1902, закрыт после 1920), в честь Казанской иконы Пресв. Богородицы (муж., близ ст-цы Васюринской Динского р-на, основан в 1910, закрыт после 1920), Иверско-Алексеевская община (жен., в совр. с. Кирпичном Туапсинского р-на, основана в 1913, закрыта после 1920), Покровский скит *Алекса́ндро-Афонского Зеленчу́кского мон-ря* (муж., в ст-це Гулькевичи (ныне город), основан в нач. XX в., закрыт после 1920).

Арх.: ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 620. Л. 2–4 [сведения о епархии за 1949 г., представленные уполномоченным Совета по делам РПЦ по Краснодарскому краю]; Л. 152–169 [докл. уполномоченного Совета по делам РПЦ по Краснодарскому краю «О положении и деятельности РПЦ в Краснодарском крае в 1950 г.»]; Д. 882. Л. 119–121 [справка уполномоченного «О паломничестве верующих на водные источники в Краснодарском крае», 1952 г.]; Д. 1233. Л. 5–22 [отчет уполномоченного Совета по делам РПЦ по Краснодарскому краю за 2-е полугодие 1954 г.]; Д. 1703. Л. 1–36 [то же за 1959 г.]; Д. 2050. Л. 1–42 [то же за 1962 г.]; Оп. 6. Д. 23. Л. 11–13 [отчет о состоянии религ. орг-ций в Краснодарском крае за 1966 г.]; Д. 353. Л. 8–11 [то же за 1970 г.]; Д. 881. Л. 1–5 [то же за 1975 г.]; Д. 1959. Л. 10–13 [то же за 1980 г.].

Ист.: *Галкин А. К.* Указы и определения Московской Патриархии об архиереях с начала Великой Отечественной войны до Собора 1943 г. // ВЦИ. 2008. № 2(10). С. 66, 67, 73, 97–99, 110.

Лит.: *Михайлов Н. Т., свящ.* Справочник по Ставропольской епархии: Ставропольская губ. и Кубанская обл.: (Обзор городов, сел, станиц и утуторов). Екатеринодар, 1910. С. 28–66, 429; *Ломако Г. П., протопр.* Церковная жизнь на Кубани со времени прибытия запорожцев до последних дней // Кубанское казачество. 1931. № 1. С. 8–10; Екатеринодар–Краснодар, 1793–1993: Два века города в датах, событиях, воспоминаниях: Мат-лы к летописи. Краснодар, 1993. С. 474, 483; *Шептун С. В.* Из истории правосл. Церкви на Кубани. Краснодар, 1995; *Руденко В. Г.* Особенности религиозности кубанского казачества // Кубанское казачество: Три века ист. пути: Мат-лы междунар. науч.-практ. конф. Краснодар, 1996. С. 207–209; Правосл. Церковь на Кубани: (Кон. XVIII – нач. XX в.): Сб. док-тов. Краснодар, 2001. С. 219–221, 336, 463–465; «Обновленческий» раскол. С. 244–245, 448–450, 598–599, 685–687; *Раздольский С. А.* Монастырские обители юга России, их роль в религ. и культ. развитии края в XIX – нач. XX в. Майкоп, 2003. С. 7–18, 55–62, 73–75; *Губонин.* История иерархии. С. 165–166, 255–256, 881; *Катаев А. М.* Последние годы обновленчества в контексте гос.-церк. отношений в 1943–1945 гг. // Приход. 2006. № 4. С. 52–60; № 5. С. 47–59.

Э. П. Р.

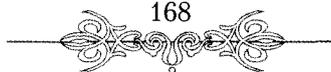
ЕКАТЕРИНОСЛАВСКАЯ ЕПАРХИЯ — см. *Днепропетровская и Павлоградская епархия.*

«ЕКАТЕРИНОСЛАВСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ», офиц. издание Екатеринославской епархии, выходявшее в 1872–1917 гг. До сент. 1896 г. издавались 2 раза в месяц, с сент. 1896 по 1917 г. — 3 раза в месяц. С № 16 за 1900 г. по 1917 г. — с подзаголовком «Издание Братства св. Владимира при духовной семинарии». Первым редактором офиц. части был А. Н. Невострюев (до № 1 за 1877), неофиц. части — ректор Екатеринославской ДС архим. Далмат (Долгополов; вполн. епископ Новомиргородский) с сотрудниками А. А. Ржевским и Я. С. Степановым (1872–1876), далее обе части редактировали Ржевский и Степанов (1877–1878), Степанов и М. И. Никольский (с 1879 по № 2 за 1880), преподаватель ДС И. В. Ушацкий и Никольский (с № 3 за 1880 по 1881), Ушацкий (с 1882 по № 17 за 1885). С № 18 за 1885 г. по № 19 за 1886 г. Ушацкий подписывал только офиц. часть, редакторами неофиц. части (а с № 20 за 1886 и офиц. части) стали ректор ДС прот. Михаил *Разноорский* и инспектор М. Я. Монастырёв. С № 3 за 1892 г. обе части подписывали Монастырёв и преподаватель ДС А. М. Ванчаков, с 1895 г. исполнявший обязанности секретаря Екатеринославской духовной консистории; с этого времени в консисторию было передано редактирование офиц. отдела. Затем офиц. отдел редактировали секретари консистории С. В. Малиновский (1898–1905), А. И. Орлов (1906–1910), Г. Ф. Березницкий (1910–1916) и П. И. Зорин (1916–1917). Неофиц. отдел в 1895–1900 гг. редактировал Монастырёв, а с № 16 за 1900 г. до конца издания — ректор ДС прот. Вячеслав Мстиславский, их соредакторами были преподаватели ДС Я. А. Павловский (1895–1896) и М. С. Брунбандер (1899–1907).

В редакционной статье, открывавшей № 1 за 1872 г., сообщалось, что «наряду с... официальными сведениями и рассуждениями по поводу их, редакция предполагает помещать и статьи по общехристианским вопросам... знакомить читателей с местными историческими достопримечательностями, имеющими отношение к христианству, равно как с местными обычаями, нравами и т. п.». В офиц. части был помещен полный «Список лиц, состоящих на службе по епархиальному и духовно-учебному ведомствам Екатеринослав-

ской епархии». Первоначально офиц. часть имела 3 постоянные рубрики: «Распоряжения и постановления правительства и епархиального начальства», «Распоряжения по духовно-учебному ведомству», «Епархиальные известия». С сер. 70-х гг. XIX в. до сер. 1900-х гг. офиц. часть по-прежнему начиналась с публикации правительственных распоряжений, акты епархиального начальства помещались отдельно, а неизменные епархиальные известия часто предварялись документами местного значения (отчетами, программами, семинарскими разрядными списками, расписаниями проповедей в епархиальном центре и по всем уездам и т. п.). После 1905 г. в начале офиц. отдела публиковали списки свободных мест клириков и причетников, сообщения о переменах по службе, наградах и благодарностях епархиального начальства, далее следовали «разные сведения», регулярно приводился «Список лиц, крещенных и присоединенных к православной церкви»; правительственные и общецерковные распоряжения печатались редко. В 1917 г., после публикации Манифеста об отречении имп. мч. *Николая II* (№ 8. С. 101–102), в «Е. е. в.» поместили ряд документов общецерковного значения: постановление об «Отмене вероисповедных и национальных ограничений» (№ 10. С. 134–137), обращение «От Петроградского совета солдатских и рабочих депутатов», возвещающее приближение «полной победы русского народа над старой властью» (№ 10. С. 145–146), «Отношение обер-прокурора Св. Синода... по поводу ареста священников» (обвиняемых «за их неприязненное отношение к новому государственному строю, выражаемое как в частных разговорах, так и с церковных кафедр») (№ 16. С. 276–277), синодальные «Обращение», «Определение» и «Положение» о созыве Поместного Собора (№ 20/21. С. 360–373).

Неофиц. часть № 1 открывалась словом при вступлении на Екатеринославскую кафедру еп. Феодосия (Макаревского), к-рый вполн. анонимно публиковал в «Е. е. в.» свои проповеди и церковно-краеведческие труды: «Краткие сведения о местной иконе Божией Матери, находящейся в Самарском Пустынно-Николаевском монастыре Екатеринославской епархии» (1872. № 18.





С. 288–296; № 19. С. 303–311; № 20. С. 319–327), «Краткие сведения о Екатеринославской епархии вообще и о епископах ее» (1875. № 8. С. 114–117; № 9. С. 129–139), «Исторический обзор православной христианской церкви в пределах нынешней Екатеринославской епархии до времени формального открытия ее» (1876. № 1. С. 1–10; № 2. С. 17–31; № 3. С. 35–48; № 4. С. 49–63; № 5. С. 67–75; № 6. С. 81–96), «Материалы для историко-статистического описания Екатеринославской епархии» (1879–1881). Епархиальный археограф и историк М. И. Никольский (см. его некролог: 1882. № 13. С. 217–233; № 14. С. 237–249) опубликовал «Записку о Екатеринославской семинарии» (1872. № 14. С. 223–231; № 15. С. 239–250; № 16. С. 263–268; 1874. № 11. С. 165–172; № 12. С. 182–189; 1876. № 9. С. 136–141; № 10. С. 145–160; № 11. С. 165–172; № 12. С. 177–192; № 13. С. 197–208; № 14. С. 221–303; 1877. № 6. С. 81–87; № 7. С. 97–108; № 8. С. 113–125; № 22. С. 342–350; № 23. С. 355–364; 1878. № 7. С. 102–111; № 8. С. 113–128; № 10. С. 145–162; № 17. С. 259–269; № 18. С. 275–282; № 19. С. 295–303; № 20. С. 307–314; № 21. С. 333–338), ст. «Столетие Екатеринославской епархии» (1876. № 14. С. 209–221; № 15. С. 225–240; № 16. С. 247–256; № 17. С. 267–269; № 18. С. 273–288; № 19. С. 289–304; 1877. № 1. С. 5–11; № 2. С. 17–26; № 3. С. 33–42; № 4. С. 49–54), множество заметок (напр., «Митрополит Игнатий: (Из дел консисторского архива)» (1872. № 10. С. 157–165)). Авторами значительной части др. статей (часто подписанных криптонимами или анонимных), в т. ч. являющихся обзорами или рефератами иностранных книг, были также редакторы и постоянные сотрудники «Е. е. в.» Ржевский (см. некролог ему: 1880. № 17. С. 290–294) («Об отношении христианства к вопросам жизни» (1872. № 1. С. 4–16; № 2. С. 17–28; № 3. С. 33–40)), Степанов («О пророчествах Ветхого Завета» (1872. № 3. С. 44–48; № 4. С. 50–64; № 9. С. 154–156; № 11. С. 175–188; № 12. С. 198–206; № 13. С. 211–222) и «Из воспоминаний еврея о своем первоначальном обучении и обращении ко Христу» (1872. № 14. С. 231–237; № 15. С. 250–254)), Монастырёв («От чего мы удаляемся и к чему идем: (По поводу записки о. Юркевича: «О положении православия

в Одессе»)» (1893. № 21. С. 543–565; № 22. С. 579–605) и «О Святой Земле» (1897. № 12/13. С. 274–318)). Из статей, вышедших в кон. XIX в., можно выделить «Очерки славянской мифологии в связи с славянскими праздниками» (1872. № 19. С. 312–318; № 21. С. 342–350; № 22. С. 356–366; № 23. С. 372–379); «Рассказ Манефона о прокаженных и отношении этого рассказа к исходу евреев из Египта» (1882. № 15. С. 269–280; № 16. С. 284–294; № 17. С. 309–317; № 18. С. 329–338; № 19. С. 347–354; № 20. С. 366–373; № 22. С. 400–408; № 23. С. 417–422); «Жизнь и деятельность ветхозаветных пророков» И. К. Дементьева (1893. № 12. С. 291–303; № 13. С. 332–346). А. В. Преображенский опубликовал ст. «Труды П. И. Чайковского в области церковного пения» (1894. № 23. С. 571–580; № 24. С. 589–605). Множество сведений о характере издания и об основных авторах «Е. е. в.» в 80-х и нач. 90-х гг. XIX в. содержит редакторская ст. «Pro domo sua» (1893. № 2. С. 35–55), являющаяся ответом на заметку преподавателя семинарии Г. А. Соколова «Несколько соображений об улучшении наших епархиальных ведомостей» (1892. № 18. С. 432–438).

Одним из основных направлений «Е. е. в.» с кон. XIX в. стало обличение протестантизма и сектантства: «Беседа ревнителя православия с штундо-баптистами» священн. О. Железко (1909. № 1. С. 1–7; № 2. С. 23–30), «О бессмертии души» (1909. № 4. С. 75–82) и др. статьи против адвентистов священн. Николая Назаревского, «Разбор протестантского взгляда на миссу или литургию» (1899. № 36. С. 941–948; 1900. № 1. С. 1–12; № 2. С. 25–30; № 3. С. 62–66) и «Протестантство как жизненно-религиозная основа нашего рационалистического сектантства» В. Грекова (1909. № 27. С. 677–682; № 28. С. 672–682; № 29. С. 699–703; № 30. С. 725–733), «О секте прыгунов или духов» (1893. № 17. С. 428–441; № 18. С. 459–477; № 19. С. 491–504; № 20. С. 523–534), «Беседа с сектантом-мистиком» священн. Николая Назаревского (1909. № 13. С. 353–358). Старообрядчеству уделялось в журнале меньше внимания, как и в отчетах за 1909–1914 гг. епархиального миссионера А. А. Афанасьева «Состояние сектантства и раскола», к-рые были опубликованы в качестве приложения к «Е. е. в.» за

1910–1915 гг. Интерес представляют статьи по истории единоверия: «Начало единоверия в Русской Церкви, положенное преосвящ. Никифором Феотоки в слободе Знамение бывшего Екатеринославского наместничества» Грекова (1895. № 6. С. 137–155; № 7. С. 182–197; № 8. С. 206–222), «Краткий очерк истории единоверия» священн. Евграфа Овсянникова (1900. № 28. С. 776–785; № 29. С. 813–823).

В 1900-х гг. появились постоянные рубрики «Хроника епархиальной жизни», «Из жизни миссии Екатеринославской епархии», «Иноепархиальная печать» и «Иноепархиальные известия». Регулярно печатались заметки священников Иоанна Покровского о богослужении и Григория Зубова о церковном пении. Выходили статьи о рус. лит-ре, напр. «К вопросу о религиозном миросозерцании И. С. Тургенева» П. В. Левитова (1903. № 28. С. 752–762) и «Религиозный идеализм Гоголя» священн. Бориса Беленького (1909. № 9. С. 241–246). В 1913–1915 гг. по главам публиковалась кн. И. П. Триодина «Принципы красноречия и церковного проповедничества». В апологетических и полемических статьях преобладало обличение революционных воззрений: «Социализм как антихристианство» П. А. Соколова (1909. № 23. С. 591–601; № 24. С. 609–624), «К вопросу о курсе обличения социализма в православных духовных семинариях» Д. Ф. Чернявского (1909. № 24. С. 633–641), «Христианство и социализм» прот. Павла Светлова (1910. № 9. С. 235–239). Встречались и полемические выпады против правых изданий: «Отношение «Русской правды» к православию и духовенству» (1909. № 1. С. 14–17), «Путаница в мозгах — первая и самая главная причина революции» (1909. № 4. С. 93–98) священн. Н. Правдолюбова.

В качестве приложения к «Е. е. в.» были изданы отчеты епархиального училищного совета (1892–1897), «Личный состав служащих в духовно-учебных заведениях Екатеринославской епархии» (1899–1906), протоколы епархиальных съездов духовенства, уставы миссионерских обществ, протоколы заседаний миссионерских комитетов, отчеты о деятельности местного отделения *Палестинского православного общества*, отдельные проповеди, справочные брошюры миссионерского содержания и др.,





а также книги «О запрещении браков в родстве» В. П. Сахарова (1898–1899), «История христианской Церкви в жизнеописаниях святых ее» А. Трифильева (1913), «О нашем спасении во Христе Иисусе» свящ. Н. В. Назаревского (1913), газ. «Русский националист» (1912, июль–окт., 17 номеров).

В 1917 г. вышли 23 номера офиц. отдела «Е. е. в.» (последний — 11 авг.) и только 7 номеров неофициального (последний — 1 марта). С 15 марта по 22 авг. издавалась газ. «Вестник Екатеринославского губернского (с № 7 — епархиального) комитета Православной церкви», всего вышло 16 номеров. В редакционный комитет кроме редактора П. А. Корецкого входили еще 6–7 представителей духовенства и мирян, в т. ч. И. А. Лаговский. В сент.—дек. 1917 г. те же редакторы выпустили № 17–27 газ. «Свободная церковь», имевшей подзаголовок «Орган Екатеринославской епархии». Помимо офиц. епархиальных изданий в 1914–1917 гг. в Екатеринославе ежемесячно издавался миссионерский ж. «Екатеринославский благовестник», бессменным редактором которого был епархиальный миссионер-проповедник Афанасьев (последний номер — № 9/10 за 1917).

В 90-х гг. XX в. в Днепропетровской епархии начали выходить церковные периодические издания: с 1993 г. — ежемесячная газета Союза правосл. молодежи «Слово», к-рую в 1999 г. сменил богословско-катехизаторский ж. «Слово»; с 1998 г. — ж. «Спасите наши души!», а также много тематических периодических и единичных приложений к нему. Офиц. орган епархии — газ. «Днепропетровские епархиальные ведомости» — издается с янв. 1998 г.

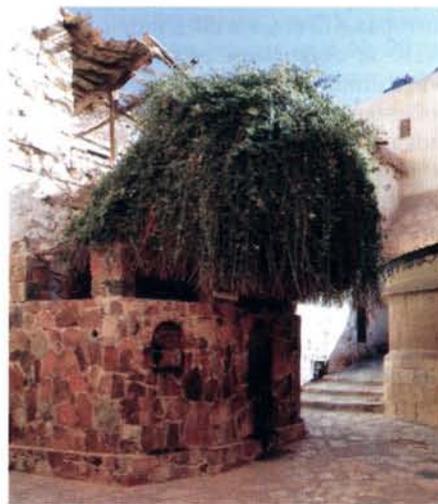
Лит.: Указ. статей, помещенных в неофиц. части «Екатеринославских Ев» за 1872–1891 гг. Б. м., [1910]; Руккевич С. Г. «Екатеринославские Ев» // ПБЭ. Т. 5. Стб. 366; Андреев. Христианская периодика. № 73, 212, 213, 606, 636; Бойко А. А. Преса правосл. Церкви в Україні 1900–1917 рр. Дніпропетровськ, 2002.

Прот. Александр Троицкий

ЕКАТЕРИНЫ ВЕЛИКОМУЧЕНИЦЫ МОНАСТЫРЬ НА СИНАЕ [Ἱερά Μονή Ἁγίας Αἰκατερίνης τοῦ Θεοβαδίστου Ὁρους Σινᾶ], автономный, самоуправляемый, муж., общежительный, расположен в юж. части Синайского п-ова. Игуменом Е. в. м. является архиепископ Синайский, Фаранский и Раифский (подробнее

см. в ст. *Синайская, Фаранская и Раифская архиепископия*). Высшим адм. и законодательным органом мон-ря является собрание синайской братии. Исполнительной властью в период между собраниями наделен архиепископ Синайский как игумен мон-ря вместе со Свящ. Собором, 6 членов которого (дикей (наместник), скевофилакс (ризничий), эконо, секретарь, казначей и гостинник, библиотекарь) избираются собранием по предложению архиепископа (Δίπτυχα. 2008. Σ. 1049).

Исторический очерк. Византийский период (IV в. — 640). Появление первых монахов на Синайском п-ове относится приблизительно ко времени гонений имп. Диоклетиана. Горный массив Юж. Синая служил надежным убежищем от преследований, он был достаточно изолирован для отшельнического уединения и имел водные ресурсы, к-рых хватало



Куст Неопалимой Купины в мон-ре вмц. Екатерины

для выживания значительного числа монахов. Не меньшую роль играли связанные с этим местом события библейской истории (см. в ст. *Синай*). Наибольшее число отшельников подвизалось в районе горы Синай. По преданию, равноап. Елена построила у подножия этой горы, возле Неопалимой Купины, ц. во имя Пресв. Богородицы и башню, в к-рой иноки могли укрываться от нападения бедуинов. В башне жили игумен монашеской общины с пресвитером и неск. послушниками, а в церкви по воскресеньям собирались пустынноики из округи.

Христианство относительно рано распространилось и в др. местностях Юж. Синая. Приблизительно в нач.

IV в. появилась епископская кафедра в г. Фаран (в совр. вади Фейран, к северу от Е. в. м.). В Фаранскую епархию входили район горы Синай и г. Раифа (ныне Эт-Тур) на побережье Суэцкого зал., ставший еще одним крупным центром монашеской активности (*Порфирий (Успенский)*). Первое путешествие. 1856. С. 91–97).

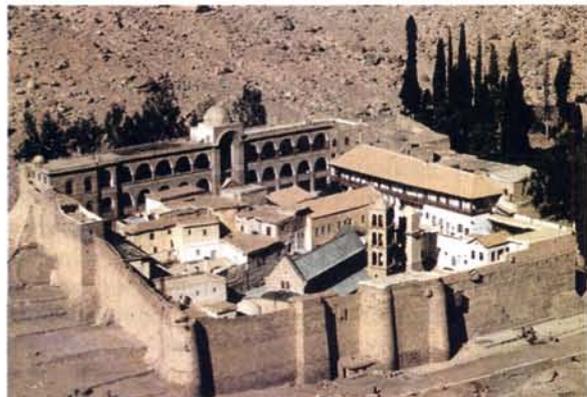
Ок. 380 г. прп. Сильван (Силуан) из Скита поселился на Синае вместе с 12 учениками. По именам из его учеников известны прп. Марк, Захария, прп. Зинов и Нетр (Натира), ставший в посл. епископом Фаранским.

В визант. эпоху гора Синай привлекала множество паломников, приходивших поклониться библейским святыням и увидеть прославленных подвижников. На скалах в окрестностях вади Фейран встречается множество надписей, оставленных паломниками. Сохранились повествования о синайских отшельниках паломницы Эгерии 381–384 гг. и прп. Нила нач. V в. (по мнению ряда исследователей, отличен от Нила Анкирского). Самое знаменитое из произведений, посвященных раннему периоду синайского монашества, — Сказание егип. мон. Аммония о мученичестве синайских и раифских иноков (ВНГ, N 1300), убитых варварами в нач. IV в. (см. ст. *Синайские и Раифские преподобномученики*), в наст. время считается неаутентичным и датируется VI в. (*Tillemont. Mémoires. T. 7. P. 574; Beck. Kirche und theol. Literatur. 1980. S. 413; Chitty. 1966. P. 170–171*). Тем не менее оно отражает факты периодических нападений бедуинов на монахов. На Синае сложилось местное почитание мучеников, павших от рук язычников-бедуинов (*Shevchenko. 1966. P. 256; Mayerson. 1976. P. 375–379*).

В VI в. делегация синайских монахов обратилась к имп. Юстиниану I с просьбой построить на Синае укрепленный мон-рь для защиты иноков от кочевников. Повествование о строительстве обители, первоначально названной во имя Пресв. Богородицы, сохранилось у 2 средневеков. авторов. Современник Юстиниана Прокотий Кесарийский в трактате 553–555 гг. «О постройках» подчеркивает военное значение монастыря, призванного оградить пров. Палестина Третья от набегов бедуинов (*Procop. De aedificiis. V 8. 9*). Исследователями высказывалось мне-



ние, что более достоверна версия основания обители, изложенная *Евтихием* (Саидом ибн Битриком), патриархом Александрийским (933–940) (*Mayerson*. 1978. P. 33–38), к-рая, впрочем, тоже не лишена легендар-



ных наслоений. По его словам, имп. Юстиниан отправил на Синай чиновника, к-рый выстроил церковь в Аджруде у Суэцкого зал., мон-рь св. Иоанна Предтечи в Раифе и монастырь Неопалимой Купины у подножия горы Синай. Идея строительства мон-ря на вершине одного из отрогов этой горы, где Моисей получил скрижали завета, была отвергнута из-за неподходящего рельефа местности и отсутствия источников воды. Кроме того, монахи полагали, что Неопалимая Купина, включенная теперь в монастырскую ограду, драгоценнее для христианина, чем вершина горы Синай. На вершине же была возведена небольшая ц. в честь Преображения Господня или, по др. данным, Св. Троицы. Однако местоположение мон-ря, находившегося в долине между горами, было признано Юстинианом неудачным. Со склона соседней горы Св. Епистимии простреливался внутренний двор обители. По преданию, разгневанный император приказал казнить архитектора, а на Синай послал др.

чиновника. Ему было приказано взять с собой сотню рабов из Фракии с семьями, еще 100 чел. из Египта и поселить их рядом с мон-рем для его обслуживания и охраны. Монастырские «рабы», или «невольники» (впосл. тур. джабалие), были размещены к востоку от обители в укрепленной деревне (впосл. Дейр-эль-Абид). Наместнику Египта предписывалось выде-

Мон-рь вми. Екатерины

лять на содержание монастыря по 3 фунта с каждого модия пшеницы, проходящего через египетские таможни (*Eutych. Annales. Pars 1. P. 202–*

204; *Порфирий (Успенский)*. Первое путешествие. 1856. С. 101–103).

Совр. стены мон-ря, сложенные из крупных блоков красного гранита, базилика Преображения Господня и ряд др. построек обители восходят к VI в. Строительство базилики было завершено между 548 и 565 гг. Надпись на одной из ее балок сообщает имя архит. Стефана из Айлы (ныне Элат, Израиль) (*Shevchenko*. 1966. P. 256–257).

Монастырское предание приписывает Юстиниану возведение в епископский сан игумена мон-ря и дарование Е. в. м. особых привилегий. Попытки связать эти события с К-польским (536) или Вселенским V Собором (553) не находят подтверждения в источниках. В XVII в. синайские монахи, стремясь выйти из-под власти Иерусалимских патриархов, утверждали, что имп. Юстиниан даровал Е. в. м. полную независимость. Церковный историк XVII в. синаит *Нектарий*, впосл. Иерусалимский патриарх (1661–1669), обнаружил текст соответствующей новеллы *Νεαρχῶς* имп. Юстиниана в своем сочинении об истории Е. в. м. Уже современниками Нектария была доказана неподлинность

*Кафоликон
Преображения Господня
мон-ря вми. Екатерины.
После 548 г.*

этой новеллы (Мат-лы для истории архиепископии Синайской горы. 1909. Т. 2. С. 137–144), однако долгое время на

нее продолжали ссылаться для обоснования особого статуса мон-ря.

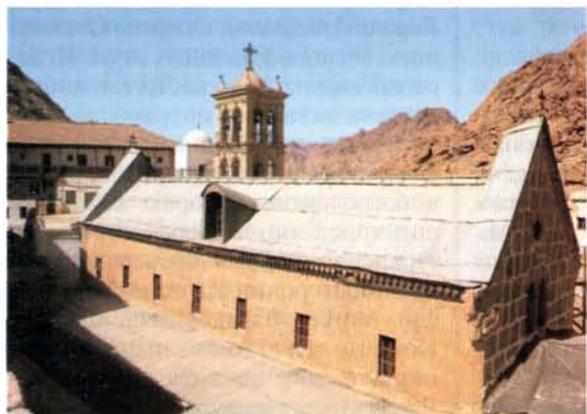
Позднейшие церковные историки утверждали, что власть Синайского епископа была ограничена, он не мог посягать на самоуправление монашеского сообщества. Символом этого ограничения было соборное решение запретить архиерейский горный престол в монастырской церкви (*Порфирий (Успенский)*. Первое путешествие. 1856. С. 103–104). Не вполне ясно первоначальное соотношение статусов епископа и игумена в мон-ре: совмещались ли эти должности в одном лице или существовали параллельно. С достаточной уверенностью можно говорить, что епископская кафедра замещалась нерегулярно. От визант. эпохи дошло неск. имен настоятелей и епископов, как правило без дат.

Паломник из Пьяченцы (ок. 570) застал в Синайском мон-ре 3 авв (в лат. оригинале tres abbates), знающих лат., греч., сир., егип. и бесский языки (Путник *Антонина из Плаценции* кон. VI в. / Изд., пер. и объясн.: И. В. Помяловский // ППС. 1895. Т. 13. Вып. 3(39). С. 44). По всей видимости, среди монастырских «рабов» были проживавшие во Фракии бессы.

На средства, присланные папой Римским свт. *Григорием I Великим* (590–604), в Е. в. м. была построена больница.

VI – нач. VII в. были временем наибольшего расцвета синайского монашества. Археологические изыскания последних десятилетий выявили на юге Синайского п-ова до 70 обителей, сосредоточенных в 3 регионах: в вадии Фейран и окрестностях горы Сербаль, в Раифе, близ горы Синай, а также в примыкающем к ней с юга массиве Умм-Шомар, расположенном на главной дороге от Раифы к Синайскому мон-рю (*Tzafiris*. 2001. P. 318; *Finkelstein*. 1985. P. 39).

Главным центром монашеской активности была гора Хорив, 2-й из отрогов Синайской горы. В отличие от обрывистой и почти неприступной горы Моисея (Муса, 2285 м) гора Хорив (Рас-Сафсафа, 2168 м) была более пологой и, кроме того, изрезанной множеством долин и оврагов, в к-рых сохранились остатки 15 групп строений визант. времени. Расцвету монашества во многом способствовали уникальные природные условия региона. Средняя температура августа на горе Св. Екатерины (Катерин, 2642 м) составляет 17,6°С,

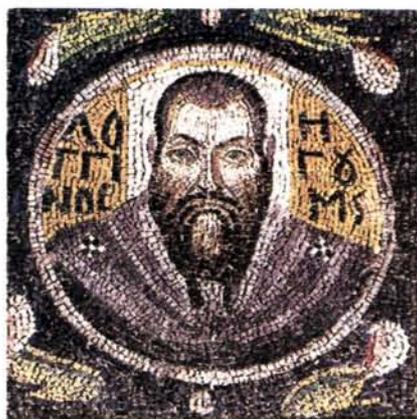


температура янв. 1°C (на побережье, в Раифе, 30°C и 15°C соответственно). Годовой уровень осадков достигает 65 мм в отличие от 10–25 мм на побережье. Гора Синай состоит из практически водонепроницаемого красного гранита. Потоки дождевой воды стекали по склонам в вади, что позволяло монахам создать эффективную систему ее сбора и хранения. Почвы долин были пригодны для земледелия. Археологами было описано множество террас, каналов, оштукатуренных дамб (самая большая высотой 9,1 м), бассейнов разной площади и глубиной до 4 м. На склонах горы не осталось ни одной долины, не используемой под сады, огороды, возможно, небольшие пшеничные поля. Площадь сельскохозяйственных земель, примыкавших к разным скитам, колебалась от 250 до 1 тыс. кв. м. Поля были окружены каменными изгородями для защиты от коз. В одном из мон-рей был найден винный пресс, единственный на Синае (*Finkelstein*. 1985. Р. 40, 42, 48–50, 55).

Из-за недостатка сельскохозяйственных земель здания приходилось возводить на горных склонах или искусственных платформах по краям долин. Многие кельи отшельников были устроены в скальных нишах или расселинах, к к-рым пристраивали стены из камня. В нек-рых помещениях на стенах сохранились следы штукатурки и изображения креста. Археологами описаны кельи размерами 3×1,5×1,5 м и даже 2×0,8×0,8 м. Наряду с этим встречались и более крупные строения, с двором, неск. комнатами с окнами. Характерной чертой синайской архитектуры были молитвенные ниши (их известно 14): небольшие каменные постройки (2×2,5 м) с открытой зап. стороной и полукруглой или угловатой апсидой, обращенной на восток. Считается, что они были местом молитв паломников, обходивших синайские святыни. Мон-ри, часовни и скиты были соединены сетью троп, местами мощенных или выложенных ступенями и обрамленных стенами (*Ibid.* Р. 55–60). Самая знаменитая из этих дорог — лестница от Синайского мон-ря к церкви на вершине горы Моисея. На арке над лестницей сохранилась надпись VI–VII вв. с упоминанием тогдашнего игум. Иоанна, к-рого нек-рые авторы считают возможным отождествить с прп. *Иоанном Лествичником* (*Shevchenko*. 1966. Р. 257).

Оценка числа келий, вместимости монастырских строений и площади полей позволяет предположить, что в VI в. на горе Хорив жило до 100 монахов (*Finkelstein*. 1985. Р. 60).

В визант. эпоху Синай стал одним из важнейших центров христ. монашества. Подвиги синайских отцов (прп. *Георгия Синаита*, прп. *Зосима*, еп. Вавилона Египетского, аввы Доклития, аввы Орентия, Стефана Византийца, Елифания Затворника, Сергия Отшельника и др.) были описаны в сочинениях блж. *Иоанна Мосха* (нач. VII в.) и мон. Синхрона



Лонгин, игум. синайский.
Мозаика кафоликона
мон-ря вмц. Екатерины. 3-я четв. VI в.

(1-я пол. VII в.). Благодаря тому что Е. в. м. ни разу не был разрушен, в нем сохранились уникальные памятники ранневизант. культуры — древнейшие манускрипты и иконы VI–VII вв., выполненные в технике энкаустики. В 3-й четв. VI в. в конхе апсиды монастырской базилики была выложена мозаика «Преображение Господне», считающаяся одним из шедевров визант. искусства. Надпись в апсиде упоминает современников создания мозаики — синайского игум. Лонгина, диак. Иоанна и Феодора, носившего звание «второй по чину» (деветарий) (*Shevchenko*. 1966. Р. 256–257).

От VI–VII вв. в мон-ре сохранилось полтора десятка различных надписей, как правило, на греч. языке, хотя не все они были сделаны греками. Лит. и эпиграфические данные указывают, что большинство синайских монахов происходили из Египта, Палестины и Сирии; лишь изредка среди них встречались уроженцы Армении, Балкан и др. частей христ. мира.

Раннеарабский период (640–1099). В ходе мусульм. завоеваний

30-х гг. VII в. Синайский п-ов был включен в состав Арабского халифата. Ок. 630 г. правитель Айлы признал власть Мухаммада. В кон. 639 г. через Синай прошла араб. армия, направлявшаяся на завоевание Египта.

Под властью халифов христиане сохраняли свободу вероисповедания и внутреннюю автономию при условии соблюдения политической лояльности и выплаты подушной подати, от к-рой, впрочем, были освобождены монахи. Согласно позднему преданию, зафиксированному в XVII в. Иерусалимским патриархом Нектарием, синайские старцы еще в 624 г. получили особую грамоту Мухаммада, в к-рой монахам и в целом христианам гарантировался ряд прав и привилегий, в частности неприкосновенность церковных имений и освобождение монастырей от податей. Подлинник грамоты был, как утверждали, взят в К-поль османским султаном Селимом I после завоевания им Египта. Ученые Нового времени отрицают достоверность этого документа (см., напр.: *Burckhardt*. 1992. Р. 546–547).

В первые 100–150 лет существования Халифата ближневост. христиане сохраняли прежние формы культуры и социальной организации. Визант. традиция продолжалась в активном церковном строительстве, массовом монашеском движении, грекоязычной письменности и лит. творчестве. Эти процессы наилучшим образом изучены на примере Палестины и Заиордания, однако есть все основания относить их и к Синайскому п-ову. Самые знаменитые из синайских монахов, во многом повлиявшие на визант. богословие, — прп. Иоанн Лествичник († 649) и прп. *Анастасий Синаит* († после 701) — жили уже в араб. эпоху. Предания о синайских отцах, современных прп. Иоанна Лествичника (прп. *Георгии Арселаите*, Стефане Отшельнике, Иоанне Савваите, игум. Исавре, преемнике Иоанна Лествичника), свидетельствуют о сохранении в неизменном виде ранневизант. монашеской традиции. Синай участвовал в богословских спорах, волновавших христ. мир того времени. На Латеранском Соборе 649 г. среди отлученных сторонников монофелитства фигурирует Фаранский еп. Феодор. Нек-рые исследователи идентифицируют его с писателем Феодором Раифским, учеником прп. Иоанна

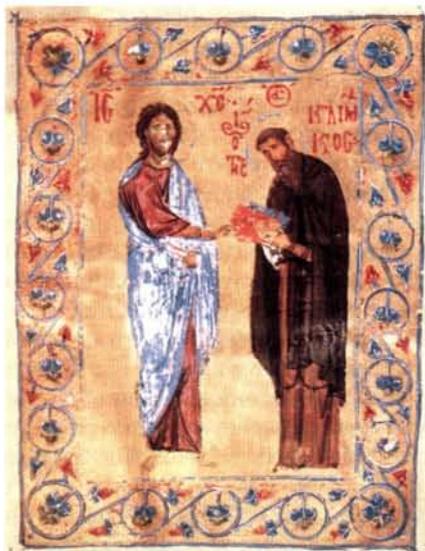
Дамаскина, выступавшим в защиту иконопочитания.

В 869 г. епископская кафедра была переведена из Фарана в Е. в. м. Первый известный Синайский еп. Константин участвовал в К-польском Соборе 869–870 гг., низложившем патриарха *Фотия* (*Mansi*. Т. 16. Col. 194). Из источников IX в. явствует, что Е. в. м. выступил представителем всего христ. населения Синая в сношениях с мусульм. властями, в частности в разрешении вопросов налогообложения.

Кризис и ослабление близневец христ. культуры визант. типа относятся ко 2-й пол. VIII — нач. IX в. Причины и обстоятельства этого кризиса до конца непонятны, в т. ч. и в связи с резким сокращением начиная с IX в. письменных и археологических источников. Это в полной мере относится и к Синаю, где после прп. Анастасия Синаита надолго прекращается культурное творчество. Прямым отражением кризиса синайского христ. социума стала исламизация части «рабов» мон-ря в правление халифа Абд аль-Малика (685–705). В их среде, видимо на религ. почве, произошли кровавые междоусобия, часть «рабов» погибла, другие бежали, оставшиеся приняли ислам. Монахи разрушили покинутый поселок «рабов»; он оставался в развалинах и через 200 лет, при патриархе Евтихии Александрийском, с чьих слов известна эта история (*Eutykh. Annaples. Pars 1. P. 202–204*). Возможно, уже в то время «рабы» перешли на полукочевой образ жизни. Несмотря на обращение в ислам, они продолжали считать себя монастырскими «рабами», а в иерархии синайских бедуинов занимали самое низкое положение.

Сокращался ареал христ. присутствия на Синайском п-ове. После араб. завоевания в источниках перестают упоминаться христ. общины городов средиземноморского побережья (Острацина, Ринокоура (ныне Эль-Ариш), Пелусий (ныне Эль-Фарама)). Не вполне ясно время исчезновения в них христиан. Сами прибрежные города были большей частью разрушены в эпоху крестовых походов XII–XIII вв. По всей видимости, единственным христ. анклавом Синая остался треугольник между Е. в. м., Фараном и Раифой.

Хотя Фаран упоминается автором XII в. *Нилом Доксопатром* в числе метрополий Александрийского Пат-



Прп. Иоанн Лествичник
перед Иисусом Христом.
Миниатюра из «Лествицы». XII в.
(*Sinait. gr. 418*)

риархата, город к тому времени мог уже прийти в упадок. *Порфирий (Успенский)*, описавший в 1845 г. развалины Фарана, отмечал резкий контраст между руинами визант. кирпичных построек и значительно уступавших им по размерам и качеству средневек. домов из дикого песчаника. По данным араб. авторов, в сер. XV в. Фаран был разрушен бедуинами и окончательно запустел (*Порфирий (Успенский)*. Первое путешествие. 1856. С. 283–289).

В раннеараб. период были покинуты почти все кельи и мон-ри на горе Хорив. Лишь на 3 из 15 объектов визант. времени обнаружено наличие средневек. керамики. Кроме того, в средние века на горе было возведено неск. часовен, однако постоянно монахи там уже не жили. Точно так же пришли в запустение мон-ри в горах Умм-Шома, к югу от горы Синай. Следы более позднего присутствия остались лишь в 4 из 11 визант. обителей. Качество строительства резко ухудшилось: на смену прямоугольным визант. постройкам из обтесанных камней пришли более грубые строения со скругленными углами, сложенные из дикого камня. По преданию, последний из мон-рей массива Умм-Шома, Дейр-Антуш, просуществовал до нач. XVIII в. (*Finkelstein*. 1985. P. 60, 61, 64).

Первые столетия правления Аббасидов отмечены переходом большей части христиан на араб. язык и соответствующей сменой идентичности: быстрее всего этот процесс шел

у мелькитов (православных) Палестины. В мон-рях переводились церковные книги, создавались оригинальные апологетические и исторические сочинения на араб. языке. Хотя основной центр этой лит. активности находился в лавре св. Саввы Освященного, Е. в. м. также был вовлечен в процесс создания арабоязычной христ. лит-ры, к-рая уже вполне оформилась к рубежу VIII и IX вв. Самые ранние араб.-христ. рукописи сохранились именно в Е. в. м., к-рый за мн. века ни разу не был разрушен и разграблен. Древнейшие датированные араб. рукописи Синайской б-ки относятся к 859 (873?) и 867 гг. В колофоне сборника *Sinait. arab. 542* (кон. IX — нач. X в.) сообщается, что содержащиеся в нем тексты переведены с греч. на араб. язык в 771 г. Образцом оригинального лит. творчества синаитов на араб. языке стало Житие Абд аль-Масиха ан-Наджрани, мусульманина, принявшего христианство и ставшего экономом, а затем настоятелем Е. в. м. Ок. 860 г. Абд аль-Масих был казнен наместником Рамлы за отступничество от ислама. Часть его мощей была в посл. перенесена в Е. в. м. Датировка этих событий остается предметом дискуссий, возможно Абд аль-Масих жил столетием раньше (*Griffith S. The Arabic Account of 'Abd al-Masih an Na rānī al-Ghassānī // Idem. Arabic Christianity the Monasteries of Ninth-Century Palestine. Aldershot, 1992. P. 331–374*). Высказывались предположения о существовании на Синае уже в кон. IX в. собственной школы араб. книгописания с характерными особенностями грамматики, синтаксиса и орфографии.

В зап. паломнической лит-ре сохранились описания Синайского монастыря, восходящие к нач. IX в. Упоминались, в частности, игум. Илия и 30 братьев мон-ря (*Eckenstein*. 1921. P. 137). В 941 г. синайский мон. Исаак, уроженец Эль-Масисы (Моисустий), был против своей воли возведен на Александрийский Патриарший престол.

Судя по всему, мон-рь существовал гл. обр. за счет пожертвованных ему владений (вакфов). Самые ранние свидетельства о них относятся к нач. XI в., однако они отражают уже сложившийся комплекс монастырских имуществ. По аналогии с другими мон-рями того времени можно заключить, что вакфы Е. в. м.



представляли собой как сельскохозяйственные угодья (пашни, сады, финиковые рощи), так и городскую недвижимость (дома, бани, кайсарии — торгово-ремесленные центры) (Ascendant Annales *Yahia*. 1909. P. 227–233). Эти владения находились в различных местах Египта и др. районах Ближ. Востока. Помимо этого монастырь получал денежную помощь из христ. стран. Особой щедростью славились герцоги Нормандии X–XI вв., регулярно оделявшие милостыней посланцев мон-ря. Наконец, нек-рые суммы жертвовали в мон-рь паломники, стекавшиеся туда со всех концов христ. мира. Араб. географы аль-Мукаддаси (985) и аш-Шабушти († 1000) описывали Е. в. м. как процветавший и с большим количеством монахов, автор X в. Ахмед ибн аль-Касс упоминал о 60 монастырях (*Mouton, Popesku-Belis*. 2006. P. 30).

Среди синайской братии IX–XI вв. известны как арабоязычные уроженцы Египта и Сирии, так и визант. греки и представители др. народов. В X–XI вв. заметную роль на Синае играла груз. община (см. в разд. «Грузины в Е. в. м.»).

Большое значение для дальнейшей истории мон-ря имело предание о перенесении ангелами тела вмц. *Екатерины* на вершину горы, соседней с горой Синай, где оно было чудесным образом обретоно монахами. Впосл. эта гора стала называться горой Св. *Екатерины*. Мощи великомученицы были положены в небольшой церкви, построенной на вершине горы, а затем перенесены в соборный храм Е. в. м. Вопрос о хронологии этих событий остается от-



Часовня вмц. Екатерины на горе Св. Екатерины

крытым. Самые ранние упоминания о мощах вмц. *Екатерины* на Синае в агнографических источниках относятся к кон. X в. Традиционно обретение мощей на вершине горы дати-

руется временем ок. 800 г. Но паломники начинают упоминать о них только с 1-й пол. XI в. (*Jones C. W. The Norman Cult of Saints Catherine and Nicolas / Ed. G. Gambier // Homages à André Boutemy. Brux., 1976. P. 216–230*). Однако умолчание более ранних источников, в т. ч. патриарха Евтихия Александрийского (933–940), компенсируется наличием в араб. рукописи *Sinait. arab. 542* (кон. IX — нач. X в.) трактата о честной главе вмц. *Екатерины*.

Дата перенесения мощей в соборный храм неизвестна. Вероятно, это произошло в кон. XII в. Филипп де Милли в 60-х гг. XII в. еще видел мощи на горе Св. *Екатерины*, но в XIII в. паломники поклонялись им уже в мон-ре. Мощи святой находились в мраморной раке, от них происходило мироточение. В наст. время мощи состоят из честной главы и левой руки. Разницу между первоначальной находкой целиком нетленного тела святой и его нынешним состоянием традиционно считают результатом раздачи на протяжении веков частей мощей знатым паломникам.

Приблизительно с XI в., с ростом почитания вмц. *Екатерины*, Синайский мон-рь, посвященный Пресв. Богородице и Неопалимой Купине, с собором в честь Преображения Господня стал называться также Е. в. м. В XIII–XIV вв. новое название вытеснило предыдущие.

Почитание вмц. *Екатерины* широко распространилось в Зап. Европе, знакомой с синайскими святынями по рассказам паломников и синайских монахов — сборщиков милостыни. В 1026/27 г. мон. Симеон с частицей мощей вмц. *Екатерины* пришел в Руан, где получил богатую милостыню для Е. в. м. По его примеру в Европу прибыл Синайский еп. Иорий, умерший в Бе-

туне (Франция) в 1033 г. Чудеса, совершавшиеся у мощей вмц. *Екатерины* в Руане, вызвали всплеск религиозного энтузиазма верующих. В XI–XIII вв.

вмц. *Екатерине* было посвящено множество церквей и часовен, сложилась обширная агнографическая лит-ра.

Один из самых мрачных периодов истории христиане Синая пережили



Рака с мощами вмц. Екатерины в кафоликоне мон-ря вмц. Екатерины

в правление фатимидского халифа аль-Хакима (996–1021), известно жестокими преследованиями инаковерующих, а также конфискацией церковных и монастырских имений в своем гос-ве. Ок. 1012 г. аль-Хаким приказал предводителю синайских бедуинов Ибн Гайясу уничтожить все церкви и мон-ри на Синае. Были скрыты церкви в Аджруде, Эль-Кульзуме (Клизма), мон-рь св. Иоанна Предтечи близ Эт-Тура. Оттуда Ибн Гайяс отправился к Е. в. м. Однако один из иноков обители, Сулейман ибн Ибрахим, бывш. чиновник фатимидской администрации, убедил его пощадить мон-рь в обмен на выдачу всех его сокровищ. Кроме того, разрушение такого массивного сооружения было трудновыполнимо. Предположительно к этому времени (нач. XI в.) относится уникальный случай сооружения на территории мон-ря мечети (вероятно, переделанной из бывш. гостиницы для паломников), что опять же должно было предотвратить его уничтожение. Наряду с этим известны предания, к-рые ошибочно относили постройку мечети к XIII или XVI в. (*Burckhardt*. 1992. P. 543–544). Мечеть периодически использовалась для молитвы местными бедуинами и мусульм. паломниками, проходившими через Синай. В позднейшей переписке с егип. султанами синайские монахи особо подчеркивали гостеприимство, оказываемое ими мусульм. паломникам, к-рое служило одним из аргументов в отстаивании прав мон-ря.



В 1020 г. Сулейман, ставший к тому времени игуменом Е. в. м., используя, видимо, свои старые связи при дворе, сумел расположить к себе халифа аль-Хакима. В ситуации, когда не осталось в живых почти никого из архиереев Александрийской Церкви, Сулейман выступил как лидер всей правосл. общины. Он добился у халифа возвращения конфискованных имений Е. в. м., неск. позже — восстановления главного мон-ря егип. мелькитов аль-Кусайра и др. разрушенных церквей и монастырей, а также разрешения христианами, насильственно обращенным в ислам, вернуться в прежнюю веру (*Accedunt Annales Yahia*. 1909. P. 227–233).

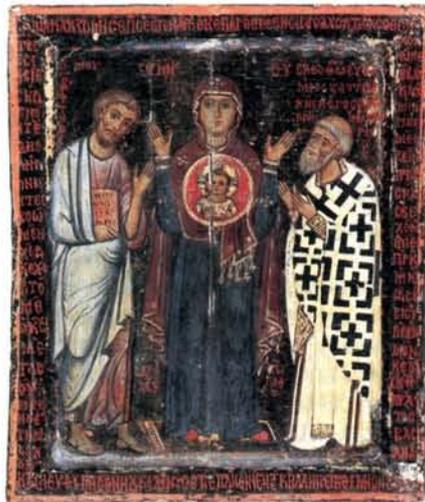
После смерти аль-Хакима последние ограничения, наложенные на христиан, были сняты. Экономическое положение Е. в. м. улучшилось, в т. ч. и за счет смещения торговых путей между Индийским океаном и Египтом: из-за обмеления порта Эль-Кульзум в районе нынешнего Суэца приблизительно с 1-й пол. XI в. корабли с пряностями стали разгружаться в синайском порту Эт-Тур, населенном христианами и связанном с Е. в. м. Возможно, мон-рь был непосредственно вовлечен в торговые операции или же, в любом случае, получал весомую поддержку от христиан процветающего Эт-Тура — корабельщиков, рыбаков и владельцев финиковых рощ.

Однако в февр. 1091 г. у Е. в. м. не нашлось средств, чтобы откупиться от егип. военачальника, подавлявшего мятеж синайских бедуинов и занявшего обитель. Египтяне вымогали у иноков монастырские сокровища и подвергли пыткам игум. еп. Иоанна; он умер от побоев и был причислен синаитами к лику священномучеников (*Порфирий (Успенский)*). Первое путешествие. 1856. С. 133–134).

Эпоха крестовых походов (1099–1250). Политическое положение Е. в. м. заметно изменилось с появлением в непосредственной близости от него гос-в крестоносцев. В 1115 г. иерусалимский кор. *Балдуин I* покорил Петру и Айлу, лежавшие в неск. днях пути от Е. в. м. (крестоносцы удерживали эти территории до 1184), и хотел совершить паломничество на Синай. Однако монахи написали ему письмо с просьбой отказаться от своего намерения, чтобы не навлечь на мон-рь гнев егип. властей. Крестоносцы учре-

дили в Кераке (Эль-Караке) архиепископский престол Петры Аравийской в составе лат. Иерусалимского Патриархата. По нек-рым данным, лат. архиерей Керака числил у себя в подчинении епископа Синайской горы, однако чисто номинально. Лат. клириков на Синае не было, епископы и монахи были православными.

По мнению С. Рансимена, Синай являлся едва ли не единственной епархией Иерусалимского Патриархата, оставшейся вне власти крестоносцев, подчиняясь в церковном отношении правосл. Иерусалимским



Богородица «Влахернитисса»,
с прор. Моисеем и Иерусалимским
патриархом Евфимием II.
Икона. Ок. 1224 г.
(мон-рь вмц. Екатерины)

патриархам, жившим в изгнании в Византии (*Рансимен С.* Восточная схизма. М., 1998. С. 71). В копт.-араб. описании Е. в. м. *Абу-ль-Макарима* (нач. XIII в.) указывается, что поставление Синайского епископа совершает правосл. Иерусалимский патриарх. В 1223 г. в Е. в. м. был погребен Иерусалимский патриарх *Евфимий II*. В переписке сер. 50-х гг. XV в. с К-польским патриархом *Геннадием II Схоларием* синаиты обсуждали каноничность рукоположения Иерусалимского патриарха (*Порфирий (Успенский)*). Первое путешествие. 1856. С. 138, 141); сам факт подобной дискуссии предполагает подчиненное положение Е. в. м. по отношению к Иерусалимскому престолу. В то же время наиболее тесные контакты Синай поддерживал с Египтом и соответственно с правосл. Александрийскими патриархами. Известен арабоязычный документ 1197 г. о дарении

мон-рю пальмовой рощи в Эт-Туре, засвидетельствованный по-гречески Александрийским патриархом Марком III (*Richards*. 1998. P. 162). По данным позднейших греч. церковных историков («История епископии св. горы Синая» Иерусалимского патриарха Досифея), в период крестовых походов Александрийские патриархи взяли под свое окормление пограничные епархии Иерусалимской Церкви, включая Синай (Мат-лы для истории архиепископии Синайской горы. 1909. Т. 2. С. 21–22). Возможно, это произошло именно в XII в., когда в Иерусалиме не было правосл. патриархов. Впосл. обладание Синаем стало предметом споров Александрийского и Иерусалимского первосвященителей, епархия несколько раз переходила из одной юрисдикции в другую.

В политическом плане мон-рь оставался под властью правителей Египта. Смещение в сторону Синай торговых путей способствовало установлению прямых контактов между Е. в. м. и каирскими халифами. Начиная с 30-х гг. XII в. известно множество грамот фатимидских халифов мон-рю с подтверждением его имущественных прав, гарантиями беспрепятственного пропуска паломников и др. льгот и привилегий. Ту же политику покровительства мон-рю продолжали Айюбиды, правившие Египтом в 1171–1250 гг. Султан Салах-ад-Дин в 1174 г. и его брат аль-Малик аль-Адил в 1176 г. посетили Е. в. м. и издали в его пользу новые указы. Салах-ад-Дин пожаловал мон-рю имения в егип. пров. Эш-Шаркия. В частности, доходы с дер. Гисфа в Дельте оценивались в 1 тыс. динаров и 500 ирдабов (35 т) зерна (*Mouton, Popesku-Belis*. 2006. P. 27–28).

Помимо владений на Синае и в Египте Е. в. м. к XII в. имел различную собственность в Сирии и Палестине. В Газе размещалось его главное подворье, через к-рое шло продовольственное снабжение Е. в. м. В ходе военно-политических потрясений эпохи крестовых походов имения мон-ря были утрачены или находились под угрозой. Синайским монахам было жизненно необходимо поддерживать дружественные отношения с крестоносцами. Точно так же Е. в. м. располагал значительными владениями на Крите, перешедшем в 1204 г. под власть венецианцев. Синайский еп. Симеон посетил



Венецию и добился у дожа Пьетро Зиани подтверждения имущественных прав синаитов на Крите (1211). По нек-рым данным, в этой грамоте впервые употреблен титул «архиепископ» применительно к синайскому архиерею (*Eckenstein*. 1921. Р. 148). Предположительно Симеон побывал также в Риме, где встречался с папой Иннокентием III. Папы Гонорий III в 1217 и 1226 гг. и Григорий IX в 1227 г. даровали Е. в. м. буллы с изъявлениями своего покровительства и признанием владельческих прав мон-ря. В послании Григория IX эти владения перечисляются наиболее подробно.

Основные имения Е. в. м. концентрировались на зап. побережье Синайского п-ова: финиковые рощи в Фейране, Эт-Туре и районе Аюн-Муса (Источников Моисея) недалеко от Суэца, — а также в непосредственной близости от монастыря, где известно поддесятка небольших оазисов с источниками, садами и часовнями (т. н. подворий). Помимо этого Е. в. м. принадлежали храм в Александрии, дома в Каире, различная недвижимость в Палестине и Заиорданье: виноградники, оливковые рощи, дома в долине Вади-Муса под Петрой, Монреале (Эш-Шаубаке), Иерусалиме, Яффе, Акре, Лаодикии, окрестностях Антиохии. В Дамаске мон-рь имел ц. св. Георгия, дома и др. имущество. За пределами Ближ. Востока Е. в. м. располагал обширными владениями на Крите и Кипре, включая неск. церквей, дома, мельницы, виноградники, земельные угодья, и имел торговые привилегии. Сохранились упоминания о монастырском подворье с ц. св. Георгия под К-полем (*Порфирий (Успенский)*). Второе путешествие. 1856. С. 267–271; *Eckenstein*. 1921. Р. 150). В папской булле не названы синайские владения, пожалованные Салах-ад-Дином в егип. Дельте, что объясняется причинами политического характера или тем, что к этому времени имения, возможно, были утрачены синаитами. Также можно предположить, что большинство владений Е. в. м. в Сирии, Палестине и Заиорданье было потеряно им после изгнания крестоносцев с Ближ. Востока во 2-й пол. XIII в.

В эпоху крестовых походов Е. в. м. посетили неск. паломников, оставивших подробные описания обители. К кон. XII в. относится сочинение копт. автора Абу-ль-Макарима

о церквях и мон-рях Египта (ранее ошибочно приписывавшееся Абу Салиху Армянину), где немалое место отведено Е. в. м. Помимо информации, заимствованной у патриарха Евтихия Александрийского, аш-Шабушты и др. авторов, Абу-ль-Макарим приводит наблюдения современников или, возможно, собственные. По его словам, в 1180/81 г. в мон-ре насчитывалось 60 иноков, хотя не исключено, что эта цифра заимствована у автора X в. Ахмеда ибн аль-Касса (*Mouton, Popesku-Belis*. 2006. Р. 30). В труде Абу-ль-Макарима впервые встречается ряд синайских преданий, в т. ч. о чуде Богородицы Экономиссы. Эти же легенды повторены в описании Е. в. м. нем. путешественником магистром Титмаром (1217). К 1234–1235 гг. относится 1-е правосл. паломничество на Синай, описанное в лит-ре, — путешествие свт. *Саввы*, архиеп. Сербского, одарившего обитель богатой милостыней.

Мамлюкская эпоха (1250–1517).

В правление мамлюкских султанов Е. в. м. сохранял многие свои привилегии. Известно ок. 70 султанских грамот XIII–XVI вв., подтверждающих традиц. права мон-ря и ограждающих его от притеснений бедуинов. Мн. мамлюкские властители поддерживали широкие торговые и дипломатические связи с Европой и благосклонно относились к христ. паломничеству на Синай.

Начиная с XIV в. число паломников, посещавших Е. в. м., значительно возросло. В городах Египта и Палестины складывалась соответствующая инфраструктура — постоянные дворы для паломников, курировавшиеся европ. консулами, система договоров с бедуинами-проводниками и т. д. Соответственно увеличился объем источников, паломнической лит-ры с описаниями Е. в. м. В 1331–1346 гг. на Синае побывало не менее 8 паломников-писателей, в т. ч. Лудольф из Зудхайма. Эпидемия «черной смерти» в Европе и крестовый поход кипрского кор. Петра I Лузиньяна на Александрию (1365) на время прервали движение паломников, однако к 80–90-м гг. XIV в. паломничество возобновилось, благодаря чему появилось еще 6 описаний мон-ря (в т. ч. Л. Фрескобальди, Дж. Гуччи, Н. Мартони). После нек-рого спада паломничества в нач. XV в. его новая активизация произошла во 2-й пол. XV в.

(Б. фон Брейденбах (1483), Ф. Фабер (1483), А. фон Харф (1497), М. Баумгартен (1507) и др.). К этому же времени относится 1-е описание Е. в. м. в древнерус. лит-ре, составленное священноиноком *Варсонофием* (1461–1462), а также ряд греч. «Проскинитариев».

На основании сообщений паломников и анализа рукописей и документов Е. в. м. можно сделать некоторые выводы о численности и об этническом составе монахов. Основную массу синайской братии в этот период составляли арабы и греки. Нек-рыми епископами были составлены сочинения богослужебного и эпистолярного характера на араб. языке. Синайскими монахами было собрано огромное количество разноязычных рукописей. В монастырской б-ке насчитывается ок. 750 араб. манускриптов. Интенсивность араб. книгописания слабеет только в XV в. В колофонах фигурируют имена синайских монахов — выходцев из Египта, Палестины, Заиорданья (особенно из г. Эш-Шаубак), Сирии. Наряду с этим в монастыре сохранилось 376 сироязычных кодексов, создание основного числа к-рых приходится на XIII в. Уникально по богатству и многообразию собрание греч. рукописей мон-ря (более 3150), в т. ч. украшенных миниатюрами. В источниках упоминаются греч. монахи Е. в. м. — уроженцы М. Азии, островов Эгейского м. и др. регионов. Несомненно греч. происхождения ряда епископов XIV–XV вв. Самый знаменитый из монахов Е. в. м., живших в мамлюкскую эпоху, — прп. *Григорий Синаит* (ок. 1275–1346(?)), грек из-под Смирны, один из ведущих деятелей визант. исихазма, провел в мон-ре ок. 10 лет. На примере биографии прп. Григория Синаита и ряда др. синайских монахов видно тесное взаимодействие Синая с правосл. культурами Балкан и Ближ. Востока. Нек-рое время в Е. в. м. подвизался свт. *Филофей Коккин* (впосл. патриарх К-польский). В Е. в. м. сохранялось груз. присутствие. Среди синайской братии встречались также выходцы из юж. славян. Серб. короли кон. XIII — нач. XIV в. Стефан Драгутин, Стефан Урош II и Стефан Урош III посылали в Е. в. м. пожертвования.

На средства кор. Стефана Милутина в Е. в. м. была построена ц. во имя первомч. Стефана. В 1234 г., во время второго путешествия по св. мес-



там Ближ. Востока, Е. в. м. посетил свт. Савва, архиеп. Сербский, к-рый прожил в обители на протяжении всего Великого поста и сделал богатые пожертвования (*Доментијан. Живот светога Саве*. Београд, 2001. С. 372–374, 386–388, 392–394, 496–498). Иаков, митр. Серрский, сделавший в 1360 г. вклад в мон-рь (см. в разд. «Библиотека Е. в. м.: Славянские рукописи»), снабдил вкладную запись прочувствованными стихами, восхваляющими Синай (*Стојановић*. Записи. Т. 1. № 116). Среди месточтимых серб. святых много синаитов (Андрей, Даниил, Зосима, Иов, Йоша, Мартирий, Нестор, Роман, Сисой и не менее 5 неизвестных по имени), живших, по преданию, в XIV в. (*Павловић Л.* Култовица лица код Срба и Македонаца. Смедерево, 1965. С. 198–201). В XV в. пожертвования в мон-рь делали боснийские правители (в т. ч. Стефан Вукчич, титуловавший себя «герцог от святого Саввы»), претендовавшие на преемственность от династии Неманичей (*Јиречек К.* Историја Срба. Београд, 1978². Књ. 1. С. 372).

Синай посещали арм. паломники, а также копты и, по-видимому, эфиопы. По нек-рым свидетельствам, в Е. в. м. существовали часовни сирояковитов, армян и коптов. Сохранялись тесные связи мон-ря с западнохрист. миром. Е. в. м. получал богатую милостью от аристократии и государей европ. стран. Так, в кон. XV в. ежегодные субсидии мон-рю назначили франц. кор. Людовик XI, испан. кор. Изабелла, имп. Максимилиан I. Немалые средства жертвовали паломники. В XV в. папство разрабатывало проекты установления контроля над торговыми путями в Индию и поиска на Востоке союзников для противоборства мамлюкскому султанату. Е. в. м. и Эт-Тур рассматривались как важный промежуточный этап в продвижении на Восток и привлекали к себе особое внимание францисканской миссии, действовавшей в Св. земле. Францисканцы поддерживали активные контакты с Синаем, регулярно посещали мон-рь и делали пожертвования. Для совершения богослужений лат. паломниками в XV в. в Е. в. м. была выделена особая келья, а позже — часовня во имя вмц. Екатерины. Столь дружественные отношения Е. в. м. с католич. Европой были уникальным явлением в позднесредневековом мире. В то же время в дог-



Серебряный потир.
Вклад
франц. кор. Карла VI.
Париж. 1411 г.
(мон-рь вмц. Екатерины)

матическом и обрядовом плане синайские монахи строго следовали правосл. традиции, что подчеркивали все зап. наблюдатели. Известно, в частности, что синаиты запрашивали мнение К-польского патриарха Геннадия II Схолария (1454–1456) о допустимости возносить молитвы за боснийского короля, к-рый присылал в мон-рь дары, но придерживался прокатолич. ориентации.

Судя по всему, Е. в. м. достиг вершины расцвета в XIV в. Доходы от товарооборота порта Эт-Тур, финиковых рощ и др. имений, покровительство султанов и милостыня паломников способствовали увеличению количества монахов. В 1341 г. паломник Лудольф из Зудхайма сообщил о 400 насельниках мон-ря. Нек-рые из позднейших историков считали эту цифру либо завышенной, либо включавшей насельников монастырских подворий, разбросанных в оазисах вокруг Е. в. м. Неск. авторов кон. XIV в. определяют количество монахов в 200–240 чел., из к-рых 50 постоянно пребывали в церкви на вершине горы Синай (*Eckenstein*. 1921. P. 163; *Mouton, Popesku-Belis*. 2006. P. 31).

В XV в. в Е. в. м. сокращается число монахов: Перо Тафур в 1435 г. говорит о 50–60 иноках, авторы 70–80-х гг. — о 30–40, в 1497 г. А. фон Харф застал в мон-ре 8 чел. (*Порфирий (Успенский)*. Синайская обитель. 1848. С. 185–186; *Норов*. 1878. С. 105–106; *Eckenstein*. 1921. P. 166–167; *Mouton, Popesku-Belis*. 2006. P. 31). Паломники пишут об убогости мон-ря. По нек-рым данным, монахи на время покидали мон-рь, как, напр., в 1479 г.

Одной из наиболее сложных проблем для Е. в. м. были отношения с окрестными бедуинскими племенами. Помимо монастырских «рабов» среди синайских бедуинов существовала группа «благородных» племен — аль-Аиз (XIII–XVI вв.), Аулад Али (упом. в XV в.) и ряд др., считавших себя «стражами» или «покровителями» мон-ря и требовавших за это дань с монахов и паломников. По обычаю, Е. в. м. ежедневно кормил сотни бедуинов, выдавая им хлеб и др. продукты. Эта практика описана в источниках мамлюкской и османской эпох, однако, несомненно, сложилась значительно раньше. Также давнюю историю имели конфликты мон-ря с его бедуинским окружением. Уже в декретах айюбидских султанов 90-х гг. XII в. говорится о защите монастырского имущества от посягательств бедуинов. Прошения синайских монахов, адресованные правителям Египта на протяжении свыше полутысячи лет, отличаются исключительным однообразием — это жалобы на захват бедуинами тех или иных монастырских подворий-оазисов, на грабежи бедуинами караванов, доставляющих припасы в мон-рь, споры с бедуинскими шейхами о владении пальмовыми рощами. Издавались десятки султанских указов в подтверждение владельческих прав Е. в. м., однако обилие подобных документов свидетельствует об их низкой эффективности. Мамлюкские власти фактически не контролировали пустынные районы Синая, остававшиеся во владении воинственных бедуинов.

Периодически бедуины — не вполне ясно, «стражи» или «рабы», — предпринимали попытки проникнуть внутрь мон-ря и поселиться там. Так, уже в 1199 г. айюбидский султан аль-Афдаль в грамоте Е. в. м. писал, что монахи не могут быть принуждаемы жить вместе с людьми, не принадлежащими к их сообществу (*Stern*. Two Ayyubid Decrees. 1986. P. 28–29). В 1312 г. землетрясение разрушило часть стен мон-ря и окрестные бедуины собирались овладеть им. Положение спасло неожиданное прибытие каравана каменщиков со строительными материалами, присланного митрополитом Керака для восстановления церкви на вершине горы Синай. В 1348 г. монахи писали егип. властям, что бедуины вошли в мон-рь, грабили имущество и избивали иноков (*Stern*.

Petitions from the Mamluk Period. 1986. P. 250). О присутствии бедуинов в мон-ре упоминают Фрескобальди в 1384 г. и Баумгартен в 1507 г. (Посетитель и описатель Святых мест. 1794. С. 80, 91–92; *Eckenstein*. 1921. P. 162–163). В 1470 г. фламандский паломник Ансельм Адорнес передал рассказ монахов о бедуинском вторжении в мон-рь, когда захватчики в поисках сокровищ разбили мраморную раку вмц. Екатерины. По нек-рым свидетельствам, после этого осквернения святыни прекратилось мироточение от мощей святой (*Eckenstein*. 1921. P. 167). Двумя годами позже бедуинами был перекрыт проход в мон-рь для паломников из-за конфликта с синайской братией.

Возможно, нарастание враждебности между синайскими монахами и их кочевым окружением происходило вслед, ухудшения экономического положения мон-ря и невозможности для него откупаться от бедуинов и снабжать их продовольствием в прежних объемах.

Из отрывочных данных разных источников складывается картина некоего общего кризиса правосл. мира Леванта на рубеже XV и XVI вв. Этот кризис выразился, в частности, в запустении ряда ближневост. мон-рей, а также малых мон-рей и подворий в окрестностях Е. в. м. Если паломники в кон. XIV в. отмечали, что почти во всех мон-рях вокруг Синайской горы живут монахи, то в кон. XV в. авторы называют эти мон-ри «разрушенными». 1–2 инока оставались только в обители Сорока мучеников. Из более поздних источников известно, что монахов направляли в подворья-оазисы только на период сбора урожая; в остальное же время сады находились под присмотром монастырских «рабов» (*Порфирий (Успенский)*). Синайская обитель. 1848. С. 204).

Одним из факторов упадка Е. в. м. стала португ. экспансия в Индийский океан нач. XVI в., нанеся урон ближневост. экономике. Прервалась торговля пряностями через Красное м., куда неоднократно вторгался португ. флот. Пришел в упадок порт Эт-Тур, от к-рого зависело благосостояние Е. в. м. В 1503 г. мамлюкский султан в письме к папе Римскому угрожал в случае продолжения португальских нападений разрушить христ. святыни Ближ. Востока, в т. ч. Е. в. м. (*Eckenstein*. 1921. P. 173).

К кон. XV в. в Е. в. м. замерло книгописание. После 1470 г. надолго исчезли упоминания о Синайских епископах. Похоже, именно в это время произошла эллинизация мон-ря: из-за упадка (в т. ч. демографического) араб. правосл. общин прекратился приток в Е. в. м. араб. монахов, и их место заняли греки. Путешественники рубежа XV и XVI вв. однозначно называли синайских монахов греками (Посетитель и описатель Святых мест. 1794. С. 92; *The Pilgrimage of Arnold von Harff*. 1967. P. 140). Несмотря на присутствие в рядах синайской братии отдельных представителей др. правосл. народов, Е. в. м. в целом сохраняет греч. характер до наст. времени.

Османская эпоха (1517–1798).

I. Источники по истории Е. в. м. и паломничества. В Новое время возросло количество описаний Синая, составленных иностранными путешественниками, а также иных источников, касающихся Е. в. м. Поэтому история обители в османскую эпоху известна значительно подробнее, чем в средневековье. В Европе появился научный интерес к библейскому прошлому Синайского п-ова и книжному собранию мон-ря. Среди европейцев, посещавших обитель, наряду с клириками и миссионерами появились ученые и дипломаты. Наиболее известны описания Е. в. м., составленные французами Ж. де Тевено (1658), Ш. Понсе (1701), англ. еп. Ричардом Пококом (1743), дат. ориенталистом К. Нибуром (1762), франц. ученым К. де Вольнеем (1785), швейцар. путешественником И. Л. Буркхардтом (1816). В османскую эпоху Синай посещали мн. рус. паломники-писатели: Василий Позняков (1559), Василий Гагара (1636), иером. Ипполит (Вишенский) и А. Игнатьев (1708), В. Г. Григорович-Барский (1728), архим. Леонтий (1764). Известны описания Синая в греч. (Синайского архиеп. Иоанникия, 1686; Паисия Агиаполита, 80-е гг. XVI в.; Александрийского патриарха Герасима II Паллады, рубеж XVII и XVIII вв.) и в арабо-христ. лит-ре (диак. Ефрем, Халиль Саббаг, 1753). Ученым синайским мон. Нектарием (впсл. Иерусалимский патриарх) была написана история Е. в. м.— труд, преследующий не в последнюю очередь пропагандистские цели прославления обители и оправдания ее претензий на автокефальность. В 1734 г. по

воле Синайского архиеп. Никифора в мон-ре было устроено книгохранилище.

Изолированное положение Е. в. м. и опасности пути не способствовали развитию паломничества. В османскую эпоху путешествия на Синай совершались, как правило, из Каира через Суэц (ок. 12 дней на верблюдах). По свидетельству Вольнея (80-е гг. XVIII в.), организованное паломничество на Синай проходило раз в год. Местом сбора богомольцев — греков с Балкан и островов Эгейского м., а также арабов-христиан из Сирии — был Каир, где монахи Синайского подворья договаривались с бедуинами о проходе каравана и найме верблюдов. Известны расценки того времени на оплату каравана — ок. 150 ливров с человека — и приблизительная сумма милостыни, жертвовавшаяся в мон-рь, — свыше 300 ливров. Хотя монастырские источники содержат упоминания о приходе в Е. в. м. сотен арм. богомольцев из Иерусалима и коптских из Каира, подобные массовые паломничества были исключительным событием. По оценкам нач. XIX в., Синай посещало не более 60–80 чел. в год, гл. обр. егип. греков. Кроме того, каждое лето в мон-рь приходили христиане из Эт-Тура, размещавшиеся с семьями в монастырском саду.

II. Статус мон-ря и его владения. Зимой 1517 г. Египет был завоеван султаном Селимом I и вошел в состав Османской империи. Политические потрясения не обошли стороной Е. в. м.— султан обязал братию выплатить 2 тыс. золотых на покрытие военных расходов. Иноки, разоренные прежними поборами и преследованиями мамлюков, не могли более удерживать мон-рь. В большинстве своем они покинули обитель и переселились на ее Каирское подворье, откуда в нояб. 1517 г. писали Московскому вел. кн. *Василию III Иоанновичу*, прося денежной помощи (Россия и греч. мир в XVI в. М., 2004. Т. 1. С. 159–161). Эти сведения подтверждает один из европ. путешественников, заставший в 1518 г. Е. в. м. почти пустым (*Норов*. 1878. С. 105). Само Каирское подворье не пострадало во время штурма города османами, т. к. оказалось в зоне действий морейского контингента османской армии, набранного из правосл. христиан. Бей, возглавлявший морейский отряд, выставил охрану



вокруг подворья, а позже содействовал встрече делегации синайских монахов с султаном Селимом. Монахи предъявили султану апокрифическую грамоту Мухаммада о привилегиях мон-ря, на основании которой получили фирман о подтверждении всех своих прав и льгот. Если это предание соответствует действительности, то, возможно, сама грамота, приписываемая Мухаммаду, была изготовлена именно в это время. Ни одна из петиций синаитов айюбидского и мамлюкского времени, равно как и указы егип. султанов о привилегиях Е. в. м., не содержит упоминаний о грамоте Мухаммада. Впрочем, аналогичные фирманы османских султанов также ссылаются не на волю Мухаммада, а на положения мусульм. права и указы прежних правителей. Османы гарантировали мон-рю неприкосновенность его имущества на Синае, в Египте и др. местах, беспошлинный провоз монастырских грузов через все порты, беспрепятственный сбор милостыни и невмешательство в монастырские дела.

К османскому времени Е. в. м. утратил многие из своих владений, упоминавшихся в булле Григория IX: Фейран, 10 миль красноморского побережья и др. земли. Однако во владении Е. в. м. еще оставались неск. садов в оазисах, прилегающих к мон-рю, и огромная финиковая роща в Эт-Туре.

Авторы XVI–XIX вв. упоминают до 10 малых мон-рей, часовен и подворий, разбросанных вокруг Е. в. м. Почти все они были покинуты, за исключением мон-ря Сорока мучеников в долине Леджа. В 1-й пол. XVII в. мон-рь был на какое-то время заброшен, в 1676 г. восстановлен наряду с мон-рями св. Бессребренников и св. Онуфрия, однако наблюдатели нач. XIX в. снова называют мон-рь Сорока мучеников необитаемым (*Порфирий (Успенский)*). Синайская обитель. 1848. С. 137). Сады, находившиеся в этих подворьях, по большей части арендовали монастырские «рабы» за половину урожая. Однако из-за саранчи, засух и еще в большей степени из-за кочующих поблизости бедуинов Е. в. м. получал с этих садов незначительную прибыль.

В Эт-Туре Е. в. м. имел подворье с ц. во имя св. Георгия (по др. данным в честь Успения Пресв. Богородицы); жившие там монахи надзи-



*Синайский мон-рь.
Фрагмент росписи
архиепископского трона. Нач. XVIII в.
Мастер Иоани Корнарос
(мон-рь вмц. Екатерины)*

рали за финиковыми рощами мон-ря. В неск. км от Эт-Тура находились развалины мон-ря св. Иоанна Предтечи, разоренного при аль-Хакиме. В XV в. стены и башни мон-ря еще сохранялись в целости, а внутри находилось христ. кладбище. Эт-Тур был населен правосл. арабами и насчитывал 50 домов (кон. XV в.) или 200 жителей (кон. XVI в.). Город существовал за счет торговли с Индией, а также отчасти за счет рыболовства и финиковых рощ.

Единственными мусульманами в округе были янычары из гарнизона крепости, контролировавшей городскую гавань. Это соседство доставляло синаитам немало проблем. Так, по сообщению франц. путешественника Тевено (1658), известно, что турки, расчищая место для крепости, разрушили церковь Эт-Тура (*Eckenstein*. 1921. Р. 178). Монастырские анналы под 1665 г. содержат запись о том, как янычары Эт-Тура, заручившись поддержкой егип. паши, обвинили синаитов в осквернении мечети, находившейся в мон-ре, и хотели разорить обитель. Чтобы откупиться, инокам пришлось продать часть монастырских сокровищ; впрочем, сумма выкупа в источнике неправдоподобно завышена (*Порфирий (Успенский)*). Второе путешествие. 1856. С. 300).

В XVI в. экономическое положение в Эт-Туре ухудшилось, город разорялся. После покорения Египта османами тур. флот сумел прорвать португ. блокаду и возобновить доставку пряностей в Египет. Однако теперь главным портом на Красном м. стал Суэц, защищенный новыми ук-

реплениями. Наблюдатели XIX в. писали о полном упадке Эт-Тура и об обнищании жителей (Там же. С. 123–146). Тур. крепость к этому времени была заброшена и разрушилась, от мон-ря св. Иоанна Предтечи остался только фундамент. Еще в 1728 г. церковные власти разрешили жителям Эт-Тура вступать в брак в близких степенях родства ввиду изолированности и малочисленности местной христ. общины. Правосл. население города, составлявшее в нач. XIX в. 500 чел., сократилось более чем в пять раз после эпидемии чумы 1829 г. Тем не менее финиковые плантации Эт-Тура оставались важным источником доходов мон-ря.

В кон. XVI в. Синайское подворье в Каире было разрушено наводнением, и один из араб. христ. старейшин подарил мон-рю участок в каирском р-не Джувания (Джуваиния), где было отстроено новое подворье. Кроме того, Е. в. м. имел метохи в Александрии, Думьяте и Рашиде. В Каире синаитам к нач. XIX в. принадлежало 27 домов с лавками, сдававшихся внаем, — эти дома были в разное время куплены монахами или завещаны местными христианами. Ок. 1686 г. российский посланник при Высокой Порте добился разрешения синаитам построить на принадлежавшем им участке в К-поле ц. во имя св. Иоанна Предтечи, а К-польский патриарх Дионисий IV выдал грамоту, возводившую церковь в ранг подворья Е. в. м. В 1744 г. подворье сгорело и было восстановлено на средства, присланные российской имп. Елизаветой Петровной (*Порфирий (Успенский)*). Первое путешествие. 1856. С. 248).

III. Внешние связи Е. в. м. В XVI–XVII вв. Синай продолжал поддерживать контакты с христ. Западом. Хотя с началом Реформации культ вмц. Екатерины в Европе утратил прежнее значение и количество паломников, приходивших на Синай, сократилось, папы Римские в 1-й пол. XVI в. продолжали периодически издавать буллы с подтверждениями привилегий мон-ря. Известно, что в 70-х гг. XVI в. синайские монахи обращались за помощью к имп. Максимилиану II и франц. кор. Генриху III, а в 1579 г. паломник Брейнинг отмечал, что Е. в. м. ежегодно получал по 600 крон от франц. и испан. королей (*Норов*. 1878. С. 112). В 90-х гг. XVI в. Александрийский патриарх *Мелетий I Пугас* обвинял Синайского



еп. Лаврентия в том, что тот изъявил покорность папе за ежегодную субсидию в 300 золотых. В нач. XVII в. синайские сборщики милостыни ездили в Испанию, в Рим, во Францию и даже в португ. владения в Индии; мон-рь получал пожертвования также от англ. короля. Последняя папская булла Е. в. м. была дана Урбаном VIII в 1630 г. (*Eckenstein*. 1921. P. 178). Подворье Е. в. м. в Мессине существовало до кон. XVII в. Синаиты имели множество метохов в венецианских владениях, особенно на Крите. Разорение этих имений в ходе Кандийской войны сер. XVII в. тяжело сказалось на экономике мон-ря. Судя по всему, зап. финансовая помощь Е. в. м. прекратилась в XVII в. Лат. часовня в мон-ре пришла в запустение и развалилась на рубеже XVII и XVIII вв. Точно так же были заброшены часовни монофизитских исповеданий.

Е. в. м. укреплял свои связи в правосл. мире, бóльшая часть к-рого входила, как и Синай, в состав Османской империи. Начиная с 1497 г. валашские и молдав. господа на-



Кадило.
Вклад Роксандры,
вдовы молдав. господара
Александру Лэпушняну.
1569 г.
(мон-рь вмц. Екатерины)

правляли в мон-рь денежные пособия. Придел св. Иоанна Крестителя в соборе был перестроен в 1576 г. на средства валашского господара Александру II Мирчи. До 1586 г. Е. в. м.

была пожертвована гетманом М. Баликэ обитель Фрумоаса под Яссами. В XVII–XVIII вв. правители и бояре Дунайских княжеств продолжали жаловать мон-рю земельные угодья, мон-ри, деревни и др. недвижимость. Среди синайских владений упоминается мон-рь во имя св. Параскевы в Яссах (1610), сожженный крымскими татарами в 1650 г. По завещанию бывш. патриарха К-польского *Афанасия III Пателлария*, к Е. в. м. в 1654 г. в качестве подворья был приписан мон-рь свт. Николая Чудотворца в Галаце. В 1703 г. валашский господарь св. *Константин (Брыньковяну)* передал во владение синаитов основанный им Рымникский мон-рь (Рымнику-Сэрат) вместе с имениями. Мон-рь Мэрджинени под Бухарестом с приписанными к нему землями и деревнями был подарен Е. в. м. в 1731 г. семействами Кантакузино и Филипеску. В 1-й пол. XVIII в. молдав. господарь М. Раковицэ пожертвовал Синаю мон-рь Фыстыч с 10 деревнями (*Păcurariu*. IBOR. Vol. 1–2. Passim; *Порфирий (Успенский)*. Второе путешествие. 1856. С. 273–279, 310–312; *Чеснокова*. 2007. С. 110).

К нач. XIX в. во владении Е. в. м. находилось множество метохов по всему Вост. Средиземноморью: подворья с имениями в Сирии (Дамаск, Триполи и Латакия), в М. Азии (Трабзон, Измир, Бурса, Изник и др.), на островах Эгейского м. (Родос, Самос, Хиос, Лесбос, Лемнос, Санторин (Тира) и др.), по 4 подворья с садами и виноградниками на Кипре и Крите, почти 2 десятка метохов на Балканах (в т. ч. церкви в К-поле, Адрианополе и Фессалонике). В 40-х гг. XVIII в. было учреждено Синайское подворье в Киеве. На завещанном греком Стаматисом, жителем Киева, синайскому иером. Евгению небольшом участке земли (ок. 1738) была построена ц. во имя вмц. Екатерины, на сооружение которой иером. Евгений получил щедрые пожертвования по ходатайству Киевского митр. Рафаила. В 1744 г. Синод РПЦ, удовлетворив прошение Синайского архиеп. Никифора, утвердил эту церковь с ее земельным наделом за Е. в. м. Из Е. в. м. постоянно присылались для служения в этой церкви игумен, иеромонахи и монахи. В 1748 г. при этом храме был учрежден мон-рь, к-рый в 1786 г., согласно табели о рангах, получил степень второклассного. В 1787 г. си-

наитам был передан Киевский Петропавловский мон-рь с оставлением за ними и прежнего подворья с церковью. От Киевского подворья Е. в. м. получал регулярные пособия (*Порфирий (Успенский)*). Синайский полуостров. 1848. С. 169; *он же*. Первое путешествие. 1856. С. 152–153). Самый удаленный из синайских приходов образовался в 1782 г. в Калькуте, где община греч. торговцев построила правосл. храм.

В османскую эпоху устанавливаются регулярные связи Синая с Россией, к-рая становится одним из главных покровителей Е. в. м. Первые синайские монахи (посольство архим. Климента) обратились за помощью к Василию III сразу после османского завоевания Египта (*Муравьев*. 1858. С. 144–145; *Кантерев*. 1881. С. 365–367). Следующее известное по источникам посольство синаитов — с грамотами Александрийского патриарха Иоакима и Синайского архиеп. Макария — прибыло в Москву в 1558 г. (Россия и греч. мир в XVI в. М., 2004. Т. 1. С. 235–241). Иоанном IV в ответ на просьбы о милостыне было отправлено на Ближ. Восток многочисленное посольство с беспрецедентными дарами патриархам и мон-рям. Глава этой миссии Василий Позняков осенью 1559 г. прибыл в Египет и вместе с патриархом Иоакимом посетил Е. в. м., передав братии царскую милостыню (*Хождение купца Василия Познякова*. 1887. С. 17–31). Значительные суммы направлялись в мон-рь рус. царями в 1571, 1586 и 1593 гг. В 1605 г. ко двору Бориса Годунова прибыло синайское посольство с новыми просьбами о помощи ввиду тяжелого положения мон-ря, вынужденного заложить священные сосуды и ризы. Но из-за событий Смутного времени синаиты вряд ли успели получить милостыню.

После Смуты связи России с правосл. Востоком возобновились. В 1623 г. в Москву прибыло синайское посольство во главе с бывш. родосским митр. Иеремией. Однако его пребывание в России было омрачено скандалом: монахи — члены посольства, поссорившись с митрополитом, донесли рус. властям, что он был в Риме и служил с папой. На следствии митрополит вероотступничество отрицал, но сознался, что собирал милостыню для Е. в. м. в Зап. Европе и получал пожалования от папы и европ. королей

(*Канtereв*, 1881. С. 372–379). Митр. Иеремию выслали из Москвы, за- претив впредь обращаться за милостыней к католикам. Следующая делегация Е. в. м. в 1627 г. привезла грамоты вост. патриархов с извинениями за происшедший инцидент; нормальные отношения были восстановлены. В 1630 г. синайское посольство получило жалованную грамоту о приезде в Москву за милостыней каждый 4-й год, в 1648 г. — каждый 6-й год. Согласно этой грамоте, в сер.— 2-й пол. XVII в. Е. в. м. неоднократно направлял в Россию своих представителей (Там же. С. 380–384).

В 1666 г. Синайский архиеп. Анания прибыл в Москву вместе с Александрийским и Антиохийским патриархами для участия в процессе над патриархом *Никоном* и Соборе РПЦ 1667 г. В сент. 1682 г. архиеп. Анания вторично посетил Москву во главе синайского посольства. Жалуюсь на бедствия мон-ря, он просил взять Синай на царское попечение, пожаловать мон-рю вотчины в России и подворье в Москве. Архиепископ получил богатые дары, однако в остальных просьбах ему было отказано (Там же. С. 385–387).

Тем не менее синаиты продолжали настаивать на переходе Е. в. м. под московский протекторат. По мнению совр. исследователей, речь шла не об изменении церковной юрисдикции Е. в. м., а только о ктиторстве (*Пятницкий*, 2004. С. 434–435, 447–448; *Чеснокова*, 2004. С. 419, 423). Впрочем, вполне вероятно, что в борьбе за автокефалию синаиты могли манипулировать полученной ими царской грамотой. В 1687 и 1693 гг. посольства, возглавляемые синайским архим. Кириллом, помимо обычных просьб о милостыне предложили поселить в Е. в. м. группу рус. иноков, а также послать неск. бояр на богомолье. В 1687 г. правительство царевны Софьи в целях укрепления своего престижа на христ. Востоке заявило о готовности принять обитель под покровительство. Синайский архим. Кирилл получил новую жалованную грамоту (5 февр. 1689), позволявшую приезжать за милостыней каждый год, и богатые дары (*Пятницкий*, 2004. С. 449). В той же грамоте говорилось о посылке серебряной раки для мощей вмц. Екатерины, изготовленной на средства царевны Екатерины Алексеевны (нередко в научной лит-ре от-

правка раки ошибочно приписывается Петру I, Анне Иоанновне или Екатерине II) (Там же. С. 444–446; *Чеснокова*, 2004. С. 423).

В кон. 80-х — нач. 90-х гг. XVII в. в Е. в. м. было послано неск. тысяч



Митра.
Вклад царя
Михаила Феодоровича Романова.
Москва. 1642 г.
(мон-рь вмц. Екатерины)

рублей, иконы и Евангелия в дорогих окладах (*Канtereв*, 1881. С. 387–408). При этом никаких попыток вмешиваться в дела мон-ря не предпринималось. Со временем просьбы синаитов о милостыне возрастали. Однако внешнеполитические приоритеты Петра I были далеки от христ. Востока, и посольство архим. Гавриила в 1697 г. получило милостыню гораздо меньше ожидаемой.

В 1723, 1733, 1745 гг. Е. в. м. направлял в Россию посольства с жалобами на нападения бедуинов, обветшание монастырских построек и с просьбами о милостыне. Но при этом уже не упоминалось об особом покровительстве российских государей этому мон-рю. В 1735 г. российское правительство утвердило т. н. палестинские штаты — размеры де-

нежной помощи Церквам христ. Востока. Е. в. м. причиталось 70 р. в год (Там же. С. 409–410). Накопившиеся суммы периодически выдавались приезжавшим за милостыней синайским монахам. Кроме того, синайские отцы имели возможность самостоятельно собирать пожертвования в Москве, в С.-Петербурге и на Украине. Этот факт нашел отражение в одном из важнейших источников по истории русско-синайских отношений — Синодике (помяннике) (Sinait. slav. 9b).

IV. Внутренняя история мон-ря. Е. в. м. играл видную роль в истории Поместных Церквей Вост. Средиземноморья. На протяжении неск. десятилетий XVI в. он находился в центре борьбы за сферы влияния Иерусалимского и Александрийского Патриархатов, восходящей еще к мамлюкской эпохе. Александрийский первосвященитель *Иоаким I*, выходец с Синая, имел тесные связи с Е. в. м. и пользовался там большим влиянием. Он неоднократно пережил на Синае периоды смут в Александрийской Церкви; в 1529 г. патриарх на свои средства выстроил в мон-ре храм арх. Михаила. Однако в 1530 и 1542 гг. Иоаким I под давлением Иерусалимского и К-польского патриархов делал заявления о признании прав Иерусалима на Синай и др. пограничные территории. В 1540 г. Иерусалимский патриарх восстановил на Синае архиепископскую кафедру, чтобы еще более ограничить возможности Иоакима I вмешиваться в дела обители (*Малышевский*, 1872. С. 174–181). В 1557 г. Иоаким I, воспользовавшись недостойным поведением Синайского архиеп. Макария, настоял на соборном решении об упразднении поста Синайского архиепископа и снова стал выступать в роли покровителя мон-ря. Когда Иоаким в 1559 г. отпра-



Серебряная рака для мощей
вмц. Екатерины.
Дар царевны
Екатерины Алексеевны.
Россия. 1689 г.
(мон-рь вмц. Екатерины)

лялся на Синай с рус. посланником Василием Позняковым, каирские христиане просили патриарха не оставаться в мон-ре, а сразу вернуться к ним.



Окончательно вопрос о Синайской епископии был решен в К-поле на Соборе 1575 г., где снова была учреждена кафедра епископа горы Синай, избираемого монахами Е. в. м. и утверждаемого Иерусалимским патриархом (Там же. С. 189–192; *Καλλίνικος (Δελικάνης)*. 1904. Σ. 332–338; Мат-лы для истории архиепископии Синайской горы. 1909. Т. 2. С. 316–323).

Т. о., окончательно оформилась организация синайского братства, своего рода монашеского ордена со своим уставом и с четко осознаваемыми корпоративными интересами. Братство имело «биполярную» структуру, включавшую наряду с Е. в. м. равный ему по значению центр — Джуванийское подворье в Каире, а также множество подворий, разбросанных по Вост. Средиземноморью. Свыше $\frac{2}{3}$ синайских монахов управляли подворьями или находились в разъездах для сбора милостыни. Авторы XIX в. отмечали слабый контроль мон-ря над финансами подворий, а также концентрацию значительной части братства во главе с архиепископом в Джуванийском подворье (*Πορφύριος (Ἐσπενσκίης)*. Синайская обитель. 1848. С. 189). На Синае же в основном оставались бедные, немощные и провинившиеся иноки. Подавляющее большинство синаитов в османское время были греками. В 1-й пол. XVII в. заметно преобладание в их среде критян. Наряду с этим в составе синайской братии встречались славяне, арабы и румыны.

Согласно уставу, Синайский епископ должен был управлять мон-рем не как архиерей, а как игумен, что подразумевало ограничение его власти собором старцев. В среде синаитов нередко происходили конфликты, судя по всему между земляческими группировками — критян, киприотов, выходцев из Румелии. Монастырские уставы регулярно запрещали существование подобных группировок и призывали иноков к всеобщей братской любви. Архиерею не разрешалось покровительствовать какому-нибудь землячеству. Во всех этих законоположениях нашли отражение реальные проблемы монастыря. Многочисленные расколы и смуты в сер. XVI в. в правление архиеп. Макария привели к его низложению и временному упразднению Синайской кафедры (Мат-лы для истории архиепископии Синайской горы. 1909.

Т. 2. С. 23). Еп. Евгений в 70-х гг. XVI в. порывался оставить мон-рь из-за непослушания части монахов. Собор старцев с трудом убедил его остаться, пригрозив проклятием всякому, кто не будет повиноваться епископу (*Πορφύριος (Ἐσπενσκίης)*. Второе путешествие. 1856. С. 297). Нек-рые из архиереев со своей стороны стремились к авторитарной власти. Так, архиеп. Анания в 60-х гг. XVII в. распустил собор старцев и правил мон-рем единолично и бесконтрольно. При избрании его преемника в 1671 г. была составлена специальная грамота, определяющая полномочия архиепископа, собора старцев, а также правила жизни в мон-ре (Мат-лы для истории архиепископии Синайской горы. 1909. Т. 2. С. 345–350). Возможно, впрочем, что подобный устав существовал и ранее, потому что перечень этих правил фигурирует почти без изменений при поставлении следующих архиепископов (известны соответствующие документы 1705 и 1721). Уставы подчеркивают ограниченный характер власти епископа, к-рый без согласия собора не мог принимать важных решений, вести финансовые операции и офиц. переписку. Архиепископ был обязан жить в мон-ре; лишь в исключительных случаях допускалось пребывание в Каире. Впрочем, это требование плохо соблюдалось. Уставы подчеркивали кинувильный (общежительный) характер мон-ря, в частности традицию совместного питания, однако монахам разрешалось иметь небольшую сумму денег в личном пользовании. При этом не допускались как торговля с окружающими арабами, так и вообще участие синаитов в к.-л. коммерческих предприятиях, а также хранение имущества вне мон-ря (Там же. С. 348–349). По имеющимся данным, сам мон-рь не вел торговой деятельности, за исключением распродажи в Каире излишков натурального оброка, поступавшего из метохов, в частности фиников из Эт-Тура.

Е. в. м., владевший множеством подворий и получавший милостыню со всего христ. мира, относительно богатый и самостоятельный, периодически стремился обрести реальную автокефалию. Когда патриарх Мелетий I Пигас попытался ок. 1592 г. возвести на епископский престол Синая своего приверженца Паисия Агиапостолита, монахи отвергли его вмешательство и избрали настоя-

телем некоего Лаврентия. Мелетий резко выступил против этой кандидатуры, и Лаврентий принял посвящение даже не от Иерусалимского патриарха, а от 2 епископов Антиохийского престола — в этом лишний раз выразилось стремление синаитов к автокефальности. Мелетий добивался низложения Синайского епископа, указывая на неканоничность поставления (от 2, а не от 3 епископов) и обвиняя его в сношениях с Римом. Антиохийский патриарх Иоаким VI поддержал Лаврентия и привлек на свою сторону Иерусалимского патриарха Софрония V. Однако Мелетий Пигас все же убедил в своей правоте остальных патриархов и заставил Лаврентия принести покаяние, после чего Лаврентий в 1600 г. был вторично поставлен на Синайскую кафедру, на сей раз с соблюдением всех канонов (*Μαλψιέβσκιος*. 1872. С. 630–640; Мат-лы для истории архиепископии Синайской горы. 1909. Т. 2. С. 27–29, 273–277, 283–292).

В нач. XVII в. возник еще один конфликт, связанный с Е. в. м. На подворье Джувания в Каире синаиты открыли церковь и вели богослужения, привлекая прихожан и лишая последних доходов Александрийского патриарха *Кирилла I Лукариса*. Патриарх пытался прекратить богослужение синаитов в своем диоцезе,



Крест
архиеп. Иоасафа Синайского.
Трансильвания. Ок. 1660 г.
(мон-рь в мц. Екатерины)

апеллировал к др. предстоятелям Поместных Церквей. Со вступлением Кирилла Лукариса на К-польскую кафедру (1620) синаиты предпочли прекратить борьбу и прими-





ряться, однако в нач. 40-х гг. XVII в., воспользовавшись долгим отсутствием в Египте патриарха Никифора, они возобновили богослужение на Каирском подворье. *Никифор* и его преемник *Иоанникий* неск. раз запрещали проведение литургии на подворье и в 1646 и 1648 гг. отлучали Синайского архиеп. Иоасафа. Борьба шла с переменным успехом, Иоасаф сумел заручиться покровительством влиятельных лиц в православ. общине империи, прежде всего молдав. господаря Василия Лупу. Под его давлением К-польский патриарх в 1651 г. разрешил синаитам проводить богослужения в Каире. По жалобам синайских монахов патриарх Иоанникий подвергался преследованиям тур. властей и в авг. 1652 г. был даже арестован на неск. дней. Однако в следующем году ситуация изменилась: по решению каирского кади церковь на Синайском подворье была обращена в мечеть (Иоанникий отрицал свою причастность к этому). Тогда же был свергнут господарь Василий, вслед за этим К-польский престол прекратил поддержку Синая, и в 1654 г. архиеп. Иоасаф был вынужден пойти на примирение с Александрийским патриархом и отказаться от своих притязаний.

После смерти Иоасафа синаиты избрали архиепископом его ближайшего сподвижника Нектария, историка, богослова и церковного деятеля. Однако тогда же Нектарий был избран Святогробским братством на Иерусалимский Патриарший престол, к-рый занимал в 1661–1669 гг. На Синайскую кафедру Нектарий поставил Ананию, также входившего в ближайшее окружение Иоасафа. В правление Анании претензии синайского братства на автокефалию достигли наивысшей точки. Стремления к автокефалии проявлялись в среде синаитов и ранее: еп. Лаврентий надевал на богослужениях патриаршее облачение, Нектарий написал «Историю» Е. в. м., где на основании апокрифической новеллы имп. Юстиниана I доказывал извечную независимость мон-ря. Анания прекратил поминовение Иерусалимского патриарха, подписывал грамоты титулом «Блаженнейший», положенным только автокефальным архиереям, и претендовал на равный статус с Охридским и Кипрским автокефальными архиепископами (Мат-лы для истории архиепископии Синайской горы. 1909. Т. 2. С. 68).

Под давлением Иерусалимского и К-польского патриархов Анания в 1671 г. был вынужден уйти в отставку, однако продолжал неофициально руководить действиями синаитов. В контексте борьбы за автокефалию следует рассматривать и попытку синаитов получить покровительство московского царствующего дома, против чего категорически возражал Иерусалимский патриарх *Досифей II Нотара*. В июле 1690 г. Анания договорился с влиятельными османскими администраторами в К-поле об аресте патриарха Досифея в случае непризнания им автокефалии Е. в. м. Досифей II бежал в ставку султана в Адрианополь, где имел надежных покровителей. В янв. 1691 г. Досифей совместно с К-польским патриархом провел Собор, на к-ром еще раз подтвердил подчиненный статус Синая, осудил своих противников и понизил сан Синайского архиерея до епископа (Там же. С. 95–104). Попытки синаитов привлечь на свою сторону османские власти и добиться пересмотра этого решения продолжались еще неск. лет. Только в 1696 г. стороны пошли на примирение: Синай признал власть Иерусалимского патриарха, а главе мон-ря был возвращен архиепископский сан.

Противоречия Синайских иерархов и Иерусалимских патриархов периодически обострялись. Так, в 1723 г. Синайский архиепископ протестовал против упоминания Синайской горы в титулатуре Иерусалимского патриарха (*Порфирий (Успенский)*). Второе путешествие. 1856. С. 323–327). Грамота К-польского патриарха от 1782 г. выводила Синай из подчинения Иерусалимскому престолу, однако обстоятельства и последствия появления этого документа неизвестны (*Воронов*. 1871. С. 397–400).

V. Бедуинское окружение. От XVI – нач. XIX в. до нас дошло значительное количество источников, позволяющих с большей степенью точности, чем для ранних эпох, реконструировать характер отношений монахов с бедуинами. Кочевники, населявшие юг Синайского п-ова, объединялись в конфедерацию Тавара (от 7 до 11 племен). Непосредственное окружение обители составляли монастырские «рабы», к-рые за особую плату обрабатывали сады в оазисах, привлекались для строительных работ, сопровождения паломников. Численность «рабов»

наблюдатели сер. XIX в. оценивали в 1,5 тыс. «Стражи» мон-ря (в XVI–XIX вв. это были кланы Аулад Саид и Аварим племени Савахилия и племя Алейкат, ориентировочно 1,5–2 тыс. чел.) кочевали к западу и северо-западу от горы Синай в радиусе неск. десятков км. По договору с мон-рем они обязаны были защищать его от др. племен, а также имели монопольное право на провод караванов паломников и доставку припасов из Каира в мон-рь.

Ежедневно до сотни бедуинов из «стражей» и «рабов» появлялись под стенами мон-ря, требуя выдачи положенного им продовольствия. Монахи снабжали их хлебом из плохой муки (для арабов в мон-ре с XVII в. существовала особая пекарня), маслом, сахаром, а иногда одеждой и предметами быта. В голодные годы требования кочевников возрастали, Е. в. м. из-за экономических трудностей зачастую не мог откупаться от них, а то и совсем прекращал хлебные раздачи. Это приводило к конфликтам с бедуинами, к-рые захватывали подворья в оазисах, грабили караваны, шедшие в мон-рь, брали в заложники монахов и паломников, а иногда прямо нападали на обитель, обстреливая ее и пытаясь поджечь ворота. В мон-ре были ружья и неск. пушек, однако, памятуя о бедуинском обычае кровной мести, из них стреляли больше для психологического воздействия на нападающих. Ввиду фактически независимого статуса синайских бедуинов Е. в. м. в случае конфликтов редко апеллировал к суду каирских властей, предпочитая обращаться к посредничеству бедуинских шейхов, к-рые достаточно часто выносили решения в пользу монахов. Известны даже случаи тюремного заключения задолжавших или провинившихся бедуинов на Джуванийском подворье (*Порфирий (Успенский)*). Второе путешествие. 1856. С. 337–346).

В османское время нет свидетельств о вторжениях арабов в обитель и о пребывании их там. Известен лишь указ егип. властей от 1536 г., запрещавший бедуинам входить в мон-рь вместе с паломниками. В обитель допускались только небольшие группы монастырских «рабов» (Там же. С. 285).

Численность синайских иноков в XVI в. возросла, на рубеже XVI и XVII вв. стабилизировалась, а потом стала медленно сокращаться:

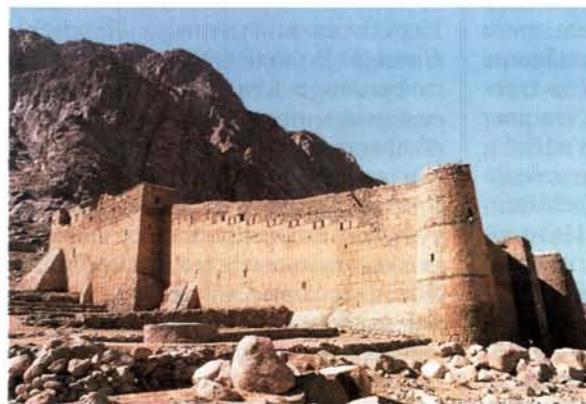




по сообщениям паломников, в 1512 г. в Е. в. м. насчитывалось 40 монахов, в 1546 г.— 60, в 1560 г.— 90, в 1579 г.— 100 или даже 140, в 1582 г.— 120 и в 1593 г.— 126 иноков (*Порфирий (Успенский)*). Синайский полуостров. 1848. С. 186; *Норов*. 1878. С. 112; Хождение купца *Василия Позняка*. 1887. С. 24). При этом число насельников мон-ря в отдельные годы резко колебалось; так, нем. путешественник А. фон Левенштайн в 1560 г. застал там 30–40 иноков (*Eckenstein*. 1921. Р. 176). Эти разночтения, возможно, объясняются степенью бедуинской угрозы, вынуждавшей монахов временно переселяться в Каир или Эт-Тур. Все монахи впервые покинули Е. в. м. после османского вторжения 1517 г. и в сер. 60-х гг. XVI в. (*Ibidem*). В кон. XVI в. монастырские ворота в целях безопасности были замурованы. В течение последующих 250 лет ворота открывали лишь в исключительных случаях, напр. при приезде архиепископа. Обычно же грузы и людей в мон-рь поднимали на веревке через специальное окно в стене — дувару; иногда пользовались потайной калиткой, ведущей в монастырский сад.

В 20-х гг. XVII в. московская милостыня мон-рю посылалась из расчета на 100 чел., однако эта цифра условная, отнюдь не обязательно соответствующая реальному количеству иноков (РГАДА. Ф. 52/1. 1624 г. № 11. Л. 3). В сочинении Василия Гагары (1636) говорится о 300 иноках мон-ря, но в это число, несомненно, входят эпитропы удаленных подворий и сборщики милостыни (*Житие и хождение в Иерусалим и Египет казанца Василия Яковлева Гагары*. 1891. С. 70). В 1682 г. архиеп. Анания сообщил в Москве, что синайская братия насчитывает 400 чел., из к-рых 300 собирают милостыню на мон-рь в разных странах; оставшиеся 100, видимо, находились на Синае и в Каире (*Кантевер*. 1881. С. 385). Сразу неск. европ. путешественников 30-х гг. XVII в. застали в мон-ре 23–25 монахов; возможно, в этот момент большинство синаитов находилось на Джуванийском подворье (*Eckenstein*. 1921. Р. 178; *Labib*. 1961. Р. 152). По данным, указанным в «Истории епископии св. горы Синай» Иерусалимского патриарха Досифея (1671), общее число монахов на Синае, в Эт-Туре и Джувании неск. превышало 70 чел. (Мат-лы для истории архиепископии Синайской го-

ры. 1909. Т. 2. С. 84). Рус. паломники 1708 г. писали, что на Каирском подворье живет свыше 50 монахов, примерно столько же — в самом монастыре и свыше 200 — в многочисленных подворьях в др. странах (*Путешествие иером. Ипполита Вишенского*. 1914. С. 34, 43). На протяжении XVIII в. общая численность иноков



Стена мон-ря
им. Екатерины,
восстановленная по приказу
Наполеона. Ок. 1800 г.

на Синае и на Джуванийском подворье оставалась стабильной. При этом в периоды нарастания бедуинской угрозы большая часть монахов переселялась из Е. в. м. в Каир. Так произошло, напр., в 1727–1728 гг., когда в Е. в. м. осталось 25 чел. По османской переписи 1734 г. в Джувании и Е. в. м. насчитывалось 72 монаха (*Порфирий (Успенский)*). Второе путешествие. 1856. С. 331). Архим. Леонтий в 1764 г. застал в мон-ре 33 инока. По данным Вольнея, к-рый, по всей вероятности, не был на Синае, в 80-х гг. XVIII в. в мон-ре находилось ок. 50 монахов (*Путешествие [К. Ф.] Вольнея*. 1793. С. 485).

Не имея точных данных о динамике доходов Е. в. м. в XVI–XVIII вв., по мн. признакам можно сделать вывод, что его финансовое положение в нач. XVIII в. ухудшилось в связи с общим кризисом Османской империи, терпевшей поражения в войнах с европ. гос-вами. Труднее стало содержать обитель и откупаться от бедуинов, что в свою очередь привело к осложнению отношений с кочевым окружением. Из разных источников известны осады мон-ря бедуинами в 1727–1728, 1772 гг., попытка штурма обители в 1782 г.; в реальности, несомненно, столкновений было намного больше. Проезд архиепископа в мон-рь был сопряжен с выплатой бедуинам непомерной дани. По этой причине архиепископы перестали посещать Синай, избирая своей резиденцией Джуванию или балканские подворья. Так, после приезда

в 1761 г. в Е. в. м. архиеп. Кирилл монастырские ворота не открывались мн. десятилетия.

Когда в 1797 г. от ветхости обвалилась часть сев. стены Е. в. м., монахам с трудом удалось удержать бедуинов от немедленного разграбления обители, но мон-рь не имел средств ни на проведение ремонта, ни на то, чтобы откупиться от бедуинов. Однако после занятия Египта войсками Наполеона Бонапарта франц.

администрация, исходя из военно-стратегических соображений, оказала содействие в восстановлении стен мон-ря, к-рое

было завершено в 1800 г. Из Каира были посланы 42 каменщика, необходимые материалы были доставлены на 150 верблюдах (*Eckenstein*. 1921. Р. 184). Одно из укреплений получило название башни ген. Ж. Б. Клебера.

В 1798 г. Бонапарт даровал Е. в. м. грамоту, в к-рой гарантировал обители свое покровительство, защиту от притязаний бедуинов, освобождение от податей и неподконтрольность посторонней духовной власти. Известны разрешения, выданные франц. генералами в 1799–1801 гг. на свободный проход караванов в мон-рь. Е. в. м. посещали ученые, сопровождавшие экспедицию Бонапарта (*Порфирий (Успенский)*). Второе путешествие. 1856. С. 287–290).

К. А. Панченко

XIX — нач. XXI в. Число монашествующих в Е. в. м. оставалось на протяжении XIX в. стабильным: в 1800 г. подвизалось 28 насельников, в 1816 г.— 23, в 1838 г.— 21, в 1845 г.— 25, в 1871 г.— 28, в 1890 г.— 20–30 чел. (*Он же*. Синайская обитель. 1848. С. 186; *Eckenstein*. 1921. Р. 184, 187; *Burckhardt*. 1992. Р. 548–549). Большинство синаитов в XIX в. составляли греки с островов Эгейского м.

На Джуванийском подворье в 1816 и в 1838 гг. подвизалось 50 чел., в 1845 г.— 30 (еще 30 чел. проживали на др. монастырских подворьях) (*Порфирий (Успенский)*). Синайская обитель. 1848. С. 186; *Burckhardt*. 1992. Р. 548–549). Несколько др. све-





дения о числе иноков в Джувании приводит А. А. Уманец: в 1843 г. он застал на подворье 22 монаха, в их числе неск. болгар, молдаван и украинца — 80-летнего старца Зосиму из Кременчуга, подвизавшегося там уже 40 лет (*Уманец*. 1850. Ч. 1. С. 3). Среди насельников главного мон-ря было 2 болгарина, русский из Одессы (согласно еп. Порфирию, 2 рус. монаха), араб из Сирии и молдаванин; 2 грека также хорошо владели рус. языком, т. к. подолгу проживали в Одессе и Таганроге (Там же. С. 168, 260–261; *Порфирий (Успенский)*). Синайская обитель. 1848. С. 186). Известно, что еще в 1820 г. в Е. в. м. подвизались по 1 монаху из Малороссии и из Калужской губ. (Путешествие из святым местам. 1824. С. 123–124).

В отсутствие архиепископа в Е. в. м. обителью управлял собор старцев во главе с дикеем, к-рый избирался всем братством и утверждался архиепископом. В собор старцев помимо дикеев входили скевофилак, эконоом, письмоводитель (секретарь), иеромонахи и старшие иноки. В мон-ре сохранялся строгий общежительный устав, не допускалось присоединение. «От воздержной жизни, при хорошем климате, синаиты все здоровы, крепки и доживают до глубокой старости, — именно, до 100 лет и более» (*Порфирий (Успенский)*). Синайская обитель. 1848. С. 188).

Джуванийское подворье представляло собой отдельную киновию, управляемую особым дикеем и избранными старцами. В 40-х гг. XIX в. из-за запрещения служить в собственной церкви синаиты посещали богослужение либо в патриаршей, либо в старой кладбищенской церкви в Каире (Там же. С. 188). В 1857 г. было достигнуто соглашение между Е. в. м. и Александрийским Патриархатом о том, что на Джуванийском подворье синаиты будут совершать службы при закрытых дверях, чтобы не отвлекать прихожан и жертвователей от храмов Александрийского Патриархата. В 1862 г. в связи с улучшением экономического положения Александрийской Церкви было получено разрешение Александрийского патриарха Иакова II свободно совершать богослужение на подворье (*Κοντογιάννης*. 1987. Σ. 175–176).

Соглашение архиепископа с синайской братией, составленное в 1859 г., предусматривало его постоянное проживание на Джуванийском подворье

при условии посещения Е. в. м. раз в год (*Воронов*. 1872. № 2. С. 288). Начавшееся с давних пор «принижение Синая пред Джуваниею» достигло пика в сер. XIX в.: «Джувания стала Синаем, митрополиею, а священный и царский монастырь стал метохом последнего разряда; на Синае не было даже достаточного количества иеромонахов и иеродиаконов для достойного отправления священнослужений» (Там же. С. 301).

С 1804 по 1859 г. архиепископом Синайским был Константин II, племянник архиеп. Кирилла I, получивший образование в КДА и затем неск. лет бывший настоятелем принадлежавшего Е. в. м. киевского Екатерининского мон-ря. Посетив Синай в 1805 г. после своего рукоположения, Константин II 6 лет прожил на Кипре, а затем до конца жизни в К-поле, устроив резиденцию на одном из Принцевых о-вов — Антигоне (Бургазада) — и посвятив себя ученым занятиям. По избрании на Патриаршую К-польскую кафедру (1830–1834) он продолжал оставаться архиепископом Синайским. Константин II, имевший репутацию историка и богослова, издал неск. археологических описаний Египта и К-поля. Несмотря на пребывание в К-поле, Константин II всячески заботился о благосостоянии обители, «оказав монастырю большие услуги упорядочением его внутреннего быта и благоустройством его хозяйственно-экономических дел» (История Христианской Церкви. 1901. С. 332). Его стараниями в Александрии, на участке, приобретенном у архиепископа Кентерберийского, был построен 3-этажный дом для сдачи в аренду (*Порфирий (Успенский)*). Синайская обитель. 1848. С. 198).

В 1811 г. в Киеве сгорел до основания Петропавловский второклассный мон-рь, приписанный к Е. в. м. Его предполагалось восстановить за счет казны, но не было изыскано необходимой суммы. Труды по возобновлению мон-ря легли на плечи насельников и добровольных жертвователей. В 1826 г. мон-рь был восстановлен. В сер. XIX в. на территории Российской империи синаиты имели «два подворья: одно в Тифлисе с торговой лавкой, а другое в Киеве с неск. домами, мельницей, с жалованьем из казны наравне с нашими второклассными монастырями» (*Он же*. Первое путешествие. 1856. С. 250). Еще одно владение си-

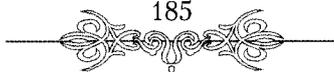
наитов находилось в Бессарабии, присоединенной к России по Бухарестскому трактату 1812 г.

Во время Греческого национально-освободительного восстания (1821–1829) Е. в. м. не получал никаких доходов от своих имений на территории Османской империи и был вынужден продать часть церковной утвари (*Он же*. Синайская обитель. 1848. С. 201). Пришли в упадок владения Е. в. м. на о-ве Крит, долг к-рых составил 150 тыс. пиастров. После уплаты долгов часть этих владений была продана (Там же. С. 199). До образования Греческого королевства Е. в. м. владел на его территории 13 имениями, наиболее богатыми из к-рых были находившиеся в Морее (Пелопоннесе) и на о-ве Санторин (Тира). Все они были «отняты греческим правительством» в процессе церковной реформы в Греции (Там же. С. 200).

К сер. XIX в. помимо владений Е. в. м. на Синайском п-ове ему принадлежали сдававшиеся внаем 27 домов с лавками в Каире и 3-этажный дом в Александрии. Монастырские подворья находились в Сирии (Дамаск, Триполи), в М. Азии (К-поль, Измир, Изник, Бурса), на островах Средиземного м. (Крит, Кипр, Хиос, Закинф), в Греции (Афины), в Валахии и Молдавии (при мон-рях Мэрджинени (с метохом св. Екатерины в Бухаресте), Рымнику-Сэрат, Фыстыч, Фрумоаса, мон-рь свт. Николая в Галаце), а также в Румелии (Серры), в Сербии (Белград), в Болгарии и в Индии (*Eckenstein*. 1921. P. 188).

В 1831 г. главный синайский шейх Салех из племени Каррашиев решил подчинить себе монастырских «рабов». Испуганные его угрозами «рабы» бежали на плато Эт-Тих (к северу от Е. в. м.). Начальник г. Суэц по жалобе синайского дикеев вызвал шейха Салеха в суд. Тот был подвергнут краткому тюремному заключению и вынужден заплатить денежную компенсацию мон-рю (*Ibid.* P. 208–209). Правитель Египта Мухаммед Али (1805–1849) благосклонно относился к Е. в. м. Его племянник Аббаспаша, в 1853 г. посетивший Синай, планировал возведение летней резиденции на горе Хорив (*Ibid.* P. 185).

В 1837 г. рус. иером. Самуил очистил от загрязнений и укрепил мозаику VI в. «Преображение Господне» в апсиде собора (*Порфирий (Успенский)*). Второе путешествие. 1856. С. 262; *Антоний (Капустин)*. 1872. С. 279; *Норов*. 1878. С. 115). В 1844–





1845 г., по мнению еп. Порфирия, «в европейском вкусе» были пере-строены гостиничные помещения вдоль сев.-зап. стены (*Порфирий (Успенский)*). Синайская обитель. 1848. С. 179). Завершение сооружения в 1855 г. железной дороги, соединившей Каир и Суэц, сократило путь к Синаю на трое суток.

Во время Крымской войны (1853–1856) связи Синая с Россией были прерваны. Прибывший в Е. в. м. в дек. 1856 г. В. К. Каминский отметил, что, по словам синайских старцев, ок. 5 лет в мон-ре не было ни одного паломника из России (*Каминский*. 1859. С. 398). За эти годы число насельников в обители оставалось прежним. «Братия, коих застал я двадцать человек — греков, болгар и одного русского, живут в этой обители, как в крепости, осажженной неприятелем, и редко выходят за ограду» (Там же. С. 403). В Е. в. м. Каминский навес-тил рус. инока Аркадия, уроженца С.-Петербургской губ. Он вел стро-гую подвижническую жизнь: редко выходил из своей кельи, молился и работал; почти не носил одежды и питался только сухарями и чаем. Долгое время старец Аркадий жил на Афоне, на Синае подвизался к тому моменту уже 10 лет (Там же. С. 428–429).

В последние годы жизни Констан-тия II его заместителем в Е. в. м. был архим. Кирилл Византийский, пре-жде бывший игуменом одного из си-найских подворий в Молдавии (*Κοντογιάννης*. 1987. Σ. 147). Константин рекомендовал братии избрать Ки-рилла своим преемником. Однако, призвав перед смертью Иерусалим-ского патриарха Кирилла II, он из-менил решение, сообщив на испове-ди, что Кирилл Византийский недо-стоин этого сана. Синайская братия, поддавшись уговорам Кирилла Ви-зантийского, избрала его архиепис-копом (7 янв. 1859) и настаивала на его рукоположении (*Ibid.* Σ. 148–151). Поскольку Иерусалимский патриарх отказывался рукополагать Кирилла Византийского, то была назначена комиссия из патриархов для решения этого вопроса, к-рая признала избра-ние Кирилла III законным (окт. 1859). В числе покровителей нового Си-найского архиепископа были рус. по-сол в К-поле гр. Н. П. Игнатъев и ми-нистр иностранных дел Турции Фу-ат-паша. Т. к., несмотря на увещания К-польского и Александрийского па-триархов, Кирилл II Иерусалимский

настаивал на своем мнении, то ру-коположение Кирилла было совер-шено в виде исключения К-польским патриархом Кириллом VII (25 нояб. 1859) в ц. св. Иоанна Предтечи на Синайском подворье в К-поле с сохра-нением на буд. время права Иеруса-лимского патриарха на рукоположе-ние Синайского архиепископа (*Воронов*. 1872. № 2. С. 279–286).

Под эгидой Е. в. м. находилась муж. школа Абетюн, основанная в 1860 г. в Каире на средства брать-ев Рафаила и Анании Абетов (Ам-бетов), греч. купцов, имевших рос-сийское подданство. Школа Абетюн давала начальное, среднее гумани-тарное (гимназия) и среднее техни-ческое образование и содержалась на проценты с оставленного братья-ми Абетами капитала. Этой школой заведовала особая комиссия (эфо-рия) при участии одного из предст-авителей семьи Абет и 5 выборных членов от каирской греч. правосл. общины. Председателем комиссии являлся Синайский архиепископ, поскольку наследники Р. Абета до-полнили его завещание этим услови-ем. Мн. деятели Синайской и Алек-сандрийской Церквей кон. XIX — нач. XX в. были выпускниками шко-лы Абетюн. Первоначально школа включала 4 подготовительных клас-са (прогимназия) и 3 класса средней школы; в ней обучались дети толь-ко из правосл. семей. Школьная про-грамма соответствовала программе, действующей в Греческом королев-стве. Основным языком был гречес-кий, в качестве иностранных препода-вались арабский и французский (*Κοντογιάννης*. 1987. Σ. 329). С 1888 г. преподавался также рус. язык, т. к. школа находилась под покровитель-ством российских императоров, а рус. дипломатический агент при егип. хе-диве состоял ее почетным попечите-лем. В кон. XIX — нач. XX в. в школе ежегодно обучалось до 200 чел. (Ис-тория Христианской Церкви. 1901. С. 233). В наст. время школа Абети-он состоит из 3 отд-ний: греческого, арабского и англо-арабского, в ко-торых начальное и среднее образо-вание получают до тысячи учащихся из Египта и Греции в соответствии с принятой в Греции образователь-ной программой.

В 1860 г. имп. Александром II на Синай была послана 2-я серебряная рака для мощей вмц. Екатерины, к-рая, как и рака 1689 г., находится в алтаре собора.

Утрата владений Е. в. м. в Сер-бии и в Дунайских княжествах, се-куляризованных господарем Алек-сандру Кузой, и имущества др. греч. монастырей в период реформ 1858–1864 гг. вызвала экономический кри-зис обители.

В 1866 г. синаиты отправили Иеру-салимскому патриарху жалобу на ар-хиепископа, описывая его беспреце-дентные злоупотребления и обвиняя в растрате монастырских средств, нарушениях монастырского устава и деспотическом образе правления (ссылки и избиения неугодных мо-нахов). Иерусалимский патриарх Кирилл, сочувствуя синаитам, тем не менее не спешил удовлетворить их требования о суде над Кириллом Византийским, сознавая сложность этого процесса. В том же году братия Е. в. м. (6 июля) и насельники Джу-ванийского подворья (17 июля) за-явили о низложении Кирилла Ви-зантийского, что было подтверждено соборными определениями синай-ского братства от 10 и 24 авг. 1866 г. (*Воронов*. 1872. № 7. С. 606–608; *Κοντογιάννης*. 1987. Σ. 177–186). На следующий год в Е. в. м. (21 янв.) прошли выборы нового архиепис-копа. Единогласно архиепископом с именем Каллистрат III был избран архим. Кирилл (Родикис), бывший с 1859 по 1861 г. дикеем Джуваний-ского подворья.

Когда К-польский патриарх Григо-рий VI выразил неодобрение дей-ствиям синаитов, те прибегли к су-ду Иерусалимского патриарха. Ки-рилл Византийский не явился после 3-кратного вызова в суд, и поэтому Синод Иерусалимской Церкви при-ступил к обсуждению синайского дела без него. Рассмотрев обвинения синаитов, Синод признал Кирилла Византийского виновным и объявил его лишенным синайских игумен-ства и архиепископии (23–24 авг. 1867). Об этом решении было сооб-щено окружными посланиями всем автокефальным правосл. Церквам, на к-рые с сочувствием и одобрени-ем ответили патриархи Антиохий-ский и Александрийский, архиепис-коп Кипрский и Синод Элладской Церкви (*Воронов*. 1872. № 7. С. 628–632, 655; *Κοντογιάννης*. 1987. Σ. 187–189). 30 авг. новоизбранный Калли-страт был хиротонисан во архиепис-копа Синайского.

Однако Кирилл Византийский за-явил о своей неподсудности Иеруса-лимскому патриарху и апеллировал



к К-польскому патриарху и Высокой Порте. Вслед этого Высокая Порта не утвердила суд над Кириллом Византийским и поручила К-польской Патриархии рассмотреть синайское дело вместе с патриархом Иерусалимским (*Воронов*. 1872. № 7. С. 660). Тогда по просьбе Кирилла II Иерусалимского Антиохийский и Александрийский патриархи Иерофей и Никанор выступили с заявлением, что «патриарх Иерусалимский по церковным законам имеет право суда над игуменом-архиепископом Синайским, что все сделанное им по синайскому делу совершенно законно и правильно и что патриарх Константинопольский, как и всякий другой, не имеет никакого права вмешиваться в это дело» (Там же. С. 661; *Κοντογιάννης*. 1987. Σ. 192–193). Вслед согласного ходатайства патриархов Высокая Порта признала законность решения Иерусалимского Синода и утвердила избрание нового архиепископа.

В соглашении архиеп. Каллистрата III (1867–1885) с синайской



Мон-рь влц. Екатерины.
Литография. 1872 г.

братией помимо обычных пунктов о строгом следовании общежительному уставу, о совместном решении всех проблем с собором старцев, о запрете принятия в мон-рь безбородых юношей и т. д. подчеркивалась необходимость постоянного пребывания Синайского архиепископа в Е. в. м. с допущением отлучек из обители только по неотложным делам (*Κοντογιάννης*. 1987. Σ. 201–202). Любивший заниматься садоводством и огородничеством Каллистрат III жил в зависимости от времени года либо в Е. в. м., либо в Эт-Туре. Им устроен большой сад у разрушенной ц. св. Апостолов и вне стен мон-ря близ ц. св. Трифона. В 1870 г. синайские отцы упразднили собор старцев в Джувании, что было связано с длитель-

ным отсутствием в Е. в. м. предшественников Каллистрата (*Ibid.* Σ. 222, 259). Однако эта мера была крайностью — Джуванийское подворье являлось центром экономической жизни и обеспечивало связь Е. в. м. с егип. и тур. властями. В Джувании пребывало 3 представителя Е. в. м.

В связи с конфликтной ситуацией в мон-ре, связанной с деятельностью синайского архим. Серафима, Иерусалимский патриарх Проконий впервые за всю историю направил в Е. в. м. своего экзарха — Иоасафа, архиеп. Филадельфийского, что было сочтено прямым вмешательством в дела монастыря (*Ibid.* Σ. 231–232). 17 авг. 1873 г. экзарх возвратился в Иерусалим.

С сер. XIX в. Е. в. м. начали посещать рус. исследователи для работы в монастырском книгохранилище, одним из первых был архим. Порфирий (Успенский). В 1-й приезд в 1845 г. он обнаружил знаменитый *Синайский кодекс* Библии (IV в.), разделив честь открытия и введения в научный оборот этого манускрипта с нем. исследователем К. Тишендорфом. Во 2-й приезд в 1850 г. архим. Порфирием при помощи иером. Феофана (впосл. свт. *Феофан Затворник*)

был составлен 1-й каталог греч. рукописей Е. в. м. В 1859 г. увезенный Тишендорфом из Е. в. м. Синайский кодекс был подарен им российскому имп. Александру II, в 1862 г. факсимильно издан в 4 томах, в 1863 г. — в 2 томах (только НЗ). В 1869 г. благодаря усилиям российского посла в К-поле гр. Н. П. Игнатьева и архим. *Антонина (Капустина)* приобретение Синайского кодекса было оформлено как дар Е. в. м. имп. Александру II. В свою очередь обитель получила 9 тыс. р., а архиеп. Каллистрат и нек-рые монахи были награждены орденами (*Захарова*. 2004).

В 1862 г. Е. в. м. посетил известный путешественник-востоковед, бывший министр народного просвещения А. С. Норов, в 1865 г. — историк и общественный деятель Д. Д. Смышляев. В 1870 г. византинист, археолог и археограф, начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме архим.

Антонин (Капустин) пробыл в Е. в. м. неск. недель и составил описание синайских рукописей (*Лисовой Н. Н.* Архимандрит Антонин (Капустин) — исследователь синайских рукописей: По страницам дневника // *Церковь в истории России*. М., 2000. Сб. 4. С. 197–225).

В 1871 г. синайским архим. Григорием была построена 3-ярусная колокольня, украшенная 9 колоколами, присланными из России.

После низложения в 1872 г. Иерусалимского патриарха Кирилла II в связи с вопросом о «болгарской схизме» российское правительство наложило секвестр на доходы с бессарабских имений, принадлежавших Иерусалимскому Патриархату (в т. ч. и на владения Е. в. м.).

В эти годы условия жизни синайских насельников по-прежнему оставались крайне тяжелыми, поэтому не всякий инок, желавший нести свой подвиг на Синае, смог выдержать и преодолеть многочисленные трудности. Как сообщалось в 70-х гг. XIX в., «по тягости ли жизни, по скудости ли средств к существованию, по отдаленности ли Синае монахи остаются в ведении тамошнего монастыря не долго, редкий из них проживет там лет пять» (Монастырь на Синайской горе. 1875. С. 11). Н. П. *Кондаков*, специалист в области церковного искусства, побывавший на Синае в 1881 г., сообщает, что в Е. в. м. «монахи все из греков и один только русский, отец Симеон, из отставных, которого при нас не было — он ушел в Тифлис. Почтенный архиепископ... часто нам об о. Симеоне рассказывал, какой тот умный и ловкий, и как он его намерен в иеромонахи произвести, хотя он и неграмотный» (*Кондаков*. 1882. С. 46).

Избранный 9 авг. 1885 г. Синайским архиепископом Порфирий I (Павлидис), уроженец о-ва Закинф, прожил ок. 5 лет в мон-ре св. Екатерины в Киеве, управляя Киевскими подворьями, затем — в Молдавии и К-поле. Хиротонию он получил от Иерусалимского патриарха Никодима. Порфирий I отличался «выдающимся умом, энергией и дипломатическим тактом, прекрасно благоустроил монастырь во внутреннем и хозяйственном отношении и пользуется большим уважением на Синае и в Каире за свои высокие нравственные качества» (История Христианской церкви. 1901. С. 333).



В соглашении с синайской братией (17 окт. 1885) ради экономических интересов мон-ря архиепископу позволялось проживание в Джувании при условии посещения Е. в. м. 1 или 2 раза в год. В Джувании также восстанавливался собор старцев (*Κοινοτάξιον*. 1987. С. 276, 281). После хиротонии Порфирий I некое время жил в Е. в. м., затем поселился в Джувании, откуда управлял обителью при посредстве дикяя и собора старцев. Во время избрания Порфирия I обитель находилась в тяжелом экономическом положении, а при оставлении им архиепископской кафедры (1904) мон-рь выплатил все долги, в его казне находилось 12 тыс. лир (*Ibid.* С. 285–286). Порфирий I заботился о каирской школе Абеттион, открыл в Эт-Туре бесплатную школу для детей христиан и мусульман, в к-рой изучались греч., араб. и англ. языки; в Суэце им были приобретены участки и построены дома для синайских монахов и отправлявшихся в Е. в. м. паломников; были восстановлены здания Синайского подворья в Измире. Усилиями архиепископа мон-рю удалось частично получить компенсацию за секуляризованные синайские подворья в Румынии (*Ibid.* С. 286).

В 1893–1899 гг. было отстроено подворье Е. в. м. в каирском квартале Дахер. Открытие нового подворья и продажа Джувании без разрешения Александрийского патриарха вызвали острый конфликт с *Софронием IV*, потребовавшим удаления Синайского архиепископа со своей канонической территории (*Ibid.* С. 288–326). Иерусалимским патриархом Герасимом в апр. 1894 г. был отправлен в Александрию в качестве посредника архиграмматевс Св. Гроба архим. Фотий (Патриарх Александрийский в 1900–1925), проживавший в Е. в. м. в 1883–1890 гг. (после неутвержденного Высокой Портой избрания его на Иерусалимскую кафедру) (*Ibid.* С. 293). В результате переговоров патриарх Софроний IV признал учреждение нового Синайского подворья в Каире при условии пребывания Синайского архиепископа в Е. в. м. (посещение им подворья на незначительный срок должно было происходить с разрешения Александрийского патриарха), постоянного проживания на подворье не более 3 монахов-синаитов, сооружения молельной комнаты без алтаря вместо имевшейся в Джувании церкви (*Ibid.* С. 322–324).

В мае 1894 г. Иерусалимский патриарх Герасим обратился к Софронию IV с просьбой позволить синаитам построить на подворье церковь (архиеп. Порфирий I заверял, что вход в нее будет с внутреннего двора), на что Александрийский патриарх ответил отказом (*Ibid.* С. 325). Конфликты из-за пребывания Порфирия I в Каире продолжались в течение всего последующего десятилетия.

В нач. XX в. резко сократилось число насельников в Е. в. м. — в 1902 г. там проживало только 17 монахов (*Васильев*. 1904. С. 45).

7 апр. 1904 г. из-за тяжелой болезни Порфирий I был вынужден оставить архиепископскую кафедру и поселился на о-ве Хиос, где скончался 15 июля 1909 г. (*Κοινοτάξιον*. 1987. С. 331–332).

В кон. XIX — нач. XX в. из России на Синай по командировке и на средства созданного в 1882 г. Имп. Правосл. Палестинского об-ва (ИППО) приезжали такие ученые, как исследователи груз. древностей А. А. Цагарели (1883) и Н. Я. Марр (1902), историк-литургист А. А. Дмитриевский (1888), византинист А. А. Васильев (1902), канонист В. Н. Бенешевич (1907, 1908, 1911). К этому времени паломничество рус. христиан на Синай приняло не только регулярный, но и массовый характер. Представители ИППО принимали меры для облегчения рус. паломникам путешествия не только по Палестине, но и на Синай. Раз в год ИППО организовывало паломнический караван на Синай (Путеводитель по святым местам Востока. СПб., 1910. С. 101–102). В нач. XX в. действовало железнодорожное сообщение от Каира до Суэца и совершались пароходные рейсы до Эт-Тура, откуда путь на верблюдах до Синая занимал 2 суток.

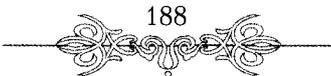
24 апр. 1904 г. преемником Порфирия I был избран Порфирий II (Логофетис) с о-ва Лемнос. Он оставил ряд сочинений по истории мон-ря и воспоминания. Иерусалимским патриархом Дамианом был издан сгиллий по поводу хиротонии Порфирия II (17 окт. 1904). Согласно этому документу, для более удобного управления и руководства, а также для экономической и нравственной пользы мон-ря и братства архиепископ должен жить летом в мон-ре, а зимой в Эт-Туре и Египте, где его пребывания требуют интересы монастыря, но предварительно обязан испросить каноническое на это раз-

решение Патриарха Александрийского. Если интересы мон-ря требуют его выезда за пределы Египта, то он должен и это исполнить, но после предварительного согласия и решения собора старцев, причем в их постановлении следует обозначить время заграничного пребывания архиепископа (*Померанцев*. 1906. С. 101–102). Подчеркивалось соблюдение общежительного устройства и запрещение мясоедения.

После первой мировой войны и Октябрьской революции в России Е. в. м. утратил свои подворья в Российской империи, а в нач. 20-х гг. XX в. — в Турции. Известно, что до 1914 г. греч. Екатерининский мон-рь в Киеве ежегодно получал из казны 746 р. и в 1908 г. в нем под началом архимандрита подвизались 4 монаха и 11 послушников (*Денисов Л. И.* Православные мон-ри Российской империи. М., 1908. С. 305). Вплоть до 1914 г. в Е. в. м. из Каира ежегодно отправлялся рус. имп. караван с припасами.

Порфирий II заботился о благосостоянии Е. в. м., поддерживал хорошие отношения с англ. властями, в т. ч. благодаря личной дружбе с гр. Г. Г. Китченером (*ОНЕ*. Т. 10. С. 558). 29 июля 1926 г., после ухода на покой Порфирия II, Е. в. м. возглавил архиеп. Порфирий III (Павлинос) (1878–1968) с о-ва Эвбея.

5 нояб. 1932 г. подписанием соглашения между Патриархом Александрийским *Мелетием II* и архиеп. Синайским Порфирием III был решен вопрос о каноническом статусе подворья Е. в. м. в Каире. Согласно этому соглашению, местом пребывания архиепископа Синайского и собора синайских старцев является Е. в. м., тогда как на Каирском подворье, являющемся его представительством, допускается пребывание не более 3 монахов-синаитов, находящихся в ведении Александрийского Патриарха. Синайский архиепископ не имеет права проживать на Каирском подворье, за исключением определенного срока, разрешенного Александрийским Патриархом. Синайский архиепископ может совершать церковные службы на подворье только с благословения Александрийского Патриарха, поминая за службой его, а не Иерусалимского Патриарха. На подворье может совершаться только литургия, но не крещения, венчания, отпевания и панихиды (*Παντελάκης*. 1939. С. 89–91).



В 1934–1935 гг. была завершена постройка ц. Св. Троицы на вершине горы Моисея; росписи выполнены в 1937 г. По соглашению в Монтрё (Швейцария) (1937) братия Е. в. м. может пополняться насельниками из Греции.

В 1939 г. были построены гостиница для паломников и картинная галерея. В годы второй мировой войны Каирское подворье Е. в. м. служило местом проведения офиц. мероприятий греч. правительством в изгнании. От нем. бомбардировок сильно пострадали подворья Е. в. м. на Крите (*Казновецкий А., прот.* Кончина архиеп. Синайского и Раифского Порфирия III // ЖМП. 1969. № 4. С. 56).

В 1951 г. на пожертвования проживающих в Египте греков у юж. стены мон-ря был построен новый корпус, в к-ром были размещены резиденция архиепископа, братская трапезная, б-ка и собрание икон.

В 1953 г. в Египте была свергнута монархия и провозглашена республика. После избрания в 1956 г. Президентом Египта Г. А. Насера последовали вторжение на территорию страны англо-франко-израильских войск и 3-месячная оккупация Синайского п-ова, в т. ч. Е. в. м., израильтянами.

В 1957 г. состоялся обмен письмами между митр. Крутицким и Коломенским Николаем и архиеп. Порфирием III, а еще через неск. лет представители РПЦ получили возможность посетить Е. в. м. В сент. 1966 г. в Е. в. м. и на его подворье в Каире состоялось празднование 1400-летия основания обители, в котором приняли участие представители всех Поместных Православных Церквей, а также кор. Греции Константин II. Архиеп. Порфирий III пригласил представителей РПЦ принять участие в этих торжествах. На Синай была направлена делегация РПЦ в следующем составе: еп. Подольский Владимир (Котляров) (ныне митрополит С.-Петербургский и Ладужский), представитель Московского Патриархата при Патриархе Антиохийском (глава делегации); прот. Матфей Стаднюк, в то время настоятель рус. Александро-Невского храма в Александрии, и прот. Иаков Ильич († 1981), тогда настоятель подворья Московского Патриархата в Бейруте. Члены делегации приняли участие в праздничных богослужениях; владыка Владимир

огласил послание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I (*Владимир (Котляров), еп.* Юбилейные торжества, посвящ. празднованию 1400-летия основа-



Архиеп. Порфирий III (Павлинос).
Фотография. 60-е гг. XX в.

ния мон-ря св. вмц. Екатерины на Синае // ЖМП. 1967. № 1. С. 55–60). Относительно числа монашествующих в Е. в. м. в 1966 г. имеются противоречивые сведения: 12 чел. (Там же. С. 59) или 32 чел. (ОНЕ. Т. 11. С. 178).

В результате арабо-израильской войны 1967 г. Синайский п-ов, включая Е. в. м., вновь был оккупирован израильскими войсками. Архиеп. Синайский Порфирий III переехал на монастырское подворье в Каире, где и скончался в 1968 г. Там же в 1969 г. его преемником был избран архиеп. Григорий II (1912–1973), выпускник школы Абетион, преподававший в ней в течение мн. лет. Григорий II является автором 18 книг по истории Синая, им составлен каталог старопечатных книг синайской б-ки (*Казновецкий А., прот.* Новый председатель Синайской архиепископии // ЖМП. 1969. № 10. С. 48). Из-за арабо-израильского конфликта хиротония Григория II была произведе-

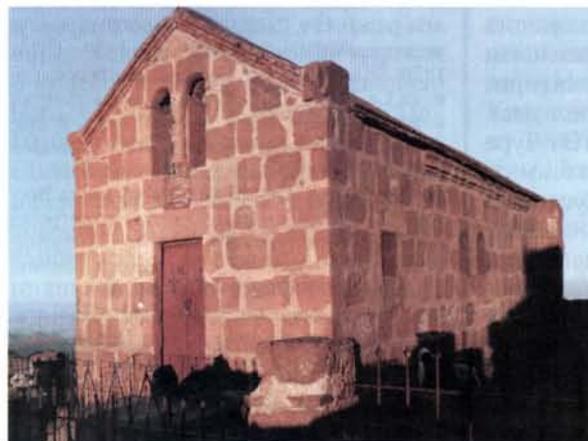
дена не в Иерусалиме, а в Афинах 3 митрополитами, направленными туда Иерусалимским Патриархом Венедиктом (2 февр. 1969). Затем под покровительством международной орг-ции Красного Креста Григорий II прибыл к месту служения — в Е. в. м. (Там же. С. 48–49).

В ходе паломнической поездки, предпринятой Святейшим Патриархом Московским и всея Руси *Пименом* по странам Ближ. Востока (с 28 апр. по 25 мая) в 1972 г., возглавлявшаяся им делегация не смогла посетить Синай и была вынуждена ограничиться визитом на Синайское подворье в Каире. Синайский архиеп. Григорий вручил орден св. Екатерины Патриарху Пимену (*Пимен, патриарх Московский и всея Руси*). Речь во время визита в Синайское подворье в Каире 3 мая 1972 г. // ЖМП. 1972. № 8. С. 16–17; *Дымша С., свящ.* Паломничество Предстоятеля Русской Православной Церкви // Там же. С. 21).

В сент. 1973 г. скончался архиеп. Григорий II, а в окт. началась арабо-израильская война, в результате которой Египет восстановил свой суверенитет над частью Синайского п-ова. 23 дек. 1973 г. архиепископом Синайским, Фаранским и Раифским был избран *Дамиан*. Он организовал 1-ю в истории мон-ря клинику для оказания помощи беднякам, в к-рой в течение 20 лет работал врачом. В 1974 г. в Е. в. м. подвизались 23 монаха (Синайская Архиепископия // ЖМП. 1974. № 12. С. 55).

В 1974 г., после тур. вторжения на Сев. Кипр, в зоне оккупации оказалось 2 подворья Е. в. м.

25 мая — 7 июля 1975 г., во время ремонта пострадавших от пожара 30 нояб. 1971 г. строений сев. стены (парекклизииона св. Георгия и старого скевофилакиона), была найдена замурованная келья, в к-рой находилось большое число фрагментов рукописей (в т. ч. на



Церковь Св. Троицы
на вершине горы Моисея.
1934–1935 гг.

папирусе) на греч., сир., араб., груз., слав. и др. языках. Среди находок — листы из Синайского кодекса Библии (см. подробнее в разд. «Библиотека»).

В 1976 г. были отреставрированы нартекс соборного храма и интерьер мечети, отремонтирована расположенная в зап. стене гостиница, предназначенная для проживания официальных посетителей и ученых, открыты древние замурованные ворота в зап. стене. Впосл. из-за значительно возросшего числа посещающих Е. в. м. паломников и туристов была построена новая гостиница вне стен мон-ря.

В кон. 70-х — нач. 80-х гг. в печати появилось сообщение о том, что егип. власти были намерены воздвигнуть внушительных размеров монумент и построить туристический кемпинг близ Е. в. м. Это вызвало озабоченность братьев мон-ря, и архиеп. Дамиан направил властям Египта представление с просьбой «не нарушать



Архиеп. Дамиан.
Фотография. 1985 г.

духа иноческого уединения и безмолвия Богошественной горы Синайской» (Синайская Архиепископия // ЖМП. 1980. № 6. С. 48).

В последние годы ведутся работы по восстановлению принадлежащих Е. в. м. скитов и келлий на Синайском п-ове. Помимо церквей и аскитириев, расположенных близ Е. в. м., в наст. время действуют подворье в Эт-Туре с ц. во имя вмч. Георгия и в 5 км от Эт-Тура кафизма Хаммам-Муса, близ развалин древнего Фарана — исихастирий с ц. прор. Моисея, где подвижаются 5 монахинь, новая кладбищенская церковь, посвященная св. бессребренникам Косме и Дамиану и Успению Пресв. Богородицы, в 5 км от сел. Тарфа — исихастирий с ц. Собора Синайских святых, где прожи-

вают 2 монахини (Δίπτουχα. 2008. Σ. 1050) (подробнее см. в ст. *Синайская, Фаранская и Раифская архиепископия*).

В наст. время мон-рь имеет следующие владения за пределами Египта: в Ливане (в Триполи), в Турции (в К-поле), на Кипре, в Греции (2 подворья в Афинах, 3 на Крите, в Фессалонике, в Янине, на о-ве Закинф и в Алепохори, близ Мегары) (Ibid. Σ. 1050–1051).

В 2001 г. было открыто новое здание ризницы-музея, освященное Патриархами К-польским Варфоломеем, Александрийским Петром VII и Иерусалимским Иринеем, в к-ром размещены наиболее ценные иконы, церковные облачения и утварь. В 2002 г. на 26-й сессии ЮНЕСКО в Будапеште комплекс Е. в. м. был включен в список памятников мирового культурного наследия.

**Э. П. А., архим. Августин (Никитин),
диак. Игорь Якимчук**

Ист.: Описание святой и богошественной горы Синайской, сочиненное на греч. языке блаженнейшим папою и патриархом Александрийским кир *Герасимом*. М., 1783; Пешеходца *Василия Григоровича-Барскаго-Плаки-Албова*, уроженца Киевского, мон. Антиохийскаго, путешествия к Святым местам, в Европе, Азии и Африке находящимся, предпринятое в 1723 и оконченное в 1747 году, им самим писанное. СПб., 1785, 1800²; То же, изм. загл.: Странствования *Василия Григоровича-Барскаго* по Святым местам Востока с 1723 по 1747 г. СПб., 1885–1887. 4 ч.; Путешествие [К. Ф.] *Вольня* в Сирию и Египет, бывшее в 1783, 1784, 1785 гг. М., 1793. Ч. 2; Посетитель и описатель Святых мест, в 3-х ч. света состоящих, или Путешествие *Мартына Баумгартена*... в Египет, Аравию, Палестину и Сирию. СПб., 1794; Путешествие к Святым местам, находящимся в Европе, Азии и Африке, совершенное в 1820 и 1821 гг. села Павлова жителем *Киром Брошниковым*. М., 1824; Хождение *Трифона Коробейникова* в Иерусалим, Египет и на Синайскую гору // Сказания рус. народа / Собр.: И. П. Сахаров. СПб., 1849³. Т. 2. Кн. 8. С. 135–158; *Уманец А. А.* Поездка на Синай с приобщением отрывков о Египте и Святой Земле. СПб., 1850. 2 ч.; *Порфирий (Успенский)*, архим. Первое путешествие в Синайский мон-рь в 1845 г. СПб., 1856; *он же*. Второе путешествие в Синайский мон-рь в 1850 г. СПб., 1856; *Каминский В. К.* Воспоминания поклонника Св. Гроба. СПб., 1859; Дневные заметки во время путешествия по святым местам Востока Киево-Печерской Лавры *иером. Иерофея* в 1857 и 1858 гг. К., 1863; *Логвинович В. И.* Путешествие во Святую землю и др. места Востока. К., 1873; Паломники-писатели петровскаго и послепетровскаго времени или путники во град Иерусалим / Ред.: архим. Леонид (Кавелин) // ЧОИДР. 1874. Кн. 3. С. 27–54 (отд. паг.); *Смышляев Д. Д.* Синай и Палестина: Из путевых заметок 1865 г. Пермь, 1877; *Норов А. С.* Иерусалим и Синай: Зап. 2-го путешествия на Восток. СПб., 1878; *Кондаков Н. П.* Путешествие на Синай в 1881 г. Од., 1882. (ЗИНУ; 33) (реп.: *Стасов В. В.* // ЖМНП.

1883. Апр. отд. 2. С. 325–346); Путешествие св. Саввы, архиеп. Сербского, 1225–1237 гг. // ППС. 1884. Т. 2. Вып. 2(5); Записки Саратовского Спасо-Преображенского мон-ря *иером. Паисия*, путешествовавшего в Иерусалим, на Синай и Афонскую гору в 1841 г. // ЧОЛДП. 1887. № 8. Отд. 3. С. 59–76; Хождение купца *Василия Познякова* по святым местам Востока, 1558–1561 гг. // ППС. 1887. Т. 6. Вып. 3(18); *Князев А.* Странствования русского слепца-паломника: Памяти слепца Г. И. Ширяева // Странник. 1889. № 3. С. 482–505; № 4. С. 705–727; № 5. С. 96–119; Описание Турецкой империи, сост. русским, бывшим в плену у турок во 2-й пол. XVII в. / Ред.: П. А. Сырку // ППС. 1890. Т. 10. Вып. 3(30). Прил. 1: Челобитная В. Полозова; Житие и хождение в Иерусалим и Египет казанца *Василия Яковлева Гагары* в 1634–1637 гг. // Там же. 1891. Т. 11. Вып. 3(33); *Паисий Агапостолит*. Описание Св. горы Синайской и ее окрестностей в стихах, написанное между 1577 и 1592 гг. // Там же. Т. 12. Вып. 2(35); Хождение *священноинок Варсонофия* ко св. граду Иерусалиму в 1456 и 1461–1462 гг. / Ред.: С. О. Долгов // Там же. 1896. Т. 15. Вып. 3(45); *Елисеев А. В.* По белу свету: Очерки и картины из путешествий по трем частям Старого света. СПб., 1901. Т. 1; Восемь греч. описаний Св. мест XIV, XV и XVI вв. // Там же. 1903. Т. 19. Вып. 2(56); *Καλλίνικος (Δελικάνης), ἀρχιεπ.* Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ Ἀρχιεποφυλακείου σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικὰ ἐγγράφα. Κωνσταντινούπολις, 1904. Т. 3. С. 453–463; *Кусмарцев П. И.* В землю Завета вечного. Саратов, 1904; Путешествие Халиля Саббага на Синайскую гору // аль-Машрик. 1904. Т. 6 (на араб. яз.); *Eutych.* Annales. 1906. Pars 1. P. 202–204; Мат-лы для истории архиепископии Синайской горы / Предисл.: А. И. Пападопуло-Керамев; Пер.: В. В. Латышев // ППС. 1908. Вып. 58. Т. 1 [греч. текст]; 1909. Т. 2 [рус. пер.]; *Accedunt Annales Yahia Ibn Said Antiochensis* / Ed. L. Cheikh. Beyruti; P. 1909. Pars 2. P. 15, 204–205, 227–233. (CSCO; 51. Arab.; 7); *Попов А. П., прот.* Младший Григорович: Новооткр. паломник по св. местам XVIII в. Кронштадт, 1911 [Выдержки из записок путешественника Луки Степановича Зеленского-Яценко (в рясофоре Леонид, в мантии Леонтий, архим. посольской церкви в Константинополе с 1766 по 1807 г.); Путешествие *иером. Инполита Вишенского* в Иерусалим, на Синай и Афон (1707–1709 гг.) / Изд., введ.: С. П. Розанов // ППС. 1914. Т. 21. Вып. 1(61); *Хованский С. А.* Путешествие по Святым местам. Сепр. П., 1915; The Pilgrimage of *Arnold von Harff*, Knight: From Cologne through... Palestine. Nendeln, 1967; The Book of Sir John Maundeville. A. D. 1322–1356 // Early Travels in Palestine. N. Y., 1969. P. 127–282; *Фрескобадьи Л.* Путешествие во Святую землю // Восток–Запад: Исслед., переводы, публ. М., 1982. [Вып. 1.] С. 17–46; *Гуччи Дж.* Путешествие ко Святым местам // Там же. С. 70–106; Τὸ Γεροντικὸν τοῦ Σινᾶ / Ἐπ. Δ. Γ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη, 1988; *Burckhardt J. L.* Travels in Syria and the Holy Land. L., 1992; *Пятницкий Ю. А.* Жалованная грамота 1689 г. мон-рю св. Екатерины на Синае // Россия и Христ. Восток. М., 2004. Вып. 2/3. С. 448–450 [публ. текста]; *Чеснокова Н. П.* Описание Синайской горы 1686 г. из собр. РГАДА // Там же. С. 430–433 [публ. текста]; Лит.: *Порфирий (Успенский)*, архим. Синайский полуостров // ЖМНП. 1848. Ноябрь. Отд. 2. С. 137–170; *он же*. Синайская обитель // Там же. Дек. Отд. 2. С. 171–210; *Муравь-*



ев А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858. Т. 1; *Антонин (Капустин)*, архим. Из записок синайского богомольца // ТКДА. 1871. № 2. С. 375–407; № 4. С. 68–104; № 8. С. 274–332; 1872. № 5. С. 272–342; 1873. № 3. С. 363–434; № 9. С. 324–400; *Воронов А. Д.* Синайское дело: Из истории синайского управления // ТКДА. 1871. № 5. С. 330–401; 1872. № 2. С. 273–315; № 7. С. 594–668; *Мальшевский И. И.* Александрийский патр. Мелетий Пигас и его участие в делах Рус. Церкви. К., 1872. Т. 1; *Монастырь на Синайской горе и значение его для христианства на Востоке.* СПб., 1875; *Каптерев Н. Ф.* Русская благотворительность Синайской обители в XVI, XVII и XVIII ст. // ЧОЛДП. 1881. № 10/11. С. 363–414; *он же.* Сношения Иерусалимских патриархов с рус. правительством // ППС. 1895. Т. 15. Вып. 1(43). Ч. 1: С пол. XVI до кон. XVIII ст.; *Дмитриевский А. А.* Путешествие по Востоку и его науч. результаты. К., 1890; *История Христианской Церкви в XIX в.* СПб., 1901. Т. 2; *То же, изм. загл.* История Православной Церкви в XIX в. Серг. П., 1998^а; *Васильев А. А.* Поездка на Синай в 1902 г. // СИППО. 1904. Т. 15. Вып. 3. С. 173–181; *он же.* Заметки о нек-рых греч. рукописях житий святых на Синае // ВВ. 1907. Т. 14. Вып. 2/3. С. 276–333; *Соколов И. И.* Константинопольская Церковь в XIX в. СПб., 1904. Т. 1; *он же.* Александрийские документы, относящиеся к истории Правосл. Церкви в Египте в XVIII и XIX ст. // ППС. 1916. Вып. 62; *Померанцев И.* Об управлении Синайского мон-ря // СИППО. 1906. Т. 17. Вып. 1. С. 94–103; *Cheikh L.* Les archevêques du Sinai // MFO. 1907. Vol. 2. P. 408–421; *Бенешевич В. Н.* Отчет о [2-й] поездке в Синайский мон-рь св. Екатерины летом 1908 г. // ИИАН. Сер. 6. 1908. № 14. С. 1145–1148; *он же.* Отчет о [3-й] поездке за границу летом 1911 г. // Там же. 1911. № 16. С. 1097–1104; *он же, ред.* Памятники Синая археологические и палеографические. Л., 1925. Вып. 1; Мат-лы для биографии еп. Порфирия (Успенского) / Ред.: П. В. Безобразов. СПб., 1910. 2 т.; Описание греч. рукописей мон-ря св. Екатерины на Синае / Ред.: В. Н. Бенешевич. СПб., 1911. Т. 1: Замечательные рукописи в б-ке Синайского мон-ря и Синаеджуванийского подворья, описанные архим. Порфирием (Успенским). Пг., 1917. Т. 3. Вып. 1; *Рукописи; Поггенполь Н. В.* Путешествие на Синай. СПб., 1912; *Eckstein L.* A History of Sinai. L., 1921; *Παντελάκης Ε. Γ.* Ἡ Ἱερὰ Μονὴ τοῦ Σινᾶ. Ἀθήνα, 1939; Die mamlukischen Sultanskunden des Sinai-Klosters / Hrsg. H. Ernst. Wiesbaden, 1960; *Labib M.* Pèlerins et voyageurs au mont Sinai. Le Caire, 1961; *Stern S. M.* A Fatimid Decrees: Original Documents from the Fatimid Chancery. L., 1964; *idem.* Petitions from the Ayyubid Period // *Idem.* Coins and Documents from the Medieval Middle East. L., 1986; *idem.* Two Ayyubid Decrees from Sinai // *Ibid.* P. 9–38; *idem.* Petitions from the Mamluk Period // *Ibid.* P. 233–276; *Chitty D.* The Desert a City: An Introd. to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire. Oxf., 1966; *Shevchenko I.* The Early Period of the Sinai Monastery in the Light of Its Inscriptions // DOP. 1966. Vol. 20. P. 255–264; *Mayerson Ph.* An Inscription in the Monastery of St. Catherine and the Martyr Tradition in Sinai // DOP. 1976. Vol. 30. P. 375–379; *idem.* Procopius or Eutychius on the Construction of the Monastery at Mount Sinai: Which Is the More Reliable Source? // BASOR. 1978. N 230. P. 33–38; *Nasrallah.* Histoire. Vol. 2(2). P. 13–14; Vol. 3(1).

P. 71–76; Vol. 3(2). P. 82–88; *Finkelstein I.* Byzantine Monastic Remains in the Southern Sinai // DOP. 1985. Vol. 39. P. 39–75, 77–79; *Κωντογιάννης Σ.* Το Σιναϊτικὸν ζήτημα (16–19 α.). Ἱεροσόλυμα, 1987; *Griffith S.* The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic // The Muslim World. 1988. Vol. 78. P. 1–28; *Vesela Z.* К вопросу о положении христ. Церкви в Османском гос-ве // Османская империя: Гос. власть и соц.-полит. структура. М., 1990. С. 118–131; *Августин (Никитин)*, архим. Синайский мон-рь и Россия: Рус. благотворительность Синайской обители // Россия, Запад и мусульм. Восток в новое время. СПб., 1994. С. 91–122; *он же.* Рус. паломники у христ. святых Египта. СПб.; М., 2003; *Подвижники благочестия, процветавшие на Синайской горе и в ее окрестностях. К источнику воды живой: Письма паломницы IV в. М., 1994^б;* *Монастыри св. Екатерины: Синай—Россия: Посвящ. 340-летию Св.-Екатерининского муж. мон-ря в России. М., 1998;* *Richards D.* Some Muslim and Christian Documents from Sinai Concerning Christian Property // Law, Christianity and Modernism in Islamic Society. Leuven, 1998. P. 161–170; *Tzaferis V.* Early Christian Monasticism in the Holy Land and Archaeology // The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the 5th Cent. to the Present. Leuven, 2001. P. 317–321; *Захарова А. В.* Обзор мат-лов российских архивов о приобретении Синайской Библии // Чт. памяти проф. Н. Ф. Каптерева, 2-е: Мат-лы. М., 2004. С. 33–45; *Пятицкий Ю. А.* Жалованная грамота 1689 г. мон-ря св. Екатерины на Синае // Россия и Христ. Восток. М., 2004. Вып. 2/3. С. 434–448 [исслед.]; *Чеснокова Н. П.* Описание Синайской горы 1686 г. из собр. РГАДА // Там же. С. 418–433 [исслед.]; *она же.* Реликвии христ. Востока в России в сер. XVII в.: По мат-лам Посольского приказа // ВЦИ. 2007. № 2(6). С. 91–128; *Mouton J.-M., Popescu-Belis A.* Une description du monastère Sainte-Catherine du Sinai au XIIe siècle: Le manuscrit d'Abū l-Makārim // Arabica. 2006. T. 53. Fasc. 1. P. 1–53; *Панченко К. А.* Монастыри и бедуины в османской Палестине и на Синае (XVI—1-я пол. XIX в.) // Вестн. ПСТГУ. Сер. 3: Филология. 2007. № 1(7). С. 68–98.

Грузины в Е. в. м. На Синае грузины (монахи Микаел и Евстати) появились не позднее VI в. (Памятники Синая. 1925. С. IX; *Менабде.* Очаги. 1980. Т. 2. С. 45–46).

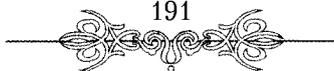
Наиболее ранние источники, свидетельствующие о пребывании грузин на Синае, относятся к IX в., когда груз. книжники и монахи, теснимые в Палестине мусульм. экспансией, перевезли на Синай монастырские б-ки из мон-рей св. Саввы Освященного (Сабацминда), Палавры (от Παλατὰ Λαύρα — Старая лавра) и др. Сведения о грузинах, пребывавших в Е. в. м. в араб. период и эпоху крестоносцев, содержатся во мн. колофонах и записях пилигримов, сохранившихся в груз. рукописях скриптории Е. в. м., а также в ктиторских надписях пожертвованных на Синай икон и груз. эпитафике (*Клдиашвили.* 1989. С. 117–135; *Схиртладзе.* 1998. С. 61–72).

На Синае груз. книжники продолжили лит. деятельность и создали крупный центр груз. письменности, т. н. синайскую лит. школу. В 864 г. учеником прп. *Тригория Хандзтийского* переписчиком Макаром Лететели в дар синайской груз. общине был преподнесен созданный в лавре св. Саввы Освященного *Синайский Многочлав* (Sinait. Iber. 32–57–33, 864 г.) — наиболее ранняя датированная груз. рукопись, содержащая 50 сочинений 18 отцов Церкви. В IX–X вв. на Синае трудились книжники и каллиграфы *Иоанн Минчхи*, *Иоанн-Зосим*, *Иоанн Кумурдойский*, *Микаел Катамонели*, *Квирик Мидзнадзорели*, *Езра Кобулеанисдзе* и др.

Груз. монахи подвизались в ц. прор. Моисея на горе Хорив (X–XI вв.; Sinait. Iber. 15, 19; груз. эпитафика церкви) в ц. во имя Пресв. Богородицы близ ц. прор. Илиа на горе Хорив (XII–XIII вв.; Sinait. Iber. 81) и др. В рукописи Sinait. Iber. 6 (984) сделана запись о пребывании грузин в Синацминда (груз. Святой Синай): речь могла идти как о Синае в целом, так и о Е. в. м. (*Tarchnischvili.* 1958. P. 179; *Chitty.* 1995. P. 169; *Алексидзе.* 2000. С. 16–18).

Однако основным средоточием груз. диаспоры на Синае был Е. в. м., во многих груз. источниках упоминаемый как монастырь «Купины», «Богоматери Купины» (Макловани, Маклуана, от груз. მკლვანის, მკლვანის ღმრთისმშობელი მონასტერი) (Цагарели. 1889. № 55; Sinait. Iber. 70, 72, 76, 77). В Е. в. м. грузинам принадлежали церкви во имя ап. Иоанна Богослова (X в.; Цагарели. № 84; Sinait. Iber. 2) и вмч. Георгия (XIII–XV вв.; Sinait. Iber. 17, 69, 74, 77, 96), а также пещерная келья блж. Квирикия.

Особенно заметную роль груз. община играла на Синае и в Е. в. м., активное участие в управлении к-рым она принимала, в X–XI вв. Известны имена 2 груз. иереев этого периода — Микаела (974) и дикейя Е. в. м. Квирик Мидзнадзорели (977–982) из монастыря Мидзнадзори в Тао-Кларджети, ученика и последователя Иоанна (Зосима). В 80-х гг. X в. Квирик провел в Е. в. м. строительные работы, что было сопряжено с неудобствами, связанными с ночлегом в кафоликоне паломников-арабов. К вратам главной церкви он пристроил небольшую ц. ап. Иоанна Богослова, а для паломников-арабов — странноприимные дома (не сохр.).



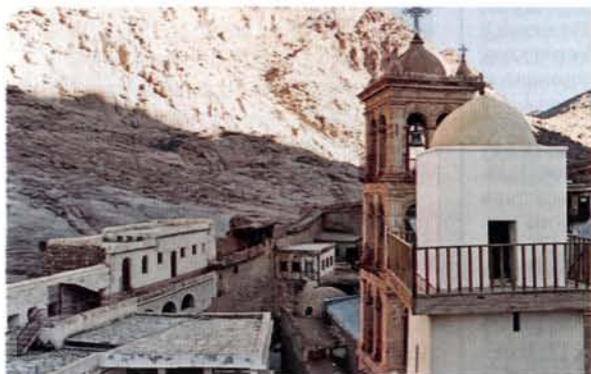
Квирикэ заботился о монастырской б-ке, куда жертвовал мн. книг (Sinait. Iber. 2. Л. 20, после 987 г.— The New Finds of Sinai. 2005). В X в. груз. монахи уже совершали в Иоанно-Богословской церкви богослужения на груз. языке — в один из созданных в Е. в. м. литургических сборников X в. (Sinait. Iber. 54) включена великая ектения, содержащая возгласы о мире «в Каргли» (в Грузии), о защите ее границ, «об умиротворении царей и мтаваров», об изгнании врагов, о возвращении пленных, об утверждении христианства. Вероятно, к этому времени поминание за литургией груз. царей и молитвы о благе Грузии уже могли иметь традиц. характер. Кодицилогическое изучение груз. рукописного фонда Е. в. м. показало высокую изношенность рукописей XI–XIV вв., что доказывает активное их использование в это время.

В нач. XII в. у сев. стены ограды Е. в. м. груз. царем св. *Давидом IV Строителем* были возведены груз. ц. вмч. Георгия и прилегающие к ней кельи (КЦ. 1955. Т. 1. С. 352–353). В древнеарм. переводе «*Картис Цховреба*» есть уточнение: «Он (Да-

гратониан). На правой стороне иконы был изображен юный груз. царь, представленный фронтально в полный рост, в царском одеянии (виссон и лор), в низкой короне с крестом по центру и жемчужными перпендулиями. В руках инсигнии власти — лабарум и свиток. Еп. Порфирий (Успенский) выдвинул предположение, что юноша — это царь св. Давид, а свиток — хрисовул, посланный им на Синай в связи с постройкой церкви (*Порфирий (Успенский), en.* 1856. С. 167; *Клдиашвили.* 1989. С. 117–135; *Kldiashvili.* 1989. P. 107–135). В. Н. Бенешевич изучил в нач. XX в. расположенные между фигурами, сильно поврежденные ктиторские надписи иконы: греческую, в которой упоминается Давид (δαβιδ), и грузинскую, выполненную на нухури: ღ [ლ] [ო] [ც] [ვა] [ყ] [ავ] წმ(ო)დათ მარტოვლო გ(თორგ)ო აქ -ქმ- - -ქმ*ე [- -]ლ*ე მ*[-]ტვ დ(ავთ)ო [ავხაზთ]ს, ქართ- [ვე]ლთ[ა], რანთა, [კახ]თა მპერ(ო)- ბ(ე)ლსა დ(მერთ)მ[(ა)ნ] [მ(ე)უ- ნდვე]ნ [ცოდვანი]. ამ(ე)ნ. (Моли, святой великомучениче Георгие... Господа отпустить грехи Давиду, Владыке абхазов, картвелов, ранов,

кахов. Аминь). Результаты исследования также позволили Бенешевичу отождествить портрет не-

Вид на строения монар-
вмч. Екатерины,
где находилась груз.
ц. вмч. Георгия (нач. XII в.).
Фотография. 2007 г.



известного царя с ктиторским изображением царя св. Давида, сопоставить заказ иконы с постройкой

вид.— Д. К.) выстроил монастырь, которому ежегодно посылал тысячи и десятки тысяч червонцев; но кто станет вести счет книгам и предметам, предназначенным для религиозных целей» (Древнеарм. перевод. 1953. С. 253). Эти сведения подтверждаются в колофонах рукописей Sinait. Iber. 70 и Sinait. Iber. 10; в последней содержится выполненный на *мхедрули* автограф царя св. Давида, где говорится о том, что он послал эту рукопись в дар Е. в. м. (*Клдиашвили.* 1989. С. 127–128).

В 50-х гг. XIX в. была открыта хранившаяся в Е. в. м. груз. живописная икона вмч. Георгия с греч. надписью: ΠΙΣΤΟ[Σ] ΒΑΣΙΛ[ΕΥΣ] ΠΑΣ[ΗΣ] ΑΝΑΤΟΛ[ΗΣ] Ο ΠΑΓΚΡΑΤΟΝΙΑΝΟΣ (Верный царь всей Анатолии Пан-

ц. вмч. Георгия и тем самым датировать написание образа приблизительно 1104 г. (*Бенешевич.* 1912. С. 62–64; *Клдиашвили.* 1989. С. 117–135; *Kldiashvili.* 1989. P. 107–135; *она же.* 2008. С. 53–57). На Синае сохранилось сравнительно позднее предание (XIX в.), связывающее имя царя св. Давида также и со строительством церкви на горе Хорив и в долине Леджа (*Порфирий (Успенский).* 1885. С. 188–196; *Цагарели.* 1888. С. 131–132).

В кон. XII — нач. XIII в. богатые пожертвования Синаю делала царица св. *Тамара*, в период ее правления груз. паломники на Св. земле и Синае получили нек-рые права и привилегии, к-рыми пользовались до XVII в.: напр., грузины были осво-

божены от уплаты налогов в мусульм. странах и Иерусалиме, было запрещено грабить или оскорблять груз. монахов и пилигримов и т. д. (КЦ. 1959. Т. 2. С. 352–353; *Киракос Тапдзакеци.* 1976. С. 119–120).

Согласно груз. и араб. припискам-завещаниям, содержащимся в рукописях XIII–XIV вв., присутствие грузин в Е. в. м. в этот период из-за частых набегов на мон-рь бедуинов было непостоянным. Так, в колофоне рукописи Sinait. Iber. 74 (XIII–XIV вв.) описан случай, когда после смерти единственного на тот момент в Е. в. м. груз. мон. Тевдоре (Шариданисдзе), жившего при ц. вмч. Георгия, его келью надо было закрыть, а церковную утварь, принадлежавшую груз. общине, «перепрятать до их (грузин.— Д. К.) прихода на Синай». В колофоне груз. Часослова XIII в. (Sinait. Iber. 26. Л. 194) из ц. вмч. Георгия названы имена игумена Николоза, монахов Соломона и Григола.

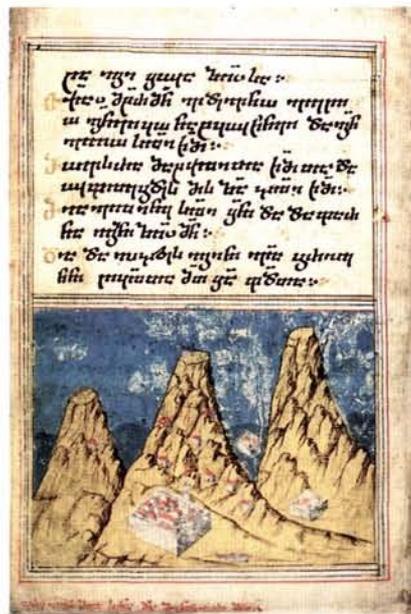
С сер. XIV в. число груз. братьев Е. в. м. и груз. паломников на Синае значительно возросло, что было обусловлено доброжелательным отношением к груз. центрам в Палестине и на Синае мамлюков, даровавших грузинам ряд привилегий и иммунитетов (*Цагарели.* 1888. С. 51–60; *Джанаридзе.* 1994. С. 208–218; *Abu-Maneh.* 1984). Свидетельства иностранных пилигримов — неизвестного духовного лица из Кельна (ок. 1355), *Иоанна Хильдесхаймского* (1360–1375), доминиканского мон. Феликса Фабера (1483), митр. Родосского Паисия Агиапостолиита (1577–1592) и др., а также груз. паломнические надписи на главной дороге, ведущей в Е. в. м., подтверждают значимость груз. общины в этот период (*Stone.* 1982. P. 171–179, 243–249).

В XIV–XV вв. ц. вмч. Георгия стала главным скрипторием груз. рукописей на Синае: в груз. и араб. колофонах рукописей XIII–XIV вв. под «грузинским храмом» подразумевается именно она. В араб. приписке к груз. рукописям (Sinait. Iber. 74) еп. Синайский Герман замечает, что в принадлежащих грузинам кельях ц. вмч. Георгия «Богом даровано право жить... только грузинским монахам, и, если никто из них там не живет, пусть они будут закрыты до их прихода» (Л. 194). Из синодика ц. вмч. Георгия и поздних (XIV–XVI вв.) приписок к груз. рукописям известно, что груз. цари, мтавары

и груз. монахи прилагали немалые усилия, чтобы сохранить свои позиции на Синае.

В нач. XV в. один из книжников, трудившихся в ц. вмц. Екатерины, иером. Елисе (Чиданисдзе), составил груз. Синодик Синая — «Летопись и поминание святого монастыря» (Sinait. Iber. 77. Л. 192–205 — *Клдиашвили*. 2008. С. 161–182 (груз. текст); 213–227 (англ. перевод)), по к-рому в храме каждую субботу молились «о здравии, твердости, непоколебимости» груз. царя и о груз. подвижниках Синая. В Синодике также упоминаются груз. цари святые *Мириан*, при к-ром была крещена Грузия, *Вахтанг Горгасали*, при к-ром Грузинская Церковь получила автокефалию, *Давид IV*, названный в Синодике *Агмашенебели* (Строителем, т. е. ктитором), цари и царицы XI–XVI вв., католикосы и епископы Грузии, монахи, подвизавшиеся в Иерусалиме и на Синае, строитель *Крестового* мон-ря в Иерусалиме прп. *Прохор Грузин* и настоятели этого мон-ря в XI–XIV вв., груз. братья *Гроба Господня*, груз. паломники на Св. земле (миряне и духовные лица), представители фамилий *Джакели*, *Даднани*, *Гуриели*, *Зедгинисдзе*, *Панаскертели-Цицишвили* и др. — всего ок. 300 имен деятелей IV–XVI вв. Последние сведения о поминаемых внес в Синодик в 40-х гг. XVI в. иером. *Маркоз* (Маракидзе) из монастыря *Хандзта* в Юж. Грузии.

В 1479 г. Е. в. м. посетил Зебальден Риттер Младший: от подвизавшихся в мон-ре грузин он получил сведения о том, что кисть правой руки вмц. Екатерины хранилась в то время в Грузии (*Григорий (Перадзе)*. 1995. С. 119–120), предположительно на посвященном мученице Тбилиском подворье Е. в. м. (не сохр.) (*Клдиашвили*. 2008. С. 82), которое,



Синайские горы и мон-рь вмц. Екатерины. Миниатюра из Псалтири. Кон. XVII в. Грузия (ГМИГ. Cod. I–182)

по мнению груз. историка XIX в. *П. Иоселиани*, было основано царем св. *Давидом IV*. Подворье было разрушено *Тамерланом* в кон. XIV в. и персами при разорении *Тбилиси* (1795), восстанавливалось в 1430 г., при груз. царе *Александре I* (1412–1442). В нач. XIX в. синайскими монахами здесь была построена временная малая церковь, на месте к-рой в 50-х гг. приехавший с Синая архим. *Иосиф* возвел большую (освящена в 1861), а также хозяйственные сооружения, доходы от к-рых поступали в Е. в. м. *Иоселиани* перечисляет неск. известных ему документов подворья: это грамота царя *Кахети Александра II* (1574–1605), на фронтисписе к-рой помещено живописное изображение *Синайской горы* и *Неопалимой Купины*; грамота 1788 г. царя *Ираклия II* (в *Кахети* в 1744–1762, в *Картли-Кахети* в 1762–1798)

о пожертвовании 250 куршей (кершей) Е. в. м.; грамота 18 дек. 1800 г. царя *Кахети* *Георгия XII* об обновлении старых доку-

Грузинский Синодик Синайского мон-ря (Sinait. Iber. Л. 194 об. — 195)

ментов и о пожертвовании в Е. в. м. 50 литр шелка и сел. *Мегврекиси* (Вост. Грузия); грамоты кн. *Симона I Гуриели* (1624), царя *Имерети*

Георгия IV Гуриели (1682), царя *Имерети* *Соломона I* и кн. *Кацин Даднани* (14 мая 1783) о пожертвованиях Е. в. м. (*Иоселиани*. 1866. С. 67–68). Из «Истории царства Грузинского» *Вахушти Багратиони* известно, что в сел. *Мегврекиси*, где Е. в. м. владел землями, как груз. метох был устроен мон-рь (КЦ. 1973. Т. 4. С. 369–370); 2-й метох Е. в. м., также во имя вмц. *Екатерины*, был построен или обновлен в XV в. в *Иерусалиме* груз. ктиторами *Панаскертели-Цицишвили* и *Тавхелидзе-Мачабели* (*Клдиашвили*. 2008. С. 71–92).

В 1-й пол. XVI в., с завоеванием Египта османами, груз. присутствие в Е. в. м. сократилось (*Джапаридзе*. 1994. С. 208–218; *Абуладзе*. 1987. С. 90–96). По свидетельству побывавшего на Синае митр. *Родосского Паисия*, между 1577 и 1592 гг. на средства груз. царя велись восстановительные работы и поновление росписи в ц. вмц. *Георгия* (*Паисий Агуапостолит*. 1891. Сведений о пребывании грузин в мон-ре начиная с XVII в. не сохранилось, что связывают с экономической и политической слабостью раздробленной Грузии. 4 миниатюры с изображением *Синайской горы* и Е. в. м. из груз. Псалтири кон. XVII в. (ГМИГ. Cod. I–182) свидетельствуют тем не менее о существовании связей грузин с Е. в. м. (*Shhirtladze*. 2006. P. 429–461).

Высокая *Порта* активно содействовала Е. в. м. в сборе пожертвований и доходов в метохах Грузии, Египта, Сирии и Молдавии. Документ султана *Мехмеда IV*, выданный в 1667 г. синайским тур. сановникам, запрещает чинить какие-либо препятствия монахам Е. в. м. при выполнении ими «законных обязанностей» в Грузии (*Абуладзе*. 1987. С. 93–96). В 1665 г. Грузию посетили *Александрийский патриарх Паисий* и архиеп. *Синайский Анания*. По просьбе последнего груз. царь *Вахтанг V Шахнаваз* выкупил и вернул Е. в. м. сел. *Мегврекиси*; в ответ архиеп. *Анания* обязался ежедневно возжигать 2 свечи на раке вмц. *Екатерины* и каждую Великую Субботу служить панихиду по родителям царя (*Канчаецкий жамгулани* // НЦРГ. Н 1755. Л. 119 — *Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 482, 483).

В XVIII в. Е. в. м. посетили архиеп. *Руисский Христофор* (*Туманишвили* в 1747) и настоятель придворной церкви царя *Ираклия II Кристофор* (*Кежерашвили* в 1780)



(Памятники Синая. 1925. С. XXXI, 43–44). В Е. в. м. хранятся груз. документы этого периода: среди них — 2 (1772 и 1780), принадлежавшие царевичам Ираклию и Георгию (Sinai. 1990. P. 361).

В 80-х гг. XVIII в. на Синае 4 месяца пробыл митр. Руисский Иона (Гедеванишвили), путешествовавший по Востоку. В сделанных им записях он ничего не упоминает о груз. древностях Синая, хотя подробно описывает синайскую монастырскую жизнь. Подворье Е. в. м. в Грузии в это время все еще продолжало действовать: митрополит, на обратном пути остановившийся в Каире, на подворье Е. в. м. в Джувани, посвятил в сан архимандрита некоего Неофита Грека и взял его с собой на подворье Е. в. м. в Грузии (Иона (Гедеванов). 1852).

В 1845 г. архим. Порфирий (Успенский) привез с Синая в С.-Петербург 2 листа папирусной груз. Псалтири (РНБ. Груз. Новая сер. № 10; Порфирий (Успенский). 1856). А. А. Цагарели, побывавший в Е. в. м. зимой 1883/84 г., нашел церкви ап. Иоанна Богослова и вмч. Георгия закрытыми. По его сведениям, в 30-х гг. XIX в. в одном из этих храмов араб убил монаха, и богослужения в церкви, согласно правосл. канонам, прекратились; 2-й храм обветшал от древности. Ученый составил «Каталог грузинских рукописей Синайского монастыря», давший представление о размере и составе фонда (Цагарели. 1888. С. 159–163; Он же. 1889). Н. Я. Марр и И. А. Джавахишвили, посетившие Синай в 1902 г., произвели сверку каталога Цагарели с рукописями Е. в. м. и обнаружили исчезновение нек-рых рукописей (Марр. 1940; Джавахишвили. 1947). В 1950 г. Ж. Гаритт в рамках Синайской экспедиции Б-ки Конгресса США исследовал и заснял рукописи Синая; микрофильмы груз. рукописей были переданы АН Грузинской ССР (Garritte. 1956).

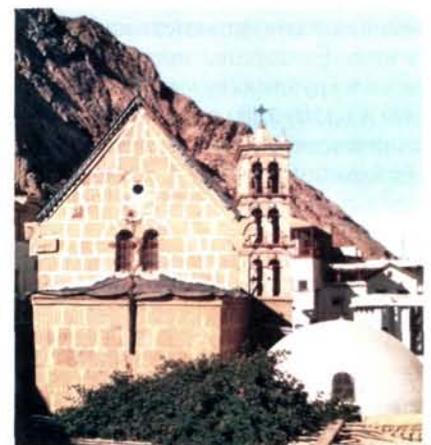
Среди найденных в 1975 г., после пожара в Е. в. м., рукописей оказалось 150 груз. манускриптов (Sinai. 1990. P. 359, 394–395; The Monastery of St. Catherine. 1991. P. 85–89; Alexidze. 1996. P. 409–421). С 1989 г. специалистами Института рукописей Корнелия Кекелидзе Грузинской АН (ныне Национальный центр рукописей в Грузии) было осуществлено неск. экспедиций в Е. в. м., изданы каталоги в 1978, 1980, 2005 гг. (см. также

в ст. *Грузинская Православная Церковь*, разд. «Монастырские школы»). Ист.: Иона (Гедеванов), митр. Посещение Новороссийского края Ионою, митр. Руисским (в Грузии). Тифлис, 1852 (на груз. яз.); Порфирий (Успенский), архим. Первое путешествие в Синайский мон-рь в 1845 г. СПб., 1856; Иоселиани П. Описание древностей города Тифлиса. Тифлис, 1866. С. 67–68; Цагарели А. А. Находки на Синае // ЦВ. 1883. № 22. С. 15–16; [он же.] Груз. памятники в Св. земле и на Синае // Отчет ИППО за 1883–1884 гг. СПб., 1884. С. 57–82; он же. Обзор груз. древностей на Синае // ЖМНП. 1884. Июль. Отд. 4. С. 11–16; он же. Памятники груз. старины в Св. Земле и на Синае // ППС. 1888. Т. 4. Вып. 1. С. 51–60, 159–163; он же. Каталог груз. рукописей Синайского мон-ря // Он же. Сведения о памятниках груз. письменности. СПб., 1889. Т. 1. Вып. 2; Паисий Агиапостолит, митр. Родосский. Описание Святой горы Синайской и ее окрестностей / Изд.: А. И. Пападопуло-Керамев; Пер.: Г. С. Дестунис. СПб., 1891; Памятники Синая, археологические и палеографические / Ред.: В. Н. Бенешевич. Л., 1925. Вып. 1; Марр Н. Я. Описание груз. рукописей Синайского мон-ря. М.; Л., 1940; Джавахишвили И. А. Описание груз. рукописей на горе Синай. Тбилиси. 1947 (на груз. яз.); Древнеарм. перевод «Картлис Цховреба» / Изд., исслед., словарь: И. Абуладзе. Тбилиси, 1953 (на древнеарм. и груз. яз.); КЦ. 1955. Т. 1. С. 352–353; 1959. Т. 2. С. 141; Garritte G. Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinai. Louvain, 1956. (CSCO: 165. Subs.; 9); Вахушти Багратиони. История царства Грузинского // КЦ. 1973. Т. 4. С. 369–370; Киракос Гандзакеци. История Армении / Пер. с древнеарм.: Л. Ханларян. М., 1976. С. 119–120; Описание груз. рукописей: Синайская коллекция. Тбилиси, 1978. Т. 1 / Сост.: Е. Метревели и др.; 1979. Т. 2 / Сост.: Р. Твараня и др.; 1987. Т. 3 / Сост.: Р. Твараня и др. (на груз. яз.); The New Finds of Sinai; Catalogue of Georgian Manuscripts Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai / Ed. Z. Aleksidze, M. Shanidze, I. Khevsuriani, M. Kavtaria. Athens, 2005. P. 50–53, 246–248, 374–376 (на англ., греч., груз. яз.); Лит.: Бенешевич В. Н. Изображение груз. царя Давида Строителя на иконе Синайского мон-ря // XV. 1912. Т. 1. Вып. 1. С. 62–64; Tarchnischvili M. Publications récentes relatives à la littérature géorgienne // Le Muséon. 1958. Vol. 71. P. 173–189; Stone M., ed. The Armenian Inscriptions from the Sinai / Appendixes on the georg. and lat. inscriptions by M. van Esbroeck and W. Adler. Camb., 1982. P. 171–179, 243–249; Abu-Maneh B. The Georgians in Jerusalem in Mamluk Period // Egypt and Palestine: A Millennium of Associations (863–1948) / Ed.: A. Cohen, G. Bear. N. Y., 1984; Абуладзе Ц. Османские грамоты груз. колоний Иерусалима и Синая // Маише: Сер. историч. этнографии и истории искусств. 1987. Вып. 1. С. 90–96 (на груз. яз.); Кидиашивили Д. Икона св. Георгия с портретным образом Давида Агмашенебели // Мравалтави: Ист.-филол. разыскания. 1989. Вып. 15. С. 117–135; она же. Синодик груз. церкви мон-ря вмч. Екатерины на Синае: История составления // Georgian Antiquities. Тбилиси, 2003. Вып. 4/5. С. 191–214 (на груз. яз.); она же. Синодик груз. церкви мон-ря св. Екатерины на Синае // Грузинские монастырские Синодики. Тбилиси, 2008. Т. 1 (на груз. и англ. яз.); Sinai: Treasures of the Monastery of St. Catherine / Ed.: K. Manafis. Athens, 1990;

The Monastery of St. Catherine / Ed.: O. Baddeley, E. Brunner. L., 1991; Джапаридзе Г. Дипломатические контакты между Грузией и Египтом в нач. XIV–XVI вв. по арабским документам, обнаруженным в Иерусалиме // Груз. дипломатия. Тбилиси, 1994. Вып. 1. С. 208–218 (на груз. яз.); Григорий (Перадзе), архим. Сведения иностранных пилигримов о груз. монахах и груз. мон-рях Палестины. Тбилиси, 1995. С. 119–120 (на груз. яз.); Chittly D. J. The Desert a City: An Introd. to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire. Crestwood, 1995. P. 169; Alexidze Z. The New Recensions of the «Conversion of Georgia» and «Lives of the 13 Syrian Fathers» Recently Discovered on Mt. Sinai // II Caucaso: Cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia, sec. IV–XI. Spoleto, 1996. P. 409–421; он же. Лувр, гора Синай, Назарет: [Посв. А. Алексидзе]. Тбилиси, 2000. С. 16–18 (на груз. яз.); Схиртладзе З. Иоане Тохабн — груз. монах-иконописец, творивший на Синае // Литература да хеловнеба (Лит-ра и искусство). 1998. № 3. С. 61–72 (на груз. яз.); idem [Shhirtladze Z.] Four Images of M. Sinai in Georgian Psalter, State Art Museum of Georgia. Cod. 1–182 // Le Muséon. 2006. Vol. 119. Fasc. 3/4. P. 429–461.

Д. Кидиашивили

Монастырский комплекс. Кафоликон — базилика, расположенная в сев. части мон-ря. Она ориентирована строго на восток, находится под небольшим углом к стенам. От древнейшего храма, стоявшего в долине у Неопалимой Купины и описанного путешественниками IV в., не осталось ничего. Нет оснований приписывать строительство храма равноап. Елене. Также нет оснований приписывать ей строительство носящей ее имя башни. Прп. Иулиан (Савва) Осроенский, посетивший Синай при имп. Юлиане (361–363), о башне не упоминает. Егип. отшельник Аммо-



Вид на вост. часть кафоликона мон-ря вмч. Екатерины. После 584 г.

ний (между 373 и 381) первый писал, что в ней обитатели мон-ря прятались от разбойников. Александрийский патриарх Евтихий (933–940) отмечал наличие башни IV в. внут-



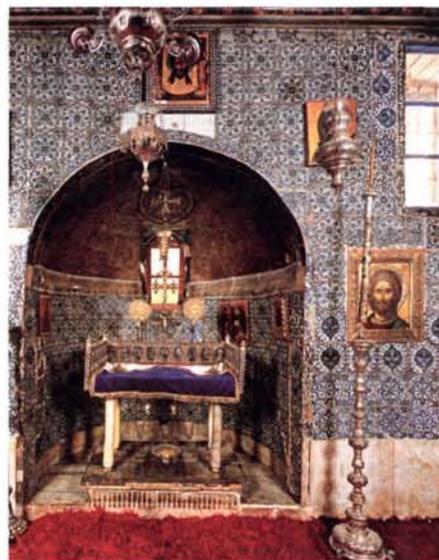
Внутренний вид кафедрального монастыря
вмц. Екатерины

ри мон-ря. Ее можно отождествить с сохранившейся в перестройках башней, стоящей против юго-зап. угла базилики. Она сложена из необработанных гранитных блоков и напоминает постройку близлежащего епископского центра Фарана IV–V вв.; т. о., архитектурные данные подтверждают ее возведение до эпохи Юстиниана.

Существующий ныне кафедральный посвящен Преображению Господню (о чем свидетельствует мозаика в его апсиде), однако Прокопий Кесарийский (*Krautheimer*. 1986. P. 490–491) и др. источники, в т. ч. *Sommelogotium de Casis Dei* (ок. 808; *Pringle*. 1998. P. 51), содержат сведения о его посвящении Пресв. Богородице. Согласно храмовым надписям, сохранившимся на 3 досках обшивки поперечных балок перекрытий, кафедральный был построен имп. Юстинианом после смерти в 548 г. имп. Феодоры; строителем главного нефа был Стефан из Айлы.

Здание (20×34 м) построено из гранитных блоков. Это 3-нефная базилика с апсидой, разделенная на нефы рядами по 6 колонн; у зап. стены каждый ряд дополнен полуколонной. На колонны опираются арки, над каждой расположено окно. Боковые нефы освещены одним рядом окон. Кровля деревянная, стропила в наст. время закрыты навесным потолком XVIII в. Фасады зоны клеристория главного нефа завершены треугольными фронтонами. Апсида внутри полуциркулярная, снаружи граненная. Главный, зап. вход (между совр. нартексом и наосом) смещен к югу из-за перепада высот перед ним. Еще до завершения строительства базилика была увеличена за

счет боковых помещений, 2 башни по сторонам зап. фасада (они остались неоконченными, над северной в 1871 была надстроена 3-ярусная колокольня) и 2 пастофориев по сторонам апсиды. Пастофории сильно выступали за линию вост. стены апсиды; их соединили толстой стеной, в кладку к-рой оказался включенным весь внешний объем апсиды. Упомянутая стена и боковые стены



Алтарная часть придела Неопалимой
Купины кафедрального монастыря
вмц. Екатерины

пастофориев, т. о., образовали место поклонения Неопалимой Купине. В целом план базилики связан с палестинскими традициями, за исключением 2-башенного фасада (как в базилике вмч. Димитрия Солунского в Фессалонике) и расположения мартырии Неопалимой Купины под открытым небом (*Ibid*. 1986. P. 276–277, 493).

К юстиниановскому же времени относится мозаика в апсиде работы к-польских мастеров. Основная композиция в конхе «Преображение Господне» заключена в пояс с оглавными изображениями святых в медальонах: в верхней части — апостолов, в нижней — ветхозаветных пророков; в стыках этой рамы, в верхней части, — крест, справа — синайский игум. Лонгин, слева — диак. Иоанн. Над конхой — фигуры 2 летящих ангелов, выше — 2 композиции с прор. Моисеем: «Прор. Моисей перед Неопалимой Купиной» (слева), «Прор. Моисей принимает завет» (справа).

Впосл. архитектура базилики претерпела ряд несущественных изменений. В XI в. был пристроен нар-

текс, не доходящий до линии юж. стены базилики из-за необходимости оставить пространство между храмом и т. н. башней Елены. Главный вход в него был устроен с запада, примерно по оси базилики; др. вход, с севера, имел раньше портик. После пристройки нартекса были сделаны проходы из него в каждый из нефов. Видимо, до 614 г. (*Grossmann*. 1990. P. 36), но по крайней мере не позже 1217 г. (*Pringle*. 1998. P. 56) соединением вост. стен пастофориев был образован придел Неопалимой Купины с небольшой полуциркулярной апсидой. Над местом, где росла Купина, был сооружен престол. Купина пустила за пределы апсиды побег; от к-рого в наст. время вырос куст. Пастофории были перекрыты куполами. В боковых помещениях, первоначальное назначение к-рых неизвестно (для размещения наломников?), были устроены приделы, причем нек-рые помещения были разделены перегородками. В наст. время в сев. пастофории находится придел ап. Иакова, брата Господня (сохр. росписи алтаря, 2-я пол. XV в.), в южном — Синайских и Раифских мучеников. В сев. башне находится придел св. Марины, в следующем помещении, разделенном надвое, — приделы равноапостольных Константина и Елены и сщмч. Антипы, еп. Пергамского. В помещении, примыкающем к сев. пастофорию, располагается сакристия, в примыкающем к южному — ризница. Далее, в перегородженном помещении за юж. нефом, разместились приделы праведных Иоакима и Анны и прип. Симеона Столпника, в юж. башне — бессребреников Космы и Дамиана.

От первоначального убранства сохранились кипарисовые двери между нартексом и наосом, украшенные 28 панелями с резными изображениями растений и животных. Первоначальный престол, опирающийся на 5 мраморных колонок, вставлен в деревянное обрамление XVII в. 2 плиты от первоначальной алтарной преграды (с изображением креста и газелей) включены в структуру надгробия вмц. Екатерины XVIII в. в апсиде. Колонны сделаны из гранита, «толстые и грубые», их разнообразные капители «убогого местного изготовления» (*Krautheimer*. 1986. P. 277). Базилика с ее убранством представляет собой пример характерного для ранневизант. провинциальной архитектуры соединения



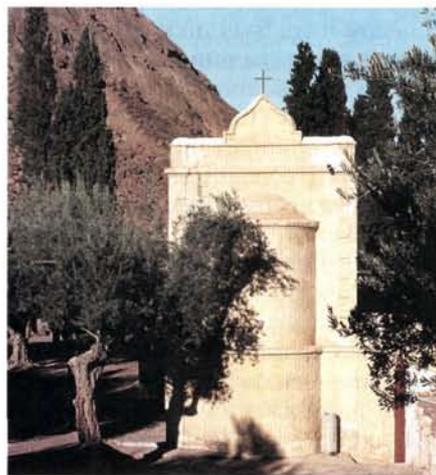
«незамысловатого местного плана и зачастую жалкой строительной техники с великолепной декорацией, импортированной из мозаичных и скульптурных мастерских К-поля или иных, но непосредственно связанных с ним» (Ibid. P. 276). Из поздних элементов декора следует упомянуть дверь фатимидского времени (кон. X — нач. XII в.) с резными панелями, главный иконостас критской работы (1612), изразцы придела Неопалимой Купины в тур. стиле, изготовленные в XVII в. в Дамаске, пол в технике *opus sectile* (1715, мастер Насралла из Дамаска), древний синтрон, перестроенный в кон. XVIII в.

Архитектурный комплекс монастыря — один из немногих, если не единственный в христ. мире, к-рый в основном сохранился с VI в. и не подвергался разрушениям. Стены, представляющие в плане четырехгранник (80×75 м), практически избежали перестроек. По сообщению Прокопия, они строились солдатами, так что осталось впечатление, что возводился не мон-рь, а укрепленный военный лагерь (Grossmann. 1990. P. 30). Однако угловые башни служили лишь для укрепления стен (одна из них могла быть дозорной), средства обороны ограничивались укреплением зап. входа. Стены не могли выдержать серьезную осаду и защищали лишь от набегов кочевых араб. племен.

Вход находится с запада. Постройки идут по всему периметру мон-ря вплотную к стенам, свободного места почти нет. От построек эпохи Юстиниана сохранились отдельные фрагменты, однако большая часть совр. зданий стоит на местах своих предшественников. От входа улица ведет прямо к базилике. Слева находится здание трапезной, в нач. XII в. превращенное в мечеть (Ibid. P. 38). Это зал средневизант. периода с 2 крестообразными в плане столпами. В отличие от др. зданий он построен не из гранита, а из блоков известняка; снаружи оформлен кирпичом. По др. данным (Pringle. 1998. P. 51), это здание — гостиница VI в., наспех приспособленная под мечеть во избежание разрушения мон-ря во время религ. преследований при фатимидском халифе аль-Хакиме (996–1021); минбар был подарен в 1106 г. Абу Али аль-Мансуром Ануштакином, министром фатимидского халифа аль-Амира. Рядом стоит мина-

рет позднего времени. Слева от нартекса базилики расположен т. н. колодец Моисея. В постройках сев.-зап. угла мон-ря размещен музей-ризница. За алтарем базилики — кухня и правее т. н. старая трапезная. Это бесстолпный зал кон. XII — нач. XIII в. со стрельчатыми готическими арками и деревянной кровлей; на вост. стене сохранилась фреска «Страшный Суд» (1573). Первоначальное назначение здания неизвестно; в XV в. здесь жили паломники из зап. стран, позже оно стало использоваться как трапезная. Юж. часть территории мон-ря с 3 сторон окружена идущими вдоль стен монашескими кельями. Вдоль юж. стены возвышается корпус 1951 г. с неск. ярусами портиков и аркад и башнеобразным ризалитом в центре, на 3-м этаже к-рого расположена б-ка. В центре юж. части территории монастыря находятся неск. храмов, окруженных келейными корпусами. Все они поздние, бесстолпные, одноапсидные. Иконостасы часто собраны из разрозненных, иногда древних элементов. Храмы во имя первомч. Стефана (основан сербами) и св. Иоанна Предтечи перекрыты цилиндрическими сводами.

Окрестности Е. в. м. С зап. стороны, близ монастырских стен, на кладбище построена 2-этажная ц.



Церковь мч. Трифона.
Сер. XIX в.

мч. Трифона (сер. XIX в.), на нижнем этаже к-рой находится костница. В стеклянной витрине помещены мощи прп. Стефана Синаита, сидящего и держащего в руке посох.

Первый храм на вершине горы Моисея был построен, согласно Феодориту Кирскому, прп. Иулианом (Саввой) Осроенским в 360–363 гг. Остат-

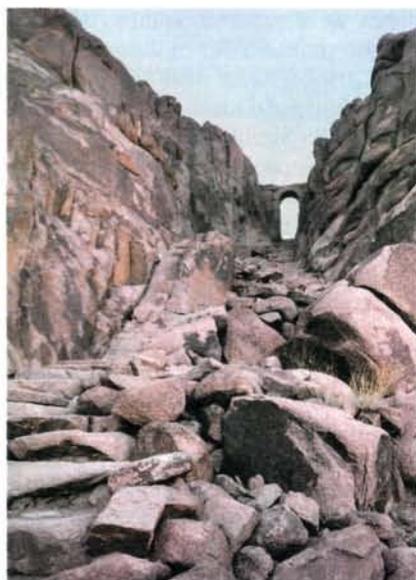
ки этого очень небольшого здания (примерно 1,8×1,8 м) обнаружены при раскопках 1998 г. При имп. Юстиниане (после 560; по др. сведениям, в 532) из блоков красного гранита была построена большая (примерно 27×12 м) 3-нефная базилика с апсидой, полуциркульной внутри и 5-гранной снаружи. Кровля была деревянной; сохранились фрагменты богатого архитектурного убранства. Эта базилика была давно заброшена. В нач. XX в. на основании вост. части сев. нефа стояла небольшая часовня арх. Михаила, позже разобранная. В 1934 г. на месте вост. половины главного нефа базилики был построен храм Св. Троицы, с использованием сполгий и включением фрагмента стены апсиды.

Южнее ц. Св. Троицы находится пещера, в к-рой прор. Моисей пребывал в течение 40 дней перед тем, как получить скрижали завета (Исх 24. 18). Др. пещера расположена рядом с церковью, слева. По преданию, в ней находился Моисей, когда Господь показал ему славу Божию (Исх 33. 18–23). Над этой пещерой (2×2 м, 1,5 м высотой) в нач. XII в. построена небольшая мечеть, включившая фрагмент юж. стены с дверным проемом, относящийся к пристроенному к юстиниановской базилике нартексу.

На пути к вершине горы Моисея находится ц. Пресв. Богородицы Экономиссы. Время ее возникновения неясно. По всей видимости, ее можно отождествить с церковью, упоминаемой в *Commematorium de Casis Dei* (ок. 808) и находившейся между ц. прор. Илии и мон-рем Сорока мучеников. Название церкви связано с происшедшим здесь чудом: однажды, когда монахи были готовы оставить Е. в. м. из-за отсутствия лампадного масла, Пресв. Богородица явилась эконому и приказала им вернуться, пообещав, что монастырские сосуды никогда не оскудеют. Рассказ об этом событии изложен Абу-ль-Макаримом (нач. XIII в.) и Титмаром (1217). Существующее в наст. время прямоугольное в плане здание, примыкающее вост. частью к скале и имеющее небольшую пристройку с сев. стороны, построено относительно недавно.

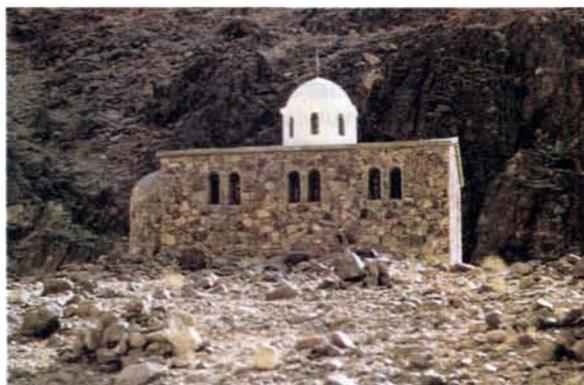
На пути к вершине было сооружено 10 ворот (по числу заповедей), в наст. время сохранились ворота Исповедания (на уровне ц. Пресв. Богородицы Экономиссы) и ворота св. Стефана (рядом с пещерой прор.





Ворота Исповедания близ мон-ря
вмц. Екатерины

Илии). Церковь во имя прор. Илии на горе Хорив, на высоте 2097 м, существовала уже в IV в. Она была построена рядом с пещерой, где пребывал прор. Илия, скрываясь от Иезавели, и где Господь явился ему как «веяние тихого ветра» и говорил с ним (3 Цар 19. 8–15). Эта церковь упоминается паломницей Эгерией (384), в тексте *Commematorium de Casis Dei* (ок. 808) и более поздними паломниками. По сведениям Порфирия (Успенского), груз. царем Давидом II (1089–1125) была построена новая церковь на месте древней. Согласно описанию Николая из Поджибонси (1346–1350), эта постройка имела 3 придела. Л. Фрескобальди (1384) и Дж. Гуччи (1384) говорят о посвящении их прор. Илии, прор. Елисею и прп. Марии Египетской (по др. источникам, вмц. Марине). Др. путешественники — Ансельм Адорнес (1470) и Феликс Фабер (1480–1483) — описывают ее скорее как 3 отдельных объема, включенные в общий комплекс. Средневек.



Парекклисион
св. Иоанна Крестителя

окруженное садом и оливковой рощей; парекклисионы прп. Онуфрия, святых Апостолов, Рождества Пресв. Богородицы

здание не сохранилось. Совр. ц. во имя пророков Илии и Елисея, восстановленная в 1901 г. на средства иером. Каллиста, состоит из 2 объемов; придел прор. Илии включает в себя пещеру пророка. На горе Хорив сохранились парекклисионы вмц. Пантелеимона, прав. Анны, св. Иоанна Предтечи, св. Марины и в честь пояса Пресв. Богородицы.

В 4 км к юго-западу от горы Моисея находится гора Св. Екатерины, на вершине к-рой синайскими монахами были обретены мощи великомученицы. Антоний из Кремоны (1331) видел на вершине горы на камнях отпечаток тела св. Екатерины, но не упоминает о часовне. По сообщению Лудольфа из Зудхайма, место, где находились мощи великомученицы, было отмечено камнями (1341). В книге Джона Мандевиля уточняется, что эти камни принадлежали ранее стоявшей здесь церкви (ок. 1356–1366). Согласно Феликсу Фаберу, эти камни образовывали стену. В 1553 г. здесь была часовня под открытым небом. Существующая в наст. время часовня сооружена в нач. XVIII в.

В окрестностях Е. в. м. на горе Св. Епистимии находится исихастийский (скит) святых Галактиона и Епистимии с одноименным парекклисионом. В нем в 1962–1964 гг. подвизался старец Паисий Святогорец. В последние десятилетия XX в. скит отстроен старцем Адрианом. У подножия горы Св. Епистимии находится парекклисион во имя прп. Марии Египетской, на холме Иофора, к востоку от Е. в. м. — парекклисион святых Феодоров, на горе Аарона, к западу от мон-ря, — прор. Аарона. В окрестностях камня Моисея существует парекклисион в честь Сретения Господня.

В долине Леджа расположены парекклисион Божией Матери «Животный Источник» близ скалы, из к-рой ударом жезла Моисей извел источник (Исх 17. 1–7); подворье с ц. Сорока мучеников (восстановлена в 90-х гг. XIX в.),

(кафизма Бостани). В долине Фола (Тлах) находятся пещера, в к-рой подвизался прп. Иоанн Лествичник, и рядом недавно построенный парекклисион во имя этого святого, а также подворье святых бессребреников Космы и Дамиана; в местности Боаба — парекклисион Честного Креста Господня.

Лит.: Порфирий (Успенский), архим. Первое путешествие в Синайский мон-рь в 1845 г. СПб., 1856. С. 188–196; Forsyth G. H. The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai: The Church and Fortress of Justinian // DOP. 1968. Vol. 22. P. 3–19; Forsyth G. H., Weitzmann K. The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai: The Church and Fortress of Justinian. Ann Arbor, [1973]; Mathews T. F. «Private» Liturgy in Byzantine Architecture: Towards a Re-appraisal // Cah. Arch. 1982. Vol. 30. P. 125–138; Grossmann P. Early Christian Ruins in Wadi Fayran (Sinai): An Archaeol. Survey // ASAE. 1984/1985. T. 70. P. 75–81; idem. Neue baugeschichtliche Untersuchungen im katharinenkloster im Sinai // ArchAnz. 1988. H. 3. S. 543–558; idem. Architecture // Sinai: Treasures of the Monastery of St. Catherine. Athens, 1990. P. 26–57; Finkelstein J. Byzantine Monastic Remains in the Southern Sinai // DOP. 1985. Vol. 39. P. 39–79; Krautheimer R. Early Christian and Byzantine Architecture. New Haven, 1986⁴. P. 259–260, 276–277; Pringle D. The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus. Camb., 1998. Vol. 2. P. 49–63.

Л. К. Масиель Санчес

Библиотека Е. в. м. В монастырской б-ке хранится 4477 рукописей (3329 старого собрания и 1148 нового собрания) на греч., араб., сир., груз., слав., эфиоп., лат. и др. языках. Кроме того, ряд рукописей, происходящих из Е. в. м., в наст. время находятся в фондах в РНБ, Британском музее, б-ках Лейпцига, Оксфорда, Вены, Лейдена, Бирмингема, Кембриджа, Амброзианской (Милан), св. Марка (Венеция) и др. Так, одной из наиболее древних и ценных рукописей, происходящих из Е. в. м., является Синайский кодекс Библии (IV в. по Р. X.), содержащий фрагменты ВЗ, полный текст НЗ, послание ап. Варнавы и отрывок из «Пастыря» Ерма. Синайский кодекс в наст. время хранится в Британском музее (Lond. Brit. Mus. Add. 43725).

Греческие рукописи. Собрание греч. рукописей Е. в. м. состоит из 3155 ед. хр. (2319 рукописей старого собрания и 836, найденных в 1975), написанных на папирусе, пергамене, бомбицине и бумаге. Большая часть манускриптов до сих пор не описана. По количеству, древности и содержанию греч. собрание рукописей Е. в. м. является 2-м по значимости в мире после собраний Ватиканской б-ки. Часть новонайденных





рукописей, к-рым присвоены отдельные номера, являются фрагментами кодексов старого собрания: напр., Евангелие-лекционарий 861/2 г. (Sinait. gr. 210 и Sinait. gr. МГ 12), Синайский Кондакарь XI–XII вв. (Sinait. gr. 926 и Sinait. gr. М 17), Sinait. gr. МГ 23 и 2 листа из Sinait. gr. 497, X–XI вв.

Папирусное собрание Е. в. м. включает 42 папируса и 12 фрагментов старого собрания и 83 папируса и 10 фрагментов нового собрания. Древнейшие греч. документы на папирусе датируются VI в. по Р. Х. К ним относятся фрагменты Псалтири и отрывки двуязычных, латинско-греч. текстов правового характера, написанных в форме вопросов (по-латыни) и ответов (по-греч.). Содержание фрагментов отражает попытку приспособления норм рим. права к монастырской жизни. Папирусные фрагменты кон. VI — нач. VII в. представляют собой деловые документы, большей частью счета, созданные в первые 50 лет истории Е. в. м. Папирусные клейки с фрагментами текстов имеют также в переплетках араб. и греч. рукописных книг.

744 кодекса написаны на пергамене. Собрание унциальных рукописей Е. в. м., датированных с VIII по XI в., является одним из крупнейших в мире и насчитывает более 173 ед. хр.

В 6-ке Е. в. м. хранятся рукописи, написанные как в монастырском скриптории, так и в Юж. Италии (в т. ч. на Сицилии), Палестине (Иерусалим, Вифлеем и др.), Дамаске, Трапезунде и др. Наиболее ранней датированной рукописью, о к-рой точно известно, что она написана на Синае, является кодекс Sinait. arab. 116, 995/6 г., содержащий евангельские тексты на греч. и араб. языках. Среди древнейших рукописей без точной даты, созданных в скриптории Е. в. м., обращают на себя внимание унциальные иллюминированные Псалтири VIII и IX вв. Заглавия и нек-рые тексты этих рукописей написаны на греч. и араб. языках (напр., Sinait. gr. 32), что является характерной особенностью синайских рукописей (см. такие же двуязычные заглавия в синайском Тропологии Sinait. gr. МГ 5, VIII–IX вв.).

Из новых находок наибольшее значение имеют листы из Синайского кодекса Библии (Sinait. gr. МГ 1, IV в.) и Порфириевской Псалтири Порфирия (Успенского) (Sinait. gr. МГ 33, 862/3 г.), хранящиеся в наст. время

в Британском музее и в РГБ, а также «Лествица» прп. Иоанна Лествичника (Sinait. gr. МГ 71, VII–VIII вв.), являющаяся древнейшим списком этого произведения.

Значительную часть греч. рукописного собрания составляют тексты Свящ. Писания, литургические и гимнографические рукописи: Псалтири, книги ВЗ, Евангелия (тетры и лекционарии), Апостолы, Тропологии, Ирмологии, Кондакари, Каноники, Минеи, Триоди, Пентикостари, Параклитики, Часословы (о гимнографических рукописях см. подробнее в разд.: «Гимнографические рукописи греческого собрания»). Евангелие-лекционарий Sinait. gr. 210, считавшееся вкладом в мон-рь



Лист из Синайского кодекса Библии. IV в. (Sinait. gr. МГ 1)

имп. Феодосия III (715–717), в наст. время датируется рубежом X и XI вв. Древнейшим точно датированным списком Евангелия-лекционария является кодекс Sinait. gr. 210, 861/2 г. — яркий образец палестинского книгописания, выполненный характерным для подобных памятников наклонным унциальным письмом (*ogivale inclinata*).

Б-ка Е. в. м. имеет богатейшую коллекцию греч. Евхологиев, наиболее ранние из к-рых датируются рубежом IX–X вв. Весьма подробное описание 42 синайских Евхологиев впервые было выполнено и опубликовано А. А. Дмитриевским (*Дмитриевский*. Описание. Т. 2). Они содержат древние чины к-польской кафедральной песенной вечерни и утрени, а также древнейшие к-польские последования литургий святителей Иоанна Златоуста и Василия Великого (Sinait. gr. 958 и 959), древние чины крещения и венчания, ред-

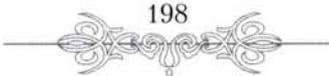
кие службы, включающие только прошения диакона без молитв священника, литургии ап. Иакова (Sinait. gr. 1040), уникальный чин освящения вод Нила (Sinait. gr. 974) и являются важнейшими источниками для изучения истории визант. богослужения. В 1975 г. были найдены еще неск. древних греч. Евхологиев, к-рые пока не введены в научный оборот.

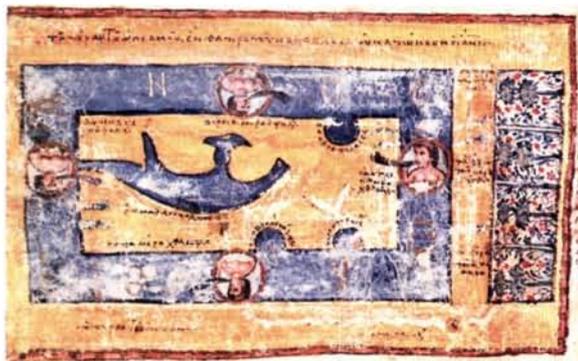
Исследователи обращали внимание на большое число свитков — 150 (из них 97 новонайденных), содержащих гл. обр. текст литургий свт. Иоанна Златоуста, свт. Василия Великого, ап. Иакова, ап. Марка, Преждеосвященных Даров (Σινά. 1990. Σ. 352; Τὰ νέα εὐρήματα τοῦ Σινά. 1998. Σ. 86–87). В наст. время синайские литургические рукописи активно привлекаются для изучения истории богослужбных текстов (напр., литургии ап. Иакова: Καζαμίνας Ἀ. Κ. Ἡ Θεία λειτουργία τοῦ Ἁγίου Ἰακώβου τοῦ Ἀδελφοθέου καὶ τὰ νέα σιναιτικά χειρόγραφα. Θεσσαλονίκη, 2006).

Не столь многочисленны в б-ке Е. в. м. сочинения отцов Церкви и др. визант. писателей: «Ареопагитики», творения свт. Афанасия Великого, прп. Ефрема Сирина, свт. Василия Великого, свт. Григория Богослова, прп. Макария Великого (Египетского), свт. Григория Нисского, свт. Иоанна Златоуста, Нила Анкирского, Василия, архиеп. Селевкии Исаврийской, аввы Дорофея, свт. Модеста Иерусалимского, прп. Максима Исповедника, Исаака Сирина, Георгия Писиды, прп. Анастасия Синаита, прп. Иоанна Дамаскина, Феодора, еп. Харранского, Георгия, еп. Никомидийского, прп. Симеона Нового Богослова, Филагафа Керамевса и др.).

Еще меньше среди синайских рукописей юридических сборников, но есть такая рукопись, как Sinait. gr. М 153, X–XI вв., включающая Частную распространенную эклогу, «Прохирон» и Аппендикс эклоги. Входящий в состав этой рукописи воинский закон (Νόμος Στρατιωτικός) Македонской династии был опубликован С. Трояносом (*Simon D., Troianos S. EPA Sinaïtica // FM. Т. 3. P. 168–177*).

Среди наиболее ранних списков сочинений античных авторов — отрывки 2 рукописей: Sinait. gr. МГ 26, XI–X вв., содержащей 5 песней «Илиады» Гомера с пояснениями игум. Софрония (в 836–859 Софроний I, патриарх Александрийский), и Sinait. gr. М 138, X–XI вв., с трактатами Аристотеля «Об истолко-





ады» Гомера в переложении Софрония, патриарха Александрийского (Si-

Карта мира и рая с персонификациями ветров и океана.

Миниатюра из Топографии Космы Индикоплова. Нач. XI в. (Sinait. gr. 1186. Fol. 66v)

nait. gr. МГ 26, IX–X вв.), П. Г. Николопулос пред-

ложил назвать «народным синайским» унциалом (*maiuscola demotica sinaitica*) (*Τὰ νέα εὐρήματα τοῦ Σινᾶ*. 1998. Σ. 101, 124). В написанных минускулом рукописях встречаются практически все известные типы этого письма.

Древнейшими греч. документами являются хрисовул имп. Андроника II Палеолога, данный Александрийскому патриарху Григорию (1316–1354), документ об уплате денег Феодосием, еп. Синайским (1440), и письмо Геннадия II Схолария, патриарха К-польского, к монахам Е. в. м. Изучение греч. рукописного наследия Е. в. м. встречает 2 главных препятствия: труднодоступность источников и неудовлетворительный уровень каталогизации. До сих пор

Изучение греч. рукописного наследия Е. в. м. встречает 2 главных препятствия: труднодоступность источников и неудовлетворительный уровень каталогизации. До сих пор

Изучение греч. рукописного наследия Е. в. м. встречает 2 главных препятствия: труднодоступность источников и неудовлетворительный уровень каталогизации. До сих пор

Изучение греч. рукописного наследия Е. в. м. встречает 2 главных препятствия: труднодоступность источников и неудовлетворительный уровень каталогизации. До сих пор

Изучение греч. рукописного наследия Е. в. м. встречает 2 главных препятствия: труднодоступность источников и неудовлетворительный уровень каталогизации. До сих пор

Изучение греч. рукописного наследия Е. в. м. встречает 2 главных препятствия: труднодоступность источников и неудовлетворительный уровень каталогизации. До сих пор

Изучение греч. рукописного наследия Е. в. м. встречает 2 главных препятствия: труднодоступность источников и неудовлетворительный уровень каталогизации. До сих пор



Литургия свт. Василия Великого.

Фрагмент свитка. XII в.

(Sinait. gr. E 6)

не существует единого каталога греч. синайских рукописей, хотя над ними работали такие исследователи, как еп. Порфирий (Успенский), архим. Антонин (Капустин), В. Гардтхаузен, Дмитриевский, Бенешевич, К. Кларк, Д. Харльфингер. Каталог Гардтхаузена охватывает № 1–1223 старого

собрания; перечень № 1224–2246, составленный архим. Андроником (Врионидисом), остался неопубликованным. Датировки целого ряда минускульных рукописей, предложенные Гардтхаузенем, расходятся на 1 столетие с датировками Кларка (сопоставление рукописей основной части собрания с новонайденными, имеющими точную дату, свидетельствует в пользу датировок Кларка). По отзыву Дмитриевского, изучавшего литургические рукописи синайского собрания, каталог Гардтхаузена, основанный на описании, подготовленном архим. Антонином (Капустиным), «ни в каком случае не может заменить рукописного каталога архимандрита Антонина» (*Дмитриевский* А. А. Путешествие по Востоку и его научные результаты: Отчет о заграничной командировке в 1887/88 г. К., 1890. С. 21), поскольку «наш соотечественник стоит выше немецкого ученого-палеографа» (Там же. С. 121).

Сводный каталог всех синайских рукописей, в т. ч. греческих, выполненный М. Камилем, не заслуживает доверия: ряд исследователей, как славистов (И. Тарнидис), так и византистов (Ж. М. Оливье), не только подвергли это издание критике, но и сочли сомнительным, что автор действительно ознакомился de visu с перечисленными в каталоге источниками. Новые находки каталогизированы П. Г. Николопулосом. Труднодоступность рукописных собраний Е. в. м. отчасти компенсируется фондом микрофильмов, подготовленных экспедицией под рук. Кларка в 1950 г. Из греч. рукописей микрофильмированы наиболее древние (за исключением новонайденных в 1975), а также рукописи, точно датированные ко времени экспедиции. Эти микрофильмы доступны в Б-ке Конгресса США, в Общей и гуманитарной б-ке Католического ун-та г. Лувен-ла-Нев (Бельгия) и частично в РНБ.

Лит.: *Gardthausen V. Catalogus codicum graecorum sinaiticorum*. Oxonii, 1886; Описание греч. рукописей мон-ря св. Екатерины на Синае / Ред., доп.: В. Н. Бенешевич. СПб., 1911. Т. 1; 1914. Т. 2; Пг., 1917. Т. 3. Вып. 1; Checklist of Manuscripts in St. Catherine's Monastery, Mount Sinai, microfilmed for the Library of Congress, 1950 / Ed. K. W. Clark. Wash., 1952; *Kamil M. Catalogue of All Manuscripts in the Monastery of St. Catharine's on Mount Sinai*. Wiesbaden, 1970; *Harlfinger D. et al. Specimina Sinaitica: Die datierten griechischen Handschriften des Katharinen-Klosters auf dem Berge Sinai: 9. bis 12. Jh. B.*, 1983; *Richard M. Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs / Ed. J.-M. Olivier*. Turnhout,

1995³; Σινά: Οἱ Θησαυροὶ τῆς Μονῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης / Ἐπ. Κ. Μανώλης. Ἀθήνα, 1990. Σ. 349–357; Τὰ νέα εὐρήματα τοῦ Σινά / Ἐπ. Π. Γ. Νικολόπουλος. Ἀθήνα, 1998.

Э. П. А., Р. Н. Кривко

Гимнографические рукописи греческого собрания представляют особую ценность не только как древнейшие, но и как имеющие структурные и содержательные особенности, к-рые не отражены в др. памятниках. Так, написанный на Синае Принстонский палимпсест, верхнее письмо к-рого — грузинское, а нижнее — греческое, датируемое VIII в., имеет особое значение для истории слав. богослужебной лит.-ры. Греч. текст представляет собой фрагмент Ирмология с такой же структурой, как и древний славянский: ирмосы расположены в нем согласно порядку следования песней, а не гласов, как в совр. традиции. Др. греч. Ирмологии, имеющие такую структуру, неизвестны.

Среди новонайденных в 1975 г. рукописей есть сборники таких жанров, к-рые ранее не были известны в визант. гимнографии. К ним относятся прежде всего 2 фрагмента Тропология (Sinait. gr. МГ 5, VIII–IX вв., и МГ 56, IX в.), до этого изученные только на основе сир. и груз. традиций. Фрагмент Sinait. gr. МГ 56 состоит из 5 листов, колофон указывает на палестинскую литургическую традицию, к к-рой принадлежит источник: Σὺν Θ(ε)ῷ τροπολόγιον πασῶν τῶν ἀγίων ἑορτῶν παντὸς τοῦ ἔτους κατὰ τὸν κανόνα τῆς Χριστοῦ τοῦ Θ(εο)ῦ ἡμῶν ἀναστάσεως (С Богом Тропологий всех святых праздников всего года, согласно установлению [храма] Христа Бога нашего Воскресения [в Иерусалиме]). Тропологий Sinait. gr. МГ 56 начинается с полного текста службы предпразднству Рождества Христова. Др. новонайденный Тропологий (Sinait. gr. МГ 5) содержит богослужебные тексты подвижного и неподвижного круга, начиная со стихир предпразднству Рождества Христова (в начале рукописи лакуна) и заканчивая 2-м тропарем 7-й песни канона прав. Иосифу Аримафейскому 12 июня. После этой даты Тропологий обрывается.

К архаическим особенностям этих источников относится богослужебный порядок расположения песнопений в составе службы: стихиры на «Господи, воззвах», канон, стихиры «на хвалитех» (в более поздних гимнографических сборниках был принят пожанровый принцип — тропарь

праздника, стихиры, кондак, икос, канон,— к-рый затем снова был заменен богослужебным только в связи с введением Иерусалимского устава); отсутствие кондака, к-рый в VIII в. не употреблялся в палестинско-синайской традиции; указание богородичных тропарей нек-рых канонов в виде зачал, а не полного текста, что связано с существованием в Палестине и на Синае особого сб. «Ирмологий и богородичны»; неустойчивая гимнографическая терминология (неизв. в рукописной традиции минускульных и печатных гимнографических сборников употребление термина *καὶνόν* в значении «служба» и *τροπάριον* в значении «стихира»). Особый интерес представляет интерполяция 2-й песни в изначально 8-песенные каноны прп. Иоанна Дамаскина (Иоанна Мниха) и прп. Космы Маюмского, отмеченная в синайском Тропологии Sinait. gr. МГ 5 в канонах Рождеству Христову и Богоявлению. Эта практика известна в груз. традиции (древнейший Иадгари и творчество Микаела Модрекили; груз. версии не соответствуют греческой), а также в более поздней визант. традиции XI–XII вв., представленной, в частности, минускульными служебными Минеей (Sinait. gr. 578, 583). Она находит продолжение и в южнослав. служебных Минеех, содержащих архаический текстологический пласт (ГИМ. Хлуд. № 164, 166, XIV в.; РНБ. Ф.п.1.72, XIV в.; НБКМ. № 522, XIII в.). Типологически более поздние древнерус. служебные Минеи, отредактированные согласно Уставу патриарха Алексия Студита, интерполированных 2-х песней не содержат. Вероятно, архаическая древнеболг. и греч. минускульная традиции отражают в данном случае сохранение и постепенное вытеснение нек-рых палестинских по происхождению гимнографических особенностей в русле *византийского обряда*.

Среди новонайденных гимнографических рукописей имеется фрагмент «Стихирокафизматаря» (Sinait. gr. МГ 15, IX–X вв.), известного ранее только среди гимнографических сборников недельного круга. Синайский «Стихирокафизматарь» содержит фрагменты седальнов и исполняемых «на подобен» стихир Вознесению, Преображению и Успению Пресв. Богородицы, а также стихир с упоминанием прп. Макария Великого. Др. фрагмент (Sinait. gr. МГ 37,

IX–X вв.) не имеет параллелей среди известных гимнографических книг и содержит стихиры Преображению и Успению Пресв. Богородицы без канонов и без седальнов. Почти все стихиры, помещенные в Sinait. gr. МГ 15 и 37, за единственным исключением (Παρέλθετε ὁ Χριστὸς τὸν Πέτρον καὶ σὺν τῷ Ἰακώβῳ), не имеют параллелей в стандартной сокращенной версии (Standard Abridged Version; термин О. Странка) визант. *Стихираря* и исполняются «на подобен». Вероятно, фрагменты Sinait. gr. МГ 15 и 37 отражают один из архаических этапов становления Стихираря и Минеи (в состав последней вошли седальны).

Не поддается надежной классификации не имеющий лакун фрагмент Sinait. gr. МГ 4, IX–X вв., содержащий полные тексты мн. служб на июль–авг., за исключением древнейших: Преображению Господню, прп. Максиму Исповеднику, Успению Богородицы. Служба Усекновению главы Иоанна Предтечи помещена в дополнительную часть: после службы прп. Савве (26 авг.) на Fol. 90 начинается служба на 17 окт. (Маме [Маманту?]), заканчивающаяся на Fol. 93r, вслед за к-рой на той же стороне листа следует служба Усекновению главы Иоанна Предтечи (29 авг.). Возможно, что важнейшие праздники, каноны к-рым были написаны свт. Андреем Критским, прп. Иоанном Дамаскином и прп. Космой Маюмским, не вошли в состав Sinait. gr. МГ 4, т. к. они уже находились в Тропологии (служба прп. Максиму Исповеднику помещена в Тропологии Sinait. gr. МГ 5 под 22 янв.). Вероятно, фрагмент Sinait. gr. МГ 4 является своего рода «дополнительной Минеей», восполнявшей службы на те дни, к-рые отсутствовали в Тропологии. Состав и календарные особенности фрагмента Sinait. gr. МГ 4 существенно отличаются от позднейшей традиции минускульных служебных Минеи, в т. ч. синайского собрания. Сложность классификации фрагментов Sinait. gr. МГ 4, 15, 37 объясняется тем, что они относятся к эпохе, когда типология большинства гимнографических сборников находилась на стадии формирования и не имела устойчивых черт. Вместе с тем состав и структура синайских Тропологиев, «Стихирокафизматаря», Стихираря со стихирами «на подобен», Минеи дополнительной по-



звolyают судить об источниках сложившихся в послеиконоборческую эпоху в русле визант. обряда визант. служебной Минеи и Стихираря. Состав архаических синайских памятников заставляет отказаться от распространенного мнения, что праздничная служебная Минея как тип сборника древнее полной повседневной Минеи. Сопоставление синайского Тропология с архаическими слав. служебными Минеями (в частности, с *Ильиной книгой*) доказывает, что древнеболг. служебная праздничная Минея сформировалась на основе полной визант. служебной Минеи и не связана с Тропологияем.

В собрании Е. в. м. имеются древнейшие известные на сегодняшний день полные служебные Минеи. В отличие от более древних гимнографических сборников эти Минеи отражают к-польское влияние (в них, в частности, содержатся каноны прп. Иосифа Песнописца, чего нет в более ранних гимнографических сборниках). Они относятся к одному годовому комплексу и написаны одним почерком — наклонным палестинским маюскулом 2-й пол. IX — 1-й пол. X в. (отождествление почерков и уточнение датировки выполнено А. Ю. Никифоровой): Sinait. gr. 607 (март—апр.), Sinait. gr. МГ 28 (май—июнь, сохр. службы на первые 3 дня мая). Первая рукопись содержит местные праздники, отражающие ее палестинско-синайское происхождение. В то же время наличие на Синае полной служебной Минеи, содержащей отчетливо выраженный к-польский текстологический пласт, свидетельствует о начавшейся во 2-й пол. IX в. «византизации» «палестинского литургического типа» (по терминологии А. М. Пентковского).

Среди более поздних минускульных рукописей выделяется значительное количество точно датированных памятников, в т. ч. служебных Минеи, причем записи в кодексах документируют прямой обмен рукописями между Юж. Италией и Е. в. м. (см.: Минеи 1048/49 г.— Sinait. gr. 579, 563, 570, 578, 595, 610, 614, 624, 631). В отличие от унциальных гимнографических сборников архаического типа минускульные Минеи Е. в. м. содержат большое количество неопубликованных греч. параллелей к слав. служебным Минеям, что, во-первых, свидетельствует об относительной хронологии слав. перевод-

ной традиции служебных Минеи по отношению к византийской и, во-вторых, отражает общий утраченный визант. прототип слав. и синайской традиций. В этом отношении значимость синайских служебных Минеи сравнима с древнейшими гимнографическими памятниками исторических собраний Гроттаферратского монастыря.

Лит.: *Hannick Ch.* Die byzantinischen liturgischen Handschriften // Kaiserin Theophanu: Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends: Gedenkschrift des Kölner Schnütgen-Museums zum 1000. Todesjahr der Kaiserin. Köln, 1991. Bd. 2. S. 33–40; *idem.* Das altslavische Hirmologion: Edition und Kommentar. Freiburg i. Br., 2006; *Trunte N.* ΑΙΣΑΤΕ ΤΩ ΚΥΡΙΩ ΑΣΜΑ ΚΑΙΝΟΝ: Vor- und Frühgeschichte der slavischen Hymnographie // Sakrale Grundlagen slavischer Literaturen / Hrsg. H. Rothe. Münch., 2002. S. 27–76; *Никифорова А. Ю.* Проблема происхождения служебной Минеи: Структура, состав, месяцеслов греч. Минеи IX–XII вв. из мон-ря св. Екатерины на Синае: АКД. М., 2005; *Попов Г.* БОГОЯВЛЕНИЕ ТИ ПОЖИШТЕ ХРИСТЕ БАГ. ВИМ: Старобългар. Канон за Богоявление // Старобългарска лит-ра. София, 2005. Кн. 33/34. С. 13–64; *он же.* Каноны на Рождество Христово в древней слав. письменной традиции // Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit: Beitr. einer intern. Tagung, Bonn, 7.–10. Juni 2005 / Hrsg. H. Rothe, D. Christians. Paderborn etc., 2007. S. 298–315; *Кривко Р. Н.* Синайско-слав. гимногр. параллели // Вестн. ПСТГУ. Сер. 3: Филология. 2008. № 1(11). С. 56–102; *он же.* Визант. источники слав. служебных Минеи // XIV Междунар. съезд славистов: Доклады рос. делегации: Языкознание (в печати).

Р. Н. Кривко

Певческие рукописи греческого собрания. Всего в б-ке Е. в. м. хранится ок. 350 певч. рукописей. В Большом каталоге мон-ря указано 97 певч. рукописей (№ 1214–1310), в Каталоге-тетради 1895 г.— 173 (№ 1416–1588); 51 манускрипт был описан Г. Статисом в Приложении 2; всего, по подсчетам Статиса, получается 315 рукописей. С учетом данных каталогов В. Гардтхаузена, В. Н. Бенешевича, К. У. Кларка и Б. Бейер общее число певч. рукописей — 349; однако сохраняется вероятность новых находок.

Менее 1/3 всех певч. рукописей б-ки относится к визант. периоду (X–XV вв.; Стихирари, многие из к-рых пергаменные, Триоди, Ирмологии и Пападики), из более поздних больше рукописей относится к XVIII в., меньше — к XVII в. и небольшое количество — к XIX в. Ареал происхождения рукописей б-ки, благодаря путешествиям синайских монахов по всему правосл. Востоку, оказался весьма широким: К-поль,

Греция, Иерусалим, Кипр, Крит, Молдавия, Русь. Рукописи собственно синайского происхождения составляют малую часть собрания.

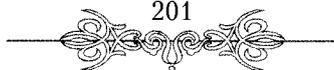
Ряд рукописей являются весьма ценными для изучения истории *византийской нотации*. Так, в кодексах Sinait. gr. 8, 217 (XI в.) содержатся таблицы визант. *экфонетических знаков*. Триодь (Sinait. gr. 754) и Стихирарь (Sinait. gr. 1218), датированные 1177 г. согласно периодизации О. Странка, были созданы на границе 1-го и 2-го периодов истории визант. нотации (ранневизантийская и средневизантийская; см.: *Strunk O.* Specimina notationum antiquiorum. Copenhagen, 1966. Pars suppletoria. P. 7–8. (ММВ; 7); *Στάθης. Ἀναγραφαὶ αἰσθητοί.* Σ. 47–59). Кодекс Sinait. gr. 1764 (до 1558) является единственным сохранившимся списком трактата *Иеронима Трагодиста* «О необходимости греческих букв».

Мн. рукописи принадлежат перу известных мелургов. Для визант. периода это Ирмологий (Sinait. gr. 1256), к-рый, если судить по подписи, является автографом прп. *Иоанна Кукузеля*, и Кондакарь (Sinait. gr. 1262, 1437 г.) *Григория Буниса Алианта*. Наиболее значимые рукописи собрания, относящиеся к поствизант. периоду, выполнены свящ. Иоанном Плусиадином (Матиматарий — Sinait. gr. 1234, 1251, кон. XV в.), Димитрием Иоанну (Sinait. gr. 1297, 1655 г.), *Германом*, митр. Нов. Патр (Стихирарь и Анастасиматарий Хрисафа Нового — Sinait. gr. 1505, ок. 1675 г.), иером. *Космой Македонцем* (Пападики — Sinait. gr. 1469, 1689 г.), *Петром Берекетом* (Sinait. gr. 1449, нач. XVIII в.), *Евангелином Ваиноглу Скопелитом* (Sinait. gr. 1486, 1721 г.), *Димитрием Лотом Хиосским* (Пападики — Sinait. gr. 1441, 1802 г.).

Интерес представляет также написанная именем Иоанна Плусиадина мелодическая версия Акафиста Пресв. Богородице, содержащаяся в рукописи Sinait. gr. 1575 (XVIII в.).

Группа рукописей XVI–XVII вв. (Sinait. gr. 1445, 1451, 1452, 1548) отражает певч. традицию о-ва Крит.

В кодексе Sinait. gr. 1477 (ок. 1700–1720) помещено большое количество визант. и поствизант. песнопений в ноталинейной «квадратной» *киевской нотации*, что позволяет уточнить совр. интерпретации визант. нотации и степень преемственности совр. греч. певч. практики с ее



визант. корнями. Известно еще 5 подобных рукописей, одна из к-рых, в наст. время хранящаяся в собрании еп. Порфирия (Успенского) в РНБ, возможно, также имеет синайское происхождение.

Из певч. рукописей Е. в. м. известны имена мелургов этого мон-ря, гл. обр. XVII–XVIII вв.: иеромонахов Софрония Киприота, Филофея, Геннадия, игум. Никифора Критского Гликиса, иеродиак. Парфения, иеромонахов Палладия Фессалийца, Исидора, Кирилла Лемносского, Каллиника, Неофита с Пелопоннесского подворья (близ Патр), Прокопия из Янины, протосинкелла Панарета, Мефодия, Никифора. Однако самыми известными синайскими мелургами являются Мелетий Старший (ὁ παλαιός) из Веррии (ок. 1682), автор 2 калофонических ирмосов: «Всецарице всепетая» (с кратимой) и «Кая мать слышана бысть Дева» (Ποία μήτηρ ἠκούσθη παρθένος) на 4-й глас, и Мелетий Младший (ὁ νέος) из Ханьи (ок. 1775), автор пасапноария (распева хвалитных стихов) на 1-й плагальный глас, полиелея «Раби Господа» на 4-й плагальный глас, великого славословия на 1-й глас, богородична «Цвет неувядающий» (Ῥόδον τὸ ἀμάραντον) на 4-й глас и 3 калофонических ирмосов на 4-й плагальный глас: «Ангели и небеса», «Устрашися всяк слух», «Богородице Приснодево». Большая часть этих произведений Мелетиев опубликована.

Представляют также интерес произведения несинайских мелургов, посвященные Синаю: калофонический ирмос иером. Дамиана Ватопедского (кон. XVII в.) «На Синайской горе виде Тя в купине Моисей» на 3-й глас и полиелей *Афанасия V (Маргуния)*, патриарха К-польского (распетый им, когда он был митрополитом Тырновским и Адрианопольским, кон. XVII в.), на память Екатерины «Терпя потерпех Господа. Аллилуя» на 1-й глас (см., напр., в ркп.: Sinai. Ivir. 1009. Fol. 213).

Аpx.: Jerusalem. The Jewish National and University Library: *Bayer B.* Checklist of the Manuscripts in the Library of the Monastery of St. Catherine in Sinai.

Лит.: *Stathis G. Th.* I manoscritti e la tradizione musicale Bizantino-Sinaitica. Append.: Il manoscritto musicale Sina 1477 // *Θεολογία*. Ἀθήνα, 1972. Т. 41. Τεύχη 1/2. Σ. 271–308; *Schartau B.* A Checklist of the Settings of George and John Plousiadenos in the Kalophonic Sticherarion Sinai gr. 1234 // *CIMAGL*. 1993. Vol. 63. P. 297–308; *Adsuara C.* The Kalophonic Sticherarion

Sinai gr. 1251 // *Ibid.* 1995. Vol. 65. P. 15–58; *Στάθης Γ.* Τὸ Σινὰ καὶ τὰ Σιναιτικὰ μουσικὰ χειρόγραφα // *Σιναιτικά Ἀνάλεκτα*. 2002. Т. 1. Σ. 145–164.

Г. Статис

Лицевые рукописи греческого собрания. В обширном собрании греч. рукописей Е. в. м. неск. десятков — лицевые. Наиболее ранние относятся к IX в. — это в основном богослужебные книги со скромным орнаментальным декором, возможно созданные на Синае. От X в. сохранилось неск. иллюстрированных ру-



*Свт. Григорий Богослов.
Миниатюра из Гомилий. 1136–1155 гг.
(Sinait. gr. 339. Fol. 4)*

кописей разного происхождения: Лествица прп. Иоанна Лествичника (Sinait. gr. 417, сер. X в.) с орнаментальным декором и портретом прп. Иоанна Лествичника в заставке; рукопись Деяний и посланий апостолов (Sinait. gr. 283), вероятно к-польского происхождения, со вставленными позднее миниатюрами с изображениями апостолов; Евангелие-лекционарий (Sinait. gr. 213, 967 г.), в орнаментах к-рого много вост. мотивов. К рубежу X и XI вв. относится, несомненно, созданное в К-поле Евангелие-лекционарий (Sinait. gr. 204). Оно полностью написано золотом и украшено полностраничными миниатюрами с изображением Иисуса Христа, Богородицы, прп. Петра Моноватского и 4 евангелистов. Миниатюры этой рукописи знаменуют поворот от классицистической живописи Македонского ренессанса к ориентированному на более строгие идеалы духовной жизни искусству XI в.

Период расцвета книжной миниатюры в Византии в XI–XII вв. в собрании Е. в. м. представлен мн. замечательными произведениями. Среди них — подробно иллюстрированный список Христианской топографии Космы Индикоплова (Sinait. gr. 1186, нач. XI в. — датировка К. Вайцмана); список Толкований свт. Иоанна Златоуста на Евангелие от ап. Матфея (Sinait. gr. 364, 1042–1050 гг.), украшенный изображениями этих святых, имп. Константина IX Мономаха, императриц Зои и Феодоры; 2 тома Минология прп. Симеона Метафраста (Sinait. gr. 512, 1055/56 г.; Sinait. gr. 500, 1063 г.), вышедшие из столичной мастерской «переписчика Метафраста». Миниатюры этих рукописей имеют переходные черты от монументального условного стиля конца македон. династии к искусству раннекомниновского периода, к-рое характеризуется изяществом форм и тонкой одухотворенностью образов. Ко 2-й пол. XI в., вероятно, относятся богослужебные Евангелия (Sinait. gr. 205, 208, сер. — 2-я пол. XII в. — датировка Вайцмана и Дж. Галавариса). Возможно, в Студийском мон-ре была создана Книга Иова с комментариями александрийского диак. Олимпиадора (Sinait. gr. 3, XI в. — датировка Вайцмана и Галавариса, X в.? — А. З.). Сохранились 2 высокого уровня исполнения рукописи, Лествица прп. Иоанна Лествичника (Sinait. gr. 418) и Гомилии свт. Григория Назианзина (Sinait. gr. 339), созданные в К-поле в 1136–1155 гг. по заказу мон. Иосифа Агиогликерита из к-польского мон-ря Пантократора. Иллюстрации Гомилий (сцены на сюжеты проповедей в заставках, миниатюрные фигурки на полях и в инициалах) принадлежат кругу художника Иакова Коккиновафского и относятся к своеобразному направлению в визант. живописи 2-й четв. XII в., для к-рого характерны повышенная экспрессия, динамичные позы и жесты, яркие контрастные цвета и активный световой рисунок.

Из рукописей XIII в. следует отметить Псалтирь и НЗ (Sinait. gr. 2123, 1242 г.) со вставленными позднее портретами императоров Михаила VIII и Иоанна VIII Палеологов, а также Четвероевангелие (Sinait. gr. 198). Иллюстрированные рукописи палеологовского периода не вошли в изданный в 1990 г. Вайцманом и Галаварисом 1-й т. каталога Си-

найского собрания, в наст. время лишь нек-рые из них опубликованы в альбомах и отдельных статьях.

Лит.: Galavaris G. Illuminated Manuscripts // Sinai: Treasures of the Monastery of St. Catherine / Ed. K. A. Manafis. Athens, 1990. P. 311–345; Weitzmann K., Galavaris G. The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai: The Illuminated Greek Manuscripts. Princeton, 1990. Vol. 1; Brock G. A Venerable Manuscript Collection // The Monastery of St. Catherine / Ed. O. Baddeley, E. Brunner. L., 1996. P. 85–98.

А. В. Захарова

Арабские рукописи составляют 2-ую по численности группу манускриптов в б-ке Е. в. м., включавшую до находки 1975 г. 603 кодекса в общей нумерации с печатными изданиями. Наиболее ранний перечень составлен для еп. Порфирия (Успенского) и издан в составе его архива. Первый опубликованный каталог, вернее перечень, со мн. неточностями в 1893 г. составила Маргарет Данлоп Гибсон (1843–1920) по порядку уже систематизированных и пронумерованных к тому времени кодексов. По условию Е. в. м. публикация была дана на греч. языке. В нач. 50-х гг. XX в. Азизом Сурьялом Атыией было произведено микрофильмирование 306 наиболее важных и лучше сохранившихся рукописей (т. е. половины от общего числа) в 2 комплектах: один был передан в б-ку Александрийского ун-та Египта, второй — в Б-ку Конгресса США. При этом обнаружилось 18 рукописей из ок. 50, ранее отмеченных Гибсон как утраченные, но выяснилась пропаша 4, имевшихся ранее. Каталогизацию араб. части новонайденных в 1975 г. рукописей осуществил в 1985 г. И. Э. Меймарис, выделивший 156 позиций: 70 манускриптов и единственный фрагмент на пергамене и 85 рукописей на бумаге. Единица описания в его каталоге представляет кодекс либо фрагмент кодекса, воз-

можно сохранившегося в основной части собрания либо утраченного, что затрудняет определение общего числа кодексов. Т. о. араб. собрание Е. в. м. насчитывает ок. 750 кодексов. Публикации, отождествления и исследования араб. рукописей осуществляли Г. Л. Флейшер (1854), Й. Эструп (1897), Э. Нестле (1897), А. Меркс (1898), Гибсон (1894–1899), Н. Я. Марр (1906), И. Ю. Крачковский (1909–1914), Ф. Кренков (1926), Р. Н. Бойд (1942), У. Бен Хорин (1961), И. Дик (1961), И. Блау (1962–1965), Р. В. Гварамя (1965), Й. Ю. Нессим (1967), Ж. Тропо (1970), А. Н. Тер-Гевондян (1968–1973), Ж. Гаритт (1968–1977), Ж. М. Соже (1969–1976), Х. Стаал (1969–1984), Самир Халил Самир (1975–1981), А. В. Пайкова (1985), Б. Пироне (1991), А. Дринт (1999), Х. П. Монферрер-Сала (2000), Ж. Валлантен (2003), А. Бруни (2004), С. П. Брок (2004), Т. В. Пентковская (2004), А. Трейджер (2005), Г. Р. Парпулов (2006), Х. Кашу (2007) и др.

Старейшие датированные рукописи относятся к 867, 868, 873, 897, 901, 901/2, 909, 965, 977, 989, 995 гг. В старой части собрания 12 отнесены к XI в., 22 — к XII в., 115 — к XIII в., 33 — к XIV в., 12 — к XV в., 5 — к XVI в., 19 — к XVII в., 20 — к XVIII в., 4 — к XIX в. Находка 1975 г. выявила, в частности, старейшую датированную араб. рукопись Евангелия (фрагмент, состоящий из последних 5 листов кодекса), отнесенную автором каталога к 859 г., но содержащую указания на дни месяцев и день недели, совпадение которых, причем очень точное, имело место только в 873 г. В удельном соотношении наиболее полно представлен XIII в., к которому относится ок. половины рукописей (332 в старой части), что объяс-

няется монг. вторжением в Сирию и Палестину, когда Е. в. м. стал убежищем для мн. ближневост. христиан. Отмеча-

Начало Евангелия от Иоанна.
Араб. рукопись. IX в.
(Sinait. arab. New Finds. 14)

ется значительная доля (около четверти) датированных рукописей — 240 кодексов старой части. Старая часть собра-

ния содержит 32 пергаменные рукописи, в т. ч. с датами 867, 897 и 1065 гг.; новооткрытая — 70 номеров, из них датированные — 868, 873, 901, 965 гг. Древнейшие рукописи на бумаге в старой части собрания относятся к 900, 977, 989 и 995/6 гг., в новой части — к 1017, 1160, 1192, 1247, 1262 и 1268 гг.

Неск. рукописей представляют собой греко-араб. билингвы и сборники греч. литургических чтений с одновременно вписанными араб. рубриками, одна — копт.-араб. билингва.

Наибольшее число рукописей составляют списки книг НЗ, Псалтири и сборники разнообразного содержания, преимущественно учительного и житийного. Единичные рукописи включают медицинские сочинения.

В кодикологическом отношении примечательные выявленные Атыией палимпсест «Codex Arabicus» (Sinait. arab. 514, IX в.), содержащий 5 слов текстов на сир., греч. и араб. языках, а также 3-слойный палимпсест Sinait. arab. 588 с удаленными сир. текстами. Последний был переплетен с использованием папирусных листов с греч. новозаветными текстами VII в.

Рукопись Sinait. arab. 72, датированная 6389 г. «от сотворения мира, как принято в церкви Воскресения в Иерусалиме», и 284 г. «по годам арабов», содержит синхронизм, важный для датировки близких по месту и времени создания памятников.

Из исторических сочинений несомненный интерес представляет ранний список (Sinait. arab. 580b, 989 г.) сочинения *Агания Манбиджского* (ок. 941), сохранившего достоверный текст Testimonium Flavianum (свидетельства о Христе Иосифа Флавия).

Лит.: Сырку П. А. Описание бумаг Порфирия Успенского, пожертвованных им в Имп. АН // ЗИАН. 1891. Т. 64. Кн. 2. С. 336; Gibson M. D. Catalogue of the Arabic MSS in the Convent of St. Katharine on Mount Sinai. L., 1894. (Studia Sinaitica; 3); Lewis A. S., Gibson M. D. Forty-one Facsimiles of Dated Christian Arabic Manuscripts. Camb., 1907. (Studia Sinaitica; 12); Atiya A. S. The Arabic Manuscripts of Mount Sinai. Baltimore, 1955; idem. Catalogue Raisonné of the Mount Sinai Arabic Manuscripts. Alexandria, 1970; Μειράρης Ι. Ε. Κατάλογος τῶν νέων ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης τοῦ Ὄρους Σινᾶ. Ἀθήνα, 1985.

Д. А. Морозов

Славянские рукописи. Слав. фонд б-ки Е. в. м. состоит из 2 частей: старой, известной с XIX в. (44 рукописи XI–XVIII вв.), и новой, обнаруженной



в 1975 г. (41 кодекс и / или отрывок XI–XVI вв.). Новая часть собрания имеет подробное описание на англ. языке (*Tarnanidis*. 1988), в к-ром полностью фототипически воспроизведены отрывки древнейших рукописей. Обе части собрания теснейшим образом связаны между собой, по крайней мере по 16 номеров в каждой из них являются частями одного и того же кодекса (см.: *Ibid.* N 1, 2, 6–8, 13, 16, 18, 35, 39, 40; СКСРК, XIV. Прил. 1. С. 560–561, 563, 567, 580), поэтому реальное число рукописей в собрании составляет от 60 до 70. Несмотря на достаточно скромные размеры, фонд имеет исключительное значение для палеославистики, в особенности для изучения древнейшего периода слав. письменности и лит-ры, «первого восточнославянского влияния» (см.: *Древнерусские* (восточнославянские) *влияния* на книжность южных славян) и переводческой деятельности слав. книжников на Афоне в XII–XIII вв. и 1-й пол. XIV в. (см. статьи: *Евергетидский Типикон*; *Иоанн*, старец; свт. *Савва I*, архиеп. Сербский). В собрании имеется ряд палимпсестов, в т. ч. на глаголице. Старые описания и обзоры фонда (до 60-х гг. XX в. включительно) в целом ряде случаев (преимущественно в отношении кириллических памятников XII–XIV вв.) страдают неточностями в определении извода и датировки рукописей, вызванных спецификой развития слав. палеографии в XIX – 1-й четв. XX в., ориентировавшейся в первую очередь на древнерус. почерки.

Старослав. рукописи представлены глаголическими памятниками XI в.: Синайской Псалтирью (Sinait. slav. 38 и 2/N), Синайским Требником («Euhologium Sinaiticum» – Sinait. slav. 37 и 1/N), новонайденным (Sinait. slav. 5/N) богослужебным сборником («Миссалом») с чинами богослужения по вост. и зап. обряду, в составе к-рого сохранились фрагменты литургии ап. Петра (*Паренти С.* Глаголический список римско-визант. литургии св. Петра (Син. глаг. 5/N) // *Palaeobulgarica*. 1994. № 4. С. 3–14), отрывком Минеи праздничной XI–XII вв. (Sinait. slav. 4/N), а также палимпсестными листами в составе сборника-конволюта Sinait. slav. 34 (отрывки Минеи праздничной или Октоиха – *Гранстрем Е. Э.* Славяно-русские палимпсесты // АЕ за 1963. М., 1964. С. 220; СКСРК,



Синайский требник.
XI в. (Sinait. slav. 38 и 1/N. Fol. 1)

XI–XIII. № 305) и Апостола-апракос Sinait. slav. 39 (отрывки Евангелия-апракос – *Altbauer, Mareš*. 1981). Ряд памятников древнейшего периода слав. гимнографии (службы равноап. Константину (Кириллу) Философу, прп. Алексею, человеку Божию, Климента Охридского, свт. Ахиллию, еп. Ларисскому, и др.) содержит болг. Минея праздничная Sinait. slav. 25, ок. 1339 (?) г., архаичного состава (*Иванова*. 1991; *Савова В.* Непознато химнографско произведение на св. Климент Охридски за св. Алексий Човек Божи: Предв. бележки // *Palaeobulgarica*. 2003. № 2. С. 3–12).

В числе среднеболг. рукописей особое место занимают ранние представители этого языкового извода – *Добромирово Евангелие* нач. (?) XII в. (Sinait. slav. 43 и 7/N) и глаголическая Псалтирь Димитрия того же столетия (Sinait. slav. 3/N), содержащая также неск. неканонических молитв и древнейший образец лечебника на слав. языке, авторство к-рого приписано здесь св. бесребреннику Косме («Врачъба Козминаа» – *Tarnanidis*. 1988. Р. 93–94, 99). Рубежом XII–XIII вв. датируется Требник («По-стригальник») в составе сборника-конволюта из болг. и рус. рукописей (Sinait. slav. 34). Позднейшая часть того же сборника (XIII в.), содержащая поучения, Жития и апокрифы (см.: *Загребин*. 1979), отражает русско-болг. лит. связи XII–XIII вв. Ряд рукописей сер. – 3-й четв. XIV в. (Октоихи – Sinait. slav. 19 и 20; Триоди, постная и цветная, – Sinait. slav. 23 и 24) представляют ранние образцы афонских переводов богослужебных книг в этом столетии и содержат сведения о деятельности болг. перевод-

чиков старца Иоанна, Иосифа и Захехя (*Потов*. 1978; *Йовчева*. 2004). Кроме того, они имеют вкладную запись в Синайский мон-рь 1360 г. известного серб. церковно-политического деятеля и книжника *Иакова*, митр. Серрского.

Среди восточнослав. рукописей следует отметить *Бычковско-Синайскую Псалтирь* кон. XI – нач. XII в. (Sinait. slav. 6 и 6/N), один из древнейших (XII в.) рус. списков Апостола-апракос – Sinait. slav. 39 (*Пентковский, Пентковская*. 2003) с защитным листом из сборника того же времени, содержащим отрывок «Беседы трех святителей» (*Taube*. 1988/1989), Пандекты Никона Черногорца раннего XIII в. (Sinait. slav. 34 и 18/N – СКСРК, XIV. Прил. 1. С. 567). Сборник богослужебный (Часослов?) новгородского происхождения (Sinait. slav. 13) кон. XIV или раннего XV в. (в лит-ре он обычно ошибочно считается серб. и датируется XII–XIII вв.) содержит один из древнейших списков слав. Молитвы Св. Троице с упоминанием имен зап. святых. Интерес для изучения связей Синая с Россией и Украиной в XVII – сер. XVIII в. представляет «милостинный» Синодик (Sinait. slav. 9b), с к-рым монастырские посольства путешествовали в Москву и С.-Петербург (см.: *Altbauer M.* An East-Slavic Sinodik from the Sinai. Köln; Weimar; W., 1992).

Серб. часть фонда представлена рукописями XIII–XVI вв. Особого внимания среди них заслуживают сборник XIII в., содержащий ряд Житий и апокрифов, а также единственный список слав. перевода богослужебной части Евергетидского типикона (Sinait. slav. 14/N), 3 Псалтири того же времени (Sinait. slav. 7, 8/N, 26/N), Служебники XIV в. в форме свитков (Sinait. slav. 38/N, 1342 г., и 39–40/N). Ряд серб. рукописей (Евангелие-апракос – Sinait. slav. 3; Псалтирь с воследованием – Sinait. slav. 9a; Требник – Sinait. slav. 16; Сборник – Sinait. slav. 33; литургический свиток – Sinait. slav. 40/N) атрибутируются монахам-книгописцам Иакову и Иоанникию-Иоанну, работавшим непосредственно на Синае (*Цернух*. 1982. С. 19–21), а богослужебный сборник 3-й четв. XIV в. (Sinait. slav. 2 и 32/N) – Равуле, писавшему в сев. части Македонии (*Цернух*. 1982. С. 21–22). Почерки этих книгописцев отличаются редкой для своего времени архаичностью,

поэтому еще недавно их рукописи датировались XIII в.

История складывания слав. фонда монастырского собрания (за исключением рукописей Иакова и Иоанникия (Иоанна) и вкладов митр. Иакова) с трудом поддается реконструкции. Часть рукописей, вероятно, попала в мон-рь с иноками или паломниками, часть была переписана на месте, какое-то количество могло поступить из слав. монашеских колоний в Палестине — рус. Богородицкого мон-ря, упоминаемого в Житии прп. Евфросинии Полоцкой; рус. общины («Михайловского монастыря») в лавре св. Саввы Освященного, существовавшей в 20-х гг. XIII в. и о к-рой говорится в Житии свт. Саввы Сербского (*Доментијан, иером.* Житије св. Саве. Београд, 2001. С. 296–297, 488); серб. Архангельского мон-ря в Иерусалиме, основанного в 1314/15 г. и сохранявшего национальный характер до кон. XVI в., а также из неизвестных по имени болг. обителей. Так, на начальном листе серб. Канонника 1-й пол. — сер. XIV в. (РНБ. Q.п.1. 58), хранящемся в Национальной б-ке в Париже (Paris. slav. 65. Fol. 2), имеется кириллическая запись XVI в. о передаче рукописи на Синай из иерусалимского Архангельского мон-ря (СКСРК, XIV. С. 503. № 347). Со 2-й четв. XIX в. собрание начинает расплываться в результате собирательской и исследовательской деятельности ученых, в первую очередь из слав. стран. Отрывки ряда слав. рукописей Синая (Синайской глаголической Псалтири, Синайского Требника (Евхология), Бычковско-Синайской Псалтири, Добромирова Евангелия, русскоболг. сборника-конволюта XII–XIII и XIII вв., рус. Часослова XIII в.), а также целые кодексы (Златоуст Ягича, серб. Канонник XIV в.), вывезенные из мон-ря в сер.—кон. XIX в., находятся в хранилищах С.-Петербурга, Парижа и Ватикана. Слав. старопечатное собрание б-ки мон-ря нуждается в изучении.

Лит.: *Порфирий (Успенский), архим.* Первое путешествие в Синайский мон-рь в 1845 г. СПб., 1856. С. 214–225; *Антонин (Капустин), архим.* Из записок Синайского богомольца // ТКДА. 1873. № 9. С. 348–354; Отчет Имп. Публичной б-ки за 1899 г. СПб., 1900. С. 153–157; *Розов В. А.* Болгарские рукописи Иерусалима и Синая // Минало. София, 1914. Кн. 9. С. 16–35; *он же.* Српски рукописи Јерусалима и Синаја // Јужнословенски филолог. 1925/1926. Књ. 5. С. 118–129; *Сперанский М. Н.* Слав. письменность XI–XIV вв. на Синае и в

Палестине // ИОРЯС. 1927. Т. 32. С. 43–118; *Snoj A.* Staroslovenski rokopisi v sinajskem samostanu Sv. Katarine // Bogoslovski vesnik. 1936. N 3. S. 161–180; *Розов Н. Н.* Южнославянские рукописи Синайского мон-ря // Научные докл. Высш. школы. Сер.: Филол. науки. 1961. № 4. С. 129–138; *Попов Г.* Новооткрыто сведение за преводческата дейност на бълг. книжовници от Св. гора през първата пол. на XIV в. // Български език. 1978. № 5. С. 402–410; *Загребин В. М.* О происхождении и судьбе нек-рых слав. палимпсестов Синая // Из истории рукописных и старопечатных собраний [ГПБ]: Исслед., обзоры, публ. Л., 1979. С. 61–80 (То же // *Он же.* Исследования памятников южнослав. и древнерус. письменности. М.; СПб., 2006. С. 215–231); *Altbauer M., Mareš F. V.* Fragmentum glagoliticum evangeliarum palaeoslovenicum in codice Sinaitico 39 (palimpsestum) // Anzeiger d. philol.-hist. Kl. d. Osterreichische Akad. d. Wiss. W., 1981. Bd. 117. S. 139–152; *Станчев К.* Неизвестные и малоизвестные болг. рукописи в Париже // Palaeobulgarica. 1981. N 3. С. 85–91; *Цернух Л.* Белешке о писарима неких српских рукописа у манастиру св. Катарине на Синају // АрхПр. 1982. Бр. 4. С. 19–62; *Кувев К.* Съдбата на старобългар. ръкописна книга през вековете. София, 1986². С. 75, 131, 192–194, 199–200, 239–240; *Велчева Б.* Новооткрити ръкописи в Синайския манастир «Света Екатерина» // Palaeobulgarica. 1988. N 3. С. 126–129; *Tarnanidis I. C.* The Slavonic Manuscripts, Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai. Thessal., 1988 (рец.: *Шпадиџер И.* // АрхПр. 1990. Бр. 12. С. 341–347; *Момина М. А.* // ВЯ. 1990. № 6. С. 143–146); *Taubе M.* An Early 12th Cent. Kievian Fragment of the Beseda трех святителей // HUS. 1988/1989. Vol. 12/13. P. 346–359; *Иванова К.* Служба на св. Ахил Лариски (Преспански) от Синайския празничен миней № 25 // Palaeobulgarica. 1991. N 4. С. 11–22; *Mareš F. V.* Význam staroslovenských rukopisů nově objevených na hoře Sinaj // Palaeoslovenica: Památce J. Kurze (1901–1972). Praha, 1991 (= Slavica. Roč. 60. Seš. 3). S. 1–7; *idem.* Význam staroslovenských rukopisů nově objevených na hoře Sinaj: K hláholským rukopisum 3/N a 4/N // Slavica. 1993. Roč. 62. Seš. 2. S. 125–130; КМЕ. Т. 3. С. 542–545, 603–622; *Пентковской А. М., Пентковская Т. В.* Синайский апостол (Sin. slav. 39): История текста и история рукописи // Лингвистическое источниковедение и история рус. языка: 2002–2003. М., 2003. С. 121–191; *Иючева М.* Новозвоният славянски Октоих по най-ранния препис в кодексите 19 и 20 от манастира «Св. Екатерина» в Синай // Преводите през XIV ст. на Балканите. София, 2004. С. 205–234.

А. А. Турилов

Рукописи на сирийском и других языках. Согласно каталогу рукопи-

сей, составленному М. Камилем, старое собрание сир. рукописей Е. в. м. насчитывает 266 манускриптов VI–XVII вв., из к-рых 61 пергаменный, 200 бумажных и 5 кодексов, для написания к-рых использовались одновременно и пергамен и бумага. 2 рукописи датируются VI в., 5 — VII в., 1 — VII–VIII вв., 10 — VIII в., 11 — IX в., 3 — X в., 1 — X–XI вв., 13 — XI в., 15 — XII в., 5 — XII–XIII в., 193 — XIII вв., 5 — XIV в., 1 — XV в., 1 — XVII в. Значительное число манускриптов имеет колофон с точной датой их написания. Однако в процессе дальнейшего исследования манускриптов сир. собрания оказалось, что нек-рые рукописи, к-рым присвоен отдельный номер, являются частями одного и того же кодекса; были уточнены многие датировки. Подробное описание рукописей старого собрания до сих пор не составлено.

Сир. рукописи, хранящиеся в Е. в. м., переписывались не только на Синае, но и в др. регионах. Так, некогда принадлежавшая Е. в. м. и в наст. время разделенная на части и хранящаяся в различных европ. б-ках «Книга о совершенстве», написанная в нач. VII в. сир. писателем Мартирием (Сахдоной), была переписана в 837 г. в Урфе (Эдессе) и предназначена, по сообщению писца, в дар Е. в. м. Наиболее ранняя из сир. рукописей, созданных в синайском скриптории, — Сборник Житий 886 г. XIII век был временем расцвета сир. скриптория в Е. в. м., мн. писцы были родом из г. Карры в Сирии.

Если древнейшие рукописи содержат гл. обр. тексты Свящ. Писания и творения отцов Церкви, то большинство рукописей X–XIV вв. представляют собой богослужебные книги. Значительная часть собрания — почти 100 рукописей — состоит из книг Свящ. Писания. Наиболее известен Codex Syriacus (Sinait. syr. 30), введенный в научный оборот

А. Смит-Льюис. Верхний текст содержит Жития святых и принадлежит писцу Иоанну Столпни-

*Сирийский кодекс.
V в. (Sinait. syr. 30)*



ку (778). Нижний текст V в. представляет собой древнейший сир. перевод Евангелия, сохранившийся, включая Codex



Syriacus, только в 2 списках. Из древних списков книг ВЗ следует также отметить 1-ю и 2-ю Книги Самуила — *Sinait. syr.* 35 (2 A, 2 B), VII в.; Книгу царств — *Sinait. syr.* 28 (1 A, 1 B), VIII в.; 1–3-ю Книги Маккавеев — *Sinait. syr.* 279, VIII в.; из книг НЗ — палимпсесты с текстами Четвероевангелия (перевод *Пешитта*) — *Sinait. syr.* 2, VI в. и Деяний и посланий св. апостолов — *Sinait. syr.* 5, VI в.; Евангелие от Луки — *Sinait. syr.* 12, VII в.; Послания ап. Павла (перевод *Пешитта*) — *Sinait. syr.* 3, VII в.

Из святоотеческих творений наиболее примечателен сир. перевод VI в. «*Ареопагитик*» (*Sinait. syr.* 52, VIII–IX вв.). В списках VIII в. сохранились Шестоднев свт. Василия Великого (*Sinait. syr.* 56), 29 Слов («Аскетикон») Исаии Скитского (*Sinait. syr.* 62, 758 г.), сочинения прп. Иоанна Лествичника, *Иакова Саругского* (яковит) и *Анастасия I Синаита*, патриарха Антиохийского (*Sinait. syr.* 68). Особое значение имеет единственная сохранившаяся рукопись «Апологии» *Аристиды* (*Sinait. syr.* 10, VII в.), греч. прототип к-рой был до этого известен только по цитированию его в «Повести о Варлааме и Иоасафе» прп. Иоанна Дамаскина.

В синайских рукописях представлен сир. перевод произведений античных авторов: 3 сочинения Плутарха и 1 — Лукиана, нек-рых изречений Пифагора.

Из 110 рукописей нового собрания 79 являются фрагментами, в их числе — 9 отрывков из книг ВЗ VI и VII вв. (*Sinait. syr.* Sp. 1–8, 79), 10 отрывков из Псалтири (в т. ч. *Sinait. syr.* Sp. 9, VII в.) и 40 отрывков из сочинений отцов Церкви и церковных писателей (свт. *Амфилохия*, еп. Иконийского, свт. Василия Великого, свт. Иоанна Златоуста, прп. Ефрема Сирина, *Евагрия Понтийского*, прп. Иоанна Лествичника, *Иакова Саругского* и др.); из них наибольший интерес представляют 2 фрагмента. 1-й (*Sinait. syr.* Sp. 23) содержит текст из считавшегося утраченным соч. «Главы против Гаия» сщмч. *Инполита Римского*. 2-й (*Sinait. syr.* Sp. 37) — отрывок из «*Ареопагитик*» (*Sinait. syr.* 52). Нек-рые фрагменты содержат ранее неизвестные сир. переводы произведений греч. авторов, напр. Житие свт. Григория Чудотворца, написанное свт. Григорием Нисским (*Sinait. syr.* Sp. 24), и Житие прп. Евфимия Великого, создан-

ное Кириллом Скифопольским (*Sinait. syr.* Sp. 36); др. фрагменты сохранили перевод утраченных греч. редакций тех или иных произведений, напр. Сказания об обретении Честного Креста Господня Иудой-Кириаком (*Sinait. syr.* Sp. 40) и Жития прп. Марии Египетской (*Sinait. syr.* Sp. 46).

Нижний текст сир. палимпсеста *Sinait. syr.* Sp. 12 (X в.) представляет собой арм. перевод толкования свт. Иоанна Златоуста на псалмы.

В числе новых находок — 9 сир. папирусов.

Старое собрание сир. рукописей включает 3 манускрипта XI в., написанные на диалекте, известном как христ. палестинский арамейский или палестинский сирийский: 2 Евангелия-лекционария, имеющие точные даты написания (1092 и 1094), и сборник святоотеческих творений. Кроме того, Профитологий (*Sinait. syr.* 178, X в.) содержит 6 листов, написанных на этом диалекте, с текстом мемр (поэтических гомилий), посвященных апостолам Петру и Павлу.

Предварительный каталог новых находок составлен мон. Филофеей, 79 сир. фрагментов описаны и опубликованы С. П. Броком.

18 рукописей на христ. палестинском арамейском диалекте VI–XIII вв. есть и в новом собрании, напр. палимпсест *Sinait. syr.* Sp. 7 (VII/VIII и X вв.; нижний текст представляет собой гомилию свт. Иоанна Златоуста о блудном сыне, а верхний — Евангелие от Луки на сир. языке), фрагменты Свящ. Писания и *Aprophthegmata Patrum*, сочинения прп. Ефрема Сирина «О покаянии».

Из рукописей на др. языках в б-ке Е. в. м. хранятся грузинские (86 старого собрания и 150 нового собрания, в т. ч. на папирусе; см. подробнее в ст. *Грузинская Православная Церковь*, разд. «Монастырские школы»), 8 эфиопских (6 старого собрания и 2 нового собрания), 3 латинские (1 старого собрания и 2 нового собрания, в т. ч. Псалтирь X в.), коптская (Часослов XIII в. на 2 языках: коптском и арабском), армянская, персидская, еврейская, польская (Статут XV в.).

Лит.: *Lewis A. S. Catalogue of the Syriac MSS. in the Convent of St. Katharine on Mount Sinai. L., 1894. (Studia Sinaitica; 1); Kamil M. Catalogue of all Manuscripts in the Monastery of St. Catherine on the Mount Sinai. Wiesbaden, 1970. P. 149–161; Σινῶ: Οἱ Θεσσαυροὶ τῆς Μονῆς Ἀγίας Αἰκατερίνης / Эт. К. Μακάθης. Ἀθήνα, 1990.*

Σ. 359–360; *Brock S. P. Catalogue of Syriac Fragments (New Finds) in the Library of the Monastery of St. Catherine, Mount Sinai. Athens, 1995; idem. A Venerable Manuscript Collection // The Monastery of Saint Catherine / Ed. O. Baddeley, E. Brunner. L., 1996. P. 85–86, 92–95.*

Э. П. А.

Художественное собрание Е. в. м. Существенный вклад в изучение художественного собрания мон-ря внесли рус. ученые — архим. Антонин (Капустин), еп. Порфирий (Успенский), А. С. Норов, Н. П. Кондаков, А. А. Дмитриевский, В. Н. Бенешевич и др. В 1850 г. Порфирий (Успенский) привез из мон-ря в Киев значительное количество икон, вполн. пожертвованных им в Музей КДА. После революции 1917 г. иконы находились в музейном комплексе, образованном на месте Киево-Печерской лавры (ныне НКПИКЗ). В 1940 г. ранние памятники были переданы в Музей западного и восточного искусства (ныне Музей искусства им. Б. и В. Ханенко в Киеве). Во время Великой Отечественной войны, в период оккупации Киева, иконы были вывезены немцами из Киево-Печерской лавры, их судьба неизвестна; сохранились лишь 4 древнейшие энкаустические иконы, которые были вывезены во время эвакуации.

В 1887 г. Дмитриевский составил 1-й сводный каталог икон Е. в. м., рукопись погибла после 1917 г. (опубл. не была). Бенешевичем и Кондаковым было задумано и начато многотомное издание синайских памятников «*Monumenta Sinaitica*», не реализованное в связи с революционными событиями в России (вышло 2 тома).

Активное изучение иконного собрания Е. в. м. началось в XX в. греч. исследователями. Одним из первых был К. Амандос, опубликовавший надписи на иконах. В 1938 г. в монастыре работали супруги Г. и М. Соттириу, составленный ими 2-томный каталог икон был опубликован в 1956–1958 гг. Их труды продолжил К. Вайцман, изучавший иконное собрание в 1956–1965 гг. и выпустивший ряд публикаций по визант. иконам Синая. Изучением древностей Е. в. м. с 60-х гг. XX в. активно занимались также греч. исследователи (М. Хадзидакис, Д. Мурики и др.). В 2004–2005 гг. силами российских специалистов (группа исследователей под рук. Н. И. Комашко) была проведена работа по выявлению, описанию и атрибуции хранящихся в со-



брании мон-ря рус. и укр. художественных памятников XVI–XIX вв.

С 1997 г. визант. иконы Е. в. м. регулярно участвуют в международных выставочных проектах («Слава Византии», Метрополитен-музей, Нью-Йорк, 1997; «Синай. Византия. Русь», ГЭ, С.-Петербург, 2000; «Византия: вера и власть», Метрополитен-музей, Нью-Йорк, 2004). Отдельные выставки были посвящены иконам Е. в. м. («Паломничество на Синай», Музей Бенаки, Афины, 2003; «Святой образ», Музей Гетти, Лос-Анджелес, США, 2007). Проведение выставок привело к росту интереса к синайским иконам и их активному научному изучению. В 2001 г. в монастыре был открыт музей, где экспонируются наиболее значительные памятники собрания.

Собрание икон. Иконы византийского и поствизантийского круга. Мон-рь обладает уникальной коллекцией энкаустических икон VI–IX вв. Исследователи выделяют среди сохранившихся памятников неск. художественных традиций — к-польскую, египетскую и сиро-палестинскую. Иконы «Христос Пантократор» (VI — 1-я пол. VII в.), «Богоматерь на престоле, со святыми Феодором Тироном и Георгием», «Ап. Петр» атрибутируются столичной мастерской, тогда как «Вознесение» с образом Спаса Еммануила, сидящего на радуге, и «Три отрока в печи огненной» (обе датируются в пределах VI–VII вв.), вероятно, были выполнены на востоке империи. Появление в мон-ре нек-рых из этих икон связывают с имп. дарами, напр., по мнению Хадзидакиса, икона «Христос Пантократор» могла быть даром имп. Юстиниана и иметь отношение к мозаичной иконе Спасителя на воротах главного входа (Халка) в комплекс *Большого дворца в К-поле*.

4 небольшие энкаустические иконы VI–VII вв.: «Св. Иоанн Предтеча», «Богоматерь с Младенцем», «Святые Сергий и Вах», «Мученик и мученица (Святые Платон и Гликерия?)» — из коллекции Порфирия (Успенского) также неоднородны по своим художественным характеристикам. Икону «Св. Иоанн Предтеча» ученые склонны относить к искусству Египта и датировать V–VI вв. Мнения об иконе «Богоматерь с Младенцем» различны: часть исследователей (Кондаков, А. Грабар, В. Н. Лазарев (публикация 1947))



Распятие.
Икона. VIII в.
(мон-рь вми. Екатерины)

полагают, что она была выполнена в Египте, другие (Д. В. Айналов, Вайцман, Лазарев (публикации 1967–1986)) — в К-поле; в отношении даты большинство склоняется к VI в. Икону «Святые Сергий и Вах» связывают, как правило, с Египтом, но не исключают ее к-польское происхождение (Айналов, Вайцман), датируется в пределах VI–VIII вв. Остатки надписей с именами святых на иконе «Мученик и мученица» (V–VII вв.) прочитывали по-разному (Этингоф. 2005. С. 553–559), преобладает мнение о ее принадлежности к сиро-палестинскому кругу.

Др. группа древнейших синайских икон, выполненных темперой, создана в традициях вост. искусства VIII–IX вв. в Сирии или в Палестине (т. н. сиро-палестинская мастерская). К ней принадлежат: «Распятие» (VIII в.), «Рождество Христово» (VIII–IX вв.), «Вознесение» (IX–X вв.), средняя часть триптиха с сохранившимися композициями — «Рождество Христово», «Введение во храм Богородицы», «Вознесение», «Пятидесятница» (IX–X вв.). Художественный стиль некоторых икон напоминает стиль рукописей вост. происхождения — напр., изображение Христа, облаченного в длинную одежду в сцене «Распятие» в Евангелии Раввулы (Laurent. Plut. I.56, 586 г.). К местным копт. произведениям можно

отнести икону «Св. Меркурий, убивающий Юлиана Отступника» (X в.) на сюжет, описанный в хрониках Созомена, Иоанна Малалы, а также в Житии свт. Василия Великого. Помимо икон сиро-палестинской традиции среди произведений X в. сохранилась значительная часть работ к-польских мастеров, напр. небольшой образ «Омовение ног» (1-я пол. X в.). Вероятно, в мон-ре существовала иконописная мастерская, где создавались иконы в к-польской традиции.

Уникален замысел иконы сер. X в., являющейся древнейшей сохранившейся иллюстрацией истории Нерукотворного образа Спасителя. В верхней части представлены сюжет исцеления царя Авгаря, державшего в руках Нерукотворный образ (справа), и изображение ап. Фаддея (слева), внизу — прп. Антоний Великий, свт. Василий Великий и прп. Ефрем Сирин. Неск. небольших икон выполнено в традициях искусства времени правления Македонской династии (кон. X — сер. XI в.): «Ап. Филипп» и «Свт. Николай, со святыми на полях».

В Е. в. м. сохранилась редкая коллекция минейных икон. К ранним произведениям принадлежат: створка тетраптиха на сент., окт. и нояб.; диптих с годовым циклом, в навешенных створках к-рого изображены в медальонах Спаситель, Богоматерь и 12 праздников (оба минология 2-й пол. XI в.; 1050–1100 гг. — дата в кат. Holy Image. 2007. P. 195).

Памятники XII в. отражают эволюцию комниновского стиля. Проблемой остается определение места их создания: К-поль или Синай. Для синайских икон этого периода характерны приемы, неизвестные в произведениях др. центров и школ, напр. «сферический свет» на золотых нимбах. Сохранились иконы 1-й пол. XII в. «Богоматерь «Киккотисса», со святыми на полях» и створка складня с изображением композиции «Рождество Христово». Высокий уровень произведений и немногочисленные сведения о монастырской митрополичьей иконописной мастерской, а также отсутствие характерных признаков ее произведений затрудняют их атрибуцию.

2-й пол. XII в. датируются несколько эпистилиев. Самый ранний эпистилий (ок. сер. XII в.) на 4 досках с 12 композициями («Благовещение», «Рождество Христово»,

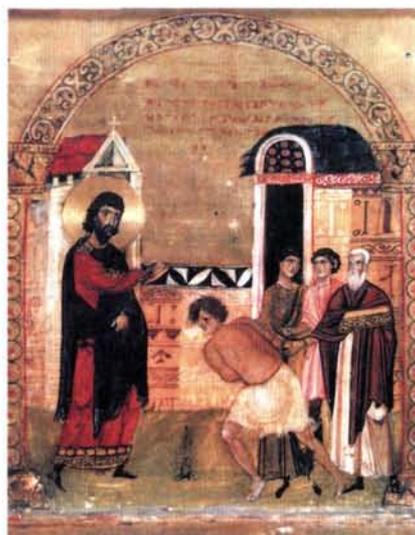


«Введение во храм», «Крещение Пресв. Богородицы», «Преображение», «Воскрешение Лазаря», «Вход Господень в Иерусалим», «Распятие», «Сошествие во ад», «Вознесение», «Сошествие Св. Духа», «Успение Пресв. Богородицы»), по мнению Вайцмана, мог быть выполнен кипрским мастером; не исключено его сирийское происхождение. 2-й пол.— 3-й четв. XII в. датируются эпистилли «Чудеса св. Евстратия» и 2 сохранившиеся части с изображением праздников и Деисуса в центре. «Чудеса св. Евстратия» Вайцманом были отнесены также к работе кипрского мастера нач. XII в., Н. Паттерсон-Шевченко заметила, что стилистические приемы указывают на 2-ю пол. XII в. В кон. XII в. были написаны тетраптих с 12 праздниками, «Чудо арх. Михаила в Хонех», мозаичная икона к-польского происхождения с поясным изображением вмч. Димитрия Солунского. Ближе к кон. XII в. написана икона «Лествица прп. Иоанна Лествичника». Типичным произведением позднекомниновского маньеризма является икона «Благовещение».

Вероятно, монастырского происхождения образ «Лествица прп. Иоанна Лествичника» (кон. XII в.), являющийся древнейшим из сохранившихся иконописных произведений на этот сюжет. По иконографии он восходит к миниатюрам XI–XII вв. Мозаичный образ «Богоматерь Одигитрия» рубежа XII и XIII вв. некоторыми исследователями признается работой мастерской крестоносцев, использовавшей к-польские иконографические образцы. Аргументами в пользу этой гипотезы служат пестрый орнаментальный фон иконы и ряд аналогий среди произведений мастеров-крестоносцев (Holy Image. 2007. P. 141–143). Другие исследователи не исключают ее к-польского или местного происхождения (Pilgrimage to Sinai. 2004. P. 70).

XIII век представлен самой многочисленной группой икон. В искусстве этого периода прослеживаются неск. тенденций и этапов. Иконы нач. XIII в., написанные в К-поле или в Е. в. м., относятся к числу лучших монументальных образов, сохранивших отголоски классических комниновских творений. Они предназначались, как правило, для кафоликона. На ранний XIII в. приходится расцвет житийной иконографии. К этому времени восходит неск. жи-

тийных икон, среди к-рых — монументальные ростовые образы прор. Моисея, вмч. Екатерины, св. Иоанна Предтечи, вмч. Георгия, а также поясные житийные иконы свт. Николая и вмч. Пантелеимона. Образы покровителей мон-ря вмч. Екатерины и прор. Моисея — самые ранние из известных житийных икон. Некоторые исследователи пытаются связать житийный образ вмч. Екатерины с иконой, упоминавшейся паломниками в XIV в., в храме, посвященном святой, на вершине горы. Созданный по заказу мон. Иоанна, бывшего родом из Грузии, образ вмч. Георгия, по мнению Э. Константидис, предназначался для несохра-



*Чудеса св. Евстратия.
Фрагмент эпистиллия.
2-я пол.— 3-я четв. XII в.
(мон-рь вмч. Екатерины)*

нившегося, но известного по источникам парекклисиона вмч. Георгия.

Ок. 1200 г. был создан комплект из 12 икон-миней, ныне находящийся на колоннах кафоликона. Нач. XIII в. традиционно датируются 2 монументальных образа — «Прор. Илия, питаемый вороном» (129×69) и «Прор. Моисей, получающий скрижали» (134×70), находившиеся в XVI в. у входа из нартекса в кафоликон; на иконах сохранились араб. надписи, указывающие на то, что они были изготовлены для Е. в. м. (Г. Парпулов предложил новую датировку икон — посл. десятилетия XI — нач. XII в.; см.: Holy Image. 2007. P. 191–193). Сохранилось 6 икон с ростовыми изображениями святых в $\frac{3}{4}$ -ном повороте с развернутыми свитками в руках, к-рые могли составлять композицию «Служба св. отцов»: святы-

тели Василий Великий, Иоанн Златоуст, ап. Марк (обращены вправо), святители Григорий Богослов, Игнатий Богоносец и ап. Иаков, брат Господень (обращены влево). Святые Марк и Игнатий изображены в апостольских одеждах, поверх к-рых омофоры. По мнению Паттерсон-Шевченко, эти иконы можно датировать ранним XIII в., Хадзидакис считает, что они были выполнены во 2-й пол. XV в. в традициях искусства рубежа XII и XIII вв. Ок. 1200 г. был написан эпистиллий с двенадцатью праздниками (сохр. фрагмент). К нач. XIII в. относятся 2 поясных Деисуса, представляющие по уровню исполнения уникальные иконы в собрании мон-ря. Один, находящийся в кафоликоне, состоит из 3 икон. Особенность иконографии Христа — пурпурный цвет страниц раскрытого Евангелия, текст в к-ром написан золотом. Второй — 5-частный. По мнению Мурики, его мастер, создавая образ Христа, ориентировался на энкаустическую икону Христа Пантократора. Кроме монументальных, сложных по иконографическим замыслам икон нач. XIII в. известны неск. небольших по размеру и изысканных по манере исполнения: «Св. Феодосия» (особо почиталась в мон-ре, известны 5 ее икон) и «Св. Феврония».

Помимо 2 упомянутых образов прор. Моисея сохранилось еще неск. икон этого периода: «Св. Моисей снимает сандалии перед Неопалимой Купиной», «Св. Моисей получает скрижали», «Богоматерь «Влахернитисса», с прор. Моисеем и Иерусалимским патриархом Евфимием» (ок. 1224); ближе к сер. XIII в. была написана алтарная дверь «Пророки Моисей и Аарон».

К искусству этого времени восходит образ «Св. Екатерина и Богоматерь «Неопалимая Купина»». Изображение Богоматери «Неопалимая Купина» — трансформация традиц. иконографии, представлявшей прор. Моисея перед горящим кустом. На иконе ростовое изображение Богоматери с Младенцем, платье которой испещрено пламенеющими веточками куста, а у Ее ног дважды помещена маленькая фигурка прор. Моисея. Сходным образом в приделе св. Иакова (XV в.) написана Богоматерь «Оранта», по одеждам которой проходят пламенеющие ветви.

После захвата крестоносцами К-поля (1204) нек-рые подворья мон-ря





*Св. Феврония.
Икона. Нач. XIII в.
(мон-рь вмиц. Екатерины на Синае)*

оказались на занятых латинянами территориях. В нач. XIII в. синайский игум. Симеон ездил в Рим и Венецию для установления отношений с папой Гонорием III и с просьбой о покровительстве мон-рю. От 1217 г. сохранились многочисленные папские буллы, подтверждавшие монастырские права на прежние владения и имущество в Антиохии, в Иерусалиме, на Крите, на Кипре и т. д. Эти грамоты объясняют поступление в мон-рь разнообразной художественной продукции, отражающей вкусы местных заказчиков и ктиторов. Важная роль в формировании иконного собрания этого периода принадлежит крупной мастерской крестоносцев в Акре, бывшем важным портовым городом. В XIII в. активизировался поток зап. паломников в Е. в. м., некоторые оставили описания мон-ря и его богослужбных традиций, представляющие в наст. время большой интерес.

Т. н. крестоносная икона (Weitzmann. 1963. P. 179–203) — образы, созданные на занятых крестоносцами территориях по заказу крестоносцев и мастерами, работавшими в таких мастерских, — представлена рядом памятников. Одна из ранних икон, выполненных до 1187 г., — «Избранные святые: апостолы Павел, Иаков, архидиак. Стефан, Мартин Турский, Лаврентий и Леонард из Нобла» — происходит из мастер-

ской крестоносцев в Иерусалиме. В мон-ре сохранилась большая группа икон, созданных мастерами из Акры. Это преимущественно памятники 2-й пол. XIII в., имеющие стилистические параллели с рукописями, выполненными в Акре. К этой группе принадлежат иконы: «Святые Феодор и Димитрий» (ок. 1250), «Святые Феодор и Георгий Диасорит, с ктиторм Георгием Парижским» (ок. 1260), «Панагия Гликофилуса» и др. Среди происходящих из Акры икон выделяются неск., написанных тосканским мастером: триптих с Богородицею на троне на центральной створке, на левой — «Коронование», «Успение Богородицы», на правой — «Отрок Христос проповедует в храме», «Оплакивание», на обороте створок — «Свт. Николай» и «Св. Иоанн Предтеча». В эту группу входят также небольшие поясные образы «Христос Пантократор» и «Прор. Моисей», а также «Распятие». В особую стилистическую группу Т. Папамастаракис выделяет 2-стороннюю икону «Богородица Одигитрия. Святые Сергий и Вахс», иконы «Панагия Влахернитисса», «Св. Сергий с коленопреклоненной вкладчицей». Складень «Вмч. Прокопий и Богородица «Киккотис-

значительными были художественные связи с Кипром, мастера к-рого также испытали влияние крестоносцев. Примером кипрских икон можно считать образ «Богородица Одигитрия» (посл. четв. XIII в.). В собрании мон-ря есть несколько икон местных иконописцев, напр. «Христос на троне» (ок. 1250) и «Сорок мучеников Севастийских» (кон. XIII в.).

Иконы посл. трети XIII в. представляют явление, свидетельствующее о нарастающих взаимоотношениях с К-полем и возрождении греч. искусства (напр., иконы «Богородица Панагия на троне, с предстоящими ангелами», «Прав. Симеон Богоприимец»). Возможно, в самом монастыре обращались к классическим памятникам нач. XIII в., напр. к Деисусу, от к-рого сохранились только иконы архангелов и апостолов.

Визант. иконопись XIV в. свидетельствует о налаживании контактов с К-полем. Памятники этого времени представляют собой небольшие иконы для личного обихода, зачастую — триптихи или полиптихи (складни) с разнообразными сюжетами, предназначенные для литургического использования, — они были поклонными иконами.

К нач. XIV в. восходят 2 сохранившиеся боковые створки триптиха с фигурами св. воинов Феодора Тирона и Георгия (вверху) и преподобных Саввы, Онуфрия, Иоанна Дамаскина и Ефрема Сирина (внизу). Большая часть складней в Е. в. м. вкладные, напр. маленький 6-частный складень (тексаптих) с изображением 12 праздников (ок. сер. XIV в.). Небольшого размера (32×23 см) икона со сложной программой — «Распятие с праздниками и сценами Страстей» — датируется 2-й пол. XIV в. Ок. 1400 г. в К-поле выполнен 2-частный складень «Богородица Одигитрия. Снятие с креста», представляющий собой один из лучших образцов искусства этого периода. В это время в мон-ре в качестве даров появляются и произведения западноевроп. искусства, посвященные вмиц. Екатерине, — алтарная завеса «Св. Екатерина, со сценами из жития», выполненная ок. 1330 г. в Италии, створка алтаря с изображением вмиц. Екатерины 1387 г. — подарок посла Каталонии в Дамаске Б. Мареса.

В собрании Е. в. м. присутствуют иконы преимущественно небольших размеров, датируемые 1-й пол. XV в. Новые черты иконографии



*«Панагия Влахернитисса».
Икона. 2-я пол. XIII в.
(мон-рь вмиц. Екатерины)*

са», со святыми на полях» был выполнен по заказу мон-ря в мастерской крестоносцев мастером венецианского происхождения. Как установила Мурики, в XIII в. особенно

обусловлены систематическим копированием живописи XIII в. Сохранились иконы, происходящие из различных христ. общин, с к-рыми у мон-ря были тесные связи. По причине народного характера живописи этих памятников, практически неизученных, существуют значительные трудности в их датировке. В нек-рых прослеживается влияние Запада. Еще один значительный комплекс произведений связан с первыми примерами итало-критской живописи. Во 2-й пол. XV в., несмотря на падение К-поля, на Синае было отмечено перепроизводство икон, обусловленное экономическим расцветом мон-ря.

Мн. памятники раннего XV в. продолжают традиции позднего палеологовского искусства, напр. икона «Богоматерь «Пелагонитисса»» (рубеж XIV и XVI вв.), по мнению Н. Драндакиса выполненная в Македонии. Икона 1-й трети XV в. «Положение во гроб» принадлежит к другой группе памятников, охарактеризованных Драндакисом как начало итало-критской живописи. Манера письма и особенности обработки доски указывают на ее принадлежность к синайской митрополичьей мастерской. Еще одно произведение этой мастерской 2-й пол. XV в. — икона «Деисус, с избранными святыми»: сверху раз-



Положение во гроб.
Икона. 1-я треть XV в.
(мон-рь вмц. Екатерины)

деленной на 5 регистров иконы помещен Деисус, остальное пространство занято изображениями особо почитавшихся на Синае святых.

Из икон поствизант. периода в начальный оборот введена лишь малая



Арх. Михаил.
Икона. Кон. XV в. Мастер Андреас Рицос
(мон-рь вмц. Екатерины)

часть. Самые значительные произведения, находящиеся в храме и парекклисионах, связаны с деятельностью критских мастеров. Известно, что критские иконописцы работали по заказам крупных мон-рей, в т. ч. и Е. в. м., с к-рым имели особенно тесные контакты (в Ираклионе процветало подворье мон-ря). Новый резной иконостас для кафоликона Е. в. м. был выполнен в 1612 г. критянином Иеремией Палладасом.

В искусстве этого периода появляются как новые сюжеты, так и новые элементы в традиц. иконографии, отчасти под влиянием контактов с зап. миром. Сохранился ряд подписных произведений худож. Ангелоса, которого отождествляют с жителем Ираклиона Ангелосом Акотантосом († 1457). К числу его работ принадлежат небольшого размера подписной «Деисус» и неподписная икона Христа с предстоящими в молении святыми Иоанном Предтечей и Фанурием. Еще одна икона без подписи, «Введение во храм Пресв. Богородицы», следует иконографическому изводу Ангелоса и имеет сходство с подписной иконой мастера, хранящейся в Византийском музее в Афинах.

Неск. икон атрибутируются кисти Андреаса Рицоса (1421–1492), напр. икона «Арх. Михаил» (кон. XV в.) из

иконостаса кафоликона. Из его же мастерской происходит «Богоматерь Одигитрия, со святыми на полях» (2-я пол. XV в.). Среди икон позднего XV в. — «Прп. Антоний Великий?», выполненная свящ. Димитрием, а также «Успение свт. Василия Великого» (ок. 1500). Сохранились работы и др. критских иконописцев: Георгиоса Клондзаса («О Тебе радуется, со сценами из Акафиста» (1604), «Сцены из монашеской жизни» (1603)), Эммануила Цанеса («Богоматерь с Младенцем, с пророками (Похвала)» (ок. 1651)), свящ. Виктор (складень с образом Христа Великого Архиерея в центре, с Богоматерью на троне и со св. Иоанном Предтечей по сторонам, складень с изображением Христа Великого Архиерея в центре, вмц. Екатерины и с композицией «Благовещение» по сторонам, икона «Христос Великий Архиерей, со святыми Иоанном Златоустом и Василием Великим» (все между 1651 и 1657)).

Иконы (кон. XV — нач. XIX в.) из России. В Е. в. м. имеется значительное собрание памятников иконописи, представляющих собой вклады в мон-рь, сделанные во время приездов царских посланников и паломников либо подаренные синайским священнослужителям во время их пребывания в России. Среди икон наиболее интересную и значительную с художественной т. зр. группу образуют памятники кон. XV — нач. XVIII в., большинство из к-рых имеет драгоценные оклады и хранится в ризнице. Ранее, судя по фотографиям, многие из них украшали самое важное по сакральной значимости место в мон-ре — придел в честь Неопалимой Купины. Известно, что в 1594 г. архиеп. Арсений Элассонский прислал в мон-рь из России икону «Преображение». Помимо ризницы памятники рус. происхождения находятся также в кафоликоне и его приделах, малых храмах на территории мон-ря, нек-рых монастырских помещениях и окрестных мон-рях, приписанных к Е. в. м. (Раифа, Фаран). Нек-рые иконы упомянуты в лит-ре XIX в.

Мн. рус. иконы имеют вкладные надписи на обороте: «Богоматерь Одигитрия» (1-я треть XVI в.), вложенная Тарасом Станиславовым; «Спас оплечный» (сер. XVI в.), дар кнг. Улиании Татевой. На оборотах икон «Рождество Христово» и «Вмц. Екатерина» имеется одинаковая греч.

надпись: *στυχεὸν προζουνοῦβ* (читается как Симеон Прозунов). Очевидно, они связаны с московским купцом Семеном Борзуновым, посланным вместе с Андреем Кузьминским в 1571 г. Иоанном IV в К-поль, на Афон, в Александрию и на Синай для раздачи милостыни.

В группе памятников XVI в. выделяются иконы, изображающие рус. святых, — «Прп. Александр Свирский» (сер. XVI в., Москва), «Прп. Кирилл Белозерский» (посл. треть XVI в.), «Св. князя Феодор, Давид и Константин Ярославские» (кон. XVI в., Ярославль). По документам известно, что образы ярославских св. князей посылались в Е. в. м. неоднократно, в частности в 1627 г. из Москвы были отправлены 2 такие иконы в окладах. Изображение прп. Сергия Радонежского имеется на поле иконы «Богоматерь Одигитрия» XVI в. Среди Богородичных икон преобладают образы рус. иконографических изводов — «О Тебе радуется» (сер. XVI в., Москва), «Богоматерь Владимирская» (2 иконы XVI в.) и др. С иконографической т. зр. интересен образ арх. Михаила с огромной «облачной» сферой в руках (3-я четв. XVI в.).

Группа первоклассных памятников 2-й четв. — сер. XVII в., созданных царскими мастерами, попала на Синай, очевидно, в результате участвовавших после Смутного времени приездов в Москву представителей монастыря, получавших богатую царскую милостыню. Среди них наибольший интерес представляют 2 небольших образа Христа Вседержителя и 3 украшенных дорогими окладами складня. На одном из них — 3-частный поясной Деисус, дополненный в навершиях створок изображениями серафима и 2 херувимов. На другом в центре изображен Христос Великий Архиерей в силах с т. н. Троицей Новозаветной в навершии, на левой створке — Богоматерь на троне с Младенцем в окружении 2 ангелов, наверху — «Благовещение», на правой створке — «Св. Иоанн Предтеча», «Прп. Максим Исповедник», «Сошествие во ад». Позднее на Синае на оборот правой створки были добавлены изображения конных св. воинов Георгия Победоносца и Димитрия Солунского, а также сидящего на престоле свт. Николая Чудотворца. Третий складень представляет собой кузов со створками, где в середине находится образ Богоматери

с Младенцем на престоле в окружении 2 ангелов; на створках изображены праздники, святители Иоанн Златоуст, Василий Великий, Григорий Богослов и Николай Чудотворец, а также св. воины Георгий и Димитрий; в навершии кузова — т. н. Троица Новозаветная в окружении Небесных сил.

Среди памятников 2-й пол. XVII — нач. XVIII в., выполненных в Оружейной палате в живоподобном стиле, большой интерес представляет подпisanная икона «Благовещение», созданная в 1675 г. мастером Макарием Осташевцем-Потаповым, представителем известной династии иконописцев из г. Осташкова (икона и автограф на ней были отмечены Дмитриевским с неправильно прочитанными именем мастера и датой — Макарий Остатков, 1610 г.; см.: *Дмитриевский А. А. Путешествие по Востоку и его науч. результа-*



Арх. Михаил.
Икона. 3-я четв. XVI в.
(мон-рь вмц. Екатерины)

ты. К., 1890). К произведениям, созданным для отсылки на Синай в связи с офиц. принятием Е. в. м. под покровительством рус. царей Иоанна и Петра Алексеевичей и царевны Софии Алексеевны в 1687 г., можно отнести икону «Богоматерь «Неопалимая Купина», с прор. Моисеем и вмц. Екатериной». Икона, очевидно, была привезена из Москвы в 1693 г. синайским архим. Кириллом. По иконографии она относится не к московскому, а к синайскому типу и соединяет неск. сюжетов: вручение прор. Моисею скрижалей завета на горе Хорив, видение прор. Моисею Неопалимой Купины и изображение

вмц. Екатерины со сценой перенесения ее мощей на Синай ангелами. Неопалимая Купина представлена в ее традиц. изобразительной трактовке — в виде образа Богоматери «Воплощение» в центре горящего куста. Иконографическим аналогом памятнику может служить навершие иконы из собрания Е. в. м. «Христос Великий Архиерей, со святителями Иоанном Златоустом и Василием Великим», приписываемой критскому мастеру свящ. Виктору. В документах Оружейной палаты имеется свидетельство того, что в окт. 1687 г. жалованному иконописцу Сергею Васильеву *Рожкову* Костромитину, известному мастеру миниатюрной живописи, было поручено писать икону Неопалимой Купины. Учитывая, что в февр. того же года в Москву прибыл синайский архим. Кирилл и вскоре началось изготовление раки для мощей вмц. Екатерины, можно связать эти 2 заказа между собой как предназначавшиеся для отсылки в Е. в. м. Икона обычно находится на главном аналое в кафоликоне.

К работам лучших мастеров Оружейной палаты также относятся икона «Распятие» кон. XVII в. (праздничный ряд иконостаса, 2-я слева) и 3 иконы разрозненного в наст. время комплекса местного ряда иконостаса нач. XVIII в.: «Богоматерь Иверская», «Господь Вседержитель» (обе в иконостасе малого храма св. Иоанна Предтечи) и «Свт. Мелетий Антиохийский» (монастырская трапезная).

Среди памятников XIX в. наиболее значительным является комплекс иконостаса ц. вмц. Георгия в Раифе, который был создан вскоре после 1879 г., по-видимому в мастерской В. М. Пешехонова в С.-Петербурге. В этой же мастерской написана большая икона вмц. Екатерины, в серебряном окладе, находящаяся в соборе над входом в придел Раифских и Синайских мучеников.

После учреждения в Киеве в 1744 г. Синайского подворья в мон-рь стали попадать произведения художественной культуры, созданные гл. обр. в художественных мастерских Киево-Печерской лавры. Среди них — многие памятники иконописи и живописи имеют автограф мастера.

Наиболее ранними являются парные иконы Христа и Богородицы в местном ряду иконостаса придела Раифских и Синайских мучеников в кафоликоне, выполненные в 1754 г.



худож. Стефаном по заказу синайского архим. Германа. Первоначально комплекс состоял из 3 икон и включал также образ «Двенадцать апостолов», местонахождение к-рого в наст. время неизвестно. Имя мастера Стефана (Стефан Лубенский?) встречается на одном из рисунков иконописной мастерской Киево-Печерской лавры, датированном 1753 г. Икона киевского иконописца Антона Петушинского «Вмц. Екатерина, в житии» 1798 г. находится в мо-



*Вмц. Екатерина.
Икона. 1838 г. Киев. Мастер О. А. Белецкий
(мон-рь вмц. Екатерины)*

настырском храме Живоносного Источника. В малом храме ап. Иоанна Богослова размещен комплекс местного ряда иконостаса («Христос Вседержитель», «Богоматерь Черниговская-Ильинская», «Вмц. Екатерина», «Св. Иоанн Предтеча»), написанный в 1838 г. по заказу синайского архим. Кирилла известным киевским мастером О. А. Белецким, к-рый работал для Киевского архиерейского дома Киево-Печерской лавры и подписные работы которого в укр. собраниях не сохранились. Аналогичный по составу и иконографии комплекс, выполненный в 1844 г. также по заказу архим. Кирилла для Е. в. м., ныне находится в ц. прор. Моисея в жен. мон-ре в оазисе Фейран. Его автор — киевский иконописец Феодот (фамилия в подписи утрачена). К живописным произведениям в масляной технике на холсте, связанным с киевской традицией, относится яркий пример примитива — полотно «Кончина прп. Онуфрия» (рубеж XVIII и XIX вв.), находящееся

в храме св. Трифона над монастырской костницей.

Памятники прикладного искусства в собрании Е. в. м. отражают этапы истории его развития и представлены деятельностью различных мастерских и художественных центров. К визант. периоду относится незначительное количество предметов. Их малочисленность явилась следствием сложной истории обители, когда от нападений страдала прежде всего драгоценная утварь. Сохранился бронзовый крест, возможно венчавший темплон юстиниановской базилики. На лицевой стороне текст (Исх 19, 16–18) и вкладная надпись, в к-рой говорится, что крест вложен «во спасение души Феодоры и на помин душ Прокла и Дометия»; на расширяющихся концах горизонтальной перекладины и вверху располагаются миниатюрные изображения «Прор. Моисей получает скрижали завета» и «Прор. Моисей снимает сандалии перед Неопалимой Купиной».

От средневизант. периода сохранился бронзовый энколпион для частиц Креста Господня (X в.), украшенный сюжетами цикла земной жизни Христа, выполненными в технике черни. Иконографические особенности (фигура Христа в длинном одеянии на Кресте) указывают на его вост. происхождение. XI–XII вв. датируется бронзовый подсвечник с изображениями фигур св. воинов Георгия, Димитрия, Феодора и Проккопия.

В ряду произведений западноевроп. мастеров древнейшим является пластика с образом Христа во славе, выполненная в технике лиможской эмали ок. 1200 г. Стилистические признаки сближают ее с произведениями из Центр. Италии. В 1411 г. франц. кор. Карлом VI в мон-рь был вложен украшенный смальтой потир.

Смешение традиций визант. культуры с зап. элементами в иконографии и технологии отличает нек-рые произведения, возможно, кипрского происхождения, напр. процессионный крест работы Алексиа Сиропула (2-я пол. XV в.), украшенный смальтой, и позолоченный потир XVI в. Богатые вклады молдо-валахских правителей, зачастую выполненные в стиле поздней готики, были сделаны в XVI в. К ним относятся позолоченная дарохранительница (1542–1545) в форме купольного храма с рельефными изображениями святых, кадильница (1569),

вложенная Роксандрой, вдовой деспота Молдавии Александру Лэпушняну. На окладе 1568–1577 гг. для визант. Евангелия XI в. под композицией «Преображение» (на лицевой стороне) вычеканены фигуры деспота Валахии Александру II Мирчи и членов его семьи, к-рые были ктиторами парекклесииона св. Иоанна Предтечи.

Вложенная в XVII в. дорогая утварь происходила из разных городов греч. мира и др. стран, напр. митра (1636), выполненная в Янине. Оригинальный сосуд для освящения хлеба и вина (артокласия) в виде монастырского комплекса (1679) был прислан из Трикалы. Неск. предметов изготовлены в Пловдиве — центре эмальерного производства: тщанием иером. Анастасия мастерами Даниилом и Пуллосом создана дарохранительница (1635) в виде 5-купольной базилики; кадильница в форме 5-купольного храма и митра работы мастера Анастасия (1678) по заказу синаита протосинкелла Никифора. Произведение к-польских мастеров — дарохранительница (1672) в форме 5-купольного храма, изначально вложенная мон. Иоанном в афонский монастырь Ставроникита и оказавшаяся впосл. на Синае.

Сохранившиеся рус. произведения выполнены в Москве царскими мастерами: серебряный позолоченный складень (сер. XVII в.) с агатовой камеей в средней створке, представляющей образ вмц. Екатерины, в драгоценном окладе; митра, присланная в 1642 г. царем Михаилом Феодоровичем архиеп. Иоасафу, с агатовой камеей «Богоматерь «Знаменье» в возглавии и черневыми пластинами с изображениями, составляющими Деисус, и вкладной надписью; серебряная позолоченная рака для мощей вмц. Екатерины с чеканным изображением на крышке, рельефными орнаментами и вкладной надписью в 5 овальных медальонах на боковой стороне (1651–1652, 1687–1689). Др. рака для мощей небесной покровительницы обители (1860), высокого качества, была создана в С.-Петербурге с мозаичным изображением святой в стиле академической живописи 2-й трети XIX в. на крышке, с медальонами на боковой стороне: в центральном — сцена перенесения ангелами мощей святой на Синай. Обе раки хранятся в алтаре кафоликона.

Самый ранний сохранившийся предмет лицевого шитья — воздух



XVI в. с изображением композиции «Положение во гроб», изготовленный в мастерской г. Смирны (ныне Измир, Турция). В 1842 г. К-польским патриархом Константином I была вложена плащаница работы к-польской мастерской. Ряд предметов создан по заказу греч. общины в Вене и посвящен покровительнице монастыря: плащаница с изображением перенесения мощей святой на Синай и клеймами жития (1805) изготовлена по заказу синайского протосинкелла Азари. Аналогичный ее среднику сюжет представлен на пелене (1763). На алтарной завесе (1770) — цикл жития вмц. Екатерины. В ризнице хранится ряд вещей, принадлежавших синайским архиереям: выполненные на Крите скуфья (1731) и орарь (1748) с изображениями Богоматери «Неопалимая Купина» и вмц. Екатерины архиеп. Никифора; украшенная бриллиантами митра кон. XVIII в. архиеп. Кирилла. Замечателен по своей иконографической программе саккос архиеп. Кирилла (XVII в.): на переднем полотнище изображение «Иисус Христос Лоза истинная» («Союзом любви связуемы апостолы...»), на заднем — «Древо Иессеево» с образом Богоматери в центре.

Среди произведений художественного серебра, связанных происхождением с Малороссией, наиболее значительным памятником является паникадило 1753 г. в главном нефе кафоликона. Оно было создано по заказу архиеп. Константа и архим. Германа Синайского в Нежине мастером Иоанном Захару, греком по происхождению. Возможно, работы были оплачены представителями нежинского греч. купечества. Паникадило, выполненное в стилистике барокко, представляет редкий образец подписного датированного произведения, изготовленного в Нежине. На парных серебряных подсвечниках 1756 г. киевской работы, экспонирующихся в монастырском музее, во вкладной надписи упомянуто имя заказчика — Антония (Величковского), игум. киевского мон-ря Петра и Павла (в то время в нем находилось подворье Е. в. м.). С киевской традицией серебряного дела связана лампада 1777 г. В надписи на ней упомянут Д. Ф. Дранзев, сын священника, вложивший лампаду «в греческий монастырь» (по-видимому, подворье мон-ря в Киеве, откуда памятник был затем перевезен на Синай). Се-

ребряный оклад Евангелия с эмалевыми живописными пластинами, выполненный в 1790 г., был заказан в Киеве синайским мон. Иаковом в качестве подарка архиеп. Кириллу. Евангелие до недавнего времени использовалось в качестве напрестольного и находилось в алтаре кафоликона. Специфика заказа отразилась в иконографическом подборе сюжетов финифтяных живописных вставок. На лицевой крышке закреплены пластины с изображениями Воскресения Христова, 4 евангелистов, 3 вселенских святителей и Николая Чудотворца. На обороте — изображения вмц. Екатерины, свт. Кирилла Александрийского, прор. Моисея, прор. Аарона. Оклад выполнен в стиле барокко, господствовавшем в укр. искусстве вплоть до кон. XVIII в.

Лит.: Порфирий (Успенский), архим. Первое путешествие в Синайский мон-рь в 1845 г. СПб., 1856; *он же*. Второе путешествие в Синайский мон-рь в 1850 г. СПб., 1856; Антонин (Капустин), архим. Из зап. синайского богомольца // ТКДА. 1872. № 5. С. 272–342; Петров Н. И. Коллекция древних вост. икон и образчиков древней книжной живописи, завещанные преосв. Порфирием (Успенским) Церк.-археол. об-ву при КДА // Там же. 1886. № 9. С. 163–177; № 10. С. 294–320; *он же*. Указатель ЦАМ КДА. К., 1897; *он же*. Альбом достопримечательностей ЦАМ КДА. К., 1912. Вып. 1; Айналов Д. В. Эллинистические основы визант. искусства. СПб., 1900; Бенешевич В. Н. Памятники Синая археологические и палеографические. СПб., 1912. Вып. 2; Soler i Palet J. Un retaule catala del monastir del Sinai // Estudis Universitaris Catalans. Barcelona, 1912. Vol. 6. P. 92–94; Ἀμάντος Κ. Σύνοδος ἱστορία τῆς Ἱερᾶς Μονῆς τοῦ Σινᾶ. Θεσσαλονίκη, 1953; Weitzmann K. Thirteenth-Century Crusades Icons on Mount Sinai // The Art Bull. N. Y., 1963. Vol. 45. N 3. P. 179–203; *idem*. Fragments of an Early St. Nicholas Triptych on Mount Sinai // ΔΧΑΕ. 1964. Т. 4. Σ. 1–23; *idem*. Eine spätromanische Verkündigungssikone des Sinai und die zweite byzantinische Welle des 12. Jh. // FS H. von Einem / Hrsg. G. von der Osten, G. Kauffmann. В., 1965. S. 299–312; *idem*. Icon Painting in the Crusader Kingdom // DOP. 1966. Vol. 20. P. 49–83; *idem*. The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai: The Icons. Princeton (N. J.), 1976. Vol. 1: From the 6th to 14th Cent.; *idem*. Ikonen aus dem Katharinenkloster auf dem Berge Sinai. В., 1980. (Ikonen; 12); *idem*. Studies in the Arts at Sinai: Essays. Princeton, 1982; Icon Programs of the 12th and 13th Cent. at Sinai // ΔΧΑΕ. 1986. Т. 12. Σ. 63–116; Weitzmann K., Chadzidakis M., Miatev K., Radojić S. A Treasury of Icons, 6th to 17th Cent.: From the Sinai Peninsula, Greece, Bulgaria and Yugoslavia. N. Y., [1968]; Быкова Г. С. Реставрация энкаустической иконы «Сергий и Вахх» VI–VII вв. из КМЗиВИ // Худож. наследие. Хранение, исслед., реставрация. М., 1977. Вып. 2(32). С. 124–134; *она же*. Исследование и реставрация энкаустической иконы «Мученик и мученица» // Там же. 1979. Вып. 5(35). С. 104–111; *она же*. О первоначальном размере иконы «Богоматерь с Младенцем» // Там же. 1983. Вып. 8(38). С. 154–155; Лухачева В. Д.

Традиции античного искусства в ранневизант. станковой живописи: Иконы «Богоматерь с Младенцем» и «Сергий и Вахх» из собр. Киевского музея // Визант. очерки. М., 1977. С. 236–244; Huber P. Heilige Berge: Sinai, Athos, Golgota: Ikonen, Fresken, Miniaturen. Zürich, 1980; Weitzmann K., Chadzidakis M., Radojić S. Icons. N. Y., [1980]; Быкова Г. С., Этингоф О. Э. Две энкаустические иконы из КМЗиВИ // Музей; Худож. собр. СССР. М., 1981. Вып. 2. С. 31–43; Corrigan K. A. The Witness of John the Baptist on an Early Byzantine Icon in Kiev // DOP. 1988. Vol. 42. P. 1–11; *eadem*. Text and Image on an Icon of the Crucifixion at Mount Sinai // The Sacred Image East and West / Ed. R. Ousterhout, L. Brubaker. Urbana, 1995. P. 45–62. (Illinois Byzantine Studies; 4); Galavaris G. Early Icons at Sinai: From the 6th to the 11th Cent. // Sinai: Treasures of the Monastery of St. Catherine / Ed. K. A. Manafis. Athens, 1990. P. 91–101, 384; *idem*. Two Icons of St. Theodosia at Sinai // ΔΧΑΕ. 1993/1994. Т. 17. Σ. 313–316; Mouriki D. A Pair of Early 13th Cent.: Moses Icons at Sinai with Scenes of the Burning Bush and the Receiving of the Law // Ibid. 1991/1992. Т. 16. Σ. 171–184; *eadem*. Portraits of St. Theodosia in Five Sinai Icons // Θρησκεία Στη μνήμη της Ασκαρίνας Μπούρα. Αθήνα, 1994. Т. 1. Σ. 213–219; *eadem*. A Moses Cycle on a Sinai Icon of the Early 13th Cent. // Byzantine East, Latin West: Art-Hist. Studies in Honor of K. Weitzmann / Ed. Ch. Moss, K. Kiefer. Princeton, 1995. P. 531–546; *eadem*. Portraits de donateurs et invocations sur les icônes du XIII^e siècle au Sinai // Modes de vie et modes de pensée à Byzance: Actes de la table ronde N 9, XVIII^e Congr. Intern. d'Études Byzantines. P., 1995. [Vol. 2.] P. 103–135; Chatzidakis M. Another Icon of Christ at Sinai // Byzantine East, Latin West. Princeton, 1995. P. 487–493; Folda J. The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1098–1187. Camb.; N. Y., 1995; *idem*. The Freiburg Leaf: Crusader Art and Loca Sancta around the Year 1200 // The Experience of Crusading. Camb.; N. Y., 2003. Vol. 2. P. 113–134; *idem*. Crusader Art in the Holy Land: From the Third Crusade to the Fall of Acre, 1187–1291. Camb.; N. Y., 2005; The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A. D. 843–1261: [Cat.] / Ed. H. C. Evans, W. D. Wixom. N. Y., 1997; Борбудакис М. От фаюмского портрета к истокам искусства визант. икон: Опыт нового подхода / Пер.: О. П. Цыбенко. Гераклея-он, 1998; Лидов А. М. Визант. иконы Синая. М., 1999; Aspra-Vardavakis M. Three Thirteenth-Century Sinai Icons of John the Baptist Derived from a Cypriot Model // Medieval Cyprus: Stud. in Art, Architecture and History in Memory of D. Mouriki. Princeton, 1999. P. 179–193; *eadem*. Observation on a Thirteenth-Century Sinaitic Diptych Representing St. Procopius, the Virgin Kikkotissa and Saint along the Border // Byzantine Icons: Art, Technique and Technology: An Intern. Symp. Heraklion, 2002. P. 89–104; Синай. Византия. Русь: Кат. выст. СПб., 2000; Guyon C. S. Catherine en images: Contrib. à l'étude de l'icongraphie de S. Catherine d'Alexandrie au Moyen Age // Annales de l'Est. Ser. 6. Nancy, 2002. Vol. 52. N 2. P. 33–76; Пятницкий Ю. А. Две синайские иконы с араб. надписями // Сообщ. ГЭ. СПб., 2004. Вып. 62. С. 134–139; Byzantium: Faith and Power (1261–1557): [Cat.] / Ed. H. C. Evans. N. Y., 2004; Pilgrimage to Sinai: Treasures from the Holy Monastery of St. Catherine. Athens, 2004; Этингоф О. Е. Визант. иконы VI – 1-й пол. XIII в. в России. М., 2005; Комашко Н. И. О худож. связях Киева и Синайского мон-ря

в XVII–XIX вв. // Ист. традиции рус.-сир. культурных и духовных связей: 4-е чт. памяти проф. Н. Ф. Каптерева: Мат.-лы. М., 2006. С. 81–87; *Комашко Н. И., Саенкова Е. М.* О некоторых новооткрытых рус. иконах XVI — нач. XVIII в. в мон-ре св. Екатерины на Синае // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России: 5-я Междунар. конф.: Тез. докл. Серг. П., 2006. С. 25–28; Holy Image, Hallowed Ground: Icons from Sinai: [Cat.] / Ed. R. S. Nelson, K. M. Collins. Los Ang., 2007.

Н. И. Комашко, Е. М. Саенкова

ЕКАТЕРИНЫ ВЕЛИКОМУЧЕНИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (пустынь) (Московской епархии), в г. Видное Ленинского р-на Московской обл. Основан не



А. В. Маштафаров

Храм во имя вмц. Екатерины в описании дворцовой Домодедовской вол. 1676 г. назван деревянным (РИБ. Т. 21. Стб. 249). Вместо обветшавшего храма был построен и 11 окт. 1679 г. в присутствии царя *Феодора Алексеевича* освящен камен-

Мон-рь вмц. Екатерины в г. Видное. Фотография. 2006 г.

ный собор во имя вмц. Екатерины с трапезной и колокольней над ней. В кон. XVII в. в храме был устроен сев. придел

ранее 80-х гг. XVII в. (до 1690) в дворцовой Екатерининской роще недалеко от Москвы. По преданию, Е. м. основан царем *Алексеем Михайловичем*. По одной из версий, ок. 26 нояб. 1658 г. царь, охотясь с приближенными в этих местах, остановился на ночлег. Во сне ему явилась вмц. Екатерина, возвестившая о рождении дочери. По воле царя на месте чудного видения был основан монастырь, а дочь названа в честь явившейся ему святой. Из текста, записанного на столбе Екатерининского храма под фреской с изображением царя Алексея Михайловича, следует, что при патриархе Московском *Питириме* в 1660 г. царь «повелел заложить деревянную на оном месте часовню, а потом и церковь каменную построить во имя святой великомученицы Екатерины и определил, что в оном месте была дворцовая его царского величества комнатная пустыня» (Моск. листок. 1894. 30 сент.).

Однако сохранившиеся документы дворцового ведомства XVII в. подтверждают существование в 1-й пол. 60-х гг. лишь деревянного храма во имя вмц. Екатерины, а не монастыря. Монашеская жизнь при церкви началась, вероятно, не ра-

нее кон. 80-х гг. XVII в. В документах 1690 и 1692 гг. впервые упоминается строитель иером. Варлаам (*Строев*. Списки иерархов. С. 237). В 1764 г. общежительная пустынь была причислена к заштатным монастырям. До сер. 70-х гг. XVIII в. она располагалась в дворцовой Домодедовской вол. Московской у., по церковно-адм. делению — в Пехрянской десятине, в посл., до 1917 г., — в Подольском у. Московской губ.

В кон. XVII в. в храме был устроен сев. придел прп. Сергия Радонежского от притязаний владельца с. Суханова А. Г. Гурьева, который хотел обратить его в приходскую церковь для своих крестьян, полагая, что пустынь скоро упразднят. Настоятель в донесении в консисторию писал, что «спорный» придел был устроен иждивением боярина Т. Н. Стрешнева ок. 70 лет назад «на помин души», а не для служения мирских треб. Его поддержал кн. Трубецкой. Сухановским крестьянам, которые ходили на богомолье в пустынь, было предписано по-прежнему для мирских треб обращаться в церковь с. Ермолина (ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 250. Ед. хр. 84).

В 1787 г. к Екатерининскому храму была пристроена новая 2-этажная трапезная, включившая приделы во имя прп. Сергия Радонежского и свт. Димитрия Ростовского; на верхнем этаже разместился холодный придел во имя апостолов Петра и Павла. Ок. 1800–1802 гг. с востока к трапезной был пристроен новый объем собора вмц. Екатерины, оказавшийся точно по центру мон-ря. Храм сооружен в сдержанных формах классицизма. Бесстолпный 2-светный четверик завершен ротондой с невысоким куполом и главкой на тонкой шейке-барабане. Полукругию алтаря соответствует полукругие притвора. Боковые фасады украшены 4-колонными белокаменными дорическими портиками. Венчает ротонду полусфера купола. Исключительно своеобразно внутреннее устройство храма. Над нижним алтарем вмц. Екатерины были устроены деревянные хоры с престолом в честь Успения Пресв. Богородицы, опоясывавшие по периметру пространство храма. Сохранились ведущие на них каменные лестницы в глубоких 2-ярусных нишах в юж. и сев. стенах.

Архитектура церкви, как и еще несколько церквей, напоминает архитектуру Преображенского собора *Вифанского в честь Пре-*

ображения Господня монастыря, построенного в 1783–1787 гг. архит. Н. М. Одоевцевым по замыслу митр. Московско-



Собор во имя вмц. Екатерины (ок. 1800–1802) и трапезная церковь (1787). Фотография. 2008 г.

ображения Господня монастыря, построенного в 1783–1787 гг. архит. Н. М. Одоевцевым по замыслу митр. Московско-

го *Платона (Левшина)*. Появление подобного храма в Е. м. может объясняться активным участием митрополита в перестройке обители при игум. Мелхиседеке.

В 1867 г. с запада к собору была пристроена 2-этажная паперть, в которой устроили престолы прп. Сергия Радонежского и свт. Николая Чудотворца (ЦГИАМ. Ф. 1323. Оп. 1. Ед. хр. 128); последний был переведен из надвратной церкви, куда в свою очередь был перенесен придел свт. Димитрия Ростовского. В 80-х гг. XIX в. верхний Петропавловский придел был отремонтирован и 28 авг. 1888 г. освящен митр. Московским *Иоанникием (Рудневым)*, причем классицистический декор был заменен необарочным. Объем верхнего придела построен на сводах прохода между трапезными приделами и открыт для обозрения с юга и севера. Небольшой 2-светный четверик перекрыт лотковым сводом, снаружи имеет ложные люкарны и завершен маленькой глухой главкой. Алтарный объем прямоугольный в плане. Небольшой притвор почти целиком включен в объем новой паперти.

Сохранившаяся каменная ограда была сооружена между 1758 и 1764 гг. Невысокая, прямоугольная в плане, она составляла 236 саж. в округе. Из 3 двухъярусных 8-гранных угловых башен, увенчанных тесовыми шатрами, сохранились 2 западные, в т. ч. и «жилая» башня с 2 кельями. Одновременно с оградой над св. вратами на средства вкладчика московского купца И. М. Демидова была возведена каменная одноглавая, покрытая тесом колокольня. Согласно офицерской описи 1764 г., на ней находилось 7 колоколов: праздничный, полиелейный и др. С юга располагались др. въездные ворота, при к-рых в XIX в. была пристроена деревянная сторожка с 2 кельями (в 1994–1996 здесь освящены трапезная и храм во имя свт. Тихона Московского). Ок. 1800 г. св. врата с колокольней были полностью перестроены. На них была возведена монументальная надвратная ц. свт. Николая Чудотворца (к кон. XIX в. — свт. Димитрия Ростовского) с колокольной — яркий, нестандартный образец архитектуры московского классицизма. Вытянутый в ширину нижний объем (врата с храмом над ними) контрастирует с легкой цилиндрической колокольней, увенчанной шпилем. Рустованный нижний этаж, проре-

занный небольшой аркой св. врат, воспринимается как цокольный. Здание церкви с юга и севера снабжено плоскими портиками с широкими треугольными фронтонами, в централь-



Колокольня
с надвратной ц. свт. Димитрия Ростовского.
Ок. 1800 г. Фотография. 2006 г.

ную часть портиков включены неглубокие 2-колонные лоджии. Внутри храм имеет форму ротонды с узкой апсидой и перекрытым крестовым сводом притвором, соединяющим храм с зап. прямоугольным в плане компартиментом. В зап. ротондальных угловых камерах находятся лестницы, северо-восточная камера служит жертвенником, а юго-восточная связывает храм с вост. прямоугольным пространством. Храм был расписан к 90-м гг. XIX в. На колокольне имелись часы с боем, в ярусе звона — 9 колоколов.

Настоятельский корпус, находящийся к югу от собора, включает объем кон. XVIII в. и пристройку, возведенную для братии после 1861 г. 2 корпуса братских келий у зап. стены мон-ря были построены в 40-х гг. XIX в. К кон. XIX в. в Е. м. находились также каменные флигеля, хлебопекарня с 2 кельями, просфорная, баня, колодец, деревянные кладовая, хлебный амбар, сарай для экипажей (Там же. Ед. хр. 46). Все служебные помещения были значительно перестроены после 1917 г. Вне мон-ря находились каменная часовая у св. врат, 2 гостиницы (2-этажная каменная и одноэтажная деревянная), овощная лавка.

В 1975–1981 гг. в Е. м. проводились реставрационные работы под рук. С. П. Орловского и были восстановлены главы на церкви и ко-

локольне, окна и тесовые кровли башен.

*Л. К. Масиель Санчес,
А. В. Маштафаров*

Церковнослужители, насельники и их материальное положение. До учреждения пустыни при Екатерининском храме в 60–70-х гг. XVII в. в 5 деревянных кельях проживали «черный поп», стрельцы и 25 нищих (РИБ. Т. 21. Стб. 250). В 1666 г. иером. Давид получил государева жалованья с «Оптекарского двора» пуд меда, 2 фунта «деревянного» масла, полведра конопляного масла, а из Кормового дворца полпуда икры (Там же. Стб. 1204). В 1669 г. при церкви были священник с жалованьем 10 р. и просвирница — 2 р. (Там же. Т. 23. Стб. 1274). На 1673/74 г. причту «Екатерининской рощи церкви соборной великомученицы Екатерины» полагалась денежная руга: черному свящ. Тарасию — 15 р., дьячку — 5 р., пономарю — 3 р. с полтиной, просвирнице — 2 р., 2 церковным сторожам — по 2 р., 3 трудникам — по рублю; всего 32 р. с полтиной (Там же. Стб. 175). В 1675 г. в храме служили священник и иеромонах с ружной жалованьем по 15 р., дьячок — 5 р., пономарь — 3 р. с полтиной, просвирница и 2 сторожа — по 2 р., 25 трудников — по 1 рублю; всего 69 р. с полтиной (Там же. Стб. 367).

Согласно ружной книге 1698/99 г., в пустынь полагалась годовая руга, поступавшая из приказа Большого дворца: строителю — 17 р., иеромонаху — 15 р., священнику — 9 р., диакону — 10 р., дьячку — 5 р., просвирнице — 2 р., пономарю — 3 р. 16 алтын 4 деньги, 30 старцам и бельцам — по 1 р. 30 алтын 2 деньги, 2 сторожам, 2 поварам, хлебнику — по 2 р., портнойнику — 1 р.; всего 115 р. Им же полагалась выдача 98 четв. ржи, 96 четв. овса и т. д.

Жалованье могли подолгу задерживать или оно не поступало в монастырь. Так, в 1714–1716 гг. 30 насельников не получили из приказа ни хлебной, ни денежной помощи. «От великой нужды» останавливалась даже церковная служба, а голодающие монахи побирались по близлежащим селам. В марте 1717 г. строитель иером. Гавриил писал царю Петру I: «Ныне мы, богомольцы твои, весьма оскудели и платьем обносились... И дров, и хлеба, и свеч купить не на что, а без одежды и без дров от морозов погибаем смертию». Сохранились документы XVII — нач.



XVIII в. о царских пожалованиях в храм богослужебной утвари, книг, ладана и т. д.

В исходящей книге Синодально-го казенного приказа есть запись от 4 июня 1713 г. из Духовного приказа о том, что по челобитью Басманной слободы «Федоровской жены Лаврентьева вдовы Авдотьи Савельева, велено ей по ея обещанию в монастырь Екатерининской рощи в церковь Господню к местному образу великомученицы Екатерины в венец и в пелены собирать на Москве и в Московском уезде у благочестивых христиан невозбранно: пошлин 8 алт. 2 д.» Согласно ружным книгам нач. XVIII в., из Главной дворцовой канцелярии на свечи и церковное вино выдавалось «денег 6 рублей 70 копеек, на просфоры — пшеницы 4 четверти», из Коллегии экономии — по 6 фунтов ладана.

В 1764 г. в пустыне проживали строитель-иеромонах (получал 8 р. 50 к., хлеба, круп и др. — 6 четв. 20 четвериков), иеромонах (7 р. 50 к., 6 четв. 20 четвериков), монах-продвижник (2 р. 94 к.), 9 монахов и 6 трудников (по 95 к., 6 четв. 20 четвериков), 2 священника (первый — 4 р. 50 к., 15 четв. 12 четвериков; второй вместо денег получал 36 четв. 12 четвериков хлеба, круп и др.), дячок (2 р. 50 к., 16 четв. 3 четверика), пономарь, 2 сторожа. Также в обители проживали 7 отставных солдат, 5 из них с женами. Пустынь занимала 8 дес. земли, монастырское кладбище — 0,5 дес., огороды — 5 дес., липовая и осиновая роща — 6 дес. Усадьбы священно- и церковнослужителей занимали 5 дес., сенные покосы — 3 дес.

В Е. м. проживало монашествующих: в 1797 г. — 8, в 1812 г. — 16, в 1833 г. — 23 (в т. ч. 7 иеромонахов), в 1855 г. — 34, в 1870 г. — 22, в 1888 г. — 13, в 1901 г. — 60 (в т. ч. игумен, 19 монахов, 40 послушников), в 1907 г. — 23 (в т. ч. 5 иеромонахов), в 1916 г. — 26 (в т. ч. 8 иеромонахов, 8 иеродиаконов). Доходы обитель получала от богомольцев к чудотворной иконе вмц. Екатерины, от денежных вкладов, хозяйства и угодий.

После секуляризации 1764 г. Е. м. владел, согласно межевому плану 1767 г., пахотной землей (12 дес. 1448 кв. саж.), перелеском (12 дес. 1032 кв. саж.), дровяным лесом (11 дес. 902,5 кв. саж.), санным покосом (2 дес. 2275 кв. саж.), огородом (1 дес. 900 кв. саж.), под дорога-

ми находилось 1260 кв. саж.; всего 41 дес. 617,5 кв. саж. По плану 1806 г. — санными покосами (5 дес.) и рыбными ловлями на р. Рожайке при с. Битягове Подольского у.; по плану 1810 г. — мельницей на р. Рожайке с хозяйственными постройками на участке земли в 1400 кв. саж.; по плану 1844 г. — 2 каменными лавками в Москве в золотокружевном ряду, дровяным лесом при с. Михайлове Добрятинской вол. Подольского у. (44 дес. 1121 кв. саж.) и санным покосом у того же села (2 дес. 418 кв. саж.); всего 46 дес. 1539 кв. саж. К 1901 г. Е. м. владел 171 дес. земли и получил из кабинетских сумм 200 р.

С 1843 г. Е. м. в Москве принадлежало подворье близ Рогожской заставы на Николо-Ямской ул. В день празднования апостолов Петра и Павла за колокольной у монастырской стены проходила ярмарка. К нач. XX в. 29 июня и 15 авг. совершались крестные ходы вокруг мон-ря.

Настоятели, подвижники, именитые посетители. Первое известное имя настоятеля Е. м., иером. Варлаама, упоминается в документах 1690 г.

С 1784 г. строителем Е. м. был чтимый братией игум. Мелхиседек († 1813), при поддержке митр. Московского Платона (Левшина) возродивший находившуюся в упадке пустынь. В 1802 г. он был переведен в *Высоцкий серпуховской мон-рь* с возведением в сан архимандрита, но, согласно завещанию, похоронен в приделе во имя прп. Сергия Радонежского Екатерининского храма Е. м. Тело старца-архимандрита несли из Серпухова на руках именитые граждане в сопровождении чуть ли не половины жителей города. На чугунной плите, возложенной на его могиле, архим. Мелхиседек назван «обновителем» пустыни (ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 250. Ед. хр. 139, 189–191; Оп. 744. Ед. хр. 2629). Строитель (1809–1822) иером. Дорофей, ученик известного старца архим. Макария (Брюшкова), настоятеля Пешношского Никольского мон-ря, был назначен настоятелем Е. м. с целью введения общежительного устава, переход к к-рому произошел в янв. 1810 г. при поддержке митр. Московского Платона (Левшина). Учеником строителя Дорофея был архим. Венедикт (Филлипов), настоятель *Берлюковской во имя свт. Николая Чудотворца пустыни*. В 1829–1855 гг. в обители подвизались казначей

иером. Иаков († 1841/42) и иером. Нифонт (Флоров, † 1882), почитаемые братией и прихожанами. Строитель Е. м. (1823–1829) иером. Назарий (Бордонос) был учеником старца прп. *Льва (Наголкина)*. С 1842 г. в Е. м. настоятельством постриженник Берлюковской пуст. иером. Мисаил († 1854), сочетавший талант администратора с подвижнической жизнью. Настоятель носил кирпич для строительства, песок или воду рабочим, ночи проводил в молитве. В обитель к о. Мисаилу стекалось множество паломников и благотворителей.

Строитель (1865–1870) иером. Варсонофий за широкую благотворительную деятельность (особенно в отношении Рогожского этапа, где много лет служил в церкви) получил 6 благодарностей от митр. Московского свт. *Филарета (Дроздова)*. Иером. Варсонофий обеспечил поступление в монастырскую казну дополнительных доходов и покрыл долги обители, появившиеся при его предшественнике. Занимаясь административно-хозяйственными делами, иером. Варсонофий не уделял внимания братии, что и стало причиной его увольнения от должности в 1870 г. «ввиду полного равнодушия к печальному и возмутительному событию, произошедшему в пустыни». Имеется в виду убийство неизвестными преступниками 16-летнего келейника настоятеля Григория Иванова, тело к-рого нашли в пруду. Настоятель не сообщил об исчезновении юноши, а спустя 2 недели, когда ему сказали, что тело обнаружено в пруду, равнодушно уехал по делам в Москву. Распоряжением от 29 сент. 1870 г. иером. Варсонофия перевели в *московский в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-рь* на больничную вакансию при богадельне. Настоятель Е. м. (1902–1908) игум. Мартирий (Михайлов) был убит в своей келье эсерами 13 сент. 1908 г. при попытке ограбления. Игум. Пантелеимон (Орлов) настоятельством в Е. м. с 25 окт. 1915 г. до закрытия пустыни в янв. 1918 г., когда монахи были переведены в серпуховской Высоцкий мон-рь, а здания переданы Красно-стокскому жен. мон-рю, эвакуированному в 1914 г. из Гродненской губ. (см. *Гродненский в честь Рождества Пресв. Богородицы жен. монастырь*). В XIX в. в Е. м. подвизались чтимые братией старцы-иеромонахи Иаков и Нифонт († 1868).



24 нояб. 1674 г. храм в Екатерининской роще посетил митр. Сарский и Подонский *Павел*, 22 июня 1677 г. и 11 окт. 1679 г. (к освящению Екатерининской ц. вместе с кн. В. В. Голицыным, М. Г. Ромодановским и др.) — царь Феодор Алексеевич, 15 июня 1894 г. — митр. Московский и Коломенский *Сергий (Лятишевский)* в сопровождении настоятеля Угreshского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря архим. Валентина. В нач. XIX в. в Е. м. побывал архим. *Фотий (Спасский)*, славившийся необычайной щедростью. Стремясь помочь обновлявшейся пустыни, архим. Фотий передал настоятелю «на поддержание монастыря и на нужды братии» свой наперсный крест, украшенный бриллиантами. Но этот дар, оцененный в 9 тыс. р. ассигнациями, не был употреблен в дело, а почтительно хранился в ризнице (впосл. водворен на чудотворную храмовую икону вмц. Екатерины). Слух о подарке распространился по округе, летом 1835 г. грабители украли из мон-ря золоченую серебряную чашу для Св. Даров, обложенное серебром напрестольное Евангелие, драгоценные ризы и оклады и др. ценные предметы, но крест не нашли.

Святые и реликвии. В обители почитался чудотворный образ вмц. Екатерины, дар царя Алексея Михайловича. В 1764 г. икона находилась в местном ряду соборного иконостаса — «венеч с короною, корона вынизана разными камнями, переденка жемчугом с камнями, поля и ризы чеканная, по обе стороны страдания ея. Без окладу на том же образе привесов: 3 креста серебряных небольших ис которых один с мочью». К иконе имелся «привес» — небольшой образ вмц. Екатерины, «написан на финифте, обложен серебром».

Со времени эпидемии холеры 1831 г. начали совершаться крестные ходы по близлежащим селениям с иконой вмц. Екатерины.

В расходных книгах Оружейной палаты XVII в. имеются сведения о выдаче денег иконописцам, выполнившим для Е. м. 31 икону. Возможно, тогда же дочь царя Алексея Михайловича царевна Екатерина, чье рождение было возведено на этом месте, принесла в дар храму икону «старинного письма» — чудотворный образ сщмч. Антипы.

Согласно составленной в марте 1764 г. описи, в алтаре Екатеринин-



Вмц. Екатерина.
Список чудотворной иконы. XVII в.

ского храма хранилось 12 старинных икон, украшенных серебряными окладами с золотыми венцами, жемчугом и драгоценными камнями, в ризнице — вызолоченный ковчег с частицами мощей вмц. Екатерины и частицы мощей др. мучеников. В ризнице Е. м. хранилось 2 боевых знамени Отечественной войны 1812 г. и Бородинского сражения с вышитыми вензелями имп. Александра I на одной стороне и двуглавыми черными орлами на другой. Реликвии принес в дар Е. м. владелец с. Суханова фельдмаршал кн. П. М. Волконский.

В числе святых, привезенных в Е. м. в 1918 г. из Красностоцкого мон-ря Гродненской губ., был один из списков XVIII в. чудотворной *Красностоцкой иконы Божией Матери*.

1918–2008 гг. В янв. 1918 г. в Е. м. были поселены прибывшие из-под Гродно 164 насельницы Красностоцкого жен. мон-ря во главе с игум. Еленой (Коноваловой). Оставшиеся в муж. обители монахи по указу Синода были переведены в Высоцкий серпуховской мон-рь и др. обители Московской губ.

В 1918 г. Е. м. был закрыт и обращен в жен. трудовую коммуну. Екатерининский храм стал приходским, настоятелем служил клирик Красностоцкого мон-ря прот. сщмч. *Ярослав Савицкий*, диаконом — Иаков Ференец, проживавшие за оградой мон-ря. Когда в 1928 г. о. Ярослав был изгнан властями из Екатери-

нинской пуст. и перешел служить во Флоро-Лаврскую ц. с. Ям, настоятелем Екатерининского храма стал игум. Пантелеимон (Кунахович). Летом 1931 г. трудовая артель была закрыта, сестры поселились у окрестных жителей, в Москве, в Пестовском пер., где до 1917 г. размещалось подворье пустыни. 60 монахинь смогли получить разрешение и по документам беженков выехали в Белоруссию, где поселились в гродненском в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ре. Настоятельница мон-ря игум. Елена (Коновалова) и неск. сестер были арестованы и посланы в Казахстан сроком на 3 или 5 лет. В 1934 г. игум. Елена, вернувшись из ссылки, поселилась в г. Малоярославец Калужской обл., где и скончалась 5 сент. 1937 г. Отпевавший матушку прот. сщмч. *Зосима Трубачев* был арестован и расстрелян на Бутовском полигоне. В сонме мучеников канонизирован также насельник Е. м. игум. прмч. *Иоасаф (Крымзин)*.

После 1931 г. нек-рое время надвратная церковь действовала как приходская. В ней служил игум. Пантелеимон, прислуживала престарелая красностокская мон. Вера. Кельи старца и его келейницы помещались в здании надвратной церкви — по обе стороны въездной арки. Кроме мон. Веры в Е. м. проживали по благословению игум. Елены еще неск. монахинь, занятых хозяйством.

В нач. 30-х гг. в постройках Е. м. разместили тюрьму, где содержались уголовники, имевшие небольшие сроки заключения — до 2 лет. В Петропавловской ц. был открыт клуб, в к-ром вечерами проходили концерты художественной самодеятельности, а днем — народные суды с привлечением общественности. Одновременно в мон-ре находилась колония малолетних преступников с сельскохозяйственным техникумом. Весенней ночью 1934 г. один из уголовников убил мон. Веру. В том же году была закрыта надвратная церковь, святые — чтимые иконы, предметы церковной утвари — тайно, в телеге, прикрытой сеном, вывезли в соседнее с. Ермолино. Чудотворная икона вмц. Екатерины утрачена (по некоторым сведениям, украдена из храма с. Ермолина в нач. 70-х гг. XX в.).

Когда Е. м. был полностью передан ГУМЗ (Главному управлению местами заключения), 80-летнего старца Пантелеимона выселили из обители.

Он обосновался в т. н. Фельдмаршальском пос. у диак. Иакова Ференца. В ночь с 15 на 16 окт. 1935 г. игум. Пантелеимон, диак. Ференц, мон. Матрона (Гордеева) и неск. инокинь были арестованы. По преданию, старец Пантелеимон умер в ссылке в Каргополе. 25 нояб. 1937 г. в с. Ям был арестован и в ночь с 7 на 8 дек. 1937 г. расстрелян на Бутовском полигоне свящ. Красностоцкого монастыря Ярослав Савицкий. Через месяц там же, на Бутовском полигоне, был расстрелян свящ. Владимир Нарский, служивший в Никольской ц. с. Ермолина, где с 1935 г. хранились святые иконы Екатерининского и Красностоцкого мон-рей.

В 1935 г. Советом народных комиссаров СССР был утвержден Генеральный план реконструкции Москвы и Московской обл. По этому плану земли вокруг имения Суханово, включая Е. м., были объявлены запо-

органы ГУВД окончательно освободили территорию мон-ря. В 1991 г. по инициативе местного прихода часть Петропавловского храма Е. м. была передана РПЦ. 14 апр. 1992 г. указом митр. Крутицкого и Коломенского Ювеналия (Пояркова) настоятелем возрождавшегося Е. м. был назначен иером. Тихон (Недосекин; с 1999 епископ Видновский). 17 нояб. 1992 г. в мон-ре был совершен 1-й постриг, 14 нояб. 1996 г. отслужена 1-я литургия в надвратном храме свт. Димитрия Ростовского, 6 дек. 1996 г., в канун праздника вмц. Екатерины, всенощное бдение в Е. м. возглавил митр. Крутицкий и Коломенский Ювеналий, 7 дек. 1996 г. Божественную литургию совершил еп. Можайский Григорий (Чирков).

Восстановлены Екатерининский собор, Петропавловский храм, колокольня с надвратной ц. свт. Димитрия Ростовского, настоятельские покои, архиерейский и келейные корпуса, ограда с башнями, построен трапезный храм во имя свт. Тихона, Патриарха Мос-



Иконостас храма апостолов Петра и Павла. 1997 г. Фотография. 2006 г.

ковского. Среди святых Е. м.— чтимый список чудотворной иконы вмц. Екатерины в окладе, Ченстоховская икона Божи-

ей Матери, ковчег с частицами мощей ап. Андрея Первозванного, вмц. Екатерины, мучеников и исповедников Гурия, Самона и Авива, свящ. мучеников Владимира (Богоявленского), митр. Киевского, Константина (Голубева), святителей Афанасия К-польского, Игнатия (Брянчанинова), Тихона Московского, Мелетия Харьковского, преподобных Максима Грека, Ферапонта Можайского, Серафима Саровского, Германа (Гомзина) и др., ковчег с частицами мощей преподобных отцов Оптинских, а также иконы сщмч. Константина (Голубева), митр. Московского свт. Иннокентия (Вениаминова) с частицами мощей. На территории Е. м. погребен старец схиеродиак. Антоний (Семёнов; 1913–1994).

В 1931–1991 гг. постройки Е. м. принадлежали различным силовым ведомствам и лишь в июле 1995 г., уже после возобновления обители,

ей Матери, ковчег с частицами мощей ап. Андрея Первозванного, вмц. Екатерины, мучеников и исповедников Гурия, Самона и Авива, свящ. мучеников Владимира (Богоявленского), митр. Киевского, Константина (Голубева), святителей Афанасия К-польского, Игнатия (Брянчанинова), Тихона Московского, Мелетия Харьковского, преподобных Максима Грека, Ферапонта Можайского, Серафима Саровского, Германа (Гомзина) и др., ковчег с частицами мощей преподобных отцов Оптинских, а также иконы сщмч. Константина (Голубева), митр. Московского свт. Иннокентия (Вениаминова) с частицами мощей. На территории Е. м. погребен старец схиеродиак. Антоний (Семёнов; 1913–1994).

В Е. м. совершаются ежедневные богослужения, по средам после литургии — молебен с акафистом перед Ченстоховской иконой Божией Матери, по четвергам — молебен с ака-

фистом свт. Николаю Чудотворцу, по воскресеньям — молебен с акафистом вмц. Екатерине.

С нач. 90-х гг. к Е. м. было приписано подворье в дер. Таболово (в черте г. Видное) при ц. в честь Успения Пресв. Богородицы (1-я пол. XVIII в.). Закрытый после 1933 г. храм восстановлен трудами настоятеля и братии Е. м. Указом митр. Крутицкого Ювеналия от 29 мая 2003 г. Успенская ц. была преобразована в отдельный приход. К 2008 г. Е. м. имел подворья при храме во имя Новомучеников и исповедников Российских (освящен 22 сент. 2007) на бывш. спецобъекте НКВД «Коммунарка» — месте массовых захоронений расстрелянных, а также при ц. Рождества Пресв. Богородицы с. Иван-Теремец Ступинского р-на на берегу р. Каширки (возведена в кон. XVII — нач. XVIII в., в XIX в. к церкви пристроена трапезная с 2 приделами). Насельники Е. м. помогают дому ребенка г. Видное, несут социальное служение.

Арх.: РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 180; Ф. 396; Ф. 1239; ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 250. Ед. хр. 190, 200; Оп. 744. Ед. хр. 2629, 2630; Оп. 751. Ед. хр. 2580; Оп. 760. Ед. хр. 64; Ф. 1323. Оп. 1. Ед. хр. 1, 11, 22.

Ист.: Дворцовые разряды. СПб., 1852. Т. 3. С. 1115; ОДДС. Т. 2. Ч. 1. № 476; Т. 6. № 483; РИБ. Т. 21, 23; Ист. и топогр. описание городов Московской губ. М., 1787. С. 127.

Лит.: ИРИ. Т. 4. С. 60; Подольский у. // Моск. ГВ. 1850. № 36. Ч. неофиц. С. 415; Проценко И. Ф. Мон-ри в России и соборы в Москве. М., 1863. С. 22; Шевелкин И. Екатерининская пуст. и ее достопамятные старцы // ДЧ. 1865. Т. 3. № 11. Отд. 2. С. 89–98; № 12. С. 131–140; *он же*. Екатерининская пуст.: Из восп. странника. М., 1865; Ист. сказание о Екатерининской пуст. и о замечательных старцах, в ней подвизавшихся. М., 1867; Мат-лы для археол. словаря // Древности: Тр. МАУ. М., 1867. Т. 1. Вып. 2. С. 38; Пизмен (Мясников), архим. Восп. // ЧОИДР. 1877. Кн. 1. Отд. 2. С. 257–259; Токмаков И. Ф. Екатерининская пуст. Моск. губ. Подольского у.: Кр. ист.-археол. очерк. М., 1892; Холмогоровы В. и Г. Ист. мат-лы о церквях и селах XVI–XVIII ст. М., 1892. Вып. 8. С. 48–50, 214–220; Екатерининская пуст.: Ист. очерк св. обители со времени ее основания по настоящее время. СПб., 1898; Головакова Л. А. Екатерининская пуст. // Моск. журнал. 1995. № 3. С. 24–31; № 8. С. 21–28; № 11. С. 54–59; Мон-ри св. Екатерины. М., 1998; Сергеев И. Н. Царицyno. Суханово: Люди, события, факты. М., 1998. С. 188, 195, 206, 209, 215, 384; Тихон (Недосекин), еп. История обители // Моск. ЕВ. 1998. № 11/12. С. 18–24; Памятники архитектуры Московской обл. М., 1999. Вып. 3. С. 154–158; Жижанова И. Н. Старец архим. Мелхиседек. М., 2002; Пяльзко О., прот. Храмы г. Видное и окрестностей. Ликино-Дулево, 2002; Свято-Екатерининский муж. мон-рь / Авт. текста: Л. А. Головакова. М., 2003; Егорова Е. Св.-Екатерининский муж. мон-рь // ЖМП. 2007. № 10. С. 64–85.

Д. Б. Кочетов, А. В. Маутафаров

ЕКАТЕРИНЫ СВЯТОЙ ОРДЕН, награда в Российской империи. Учрежден в 1714 г. царем *Петром I* в честь царицы Екатерины Алексеевны (см. имп. *Екатерина I Алексеевна*), к-рая в критический



Звезда ордена св. Екатерины.
Принадлежала имп. Екатерине II.
2-я пол. XVIII в. (ГММК)

момент Прутского похода 1711 г. оказала влияние на решение царя начать переговоры с турками о перемирии и, по легенде, отправила великому везиру свои драгоценности. Изначально назывался орденом Освобождения («Свобождения»), но вскоре был переименован в Е. с. о. Статут ордена был опубликован в 1713 г. 24 нояб. 1714 г., в день тезоименитства царицы, Петр I собственноручно возложил на нее знаки ордена. 5 апр. 1797 г. имп. Павлом I была подписана окончательная редакция статута.

Орденский праздник — 24 нояб.

Е. с. о. награждались «особы женского пола». Он имел 2 степени: награжденные 1-й назывались «дамами Большого креста», 2-й — «дамами Малого (кавалерственного) креста». В общей иерархии российских гос. наград занимал 2-е место — после *Андрея Первозванного ордена*, хотя мужчины им не награждались. Единственным исключением стал 13-летний кн. А. А. Меншиков, сын кн. А. Д. Меншикова, удостоенный Е. с. о. в февр. 1727 г. Главой Е. с. о. пожизненно, в т. ч. после смерти императора, оставалась императрица, к-рая подписывала грамоты на пожалование орденом.

Знаком ордена был стилизованный крест с расширяющимися концами. В центре креста располагался овальный медальон, покрытый эмалью. На его лицевой стороне изображена сидящая вмц. Екатерина, в правой руке она держит большой белый

крест, в центре к-рого помещен малый крест, украшенный бриллиантами. В левой руке вмц. Екатерины пальмовая ветвь, над головой буквы С. В. Е. (Святая великомученица Екатерина), между концами креста буквы D. S. F. R. (Domine Salvum Fac Regem — Господи, спаси царя). На оборотной стороне изображена истребляющая змей чета орлов у подножия руин башни, на к-рой находится гнездо с птенцами. Вверху по окружности на белой ленте надпись: «Aequant munia comparis» (Трудами сравнивается с супругом), относившаяся в первую очередь к царице Екатерине Алексеевне. По указу имп. Александра II от 20 окт. 1856 г. крест ордена 1-й степени стал украшаться бриллиантами, 2-й степени — алмазами. Звезда была 8-конечной, серебряной, в центре на красном поле изображался серебряный крест на серебряном полукружии. По окружности золотыми буквами был начертан девиз ордена: «За любовь и Отечество». Лента ордена по статуту 1714 г. была белой муаровой с золотой каймой по краю, на банте ленты золотыми буквами была начертана надпись: «За любовь и Отечество». В 1797 г. была введена красная муаровая лента с серебряной каймой по краю и той же надписью серебряными буквами на банте. Знак ордена



Крест ордена св. Екатерины
2-й степени с бантом.
После 1855 г. (ГММК)

1-й степени прикреплялся к банту и носился на бедре на ленте шириной 10 см, надеваемой через правое плечо, а звезда — на левой стороне груди. Орден 2-й степени звезды не имел, знак носился на ленте шириной 4,5 см на левой стороне груди. Награжденным полагалось особое одеяние: супервест из серебряного глизета, обшитый золотыми нитями,

шнурками и кистями; зеленый бархатный шлейф и такая же шляпа с полукружием. Императрица, кроме того, надевала поверх супервеста зеленую бархатную епанчу с горностаями.

С каждой награжденной орденом взимался единовременный денежный взнос на богоугодные заведения, старшим кавалерственным дамам полагались пенсии. Е. с. о. был единственным из российских орденов, статут к-рого обязывал награжденных выполнять определенное молитвенное правило и предполагал личную миссионерскую деятельность. От кавалерственных дам требовалось во все воскресные дни трижды читать молитву «Отче наш» в честь Св. Троицы; «трудиться, сколько возможно, о привращении нескольких неверных к вере нашей благочестивой, употребляя к тому добродетельные способы и увещания, и отнюдь никаким угрозением, ниже понуждением; свободять одного христианина из порабощения варварского, выкупая за свои собственные деньги». Позднее статут был дополнен (для российских подданных) клятвой в верности императору на Евангелии в присутствии духовной особы.

Начиная с супруги Павла I имп. *Марии Феодоровны*, все орденмейстеры ордена брали на свое попечение благотворительные и образовательные гос. учреждения России. В 1798 г. в С.-Петербурге и в 1803 г. в Москве по инициативе Марии Феодоровны было открыто 2 уч-ща Е. с. о., находившиеся на особом попечении членов ордена. Изначально в уч-ща принимали на казенное содержание дочерей или воспитанниц кавалерственных дам и «лиц в чине не ниже штаб-капитана, штаб-ротмистра и надворного советника». С 1856 г. были открыты вакансии для дочерей кавалеров *Владимира святого ордена*. Финансирование уч-щ Е. с. о. производилось из средств казны, имп. фамилии, различных учреждений и частных лиц; капитал орденов содержал в среднем не более 10% учащихся. До 1917 г. эти уч-ща были привилегированными учебными заведениями. Одеждой воспитанниц были платья из зеленого камлота с белыми пелеринками и передниками, что соответствовало цвету орденского одеяния. С.-Петербургскому уч-щу принадлежала домовая ц. во имя вмц. Екатерины в деревянном доме уч-ща напротив Таврического дворца, освященная 25 мая



1798 г. В 1800 г. уч-щу был передан дворец на набережной р. Фонтанки, 1 июня 1801 г. в нем была освящена ц. во имя вмц. Екатерины. В 1845 г. над входом в храм были укреплены изображения орденских знаков. (Во время перестройки дворца в 1-й пол. XIX в. уч-ще пользовалось храмом *с.-петербургского Смольного в честь Воскресения Господня мон-ря*.) Не позднее 1852 г. в уч-ще была устроена католич. каплица, освященная во имя Пресв. Девы Марии. Церковь вмц. Екатерины при Московском уч-ще была освящена еще в 1779 г. и до 1803 г. принадлежала Инвалидному дому. Ордену был посвящен Екатерининский зал Большого Кремлевского дворца. После Октябрьской революции 1917 г. орден был упразднен, его уч-ща закрыты. В 2008 г. в здании уч-ща в С.-Петербурге располагается газетный зал РНБ, в храме — зал собраний. В Москве здание уч-ща принадлежит Мин-ву обороны, в помещении храма устроен киноконцертный зал.

Подавляющее число награждений Е. с. о. было обусловлено принадлежностью женщин к определенному роду или заслугами мужа. Всего было произведено 734 пожалования. Орденом 1-й степени награждались гл. обр. императрицы, принцессы, члены владетельных и королевских домов. Российской вел. княжны получали орден 1-й степени при крещении, а княжны имп. крови — по достижении совершеннолетия. Статут предусматривал принятие в орден помимо членов имп. фамилии «12 дам Большого креста» и «94 дам Малого креста» (на практике это правило не соблюдалось). Российские подданные (помимо членов имп. фамилии) награждались, как правило, орденом 2-й степени, 1-й степени очень редко. Среди получивших орден были княгини Е. Р. Дашкова, Е. И. Голенищева-Кутузова, Е. И. Барклай-де-Толли и др.

В 1745 г. орден 1-й степени получила аббатиса Ольденбургская Мария Елизавета, принцесса Гольштейн-Готторпская. Статут 1797 г. предполагал возможность награждения рус. духовных особ. С 1797 по 1917 г. Е. с. о. было награждено 6 игумений: в 1797 г.— Елпидифора (Кропотова); в 1801 г.— княж. Анфия (Козловская), настоятельница *московского во имя Алексия, человека Божия, мон-ря*, и княж. София (Болховская), настоятельница *казанско-*

го Богородицкого мон-ря; в 1809 г.— Назарета (Шванвичева), настоятельница казанского Богородицкого монастыря, и княж. Пульхерия (Шарховская), настоятельница *киевского в честь Вознесения Господня и Флора и Лавра мон-ря*; в 1840 г.— Максимила (Шишкина), настоятельница *новгородского в честь Сошествия Св. Духа на апостолов мон-ря*. Награждения этих игумений скорее всего были обусловлены их высоким происхождением и связями с имп. двором. Игум. Назарета переписывалась с имп. Марией Феодоровной. Помимо ордена в 1804 г. она была пожалована золотыми часами из Кабинета Е. И. В., украшенными бриллиантами и жемчугом, в 1808 г.— золотым наперсным крестом из Кабинета Е. И. В. В 1809 г. Александр I пожертвовал казанскому Богородицкому мон-рю ризницу и дал беспроцентную ссуду на обустройство. В 1820 г. его супруга имп. Елизавета Алексеевна также пожертвовала монастырю ризницу «в благоволение к личным достоинствам и заслугам» игум. Назареты. Игум. Максимила в 1817 г. была приемницей при миропомазании вел. кнг. Александры Феодоровны, супруги буд. имп. Николая I. При ее игуменстве новгородский Духосошестввенский монастырь постоянно посещали члены имп. фамилии. В 1834 г. по ее ходатайству мон-рь был возведен в 1-й класс.

Арх.: РГИА. Ф. 496. Оп. 3. Д. 18. Л. 55, 60–61, 66; Д. 22. Л. 80, 122.
Лит.: Ушакова Е. В. Кр. ист. очерк Московского девичьего Алексеевского мон-ря. М., 1877; Малов Е., *свящ.* Казанский Богородицкий девичий мон-рь: История и совр. его состояние. Каз., 1879; Ист. очерк рос. орденов и сб. основных орденских статутов. СПб., 1891, 1892; Токмаков И. Ф. Ист. и археол. описание Московского Алексеевского девичьего мон-ря. М., 1896²; Правила об определении девиц в Московские уч-ща ордена св. Екатерины и Александровское. М., 1897; Темномеров В. М., *свящ.* История ц. во имя св. вмц. Екатерины. СПб., 1901; Московское уч-ще ордена св. Екатерины: 1803–1903 гг. / Ред.: В. А. Вагнер. М., 1903, 1908; *Валдайский С., свящ.* Новгородский 1-кл. Свято-Духов жен. мон-рь: Кр. ист. описание. Новгород, 1910²; *Левин С. С.* Орден св. ап. Андрея Первозванного (1699–1917). Орден св. вмц. Екатерины (1714–1917): Списки кавалеров и кавалерственных дам. М., 2003.

К. Г. Канков

ЕКДИКИ, должностные лица Вост. Церкви, ведение судебных церк. процессов — см. *Эдик.*

ЕКДИКИЙ (Екдит), мч. Севастийский (пам. 9 марта) — см. в ст. *Севастийские мученики*.

ЕКДИТ, мч. Севастийский (пам. 9 марта) — см. в ст. *Севастийские мученики*.

ЕККЛЕСИАСТА КНИГА [евр. קהלת, *qōheleṭ*; греч. Ἐκκλησιαστῆς; лат. Ecclesiastes], библейская книга; в христ. традиции входит в число учительных книг (см. в ст. *Библия*), в иудейском каноне — в разд. «Писания» (агиографы).

Наименование. В евр. Библии книга названа именем предполагаемого автора (*qōheleṭ* — Еккл 1. 1, 2 и др.). Сохранились греч. (Κωέλεθ — *Orig.* In Ps. // PG. 12. Col. 1084; Κωλεθ — *Krüger.* 2004. P. 38) и лат. (Coelēth — *Seow.* 1997. P. 3) транслитерации этого слова, однако в европ. традиции закрепился его греч. перевод (Ἐκκλησιαστῆς). Названия книги на мн. др. языках представляют собой передачу этого греч. слова (лат. Ecclesiastes, рус. Екклесиаст) либо попытку его перевода (нем. der Prediger — вариант М. *Лютера*; англ. the Preacher — в нек-рых переводах; ср. полное название книги в синодальном переводе: «Книга Екклесиаста, или Проповедника»).

Место в каноне. По-видимому, Е. к. одной из последних была включена в евр. библейский канон. Это произошло, по мнению исследователей, в кон. I в. по Р. Х. (или, возможно, во II в. — *Krüger.* 2004. P. 33). Согласно традиц. в науке т. зр., важнейшим этапом в канонизации Е. к. была состоявшаяся на Ямнийском синадрионе дискуссия между соперничавшими школами Шаммая и Гиллея; более консервативные последователи Шаммая отрицали божественное происхождение Е. к., в то время как ученики Гиллея отстаивали его (*Seow.* 1997. P. 3–4). Решение синадриона, по-видимому, оставило вопрос открытым, т. к., по свидетельству блж. *Иеронима*, еще в IV в. некоторые иудеи полагали, что эту книгу не следует читать, поскольку в ней имеются слишком неортодоксальные суждения (*Hieron.* In Eccl. // PL. 23. Col. 1115–1116). Аргументы против канонического статуса книги состояли в том, что ее учение якобы внутренне противоречиво, а также в ней имеются недопустимые взгляды (Когелет Рабба. 1. 3; 11. 9).

Хотя тот факт, что ее автором считался Соломон, и сыграл важную роль в процессе канонизации, главным стало, по-видимому, не это (в противном случае и такие про-



изведения, как Книга премудрости Соломона и Оды Соломона, также были бы включены в канон — *Seow*. 1997. P. 4). *Иосиф Флавий*, говоря о 22 книгах, признаваемых иудеями, делит их на «пять книг Моисея», 13 пророческих книг и 4 книги, содержащие «гимны Богу и наставления людям» (τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν — *Ios. Flav. Contr. Ap. I* 38–41). «Гимны Богу» — это скорее всего Книга псалмов, в то время как «наставления людям» являются важной темой Книги притчей, Е. к. и Песни Песней Соломона (*Seow*. 1997. P. 4); тем не менее в явном виде Е. к. Иосифом Флавием в качестве канонической не упоминается.

Неск. ранних списков канонических книг содержат упоминания о Е. к.: т. н. список Вриенния (II в.; открыт митр. *Филофеем Вриеннием* в составе Иерусалимского кодекса и опубл. им в 1883; содержит греч. передачу араб. названий библейских книг); списки свт. *Епифания Кипрского* (восходящий предположительно ко II в. — *Ibidem*), *Мелитона*, еп. Сардского (*Euseb. Hist. eccl. IV* 26), и др. О каноническом статусе Е. к. сообщают *Ориген* и блж. *Иероним* (*Seow*. 1997. P. 4). Свидетельством авторитетности книги в христ. Церкви III в. является сохранившийся парафраз на нее, написанный свт. *Григорием Чудотворцем* (*Greg. Thaum. Methaphr. in Eccl.*).

В совр. печатных изданиях евр. Библии Е. к. включается в число «свитков» (*məgillōt*) разд. «Писания» вместе с Песнью Песней Соломона, Книгой Руфь, Плачем Иеремии и Книгой Есфирь. Эти 5 книг использовались в праздничном синагогальном богослужении, в частности Е. к. — в 3-й день праздника *Кущей* (*Krüger*. 2004. P. 27). Возможно, причиной такого использования книги стали содержащиеся в ней многочисленные призывы к ликованию; это подходило к празднику *Кущей*, называвшемуся в богослужении *zətān šimhātēnū* (время нашего ликования — *Seow*. 1997. P. 5).

Текст. В качестве основного текста большинство совр. исследователей и комментаторов используют МТ Е. к., сохранившийся в Ленинградском кодексе (РНБ. Вост. В19а; представлен в наиболее распространенном издании евр. текста ВЗ — *Biblia Hebraica Stuttgartensia*); в написанном неск. ранее Алеппском ко-

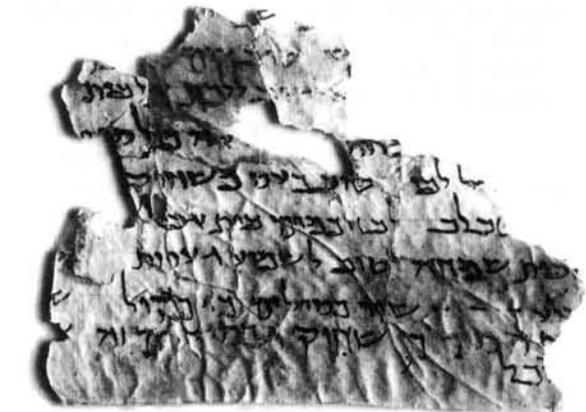
дексе Е. к. отсутствует. Исследователи текста Е. к. выделяют в МТ некое число предположительных ошибок или исправлений писцов, однако их сравнительно немного и связаны они с неправильно понятой разбивкой на слова (*Seow*. 1997. P. 5; *Krüger*. 2004. P. 36). Первые попытки исправления ошибок были приняты еще масоретами (подробнее см.: *Schoors*. 1982), однако кроме 2 мест (Еккл 9. 4 и 12. 6) эти исправления не затрагивают смысла текста (*Seow*. 1997. P. 6).

В Кумране сохранилось 2 фрагмента Е. к. (оба были найдены в 4-й пещере). Один из них, 4QQoh^{b214} (издание — *Ulrich*. 1992), содержащий, по-видимому, отрывки текста из Еккл 1. 10–14, датируется обычно сер. I в. до Р. X. — нач. I в. по Р. X. В нем имеются отличия (2 орфографических и 1 лексическое) по сравнению с МТ книги. Второй фрагмент, 4QQoh^{a217} (издание — *Muilenburg*. 1954), датируемый на основании палеографических данных периодом со 175 по 150 г. до Р. X., состоит из 3 колонок, соответствующих отрывкам Еккл 5. 13–17 (1-я колонка),



Фрагмент Книги Екклесиаста. Кумран. Нач. — сер. I в. до Р. X. (Музей Израиля, Иерусалим. 4QQoh^{b214})

Еккл 6. 3–8; 6. 12 — 7. 6 (2-я колонка) и Еккл 7. 7–10, 19–20 (3-я колонка). Этот фрагмент содержит значительное число разночтений, как орфографических (в первую очередь написания *plene*), так и смысловых, имеющих значение для критики тек-



вode Е. к. отмечается стремление к буквально-сти, сохранению порядка слов и передаче малейших деталей подлинника. Наиболее выразительный пример — частая передача евр. маркера определенного прямого объекта *pn* с помощью греч. предлога *σύν*; употребление этого предлога с винительным падежом (см., напр.: Еккл 1. 14 — *εἶδον σύν πάντα τὰ ποιήματα*) является ненормативным для греч. языка. Эта черта, а также др. особен-

Фрагмент Книги Екклесиаста. Кумран. 175–150 гг. до Р. X. (Музей Израиля, Иерусалим. 4QQoh^{a217})

ности перевода, нехарактерные для др. книг Септуагинты, гораздо более похожи на переводческую технику *Акилы*; это



позволило нек-рым ученым предполагать, что перевод LXX и перевод Акилы для Е. к. являются 2 вариантами, более ранним и более поздним, одного и того же греч. текста, и даже просто приписывать Акиле авторство перевода LXX для Е. к. (*Graetz*. 1871. S. 173–179; *McNeile*. 1904. P. 115–168). По мнению известного исследователя текстологии Септуагинты Ж. Д. Бартелеми, перевод Акилы заменил более ранний греч. текст Е. к. (к-рый он называет «Александрийский»), подобно тому как для Книги прор. Даниила то же самое случилось с переводом *Феодотиона* (*Barthélemy*. 1963). Эта трактовка принимается нек-рыми совр. исследователями книги, хотя она и была в посл. подвергнута убедительной критике (*Huyarinen*. 1977; *Jarick*. 1990). Согласно наиболее распространенной в наст. время т. зр., этот перевод не принадлежит Акиле, однако его создатель имел ту же цель, что и Акила, — сделать перевод более буквальным, чтобы облегчить его читателям понимание толкований Е. к. раввинами (*Seow*. 1997. P. 8). Существование более раннего греч. перевода Е. к. остается недоказанным, т. к. его использование не зафиксировано ни в патристических сочинениях, ни в др. источниках; напротив, в основе переложения Е. к., выполненного свт. Григорием Чудотворцем в III в., лежит имеющийся текст перевода LXX.

Существует также ряд вторичных древних переводов Е. к., сделанных с текста LXX. К ним относятся ранний сир. (т. н. Сиро-гекзаплы) и копт. переводы, использовавшие только греч. текст Е. к., и ранний лат. перевод (т. н. *Vetus Latina*), при создании к-рого помимо LXX мог привлекаться и евр. текст оригинала Е. к. (*Ibid*. P. 9).

Сирийский перевод Е. к. (называемый обычно Пешитта для отличия от Сиро-гекзапл) делался, по-видимому, с евр. текста, однако исследователи находят в нем также немало свидетельств зависимости от перевода LXX (*Kamenetsky*. 1904; *Schoors*. 1985). Наиболее ранние сохранившиеся рукописи относятся к V в., однако создание перевода обычно датируют более ранней эпохой, возможно III в. (*Seow*. 1997. P. 10).

Арамейский таргум книги, по мнению исследователей, является одновременно «переводом и мидрашом, полностью слившимися друг

с другом» (*Sperber*. 1968). Несмотря на наличие обширных парафразов и толкований, в нек-рых местах таргум представляет собой прямой перевод евр. текста и является, т. о., ценным текстуальным свидетельством; тем не менее при подобном использовании таргума следует проявлять особую осторожность, т. к. нередко почти невозможно отделить собственно перевод от его толкования (*Seow*. 1997. P. 10). Исследователи обычно датируют таргум на Е. к. VI–VII вв., однако 1-е упоминание о нем встречается лишь в нач. XII в. (*Ibidem*). Рукописная традиция и история изданий подробно описаны в неопубликованной диссертации П. Knobеля (*Knobel*. 1976).

Латинский перевод Вульгаты Е. к. был выполнен блж. Иеронимом ок. 398 г. Перевод делался, по-видимому, с евр. текста, однако блж. Иероним постоянно пользовался также Гекзаплами Оригена и переводом LXX. В большинстве случаев перевод соответствует МТ Е. к., однако имеется и неск. значимых отличий (*Seow*. 1997. P. 10).

Эфиопский перевод Е. к., по предположению его издателя С. Мерсера, делался с некой греч. рукописи, однако при этом могли использоваться различные рукописи евр. оригинала и переводов Пешитты и Вульгаты. В основном перевод соответствует МТ Е. к., отличаясь во мн. местах от Септуагинты; в нек-рых случаях переводчик проявляет самостоятельность, и его текст оказывается полностью оригинальным (*Mercer*. 1931).

Арабский перевод Е. к. традиционно приписывался *Саади бен Иосифу Гаону* (ум. в 942), о к-ром общается также, что он написал комментарий на Е. к. Существует предположение, что он был составлен не Саадией, а жившим примерно на век позже Исааком бен Иехудой ибн Гийятом (*Seow*. 1997. P. 11). Хотя перевод, по-видимому, делался с евр. текста, его ценность при изучении текстологии весьма ограничена. В наст. время доступно критическое издание араб. текста по существующим рукописям (*Zafrani, Caquot*. 1989).

Язык книги и его особенности в течение неск. столетий являются предметом активного обсуждения: «Не существует, возможно, другой книги в еврейской Библии, язык которой сильнее привлекал бы вни-

мание ученых» (*Seow*. 1997. P. 11). Начиная с Г. *Проция*, мн. авторы пытались связать лингвистические исследования с проблемами датировки Е. к.; нек-рые из них отстаивали положение, согласно к-рому язык книги не может относиться ко времени правления царя Соломона (*Bianchi*. 1993. S. 210–211).

Предпринимались различные попытки объяснить присутствие в евр. языке Е. к. ненормативных черт, нехарактерных для большинства др. книг ВЗ. Делались предположения об арам. оригинале книги (*Burkitt*. 1921; *Zimmermann*. 1945/1946), о присутствии значительных влияний ханаанейских и финикийского языков (*Dahood*. 1952; *Idem*. 1962) и народных диалектов евр. языка (*Isaaksson*. 1987; см. также: *Fredericks*. 1988; *Schoors*. 1992).

Исследователи выделяют ряд особенностей, позволяющих относить язык Е. к. к т. н. позднему библейскому евр. языку (см. в ст. *Еврейский язык*): взаимозаменяемость букв *š* и *ś*; использование полных написаний с *matres lectionis* (согласных букв для обозначения гласных; в этом отношении язык Е. к. стоит посередине между библейским и кумран. евр. языком — *Krüger*. 2004. P. 35); единственная форма местоимения «я» — *אני*; частое употребление относительной частицы *כ* на месте номинативного *כִּי*; использование абсолютного инфинитива вместо финитной глагольной формы; частое опущение суффикса-репризы в относительных предложениях и др. (подробнее см.: *Schoors*. 1992. P. 221–222; *Seow*. 1997. P. 16–19). Большинство ученых признают, что, несмотря на наличие черт мишнаитского иврита (см. в ст. *Еврейский язык*), Е. к. представляет более раннюю стадию развития евр. языка, чем *Мишна* и др. произведения раввинистической литературы (*Schoors*. 1992. P. 222). Один из крупнейших совр. исследователей Е. к., Чун Леон Сэу (*Seow*. 1997. P. 13–14), предложил на основании исследований языка датировать ее персид. периодом (V–IV вв. до Р. X.); по его мнению, наличие в книге мн. общих черт с заведомо более поздними произведениями свидетельствует лишь о влиянии народного языка; именно по этой причине Е. к. не является образцом лит. евр. языка послевоенного периода (*Ibid*. P. 20). Подобная датировка языка Е. к. принимается нек-рыми учеными, однако в послед-



нее время также была подвергнута критике (Krüger. 2004. P. 35).

Проблема авторства. Происхождение наименования «Екклесиаст». Надписание книги называет ее словами «Екклесиаста, сына Давидова, царя в Иерусалиме» (Еккл 1. 1). Соответствующее имени Екклесиаст евр. слово *קֹהֵלֶת*, *qōhelet*, представляющее собой по форме причастие жен. рода от корня *-qhl-*, происходит, по-видимому, от первичного имени *קָהָל*, *qāhāl* (Fabry. 2003. P. 547). Слово *qāhāl* обозначало «собрание, сообщество людей» (ср.: 3 Цар 8. 22 — «И стал Соломон пред жертвенником Господним впереди всего собрания (קָהָל) Израильтян, и воздвиг руки свои к небу»), поэтому перевод-толкование Септуагинты *Ἐκκλησιαστής* (член *ἐκκλησία*, т. е. народного собрания) выглядит достаточно убедительным (Fabry. 2003. P. 547–548). Вместе с тем существовали и др. способы понимания слова *qōhelet*. Так, нек-рые исследователи объясняли появление этой формы как результат ошибочного перевода некоего араб. слова (вернее всего, *kanṣā* — собрание), при к-ром араб. постпозитивный артикль *-ā* был интерпретирован как окончание жен. рода и заменен евр. окончанием причастия жен. рода *-et* (Ullendorff. 1962). Согласно др. курьезному объяснению, слово *qōhelet* обозначает «персонифицированное общественное мнение», т. е. мнение членов собрания (*qāhāl*) (Pautrel. 1958. P. 9–10). В отличие от этих 2 неприемлемых толкований заслуживает внимания признаваемое мн. учеными и близкое к традиц. понимание «глава собрания, оратор в собрании» (Eissfeldt O. The Old Testament: An Introd. Oxf., 1965); при этом «собрание» может пониматься как в светском, так и в культовом смысле (Michel. 1988. S. 4–8).

Высказывалось также не получившее широкой поддержки предположение о том, что речь идет о «философском кружке» (*qāhāl*), глава к-рого, некий безымянный мудрец, получил наименование *qōhelet*; при этом слова «Екклесиаст был мудр» (קָהָל חָכָם — Еккл 12. 9) прочитывались иначе: «мудрец (חָכָם) был [назывался] Екклесиастом» (Fabry. 2003. P. 548). При попытке конкретизировать тип философских воззрений этого мудреца привлекалось значение «рассматривать» родственного сир. глагола *qhal*, в свя-



Царь Соломон.
Миниатюра из Песни Песней
с толкованиями. XIX в.
(РГБ. Ф. 242. № 186. Л. 4 об.)

зи с чем автор Е. к. причислялся к скептикам (ср. греч. *σκεπτικός*, букв. — рассматривающий) (Michel. 1988. S. 4–8). Предлагались и др. толкования слова *qōhelet* на основе анализа различных родственных слов из сир. и араб. языков (кающийся, старец, спорщик и др. — Seow. 1997. P. 96).

Согласно т. зр., восходящей еще к средневеку евр. комментаторам ВЗ Раши и Аврааму Ибн Эзре, слово *qōhelet* как наименование автора книги могло быть персонификацией значения «собрание» по аналогии со словом *ḥokmā* (мудрость). «Женская форма еврейского имени указывает или на подразумеваемое существительное *ḥokma* (мудрость) или, вероятнее, на официальную миссию... так как имена, означающие должность, часто принимали у евреев форму женского рода» (Мышцын. 1908). Эта аналогия, однако, не является корректной в первую очередь из-за разницы в употреблении этих слов: в то время как слово *ḥokmā* в различных контекстах считается существительным жен. рода, *qōhelet* не только согласуется по муж. роду (Еккл 1. 2; 12. 9), но и отождествляется с царем (Еккл 1. 1) (Seow. 1997. P. 96).

Традиционное понимание авторства Е. к. В различных книгах ВЗ имеются выражения, похожие на стоящее в начале Е. к.: «Слова (*dibrē*) Екклесиаста» (ср.: Еккл 1. 1); обычно они указывают на авторство. В первую очередь это относится к

библейским текстам, автором к-рых традиционно считается царь Соломон: Притчи Соломона (Притч 1. 1; 10. 1; 25. 1); Песнь Песней Соломона (букв. перевод стиха Песн 1. 1 с евр. текста; в синодальном переводе эти слова вынесены в заглавие книги). Подобное употребление встречается в древних текстах и за пределами Библии, напр. в егип. лит-ре премудрости (Seow. 1997. P. 95).

В церковной традиции автором Е. к. считается царь Соломон. Основанием для этого служит прежде всего наименование Екклесиаста сыном Давида и царем в Иерусалиме (Еккл 1. 1). «Так как лишь один сын Давида был царем, именно Соломон, то очевидно, что этот последний и назван здесь Екклесиастом» (Мышцын. 1908. С. 1). В пользу такого понимания приводятся также имеющиеся в Библии указания на то, что Соломон был автором произведений, принадлежащих к жанру премудрости (3 Цар 4. 32–34; Притч 1. 1; 10. 1; 25. 1 — Seow. 1997. P. 36). Вполне соответствует этому указание на то, что Екклесиаст «был царем над Израилем в Иерусалиме» (Еккл 1. 12); помимо Соломона царями «над Израилем» в Библии названы также Саул и Давид (1 Цар 23. 17; 2 Цар 5. 5, 12, 17; 3 Цар 1. 34), а после разделения — правители Северного царства (3 Цар 14. 14; 15. 25 и др.); из них лишь Давид и Соломон правили «в Иерусалиме», причем авторство Давида исключается, т. к. автор назван «сыном Давида».

В современной западной библеистике проблема авторства Е. к. связывается в первую очередь с датировкой языка книги. Наличие в рассказе автора о себе персидского заимствования פַּרְדֵּסִים (*pardēsīm* — Еккл 2. 5) заставляет мн. ученых датировать книгу не ранее сер. V в. до Р. Х., т. к. «в еврейской Библии отсутствуют более ранние бесспорные примеры персидских заимствований» (Seow. 1997. P. 37). Кроме того, отмечается, что за пределами первых 2 глав имеется немало контекстов, в к-рых автор смотрит на царскую власть не как ее носитель, а скорее как сторонний наблюдатель: «Лучше бедный, но умный юноша, нежели старый, но неразумный царь, который не умеет принимать советы» (Еккл 4. 13); даются советы о том, как следует вести себя перед царем, а не о том, как должен вести себя сам царь (Еккл 8. 2–6; 10. 16–20).



Исключительным для памятников древней ближневост. лит-ры является обсуждение царем беззаконий (Еккл 3. 16; 4. 1–2; 5. 8) и общественных настроений (Еккл 10. 4–7) в его собственной стране (*Seow.* 1997. P. 37). В эпилоге книги Екклесиаст уже назван не царем, а мудрецом (חָכָם, *hākām*; в синодальном переводе: «Екклесиаст был мудр» — Еккл 12. 9).

Согласно мнению мн. совр. ученых, для того чтобы делать серьезные выводы о личности автора, в Е. к. недостаточно информации. Поскольку он назван «мудрецом», предполагают иногда, что он был учителем в некоей «школе премудрости» (*Seow.* 1997. P. 37). В книге, однако, не говорится ни о наличии у него учеников, ни об обстоятельствах обучения; вместо этого сообщается лишь, что Екклесиаст учил народ (Еккл 12. 9). Приводимые в лит-ре рассуждения о деятельности Екклесиаста и составе его аудитории (напр.: «Учение Когелета было адресовано праздным молодым людям...» — *Whybray.* 1989. P. 20) нередко носят спекулятивный характер и не подкрепляются необходимыми доказательствами.

Делались попытки выяснить социальный статус автора книги. Так, на основании слов Екклесиаста об отношении к рабу (Еккл 7. 21) предполагалось, что сам он был рабовладельцем и говорил, опираясь на собственный опыт; такой вывод нельзя считать обоснованным (*Seow.* 1997. P. 37).

По вопросу о месте написания Е. к. также высказывались различные мнения. Нек-рые исследователи в XIX — нач. XX в. полагали, что книга была создана в Египте (см., напр.: *Humbert.* 1929), однако «в более новых комментариях имеется некий консенсус относительно того, что автор писал в Палестине» (*Seow.* 1997. P. 37); нек-рые ученые даже высказывают уверенность в том, что Е. к. была написана в Иерусалиме (*Krüger.* 2004. P. 19). В пользу палестинского, а не егип. происхождения книги свидетельствуют указания на быстрое изменение погодных условий (Еккл 11. 4; 12. 2), сев. и юж. направление ветра (Еккл 1. 6; ср.: Песн 4. 16; Притч 25. 23; Иов 37. 9, 17; Сир 43. 17–18; Лк 12. 55), упоминание водоемов (*hārēkôl*) «для орошения из них рощей» (Еккл 2. 6) и цистерны (*bôr*; в синодальном переводе — ко-

лодезь) для хранения воды (Еккл 12. 6). Знакомство с палестинскими реалиями отражает также, по-видимому, использование автором образа цветущего миндального дерева (*šāqēd* — Еккл 12. 5), не произрастающего в Египте (подробнее см.: *Hertzberg.* 1957; *Bishop.* 1968).

Исследователи по-разному датируют Е. к. Большинство согласно с тем, что она была написана не позже сер. II в. до Р. X. (т. е. времени появления ее сохранившихся кумран. фрагментов); предполагается, что, несмотря на отсутствие прямых цитат, имеются свидетельства использования Е. к. автором Книги Исуса, сына Сирахова (*Marböch J. Kohelet und Sirach: Eine vielschichtige Beziehung // Schwienhorst-Schönberger.* 1997. S. 275–301; *Backhaus.* 1993), что также не позволяет датировать ее позже II в. до Р. X. Более консервативные ученые датировали Е. к. периодом между 2-й пол. V и 1-й пол. IV в. до Р. X. (*Seow.* 1997. P. 38), в то время как мн. совр. зап. библеисты относят ее создание ко 2-й пол. III в. до Р. X., т. е. «примерно на поколение раньше Сираха» (*Krüger.* 2004. P. 19).

Теория, согласно к-рой «язык Екклесиаста не может быть датирован позднее времени плена, а анализ лингвистических данных не свидетельствует против допленной даты» написания книги, была предложена Д. Фредриксом на основании анализа грамматических особенностей языка Е. к. и его сравнения с материалом др. пластов евр. языка (*Fredericks.* 1988. P. 262). Нек-рые из особенностей Е. к., трактовавшиеся др. исследователями как свидетельства якобы позднего языка книги, ему удалось объяснить иначе. Так, редкое употребление в книге обычной для библейского евр. языка конструкции *waw-consecutivum* Фредрикс считает следствием философского характера Е. к., а не ее позднего происхождения. Употребление местоимения 1-го лица ед. ч. ך с формами перфекта не является нерегулярным влиянием разговорного языка, а указывает на простое прошедшее время. Значительное количество арамеизмов может объясняться принадлежностью книги к лит-ре премудрости, международной по своему характеру. Несмотря на то что работа Фредрикса в частностях подвергалась критике, ее основные выводы о возможности датировки Е. к. VIII–VII вв. до Р. X. не

были опровергнуты (*Schoors.* 1989), а произведенный им скрупулезный анализ языка книги и посвященной ему научной лит-ры показал неверность мн. принятых аргументов поздней датировки Е. к. и получил широкое признание (*Davila.* 1991).

Содержание. Книга открывается рассуждениями о суетности всего, что человек встречает в жизни. Употребляемое выражение «суета сует» (*hābēl hābālīm* — Еккл 1. 2; ср.:



Начало Книги Екклесиаста.
Страница из Библии (М., 1756)

Еккл 12. 8) в евр. тексте должно пониматься как превосходная степень (*Seow.* 1997. P. 101; ср., напр., в 1 Езд 7. 12 «царь царей» — величайший царь; в Быт 9. 25 «раб рабов» — самый униженный раб) от слова *hebel*. Это слово с первоначальным значением «дыхание», «пар» стало в ВЗ одним из обозначений для суетности и бесполезности (*Seybold.* 1978. P. 314; ср.: Иак 4. 14: «...что такое жизнь ваша? пар, являющийся на малое время, а потом исчезающий»). Т. о., утверждение Екклесиаста должно пониматься в том смысле, что все в мире представляет собой высшую степень суетности и бесполезности.

В подтверждение этой мысли приводятся различные примеры из области природных явлений, законов мироздания и жизни самого Екклесиаста. Все явления, происходящие в мире — смена поколений людей, движение солнца, кружение ветра, течение рек (Еккл 1. 4–7), — ничего по существу не меняют: солнце «спешит к месту своему», ветер «возвращается... на круги свои» и т. д. По-





скольку все в мире — суета, то и для человека нет никакой пользы от его трудов; все, что привлекает внимание людей, считаясь новым, на самом деле лишь кажется таковым, потому что все это «было уже в веках, бывших прежде нас» (Еккл 1. 10).

Екклесиаст переходит к истории своей жизни. Будучи «царем над Израилем в Иерусалиме», он старался «испытать мудростью все, что делается под небом» (Еккл 1. 12–13). Хотя он и делал это во исполнение воли Божией, однако называет такое занятие «тяжелым» (עָרַךְ, букв. — злое, дурное занятие). Тем не менее Екклесиаст стал самым мудрым правителем Израиля (Еккл 1. 16), что выразилось и в его хозяйственной деятельности: он «предпринял большие дела», сводившиеся в основном к созданию обширного хозяйства, накоплению материальных ценностей и организации дворцовых увеселений (Еккл 2. 4–8). Став «великим и богатым больше всех» др. царей и насладившись всем, «чего бы глаза... ни пожелали», Екклесиаст приходит все к тому же выводу: «Всё — суета и томление духа», а от всех его дел «нет пользы под солнцем» (Еккл 2. 9–12). Хотя он и признает «преимущество мудрости перед глупостью», однако и мудрость считает суею, потому что «мудрый умирает наравне с глупым». Придя к такому выводу, Екклесиаст «возненавидел... весь труд» свой, плоды к-рого он уже не сможет распоряжаться после смерти (Еккл 2. 13–19). Труд человека бесполезен еще и потому, что и при жизни лишь по воле Божией может он «есть и пить и услаждать душу свою от труда своего». Праведник получает «от руки Божией» все необходимое, а грешник, несмотря на свои старания, лишится всего, накопленного трудами (Еккл 2. 24–26); именно в этом состоит причина «неосуществимости человеческого стремления к счастью», поскольку Бог «может отнять хлеб у одного и дать другому» (Мышцын. 1908. С. 15).

Стоящие в начале 3-й гл. примеры, иллюстрирующие утверждение Екклесиаста о том, что «всему свое время» (Еккл 3. 1), являются, «возможно, наиболее известными и чаще всего цитируемыми словами» из Е. к. (Seow. 1997. P. 169). Традиц. букв. понимание этого отрывка заключается в том, что для любого человеческого дела и для любого события

есть подходящее, назначенное Богом время; даже недопустимые или спорные сами по себе, но исполненные, когда следует, поступки людей могут становиться уместными: «время убивать, и время врачевать; время разрушать, и время строить» (Еккл 3. 3). В результате рассмотрения этих примеров в более широком контексте Е. к. нек-рые исследователи приходят к выводу, что речь здесь идет не о временном аспекте деятельности человека, но скорее о том, что все в мире подчинено воле Божией; именно с ней человек должен согласовывать все, что он делает, в каждый момент своей жизни (Seow. 1997. P. 169). Завершается отрывок риторическим вопросом, утверждающим беспечность и суетность человеческой деятельности: «Что пользы работающему от того, над чем он трудится?» (Еккл 3. 9; ср.: Еккл 1. 3).

Продолжая тему бесплодности человеческих усилий, Екклесиаст говорит о том, что «человек не может постигнуть дел, которые Бог делает» (Еккл 3. 11). «Божественный миропорядок остается непостижимым для человека» (Мышцын. 1908. С. 15), поэтому лучшим выходом будет «делать доброе в жизни своей» и осознавать, что это «дар Божий». В отличие от временного характера человеческой деятельности «всё, что делает Бог, пребывает вовек» (Еккл 3. 12–14).

После примеров, убеждающих читателя в том, что все в мире делается по воле Божией, Екклесиаст обращается к обсуждению несправедливости, к-рую он «видел... под солнцем» (Еккл 3. 16); на первый взгляд, само существование несправедливости противоречит тому, что Бог «всё соделал... прекрасным» (Еккл 3. 11). Ответ Екклесиаста на это кажущееся противоречие состоит в утверждении суверенности Бога и в этом случае: «...праведного и нечестивого будет судить Бог; потому что время для всякой вещи и суд над всяким делом там» (Еккл 3. 17). Исследователи расходятся в толкованиях этого стиха: вопрос состоит в том, идет ли речь о всеобщем эсхатологическом суде, когда всякая неправда будет осуждена (Michel. 1989. S. 250–251), или же автор книги имеет в виду то, что Бог правит миром, хотя люди не всегда видят это (Seow. 1997. P. 175). Пример благодеяния Бога к людям: Он отделил

(בָּרָם; в синодальном переводе — испытал) их от животных, несмотря на то что в телесном отношении человек ничем не отличается от др. живых существ: «Как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом» (Еккл 3. 18–19). Поскольку, превратившись в прах, как все живое (Еккл 3. 20), человек уже не увидит того, что будет после него, то для него «нет ничего лучше (אין טוב, 'en tob), как наслаждаться... делами своими» при жизни (Еккл 3. 22).

В начале 4-й гл. Екклесиаст говорит об увиденных им угнетениях, «какие делаются под солнцем». Он был настолько потрясен этим, что не только «ублажил... мертвых, которые давно умерли» и потому не были свидетелями стольких беззаконий, но и признал самым блаженным того, «кто... не существовал» вовсе (Еккл 4. 1–3). Этот пассаж нередко приводится в качестве доказательства «пессимизма Екклесиаста»; нек-рые авторы даже противопоставляют в этом отношении Е. к., покорно принимающую беззакония, пророческим текстам ВЗ, призывающим к борьбе против зла в любых его проявлениях (Krüger. 2004. P. 95); др. исследователи, однако, полагают, что неоднократно выражаемое Екклесиастом отрицательное отношение к беззакониям не позволяет противопоставлять его ветхозаветным пророкам (Crüsemann. 1985. P. 57).

Продолжая описывать увиденные им «под солнцем» беззакония, Екклесиаст приводит цепочку сравнений; в них он утверждает преимущество (תֹּב מִן, tob min) одних людей или явлений над другими («ублажил... мертвых... более живых», «двоим лучше, нежели одному» и т. п.— Еккл 4. 1–16). Как правило, предпочтение отдается тому, что дальше от ненавистной Екклесиасту «суеи»: труд и успех «производят... зависть», и это суета; поэтому лучше сохранять покой в душе, обладая малым, чем добиваться большего «с трудом и томлением духа» (Еккл 4. 4–6). Тем не менее осуждение суетного труда не относится к любому роду человеческой деятельности; напротив, автор Е. к. использует для описания глупца евр. оборот «сложив свои руки» (שָׁבַר אֶת-יָדָיו — Еккл 4. 5), употребляемый в др. местах Библии для осуждения лени (см., напр.: Притч 6. 10). Неприятие Екклесиастом бездейственной жизни тем





заметнее, если ленивый глупец, о котором он говорит, не только нуждается и голодает (как в Притч 10. 4–5; 19. 15; 20. 13), но и вынужден есть «плоть свою» (Еккл 4. 5). По мнению исследователей, здесь намеренно использованы «гротескные образы каннибализма и самоуничтожения», для того чтобы не создалось неправильного понимания отношения Е. к. к труду (Seow. 1997. P. 187–188).

Самым несчастным Екклесиаст считает одинокого человека, у которого нет «ни сына, ни брата» и к-рый тем не менее трудится беспрестанно, поскольку «глаз его не насыщается богатством». Такой труд, не связанный с заботой о др. людях, Екклесиаст называет «недобрым делом» (Еккл 4. 7–8). Говоря о том, что «двоим лучше, нежели одному», он аргументирует это тем, что вместе легче преодолевать трудности: «...если упадет один, то другой поднимет товарища своего»; по-видимому, и для того, кто окажет помощь, это будет полезнее, чем жить лишь для одного себя (Еккл 4. 9–12).

Следующий отрывок утверждает преимущество ума над богатством и опытом (Еккл 4. 13–16) и содержит 2 примера, призванные иллюстрировать основное высказывание, из к-рых 2-й достаточно труден для толкования. Предпочтение «бедного, но умного» юноши старику нетипично для библейской традиции: обычно получаемый с годами опыт должен вызывать уважение окружающих и обеспечивать его носителю право давать советы (Иов 32. 4–7; см., однако, неканоническую историю Сусанны, где юноша Даниил посрамляет иудейских старейшин — Дан 13). В 1-м примере, где говорится про того, кто «из темницы выйдет на царство, хотя родился в царстве своем бедным», речь идет, по-видимому, о том же бедном юноше. Сообщение о его пребывании в тюрьме не несет негативной нагрузки, т. е. не означает, что он подвергался наказанию за к.-л. совершенные ранее преступления: во времена написания Е. к. нередко «людей помещали в тюрьму по политическим или экономическим причинам», напр. за долги, «так что они становились источником дешевого труда» (Seow. 1997. P. 191). Т. о., смысл этого примера помимо прославления ума в том, что важно не настоящее положение дел (когда бедный юноша —

в тюрьме, а неразумный старик царствует), а то, как по воле Божией оно будет изменено в будущем.

Во 2-м примере из этого отрывка говорится о «другом юноше», к-рый в посл. также станет царем. Можно предполагать, что этим Екклесиаст показывает изменчивость судьбы и скоротечность человеческого счастья: даже ставший царем «бедный юноша» был вскоре сменен другим (Ibid. P. 191). Заканчивается этот отрывок не вполне понятным предостережением о последнем царе («позднейшие не порадуются») и обычным для Е. к. рефреном («И это — суета и томление духа!» — Еккл 4. 16).

Мн. исследователи и толкователи Е. к. пытались в этих 3 царях — старом и 2 юных — видеть конкретные исторические фигуры. Можно выделить 2 типа подобных толкований: поиск прототипов среди царей древности и отождествление образов из Е. к. с правителями, совр. созданию книги. В качестве древних прототипов пары «старый царь — молодой царь» приводят фараона и Иосифа, Саула и Давида, Соломона и Иеровоама, Амасию и Иоаса. Отождествление 2 царей с конкретными историческими персонажами теми или иными исследователями Е. к. зависит от подхода к датировке книги; нередко речь идет об Астиаге и Кире, о Птолемеях Филопаторе и Антиохе III, об Антиохе Епифане и Димитрии I (подробнее об этих 2 типах толкований см.: Schunk. 1959).

В рассуждениях Е. к. о молитве и об обетах пред Богом (Еккл 4. 17 — 5. 6) мн. комментаторы предлагают видеть «смену тональности» (Seow. 1997. P. 197): «...до сих пор Екклесиаст рассуждал, знакомил читателя со своими наблюдениями и выводами; теперь он обращается к нему с... советами и увещаниями применительно к высказанным ранее положениям» (Мышцын. 1908. С. 19). Посещение человеком дома Божия «не означает само по себе, что он находится на правильном пути» (Seow. 1997. P. 198): в этом случае следует особенно наблюдать за собой и стремиться «более к слушанию, нежели к жертвоприношению» (Еккл 4. 17; о большей ценности правильного поведения пред Богом по сравнению с жертвоприношениями говорится во мн. книгах ВЗ — Притч 21. 3; 1 Цар 15. 22; Ам 5. 22–24; Ос 6. 6). Увещание против многословной молитвы к Богу (Еккл 5. 1–2) сходно

со словами Христа на ту же тему в *Нагорной проповеди* (Мф 6. 7–8); напротив, призывая к исполнению данных обетов и говоря, что «лучше... не обещать, нежели обещать и не исполнить» (Еккл 5. 4), Екклесиаст не дает абсолютного запрещения клятв (Еккл 5. 3; ср.: Мф 5. 34), а лишь напоминает заповедь из Втор 23. 21–22. Предостерегая от неисполнения клятвы, Екклесиаст говорит о том, что уста человека могут «вводить в грех плоть» его (Еккл 5. 5); эта мысль встречается как в Евангелии («исходящее из уст... оскверняет человека» — Мф 15. 18; ср.: Мк 7. 20), так и в Послании ап. Иакова («язык... оскверняет все тело» — Иак 3. 6).

В предостережениях против многословия Екклесиаст дважды сравнивает его со сновидениями (Еккл 5. 2; 5. 6), что не вполне понятно; возможно, он цитирует некое известное в его время высказывание на эту тему, смысл к-рого был в посл. утерян (Krüger. 2004. P. 108). В библейской традиции засвидетельствовано различное отношение к снам, от положительного (как к источникам откровения — Быт 40–41; Иов 4. 12–13; Дан 2, 4, 7) до крайне настороженного («Гадания и приметы и сновидения — суета, и сердце наполняется мечтами... Если они не будут посланы от Всевышнего для разумления, не прилагай к ним сердца твоего» — Сир 34. 5–6). Нек-рые исследователи толкуют выражение *hālōmōt wahābālīm* (суетные сны; букв. — сны и суета — Еккл 5. 6; в синодальном переводе иначе) как свидетельство того, что в этом контексте «сны» и «суета» — синонимы (Seow. 1997. P. 200).

Возвращаясь к теме несправедливости (Еккл 5. 7–8; ср.: Еккл 3. 16; 4. 1), Екклесиаст больше внимания уделяет социальному неравенству: речь идет о «притеснении бедному»; смысл рассуждения не вполне понятен, поэтому исследователи расходятся в толкованиях этого «исключительно трудного текста» (Seow. 1997. P. 218). Согласно доминирующей среди комментаторов т. зр. (Ibidem), имеется в виду бюрократическая система управления сатрапиями (מַדְבָּר, в синодальном переводе — область — Еккл 5. 7), при к-рой представители разных уровней правящего сословия постоянно шпионили друг за другом («над высоким наблюдает высший, а над ними еще





высший»). Др. возможное толкование состоит в том, что как бы некий правитель ни пытался возвыситься, попирая закон и притесняя беззащитных, его честолюбивые планы никогда не осуществляются полностью, т. к. всегда будут чиновники выше его по рангу (*Seow*. 1997. P. 218).

Связывая стремление человека к исполнению своих суетных желаний с «притеснением бедному и нарушением суда» (Еккл 5. 7), Екклесиаст переходит к осуждению жизненной цели мн. людей — суетного богатства (Еккл 5. 9–16). Тягу к такому богатству он называет «мучительным недугом» и, вскрывая природу этого недуга, объясняет, что страдающий им человек никогда «не насытится серебром» (Еккл 5. 9). Даже когда такому человеку сопутствует успех и у него «умножается имущество» (Еккл 5. 10), все равно он не получает от этого никакой пользы; его «пресыщение... не дает ему уснуть» (Еккл 5. 11), он думает о наживе и о неожиданностях, к-рые могут лишить его всего, чем он владеет (Еккл 5. 13–14). Конец жизни такого человека будет таким же, как и у бедняка («...каким пришел он, таким и отходит»), поэтому делается вывод, что он «трудился на ветер» (Еккл 5. 15).

Осудив, т. о., болезненную тягу к богатству, Екклесиаст не запрещает само владение им: «...если какому человеку Бог дал богатство и имущество, и дал ему власть пользоваться от них и брать свою долю и наслаждаться от трудов своих, то это — дар Божий» (Еккл 5. 18). Людям следует «наслаждаться добром во всех трудах своих» (Еккл 5. 17), не заботясь о грядущем, т. к. именно эта их работа «о неопределенном будущем не дает им радоваться тому, что они уже имеют» (*Seow*. 1997. P. 223). Екклесиаст продолжает свои рассуждения, говоря о зле, к-рое он «видел... под солнцем» (Еккл 6. 1); это зло и «тяжкий недуг» состоит в том, что человек, к-рому «Бог дает... богатство и имущество и славу» лишен возможности пользоваться всем этим (Еккл 6. 2). Здесь не уточняется причина, почему человек не может пользоваться своим имуществом, «можно только догадываться, имеет ли автор в виду экономические лишения или телесные и душевные недуги» (*Seow*. 1997. P. 225). В любом случае Екклесиаст, по-видимому, считает, что «само по себе богатство не имеет никакой ценности» (*Krüger*. 2004. P. 125),

важна лишь возможность пользоваться им, а этой возможности Бог всегда может человека лишить. Слова о том, что «выкидыш счастливее» такого человека (Еккл 6. 3), являются, возможно, аллюзией на слова прав. *Иова*, потерявшего и богатства, и семью (Иов 3. 16). Продолжая эту тему, Екклесиаст признает «преимущество мудрого перед глупым... бедняка, умеющего ходить перед живущими» (Еккл 6. 8); речь опять идет о том же: «...в то время как богатый скупец... избегает людей, мудрый наслаждается общением с людьми, менее всего думая о приумножении богатства» (*Мышцын*. 1908. С. 23).

Продолжая рассуждения, Екклесиаст задает неск. риторических вопросов, показывающих недостаточность человеческого познания и ненадежность существования: «...это — человек, и... он не может препираться с тем, кто сильнее его» (Еккл 6. 10); «...кто знает, что хорошо для человека в жизни...» (Еккл 6. 12). Здесь же утверждается предопределенность всех вещей Богом и невозможность для человека изменить ход событий: «Что существует, тому уже наречено имя...» (Еккл 6. 10).

Далее Екклесиаст предлагает рекомендации относительно поведения людей. Начинаются они с максимы, согласно к-рой «доброе имя лучше дорогой масти» (Еккл 7. 1); вероятно, здесь перефразировано популярное на Др. Востоке изречение о том, что репутация для человека важнее преуспевания в жизни (ср.: Притч 22. 1: «Доброе имя лучше большого богатства, и добрая слава лучше серебра и золота»). Следующее далее упоминание смерти («день смерти [лучше] дня рождения» — Еккл 7. 1) не случайно: смерть, по мнению автора Е. к., неизбежна, единственное, что можно ей противопоставить, — доброе имя, к-рое будут помнить следующие поколения людей; это предпочтение дня смерти дню рождения более нигде не встречается и является, по-видимому, добавлением Екклесиаста к высказыванию о добром имени (*Seow*. 1997. P. 243). Екклесиаст предостерегает против излишнего веселья и безудержного участия в пирах. По его мнению, плач всегда предпочтительнее смеха, а «день смерти — дня рождения», поскольку «при печали лица сердце делается лучше» (Еккл 7. 1–3). Согласно традиции, пониманию комментаторов, по-

скольку мн. бывшие до этого в Е. к. «наставления могли подать повод к слишком одностороннему пониманию» их как призыв к эпикурейству, «приглашение брать от жизни возможно больше наслаждений», здесь автор «устраняет всякую возможность такого перетолкования» (*Мышцын*. 1908. С. 24). Возможно и др. понимание на основе анализа евр. текста: «...лучше встретить смерть, будучи готовым к ней, чем быть застигнутым врасплох во время свадебного пира», когда человек полагает, «что веселье продлится вечно» (*Seow*. 1997. P. 245).

По-своему передавая мн. раз повторяющуюся в Библии мысль о пользе праведного обличения («Лучше слушать обличения от мудрого, нежели слушать песни глупых» — Еккл 7. 5; ср., напр.: Притч 1. 23; 3. 11; 9. 8; Иов 5. 17), Екклесиаст сравнивает «смех глупых» с треском «тернового хвороста под котлом» (Еккл 7. 6). Вслед неправедных поступков мудрый рискует стать глупым; особенно предостерегает Екклесиаст против получения подарков (Еккл 7. 7; имеются в виду, вероятно, «подарки должностным лицам» — *Мышцын*. 1908. С. 24).

Развивая сквозную тему книги о необходимости хранить себя от суетных попечений, автор говорит о вреде гнева; гнев, по его мнению, «гнездится в сердце глупых» и свидетельствует о вечном недовольстве (Еккл 7. 9–10), «которое во всем старается отыскать дурное» (*Мышцын*. 1908. С. 24). Необходимо смириться с состоянием дел в мире и признавать во всем «действие Божие», т. к. не в силах человека выпрямить то, что Бог «сделал кривым». Точно так же следует воспринимать и все события в жизни, счастье и невзгоды. Бог делает для человека «то и другое», поэтому Екклесиаст дает совет: «Во дни благополучия пользуйся благом, а во дни несчастья размышляй (חַשַׁב, букв.— смотри)» — и свидетельствует о том, что и сам он исполнил его: «Всего рассмотрел (חַשַׁב) я в суетные дни мои» (Еккл 7. 13–15).

Мн. происходящие события не соответствуют понятиям людей о справедливости и разумном устройстве мира: «...праведник гибнет в праведности своей; нечестивый живет долго в нечестии своем» (Еккл 7. 15). Это наблюдение на первый взгляд противоречит мн. высказываниям,





имеющимся в ВЗ, о том, что Бог избавляет праведника от смерти (Пс 33. 23; Притч 10. 2; 11. 4; 12. 21), в то время как грешник гибнет за свои грехи (Пс 1. 6; 33. 22; Притч 11. 5–8); долголетие и благополучие обещаются обычно тем, кто соблюдают закон (Втор 4. 40; 5. 16 и др.). Выказываемая Екклесиастом идея о том, что человек не всегда в этой жизни получает то, что он заслужил, также встречается в ВЗ, хотя и не так часто (напр., Иер 12. 1: «...почему путь нечестивых благоуспешен и все вероломные благоденствуют?»; см. также: Авв 1. 4, 13; Иов 21. 7–26), однако в Е. к. на основании такого наблюдения делается непростой для толкования вывод о том, что не следует быть ни слишком строгим, ни слишком мудрым (Еккл 7. 16). Нек-рые ученые полагают, что речь идет о недопустимости лицемерия, когда человек выдает себя за праведника и мудреца; такое объяснение (принимаемое, по-видимому, и синодальным переводом: «не выставляй себя...» — Еккл 7. 16) не отвечает смыслу евр. глагола עָשָׂה , у к-рого нет значения «выдавать себя за мудреца»; по этой причине Екклесиаст скорее всего призывает не гордиться своей имеющейся (а не мнимой) мудростью (Seow. 1997. P. 267). Это понимание вполне соответствует идущему далее утверждению: «Нет человека праведного на земле, который делал бы добро и не грешил бы» (Еккл 7. 20); можно предположить, что увещание Екклесиаста направлено против тех людей, к-рые полагают, что они уже достигли полной безгрешности или могут достичь ее в будущем. Указание «не быть слишком строгим» не означает призыва творить грех в малых количествах; хотя грех и неизбежен, он несет в себе смерть, и потому надо по возможности устраняться от него: «Не предавайся греху, и не будь безумен: зачем тебе умирать не в свое время?» (Еккл 7. 17).

Завершая рассуждения о праведности и мудрости, Екклесиаст признает, что настоящая мудрость недостижима для человека и человеческое познание весьма ограничено. Несмотря на то что все, о чем он писал, он предварительно «испытал... мудростью», «мудрость далека» от него (Еккл 7. 23). Обращаясь затем «к тому, чтобы узнать, исследовать и изыскать мудрость и разум, и познать нечестие глупости, невежества

и безумия», Екклесиаст приходит к парадоксальному на первый взгляд выводу: «...горше смерти женщина, потому что она — сеть, и сердце ее — силки, руки ее — оковы» (Еккл 7. 25–26). Высказывались предположения о том, что речь здесь не идет ни о женщинах вообще, ни о какой-то конкретной женщине; слово לַאִשָּׁה может соответствовать последнему существительному жен. рода לְאִשָּׁה (в синодальном переводе — невежество — Еккл 7. 25); в таком контексте невежество осмысляется как некая губительная для человека сущность, противопоставляемая мудрости (חָכְמָה , *hokmā*) (Seow. 1997. P. 271). Мн. комментаторы полагают, что, по мнению Екклесиаста, «женщина вообще в нравственном отношении испорченнее и развращеннее мужчины», хотя «осуждение женщины у Екклесиаста не безусловно» (Мышцын. 1908. С. 25).

Следующий раздел в Е. к. открывается еще одним рассуждением о мудрости; в нем Екклесиаст говорит о пользе мудрости для человека: «Мудрость человека просветляет лицо его, и суровость лица его изменится» (Еккл 8. 1). Возможно, это наблюдение связано с идущим вслед за ним советом подчиняться царской власти: «...слово царское храни» (Еккл 8. 2); «перед начальником... не следует показывать враждебности; напротив... более разумно иметь дружельюбный вид» (Seow. 1997. P. 291), что и достигается человеком с помощью мудрости. Призывая к исполнению воли царя, Екклесиаст подразумевает, по-видимому, ее божественное происхождение («...и это ради клятвы пред Богом» — Еккл 8. 2). Власть царя, полученная им от Бога, не допускает сопротивления, «потому что он, что захочет, все может сделать», и не подотчетна никому из людей: «...кто скажет ему: «что ты делаешь?»» (Еккл 8. 3–4).

Продолжая говорить о мудрости, Екклесиаст описывает удобства, к-рые она предоставляет в сложных обстоятельствах: «Сердце мудрого знает и время и устав... а человеку великое зло оттого, что он не знает, что будет» (Еккл 8. 5–7). Это не означает, что «мудрый или кто бы то ни было может знать время» (Seow. 1997. P. 27) исполнения Богом Своих решений; речь идет лишь о том, что «мудрый... старается все понять, ко всему примениться, не пытаясь вступать в бесплодную борьбу с неиз-

бежным и неизвестным ходом вещей, властвующих над самою жизнью» (Мышцын. 1908. С. 27). В качестве иллюстрации своей мысли Екклесиаст приводит рассуждения о дне смерти, к-рого человек не может ни предвидеть, ни избежать. У человека «нет власти (*šiltôn*)... над днем смерти», он «не властен (*šallîr*) над духом, чтобы удержать дух» (Еккл 8. 8; речь идет, по-видимому, о дыхании жизни — Seow. 1997. P. 293). Из сопоставления этих слов о смерти с бывшими до этого утверждениями о том, что мудрость «делает мудрого сильнее десяти властителей (*šallîm*)» (Еккл 7. 19) и что власть (*šiltôn*) сопутствует «слову царя» (везде используются термины, образованные от корня *šlt*), видно, что Екклесиаст хочет показать бессилие перед лицом смерти не только обычных людей, но и обладателей земной власти — царей и мудрецов: «...эти люди могут казаться всесильными, однако даже они ничего не могут противопоставить смерти; все равно должны умереть — и слабый, и сильный» (Seow. 1997. P. 293).

Хотя Екклесиаст и говорит о необходимости подчиняться существующей власти, он признает, что власть может не всегда приносить пользу: «Бывает время, когда человек властвует над человеком во вред ему» (Еккл 8. 9); здесь Екклесиаст возвращается к проблеме несовершенства мира (ср.: Еккл 7. 15), пытается найти разумное объяснение и выработать правильное отношение к тому, что он видит. Хотя сам Екклесиаст и уверен, «что благо будет боящимся Бога... а нечестивому не будет добра», «суд над худыми делами» совершается Богом не сразу (Еккл 8. 11–13); более того, грешники нередко благоденствуют, а «праведников постигает то, чего заслуживали бы дела нечестивых». Тем не менее на эти факты кажущейся несправедливости не следует обращать внимание, т. к. «и это — суета» (Еккл 8. 14); человек должен оставаться праведным, веря, «что в свое время Бог воздаст каждому по заслугам» (Мышцын. 1908. С. 27).

Попытки человека понять устройство мира тщетны, он «не может постигнуть дел, которые делаются под солнцем» (Еккл 8. 17). Такие попытки являются, по мнению Екклесиаста, «суетой», и на основании собственного опыта он не советует им предаваться. Напротив, Еккле-





сиаст «похвалил... веселье; потому что нет лучшего для человека под солнцем, как есть, пить и веселиться» (Еккл 8. 15). Эти слова, на первый взгляд прямо противоречащие учению Христа в притче о безумном богаче (Лк 12. 19), могут быть поняты лишь в контексте. Веселье, о к-ром говорит Екклесиаст, доступно человеку «во дни жизни его», если он осознает, что все это «дал ему Бог под солнцем» (Еккл 8. 15); вместо этого безумный богач, по словам Христа, забыл о существовании Бога: «Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет» (Лк 12. 21).

Екклесиаст переходит к следующему разделу, в к-ром он рассуждает о смерти — единой участи, ожидающей как праведников, так и нечестивцев. Жизнь для него представляет сама по себе великую ценность, к-рую Бог дал и людям, и животным: «...псу живому лучше, нежели мертвому льву» (Еккл 9. 4). Пока человек жив, для него «есть еще надежда», в то время как для умерших все связи с миром уже окончены «и память о них предана забвению» (Еккл 9. 4–5). По мнению Екклесиаста, «в шеоле... все равны, все... ничтожны настолько, что жизнь самого незначительного человека ценнее пребывания в шеоле великого человека» (*Мышцын*. 1908. С. 29). Вместе с тем между жизнью и смертью нет непреходимой границы: «мертвые ничего не знают», однако «живые знают, что умрут» (Еккл 9. 5).

Единственный выход, предлагаемый Екклесиастом, состоит в том, чтобы человек, пока жив, пользовался всеми благами, дарованными ему Богом: «...ешь с весельем хлеб твой, и пей в радости сердца вино твоё, когда Бог благоволит к делам твоим» (Еккл 9. 7). Эти доступные человеку блага названы его «долей (*hēleq*)... в жизни и в трудах» (Еккл 9. 9); у умерших этой доли (в синодальном переводе — части) уже нет (Еккл 9. 6). Помимо веселья и пользования «своей долей» человеку следует «по силам» трудиться; эта возможность также будет отнята у него после смерти, т. к. «в могиле... нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости» (Еккл 9. 10).

Жизнь человека непредсказуема, ничто не может гарантировать успеха — ни талант, ни усердие, ни ч.-л. другое: «...не проворным достается успешный бег, не храбрым —

победа, не мудрым — хлеб...» (Еккл 9. 11). Люди не могут предугадать, что с ними случится, и «уловляются в бедственное время, когда оно неожиданно находит на них» (Еккл 9. 12). Это еще одно доказательство того, что «человек не может постигнуть дел, которые делаются под солнцем» (Еккл 8. 17); поэтому ему следует пользоваться тем, что даровано ему Богом, пока он имеет такую возможность. Екклесиаст приводит пример, иллюстрирующий его мысль о том, что мудрец не всегда преуспевает в жизни. Он рассказывает историю о том, как город, осажденный «великим царем», был спасен мудростью жившего в нем бедняка; этот бедняк не получил благодарности за свой поступок, и о нем вскоре забыли. По мнению Екклесиаста, важно то, что хотя оказалось, что «мудрость лучше силы» (Еккл 9. 16; ср.: Притч 21. 22), однако нередко, как в этом случае, мудростью пренебрегают (Еккл 9. 13–16). Предпринимавшиеся исследователями попытки связать этот рассказ с к.-л. историческим событием были неудачными; более того, «мы не знаем, был ли этот рассказ связан с неким реальным случаем, который был хорошо известен читателям Екклесиаста, или же он не имеет под собой никакой конкретной исторической основы» (*Seow*. 1997. Р. 321). Смысл рассказа о бедном мудреце состоит, по-видимому, в том, что, хотя мудрость явно показала свое преимущество над силой и должна была по этой причине вызывать всеобщее уважение, этого не произошло, поскольку все в мире подчинено закону случайности. Соответственно даже на мудрость человеку не следует полагаться. Екклесиаст, однако, предостерегает и от неправильного презрения мудрости, к-рое могло возникнуть в результате его рассказа: «Слова мудрых, высказанные спокойно, выслушиваются лучше, нежели крик властелина между глупыми» (Еккл 9. 17). Можно предполагать, что здесь намеренно акцентируется несоответствие «реального события общему правилу»: то, что мудрого бедняка забыли, — исключение из правила, а не его иллюстрация (*Seow*. 1997. Р. 322).

Продолжая показывать отличие реального хода событий в мире от того, что должно было бы случиться по «общим правилам», Екклесиаст приводит еще 2 кратких примера. Первый относится, по-види-

мому, к военной ситуации, где, как он говорит, «мудрость лучше воинских орудий»; однако в реальности ошибка или неправильный поступок одного лишь воина могут испортить все, что было достигнуто мудростью: «...один погрешивший погубит много доброго» (Еккл 9. 18). Во 2-м примере Екклесиаст говорит о том, что из-за «небольшой глупости» человек может потерять репутацию, достигнутой его мудростью, подобно тому, как «мертвые мухи портят и делают зловонною благовонную масть мироварника» (Еккл 10. 1).

Завершая раздел, Екклесиаст еще раз противопоставляет мудрость невежеству и затем дает практический совет. Глупый, по его мнению, во всем своем поведении отличается от мудрого, у него «всегда недостает смысла, и всякому он выскажет, что он глуп». Это является следствием различия во внутреннем устройении: «Сердце мудрого — на правую сторону, а сердце глупого — на левую» (Еккл 10. 2–3). Следующий за этим совет Екклесиаста касается отношений с начальством: «Если гнев начальника вспыхнет на тебя, то не оставляй места твоего»; мудрый человек может вполнотой кротостью загладить свой поступок, вызвавший гнев начальника (Еккл 10. 4).

Екклесиаст переходит к описанию «зла, которое видел» «под солнцем» (Еккл 10. 5) и вместе с тем продолжает рассуждения о мудрости. Он говорит о различных опасностях и катаклизмах в жизни людей, в первую очередь социальных («невежество поставляется на большой высоте, а богатые сидят низко» — Еккл 10. 6) и бытовых («кто колет дрова, тот может подвергнуться опасности от них» — Еккл 10. 9). Возвращаясь к своей мысли о том, что в жизни часто все происходит не так, как мы могли бы ожидать (ср.: Еккл 9. 11), Екклесиаст приводит и др. примеры неожиданных опасностей, которые подстерегают человека: можно надорваться, передвигая камни; выкопать яму и упасть в нее (речь идет, по-видимому, об устройстве западней для ловли диких зверей); при разборке каменной ограды быть ужаленным змеем, притаившимся среди камней, и т. п. (Еккл 10. 8–11). Мудрость может помочь в сложных обстоятельствах; напр., чтобы не было необходимости чрезмерно «напрягать силы», мудрый человек перед тем, как работать топором,





обязательно наточит его лезвие (Еккл 10. 10). Однако и мудрость не всесильна: если даже кто-то настолько мудр, что может заговаривать змей, то змея может ужалить его прежде, чем он сумеет что-либо сделать (אין ירון לבעל הלשון, букв. — нет пользы господину языка, т. е. заклинателю — Еккл 10. 11). Т. о., риск всегда присутствует в жизни человека; мудрость и здравый смысл могут лишь в нек-рых случаях обезопасить людей, но это не означает, что мудростью следует пренебрегать. Даже в повседневной жизни мудрый человек трудится осмысленно, в то время как «труд глупого утомляет его, потому что не знает даже дороги в город» (Еккл 10. 15). Упоминание города может связывать эту фразу с рассказом о мудром бедняке в небольшом городе и, т. о., объединять на первый взгляд несвязанные рассуждения о мудрости в 9-й и 10-й главах (Seow. 1997. P. 328).

Далее Екклесиаст говорит о зависимости благоденствия людей от того, какие у них правители. Страна находится в незавидном положении, если в ней «царь... отрок»; можно предположить, что речь идет не о юности царя (רַבִּי, букв. — юноша), а о его низком происхождении. Об этом говорит 2-я ч. высказывания: «Благо тебе, земля, когда царь у тебя из благородного рода...» (Еккл 10. 16–17). Исследователи предпринимали попытки отождествить обоих царей с реальными историческими персонажами, однако более вероятно, что здесь автор Е. к. не имел в виду никого конкретно (Seow. 1997. P. 339–340). Следующие вслед за этим слова на первый взгляд кажутся обычным для ВЗ увещанием против лени: «От лени обвиснет потолок, и когда опустятся руки, то протечет дом» (Еккл 10. 18). Однако, если рассмотреть их в контексте рассуждений о различных царях, можно предположить, что слово «дом» (בַּיִת) используется здесь в значении «династия» (ср.: 1 Цар 20. 16; 3 Цар 12. 26). В этом случае слова о доме становятся «одновременно критикой политического устройства и... подразумеваемой угрозой: из-за небрежения дом может разрушиться» (Seow. 1997. P. 340). Екклесиаст никоим образом не призывает к борьбе против недостойных правителей, даже если те не заботятся ни о своей династии, ни о гос-ве: «Даже и в мыслях твоих не злословь

царя...» (Еккл 10. 20). Мотивом к этому может быть как вообще уважительное отношение к царской власти (ср.: Еккл 8. 2), так и опасность стать жертвой доноса: «...потому что птица небесная может перенести слово твое, и крылатая — пересказать речь твою» (Еккл 10. 20). Общая идея здесь, по-видимому, состоит в том, что, хотя в политической жизни человека также подстерегают опасности, обладая определенной мудростью, он способен избежать рискованных ситуаций.

Советы Екклесиаста в начале 11-й гл. по-разному интерпретируются комментаторами. Традиционно считается, что здесь содержится призыв «к самой широкой благотворительности, чуждой всякого расчета на личную выгоду» (Мышцын. 1908. С. 32): «Отпускай хлеб твой по водам...», «давай часть семи и даже восьми, потому что не знаешь, какая беда будет на земле» (Еккл 11. 1–2). В этом случае «часть семи и даже восьми» может указывать «на возможно более полное число людей, с которыми следует делиться своим имуществом» (Мышцын. 1908. С. 33). Однако во мн. комментариях высказывается предположение, что речь здесь идет о «правильном экономическом планировании», причем пускание хлеба по водам означает «зарубежные инвестиции», а слова о «части семи и даже восьми» намекают на необходимость разделения капиталов на случай бедствий, «потому что не знаешь, какая беда будет на земле» (Еккл 11. 2; Seow. 1997. P. 341). Это предположение подвергается критике как с языковой т. зр. (напр., слово חֶלֶב — хлеб — может в определенных контекстах обозначать «зерно», однако почти никогда не используется в контекстах, связанных с коммерцией), так и в результате сравнения с аналогичными максимами в ближневост. античной и средневек. лит-рах (Lewy H. Parallelen zu antiken Sprichwörtern und Aprophtegmen // Philologus. B., 1899. Bd. 58. S. 80–81). Т. о., речь здесь скорее идет о том, что «пускание хлеба по водам означает доброе дело... которое может получить неожиданную награду» (Seow. 1997. P. 343).

Приводимые Екклесиастом приметы погодных явлений в контексте лишь доказывают невозможность для человека предсказывать будущее. Хотя нередко такие приметы сбываются («Когда облака будут полны, то

они прольют на землю дождь» — Еккл 11. 3), однако не стоит всецело на них полагаться в своей деятельности: они могут не сбыться, а время будет потеряно («Кто наблюдает ветер, тому не сеять; и кто смотрит на облака, тому не жать» — Еккл 11. 4). Использование образов ветра и облаков для иллюстрации непредсказуемости будущего встречается и в др. книгах Библии (см., напр.: Иов 36. 29). По мысли Е. к., «человек может знать, что если облака наполнены, то будет дождь; в то же время он никак не может повлиять на это событие и не знает, когда оно случится» (Seow. 1997. P. 343). Екклесиаст говорит о том, что человек в реальности не знает по-настоящему ни того, что происходит в мире, ни планов Божиих относительно мира и людей: «Как ты не знаешь путей ветра (רוח — дух, ветер) и того, как образуются кости во чреве беременной, так не можешь знать дело Бога, Который делает все» (Еккл 11. 5). Исследователи связывают использованное здесь сопоставление непознаваемости путей духа (רוח) и тайны человеческого рождения со словами Иисуса Христа, сказанными Им Никодиму: «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин 3. 8). При этом отмечается, что «главным для Екклесиаста является не непредсказуемость ветра или таинственность рождения, но непознаваемость дел Бога, Который является Творцом всего сущего» (Seow. 1997. P. 343). Если человек осознает эту непознаваемость, он будет правильно относиться к жизни, не тратя времени попусту на исследование природных явлений: «Утром сей семя твое, и вечером не давай отдыха руке твоей...» (Еккл 11. 6).

Возвращаясь к темам жизни и смерти, Екклесиаст использует метафоры света и тьмы, обычные как для ВЗ (Иов 17. 13; 33. 28; Пс 35. 10; 142. 3; 1 Цар 2. 9), так и для древней ближневост. культуры. Он призывает людей проводить жизнь в веселье, поскольку «сладок свет, и приятно для глаз видеть солнце»; следует, однако, помнить «о днях темных, которых будет много» (Еккл 11. 7–8; ср.: Ин 12. 35). Возможно, здесь были использованы какие-то уже существовавшие к моменту написания книги рассуждения о жизни и смерти, однако Екклесиаст «поднимает проб-





лему на космический уровень, когда предметом рассмотрения становится не столько кончина одного человека, сколько судьба всего человечества» (Seow. 1997. P. 368). Юноша может веселиться «во дни юности», и при этом он должен помнить, что его дела подлежат суду Божию; поэтому, советует ему Екклесиаст, следует не только «удалять печаль от сердца», но и «уклонять злое от тела» (Еккл 11. 9–10). При этом, по-видимому, ожидающие человека «дни темные» означают не только смерть («дни пребывания в шеоле» — *Мышцын*. 1908. С. 33), но и житейские несчастья, болезни и старость.

Напоминание юноше в дни его молодости о предстоящем суде (Еккл 11. 9) по-разному понималось комментаторами. Традиционно полагали, что здесь выражен запрет на чрезмерное участие в мирских удовольствиях; иногда даже считали этот текст глоссой, к-рая была добавлена благочестивым редактором, якобы смущенным призывом Е. к. к безудержному веселью (см., напр.: *Zimmerli*. 1962). Возможно, однако, что речь идет, наоборот, о том, что человек обязательно должен наслаждаться теми благами, к-рые дарованы ему Богом; такая трактовка встречается как в Талмуде, так и у совр. исследователей: «Для Екклесиаста радость не только позволена, она предписана» (Seow. 1997. P. 371).

Радость жизни «в дни юности» должна всегда сопровождаться памятью о Боге: «...помни Создателя твоего..., доколе не пришли тяжелые дни...» (Еккл 12. 1). Екклесиаст продолжает свою мысль пространным описанием этих «тяжелых дней»: «Доколе не померкли солнце и свет и луна и звезды... когда задрожат стерегущие дом... когда замолкнет звук жернова... и зацветет миндаля, и отяжелеет кузнечик, и рассыплется каперс» (Еккл 12. 2–5). Ранние толкователи Е. к., в т. ч. авторы мидрашей и Талмуда, рассматривали эти образы как аллегорическое изображение старости; угасающие светила при этом сопоставлялись с различными частями лица, «стерегущие дом» — с руками, «мужи силы» — с ногами, белоснежное цветение миндаля — с седыми волосами и т. д. (Seow. 1997. P. 372); среди более поздних комментаторов также немало сторонников такого толкования (см., напр.: *Мышцын*. 1908. С. 34–35; *Lauha*. 1978). Однако нек-рые части описания могут

быть с трудом истолкованы аллегорически в таком смысле (напр.: «и высоты будут им страшны, и на дороге ужасы» — Еккл 12. 5), и в отношении самих аллегорий среди комментаторов нет единства. Делались попытки букв. понимания этого текста как описания физиологических проявлений старости (*Gilbert*. 1981. P. 103–104), приходящего в упадок дома как метафоры смерти (*Witzenrath*. 1979. S. 44–50) или краха всех устремлений человека (*Sawyer*. 1975), оплакивания усопшего общиной (*Fox*. 1989. P. 286–289) и т. п. Более убедительным является толкование, согласно к-рому речь в этом отрывке идет не о старости или смерти конкретного человека, но о «несчастьях, которые ожидают людей в будущем» (Seow. 1997. P. 374). В пользу такого понимания говорит, напр., наличие здесь «эсхатологической терминологии» (*Ibid.* P. 376): «Доколе не померкли солнце и свет и луна и звезды...» и т. п. (Еккл 12. 2; ср.: Мф 24. 29; Мк 13. 24); на этом основании, напр., свт. Григорий Чудотворец полагает, что Екклесиаст имеет в виду «великий и страшный день Божий» (τοῦ Θεοῦ μεγάλη ἡμέρα καὶ φοβερὰ — *Greg. Thaum. Methaphr. in Eccl. // PG*. 10. Col. 1016). Эсхатологические образы остаются переплетенными с деталями, относящимися к смерти отдельного человека: «...отходит человек в вечный дом...» (Еккл 12. 5); «...возвратится прах в землю... а дух возвратится к Богу...» (Еккл 12. 7). Отрывок заканчивается многократно повторяющимися в книге словами: «Суета сует... всё — суета!» (Еккл 12. 8), смысл к-рых в этом контексте в том, что «ничто не вечно, люди ничем не могут обладать по-настоящему» (Seow. 1997. P. 382).

Книга завершается эпилогом, в котором содержатся дополнительные сведения об авторе и даются заключительные наставления. В отличие от всего предыдущего текста Е. к., где речь идет от 1-го лица, здесь о Екклесиасте говорится в 3-м лице. Сообщается, что помимо научения народа Екклесиаст исследовал и отредактировал (ἵρη, букв. — выпрямил; в синодальном переводе — составил) много притчей, обращая внимание в т. ч. на язык, к-рым они изложены: «Старался... приискивать изящные изречения...» (Еккл 12. 9–10). Мн. исследователи полагают, что этот эпилог написан др. автором: «...мы слышим уже другое лицо, которое отличает

себя от Екклесиаста, говорит о нем в третьем лице и как бы одобряет его рассуждения» (*Мышцын*. 1908. С. 35); при этом свидетельство признания Е. к. состоит в том, что в ней «слова истины написаны им верно» (Еккл 12. 10). Тем не менее высказывались аргументы в пользу единого авторства основной части Е. к. и ее эпилога; напр., переход от 1-го лица к 3-му встречается как в нек-рых древнеегип. текстах, так и в библейских книгах Второзаконие и Товит (*Fox*. 1977).

Вслед за похвалой Екклесиасту, одному из мудрецов, идут рассуждения о словах мудрых людей вообще, к-рые сравниваются с иглами (קוצים, букв. — рожны, использовавшиеся, чтобы подгонять животных; ср. LXX: τὰ βοῦκέντρα) и гвоздями, к-рые использует «единый пастырь» (Еккл 12. 11). Имеется в виду, как можно предположить, что наставления могут быть неприятными, однако боль, получаемая при их изучении и исполнении, необходима и полезна (Seow. 1997. P. 393), а под Единым Пастырем понимают обычно Бога (*Мышцын*. 1908. С. 36).

Слова о вреде излишества (רַף) при составлении и чтении книг (Еккл 12. 12) могли относиться как вообще к необходимости ограничивать себя при чтении мудрых писаний (*Fox*. 1989. P. 327), так и к опасности некоторых из них для простых людей. Вполне вероятно также, что эти слова представляли собой формулу, утверждавшую авторитетность текста Е. к.; выражение «что сверх всего этого» могло относиться к неким «словам мудрых», не входившим в канонический текст книги и потому неподходящим для прочтения (Seow. 1997. P. 393).

В последних словах книги сообщается, что является «сущностью всего», т. е. как бы подытоживается все ее учение: «...бойся Бога и заповеди Его соблюдай, потому что в этом всё для человека». Этот призыв подкреплен напоминанием о божественном воздаянии, которое ожидает людей (Еккл 12. 13–14). Екклесиаст в неск. местах говорит о суде Божиим (см., напр.: Еккл 3. 17; 11. 9), однако лишь здесь утверждается всеобщность этого суда: на него Бог приведет «всякое дело» (Еккл 12. 14); это позволило комментаторам находить в эпилоге указание на «окончательный суд Божий» (*Мышцын*. 1908. С. 36; Seow. 1997. P. 395). Др. важной особенностью этих последних слов книги





является то, что здесь с судом Божиим неразрывно связано исполнение заповедей; в этом отношении их нередко сопоставляют с наставлениями Иисуса, сына Сирахова: «Если желаешь премудрости, соблюдай заповеди... ибо Господь откроет тайны твои...» (Сир 1. 26–30) (Sheppard. 1977). Книга заканчивается, т. о., утверждением соответствия учения Е. к. основным принципам веры Израеля: обобщение всех слов Екклесиаста (Еккл 12. 13) состоит в исполнении заповедей Божиих в ожидании грядущего воздаяния (Seow. 1997. P. 396).

Основные темы Е. к. Бог-Творец и отношение к Нему людей. Для Екклесиаста Бог — Создатель мира и людей; Он является не только Подателем всех благ, но и Источником несчастий (Еккл 7. 14) и забот (Еккл 1. 13). Творческая деятельность Бога описывается неоднократно: Он сотворил все прекрасным, «вложил мир в сердце» людей (Еккл 3. 11); все, что Он делает, «пробывает вовек» (Еккл 3. 14). Человек не в силах изменить то, что сотворил Бог: «Смотри на действие Божие: ибо кто может выпрямить то, что Он сделал кривым?» (Еккл 7. 13). Сама жизнь (Еккл 5. 17) и средства для ее поддержания (Еккл 2. 24) дарованы человеку Богом. Даже «тяжелое занятие», к-рому Екклесиаст посвятил мн. годы своей жизни, — «исследовать и испытать мудростью все, что делается под небом», — дается «сынам человеческим» Богом (Еккл 1. 13). Все, что случается, человеку следует воспринимать как должное (Еккл 7. 14).

Размышляя над различными событиями в жизни людей и природными явлениями, Екклесиаст приходит к выводу, что с течением времени не возникает ничего по-настоящему нового: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем» (Еккл 1. 9); в этом смысле акт творения может считаться законченным (ср.: Еккл 3. 14–15). По-видимому, Екклесиаст отделяет постоянное попечение Бога о мире и о человеке от самого акта творения.

Для людей недоступно полное понимание деятельности Бога, «человек не может постигнуть дел, которые Бог делает, от начала до конца» (Еккл 3. 11); попытки получить такое понимание бесплодны (Еккл 8. 17; 11. 5). Равным образом человек не может ничего узнать о своем бу-

дущем (Еккл 3. 21) и в особенности о том, что будет после его смерти (Еккл 6. 12; 10. 14). «Великое зло» для человека заключается в том, «что он не знает, что будет» (Еккл 8. 6–7), и время бедствий приходит к нему неожиданно (Еккл 9. 12).

Надлежащее отношение человека к Богу, по мысли Екклесиаста, включает благоговение и страх: «...Бог делает так, чтобы благоговели (אֵלֹהִים, букв. — чтобы боялись) пред лицом Его» (Еккл 3. 14; ср.: Еккл 5. 6). Богобоязненный человек находится под покровительством Всевышнего и может избежать жизненных трудностей и несчастий (Еккл 7. 18). Хотя нередко мы являемся свидетелями того, как грешники не получают наказания и коснеют в своих грехах, Екклесиаст утверждает, что в конечном счете «благо будет боящимся Бога, которые благоговели пред лицом Его» (Еккл 8. 12). Страх Божий, слушание и исполнение заповедей важнее, чем принесение жертв в храме (Еккл 4. 17).

Е. к. о счастье и наслаждении. Рассуждая о том, «что хорошо для сынов человеческих, что должны были бы они делать под небом в немногие дни жизни своей» (Еккл 2. 3), Екклесиаст приходит к выводу, что нет для людей «ничего лучшего, как веселиться и делать доброе в жизни своей» (Еккл 3. 12). «Веселье», которому человек должен предаваться, состоит в том, чтобы «есть и пить и наслаждаться добром (לֵאמֹר טוֹב, букв. — видеть добро) во всех трудах своих» (Еккл 5. 17; ср.: Еккл 8. 15), поскольку после смерти такой возможности у людей уже нет: «нет им более части вовеки ни в чем, что делается под солнцем» (Еккл 9. 6).

Наслаждение и веселье являются лучшим выбором только при определенных условиях: человек должен постоянно отдавать себе отчет в том, что сама возможность пользоваться трудами своих рук и наслаждаться дарована ему Богом (Еккл 3. 13; 5. 19) и что Бог благоволит к нему (Еккл 9. 7). Екклесиаст не является простым гедонистом, к-рый якобы «рассматривает чувственное желание, наслаждение и веселье как стимул, цель и обоснование любого действия» (Krüger. 2004. P. 1); наслаждение, «удовлетворенность настоящим всегда имеет богословскую трактовку» в Е. к. (Seow. 1997. P. 58). В своем призыве к веселью Екклесиаст неоднократно предостерегает от са-

моуслаждения и эгоизма: следует разделять имеющиеся блага с близкими и друзьями (Еккл 4. 9–12) и даже с незнакомыми людьми (Еккл 11. 1–2).

Возможность «есть, пить и веселиться» (Еккл 8. 15) неоднократно в Е. к. названа «долей», или «частью», (*hēleq*), человека в жизни (Еккл 2. 10; 3. 22; 5. 18; 9. 9). Слово *hēleq* может иметь значения «дар» и «доля, полученная по жребию», что также указывает на то, что благополучие человек получает от Бога (Krüger. 2004. P. 3).

Труды и заботы постоянно сопровождают человека в жизни. Труд может рассматриваться как благо или как зло в зависимости от обстоятельств; в первую очередь это определяется тем, какие побуждения у того, кто трудится. Если они связаны с «взаимной между людьми заботой» (Еккл 4. 4) и эгоистической тягой к стяжательству (Еккл 4. 7–8; 5. 13), то такой труд связан с постоянной заботой, беспокойством и томлением, неугодными пред Богом. Труд, совершаемый для удовлетворения повседневных потребностей человека в еде и питье и для блага не только своего, но и др. людей, делает человека веселым и свободным от ежедневных забот и попечений: «Сладок сон трудящегося, мало ли, много ли он съест; но пресыщение богатого не дает ему уснуть» (Еккл 5. 11). Посильный труд обязателен для человека (Екклесиаст осуждает глупца, который сидит, «сложив... руки, и съедает плоть свою» — Еккл 4. 5), однако сам по себе он не гарантирует благополучия и счастья (Еккл 10. 8–11), являющихся даром Божиим.

Богатство и бедность также не выбираются человеком, но назначаются для него Богом в те или иные периоды его жизни. Богатства недостаточно для того, чтобы человек чувствовал себя счастливым и наслаждался едой и питьем. Он может быть лишен такой возможности в силу различных обстоятельств: при неожиданной потере имущества («не дает ему Бог пользоваться этим, а пользуется тем чужой человек» — Еккл 6. 2); жадность и заботы о будущем не дают наслаждаться настоящим («пресыщение богатого не дает ему уснуть» — Еккл 5. 11) и т. д. Бедность в любом случае лишает человека возможности радоваться жизни, хотя Бог может в какой-то момент дать ему богатство («Видел я рабов на конях, а князей, ходящих,





подобно рабам, пешком» — Еккл 10. 7). Т. о., обычно бедность в понимании Екклесиаста представляет собой зло и для возможности счастья человеку нужно обладать хотя бы минимальным имуществом; эту «долю» дает ему Бог (Еккл 5. 18).

Проблема власти рассматривается в Е. к. в разных контекстах, причем нередко Екклесиаст критикует различные ошибки царей в управлении гос-вом. Так, они слушают невежд и принимают неправильные решения («Есть зло, которое видел я под солнцем, это — как бы погрешность, происходящая от властелина; невежество поставляется на большой высоте...» — Еккл 10. 5–6). Люди, обладающие властью, обычно не терпят прекословия (Еккл 8. 2–4), поэтому не следует злословить человека не только вслух в его присутствии, но даже в мыслях и у себя дома (Еккл 10. 20).

Всякую мирскую власть, и в первую очередь царскую, следует уважать, подчинение ей имеет божественное происхождение (Еккл 8. 2), однако, несмотря на это, нередко, как признает Екклесиаст, «бывает время, когда человек властвует над человеком во вред ему» (Еккл 8. 9). Видя различные притеснения «бедному и нарушение суда и правды», не нужно этому удивляться, поскольку это почти неизбежное следствие любой системы управления гос-вом (Еккл 5. 7).

Мудрость и невежество являются предметом мн. рассуждений Е. к. Невежество и глупость рассматриваются как очевидное зло (см., напр.: Еккл 10. 1), и Екклесиаст призывает читателей не поступать подобно глупцам (Еккл 5. 1–2). Отношение к мудрости неоднозначное: по сравнению с глупостью она представляет собой неоспоримое благо («...преимущество мудрости перед глупостью такое же, как преимущество света перед тьмою» — Еккл 2. 13). Однако чрезмерное упование на мудрость представляет собой не меньшую опасность, чем явная глупость: человек может решить, что он может постигнуть «дела, которые делаются под солнцем»; на самом деле, «сколько бы человек ни трудился в исследовании, он все-таки не постигнет этого; и если бы какой мудрец сказал, что он знает, он не может постигнуть этого» (Еккл 8. 17); т. о., попытки познать то, что известно лишь Богу, бесплодны и даже вредны. Истинная мудрость, по мысли

Екклесиаста, состоит в том, чтобы человек понимал непознаваемость путей Божиих и свою ограниченность.

«Всё — суета» — это высказывание Екклесиаста является одним из важнейших для понимания как содержания книги, так и ее структуры, а тему суеты нередко считают «основополагающей для всего учения Екклесиаста» (Seybold. 1978. P. 320). Высказыванием о суетности всего сущего начинается («Суета сует, сказал Екклесиаст, суета сует, — всё суета!» — Еккл 1. 2, сразу после надписания книги) и заканчивается (Еккл 12. 8) основная часть текста. Само слово «суета» (*hebel*) встречается в книге 38 раз (во всех главах, кроме 10-й: это ок. половины всех употреблений в евр. ВЗ — Seybold. 1978. P. 313, 318); первоначальное значение — «дыхание», «дуновение», «порыв ветра» и т. п. — следует учитывать при истолковании этого слова: оно может относиться «к чему-то кажущемуся, недолговечному, переходящему, непонятному и даже противоречивому» (Seow. 1997. P. 47). То, что обозначается словом *hebel*, «может быть ощущаемо одно мгновение, однако оно не может быть зафиксировано или постигнуто — ни физически, ни интеллектуально» (Ibidem).

Тема суетности всего сущего проходит через всю книгу и завершает мн. рассуждения Екклесиаста о разных предметах. Когда он говорит о том, что «всё — суета» (см., напр.: Еккл 1. 14; 2. 11, 17; 3. 19), не всегда можно легко понять, относится ли это «ко всему существующему, или же речь идет о каком-то конкретном явлении, суетном во всех отношениях» (Whybray. 1989. P. 64). Тем не менее несомненно, что он использовал понятие «суета» (*hebel*) для описания мн. различных жизненных ситуаций (Ibidem). Большинство комментаторов согласны в том, что термин *hebel* имеет негативный оттенок, хотя некоторые авторы полагают более нейтральное значение, связанное с таинственностью или кратковременностью описываемых явлений (Ibid. P. 65).

Употребление слова *hebel* для обозначения бесполезного занятия — одно из наиболее распространенных в книге, причем первоначальное значение «ветер» продолжает играть определенную роль. Так, Екклесиаст называет «все дела, какие делаются под солнцем» суетой (*hebel*) и погоней за ветром (*ra'ût rûch*, в синодальном

переводе — «томление духа» — Еккл 1. 14). В различных контекстах этим термином обозначается суетность всякой человеческой деятельности и самой жизни (Еккл 2. 17), собственных трудов Екклесиаста как «царя над Израилем в Иерусалиме» (Еккл 1. 12), всех живых существ (при этом используется игра слов, *hebel* сопоставляется с дыханием: «одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом, потому что всё — суета» — Еккл 3. 19), всего, что предстоит в будущем («все, что будет, — суета» — Еккл 11. 8).

Традиц. системе ценностей противоречат многочисленные в Е. к. утверждения о суетности вещей и явлений, обычно вызывающих всеобщее одобрение. Екклесиаст считает суетой стремление к мудрости (Еккл 2. 15), смех и веселье (Еккл 2. 2), труд мудрого человека (Еккл 2. 19, 21, 23), вообще чрезмерное увлечение трудом и его результатами (Еккл 4. 4), благосостояние (Еккл 5. 9), надежду на прижизненное воздаяние за праведность жизни (Еккл 8. 14) и др. Т. о., слово *hebel* используется Екклесиастом во многих контекстах для того, чтобы «обесценить систему правил, установленную традиционной мудростью... и дискредитировать сам идеал жизни, управляемой мудростью» (Seybold. 1978. P. 320).

Связь Е. к. с некоторыми неканоническими книгами Ветхого Завета. Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, была, согласно совр. исследованиям, написана в Иерусалиме ок. 175 г. до Р. Х., т. е., как считают большинство ученых, заведомо позже создания окончательного текста Е. к. (Krüger. 2004. P. 28; существуют, однако, и приверженцы противоположной т. зр., при к-рой предполагается лит. зависимость Е. к. от этой книги ВЗ — см., напр.: Peters. 1903). Как принято считать, автор Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова, выражает более традиц. взгляды, так что нередко «возникает впечатление, что Екклесиаст обсуждает принятые мнения, сформулированные в книге Сираха» (Krüger. 2004. P. 28). В нек-рых местах Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова, находят «литературный и отчасти критический отклик» на Е. к. (Marböck J. Kohelet und Sirach: Eine vielschichtige Beziehung // Schwienhorst-Schönberger. 1997. S. 281). При этом сопоставляют, напр., высказывание о пользе труда как богатого,





так и бедняка у Сираха («Потрудился богатый при умножении имуществ — и в покое насыщается своими благами. Потрудился бедный при недостатках в жизни — и в покое остается скудным» — Сир 31. 3–4) со словами о бесцельности труда богатого в Е. к. (см., напр.: Еккл 5. 12, 14–16); здесь очевиден разный подход к одной и той же проблеме. В то же время и Екклесиаст, и Иисус Сирах призывают человека к радости и устранению от излишней заботы о будущем («Не предавайся печали... и не мучь себя своею мнительностью; веселье сердца — жизнь человека, и радость мужа — долголетие» — Сир 30. 22–23; ср.: Еккл 5. 17–19). Не следует медлить делать добрые дела, поскольку после смерти такой возможности у человека уже не будет: «Помни, что смерть не медлит... прежде, нежели умрешь, делай добро другу...» (Сир 14. 12–13; ср.: Еккл 9. 10). В обеих книгах говорится о непознаваемости для людей дел Господних и о непрочности действующего общественного устройства: «...дивны дела Господа, и сокровенны дела Его между людьми. Многие из властелинов сидели на земле, тот же, о ком не думали, носил венец» (Сир 11. 4–5; ср., напр.: Еккл 10. 6). В похожих выражениях говорится о некоем безымянном мудреце у Сираха («Мудрый муж поучает народ свой, и плоды знания его верны» — Сир 37. 26) и о Екклесиасте в Е. к. («Кроме того, что Екклесиаст был мудр, он учил еще народ знанию... и слова истины написаны им верно» — Еккл 12. 9–10).

Существенное отличие Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова, от Е. к. состоит в отношении к будущему. Екклесиаст недвусмысленно говорит о невозможности для человека предвидеть будущее, в Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова, восхваляется прор. *Исаия* за то, что «он провидел отдаленное будущее... до века возвещал он будущее и сокровенное, прежде нежели оно исполнилось» (Сир 48. 27–28). Всякий человек должен «наблюдать время» (ср.: Сир 4. 23), причем мудрецу известно подходящее время для всякого дела: «Мудрый человек будет молчать до времени; а тщеславный и безрассудный не будет ждать времени» (Сир 20. 7).

Иисус, сын Сираха, определенно говорит о достижимости мудрости в результате многолетних занятий

(«Сын мой! от юности твоей предайся учению, и до седин твоих найдешь мудрость» — Сир 6. 18), однако, так же как и Екклесиаст, отдает отчет в ограниченности человеческих познаний; по-настоящему премудр только Бог: «Один есть премудрый... Господь» (Сир 1. 7). Конкретизируя содержащуюся в эпилоге Е. к. мысль об ожидающем каждого человека суде Божиим (Еккл 12. 13–14), Иисус Сирахов назначает точное время для этого суда — день смерти («Легко для Господа — в день смерти воздать человеку по делам его» — Сир 11. 26). Нек-рые исследователи (см., напр.: *Krüger*. 2004. P. 29) полагают, что в Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова, содержится «критическая переработка учения 3-й главы Екклесиаста о суде Божиим». В то время как в 3-й гл. Е. к. каждый человек самостоятельно познает волю Бога через различные происшествия и случайности в своей жизни, в Сир 39. 12–35 говорится о разделении праведников и грешников и конечном воздаянии: «От начала для добрых создано доброе, как для грешников — злое» (Сир 39. 31).

Книга премудрости Соломона, традиционно считающаяся произведением одного с Е. к. автора и написанная в том же жанре, также содержит рассуждения на темы, важные для Екклесиаста. Если в Е. к. говорится о неизбежности смерти как для праведников, так и для грешников, то в Книге премудрости Соломона смерть представлена как следствие греха: «Праведность бессмертна, а неправда причиняет смерть: нечестивые... заключили союз с нею...» (Прем 1. 15–16). Люди созданы Богом для бессмертия, «но завистью диавола вошла в мир смерть» (Прем 2. 24; ср.: Рим 5. 12); отошедшие праведники казались умершими лишь «в глазах неразумных»: они получают награду от Бога и «во время воздаяния им они воссияют как искры, бегущие по стеблю» (Прем 3. 2–7).

В Книге премудрости Соломона есть рассуждение о тех людях, к-рые призывают «наслаждаться настоящими благами и спешить пользоваться миром, как юностью»; эти люди полагают, что, поскольку жизнь «коротка и прискорбна», а от смерти «нет человеку спасения», мирские радости — единственное, что остается для них (Прем 2. 1–6). Здесь в отличие от Е. к. такой взгляд на вещи осуждается; люди, следующие ему,

превратятся в притеснителей и нечестивцев, устраивающих «ковы праведнику» (Прем 2. 9–12). Именно закон случайности, правящий, по их мнению, мирозданием, приводит таких людей ко греху: «Случайно мы рождены и после будем как не бывшие...» (Прем 2. 2). На этом основании нек-рые зап. библеисты находят в Книге премудрости Соломона критику если не самой Е. к., то по крайней мере содержащихся в ней взглядов, однако такая т. зр. не является повсеместно принятой среди ученых (*Krüger*. 2004. P. 30).

Книги Товита и Иудифи также рассматривают ряд проблем, важных для Е. к. Так, Ангел сообщает Товии, что Сарра, дочь Рагуила, «предназначена... от века» ему в жены (σοὶ αὐτῇ ἡτοίμασμένη ἦν ἀπὸ τοῦ αἰῶνος — Тов 6. 18). В предположительно более древнем тексте Книги Товита из Синайского кодекса говорится, что Сарра была предназначена в жены Товии «прежде века» (σοὶ γὰρ ἐστὶν μεμερισμένη πρὸ τοῦ αἰῶνος), т. е. еще до сотворения Богом мира. Нек-рые исследователи связывают это свидетельство о предвечном плане Бога относительно творения с Еккл 6. 10: «Что существует, тому уже наречено имя» (*Krüger*. 2004. P. 31).

Обсуждаемая в Е. к. проблема невозможности для человека знать достоверно нечто о будущем получила разрешение «в рамках апокалиптического подхода» (*Ibidem*) в Книге Товита. В заключительной молитве Товит предрекает приход мн. народов «к имени Господа Бога с дарами в руках» (Тов 13. 11) и грядущую небесную славу Иерусалима (Тов 13. 16–18). Перед смертью он говорит сыну и внукам о скором разорении Ниневию и последующем опустошении и восстановлении Иерусалима, демонстрируя т. о. возможность предсказания будущего по крайней мере в исключительных случаях.

В молитве Иудифи идея о предвечном замысле Бога о мире и божественном предопределении также находит явное выражение: «Ты сотворил прежде сего бывшее... и сохранил в уме настоящее и грядущее» (Иф 9. 5; ср.: Еккл 6. 10). В речи, произнесенной Иудифью перед старейшинами Ветилуи, она упрекает их за неверие в помощь Божию, к-рое привело их к тому, что они решили сдать город врагам через 5 дней: «Вот, вы теперь испытуете Господа Вседержителя, но никогда ничего не узнаете».





Старейшины, «ставшие вместо Бога посреди сынов человеческих», на самом деле, будучи людьми, неспособны постигнуть божественного замысла в происходящих событиях: «...как же испытаете вы Бога... и познаете ум Его, и поймете мысль Его?» (Иф 8. 11–14). Здесь перефразирована важнейшая для Е. к. мысль об ограниченности человеческой мудрости и непознаваемости для людей божественной воли (ср., напр.: Еккл 3. 11).

В Новом Завете получает развитие ряд тем Е. к. Утверждение Екклесиаста о подверженности всех людей греху («Нет человека праведного на земле, который делал бы добро и не грешил бы» — Еккл 7. 20), по мнению комментаторов, использовано ап. Павлом в Рим 3. 10: «как написано: «нет праведного ни одного»» (*Nestle-Aland*. NTG. S. 789). В отличие от Е. к., где благоденствие и радость в жизни представлены как непредсказуемые события, являющиеся божественным даром, ап. Павел говорит о доступной для каждого человека правде Божией «через веру в Иисуса Христа», дающей оправдание и искупление от греха (Рим 3. 21–25) (*Krüger*. 2004. P. 32).

Важнейшая для Е. к. идея, согласно к-рой все в мире проходящее и суетно, нашла отражение в словах ап. Павла о том, что «тварь покори-лась суете (μοταχότητι)» (Рим 8. 20). В отличие от Екклесиаста, лишь констатирующего подверженность всего мироздания суете, ап. Павел проповедует надежду на избавление: «...сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим 8. 21).

Содержащиеся в НЗ утверждения об ожидающем людей всеобщем суде также связывают с Е. к. Так, слова ап. Павла во 2-м Послании к Коринфянам: «...всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле,— доброе или худое» (2 Кор 5. 10) — нередко считают аллюзией на последний стих Е. к.: «...всякое дело Бог приведет на суд, и все тайное, хорошо ли оно, или худо» (Еккл 12. 14) (*Krüger*. 2004. P. 32). Точно так же имеющиеся в НЗ указания на то, что время прихода Сына Человеческого неизвестно людям (см., напр.: Мк 13. 32–33; 1 Фес 5. 1–2), сопоставляют с одной из основных тем Е. к. о непознаваемости для человека будущего (*Krüger*. 2004. P. 32).

Предостережения против гнева выражены почти одинаково в Е. к. и Послании Иакова («Не будь... поспешен на гнев» — Еккл 7. 9; «всякий человек да будет... медлен на гнев» — Иак 1. 19). Указание Христа в Нагорной проповеди «не говорить лишнего» в молитве (Мф 6. 7) является, по мнению нек-рых ученых (*Krüger*. 2004. P. 32), обобщением имеющихся в Е. к. рассуждений на ту же тему: «Не торопись языком твоим, и сердце твое да не спешит произнести слово пред Богом; потому что Бог на небе, а ты на земле; поэтому слова твои да будут немноги» (Еккл 5. 1).

История интерпретации Е. к. Большинство толкователей Е. к. до эпохи Реформации придерживались неск. общих допущений, чем и обусловлено, по мнению исследователей, «замечательное единообразие в том, как толковали эту книгу на протяжении столетий» (*Murphy*. 1982. P. 331). К этим допущениям относят:

1. Признание Соломонова авторства. В святоотеческой традиции засвидетельствовано, по-видимому, уже у Оригена (*Smalley*. 1950. P. 42). При этом Е. к. рассматривалась вместе с др. библейскими книгами, написанными Соломоном; в соответствии с таким пониманием «Соломон написал три свои книги для того, чтобы наставить людей на трех стадиях духовной жизни: Книга притчей учила людей праведной жизни и предназначалась для начинающих; Екклесиаст учил их презирать мирские ценности как суетные и предназначался для преуспевающих; Песнь Песней говорила посвященным о божественной любви» (*Ibidem*).

2. Повторяющееся в книге утверждение о том, что все в мире представляет собой «суету сует», понималось как призыв к аскетизму в надежде на награду в буд. жизни. Так, *Фома Кемпийский*, католический мистик XIV–XV вв., признавал все мирские ценности и занятия «суетой сует», за исключением любви к Богу и служения Ему (*Фома Кемпийский*. О подражании Христу. М., 2004. С. 35–36).

3. Е. к. представляет собой, как предполагалось, диалог Соломона с его оппонентами. Трудные для интерпретации места, для к-рых Соломоново авторство представляло определенные проблемы, считались записью мнений др. людей (*Murphy*. 1982. P. 332).

Посвященные Е. к. произведения сщмч. *Инполита Римского* (CPG, N 1884) и Оригена (CPG, N 1431) дошли лишь в неск. фрагментах (*Leanza*. 1975). Самым ранним сохранившимся толкованием на Е. к. является «Переложение Екклесиаста» (*Metaphrasis in Ecclesiasten*) свт. Григория Чудотворца (CPG, N 1766; греч. текст: PG. 10. Col. 988–1017), представляющее собой вольный пересказ Е. к. от 1-го лица; текст начинается словами: «Так говорит Соломон, сын Давида царя и пророка...» (Τάδε λέγει Σαλομών, ὁ τοῦ Δαβὶδ βασιλέως καὶ προφήτου παῖς). Комментируя утверждение Екклесиаста, в евр. тексте свидетельствующее о равной посмертной участи всех людей: «...мудрого не будут помнить вечно, как и глупого... мудрый умирает наравне с глупым» (Еккл 2. 16), — свт. Григорий развивает толкование этого места, к-рое присутствует уже в переводе LXX (ὅτι οὐκ ἔστιν μνήμη τοῦ σοφοῦ μετὰ τοῦ ἄφρονοῦ... καὶ πῶς ἀποθανεῖται ὁ σοφὸς μετὰ τοῦ ἄφρονοῦ — Не бывает память мудрого вместе с глупым... как умрет мудрый вместе с глупым?): «У мудрого и неразумного нет ничего общего... Мудрый никогда не имел одинакового конца с глупым» (*Greg. Thaum. Methaphr. in Eccl. // PG. 10. Col. 993–994*). Др. высказывание Екклесиаста о том, что всех людей ожидает один конец («Всеми и всем — одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и [злому], чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы; как добродетельному, так и грешнику; как клянущемуся, так и боящемуся клятвы» — Еккл 9. 2), свт. Григорий явно опровергает: «Мне казалось, что один конец праведного и нечестивого, доброго и злого, чистого и нечистого... Но я теперь знаю, что это помышления неразумных и заблуждение и обман» (*Greg. Thaum. Methaphr. in Eccl. // PG. 10. Col. 1009–1010*).

Блж. Иероним Стридонский составил комментарий на Е. к. (CPL, N 583), об истории создания к-рого сообщается в предисловии к нему (*Hieron. In Eccl. // PL. 23. Col. 1009–1012*). За 5 лет до написания комментария он толковал Е. к. в Риме прп. *Блесилла* для того, чтобы побудить ее «к презрению века сего». Блесилла просила составить для нее письменный комментарий с объяснением трудных мест, однако тогда эта просьба не была исполнена в связи с ее скорой





кончиной. Лишь позже блж. Иероним записывает свои толкования на Е. к. и адресует их неким Павле и Евстохию (ad Paulam et Eustochium). Помимо «буквального» (haec juxta litteram) он нередко использует «духовное» (secundum intelligentiam spiritualem — Idem // PL. 23. Col. 1013) толкование, в особенности там, где ему приходится отступать от прямого смысла библейского текста. Так, обращаясь к утверждению Е. к. о том, что «всё суета» (Еккл 1. 2), он задает вопрос: «Если Бог сделал все добрым, как же оно является суетой, причем не просто суетой, но суетой сует?» По мнению блж. Иеронима, здесь нет противоречия: все сотворенные вещи хороши сами по себе (per se), но ничтожны по сравнению с сотворившим их Богом (Possumus... omnia... bona quidem per se dicere, sed ad Deum comparata, esse pro nihilo — Hieron. In Eccl. // PL. 23. Col. 1014).

Объясняя слова Екклесиаста о том, что у человека и у животного одна посмертная участь («...одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом... Все идет в одно место: все произошло из праха и все возвратится в прах» — Еккл 3. 19–20), блж. Иероним предполагает, что здесь имеется в виду не смерть души человека вместе с его телом, а то, что до пришествия Христова (ante adventum Christi) души всех людей после смерти отводились в преисподнюю (ad inferos pariter ducerentur — Hieron. In Eccl. // PL. 23. Col. 1041).

Исследователи отмечают, что блж. Иероним не придерживался в своем комментарии на Е. к. к.-л. определенного метода. У него можно обнаружить и влияние Оригена в аллегорических толкованиях, и заимствованную, по-видимому, у свт. Григория Чудотворца идею о том, что Е. к. представляет собой беседу Соломона с атеистами и эпикурейцами, и филологический подход, обусловленный тем, что он работал с евр. и греч. текстами книги (Leanza. 1975. P. 269–281; Murphy. 1992. P. LI).

Из авторов, писавших на греческом языке в патристический период, Е. к. комментировали также свт. Дионисий Великий, еп. Александрийский (CPG, N 1584; сохранились фрагменты), Дидим Слепец (CPG, N 2555), свт. Григорий, еп. Нисский (CPG, N 3157), свт. Евстафий, еп. Антиохийский (CPG, N 3367; сохр. фрагменты), Прокопий Газский (катены; CPG, N 7433), Олимпиодор Алек-

сандрийский (CPG, N 7454), Григорий Акрагантский (CPG, N 7950).

В средневек. период помимо широко использовавшегося комментария блж. Иеронима большое влияние оказывал посвященный Е. к. труд Бонавентуры (Bonaventura, St. Commentary on Ecclesiastes // Works / Ed. R. J. Karris, C. Murray. St. Bonaventura (N. Y.), 2005. Vol. 7). В этом произведении Бонавентура использовал Е. к. для «развития своей любимой темы: мудрость как средство освящения человека» (Smalley B. Medieval Exegesis of Wisdom Literature. Atlanta, 1986. P. 42–43). Рассуждая о суетности всего мирского, он сравнивает мир с обручальным кольцом, к-рое жених дает невесте. Она вряд ли может любить свое кольцо сильнее, чем мужа, однако она не может презирать его как бесполезное, поскольку оно напоминает о давшем его. Т. о., заключает Бонавентура, «она должна считать его ничтожным в сравнении с любовью к мужу... так и мы должны презирать мир в относительном, а не абсолютном смысле» (Ibidem). Он выделяет важнейшую, по его мнению, мысль Е. к.: «Если человек хочет быть счастливым, он должен любить грядущие блага и презирать те, что есть сейчас» (Monti. 1979. P. 85).

Др. известным зап. средневек. произведением, посвященным Е. к., были «Гомилии на книгу Екклесиаст» Гуго Сен-Викторского (Hugo de S. Victore. In Salomonis Ecclesiasten Homiliae // PL. 175. Col. 113–256). Развивая тему суетности всего мирского, Гуго вводит концепцию «тройной суетности» (triplex vanitas): суетности временного мира (vanitas mutabilitatis), суетности тех, кто ищут только материальные блага этого мира (vanitas curiositatis vel cupiditatis), суетности того конца, к-рый всех ожидает (vanitas mortalitatis). Возможно, именно под влиянием «Гомилий...» Гуго Сен-Викторского Бонавентура в своем комментарии разделяет Е. к. на 3 раздела, соответствующие этим 3 видам суетности: Еккл 1. 3 — 3. 15; 3. 16 — 7. 23; 7. 24 — 12. 7 (Murphy. 1992. P. LI).

Николай де Лира считается последним средневек. комментатором Е. к. (его толкование на все Свящ. Писание «Postillae perpetuae in universam S. Scripturam» было опубл. в 1471–1472 в Риме и стало 1-м печатным библейским комментарием). Для него главным в Е. к. было утверждение, что «сущность всего» заключалась

в том, чтобы бояться Бога и соблюдать Его заповеди (Еккл 12. 13). Именно страх Божий, по его мнению, дает человеку счастье в отличие от мнимых благ — богатства, мудрости и др., подробно обсуждаемых в Е. к. (Murphy. 1992. P. LII).

В начале эпохи Реформации появилось 3 комментария на Е. к., написанные Й. Бренцем (1527), М. Лютером (1532) и Ф. Меланхтоном (1550). Усилия этих авторов направлены на то, чтобы выйти из-под влияния блж. Иеронима и «положить конец присвоению Екклесиаста монашеством в духе презрения мира» (Ibidem). По мнению Лютера, в Е. к. осуждаются «наши человеческие развращенные влечения и пожелания»; Соломон «хочет привести нас в мирное состояние... чтобы мы могли быть довольны настоящим, не заботясь о будущем и не стремясь к нему» (Luther M. Notes on Ecclesiastes // Luther's Works / Ed., transl. J. Pelikan. St. Louis, 1972. Vol. 15. P. 3–187). Лютер использовал Е. к. в полемике с Эразмом Роттердамским, полагая, что мн. рассуждения Екклесиаста доказывают отсутствие у человека свободной воли.

Меланхтон, хотя он нигде не упоминает работы Лютера и не участвует в споре о свободе воли, также противопоставляет свой комментарий (Melanchthon Ph. Enarratio brevis concionum libri Salomonis cui titulus est Ecclesiastes // CR. 1847. Vol. 14. P. 89–159) аскетическим толкованиям Е. к. (Ibid. P. 100). Самой важной для него в Е. к. оказалась идея божественного провидения — Бог заботится о Своем творении (Ibid. P. 95).

Комментарий Бренца (Brenz J. Der Prediger Salomo. Stuttg., 1970) также во многом связан с богословской проблематикой эпохи Реформации. Он использовал нем. перевод Е. к., выполненный Лютером (завершен в 1524), и, подобно Лютеру, понимал Еккл 3. 1–15 как свидетельство против наличия у людей свободной воли (Murphy. 1992. P. LII). Бренц полагает, что Е. к. можно считать в некоем смысле дополнением к закону Моисееву: видя неисполнимость закона, человек убеждается в том, что вся его деятельность, осуществляемая вне Бога, суетна и бессмысленна (Ibidem).

Г. Гроций был, по-видимому, первым из комментаторов Нового времени, кто отрицал Соломоново авторство книги, к-рая, по его мнению, «была написана позже под именем





этого царя» (*Grotius H. Annotationes in Vetus Testamentum / Ed. G. I. L. Vogel. Halae, 1775. Vol. 1. P. 434*). Тем не менее в большинстве зап. комментариев XVII–XVIII вв., в первую очередь английских, предлагается консервативный подход к Е. к., не оспаривающий авторство Соломона.

Иудейские комментарии на Е. к. Постулат Соломонова авторства играл важную роль в традиц. иудейской экзегезе Е. к. Так, в таргуме на эту книгу говорится, что Соломон был убежден в суетности всей своей деятельности, т. к. ему дано было предвидеть (ברוך נביאה — в духе пророчества) нестроения в стране после его смерти, вызванные Ровоамом и Иеровоамом I (таргум на Еккл 1. 2). Слова Соломона о том, что он «был царем над Израилем», поняты в том смысле, что в какой-то момент он лишился трона (גויי — я был — Еккл 1. 12) за свои грехи. Приводится легенда о том, что по поущению Божию он был свержен Асмодеем (אשמודה), царем демонов (таргум на Еккл 1. 12–13; *Murphy. 1992. P. LIII*).

Отмечая особенности в понимании Е. к. в раввинистических текстах, нек-рые исследователи говорят о «раввинистическом переписывании» книги: в Библии мудрец накапливает знания через житейский опыт и познание, в раввинистическом иудаизме вся его деятельность направлена в первую очередь на изучение Торы (*Flesher. 1990*). Т. о., Екклесиаста «превратили в раввинистического мудреца, руководствующегося исключительно законом» (*Murphy. 1992. P. LIII*). По мнению Ибн Эзры, «Господь вдохновил Соломона объяснить эти вещи и учить правильному пути, показать, что все предприятия человека — суета, что только страх Божий может сделать его счастливым, а страх этот может быть получен только через изучение премудрости» (*Ginsburg. 1970. P. 46*).

Саадия бен Иосиф Гаон, по-видимому, не написал отдельного комментария на Е. к. (*Vajda. 1971. P. 1–2*), однако сохранились значительные фрагменты, посвященные ей в различных его произведениях (в первую очередь в «Книге верований и мнений» — *Saadia ben Joseph. The Book of Beliefs and Opinions / Transl. S. Rosenblatt. New Haven, 1948. P. 404–407*). Как мн. др. из древних комментаторов, он полагал, что не все высказывания в Е. к. отражают мнение Соломона, «в них он излагает речи

глупцов и безумные мысли, которые они содержат в своих сердцах» (*Ibid. P. 419*).

В современной библеистике Е. к. рассматривается в различных аспектах: исследования посвящены языку, структуре, жанру книги, ее месту в истории христианства и др. вопросам.

Ученые, занимающиеся исследованием жанров, используемых в Е. к., находят помимо очевидных многочисленных черт сходства с др. книгами ВЗ параллели с различными текстами ближневост. и егип. лит-ры (*Krüger. 2004. P. 8*). Тем не менее при попытках точно охарактеризовать жанр нек-рых фрагментов Е. к. среди специалистов нередко возникают разногласия. Так, хотя мн. высказывания Екклесиаста очевидно имеют форму притчи, «в отдельных случаях идентификация притчей остается неясной и является темой для споров между комментаторами» (*Ibid. P. 9*). В качестве особого вида притчей выделяют иногда «высказывания-сравнения», в первую очередь частые в Е. к. обороты «лучше... чем» (טוב מן — см., напр.: Еккл 4. 6) и «нет ничего лучше» (אין טוב מן — см., напр.: Еккл 3. 22). Обычные в Е. к. увещания, состоящие из 1 фразы (см., напр.: Еккл 4. 17; 7. 13), можно выделять в отдельные жанры, считая их притчами особого вида, или, наоборот, рассматривать как части более крупных увещательных речей (см., напр.: Еккл 4. 17 — 5. 6) (подробнее см.: *Johnson. 1973; Loader. 1979. P. 18 sq.*). Для вступления (Еккл 1. 1) и заключения (Еккл 12. 9–14) книги, повествующих о ее авторе в 3-м лице, в результате исследований было найдено мн. параллелей как в ветхозаветных и межзаветных текстах, так и в егип. лит-ре премудрости (*Krüger. 2004. P. 11*). Вместе с тем Е. к. в целом не похожа ни на одно из этих произведений, хотя и имеет с ними много общего: «По форме она представляет собой подобие Притчей или Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова, текст премудрости, ориентированный на поучение», однако «по содержанию она, наоборот, принадлежит к традиции премудрости, направленной на формулирование проблем и размышление над ними»; для характеристики такого жанра был предложен термин «критическая премудрость» (*Ibid. P. 11–12*; о существующих в науке делениях внутри жанра премудрости см.: *Küchler M. Frühjüdische Weisheitstraditionen. Freiburg,*

1979. S. 25; *Lips H., von. Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament. Neukirchen-Vluyn, 1990. S. 97, 100*).

Популярной темой исследований зап. библеистов является выявление и анализ смысловых и композиционных параллелей между Е. к. и различными произведениями ближневост. и античной культур. Так, для учения Екклесиаста о том, что для каждой вещи и всякого дела — свое время (Еккл 3. 1–8), находят соответствие в одном из фрагментов Еврипида (*Tragicorum Graecorum fragmenta / Ed. A. Nauck. Hildesheim, 1964. Fragm. 26*), а рекомендация отпустить «хлеб... по водам» (Еккл 11. 1) рассматривается как аллюзия на известное выражение «засевать море» (σπείρειν πόντον), встречающееся, напр., у Феогнида из Мегары (VI в. до Р. X.) для описания расточительности (*Theognis. Elegies 105–107 / Ed. D. Young. Lpz., 1971²*). На основании этих параллелей нередко делается вывод о том, что в Е. к. присутствует в значительной мере влияние эллинистической культуры (*Krüger. 2004. P. 21; Harrison. 1994; Savignac. 1978. P. 318–319*).

Обнаружен ряд соответствий между Е. к. и месопотамским эпосом о Гильгамеше. Так, слова Гильгамеша о том, что «дни человека сочтены, и все, что он делает, — всего лишь ветер» (*Savignac. 1978. P. 319–320*), сравнивают с тем, как Екклесиаст говорит о человеке, проводящем жизнь в погоне за богатством: «...это тяжкий недуг: каким пришел он, таким и отходит. Какая же польза ему, что он трудился на ветер?» (Еккл 5. 15). Эта и др. черты сходства дают основание нек-рым ученым говорить о вавилонском происхождении Е. к. Высказывалось, напр., предположение о том, что книга могла быть написана в Вавилоне царем Иехонией (*Savignac. 1978. P. 321*). Против этого, однако, свидетельствует кратковременность царствования Иехонии (4 Цар 24. 8; ср.: Еккл 2, где говорится о масштабной деятельности Екклесиаста). Кроме того, наличие параллелей с эпосом о Гильгамеше не может однозначно доказывать, что Е. к. была создана в Вавилоне: фрагменты эпоса были обнаружены в М. Азии, Угарите, Египте и Палестине (*Savignac. 1978. P. 321*).

Совр. исследователь Т. Крюгер выделяет в науке 2 позиции в отношении Е. к. По его мнению, одна часть толкователей относится к книге негативно,





«как к темному фону, перед которым Евангелие стоит во всем своем сиянии»; другие толкователи, напротив, считают, что Е. к. «отвечает на вопросы и сомнения современных людей» (Krüger. 2004. P. 34). Крюгер отмечает, что Е. к. гораздо ближе «к другим писаниям Ветхого и Нового Заветов, чем может показаться на первый взгляд», и представляет собой «пример интеллектуально честного... рассмотрения» сложных вопросов религ. жизни человека (Ibidem).

Лит.: Graetz H. Kohélet. Lpz., 1871; Delitzsch F. Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes. Edinb., 1877; Peters N. Ecclesiastes und Ekklesiastikus // BiblZschr. 1903. Bd. 1. S. 47–54; Kamenetzky A. S. Die P'sita zu Kohélet textkritisch und ihrem Verhältnis zu dem masoretischen Text, der Septuaginta und den andern alten griechischen Versionen // ZAW. 1904. Bd. 24. S. 181–239; McNeile A. H. An Introduction to Ecclesiastes. Camb., 1904; Мьюцун В. Н. Книга Екклесиаста // Лопухин. Толковая Библия. 1908. Т. 5. С. 1–36; Barton G. A. A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes. Edinb., 1908; Burkitt J. Is Ecclesiastes a Translation? // JThSt. 1921. Vol. 23. N 89. P. 22–26; Humbert P. Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël. Neuchâtel, 1929; Mercer S. A. B., ed. The Ethiopic Text of the Book of Ecclesiastes. L., 1931; Zimmermann F. The Aramaic Provenance of Qohelet // Jewish Quarterly Review. Phil., 1945/1946. Vol. 36. P. 17–45; Smalley B. Some Thirteenth-century Commentaries on the Sapiential Books // Dominican Studies. L., 1950. Vol. 3. P. 41–77, 236–274; Dahood M. H. Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth // Biblica. R., 1952. Vol. 33. P. 30–52, 191–221; idem. Qoheleth and Northwest Semitic Philology // Ibid. 1962. Vol. 43. P. 349–365; Muilenburg J. «A Qoheleth Scroll from Qumran» // BASOR. 1954. Vol. 135. P. 20–28; Hertzberg H. W. Palästinische Bezüge im Buche Qohelet // ZDPV. 1957. Bd. 73. S. 113–124; Pautrel R. L'Éclésiaste. P., 1958³; Schunck K. D. Drci Seleukiden im Buche Qohelet? // VT. 1959. Bd. 9. S. 192–201; Ullendorf E. The Meaning of קהלת // VT. 1962. Vol. 12. P. 215; Zimmerli W. Das Buch des Predigers Salomo // Ringgren H., Zimmerli W. Sprüche/Prediger. Gött., 1962. S. 123–251. (ATD; 16/1); Barthélemy D. Les devanciers d'Aquila. Leiden, 1963; Scott R. B. Y. Proverbs, Ecclesiastes: Introd., Transl. and Not. Garden City (N. Y.), 1965; Bishop E. F. A Pessimist in Palestine // PEQ. 1968. Vol. 100. P. 33–41; Sperber A., ed. The Bible in Aramaic. Leiden, 1968. Vol. 4A; Ginsburg C. D. The Song of Songs and Coheleth: Transl. from the Original Hebrew, with a Comment., Historical and Critical. N. Y., 1970; Vajda G. Deux commentaires karaïtes sur l'Éclésiaste. Leiden, 1971; Johnson R. F. A Form-Critical Analysis of the Sayings in the Book of Ecclesiastes: Diss. Emory, 1973; Leanza S. L'esegesi di Origene al libro dell'Ecclesiaste. Reggio Calabria, 1975; Sawyer J. F. A. The Ruined House in Ecclesiastes 12: A Reconstruction of the Original Parable // JBL. 1975. Vol. 94. P. 519–531; Knobel P. S. Targum Qohelet: A Linguistic and Exegetical Inquiry: Diss. Yale, 1976; Fox M. V. Frame-Narrative and Composition in the Book of Qohelet // Hebrew Union College Annual. Cincinnati, 1977. Vol. 48. P. 83–106; idem. Qohelet and His Contradictions. Sheffield, 1989; Нувяринен К.

Die Übersetzung von Aquila. Lund, 1977; Shepard G. T. The Epilogue to Qôhéleth as Theological Commentary // CBQ. 1977. Vol. 39. P. 182–189; Lauha A. Kohelet. Neukirchen-Vluyn, 1978; Savignac J., de. La sagesse du Qôhéleth et l'épopée de Gilgamesh // VT. 1978. Vol. 28. N 3. P. 318–323; Seybold K. קהלת // TDOT. 1978. Vol. 3. P. 313–320; Loader J. A. Polar structures in the Book of Qohelet. B.; N. Y., 1979; Monti D. V. Bonaventure's Interpretation of Scripture in His Exegetical Works: Diss. Chicago, 1979; Witzentrath H. H. Süß ist das Licht: Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung zu Koh 11, 7 – 12, 7. St. Ottilien, 1979; Gilbert M. La description de la vielliesse en Qohelet XII 1–7 est-elle allégorique? // Congress Volume: Vienna, 1980 / Ed. J. A. Emerton. Leiden, 1981. P. 96–109. (VTS; 32); Murphy R. E. Qohelet Interpreted: The Bearing of the Past on the Present // VT. 1982. Vol. 32. N 3. P. 331–337; idem. Ecclesiastes. Dallas (Tex.), 1992. (WBC; 23A); Schoors A. Kethib-Qere in Ecclesiastes // Studia P. Nater oblata. Leuven, 1982. Vol. 2: Orientalia Antiqua / Ed. J. Qaegebeur. P. 214–222; idem. The Peshitta of Qoheleth and Its Relation to the Septuagint // After Chalcedon: Stud. in Theology and Church History. Leuven, 1985. P. 345–357; idem. «Qoheleth's Language: Re-evaluating Its Nature and Dates» by D. C. Fredericks // JBL. 1989. Vol. 108. N 4. P. 698–700; idem. The Preacher Sought to Find Pleasing Words: A Study of the Language of Qoheleth. Leuven, 1992; Crüsemann F. The Unchangeable World: The «Crisis of Wisdom» in Kohelet // God of the Lowly / Ed. W. Schotroff, W. Stegemann. Maryknoll (N. Y.), 1985. P. 57–77; Isaksson B. Studies in the Language of Qohelet: With Special Emphasis on the Verbal System. Uppsala, 1987; Fredericks D. C. Qoheleth's Language: Re-evaluating Its Nature and Date. Lewiston (N. Y.), 1988; Michel D. Qohelet. Darmstadt, 1988; idem. Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet. B.; N. Y., 1989; Whybray R. N. Ecclesiastes. Sheffield, 1989; Zafrani H., Caquot A., ed. La Version Arabe de la Bible de Sa'adya Gaon: L'Ecclesiaste et Son Commentaire «Le Livre de l'ascèse». P., 1989; Flesher P. V. M. The Wisdom of the Sages: Rabbinic Rewriting of Qohelet // Abstracts: American Acad. of Religion/Soc. of Bibl. Literature. Atlanta, 1990. P. 390; Jarick J. Aquila's Koheleth // Textus. Jerusalem, 1990. Vol. 15. P. 131–139; Davila J. R. «Qoheleth's Language: Re-Evaluating Its Nature and Date» by D. C. Fredericks // JAOS. 1991. Vol. 111. N 4; P. 821–824; Crenshaw J. L. Ecclesiastes, Book of // ABD. 1992. Vol. 2. P. 271–280; Ulrich E. Ezra and Qoheleth Manuscripts from Qumran (4QEzra, 4Q-Qoh^{A,B}) // Priests, Prophets and Scribes / Ed. E. Ulrich et al. Sheffield, 1992. P. 139–157. (JSOT; 149); Backhaus F. J. Qohelet und Sirach // BN. 1993. Bd. 69. S. 32–55; Bianchi R. The Language of Qohelet: A Bibliographical Survey // ZAW. 1993. Bd. 105. S. 210–223; Harrison C. R. Hellenization in Syria-Palestine: The Case of Judea in the Third Century BCE // BiblArch. 1994. Vol. 57. N 2. P. 98–108; Schweinhorst-Schönberger L., hrsg. Das Buch Kohelet: Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie. B.; N. Y., 1997; Seow C. L. Ecclesiastes: A New Transl. with Introd. and Comment. N. Y.; L., 1997; Fabry H.-J. קהלת // TDOT. 2003. Vol. 12. P. 546–561; Lohfink N. Qoheleth: A Continental Comment. Minneapolis, 2003; Krüger T. Qoheleth: A Comment. Minneapolis, 2004; Ecclesiastes through the Centuries / Ed. E. S. Christianson. Oxf.; Malden (Mass.), 2007.

А. К. Лявданский, Е. В. Барский

ЕККЛЕСИЙ [лат. Ecclesius] († 531/532), свт. (пам. зап. 27 июля), архиеп. г. Равенна (Италия). Жизнеописание Е. содержится в соч. пресв. Агнелла (Андрея) Равеннского «Книга Равенских понтификов» (IX в.). Согласно Агнеллу, Е. был 22-м преемником сщмч. Аполлинария на Равеннской кафедре и занимал ее 10 лет 5 мес. и 7 дней. Агнелл указывает дату кончины предшественника Е., Аврелия, — 28 мая, к-рая подтверждается сохранившимся фрагментом завещания Аврелия, датированного 521 г. Если Е. занял кафедру вскоре по кончине предшественника, его пребывание на ней длилось с 521/2 по 531/2 г. О к.-л. затруднениях, возникших в связи с возведением святителя на кафедру, Агнелл не сообщает. Однако после рукоположения Е. был вынужден вступить в конфликт с остгот. кор. Италий Теодорихом Великим (493–526). В 20-х гг. VI в., после преодоления акакианской схизмы между Римом и К-полем (519) и восстановления отношений между Римским папой Гормиздом и визант. имп. Юстином I, Теодорих резко изменил политику в отношении Церкви. Заподозрив сговор, он сместил ряд епископов, в т. ч. Верекунда Веронского. Вероятно, положение Е., к-рый занимал столичную кафедру королевства остготов, также пошатнулось. В Liber Pontificalis сообщается о настоящей войне, начатой Теодорихом против православных в нач. 20-х гг., после того как Юстин I инициировал преследование еретиков-ариан на территории империи. Указ Юстина I косвенно оспаривал и законность власти в Италии арианина Теодориха, формально считавшегося федератом Византии.

В 525–526 гг. с целью добиться отмены имп. указа в отношении ариана Теодорих направил в К-поль посольство во главе с Римским папой Иоанном I. Согласно т. н. Валезианскому анониму, папу сопровождали 4 рим. сенатора и 5 итальянских епископов, среди к-рых был Е. (Агнелл упоминает только о епископах, в Liber Pontificalis сообщается только о сенаторах). О деятельности Е. в К-поле ничего не известно. По возвращении в Италию папа Иоанн был заключен Теодорихом в темницу, где вскоре скончался. Е. оставался на свободе. Валезианский аноним и Агнелл сообщают об издании Теодорихом указа о гонении на православных (526). Существование подобно-



го указа сомнительно, но, даже если такой проект существовал, вероятно, он не был обнаружен. В том же 526 г. Теодорих скоропостижно скончался. Правительство Амаласунты, дочери Теодориха, к-рая правила как регентша при своем брате Аталарихе, стремилось к установлению дружественных отношений с Византийской империей и Церковью.

К понтификату прототипически настроенного папы *Феликса IV* относится конфликт Е. с клиром Равенны по вопросу о распределении церковных доходов. В послании к равеннской Церкви, текст к-рого приводит Агнелл, папа постановил, чтобы $\frac{1}{4}$ доходов (кварты) передавалась клиру, а остальными доходами распоряжался епископ. Из этих средств епископ должен был оплачивать строительство и украшение церковных зданий, а также творить милостыню. В Риме Церковь такая практика существовала со 2-й пол. V в. Вместе с тем папа постановил, чтобы низшие клирики не требовали для себя большего, чем высшие, церковное имущество нельзя отдавать в аренду и продавать светским лицам. Приведенное Агнеллом послание Феликса IV представляет собой отрывок из более обширного текста. Вероятно, уже в таком виде оно было обнаружено в архиве Равеннской кафедры, где хранилось как законодательный акт, на основании к-рого можно было разрешать подобные конфликты в будущем. В описании спора Агнелл выступает на стороне клириков и сообщает, что после папского решения Е. отказался от своего «безумия» — права на распоряжение всеми церковными доходами. В описании конфликта Е. с клиром автор в значительной мере проецировал свою жизненную ситуацию на события VI в. (Агнелл временно был лишен архиеп. Георгием права на доходы церкви св. Варфоломея).

К последним годам пребывания Е. на кафедре относится начало бурного строительства в Равенне, продолженного архиеп. Максиминио в 40–50-х гг. VI в. При Е. была заложена ц. Богоматери (Санта-Мария Маджоре). В этом ему помогал некий аргентарий Юлиан, с именем которого связано возведение церквей св. Виталия (Сан-Витале), св. Аполлинария (Сант-Аполлинаре ин Классе), а также разрушенной еще в древности ц. св. Михаила (Сан-Микеле ин Аффричиско). При Е. было продол-

жено строительство триколия при епископской резиденции, начатое в V в. и завершенное при Максиминио. Максиминио достроил также ц. св. Виталия, затратив 26 тыс. солидов. В апсиде храма находится мозаичное изображение Е., начинавшего строить эту церковь. Оно, возможно, было выполнено еще при жизни святителя. Др. мозаичное изображение, где Е. представлен старцем, находится в базилике Сант-Аполлинаре ин Классе. Оно относится ко времени строительной деятельности архиеп. Максимина.

Агнелл не упоминает о Е. как о святом. Точное время возникновения почитания неизвестно, оно прослеживается лишь с XVI в. Е. был погребен в оратории св. Назария при базилике Сан-Витале. В 1581 г. после освидетельствования мощей над ними был воздвигнут алтарь. Останки Е. покоились в древнем саркофаге VI в. до 1731 г. (фрагменты саркофага вновь обреты в 1899–1900), когда их вместе с мощами свт. Урсина поместили в саркофаг свт. Виктора, установленный в ц. Сан-Витале. В 1903 г., во время реставрации базилики, они были перенесены в резиденцию архиепископа. В 1953 г. мощи святых были возвращены в церковь, в наст. время они почивают в капелле «Святая святых».

Ист.: BHL, N 2381; ActaSS. Iul. T. 6. P. 444–446; *Agnellus. Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*. 57–61 // MGH. Ser. Lang. P. 318–322; LP. P. 275–278; Anonymus Valesianus. 29 [90], 32 [94–95] / Ed. R. Cessi // Anonymus Valesianus: Fragmenta historica ab Henrico et Hadriano Valesio. Città di Castello, 1913. P. 20. (RIS; 24, 4).

Лит.: *Pfeilschifter G. Der Ostgotenkönig Theoderich der Grosse u. die katholische Kirche*. Münster, 1896; *Bréhier L. Justin et le rétablissement de l'orthodoxie en Orient // Fliche, Martin*. HE. Vol. 4. P. 423–436; *Vasilev A. A. Justin the First: An Intro. to the Epoch of Justinian the Great*. Camb. (Mass.), 1950. P. 214; *Nordström C. O. Ravennastudien*. Stockholm, 1953; *Benz S. Ecclesius* // DHGE. T. 14. Col. 1345–1349; *Lucchesi G. Ecclesio Celio* // BiblSS. Vol. 4. Col. 896–898; *Бородин О. Р. Экономические противоречия в среде равеннского духовенства в VI–VIII вв.* // ВВ. 1996. Вып. 56(81). С. 32–36.

Д. В. Зайцев

ЕКМАЛՅՆ [арм. Էկմալյան] Макар Григорьевич (21.01.1856, Вагаршапат — 6.03.1905, Тифлис, ныне Тбилиси), армянский композитор, хормейстер, педагог. Окончил С.-Петербургскую консерваторию (1888). В 1874–1877 гг. преподавал в ДС Геворкяна в Вагаршапате, в 1891–1902 гг. — в гимназии Нерсисяна в

Тифлисе, в 1893–1894 гг. — в муз. уч-ще там же (был его ректором). В 1877–1891 гг. — регент арм. ц. св. Екатерины в С.-Петербурге. С 1891 г. жил в Тифлисе. Учениками Е. были композиторы архим. *Комитас (Согомонян)*, А. Манукян, А. Тигранян, певец Т. Налбандян. Наиболее значительное произведение Е. «Патараг» (Литургия) для смешанного хора а cappella (Песнопения св. литургии в обработке для хора. Лпц., 1896 (на арм. яз.)). Среди соч. Е.: кантата «Странствие розы», хоры, сольные и хоровые обработки арм. народных песен и др. (Хоры и романсы / Сост.: Ш. Тальян, М. Мурадян, Р. Атаян.



М. Г. Екмалян.
Фотография. 90-е гг. XIX в.

Ереван, 1970 (на арм. яз.)). Е. во многом способствовал формированию арм. национального полифонического стиля, стал основоположником жанров романса и оратории-кантаты в арм. музыке. В 70-х гг. XIX в. по благословению католикоса *Геворга IV* вместе с Н. *Ташчяном* принял участие в записи и подготовке к изданию в Вагаршапате основных певч. книг Армянской Апостольской Церкви: Պիլիրիզ (Литургия. 1874, 1878), ժամագիրք (Часослов. 1877) и Շարալիցո (Гимнарий. 1875) в безлинейной армянской нотации.

Лит.: Макар Екмалян: Кр. библиогр. / Сост.: Н. Теймуразян. Ереван, 1959 (на арм. яз.); *Худобашиян К. Э. Армянская музыка на пути от монодии к многоголосию*. Ереван, 1977. С. 144–206; *Komitas [Sogomonian] Vardapet. On the Music of the Divine Liturgy by M. Ekmalian* / Éd. T. Manoogian, N. Y., 1981; *Тагмалян Н. К. Макар Екмалян: Жизнь и творчество*. Ереван, 1981 (на арм. яз.); Макар Екмалян: Док-ты, письма, восп., статьи / Сост.: А. Татевосян. Ереван, 2006 (на арм. яз.).

А. С. Аревшатян

ЕКРОՆ [Аккарон; евр. עֲקֹרֹן; греч. Ἀκκωρόν], древний филистимский г. близ сев. границы Иудеи (Нав 15.11, 45–46; 1 Цар 6. 16–17; 7.14; 17. 52; 1 Макк 10. 89). Возник еще до прихода в этот район филистимлян в начале железного века (XII в. до

Р. Х.), развивался в ранней стадии освоения побережья, частично запустел в эпоху единого царства и вновь расцвел под властью Ассирии. Окончательно Е. был разрушен *Навуходоносором II* во время похода против Филитии в 604/3 г. до Р. Х.

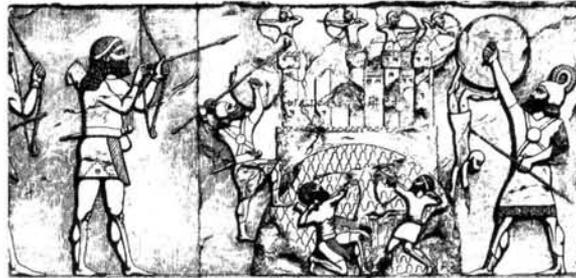
Расположенный севернее остальных центров филистимского Пятиградия, Е. позже других попал под власть израильтян (Нав 13. 2–3). В Книге Судей упоминается среди городов, захваченных Иисусом Навином (Суд 1. 18), однако жители долины, владевшие железными колесницами, не были взяты в плен (Суд 1. 19). По территории Е. проходила юж. граница земель колена Данова (Нав 13. 3), но город оставался филистимским и при царях Давиде, Охозии, Озии и Иосии. Он упомянут в истории о похищении филистимлянами ковчега завета (1 Цар 6. 16–17), в списке городов, возвращенных Израилю (1 Цар 7. 14), в рассказе о бегстве филистимлян после поражения Голиафа (1 Цар 17. 52). В IX в. израильский царь Охозия обращался за предсказанием к жрецам Веельзевула Аккаронского (4 Цар 1. 2–3). В VIII — 2-й пол. VII в. пророки предрекали гибель Е., Ашдода, Ашкелона и Газы (Иер 25. 20; Ам 1. 8; Соф 2. 4; Зах 9. 5–7). В 147 г. Аккарон и его область были переданы Ионафану Маккавею «в наследственное владение» (1 Макк 10. 89), что подтверждает Иосиф Флавий (*Ios. Flav. Antiq.* XIII 4. 4).

Осада Е. (в ассир. источниках — *'amqar(r)ûna*) ассир. царем Саргоном II в 712 г. была изображена на рельефе его дворца в Хорсабаде. В клинописных документах о подавлении Синаххерибом восстания царя *Езекии* в Иудее в 701 г. сообщается о взятии Е. и восстановлении на троне филистимского царя Пади. В 1-й пол. VII в. Асархаддон потребовал от царя Е. доставить материалы для строительства дворца в Ниневии, в 667 г. Ашшурбанипал приказал царю Икаусу поддержать военную кампанию против Египта и Эфиопии. Возможно, из Е. происходит арам. папирус из Саккары кон. VII в., содержащий просьбу к правителю Египта о помощи в противостоянии с Вавилоном.

Евсевий Кесарийский в IV в. по Р. Х. упоминал Аккарон как большое евр. селение, расположенное между Азотом и Ямнией (*Euseb. Opomast.* XI. 9–10). Аккарон был известен и в топонимике эпохи крестовых пох-

дов. В кон. XIX в. по Р. Х. считали, что на месте Е. к югу от Рамлы находилась небольшая дер. Акир (ныне Кирьят-Экрон), известная с античных времен. В наст. время Е. уверенно идентифицируется с совр. Тель-Микне (или Хирбет-эль-Муканна), араб. название к-рого происходит от близлежащего вади. Об этом памятнике упоминали К. Р. Кондер и Г. Г. Китченер, Ш. С. Клермон-Ганно. У. Ф. Олбрайт ошибочно отождествлял Тель-Микне с библейским г. Елтеке (Нав 19. 44), находившимся на границе земли Дана (*Albright.* 1924. P. 8; *Idem.* 1925. P. 5–6), в 1953 г. это было офиц. закреплено Комитетом по топонимике правительства Израиля. Однако Й. Наве на основе топографического обследования местности в 1957 г. и анализа архитектурных остатков и керамики в 1964 г. пришел к выводу, что Тель-Микне — это Е., что позднее было подтверждено эпиграфической находкой, содержащей имя города. Елтеке был идентифицирован Б. Мазаром как Тель-эш-Шалаф.

Тель-Микне (один из крупнейших теллей в Израиле) расположен близ средиземноморского побережья (35 км к юго-западу от Иерусалима), на зап. краю внутренней прибрежной равнины Шефела, отделявшей Филитию от Иудеи. Искусствен-



Осада Екрона
ассир. царем Саргоном II.
Рельеф дворца Саргона II
в Хорсабаде, Ирак.
Кон. VIII в. до Р. Х.

ная возвышенность в виде холма высотой 7 м позволяла контролировать сеть дорог, ведущих на северо-восток (в направлении от Ашдода к Гезеру) и в глубь страны. Тель-Микне состоит из почти квадратной нижней площадки (ок. 40 акров), всхолмления в сев. части (2, 5 акра) и поселения на северо-зап. склоне (10 акров). Исследования (1981–1996) совместной экспедиции Иерусалимского ун-та и Американской школы археологии Олбрайта (под рук. Т. Дотан, С. Гитина, в 1985 — Д. Эйтама, Н. Айдлина) открыли следы энеолита, раннего и среднего периодов эпохи бронзы. Всего было идентифицировано 14 археологических стратов (слоев). Древ-

нейший стратифицированный уровень датирован XVII–1-й пол. XVI в. до Р. Х. (слой XI). Слои IX–VIII (XIV–XII вв. до Р. Х.) состояли из жилых построек и погребений эпохи поздней бронзы, содержащих предметы егип. происхождения (фаянсовая печать, скарабей 19-й династии и др.), микенскую, кипрскую, египетскую и малоазийскую керамику. Хананейский город эпохи поздней бронзы был полностью уничтожен пожаром. В складских помещениях обнаружены тарные кувшины, наполненные обуглившимся зерном, чечевицей и фигами, что является важным свидетельством филистимского нашествия. С приходом филистимлян в 1-й трети XII в. до Р. Х. (слой VII) на северо-вост. склоне холма была возведена стена из кирпича-сырца шириной 3,25 м и возник район, населенный ремесленниками (вдоль стены обнаружены печи разного типа, в которых обжигали сосуды, схожие с микенской керамикой, и статуэтки эгейского типа). Израильский археолог Д. Усишкин относит постройку стены к эпохе Ханаана, датируя укрепления филистимлян в Е. VIII в. до Р. Х. Он считает, что город не нуждался в защите до эпохи ассир. вторжений.

Во 2-й пол. XII в. до Р. Х. (слой VI) фортификационная система была усилена, хорошо спланированная городская за-

стройка из кирпича-сырца заняла весь холм. К этому времени относится типичная филистимская 2-цветная посуда. На периферии города было возведено одно из первых святилищ филистимлян с комнатой для религ. обрядов. В 1-й пол. XI–X в. до Р. Х. (слои V–IV) оно было обмазано глиной, среди вотивных предметов обнаружены подписные скапулы (костяные лопатки для гаданий), подобные происходящим из кипрских святилищ. В соседних зданиях найдены скульптурки ашдодского типа и ритон, декорированный львиной головой. В 1-й пол. XI в. до Р. Х. (слой V) здание перестроили в дворец на каменном фундаменте с 2 помещениями-святилищами (15×16 м). Стены шириной 1,20 м сохранились



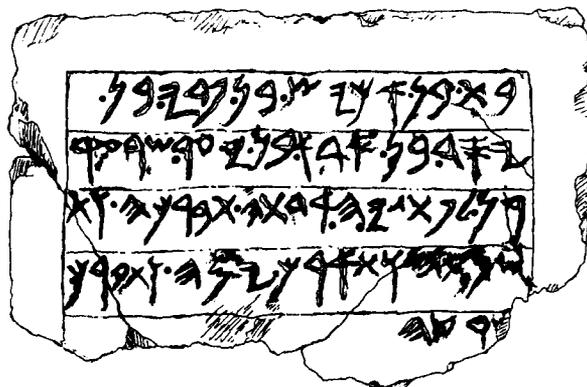
на высоту 3 м. Главный вход с севера вел в зал со скамьями, расположенными вдоль юж. стены и 2 каменных пилонов, фланкировавших круглый очаг наподобие очагов святилищ из Эгейского бассейна, к-рые строились в виде мегаронов. Зал общался с 3 комнатами. В северной обнаружены грузики для выработки текстиля, позолоченные предметы, вещи из слоновой кости; средняя и юж. комнаты имели бемы из кирпича-сырца. В здании найдены 2-цветная керамика, бронзовые культовые предметы, железные ножи, напоминающие эгейские и кипрские образцы. Набор железных предметов в слоях XII–XI вв.— один из самых богатых в Филистии (среди них — 4 железных ножа с рукоятками из слоновой кости; такие же ножи были обнаружены в Тель-Касиле, Доре и на Кипре). К XI–X вв. до Р. Х. (слой IV) относятся найденные на полу черепки краснолаковых чаш, фляг, кубков и миниатюрных вотивных сосудов. В это время на месте стены были возведены новые здания, в т. ч. производственного назначения, укрепления в виде каменных башен.

Характерные черты местной культуры нивелировались в результате распространения егип. и филистимских влияний. С X в. до Р. Х. в связи с борьбой против Египта и подавлением Израильским царством филистимских центров Е. пришел в упадок, сохранился лишь верхний город. Нижний город был разрушен в 1-й четв. X в. египтянами или израильтянами. Во 2-й пол. VIII в. до Р. Х. он был окружен новой сырцовой стеной, облицованной тесаным камнем, ширина к-рой составляла 7 м с башней. На его территории обнаружены ручки сосудов со штампами «царя Хеврона» (с надписью *lmlk hbrn*) — вероятно, свидетельство короткого периода времени, когда Е. был подчинен иудейскому царю, возможно Езекии. Ок. 1000 г. до Р. Х. расписную филистимскую керамику сменила тщательно обожженная, превосходно вылощенная по ангобу красная (иногда с черными полосами) посуда, распространенная в близлежащем г. Тимна.

В кон. VIII в. до Р. Х. Ассирия превратила города Филистии в военные центры для подготовки вторжения в Египет. После разгрома антиассир. союза и включения Филистии в Новоассирийское царство Е. стал центром управления Филистией. Его

площадь достигла 50 акров, нижний город расширился за пределы холма. Новый план регулярной застройки города (VII в. до Р. Х.) был организован по принципу террас. Территория делилась на крепостную, производственную, жилую и дворцовую зоны. Крепость имела 2 линии каменных стен с укрепленными воротами в центре юж. стены, включавшими башню, 3 пилона и 2 свода, подобно воротам крепостей Филистии (Ашдод) и Иудеи (Тезер, Лахиш).

Экономический расцвет Е. в VII в. до Р. Х. определялся его превращением в крупнейший центр производства оливкового масла — до 1 тыс. тонн в год. Промышленная зона, предназначенная для его производ-



тв. В Е. был собран богатый материал о культуре, языке, верованиях жителей в ассир. период. В храмовом комплексе (разрушен в 604/3) были смешаны черты архитектуры Ассирии, Финикии и Филистии. Он состоял из неск. зданий с общим обводом крытых коридоров, с внутренним открытым двором, обставленным 4 квадратными пилонами, и парадным колонным залом. В нем были найдены предметы декоративного искусства Египта, видимо попавшие в храм как военные трофеи: амулет с изображением Птаха — божества ремесла и знания; вырезанная на слоновом бивне фигурка богини (XIII в. до Р. Х.). В 1996 г. на полу одной из целл комплекса была обнаружена царская вотивная надпись в 5 строк (VIII в. до Р. Х.), высеченная на прямоугольной известняковой пли-

Вотивная надпись
правителя Икауся
в святилище в Екроне.
VII в. до Р. Х.

те. В надписи говорится, что правитель Е. Икаус, сын Пади, построил это святилище и посвятил его «своей госпоже» (*ptgyh*).

ства, была образована постройками, расположенными вдоль укреплений по обеим сторонам длинной улицы. Прямоугольные в плане здания состояли из даильни, склада-мастерской и вестибюля с выходом на улицу. В слое IB (4-я четв. VII в.) к кон. 80-х гг. XX в. было открыто 102 комплекса по производству масла и собрано более 600 целых сосудов, в каждой мастерской обнаружено по крайней мере по 4-роговому небольшому алтарю для возжиганий. Отжим масла происходил ок. 4 месяцев в году, в др. время даильни служили складами и прядильными мастерскими, о чем говорят десятки прялиц, находимых в помещениях. Жилой район, образованный домами с внутренними дворами, лежал к северу от маслодавлен. Дворцовая зона занимала центральную часть нижнего города. Здесь исследован комплекс зданий, включавших жилые комнаты, дворы, кладовые; обнаружены ассир. и восточногреч. расписная керамика, посуда для пиров; найдены 2 клада серебряных украшений и хорошо обработанные 4-рогие алтари.

В надписи встречаются имена еще 4 правителей Е. Упоминание Е. служит надежным подтверждением его локализации. Это свидетельство позволило достаточно точно идентифицировать слой IC с 1 — 3-й четв. VII в. до Р. Х. и датировать храмовый комплекс 1-й четв. VII в. до Р. Х. По мнению исследователей, текст надписи предполагает связь с «народами моря», поскольку имя Икаус — единственное несемит. имя среди фигурирующих в ассир. анналах имен филистимских царей VIII–VII вв. и понимается как «ахеец», или грек, а *ptgyh* интерпретируется как имя греч. богини. А. Демски возводит его к греч. слову *πότνια* (госпожа), обычно употребляемому по отношению к Астарте (Ашере). Др. посвящение было найдено на месте заполненного кувшинами склада, найденного в помещении по соседству с храмовым комплексом. Надпись на одном из кувшинов была прочитана как Баалу и Пади (*lb' l wlpdy*). Эта формула, известная из ассир. документов о повинностях ассир. граждан, подчеркивает культурное влияние на Е. Ассирийской империи.





В Е. обнаружены фрагменты расписной керамики, в т. ч. посвящения «святыне (?) Астарте» (*qdš l'šrt*), «святилищу» (*lmkm*) и др.; серебряный медальон с гравированным изображением муж. фигуры с крыльями, осененной солнечным диском, полумесяцем и 7 кругами, руки подняты вверх к Астарте, стоящей на спине льва. Оформление медальона отражает высокую степень религиозно-художественного синкретизма.

Связь культуры Е. с древнеевр. традициями доказывает наличие 4-рогих алтарей для ритуальных возжиганий (ср.: Исх 30. 2). Др. следы связей с Иудеей (гирьки весом в шекель и бека; древнеевр. надписи на тарных сосудах в зоне элитной застройки; кульговые жен. фигурки) шире представлены в остальной части Финикии. Предметы роскоши и религ. ценности в VII в. до Р. Х. были гл. обр. егип. происхождения (предметы из слоновой кости, амулеты из фаянса и раковин, мелкая пластика, известняковые сistrы и скарабей с надписями, относящимися к 26-й династии (ок. 663–525)). В быту были распространены филистимские традиции, на что указывает преобладание керамики прибрежных типов по сравнению с керамикой иудейского типа.

В конце правления Ассирии (630 гт. до Р. Х.) при нашествии Навуходоносора Е. был полностью разрушен. Сохранились наконечники местных и вавилонских стрел и фрагменты керамики, датируемой посл. четв. VII в. до Р. Х. В персид. период город был восстановлен как неукрепленный поселок. Началом VI в. до Р. Х. (последняя фаза слоя I) датируется селище с одним зданием, возведенным на разрушениях предшествующего периода в нижнем городе и имевшим открытый двор ассир. типа. Вскоре тель был покинут и не обживался до прихода римлян и появления поселка визант. и раннеислам. эпох.

Лит.: Conder C.R., Kitchen H. H. The Survey Western Palestine. L., 1882. Vol. 2. P. 425; Clermont-Ganneau Ch. Archaeological Researches in Palestine. L., 1896. Vol. 2. P. 195; Albright W. F. Researches of the School in Western Judea // BASOR. 1924. Vol. 15. P. 2–11; *idem*. The Fall Trip of the School in Jerusalem to Gaza and Back // *Ibid*. 1925. Vol. 17. P. 4–9; Naveh J. Khirbet al-Muqanna—Ekron // IEJ. 1958. Vol. 8. P. 87–100, 165–170; Mazar B. The Cities of the Territory of Dan // *Ibid*. 1960. Vol. 10. P. 65–77; Gitin S., Dothan T. The Rise and Fall of Ekron of the Philistines: Recent Excavations at an Urban Border Site // BiblArch. 1987. Vol. 50. N 4.

P. 197–222; Dothan T. The Arrival of the Sea Peoples: Cultural Diversity in Early Iron Age Canaan // Recent Excavations in Israel / Ed. S. Gitin, W. G. Dever. Winona Lake (Ind.), 1989. P. 1–14. (AASOR; 49); Gitin S. Tel Mique: A Type Site for the Inner Coastal Plain in the Iron Age II Period // *Ibid*. P. 23–58; *idem*. Incense Altars from Ekron, Israel and Judah: Context and Typology // Eretz-Israel. Yerushalayim, 1989. Vol. 20. P. 52–67; Demsky A. The Name of the Goddess of Ekron: A New Reading // J. of the Ancient Near Eastern Society. 1997. Vol. 25. P. 1–5; Gitin S., Dothan T., Naveh J. A Royal Dedicatory Inscription from Ekron // IEJ. 1997. Vol. 47. P. 1–16; Naaman N. Ekron under the Assyrian and Egyptian Empires // BASOR. 2003. Vol. 332. P. 81–91; Ussishkin D. The Fortifications of Philistine Ekron // IEJ. 2005. Vol. 55. P. 35–65; *idem*. Was the Earliest Philistine City of Ekron Fortified? // BAR. 2006. Vol. 32. N 5. P. 68–71; Беляев Л. А., Мелнер Н. Я. От библейских древностей к христианским: Очерки археологии эпохи формирования иудаизма и христианства. М., 2007. С. 15–16, 24–26; Garfinkel Y. The Dynamic Settlement History of Philistine Ekron: A Case Study of Central Place Theory // Up to the Gates of Ekron: Essays on the Archaeology and History of Eastern Mediterranean in Honor of S. Gitin / Ed. S. W. Crawford e. a. Jerusalem, 2007. P. 17–24.

Л. А. Беляев

ЕКСАКУСТОДИАН (Константин), мч. Эфесский (пам. 4 авг., 22 окт.) — см. в ст. *Эфесские отроки*.

ЕКСАПОСТИЛАРИЙ [эксапостиларий; греч. ἑξαπостιλάριον; церковнослав. ѣѡпостиларій], песнопение визант. послеиконоборческого чина утрени, исполняемое после 9-й песни канона и малой ектении. По месту в чине службы с Е. совпадает *светилен*; нередко термины «Е.» и «светилен» употребляются как взаимозаменяемые, строгое противопоставление Е. и светильна существует только между гимнографическими текстами *Октоиха*. В широком смысле слова к Е. также относится песнопение «*Свят Господь Бог наш*».

Терминология и форма. В совр. церковнослав. богослужебных книгах нет единства в употреблении терминов «Е.» и «светилен». В *Октоихе* и Следованной Псалтири Е. названы 11 воскресных и 5 седмичных гимнов утрени (воскресные Е. поочередно пропеваются каждую неделю (за редкими исключениями) в соответствии с 11 евангельскими чтениями на воскресной утрени; седмичные Е. предназначены для исполнения на утрених проч. дней (в ряде случаев отменяются) и имеются для каждого из дней недели с понедельника по субботу, причем Е. среды и пятницы совпадают). Однако в Типиконе (главы 2, 9, 16) эти же песнопения

упомянуты как светильны. Гимны *Октоиха*, заменяющие седмичные Е. на утрени с пением «*Аллилуия*» и представляющие собой неизменную начальную (в 6-м глазе — конечную) строку, к к-рой в зависимости от дня недели прибавляются типовые окончания (в 6-м глазе — вступления), называются только светильнами. Песнопения по 9-й песни канона утрени субботних и воскресных дней Великого поста и всех дней Страстной седмицы в Постной *Триоди* носят наименование «Е.» (исключение составляет последование 5-й недели поста, где этот гимн назван светильном, что объясняется происхождением этого последования из *Минеи*). Е. названы и соответствующие гимны Цветной *Триоди* (за исключением песнопения в Неделю всех святых — *Триодь Цветная*. Л. 287). Песнопения по 9-й песни канона последований *Минеи* и в них, и в месяцеслове Типикона названы светильнами.

В греч. богослужебных книгах термин «Е.» употребляется более последовательно, чем в славянских: Е. здесь именуется не только 11 воскресных и 5 седмичных песнопений *Октоиха* по 9-й песни канона, но и соответствующие песнопения всех последований *Минеи*, *Триоди* (Постной) и *Пентикостариона* (т. е. Цветной *Триоди*), а светильнами (φωταγωγά) названы лишь гласовые песнопения *Октоиха* для утрени с «*Аллилуия*».

Е. — единственное изменяемое песнопение в совр. богослужебных книгах, не имеющее (в большинстве случаев) гласовой принадлежности. 11 воскресных и 5 седмичных Е. *Октоиха* не имеют указания ни на глас, ни на подобен; Е. *Минеи* имеют указание на подобен, но не на глас; Е. *Постной* и *Цветной Триоди* обычно имеют указание только на подобен, но в нек-рых случаях (на *Страстной* и *Светлой седмицах*, включая *Антипасху*) — и (или) на глас. Светильны *Октоиха*, напротив, строго привязаны к 8 гласам. По форме Е. — небольшое песнопение, сопоставимое по объему с тропарем или седальном.

Происхождение. Автором 11 воскресных Е. обычно считается визант. имп. *Константин VII Багрянородный* (913–959; см.: PG. 107. Col. 300–308). По содержанию они, как и утрение евангельские стихиры, созданные отцом Константина имп. Львом VI Мудрым (886–912), свя-





заны с 11 евангельскими чтениями утрени *воскресенья* и описывают явления воскресшего Христа апостолам и мироносицам. Как и евангельские стихиры, Е. обозначаются порядковыми номерами, соответствующими номерам воскресных утренних Евангелий, но не имеют гласовых обозначений. В *богородичных*, сопровождающих воскресные Е. и составленных позднее их, как правило, говорится об отношении Пресв. Девы Марии к событию Воскресения; исключение составляет богородичен 8-го Е., где говорится о др. Марии — мироносице (см.: *Christ, Parantikas. Anthologia. P. 110–112*). Считается, что воскресные Е. стали образцом для создания Е. последований праздников и святых; авторство этих Е. в книгах, как правило, не обозначено (см.: *Ibid. P. 112*).

Поздневизант. церковные писатели по-разному объясняли значение слова *ἐξαποστειλάριον*. *Никифор Каллист Ксанфопул* (1-я пол. XIV в.) связывал его происхождение с текстом светиляна 3-го гласа: *Ἐξαπόστειλον τὸ φῶς σοῦ, Χριστὲ ὁ Θεός, [καὶ] φῶτισον τὴν καρδίαν μου* (Низпослн свѣтъ твѡй, хрѣте бже, и просвети сердце мое:), считая его древнейшим образцом данного жанра (см.: *Ibid. P. LX*). Похожее объяснение дает и св. *Симеон*, архиеп. Фессалоникийский († 1429): «Ексапостиларий, как заключающий в себе мысль «пошли свет Твой» (*Ἐξαπόστειλον τὸ φῶς σοῦ*), читается как светилен (*φωταγωγικόν*) прежде хвалитных, и таким образом призываются к хвалениям все создания, ангелы и все твари — воздать хвалу Создавшему их. После же... следует великое славословие» (*Sym. Thessal. De sac. predicat. 313*; рус. пер.: *Симеон Солунский. Соч. С. 420*). Св. *Марк Евгений*, митр. Эфесский († 1450), усваивал название «Е.» только воскресным гимнам и связывал его с тем, что воскресший Христос послал учеников «крестить все народы» (см.: *Вениамин. Новая Скрижаль. [Т. 1.] С. 121*). Однако последнее толкование вряд ли верно, т. к. непосредственно о послании Христом учеников говорится лишь в 3-м воскресном Е., но и здесь использован не соответствующий термину «Е.» глагол *ἐξαποπέμνω*, а глагол *ἐκπέμνω* (он же содержится и в словах о ниспослании Утешителя ученикам в 6-м Е.) (*Christ, Parantikas. Anthologia. P. LX–LXI; Скабалланович. Типикон. Вып. 2. С. 296*). Толко-

вание, приведенное *Ж. Гоаром* в издании *Евхология 1647 г.*, связывает название «Е.» с обычаем высылать певца на середину храма для его исполнения (*Goar. Euchologion. P. 47*). Косвенное подтверждение этому объяснению можно усмотреть в предписании петь Е. канонарху «посреде церкви», содержащемся в принятой ныне в РПЦ редакции Типикона, в статье о Великом понедельнике (Типикон. Т. 2. С. 899).

На толковании, связывающем наименование *ἐξαποστειλάριον* со словами *Ἐξαπόστειλον τὸ φῶς σοῦ*, т. е. стихом Пс 42. За в переводе Септуагинты, где употреблена глагольная форма от глагола *ἐξαποπέμνω* (церковнослав.: *Послн свѣтъ твѡй*, синодальный перевод: *Пошли свет Твой*), следует остановиться подробнее, поскольку слова *ἐξαπόστειλον τὸ φῶς σοῦ* (низпослн свѣтъ твѡй) действительно присутствуют в 3-м и 5-м воскресных Е. и в светилянах Октоиха 3-го и 5-го гласов, а их парафраз — во 2-м и 6-м воскресных Е. и в светилянах Октоиха 2-го гласа. Парафраз тех же слов, но с использованием греч. глагола *καταπέμνω* (в форме *κατάπεμψον*, также переведенной в церковнослав. тексте как *низпослн*), содержится в светилянах Октоиха 6-го и 7-го гласов. Во всех указанных случаях форма глагола *ἐξαποπέμνω* или *καταπέμνω* связывается, как и в Пс 42, с темой света. Можно заметить, что тема света присутствует и в Е. важнейших минейных служб: Рождества Христова, Богоявления, Преображения. Все эти текстуальные параллели, возможно, свидетельствуют о том, что основой и воскресных Е., и светилянов гласа, несмотря на их различные названия и структуру, и в самом деле является указанный стих Пс 42. Можно предположить, что первоначально гимны исполнялись со стихом этого псалма (на что может указывать троекратное повторение Е. в дни важнейших праздников и на Страстной седмице; ср.: *Скабалланович. Типикон. Вып. 2. С. 295–296*) или же следовали за ним (как, напр., тропари в начале утрени, следующие за стихами «*Бог Господь*»). Именно такую структуру — поочередное пение со стихами — имеет песнопение «Свят Господь Бог наш» (Пс 98. 9, 2), в древности называвшееся «Е.». Стих Пс 42. За, если он действительно исполнялся в этот момент службы (что невозможно подтвердить по причи-

не недостаточности ранних источников), очень подходит для данного момента богослужения как возвещающий о наступлении рассвета и перекликающийся с фразами следующих за Е. хвалитных псалмов (*Хвалите ъго всѧ звѣзды и свѣтъ*) и великого славословия (*Глава твѣѧ, показавшемъ намъ свѣтъ... во свѣтѣ твоѣмъ узримъ свѣтъ*). Можно также отметить, что тема света присутствует и в священнических молитвах кафедральной утрени (напр., 2, 3, 4, 9 и 12-я утренние молитвы совр. Служебника — *Арранц. 1979. С. 73, 79, 83, 87*; 1-я молитва верных из 3-й ч. песенной утрени — *Он же. 1997. С. 61*).

Е. в православном богослужении. В древних кафедральных памятниках. Наиболее ранние сохранившиеся памятники *иерусалимского богослужения* — арм. и груз. переводы иерусалимского Лекционария и др. источники — не содержат упоминаний о Е. В к-польском *песенном последовании* Е. первоначально, по видимому, также отсутствовал; во всяком случае в большинстве списков к-польского кафедрального *Типикона Великой ц.* он не указан (см.: *Mateos. Turicon; Арранц. 1979*).

Однако уже в ранних примерах смешанных редакций визант. уставов, сочетающих кафедральную и монастырскую практики, упоминаются те или иные Е. Так, в списке Типикона Великой ц. Patm. 266 (IX–X вв.) на предпразднство Рождества Христова (23 дек.) указан Е. «Вифлееме, благоукрасися» на подобен «Небо звездами», без указания гласа (Fol. 61), на сам праздник — Е. «Посетил ны есть с вышних Спас наш» (Fol. 64v–65) (*Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 34, 36*). В *Святогробском Типиконе* по списку Hieros. S. Crucis. 43 (1122 г.), отражающем иерусалимские обычаи ок. X в., смешанные с различными заимствованиями из к-польской практики, Е. ежедневно поются на утрени; они сопровождаются указанием подобна или замечанием «самогласен», иногда с указанием гласа (см.: *Παλαδόπουλο-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα. Σ. 14, 38, 141, 196*). В качестве мелодической модели подобна здесь часто указывается 1-й воскресный Е., что позволило М. Н. *Скабаллановичу* предположить существование одного напева для всех 11 гимнов (см.: *Скабалланович. Типикон. Вып. 2. С. 298*). Состав Е. на дни Страстной





седмицы более разнообразен по сравнению с содержащимся в принятой ныне редакции Триоды — каждый из дней имеет собственные Е. (ср.: *Дмитриевский А. А.* Богослужение Страстной и пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX–X в. Каз., 1894. С. 10, 36, 38, 56, 71, 87, 143, 166, 186, 198, 202, 206, 208, 212, 214). В Синайском Канонаре IX–X вв. (Sinait. gr. 150), описывающем богослужение согласно Типикону Великой ц. с элементами палестинского монашеского богослужения, для пасхальной утрени упоминается канон, но Е. не указан (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 173); в последовании песенной утрени, согласно рукописи Sinait. 973, 1153 г., гимнографический канон, напротив, не упоминается, но перед Пс 50 указано петь кондак, а Е. занимает место после библейских песней, малой ектении и молитвы, затем следуют хвалитные псалмы со стихирами, великое славословие, воскресный тропарь и Евангелие (см.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 89; *Арранц*, 1979. С. 104–105, 116).

Об окончательном проникновении Е. не только в монастырскую, но и в кафедральную визант. традицию свидетельствует свт. Симеон Фессалоникийский, к-рый в описании песенной утрени не упоминает канон и Е., но ниже пишет: «Прежде на песенной утрени не пели их (канонов.— С. Н.), но по 50-м псалме по малой ектении тотчас читали «Хвалите»; а теперь уже после канонов читаются ексапостиларии, потом малая ектения и тотчас — «Хвалите»» (*Sym. Thessal. De sacr. predicat.* 349, 351; рус. пер.: *Симеон Солунский*. Соч. С. 485–490, 496).

В различных редакциях Студийско-го устава, отражающих визант. монастырскую послеиконоборческую практику, наличие специального песнопения — Е. или его аналога — по завершении канона утрени уже является нормой. При этом в древнейших студийских Типиконах не упоминаются 11 воскресных Е., что вновь ставит вопрос о происхождении жанра. Во всех уставах Е. составляет исключительную принадлежность утрени — каноны монашеской панихис и повечерия, описанные в различных памятниках, не сопровождаются Е.

В древнейших памятниках студийской традиции — студийском *Ипотипосисе* (по ркп. Ath. Vatop.

322/956, XIII–XIV вв.), описывающем практику IX–X вв., и *Диатипосисе прп. Афанасия Афонского* (по ркп. Ath. Iver. 754 (228), XVI в.), составленном в 60-х гг. X в. или на рубеже X и XI вв., — Е. упоминается в значении обычной части утрени, а именно во *Вселенския субботы* «в качестве ексапостилария (εις τὸ ἔξαποστειλαρίου) здесь указано петь песнопение Ἦ μνήμη τῶν κεκοιτημένων, Κύριε: («Память усопших, Господи...»); см.: PG. 99. Col. 1704–1720; *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 229, 248); в Ипотипосисе дополнительно предписано по субботам в период между праздниками Пятидесятницы и Воздвижения петь «вместо ексапостилария» (ἀντὶ τοῦ ἔξαποστειλαρίου) «В память вечную будет праведник...» (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 230–231).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., сохранившемся только в слав. списках и близко отражающем первоначальный студийский Синаксарь (см.: *Petrus D. M.* Turpicon of the Patriarch Alexis the Studite: Novgorod — St. Sophia 1136: Thesis ad lauream / Pontificium Inst. Orient. R., 1982; *Пентковский*. Типикон), все виды песнопений по 9-й песни канона обозначаются термином «светилен» (см., напр.: ГИМ. Син. № 330. Л. 1, XII в.; РНБ. Соф. № 1136. Л. 3 об., 5, 11 об., 26 об., XIII в.), иногда с указанием гласа (РНБ. Соф. № 1136. Л. 9, 12 об., 14, 15 об., 29 об.). В большинстве случаев в этом качестве здесь выступает — как в воскресные дни, так и в праздники, к-рые приходятся на др. дни, — песнопение «Свят Господь Бог наш» без к.-л. последующего гимна (ср.: ГИМ. Син. № 330. Л. 68, 70, 72, 75, 77). В дни памяти нек-рых почитаемых святых Студийско-Алексиевский Типикон указывает светилен **Небо звездами**.

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., сохранившемся в рукописи Athen. Bibl. Nat. gr. 788, 1-я четв. XII в., и отражающем малоазийский извод студийской традиции, насчитывается уже 4 или 5 видов Е. (но не 3, как считает Р. Джордан — *Jordan R. H.* The Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis. Belfast, 2000. [Vol. 1:] Sept.—Febr. P. 574). Первый из них — Е. «Свят Господь Бог наш», исполняемый на рядовой глас (ср. указания от 1 сент.) по воскресеньям, большим, но не важнейшим праздникам (1 сент., 8 нояб.,

9 дек. и т. д.) и в дни предпразднств (7, 13 сент., 20 нояб., 21–24 дек. и т. д.). Второй вид — особые праздничные Е., указанные только для важнейших праздников (напр., Рождества Христова 25 дек. и Богоявления 6 янв.) и их попразднств; немаловажно, что ряд великих праздников (напр., Рождество Пресв. Богородицы 8 сент., Воздвижение Креста Господня 14 сент., Введение во храм Пресв. Богородицы 21 нояб. и др.) может, согласно составителю Типикона, иметь праздничный Е., а может и не иметь (в этом случае вместо праздничного Е. на утрени поется «Свят Господь Бог наш»), — это, вероятно, указывает на недавнее становление системы Е. (в попразднства этих праздников в случае наличия праздничного Е. поется он же — ср. предписания Типикона под 10–12 сент., 22 нояб. и др.; в дни попразднств, выпадающие на воскресенье, поется «Свят Господь Бог наш»). Третий вид — Е. на подобен «Небо звездами», к-рые указываются для дней почитаемых святых, когда на утрени поется «Бог Господь» (4–5, 16, 20, 22–24, 26, 28, 30 сент., 1–3, 6–7, 9, 11, 12, 16, 18, 20–24, 26 окт., 1–4, 6, 11–14, 16, 17, 24–25, 28, 30 нояб. и т. д.), и иногда называются «ексапостиларий святого» (напр., 4 нояб.; этот вид Е. может предваряться иным Е.: напр., 27 дек. — праздничным Е. попразднства; в воскресные дни — «Свят Господь Бог наш»). Четвертый вид — «ексапостиларий гласа», исполняемый в дни повседневных служб, когда на утрени поется «Аллилуия» (3, 17–19, 21, 25 сент., 4–5, 8, 10, 13–15, 17, 19, 25, 27–31 окт., 7, 9–10, 15, 18–19, 26–27, 29 нояб. и т. д.). Остается невыясненным вопрос, имеются ли в наличии в той традиции, к к-рой относится Евергетидский Типикон, вседневные негласовые Е. Октоиха, на что указывают как постоянное использование Типиконом подобна «Небо звездами», прямо отсылающего к вседневному Е. понедельника, так и упоминание «ексапостилария дня» в описании службы 2 сент.

Согласно *Мессинскому Типикону* 1-й трети XII в. (по ркп. Mess. gr. 115, 1131 г.), представляющему афониталийский извод студийской традиции, Е. пели на утрени по 9-й песни канона после «семи обычных ирмосов Святой Богородицы» (см. статьи *«Величит душа Моя Господа»*





и «Достойно есть»). Е. «Свят Господь Бог наш» указан здесь только для воскресений и Лазаревой субботы. Праздничные дни имеют свои Е.; в Мессинском Типиконе приведены инципиты Е. для важнейших праздников и памятей (см. по указ.: *Arranz. Turisop. P. 342–366*); такие Е. используются и в попразднства, а также в седмичные дни периода Пятидесятницы. В др. дни года в Типиконе говорится просто о Е., без уточнения, какой именно текст имеется в виду. Седмичные службы Великого поста имеют «ексапостиларий гласа» (см.: *Ibid. P. 124, 198*) — можно предположить, что речь идет о песнопениях, в последующей традиции известных как светильны Октоиха; в приложении к Типикону даже встречается термин «светилен» (φωταγωγάριον — *Ibid. P. 297*), обозначающий песнопение, заменяющее Е. на утрени по постовому чину. В позднейших южноиталийских Типиконах появляется и 11 воскресных Е. (см.: *Скабалланович. Типикон. Вып. 2. С. 298*), возможно под влиянием Иерусалимского устава.

В Иерусалимском уставе, являющемся изводом той же послеиконоборческой визант. традиции, к-рая представлена в студийских памятниках, и с XII в. постепенно принятом повсюду в правосл. мире, сочетается употребление по 9-й песни канона утрени песнопения «Свят Господь Бог наш», 11 воскресных Е., вседневных Е. Октоиха, Е. (или, что в данном случае то же, светильнов) Минеи, Е. Триоди. При совершении службы с «Аллилуия» Е. вытесняется светильном Октоиха рядового гласа (кроме Вселенских родительских суббот, имеющих свой Е.; можно отметить, что указания Типикона и Триоди относительно родительских суббот 2, 3 и 4-й седмиц Великого поста противоречат друг другу: Типикон предписывает петь в эти субботы «светилен гласа» (статья о субботе 2-й седмицы Великого поста), тогда как Триодь приводит в соответствующих последованиях тексты Е. «Небо звездами» и заупокойного Е. с богородичном).

Песнопение «Свят Господь Бог наш» всегда поется по воскресеньям, будучи осмыслено как одна из особенностей воскресной службы; на этом основании оно опускается в случаях полной отмены воскресного последования Октоиха: на Пятидесятницу и при совпадении с вос-

кресеньем Господских двенадцатых праздников (а также в 1-й день Пасхи, несмотря на присутствие в службе элементов воскресной службы 1-го гласа). Помимо воскресений «Свят Господь Бог наш» исполняется в Лазареву и Великую субботу, что указывает на тесную связь памятей этих дней с темой воскресения из мертвых. Вслед за этим песнопением, кроме праздника Входа Господня в Иерусалим и Великой субботы (согласно принятым ныне изданиям, эти 2 дня имеют только «Свят Господь Бог наш», хотя в рукописях иногда встречаются собственные Е. и для этих дней), исполняются Е. Минеи или Триоди (см. ст. «Свят Господь Бог наш»).

11 воскресных Е., избираемых по очереди в соответствии с рядом утренних воскресных чтений, звучат по воскресеньям, кроме случаев полной отмены всех песнопений воскресного последования Октоиха; при этом они сохраняются даже при отмене воскресного утреннего Евангелия, что возможно при совпадении воскресного дня с двенадцатым Богородичным праздником (в рус. дониконовской традиции даже и в этом случае воскресное Евангелие не отменялось — оно переносилось в конец утрени). Вслед за рядовым воскресным Е. исполняются светильны Минеи или Триоди. Воскресные Е. имеют свои богородичны, к-рые отменяются только при совпадении с воскресеньем важнейших праздников или их попразднств, а в противном случае замыкают серию Е. В совр. рус. Типиконе устав пения воскресных Е. описан в главах со 2-й по 6-ю.

Седмичные Е. Октоиха предваряют (в субботу завершают) светильн Минеи, сопровождаются богородичными (в среду и пятницу — кресто-богородичными), отменяются в дни попразднств и во всех случаях отмены седмичной службы Октоиха. В совр. рус. Типиконе устав пения вседневных Е. с понедельника по пятницу описан в 16-й главе, устав пения Е. в субботу — в 12-й главе. В совр. греч. изданиях богослужебных книг состав седмичных Е. отличается от рус. изданий: Е. «Небо звездами» назначен на субботу вместе с общим для обеих традиций «Иже и мертвыми и живыми», причем вместо ангелов (как в рус. Октоихе) в нем упоминаются святые (в отличие от изданий Октоиха рус.

издания Постной Триоди также назначают «Небо звездами» на субботу — см. последования служб суббот Великого поста со 2-й по 4-ю); в понедельник в греч. книгах назначены Е. «Архангелы и ангелы» и богородичен, отсутствующие в рус. изданиях; отличаются также богородичен вторника и Е. среды и четверга и их богородичны.

Собственные Е., или светильны, имеются у большинства минейных последований. Е. служб святых сопровождаются богородичными, к-рые по воскресеньям заменяются богородичными воскресных Е. (в греч. практике это правило может не действовать; см.: *Βυζάντης. Τουρκόν. Σ. 57, 26*), а по средам, пятницам и субботам — богородичными вседневных Е. Октоиха (если те не отменяются вовсе), в попразднства — Е. праздника. Е. великих праздников, как правило, повторяются трижды или, если праздник имеет 2 Е. (или Е. и богородичен), исполняются с повторением 1-го; с повторением 1-го текста могут исполняться и Е. средних праздников. Е. двенадцатых праздников звучат также в периоды попразднств (предпразднства имеют особые песнопения), соединяясь с Е. рядовых святых, — они поются после рядовых минейных светильнов на **Слѡва: И нынѣ**, а могут и предварять их. Е. Минеи не поются на утрени в те дни, когда отменяется сама рядовая служба Минеи, напр. в воскресные и особые дни Триоди.

Свои уникальные Е. имеются во все воскресенья (кроме Недели ваий) и в нек-рые особые дни (включая дни Страстной седмицы) и субботы Постной Триоди, а также во все воскресенья Цветной Триоди (включая Пасху и Пятидесятницу), в праздники Преполовления Пятидесятницы и Вознесения Господня. Е. недель Цветной Триоди, Преполовления и Вознесения исполняются и в периоды их попразднств (Е. Пасхи поется только на Светлой седмице, в недели жен-мироносиц, о расслабленном, о самаряныне, о слепом и в день отдания Пасхи, предваряя собственный Е. соответствующей недели).

Кроме утрени Е. поется после канона в чине *Елѡсвѡщенїя* (ср.: *Вениамин. Новая скрижаль. [Т. 2.] С. 384*); это объясняется тем, что некогда отдельные части этого продолжительного чина включались в состав суточных служб, в частности утрени. Светильны или Е. иногда





выписываются вместе с канонами и в составе различных последований для келейной молитвы.

Лит.: Κυρίλλος (Ἀθανασιάδης), *ιεροδιάκ.* Πρὸς τὸν ἐρωτήσαντα περὶ τῆς ὑποκοῆς, τοῦ κοντακίου, τοῦ οἴκου καὶ ἐξαποστειλαρίου // *Νικηφόρος Κάλλιστος Ξανθόπουλος*. Ἑρμηνεῖα εἰς τοὺς ἀναβαθμοὺς Ὀκτωῆρου. Ἐν Ἱεροσολύμοις, 1862. Σ. 126–129; *Christ, Parankas*. Anthologia. P. LX, 110–112; *Παπαδόπουλος Γ. Ι.* Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς. Ἀθήνα, 1890. Σ. 257; *Veniamin*. Новая скрижаль. [Т. 1.] С. 121; [Т. 2.] С. 384, 438; *Никольский*. Устав. Т. 3. С. 312–314; *Розанов*. Устав. Passim; *Скабалланович*. Типикон. Вып. 2. С. 294–299; *Tillyard H. J.* V. Byzantine Music and Hymnography. L., 1923. P. 35 f.; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ.* Κωνσταντῖνος ὁ Πορφυρογέννητος // *Ρομανὸς ὁ Μελωδός*. 1932/1933. Τ. 1. Σ. 82; *Wellesz*. Byzantine Music and Hymnography. P. 237; *Φουντούλης Ι., Γεωργίου Π.* Ἐξαποστειλαρίων // *ΟΝΕ*. 1964. Τ. 5. Σ. 712–715; *Ξύδης Θ.* Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία. Ἀθήνα, 1978. Σ. 274, 278; *Арранц М.* Как молились Богу древние византийцы: Суточный круг богослужения по древним спискам визант. Евхология: Дис. / ЛДА. Л., 1979; *он же*. Молитвы и псалмопение по к-польскому песенному последованию: Доп. к дис. Рим, 1997.

С. И. Никитин

В греческой певческой традиции полный цикл 11 воскресных Е., вероятнее всего, не нотировался вплоть до XVIII в., что связано со способом их распевания на мелодический подобен. В литургических книгах для Е. обычно выписан только инципит соответствующего подобна без указания гласа. Как правило, в певч. книгах из воскресных Е. был представлен только 1-й гимн, являющийся самоподобном для последующих. Древнейшие из известных Е. с нотацией ранневизант. типа можно обнаружить в рукописях XI–XII вв.: Leuk. Mous. 39 (Fol. 136v–139v), Ochrid. 53 (P. 642 sq.), в *Благовещенском кондакаре* (РНБ. Q. II. I. 32. Л. 121 об.–128). В рукописи Ochrid. 53 нотированы только Е. «Со ученики» и 1-я фраза Е. «Тивериадское море» (см.: *Wolfram*. 1984). Иногда выписывались в нотированном виде неск. Е. из цикла воскресных: напр., в рукописи Leuk. Mous. 39 зафиксированы «Камень узревша», «Яко Христос», «Яко взяша Господа», «Два ангела», «Заключенным Владыко дверем», «Тивериадское море», «По Божественном востании» (см.: *Troelsgård*. 1995). В более поздних рукописях со средневизант. нотацией, видимо, фиксировалась идентичная мелодическая редакция Е. В рукописи Patm. 473, XIV в., нотирован 1-й Е. «Со ученики», в рукописи Ath. Iver. 953, XIII–XIV вв., обнаружены с невмами самоподобен Е. «Со

ученики» и его подобны «Показуя, яко человек», «Яко взяша Господа», а также 1-я строка и половина 2-й для Е. «Добродетельми» и половина 1-го стиха для Е. «Два ангела» (записанные, возможно, др. писцом). В связи с тем что нотированные Е. в этот период встречаются редко и преимущественно не имеют надписания гласа, исследователи высказывали различные предположения относительно гласовой принадлежности подобна воскресных Е. Так, Г. Вольфрам считает, что Е. изначально принадлежали ко 2-му гласу. Однако во мн. указанных рукописях выписана сигнатура 1-го плагального гласа (Leuk. Mous. 39, XI в.; Срупт. Δ. α. 5, XIII в.; Ath. Iver. 953, XIII–XIV вв.; РНБ. Греч. № 674, XIII в.; Patm. 473, XIV в.). Мелос этой редакции представляет собой образец силлабо-мелизматического стиля.

Более поздние рукописи, начиная с XVI в., фиксируют др. редакцию — силлабо-невматического стиля, 2-го гласа (Sinait. gr. 1259; см.: *Troelsgård*. 2000). К XVIII в. относится фиксация напевов воскресных Е. 2-го гласа, к-рые используются в совр. практике: см. в Ирмологии свщш. *Баласуса* (Lesb. Leim. 254. Fol. 234–241v, ок. 1700 г.) и в Ирмологии *Петра Пелопоннесского* (Lesb. Leim. 246. Fol. 235–242, 1779–1793 гг.). Данная мелодическая редакция пространныго ирмологического стиля (по терминологии митр. *Хрисаифа* из Мадита) близка к напевам XVI в., но не идентична им.

Наиболее ранние нотированные Е. Миней и Триоди обнаружены в рукописях XIII–XIV и XVI вв. (РНБ. Греч. № 674; Sinait. gr. 1259): «Явися, Спас» (2-го плагального гласа), «Небо звездами», «Свете неизменный Слове», «Апостоли от конец», «Чертог Твой вижду», «Учеником зрящим Тя», «Всесвятый Душе» (все перечисленные — 2-го гласа) и др. Гласовые обозначения нек-рых из Е. XVI в. отличаются от более ранних: «Посетил ны» (2-й плагальный глас вместо 4-го гласа λέγετος), «Духом во святыхи» (3-й глас вместо 4-го плагального), «Жены услышите» (2-й глас вместо 1-го). Неизвестно, в каких случаях смена гласа связана с изменением напева, а в каких является только вариантом интерпретации гласового обозначения одного и того же распева (напр., смена 4-го плагального на 3-й). В рукописи Sinait. gr. 1259, XVI в.,

также зафиксированы следующие Е.: «Плотию уснув» 4-го плагального гласа, «Крест хранитель» 2-го гласа; кроме того, в ряду Е. записан кондак «Душе моя, душе моя, востани» 2-го гласа (возможно, он пелся на тот же подобен).

В совр. певч. практике Е. обычно исполняются согласно изданию Ирмология Петра Пелопоннесского 1825 г., где приведены напевы подобнов Е. 2-го гласа («Со ученики взыдем» (1-й из числа воскресных), «Плотию уснув», «Жены, услышите», «Учеником зрящим», «Крест воздвизается днесь») и 3-го гласа («Посетил ны», «Явися, Спас», «Духом во святыхи», «Апостоли от конец», «Небо звездами», «Чертог твой вижду», «Разбойника благоразумнаго») (Εἰρμολόγιον. Κωνσταντινούπολις, 1825. Σ. 270–277). Полный цикл воскресных Е., распетых на 2-й глас, помещен в Анастасиматарию Петра Пелопоннесского, в приложении, наряду с евангельскими стихирами (Νέον Ἀναστασιατάριον *Πέτρου Πελопωννησίου*. Βουκουρέστι, 1820. Σ. 237–259). Е. праздников, для к-рых есть указание 3-го гласа, распеты на один напев (вероятно, восходящий к мелосу кондака Рождества «Дева днесь»; см.: Μουσική κυψέλη. Νεάπολις-Κρήτης, 1974. Τ. 1. Σ. 194). Е. праздников 2-го гласа поются на 2-й ирмологический глас, имеющий некоторые особенности в мелосе, напр. Е. Вознесения «Учеником зрящим Тя» (Athen. O. et M. Merlier. 21. Fol. 256v, ок. 1800 г.). Е. Октоиха (светильны утрени с «Аллилуия») распеты на все гласы кратким ирмологическим распевом (см.: *Δοσίθεος, μον.* Παραλειπόμενα του Τριωδίου. Φύλη, 1989. Σ. 271–318).

Г. *Статис* в работе «Анаграмматизмы и матимы», описывая гимнографические тексты матим, отмечает использование воскресных Е. и Е. на Успение Пресв. Богородицы (Στάθης. Ἀναγραμματαῖσμοι καὶ μαθήματα. Σ. 142), а также приводит пример матимы на текст Е. «Златоканавая башне» (Χρυσοπλοκάτατε πύργε) 1-го плагального гласа *Германа*, митр. Нов. Патр (Lesb. Leim. 459. Fol. 378–378v, ок. 1700 г.). В совр. певч. практике этот стих поется на подобен Е. 3-го гласа, по 9-й песни молебного канона (параклисиса), в числе тропарей, к-рые следуют после Е. Успения Пресв. Богородицы «Апостоли от конец».



Лит.: Χατζηπαιακουηδης, Χειρῶγραφα Τουρκοκρατίας, Passim; Wolfram G. Ein neumiertes Exapostelarian anastasinon Konstantinis VII // Byzantios: FS. H. Hunger / Ed. W. Höradner et al. W., 1984. P. 333–338; Troelsgård C. The Exapostelaria Anastasima with Round Notation in MS Athos, Iberon 953 // Studi di musica bizantina in onore di G. Marzi. Lucca, 1995. P. 15–28; idem. Melodic Variation in the «Marginal» Repertories of Byzantine Musical MSS, exemplified by Apolytikia/Kontakia and Exapostelaria Anastasima // Cantus Planus: Papers Read at the 7th Meeting, Sopron Hungary 1995 / Ed. L. Dobszay. Bdpst, 1998. P. 601–609; idem. An Early Constantinopolitan Sticherarion MS Leukosia, Archbishopric of Cyprus, Mousikos 39, and its Notated Exapostelaria Anastasima // Palaeobyzantine Notations, 2: Acta of the Congr. Held at Hernen Castle (The Netherlands) in Oct. 1996. Hernen, 1999. P. 159–172; idem. The Repertories of Model Melodies (Automela) in Byzantine Musical Manuscripts // CIMAGL. 2000. Vol. 71. P. 3–27.

И. В. Старикова

Стилевые редакции воскресных Е. знаменного распева. С древнейшего периода развития рус. церковнопевч. искусства и до кон. XVI в. существовала одна мелодическая редакция Е., имеющая преемственную связь с визант. традицией. Стиль этой редакции — пространный мелизматический распев, к-рый позднее, на рубеже XVI и XVII вв., получил в рукописях название «большое знамя» или «большой распев».

Скудность сохранившихся от древнего периода рукописных источников не позволяет проследить все вехи развития мелизматической редакции Е. Однако 2 ее ранние формы известны по Благовещенскому кондакарию (РНБ. Q.П.1.32, XII в. Л. 121 об. — 128; факс. изд.: Der altrussische Kondakar': Auf d. Grundlage d. Blagověščenskij Nižegorodskij Kondakar' / Hrsg. v. A. Dostál u. H. Rothe unter Mitarbeit v. E. Trapp. Gies-sen, 1976. (BGLS; Bd. 8. T. 2)) и по списку 1437 г. (РГБ. Ф. 304. № 407. Л. 118 об.).

В посл. трети XV в. одновременно с появлением новой редакции песнопений знаменного распева окончательно сложилась графическая форма Е., к-рая затем бытовала почти в неизменном виде до 80-х гг. XVI в. (напр., ГИМ. Еларх. № 174. Л. 259, посл. четв. XV в.; № 184. Л. 229, кон. XV — нач. XVI в.; № 172. Л. 149, 40-е гг. XVI в.; № 205. Л. 394, 3-я четв. XVI в.; РГБ. Ф. 304. № 412. Л. 198, нач. XVI в.). В этот период мелос Е. записывался с помощью последовательности тайнозамкненных лицевых начертаний, зашифровывающих распев. Графика изобилует «гроздьями» сложных «змийце-

вых» комплексов, по к-рым сразу же можно определить присутствие мелизматических формул.

О мелосе большой знаменной редакции Е. можно составить представление благодаря разводу тайнозамкненных начертаний *дробным знаменем*, созданному в посл. четв. XVI в. Рукописи с разведенной фор-



мой записи относятся к кон. XVI–XVII в. (ГИМ. Единоверч. № 37. Л. 224, 1584 г.; Син. певч. № 121. Л. 260, 1-я пол. XVII в.; № 135. Л. 288, кон. XVII в.; РГБ. Ф. 304. № 430. Л. 564, сер. XVII в., и др.). Словесный текст песнопений, разделенный на краткие смысловые ячейки-синтагмы, распевался протяженными мелодическими оборотами, гл. обр. лицевого типа, в которых большую роль играет внутрислоговой распев. Одна из особенностей этой редакции — отсутствие гласовой принадлежности песнопений. В рукописях обозначение гласа никогда не ставится. Предпосылаемые Е. заголовки имеют лишь порядковый номер песнопения: светилен 1-й, светилен 2-й и т. д. Др. особенность заключается в том, что все 11 разных словесных текстов Е. распеты на один мелодический текст. Единое завершённое мелодическое построение строго определенными числом и последовательностью формул и каденций (20 мелодических формул) повторяется 11 раз с новым словесным текстом, изменяясь лишь незначительно. Такая структура древнерус. цикла Е. была сохранена от их визант. прототипа (см.: Leuk. Mous. 39. Fol. 136v — 139v, XI в.). Т. о., в Е., песнопениях мелизматического стиля, воплощен принцип пения на подобен, известный по силлабо-невматическим образцам.

На рубеже XVI и XVII вв. была создана новая мелодическая редакция Е., преемственно не связанная с бытовавшей ранее (напр., ГИМ. Син. певч. № 121. Л. 246, 1-я пол. XVII в.; РГБ. Ф. 304. № 430. Л. 365 об., сер. XVII в.). Е. были распеты нормативным столповым знаменем на 8 гласов. Каждое песнопение получило собственный, оригинальный мелос, основанный на формульном материале данного гласа. Распределение Е.

Воскресный Эксапостиларий
«Являясь яко человека».
Мелизматическая редакция
(тайнозамкненная форма).
Сборник певческий. XVI в.
(РГБ. Ф. 304. № 414.
Л. 111 об.)

по гласам повторяет распределение евангельских стихир: первые 8 песнопений — с 1-го по 8-й глас, 9-й Е. — 5-го гласа,

10-й — 6-го и 11-й — 8-го гласа. В столповой редакции обозначение гласа Е. фиксируется наряду с его порядковым номером. Место негласовых оборотов лицевого типа из редакции большого распева заняли попевки столпового знаменного распева (кулизма средняя, долинка, колесо, связни, мережа и др.), а также фиты, имеющие определенную гласовую принадлежность. Благодаря присутствию в распевах фит мелос столповой редакции Е. приобретает более пространный и торжественный характер, чем, напр., в самогласных столповых стихирах Октоиха. После появления столповой версии Е. были введены термины для обозначения 2 бытовавших стилиевых редакций. Древняя, мелизматическая редакция получила название «Ексапостиларии большие» (большого знамени, большого распева), а новая, столповая — «Ексапостиларии меньшие» (меньшего знамени, меньшего распева).

Помимо редакций мелизматического большого знамени и столпового знамени Е. были также распеты путевым знаменем (напр., РГБ. Ф. 304. № 436. Л. 204 об. — 221, XVII в.).

Лит.: Турсунов А. Осмогласный большой распев в кодексе кон. XVII в. // Монастырская традиция в древнерус. певч. искусстве. СПб., 2000. С. 78–87.

О. В. Тюрина



Древнерусские распевы Е. (светильнов) Триоди и Минеи фиксировались в древнерус. певч. Стихираре «Дьячье Око», напр.: РНБ. Кир.-Бел. № 586/843. Л. 219–828, 1589–1591 гг. и др.

В старообрядческой традиции воскресные Е. распеты на все гласы столповым знаменным распевом, а Е. праздников (светильны) – путевым распевом (Обиход [беспоповский]. М., 1911; Обиход [поповский]. К., 1909; Праздники (Морозовский круг). СПб., 1884. Ч. 4; Праздники [поповские]. К., 1911).

Многоголосные варианты Е. Среди авторских композиций чаще встречаются гармонизации и переложения Е. Минеи и Постной и Цветной Триодей, напр.: Е. Страстной седмицы знаменного распева, «обиходного» напева, М. Старицкого, К. Девятинского, архиеп. Иоаннафана (Елецких) и др. (Ексапостиларии и светильны для небольшого смешанного хора / Ред.: Е. С. Кустовский. М., 2000. С. 70–74), гармонизации «Разбойника благоразумнаго» киевского напева (Обиход Киево-Печерской Лавры. К., 1916. С. 82), знаменного распева, «обычного напева», А. В. Никольского, М. М. Ипполитова-Иванова, Н. И. Озерова, А. Е. Туренкова, Б. М. Ледковского, А. В. Александрова, П. Г. Чеснокова, свящ. Василия Зиновьева, П. М. Воротникова (Песнопения страстной седмицы: [Сб.]. М., 1999. Ч. 2: Великий Пяток. С. 42–53), Н. С. Голованова (Духовные произведения для смеш. хора а сарелла. М., 2004. С. 61–63); Д. С. Бортиянского («Чертог твой вижду» // Церковно-певч. сб. СПб., 1904. Т. 3. Ч. 2. № 40, 43) и др. Обращаясь к Е. Цветной Триоди, особенно часто композиторы использовали пасхальный Е. «Плотию уснув»: А. Л. Ведель (Пасха / Ред.: Н. Д. Лебедев. СПб., 1913. Сб. 5. № 18), Б. Галуппи (неск. вариантов, напр.: Партитурное собр. мелких пьес, употребляемых во время Поста. СПб., 1834. Кн. 3. № 11; Партитурное собр. мелких духовных песен. СПб., 1845. Кн. 1. № 27 и др.), В. С. Орлов (для альты, тенора и баса соло: Духовно-муз. сочинения. СПб., 1904. № 51), Л. Д. Малашкин (Духовно-муз. сочинения: Соч. 21. Б. м., 1888. № 7) и др. (см.: Свод напевов. С. 281–283).

В 2000 г. Е. С. Кустовским был подготовлен сборник Е. и светильнов для небольшого смешанного

хора. В сборник включены гармонизации воскресных и седмичных Е. болгарского распева (Ексапостиларий и светильны для небольшого смеш. хора. М., 2000. С. 4–36), а также многочисленные Е. и светильны двенадцатым праздникам разных распевов и авторов (в т. ч. А. А. Архангельского, П. Старкова, Н. Г. Вирановского, Туренкова, Я. Швецова, греч. распева в обработке диак. Сергия Трубочёва, прот. Димитрия Аллеманова, К. Девятинского и др.). Авторский монодический распев седмичных и воскресных Е. и Е. Триоди и Минеи с применением микротоновой модалной техники принадлежит М. Г. Коллонтаю. В совр. практике воскресные Е. обычно читаются.

И. В. С.

ЕКТЕНИЯ, один из видов молитвословий во время церковного богослужения. Состоит из ряда прошений (призывов к молитве различного содержания), возглашаемых *диакonom* или иным священнослужителем, и ответных *аккламаций* народа на каждое прошение; наиболее часто используемая в Е. и известная аккламация — «*Господи, помилуй*». В конце Е. предстоятель (епископ или священник) произносит *возглас* (как правило, но не обязательно заключающий читаемую во время Е. молитву).

Терминология. Для обозначения Е. в греч. литургической терминологии используются слова *συνακτῆ* (сборные [прошения]), *αἰτήσεις* (прошения — как правило, для обозначения Е., в к-рой аккламацией народа служат слова *Παράσχοι, Κύριε (Ποδαί, ῥαί)*) и нек-рые др. Термин *ἐκτενής [ἰκεσία]* (сугубое, протяженное [моление]), от к-рого и образовано рус. слово «Е.», в греч. традиции обозначает не любую Е., а лишь сугубую, после прошений к-рой «Господи, помилуй» поется многократно. Наиболее общий термин для обозначения всех видов Е. в греч. традиции — *διακονικά* (диаконские [возглашения]); в древнерус. традиции был известен эквивалент этого термина — *диаконства*, к-рый в совр. рус. практике не употребляется. Существуют и др. греч. термины для обозначения Е. (напр., мирная Е. в ряде визант. памятников обозначена как *εὐχή τοῦ τρισυαίου*, букв. — молитва Трисвятого; и т. д.).

Происхождение. Древнейшие тексты Е. зафиксированы в описаниях Божественной *литургии, вечерни и утрени*, содержащихся в VIII кн. «*Апостольских постановлений*» (ок. 380), а также в «*Завещании Господа нашего Иисуса Христа*» (V в.) (рус. перевод см.: Скабалланович. С. 86–91) и (фрагментарно) в творениях свт. *Иоанна Златоуста*. М. Н. Скабалланович выдвинул предположение о происхождении мирной Е. из поминовений в составе *анафоры* евхаристической литургии, т. е. из *intercessio* (Там же. С. 78–79). Более вероятно, однако, что Е. и *intercessio* развивались параллельно, и ядро Е. существовало в чине литургии уже во II в. — с ним можно отождествить моления, произносимые всеми верными вместе (противопоставляемые молитве одного предстоятеля от лица всех, т. е. анафоре) в начале *литургии верных (Iust. Martyr. I Apol. 65–67; X. Матеос* указывал также на вербальное сходство нек-рых выражений мч. Иустина Философа и прошений известных по позднейшим источникам Е.— см.: *Mateos. Célébration. P. 165–166*). К Е., открывавшей литургию верных (предположительно — уже со II в., достоверно — с IV в.), восходят совр. мирная и просительная Е. православ. богослужения. Эта Е. в IV в. (а возможно, и ранее) читалась коленопреклонно (см.: *Ibid. P. 163–165*; именно к этой практике относятся канонические правила Петр. Ал. 15, I Всел. 20, Васил. 91, Трул. 90, запрещающие коленопреклонное моление в воскресные дни и в период Пятидесятницы), но со временем коленопреклонение во время Е. было оставлено (возможно, по причине распада Е. в начале литургии верных на части и увеличения общего числа Е.); следом древней практики коленопреклонного чтения Е. в позднейшей традиции являются 3 особые Е. во время вечерни в день Пятидесятницы и коленопреклонные Е. и молитва в чине *освящения храма*. Малые Е., по предположению Матеоса, являются расширением краткого возгласа «Господу помолимся», предварявшего отдельные молитвы священника (*Mateos. Célébration. P. 31–33*), и их прошения лишь постепенно были уподоблены прошениям мирной Е. Сугубая Е. визант. богослужения несомненно происходит из практики *стационального богослужения* —



она возглашалась во время молитвенных шествий по городу (с этой т. зр. к сугубой Е. близки диаконские прошения, возглашаемые во время *литии* на всенощном бдении). Ок. VIII в. сугубая Е. была включена в состав к-польского чина Божественной литургии, встав на место исчезнувшей к этому времени проповеди после Евангелия (см.: Ibid. P. 148–156). В рукописях и первопечатных изданиях тексты Е. не вполне стабильны и могут различаться как составом прошений, так и текстами отдельных прошений. В печатных изданиях богослужебных книг Нового и Новейшего времени тексты Е. чаще имеют постоянный состав, хотя в различных изданиях также возможны различия (изменения могли быть в т. ч. вызваны, как, напр., в России, гос. потрясениями).

В современном православном богослужении Е. используются очень широко и входят в состав всех служб *суточного круга* богослужения (кроме часов и изобразительных), чина Божественной литургии и мн. чинопоследований *Евхология* (Требника). Существует 4 основных вида Е.: мирная, малая, просительная и сугубая. Все эти виды Е. присутствуют в чинопоследованиях вечерни, утрени и Божественной литургии.

Мирная Е. открывает службу: на вечерне она читается после *предначинательного псалма*, на утрени — после *шестопсалмия*, на литургии — сразу после начального возгласа, т. е. в начале *литургии оглашенных* (некогда мирная Е., однако, открывала литургию верных, т. е. возглашалась уже по окончании литургии оглашенных; напоминанием об этой практике являются Е. особого состава во время молитв верных до великого входа и просительная Е. после него, но вполсл. мирная Е. была перемещена в начало службы и стала читаться перед Трисвятым (с IX по XII в.), а затем — и на своем совр. месте (начиная уже с XI в. и окончательно — с XIII в.); см.: Ibid. P. 29–30).

Малые Е. читаются на вечерне и утрени после *кафизм* (в нек-рых случаях эти Е. отменяются; на утрени малые Е. возглашаются также после 3, 6 и 9-й песни *канона* (в 1-й день Пасхи — после каждой песни канона)), а на литургии — после 1-го и 2-го *антифонов*.

Просительная Е. (содержание к-рой указывает на завершение моления — см.: Ibid. P. 158; *Taft*. Great Entrance.

P. 318–322) предваряет заключительную часть вечерни и утрени и следует за «*Сподоби, Господи*» (к-рое на вечерне представляет собой самостоятельный текст, а на утрени входит в состав *великого славословия*). На литургии просительные Е., принимающие в свой состав дополнительные прошения, читаются после великого *входа* и после анафоры.

Сугубая Е. в чине вечерни и утрени служит знаком статуса праздничности службы (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*): в чинах великой вечерни, славословной и полиелейной утрени сугубая Е. предваряет просительную (на утрени — непосредственно примыкая к ней, а на вечерне — помещаясь до «Сподоби, Господи», причем в этом случае сугубая Е. вечерни приобретает 2 дополнительных прошения в начале: **Рцѣмъ вси: и Гдѣи всѣдержитѣлю;** на утрени эти 2 прошения присоединяются к сугубой Е. лишь раз в году — в *Великую субботу*); на вседневном богослужении с «*Бог Господь*» сугубая Е. помещается в самом конце вечерни и утрени, перед возгласами **Премѣдрость, Гдѣи влагословѣнь;** и отпуском; на службе с пением «*Аллилуия*» и земными поклонами сугубая Е. вечерни и утрени отменяется. На литургии сугубая Е. читается после Евангелия и всегда начинается с прошения **Рцѣмъ вси:** (таким же образом сугубая Е. читается не только на полной литургии, но и на литургии Преждеосвященных Даров, даже если на ней нет Евангелия — в этом случае сугубая Е. читается после паремий, «*Да исправится молитва моя*» и поклонов). Подробнее см. статьи *Малая ектения, Мирная ектения, Просительная ектения, Сугубая ектения*.

Кроме 4 основных видов Е. существуют и иные, напр. благодарственная Е. на литургии после причащения; сокращенная сугубая Е. (читается на утрени в конце двупсалмия, на малой вечерне, на т. н. полунощнице в ночь 1-го дня Пасхи; устав называет эту Е. «малая ектения», т. е. «малая сугубая»); Е., читаемая священником в конце повечерия и полунощницы; мирные Е. при *водосвящениях*; сокращенная мирная Е., читаемая тайно в алтаре при *хиротониях*; заупокойные мирная, малая и сугубая Е. при различных поминовениях усопших и т. д. В церковной практике хорошо известны различные дополнительные прошения

о тех или иных нуждах (эти прошения выписаны в *Требнике* и *Служебнике*, а также составляются заново при необходимости), включаемые в мирную и особенно сугубую Е.

Во время произнесения Е. диакон стоит на амвоне, воздевая правой рукой *орарь* (если Е. читается священником, она произносится без воздеяния рук). Е. в 1-й день Пасхи и во всю Светлую седмицу произносятся диаконом со свечой в руках. Заупокойные Е., а также Е. при водосвящениях принято произносить, сопровождая провозглашение прошений *каждением*. В совр. рус. практике обычно на каждое прошение Е. совершаются крестное знамение и поясной поклон, но в древнерус. традиции этот обычай не был известен. В совр. греч. практике диакон и народ совершают крестное знамение и поясной поклон лишь в самом конце Е., но не во время их прошений; в практике старообрядцев крестное знамение также совершается лишь на заключительный возглас Е. (однако после начального прошения сугубой Е. у старообрядцев принято делать 3 земных поклона; можно также отметить, что в визант. традиции чтение сугубой Е. сопровождалось воздеянием рук всего народа). Аккламации на Е. — «Господи, помилуй» и проч., — к-рые в древней Церкви произносились всем народом, в совр. традиции поет хор (при этом в греч. практике мн. Е. могут исполняться не хором, а с интонированием аккламаций на Е. одним певцом или чтцом). В XVII в. редакторы принятого ныне в РПЦ Типикона предприняли попытку возродить древний обычай возглашения аккламаций на Е. всем народом, включив в состав Типикона полемическую статью под названием **В поклѣнѣхъ ѿ молитвъ церковное законоположеніе** (см. 49-ю гл.: Типикон. Ч. 2. С. 75–103, 106–107, 143–155, 158–163; *Mateos*. Célébration. P. 27–33, 148–173).

Диак. Михаил Желтов

Е. в певческой традиции. Русская монодия. В древнерус. певч. Обиходах ответы на прошения в Е. появляются с сер. XVI в. Нередко в записи зафиксирован только текст, без



наго роспева» (поповского согласия) (М., 1909. Л. 23 об.). Иной мелодический вариант в силлабическом стиле помещен для сугубой Е. на литургии Преждеосвященных Даров (после прокимна «Да ся исправит», до него иногда помещались обычные мелодические строки Е.) (Там же. Л. 61–62 об.). В разделе песнопений демественной литургии также распеты строки Е. (Там же. Л. 75 об. – 76).

В синодальных Обиходах (1772, 1833, 1860, 1892) опубликованы мелодические строки великой, сугубой и просительной Е. знаменного, сокращенного знаменного, киевского распева.

В «Обиходе церковных песнопений древняго роспева Соловецкого монастыря» (М., 2004^р. С. 73, 106, 133, 161, 163) для вечерни, утрени, литургии и литургии Преждеосвященных Даров нотированы великая, сугубая и просительная Е., типологически идентичные Е. знаменного распева. В Супрасльском Ирмологионе зафиксированы Е. ранней киевской певч. традиции (БАН Литвы. Ф. 19.116. Fol. 18–119 об., 1638–1639 гг.).

В русской многоголосной традиции известны гармонизации традиц. распева, в т. ч. авторские, а также самостоятельные сочинения, авторские или местные (анонимные). В соловецком Обиходе (М., 2004^р. С. 18) великая Е., помещенная в разделе для всеобщего бдения, представляет собой 2-голосное тонально-гармоническое последование. Для великой Е. созданы гармонизации т. н. обычного напева (вероятно, восходящего к знаменному распеву), более развитого мелодически киевского (Обиход нотный Киево-Печерской Лавры: Всеобщее бдение. М., 2001. С. 7–8), сокращенного киевского, а также оригинальные композиции Н. Н. Толстякова, С. В. Смоленского, иером. Нафанаила (Бачкало), Н. Н. Кедрова (отца), Н. Н. Кедрова (сына), М. Е. Ковалевского и напевы, получившие название, вероятно, по месту происхождения: Е. «виленская», «полтавская», «оренбургская» и др. Среди напевов сугубой Е. следует отметить авторские гармонизации А. А. Архангельского, Кедрова (отца), П. Г. Чеснокова, А. Т. Гречанинова и многочисленные местные напевы, такие как Е. «буковинская», «одесская», «георгиевская», «софрониевская», «могилевская», «пюхтицкая», «московская», напева Троице-Сергиевой лавры и др. Проситель-

ная Е. имеет неск. гармонизаций традиц. распева: «обычного», знаменного, киевского, Киево-Печерской лавры, а также существуют особые варианты, напр. Е. «уральская», Оптинской пуст., «грузинская», «виленская» и др. (различные распевы Е. см. в сб.: Обиход церковного пения. М., 1997. С. 9–11, 16–17, 52, 75, 111, 140, 160, 167, 211, 225–226, 272; Нотный сборник православного русского церковного пения. Лондон, 1962. Т. 1: Божественная литургия. С. 1–3, 61–72; Песнопения Божественной литургии. Золотоноша, 2000. С. 1–8, 13, 109–125, 172–182; Благослови, душе моя, Господа: (Песнопения всеобщего бдения). М., 1995. С. 28–30, 68–73, 84 и др. (см. указ.: Свод напевов. С. 410–414)). В совр. практике распространена Е. в виде 2-ступенного мелодического последования.

В греческой богослужбной практике строки Е. чаще произносятся одним или неск. псалмами. В певч. рукописях нотированных строк Е. не обнаружено: возможно, строки Е. читались. Это предположение подтверждается сведениями иером. Арсения (Суханова) о богослужбной практике XVII в.: «Зде отнюдь ни в коем месте не слышали есмы, чтоб пели «Господи, помилуй» и на прочих ектениях, но везде говором говорят лики и вси предстоящи» (Проскинитарий Арсения Суханова, 1649–1653 гг. / Ред.: Н. И. Ивановский. СПб., 1889. С. 256. (ППС; Т. 7. Вып. 13)). В наст. время обычно пропеваются и нотировуются в певч. книгах Е. на вечерне на литии (Ταμεῖον Ἀνθολογίας. Κωνσταντινούπολις, 1869. Т. 1. Σ. 224–225) и на литургии великая Е., сугубая Е. после чтения Евангелия, иногда просительная Е. после великого входа. Сугубая Е. распета мн. мелургами на разные гласы: хартофилаксом Хурмузием, протопсалтом Григорием, Феодором Папапарасху Фокейским (Ταμεῖον Ἀνθολογίας. Κωνσταντινούπολις, 1869. Т. 3. Σ. 26–33), протопсалтом Николаем (Смирнским?) (на 1-й, 3-й, 1-й плагальный, 2-й плагальный, βαρύς, 4-й плагальный гласы) (Μουσικός Θησαυρός τῆς λειτουργίας. Ἄγιον Ὅρος, 1931. Σ. 97–106). В литургии мон. Нектария среди распетых строк великой Е. на 4-й плагальный глас нотирован также возглас священника «Паки и паки миром Господу помолимся» (см.: Ibid. Σ. 12–13).

В болг. «Псалтикийной литургии» (Учебник за духовните семинарии /

Съст. М. Тодоров. София, 1992³) нотированные Е. имеют оригинальный напев (отличающийся от греч. традиции, согласно к-рой распеты все др. песнопения).

Лит.: Посошенко А. Литургия Иоанна Златоуста: Дипл. работа / ГМПИ им. Гнесиных. М., 1984. Ркп.; Игошев Л. А. Очерки по истории рус. муз. культуры XVII в. М., 1997; Макаровская М. В. Циклы мелодических строк в песнопениях литургии знаменного распева // Историко-теоретические проблемы музыковедения. М., 1999. С. 24–49. (Сб. тр. РАМ им. Гнесиных; Вып. 156); она же. Структура певч. ряда в литургии знаменного распева // ЕЖБК. 2001. С. 416–421; Успенский Н. Д. Православная вечерня: Чин всеобщего бдения (ἡ ἄγρυπνία) на Правосл. Востоке и в Рус. Церкви. М., 2004. С. 299–300.

М. А. Макаровская, И. В. С.

ЕЛАБУЖСКИЙ В ЧЕСТЬ КАЗАНСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

(Казанской и Татарстанской епархии), находится в г. Елабуге Татарстана. Основан в 1856 г. по инициативе жителей Елабуги. В 1850 г. купец Г. И. Стахеев обратился к еп. Вятскому Елпидифору (Бенедиктову) с предложением на предоставленной Елабужским градским об-вом земле учредить жен. обитель. Место под строительство было выделено на выгонной земле к северу от города, «между дорогою в село Сарали и оврагом Безымянным, у Сарапульского тракта, за чертою земляного назначенного для города вала». В представлении, направленном в Святейший Синод, еп. Елпидифор писал, что основание Е. м. возможно, «а по отдаленности города Елабуги и всего тамошнего края от двух существующих в Вятской епархии женских монастырей признается полезным и нужным» (цит. по: Григорович. 1869. С. 104). Определением Синода от 31 окт. 1855 г. и указом имп. Александра II от 15 июля 1856 г. Е. м. был учрежден как нештатный общежительный, но торжественное открытие мон-ря, в котором приняли участие архиеп. Вятский Аполлос (Беляев), благочинный мон-рей архим. Иосиф, городской голова Д. М. Пупышев, состоялось лишь 9 сент. 1868 г. Благотворитель купец 1-й гильдии И. И. Стахеев (брат Г. Стахеева) истратил на строительство мон-ря и последующее содержание монахинь более 1 млн р. Жертвовательми обители были также Д. И. Стахеев и П. К. Ушаков.





Храмы и другие постройки.

В 1857–1868 гг. по проекту известного с.-петербургского архит. Г. А. Боссе в Е. м. был возведен каменный собор в честь Казанской иконы Божией Матери, освященный 9 сент. 1868 г. архиеп. Вятским Аполлосом (Беляевым). Это был 5-шатровый храм в т. н. русско-визант. стиле К. А. Тона. Четырехстолпный основной объем со слабо выступающими ризалитами завершался 8-гранным световым барабаном с глухим шатром и 4 невысокими шатрами над угловыми барабанами-звонницами. С востока примыкала пониженная алтарная апсида, с запада — удлиненная трапезная с приделами во имя св. Иоанна Предтечи и мц. Параскевы и высокая 4-ярусная колокольня, увенчанная шатром. Перед зап. и боковыми входами были устроены крыльца в виде арочных портиков вместо запроектированных шатров, к-рые должны были опираться на пилоны-кубышки.

В Е. м. также были выстроены 2 трехэтажных каменных сестринских корпуса — северный и восточный. В сев. корпусе размещалась больница с домовою ц. во имя вмц. Варвары (1872). К западу от собора находился 2-этажный дом игумении; на одной линии с этим домом, к югу от вост. корпуса, стоял полтораэтажный дом монастырских служителей. Имелись также каменные просфорная и гостиница, 3 деревянных флигеля. Территория мон-ря была обнесена каменной стеной, при вратах к-рой 18 авг. 1869 г. освящена часовня. На территории Е. м. имелись также хозяйственный двор, огород, плодово-фруктовый сад. Рядом с садом — кладбище для монахинь и благотворителей мон-ря (предположительно за алтарем собора уже в 1926 была похоронена почетная гражданка Елабуги благотворительница Глафира Стахеева, построившая Елабужское епархиальное жен. уч-ще).

Среди святых Е. м. почиталась принесенная в 1869 г. икона Божией Матери «Достойно есть» — копия с чудотворной иконы, хранящейся на Св. Горе Афон.

Насельницы. К нач. XX в. обитель была крупнейшей в Вятской епархии. С 18 апр. 1868 г. Е. м. возглавляла постриженица кирсановского Тихвинского мон-ря Тамбовской губ. игум. Анфия, с 1889 г. — игум. Елисавета (Симонова), затем игум. Ан-



Часовня на месте разрушенного собора в честь Казанской иконы Божией Матери в Елабужском мон-ре. Фотография. 2000 г.

гелина (Багаева). Первый монастырский постриг 6 сестер состоялся 27 и 28 июля 1869 г. В 1869 г. в мон-ре проживало 106 насельниц, в 1877 г. — 130, в 1884 г. — 159, 1893 г. — 255, в 1900 г. — 273 насельницы; в основном это были крестьянки (от 50 до 70%). За всю историю Е. м. лишь 2 дворянки приняли монастырский постриг — Евпраксия (Софонеева) и Мареопила (Анфёрова). Для обучения послушниц, не знавших грамоты, уже в сент. 1869 г. в Е. м. была открыта школа. В 1870 г. в ней обучалась 31 насельница. Сестры трудились на пасеке, в саду, в иконописной и золотошвейной мастерских.

1917–2008 гг. В 1918 г. Е. м. был закрыт, в 1922 г. сестры зарегистрировались как «Казанско-Богородицкое православно-христианское религиозное общество», в к-ром состояло 243 чел., в т. ч. 173 монахини и послушницы во главе с игум. Ангелиной (Багаевой). Решением президиума Елабужского горсовета от 20 нояб. 1928 г. об-во было ликвидировано. Насельницы переселились к родным, нек-рые были репрессированы. 17 дек. того же года в Елабужский горсовет безуспешно обращалась община Казанской ц. с просьбой вернуть помещение храма. Последний клирик, служивший в монастыре в 20-х гг., свящ. Василий Головин, решением Кировского обл. суда от 9 мая 1939 г. был приговорен к 8 годам лишения свободы (по ст. 58–10).

В 30-х гг. Казанский храм был разрушен, сохранились фрагменты стен

с башенками, двухэтажные сестринские корпуса, одноэтажный флигель, основание колокольни и трапезной. Постройки Е. м. были переданы Детскому городку Наркомата просвещения. В 1943 г. в кельях разместили нем. военнопленных из дивизии фельдмаршала Ф. Паулюса. После 1945 г. в помещениях мон-ря находился психоневрологический интернат.

16 июля 1995 г. Е. м. был открыт, к 2008 г. в мон-ре проживало ок. 20 сестер, настоятельница — игум. Вера (Шевченко). Богослужения совершаются в небольшом домовом храме во имя вмц. Варвары (1872), находящемся в восстановленном 3-этажном келейном корпусе. В монастыре поставлена деревянная часовня. При Е. м. имеется скит в дер. Нов. Анзирка с восстановленной ц. в честь Казанской иконы Божией Матери (1847–1858). В скиту ведется собственное хозяйство для нужд обители.

Арх.: НАРТ. Ф. 1292. Оп. 1, 1869–1914 гг.
Ист.: Извлеч. из отчета обер-прокурора Св. Синода за 1856 г. СПб., 1857. С. 12; 1858. С. 13.
Лит.: Григорович Н. Обзор учреждения в России правосл. мон-рей со времени введения штатов по духовному ведомству: 1764–1869. СПб., 1869; Описание Елабужского Казанско-Богородицкого жен. мон-ря. Вятка, 1870; Памятная кн. Вятской губ. на 1870 г. Вятка, 1870. С. 117; То же, на 1916 г. Вятка, 1916. С. 85; Шишкин Н. И. История г. Елабуги с древнейших времен. Каз., 1901. С. 207–210; За Христа пострадавшие. 1997. Кн. 1. С. 322; Свод памятников истории и культуры Респ. Татарстан. Каз., 1999. Т. 1. С. 181, 289; Правосл. храмы Татарстана. Каз., 2000. С. 212–213; Правосл. мон-ри России: Кр. справ. Новосиб., 2000. С. 40; Едашев А. М. Елабужский Казанско-Богородицкий жен. общежительный мон-рь (1868–2002). [Каз., 2002]; *он же*. Мон-ри Казанского края: Очерки истории. Каз., 2004; Русские мон-ри: Ср. и Нижняя Волга. Новомосковск: М., 2004. С. 102–103.

Д. Б. Кочетов

ЕЛАБУЖСКОЕ ВИКАРИАТСТВО

в 1922–1929 гг. в составе Сарапульской епархии, в 1929–1934 гг. в составе Казанской и Свияжской епархии, названо по г. Елабуга (в 1920 город был передан из Вятской губ. в новообразованную Татарскую АССР, ныне районный центр в Татарстане). 23 дек. 1921 г. по представлению Сарапульского и Елабужского еп. Алексия (Кузнецова) вышел указ Свящ. Синода о назначении настоятеля Троицкой ц. в Сарапуле прот. Николая Анисимова после пострижения в монашество епископом Елабужским, викарием Сарапульской епархии. 21 янв. 1922 г. прот. Ни-



колай принял монашеский постриг с именем Георгий, 12 февр. того же года в Вознесенском кафедральном соборе Сарапула он был хиротонисан и поставлен на новообразованную Елабужскую кафедру. 23 окт. 1923 г. еп. *Георгий (Анисимов)* был осужден на 2 года лишения свободы за «антисоветскую деятельность»,



Собор Всемилостивого Спаса в Елабуге. 1808–1816 гг., перестроен в 1855–1864 гг. Фотография. Кон. XX в. (РГБ)

вскоре освобожден. В связи со ссылкой еп. Алексия (Кузнецова) со 2 авг. по 12 дек. 1924 г. еп. Георгий управлял сарапульскими городскими церквями и храмами 1, 2 и 3-го благочиннических округов Сарапульской епархии, с 6 авг. по 25 сент. 1924 г. управлял также *Малмыжским викариатством* Сарапульской епархии. 19 февр. 1925 г. еп. Георгий был назначен на Малмыжское викариатство, Е. в. возглавил бывш. Малмыжский еп. *Ириней (Шульмин)*. 22 дек. 1925 г. еп. Ириней уклонился в *григорианский раскол*, в к-ром пребывал до 30 янв. 1926 г. В 1929 г. Е. в. стало частью Казанской епархии. Однако уже в сер. 20-х гг. XX в. (по-видимому, в связи с уклонением в раскол еп. Ириней) *елабужский в честь Казанской иконы Божией Матери жен. мон-рь* и приходские храмы города и Елабужского кантона подчинялись Казанским архиереям. 14 дек. 1930 г. во епископа Елабужского в Казани был хиротонисан *Палладий (Шерстенников)*, в 1933 г. переведенный на *Ржевское викариатство* Калининской епархии. 11 авг. 1933 г. на Елабужскую кафедру получил назначение еп. *Александр (Раевский)*. Архиерей

не приезжал в Елабугу, 15 марта следующего года он был назначен епископом Кустанайским. Впосл. Е. в. не замечалось.

Епископы: Георгий (Анисимов; 12 февр. 1922 — 19 февр. 1925), Ириней (Шульмин; 19 февр. 1925 — 15 июля 1930), Палладий (Шерстенников; 14 дек. 1930 — 24 авг. 1933), Александр (Раевский; 11 авг. 1933 — 15 марта 1934).

Лит.: Акты свт. Тихона. С. 350, 426, 436, 865, 866; *Сухих А., прот.* Вспомним поимённо. Киров, 2004. Кн. 2. С. 25, 50; *Губошин.* История иерархии. С. 167, 286, 581, 698, 758; *Липаков Е. В.* Архипастыри Казанские. Каз., 2007. С. 339, 458.

А. В. Маркелов

ЕЛАГИН Николай Васильевич (12 (по др. сведениям, 9). 08.1817, имение Жары Нерехтского у. Костромской губ. — 31.10.1891, С.-Петербург), духовный писатель, издатель, историк, цензор. Происходил из старинного дворянского рода; один из 14 детей гвардии поручика Василия Дмитриевича Елагина (1789–1868), участника войны 1812 г. Окончил в С.-Петербурге 1-й кадетский корпус, в 1836–1840 гг. служил в одном из конных полков. В 1840 г. был командирован в канцелярию Мин-ва народного просвещения, занимался самообразованием. В 1841–1850 гг. трудился в имп. Археографической комиссии, к-рой со временем передал в дар собранную им коллекцию древних грамот. С 1843 г. — писмоводитель в экспедиции гос. кредитных билетов.

С 22 апр. 1848 г. сторонний цензор С.-Петербургского цензурного комитета, до 1858 г. служил под началом председателя цензурного комитета и попечителя С.-Петербургского учебного окр. М. Н. Мусина-Пушкина. 12 марта 1857 г. был прикомандирован к Главному управлению цензуры, 29 апр. назначен при нем чиновником особых поручений. Деятельность Е. в качестве цензора вызывала отрицательную реакцию в либеральных кругах. Е., отличавшийся строго религ. мировоззрением, стремился ограничить в цензурируемых им произведениях информационно о дуэлях и самоубийствах как греховных и уголовно наказуемых деяниях; он придерживался мнения, что любовные сцены всегда должны приводить к законному браку, а отрицательные персонажи — раскаиваться или получать должное возмездие. В деятельности редактора

«Отечественных записок» и «Санкт-Петербургских ведомостей» А. А. Краевского Е. видел «злонамеренные цели», прежде всего пропаганду республиканских начал, а также «чувственной жизни». Мемуаристы В. Р. Зотов, А. В. Никитенко, А. А. Чумиков обвиняли Е. в ограниченности, бесцеремонности и чрезмерной придирчивости (напр., он требовал убирать упоминания об участниках мятежа 14 дек. 1825 г., о разгроме прусской армии во время Семилетней войны, поскольку прусская династия находилась в родстве с Домом Романовых). Вместе с тем, по словам Н. Н. Фирсова, Е. не был чужд либеральных тенденций и «редко давал повод к препирательству», сохраняя благожелательные отношения даже с редакцией радикального «Русского слова» во главе с Г. Е. Благосветловым.

1 февр. 1860 г. он был назначен чиновником особых поручений при Мин-ве народного просвещения по делам Варшавского учебного окр. и вскоре вышел в отставку в чине действительного статского советника.

Е. также состоял на службе в имп. Человеколюбивом об-ве в должности члена-ревизора, являлся членом попечительного комитета о бедных, совета Об-ва распространения религиозно-нравственного просвещения в духе правосл. Церкви, был приближен к известной благотворительнице Т. Б. *Потёмкиной*. В разное время совершал паломничества, в частности на правосл. Восток, посещал Нов. Иерусалим. К кон. 50-х гг. у Е. появилось желание покинуть мир и принять постриг, о чем свидетельствует его переписка со свт. *Феофаном Затворником* (к нему Е. «постоянно обращался за советом и руководством в деле спасения» (Письма еп. Феофана. 1897. № 42. С. 827)) и валаамским игум. *Дамаскином (Колоновым)*, однако он проявил себя в др. качестве: Е. стал основателем Короцкого жен. мон-ря во имя свт. *Тихона Задонского* близ Валдая.

Испытывая особое почтение к памяти преосв. Тихона, Е. стал одним из инициаторов его прославления в лике святых. Вскоре после канонизации, с 1862 г., по благословению митр. *Исидора (Никольского)* Е. занялся привлечением средств на устройство обители в Валдайском у. Новгородской губ., поблизости от родины святителя и места погребения его родителей. Собрав поначалу



16 тыс. р., Е. и с ним валдайские жители обратились к имп. *Александру II Николаевичу* с прошением об открытии мон-ря. В 1864 г. было получено Высочайшее повеление об основании общины с уч-щем для девиц и лечебницей. Комитет по устройству общины возглавил наставник и сподвижник Е., настоятель *Валдайского Святоозерского в честь Иверской иконы Божией Матери муж. мон-ря* архим. Лаврентий (Маркаров). Привлекая жертвователей лично и через печатные объявления, Е. собрал крупную сумму — ок. 150 тыс. р. и сам пожертвовал дачу и 9963 р. При участии Е. община получила в дар в С.-Петербурге на М. Охте деревянный дом, где впосл. возникло монастырское подворье. Е. пожертвовал в мон-рь икону Христа Спасителя с волосками Христовыми, полученную им в 1864 г. от патриарха К-польского *Софрония III* и отмеченную знаменами в Костромской и С.-Петербургской губерниях. Вместе с архим. Лаврентием он передал мон-рю листок с собственноручной надписью свт. Тихона. Е. подолгу жил в основанной им обители, наблюдая за строительными работами. После достройки и освящения келейного корпуса с храмом (1871) строительная комиссия прекратила существование, однако до конца своих дней Е. продолжал нести попечение о Короцком мон-ре.

Наиболее известна деятельность Е. как издателя, редактора и писателя — историка и публициста. Еще в период службы в Мин-ве народного просвещения он публиковал, преимущественно в ведомственном журнале, собственные сочинения: церковно-исторические труды, посвященные рус. средневековью, в т. ч. юго-зап. землям, и фундаментальные биографии современников. К его историческим сочинениям относятся: «Память о князе Дмитрие Михайловиче Пожарском» (Маяк. 1842. Т. 3. Кн. 5. Мат.-лы. С. 20–29; отд. отт.: СПб., 1842) — рецензия-рассказ на основе публикации «Русского вестника» (1841), содержащая воспоминания о с. Пурех (Пурих) Нижегородской губ.; «Первые христианские мученики в Литве» (ЖМНП. 1843. Ч. 38. № 6. Отд. 2. С. 113–129; отд. отт.: СПб., 1843); рецензия на «Собрание древних грамот и актов городов Вильны, Ковно, Троку, православных монастырей, церквей и по разным предместьям. Вильно, 1843»

(ЖМНП. 1843. Ч. 39. № 7. Отд. 6. С. 1–19); научно-биографические очерки «Елена Иоанновна, великая княгиня литовская и королева польская» (ЖМНП. 1846. Ч. 50. № 4. Отд. 2. С. 39–84; отд. отт.: СПб., 1846) и «Патриарх Иоаким и заслуги его Отечеству в гражданском, политическом и религиозном отношениях» (СПб., 1847; отд. отт. из газ.: Северная пчела. 1847. № 133–136); рецензия на «Описание второй войны императора Александра I с Наполеоном в 1806 и 1807 годах, по Высочайшему повелению сочиненное генерал-лейтенантом и членом Военного совета Михайловским-Данилевским. СПб., 1846» (ЖМНП. 1847. Ч. 55. № 9. Отд. 6. С. 244–267). Особое место занимают публикации Е., посвященные Киеву: единственное художественное произведение — назидательное сочинение о потомках св. равноап. кн. Владимира «Рассказ о Киевской старине» (СПб., 1842), статья об уникальном открытии Ф. Г. *Солнцевым* древнейших рус. росписей «Фрески XI века, открытые в Киево-Софийском соборе» (ЖМНП. 1844. Ч. 41. № 1. Отд. 7. С. 1–4; отд. отт.: СПб., 1844) и опубликованная значительно позже рукопись И. П. Боричевского «Киевские пещеры» (СПб., 1872), к-рую Е. сопроводил собственным предисловием. Е. видел значение открытия софийских фресок в том, что они объясняют «стиль и вкус» визант. искусства, служат образцом для исторических живописцев и восстановления «древней греческой живописи», доказывают благочестие «русских князей и народа» и преемственность церковной традиции.

Составленная Е. «Жизнь графини Анны Алексеевны Орловой-Чесменской» (СПб., 1853) является единственным до наст. времени жизнеописанием известной церковной благотворительницы. Основными источниками, по определению Е., «простого и правдивого рассказа для благочестивого размышления» послужили труды М. Н. Муравьева и составленное свящ. Димитриевской новгородской церкви прот. Василием Орнатским рукописное жизнеописание архим. Фотия (Спаского). В книге Е. большое внимание уделено архим. Фотию и *Юрьеву новгородскому муж. мон-рю*. «Очерки жизни и трудов кн. Платона Александровича Ширинского-Шихматова» (ЖМНП. 1855. Ч. 85. № 1.

Отд. 5. С. 1–18; Ч. 87. № 8. Отд. 5. С. 37–78; отд. отт.: СПб., 1855) посвящены министру народного просвещения, под началом к-рого Е. трудился 14 лет; Е. особо отмечал стремление покойного князя на посту министра народного просвещения (1850–1853) добиться «солидарности» религ. и научного образования в ун-тах и средних учебных заведениях. «Очерки...» получили в целом положительный отзыв Н. А. *Некрасова* в «Заметках о журналах» (1855–1856) (*Некрасов Н. А.* Полн. собр. соч. и писем: В 15 т. Л., 1990. Т. 11. Кн. 2. С. 199–202, 376).

Незадолго до своей отставки Е. занялся изданием церковной лит-ры. Атрибуция опубликованных Е. произведений затрудняется тем, что большинство из них были изданы анонимно и их авторство приписывали Е., в действительности выполнявшему функции редактора, составителя и издателя. Первоначально основное внимание он уделял подготовке жизнеописаний и трудов рус. подвижников благочестия нового времени, религ. книг для народа, акафистов, описаний мон-рей; к концу жизни его больше интересовала церковно-общественная проблематика. На издательские нужды он нередко употреблял собственные средства. Е. также явился одним из инициаторов издания «Церковных ведомостей».

Публикаторская деятельность Е. началась с первого (анонимного) издания «Писем о христианской жизни» (СПб., 1858–1860. Вып. 1–4) свт. Феофана Затворника, вскоре (1860–1862) вышедших 2-м изд. Е. состоял в активной переписке со свт. Феофаном: было известно 235 их писем начиная с 50-х гг. XIX в. Предваряя прославление преосв. Тихона Задонского, Е. 8 февр. 1860 г. заказал подробное жизнеописание святителя проф. МДА П. С. *Казанскому*, с к-рым сотрудничал особенно тесно. Казанский — основной автор этой книги, но в большинстве источников она целиком приписывается Е. Однако Е. принимал непосредственное участие в сборе житийных материалов, в частности в архиве Воронежской духовной консистории, беседовал со старыми прихожанами, записывал свидетельства о чудесах, а также выступил в роли редактора и издателя. Кн. «Жизнь святителя Христова Тихона I, епископа Воронежского и Елецкого, с присовокуплением избранных мест из его тво-



рений» (М., 1861) помимо жизнеописания угодника Божия содержит историю его прославления и краткое обозрение сочинений. В 1861 г. в связи с канонизацией еп. Тихона Е. подготовил кн. «Жизнь новоявленного угодника Божия Тихона» (вышла в 1862 дважды), поместив также церковную службу и акафист, составленные Казанским, и добавив заключение, не одобренное Казанским. Только до 1893 г. книга выдержала 10 изданий.

С сер. 50-х гг. Е. занимался историей *Саровской в честь Успения Пресвятой Богородицы муж. пустыни*. В 1861 г. Саровский мон-рь обратился к нему с просьбой подготовить на основе имеющихся публикаций и архивных данных житие прп. *Серафима. Н. А. Мотовилов* в авг. 1861 г. в Задонске передал Е. дополнительные материалы. Е. составил, отредактировал и издал в 1863 г. в С.-Петербурге жизнеописание преподобного, созданное впервые по заказу Саровской обители, — «Житие старца Серафима, Саровской пустыни иеромонаха, пустынножителя и затворника. С приложением его наставлений и келейного молитвенного правила». Имя автора указано впервые в 5-м, испр., изд. (М., 1901).

Сотрудничество с Е. высоко ценил игум. Дамаскин (Кононов). По его приглашению писатель посетил *Спасо-Преображенский Валаамский муж. мон-рь*. В короткие сроки, что отразилось на цельности текста, Е. осуществил составление и редакцию исторического описания обители на основе рукописей валаамских насельников — иером. Пимена (Гаврилова) и иеродиак. Евфимия (Головки). Описание вышло в 1864 г. в С.-Петербурге под названием «Валаамский монастырь» и стало основой дальнейших публикаций о Валааме.

Результатом сотрудничества Е. как издателя и редактора и Казанского как анонимного автора явился выход в свет, в основном в нач. 70-х гг., ряда духовно-просветительских книг для народа: «О чудотворно явленной Тихвинской иконе Божией Матери и о замечательных с нее списках, с коротким изложением некоторых чудотворений» (СПб., 1864); «Богородице Дево, радуйся!: Изъяснение Богородичной молитвы» (СПб., 1870); «Земная жизнь Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа» (СПб., 1871); «Земная жизнь Пресвятой Богородицы»

(СПб., 1870); «Житие святого благоверного великого князя Александра Невского в иночестве Алексия» (СПб., 1871); «О благодати Божией» (СПб., 1872); «Учение православной Церкви об Ангеле Хранителе» (СПб., 1872). Не исключено участие Казанского в подготовке изданной Е. брошюры «Учение Православной Церкви о Пресвятой Троице» (СПб., 1872–1873). К назидательным изданиям примыкает и поздняя брошюра Е. «Нищие в Церкви» (СПб., 1886) о необходимости милосердия на основе Свящ. Писания и творений св. отцов.

Е. проявил себя также в жанре гимнографии. В 1863 г. он направил в С.-Петербургский духовный цензурный комитет «Акафист Пресвятой Богородице «Всех скорбящих Радость»», к-рому, по отзыву рецензента, «недоставало правильного смысла» (*Попов*. 1903. С. 233). По внесению исправлений акафист был одобрен (1-е изд.: СПб., 1863) и издавался только до 1915 г. не менее 23 раз: сначала церковным, а с 1890 г. (как и акафист Казанской иконе) — гражданским шрифтом. «Акафист Пресвятой Богородице, явления ради чудотворной ее иконы Казанской» Е. подготовил, «желая послужить прославлению Богоматери и возбуждению веры и усердия к Ее покрову» и учитывая, что она является особо чтимой святыней С.-Петербурга, Москвы и всей России (1-е изд.: СПб., 1868), в 1914 г. вышло 18-е изд. Е. составил также «Акафист ко Пресвятой Госпоже Владычице Деве Богородице преславного ради явления чудотворной иконы Ее, именуемой Тихвинской», одобренный в февр. 1883 г. после значительных исправлений (1-е изд.: СПб., 1883) и выдержавший 5 изданий к 1897 г. Не исключено участие Казанского в составлении акафистов иконам Божией Матери Тихвинской и особенно «Всех скорбящих Радость».

Будучи «усердным собирателем церковных вестей», Е. отстаивал сохранение «чистоты веры среди соблазнов и увлечений времени» (ЦВед. 1891. № 47. С. 1686) через издательскую, а не общественную деятельность. Самая ранняя из церковно-общественных публикаций Е. — сб. «Искандер Герцен» (Берлин, 1859) — явилась плодом сотрудничества Е. с помещиком Пермской губ., известным благотворите-

лем П. Д. Дягилевым, финансировавшим и поддерживавшим издание. На публикацию этого сборника, вероятно, было дано благословение свт. *Филарета* Московского и митр. Новгородского и С.-Петербургского *Григория (Постникова)*. Поскольку по воле императора упоминать в российской печати имя А. И. Герцена было запрещено, книга вышла анонимно. Печатание за границей содействовало ее распространению среди рус. эмигрантов: часть тиража сразу же была отправлена для продажи во Францию.

Памфлет Е. стал 1-м антигерценовским сочинением. По словам Е., книга была подготовлена им «в опровержение клеветы и разрушительных замыслов Герцена, направленных к ослаблению веры, к низвержению всякой власти и ко введению в России анархии». Печатное слово следовало, по мнению Е., опровергнуть, с помощью Божией, посредством печатных же изданий. В сборнике 4 главы: 1. Философия революции и социализм Искандеровой школы; 2. Затмение «Полярной Звезды»; 3. Голос на клик «С того берега» (автор — П. С. Казанский); 4. Г[осподи]н Герцен и его значение. В деятельности Герцена Е. видел измену христианству и родине, подмену христ. религии религией революции. В апр. 1862 г. по просьбе министра народного просвещения А. В. Головнина имп. Александр II разрешил продавать книгу в России. Она заслужила положительные отклики в консервативных журналах «Странник» и «Домашняя беседа для народного чтения». В либеральных кругах публикация вызвала др. реакцию. Н. С. Лесков с иронией писал в «Мелочах архиерейской жизни» о двух «святошах» — Е. и Дягилеве.

Е. принадлежала видная роль в полемике 60–70 гг. XIX в. по вопросам перспектив церковной жизни и ее реформ. Едва ли не наибольшее внимание Е. уделил вопросу положения белого духовенства в России и роли в связи с этим монашества и церковной иерархии. Общественную дискуссию по данному вопросу возбудила изданная М. П. *Погодиным* за границей в 1858 г. книга *Беллюстина* «Описание сельского духовенства в России», в к-рой приводились многочисленные сведения о приниженом и трудном материальном положении белого духовенства.



Немедленным ответом Е. стал опубликованный в Берлине в 1859 г. под его редакцией сб. «Русское духовенство». Книга включает статьи: «Разоблачение клеветы на русское духовенство» (название дал Е.) и «О монашестве» Казанского, «Мысли светского человека о книге «Описание сельского духовенства»» А. Н. Муравьева, «Духовное звание России (из рус. журнала)» свящ. Харьковской губ. Григория Грекова, а также «Суждение о книге, изданной в 1858 г. в Лейпциге на русском языке, под заглавием «Описание сельского духовенства»», «О благотворном влиянии Православной Церкви и пастырей ее в судьбах России», «Взгляд православного на сан епископа».

В 1871 г. Е. опубликовал брошюру «Правда о выборном начале в духовенстве» без указания автора — секретаря Костромской духовной консистории С. И. Ширского. В ней публикация свящ. Михаила Морошкина «Выборное начало в духовенстве» (СПб., 1870) представлена как попытка ограничения архиерейской и гос. власти. С собственным предисловием Е. дважды в 1874 г. издал в С.-Петербурге кн. «Дух и заслуги монашества для церкви и общества». Наибольшей публицистичностью отличались сборник Е. «Белое духовенство и его «интересы»» (СПб., 1881) и его продолжение «Чего надо желать для нашей церкви: По поводу отзывов на книгу «Белое духовенство и его интересы»» (СПб., 1882–1885. 2 вып.), основной вклад в подготовку к-рых анонимно внес Ширский. Наконец, последним изданием Е. стала опубликованная без указания автора книга брата Казанского, «ученого старца-богослова» прот. Михаила Боголюбского, «Несколько слов о монашестве прежнем и нынешнем» (СПб., 1891).

Часть белого духовенства, по мнению Е. и его единомышленников, отличается недолжным исполнением пастырских обязанностей и стремлением к власти, что приводит к возникновению церковных и общественных нестроений. Улучшение его внешнего положения — служебного, общественного и материального — Е. не считал средством исправления церковных дел. Он выступил против принципа выборности духовенства, перехода под начало белых священников духовно-учебных заведений. Преимущественное внимание к положению белого духо-

венства Е. приписывал проискам «старых крепостников и нигилистов», объединившихся в стремлении расколоть духовное сословие изнутри, разделить мон-ри и приходы, скомпрометировать архиереев и правительство и с падением помещичьей власти избежать усиления влияния священнослужителей в народе. Е. подверг жесткой критике «отцов духовного либерализма» Д. И. Ростиславова, свящ. И. Беллюстина, свящ. М. Морошкина, а также писателя Н. Г. Помяловского, в числе «враждебных» изданий были названы «Православное обозрение», «Чтения Общества для любителей духовного просвещения», «Церковно-общественный вестник».

В то же время Е. постоянно подчеркивал значение монашества и особенно архиереев — преемников апостольских, поскольку падение роли епископата приводит к протестантизму. Монашество — высшая ступень нравственного совершенства — оказывает благотворное влияние на общество. Однако в опубликованной Е. книге прот. М. Боголюбского отмечалась слабость духовной жизни в его представителях, рационализм и «богослужебный декорум» ученого монашества, пришедшие с 40-х гг. XIX в. на смену аскетически-созерцательному мировоззрению. Е. в свою очередь говорил о необходимости монастырского характера воспитания семинаристов. Власть епископов Е. и его сторонники противопоставляли отстаиваемому нек-рыми белыми священниками выборному началу, «теории верховенства народа» и либерализму в устройстве церковных учреждений в целом.

Е. рассматривал Церковь, гос-во и народ в неразрывном единстве. Распространение науки, печати, образования в обществе, по его мнению, ослабляют церковный дух и готовят почву для либерализма, а затем и нигилизма. Е. подвергал критике гражданскую власть, начиная с *Петра I Алексеевича*, за «мирское направление». Основной задачей он считал устранение всего, что может стеснять, подавлять проявления духовности Церкви, лишать ее возможности без ограничений исполнять свое предназначение — вести верующих к спасению.

В 1870 г. был учрежден специальный Комитет по реформам церковного суда под председательством митр. *Макария (Булгакова)*. Перво-

начально одобренный им проект проф. МДА А. Ф. Лаврова-Платонова (впосл. архиеп. *Алексия*) в 1872 г. подвергся критике. В качестве недостатков отмечались соединение адм. и судебной власти в одном лице правящего архиерея, формальность делопроизводства. Реформа по Лаврову-Платонову подразумевала сохранение судебной власти за архиереем с созданием при нем в качестве коллегиального судебного органа выборной коллегии пресвитеров. Он выступил за полное сохранение епископами судебной и исполнительной власти, против децентрализации церковной власти и передачи брачных дел светскому суду. Комитет одобрил другой, либеральный, проект киевского прот. Петра Лебединцева, к-рый предусматривал помимо прочего изъятие у церковных судов ведения бракоразводных дел. Е. за собственный счет опубликовал (в качестве «редактора-издателя», без подписи автора) и разослал архиереям книгу Лаврова-Платонова «Предполагаемая реформа церковного суда» (СПб., 1873. 2 вып.). Е. и архиеп. *Алексий*, ссылаясь на каноны, отстаивали исторически сложившиеся формы церковного суда и епископского управления в целом. Дискуссия завершилась публикацией Е. брошюры с собственным предисловием «О передаче брачных дел из духовного суда в светский» (СПб., 1879). Автор, напоминая о том, что брак является божественным и церковным установлением, высказывался в пользу сохранения всех дел о нем в ведомстве правосл. исповедания. Мысль о проведении церковно-судебной реформы была тогда отложена на неопределенный срок.

Последняя работа Е. ст. «*Алексий, архиепископ Литовский и Виленский*» (ЦВед. 1891. № 8. С. 238–239) была посвящена памяти скончавшегося архиеп. *Алексия* (Лаврова-Платонова). Е. был похоронен на кладбище *с.-петербургского Новодевичьего в честь Воскресения Господня жен. мон-ря*, могила утрачена.

Арх.: РГАЛИ. Ф. 194. Ед. хр. 79, 1826–1878 гг.; РГИА. Ф. 772. Оп. 1. Д. 2092, 4061, 5101; Ф. 777. Оп. 1–1848. Д. 2012.

Ист.: Краткий отчет строительного комитета по устройству Корочкой женской общины во имя святителя Тихона. СПб., 1872; Елагин Н. В. // ПрибЦВед. 1891. № 47. С. 1685–1686; *Барсов Н. Н.* В. Елагин: (Некр.) // ЦВ. 1891. № 45. С. 718; Письма епископа Феофана к Н. В. Елагину // СПбДВ. 1897. № 42. С. 826–829; № 44. С. 865–868; № 46. С. 912–914; *Гринченко Н., Патрушева Н., Фут И.* Цензоры Санкт-Пе-



тербурга: (1804–1917): (Аннот. список) // Новое лит. обозр. 2004. № 69. С. 364–394; Антонович М. В., Годунова О. А. Костромская ветвь дворянского рода Елагиных // Гербовед. М., 2007. № 99. С. 14–21.

Лит.: Памяти заслуженного профессора Московской Духовной Академии Петра Симонovichа Казанского. М., 1878; Зотов В. Р. Петербург в 40-х годах // ИВ. 1890. Май. № 5. С. 310; Сидин П. М. Историческое описание Валдайского Короцкого во имя святителя Тихона женского общежительного монастыря Новгородской епархии. Новгород, 1895. С. 12–16, 21–22; Геронтий (Кургановский), иером. Историческое описание Короцкого женского общежительного монастыря Валдайского уезда Новгородской епархии. СПб., 1897. С. 21–22, 25; Рунковский Н. П. Церковно-гражданские законоположения относительно православного духовенства в царствование имп. Александра II. Каз., 1898. С. 260–263; Чушков А. А. Мои цензурные мытарства // РС. 1899. Т. 99. № 9. С. 621–626; Попов А. В. Православные русские акафисты, изданные с благословения Святейшего Синода. Каз., 1903. С. 233–235, 251–253, 324–326; ПБЭ. 1904. Т. 5. Стб. 378–380; Беляев А. А., прот. Профессор Московской Духовной Академии П. С. Казанский и его переписка с архиепископом Костромским Платоном. Серг. П., 1910. Вып. 1; 1916. Вып. 2; Воронежская старина. Воронеж, 1911. Вып. 10; Прославление Св. Тихона Задонского, 13 августа 1861–1911 года: Юбил. сб. С. 13–14, 137–147, 221–273, 297–300; Фирсов Н. П. [псевд.: Л. Рускин]. В редакции журнала «Русское слово»: (Из воспоминаний шестидесятника) // ИВ. 1914. Т. 136. № 5. С. 497–500; Рошко В., прот. Преподобный Серафим: Саров и Дивеево: Пер. с франц. М., 1994; Павлов В. Предки Сергея Дягилева // Урал. 2000. № 12. С. 163–173; Белякова Е. В. Церковный суд и проблемы церковной жизни. М., 2004. С. 100–101; Никулин М. В. Православная Церковь в общественной жизни России (кон. 1850-х — кон. 1870-х гг.). М., 2006.

Свящ. Александр Берташ

ЕЛАМ — см. Элам.

ЕЛА́НСКАЯ Алла Ивановна (2.06.1926, Махачкала — 3.01.2005, С.-Петербург), коптолог, специалист в области грамматики копт. языка, издатель копт. текстов. В 1951 г. Е. поступила на вост. фак-т ЛГУ (кафедра истории араб. стран); в 1956 г. принята в аспирантуру ЛОИВ АН по специальности «коптская филология» (научные руководители: чл.-кор. П. В. Ернштедт, акад. В. В. Струве). По окончании аспирантуры зачислена с 1960 г. в штат ЛОИВ, где работала до выхода на пенсию в 1997 г. В 1962 г. защитила канд. диссертацию по теме «Определение в коптском языке», в 1972 г. — докт. диссертацию по теме «Саидский диалект позднейшего египетского (коптского) языка». В 1957/58, 1964, 1968 и 1972 гг. читала курс копт. языка студентам-египтологам вост. фак-та ЛГУ.

В 1960 г. Е. приступила к созданию полной грамматики саидского диалекта копт. языка. В основной части труд был закончен к 1965 г., однако вполн. Е. постоянно возвращалась к работе, дополняя ее новыми наблюдениями, примерами и формулировками. Труд, заверченный за неск. дней до смерти (ок. 1 тыс. машинописных страниц), до наст. вре-



А. И. Еланская.
Фотография. Кон. 70-х гг. XX в.

мени не издан; опубликованы лишь общий очерк «Коптский язык» в серии «Языки народов Азии и Африки» (1964) и многочисленные статьи по отдельным вопросам копт. грамматики.

Продолжая традиции 1-го рус. коптолога О. Э. фон Лемма (1856–1918) и своего учителя Ернштедта, Е. занималась изданием копт. текстов. В 1962 г. она опубликовала с комментарием и переводом «Гомилию в честь архангела Михаила» по саидской рукописи X в. В 1969 г. увидело свет подробное описание копт. собрания ГПБ (ныне РНБ), включающее 42 рукописи на саидском, файюмском и бохайрском диалектах, сделанное Е. В рамках публикации было осуществлено образцовое издание (с комментарием, переводом и детальным указателем) ранее неизвестной версии «Мученичества св. Виктора и Стефаниды» и крайне важного для истории новозаветного текста файюмского фрагмента X–XI вв. Евангелия от Марка (Мк 14. 35 – 16. 20). В 1991 г. Е. опубликовала неск. десятков копт. лит. текстов из собрания ГМИИ с англ. переводом, комментарием и факсимильным воспроизведением всех рукописей (192 фотографии во 2-м, значительно дополненном издании). Многие из этих текстов были изданы впервые, напр. фрагменты сочинений мон. *Шенуте* и нек-рых неизвестных ранее

богословских трактатов, а также 5 листов уникальной саидской рукописи *Apophthegmata Patrum* (IX в.), о к-рых не знал издатель М. Шен, опубликовавший в 1960 г. остальные 44 листа из различных собраний в Неаполе, Вене, Лондоне, Париже и Венеции.

Е. принадлежит неск. очерков и энциклопедических статей по истории копт. языка и лит-ры, а также единственный в отечественной научной лит-ре очерк о развитии коптологии в России (1972) и фундаментальная статья о копт. рукописной традиции (1987). В последние годы Е. активно занималась переводами, в частности гностических текстов из егип. собрания *Наг-Хаммади* (напр., «Происхождение мира» (NHC II 5), «Премудрость Иисуса Христа» (NHC III 4), «Апокриф Иоанна» (BG 8502, NHC II 1)) и ряда христ. сочинений («Апокалипсис Илии», «Апокриф пророка Иеремии», «Мученичество Павла» и др.).

Е. внимательно следила за работой зарубежных коллег, регулярно публикуя пространные критические рецензии. На III Международном конгрессе коптологов в 1984 г. в Варшаве она была избрана почетным президентом Международной ассоциации коптологов (IAC). В письме к Е., подписанном президентом ассоциации Р. Кассером, было признано исключительное значение ее работ в области коптологии. В 1990 г. к 65-летию Е. был издан юбилейный сборник статей (J. of Coptic Studies. 1990. Vol. 1). Соч.: Коптский язык. М., 1964; Коптология // Азиатский музей — Ленинградское отд-е Ин-та востоковедения АН СССР. М., 1972. С. 516–526; Коптская рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока: (Очерки). М., 1987. Кн. 1. С. 20–103.

Изд. и пер.: Неизданная копт. рукопись из собр. ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (копт. пов. сер. № 15–21) // ППС. 1962. Вып. 9(72). С. 43–66; Коптские рукописи ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина // Там же. 1969. Вып. 20(83) (франц. пер. введения: Description des manuscrits coptes de la Biblioth. Nat. Publique «Saltykoff-Chtchedrine» de St-Petersbourg / Trad. A. Rosenstiehl // Études coptes. P., Louvain, [1995]. [Т.] 4. P. 1–39. (Cah. de la Biblioth. Copte; 8); Coptic Literary Texts of the Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow. Bdpt., 1991. (Studia Aegyptiaca; 13). Leiden, 1994²; Изречения египетских отцов: Памятники лит-ры на копт. яз. СПб., 1993, 2001²; Премудрость Иисуса Христа: Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками: Пер. СПб., 2004.

Библиогр.: Список осн. науч. трудов д-ра филол. наук А. И. Еланской / Сост.: С. Д. Миллибан // Народы Азии и Африки. М., 1986. № 4. С. 210 [до 1986 г.]; Nagel P. Bibliographie



A. I. Elanskaja // J. of Coptic Studies. 1990. Vol. 1. P. 1–12 [до 1988 г.].
Лит.: Памяти А. И. Еланской (1926–2005) // ВДИ. 2006. № 2. С. 232–233.

А. Л. Хосроев

ЕЛА́Ф — см. *Элат*.

ЕЛГАВСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО

Рижской митрополии, учреждено в период бытия Латвийской Православной Церкви в юрисдикции К-польского Патриарха, существовало в 1936–1943 гг., названо по г. Елгава (до 1917 Митава).

В 1561–1795 гг. Митава была столицей управлявшегося нем. династией Курляндского герцогства, в 1796–1920 гг. являлась центром Курляндской губ. в составе Российской империи; территория губернии включала юж. и юго-зап. части совр. Латвии. В 1710 г. курляндский герц. Фридрих Вильгельм вступил в брак с рус. царевной Анной Иоанновной, дочь царя *Иоанна V Алексеевича* и царицы Прасковьи Феодоровны. По условиям брачного договора для герцогини и ее слуг в герцогском дворце была устроена домовая правосл. ц. в честь Преображения Господня — 1-й правосл. храм в городе. В 1726 г. в Митаве была построена деревянная ц. во имя праведных Симеона Богоприимца и пророчицы Анны, существовавшая до 1750 г., когда здание было заменено новым, тоже деревянным; приход в сер. XVIII в. насчитывал до 275 чел. В 1774–1780 гг. на месте деревянного храма по проекту Б. Растрелли была возведена однокупольная каменная церковь с колокольней, храм был освящен 4 марта 1780 г. и состоял в ведении Святейшего Синода. В 1799 г., после вхождения Курляндии в состав России (1795), немногочисленные правосл. храмы Курляндской губ. были переданы Псковским архиереям, носившим до 1833 г. титул «архиепископ Псковский, Лифляндский и Курляндский». В 1833 г. Курляндская губ. была отнесена к Минской епархии, в 1836 г. вернулась в состав Псковской епархии и стала частью образованного в том же году *Рижского викариата*, включавшего помимо Курляндской Лифляндскую губ.; в Курляндской губ. тогда насчитывалось 4 прихода, составлявших Курляндское благочиние. В 1850 г. была учреждена Рижская епархия, ее архиереи до 1917 г. титуловались Рижскими и Митавскими. В сер. XIX в. в Курляндии

было 14 приходов, губерния была разделена на 2 благочиния. Со временем число правосл. храмов в регионе возросло, в мест. Илдукст (ныне г. Илуксте) были устроены жен. епархиальное уч-ще и жен. мон-рь. В мест. Вольгунд (ныне Валгунде) в окрестностях Митавы в 90-х гг. XIX в. была основана Спасо-Преображенская пуст., скит *рижского Сергиева во имя Св. Троицы жен. мон-ря*. В 1890–1892 гг. в Митаве был перестроен и расширен храм святых Симеона и Анны, получивший статус соборного, освящен 14 нояб. 1892 г. Помимо собора в Митаве существовали 2 правосл. церкви: в честь Преображения Господня в спроектированном Растрелли герцогском дворце (ныне в этом здании располагается Латвийская сельскохозяйственная академия, храм упразднен) и кладбищенская в честь Успения Пресв. Богородицы (действующая).

После образования независимой Латвийской республики Курляндская губ. была упразднена. Первым правосл. Церковь в независимой Латвии возглавил архиеп. сщмч. *Иоанн (Поммер)*, 19 июля 1921 г. назначенный на Рижскую кафедру св. *Тихоном*, Патриархом Московским и всея России. Вместе с назначением архиеп. Иоанн получил патриарший томос об автономии Латвийской Православной Церкви. После мученической кончины архиеп. Иоанна в ночь на 12 окт. 1934 г. Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергий (Страгородский)* возложил временное управление Латвийской Церковью на митр. Виленского и Литовского *Елевферия (Богоявленского)*, но латв. мин-во иностранных дел отказало последнему во въезде в страну. 31 мая 1935 г. съезд правосл. духовенства и мирян Латвии отклонил назначение митр. Елевферия и обратился к К-польскому Патриарху *Фотию II* с прошением о принятии Латвийской Церкви в юрисдикцию К-польского Патриархата. В июне 1935 г. Латвийская Церковь на правах автономии вошла в юрисдикцию К-польского Патриарха, 29 марта 1936 г. в Рождественском кафедральном соборе Риги состоялась хиротония *Августина (Петерсона)* во епископа Рижского и всея Латвии, в тот же день К-польский Патриарх Фотий II возвел его в сан митрополита. В 1936 г. было учреждено Е. в., епископом Елгавским был избран Иаков (Карп); на Соборе, прошед-

шем ранее в том же году, он был одним из кандидатов на пост митрополита. Епископская хиротония Иакова (Карпа), состоявшаяся 27 сент. 1936 г., совершалась на латыш. языке. Под упр. еп. Иакова находились приходы Елгавского и Лиепайского благочиний (ок. 30 общин), кафедральным храмом был елгавский собор праведных Симеона и Анны; в пределах Е. в., в г. Кулдиге, имелась школа псаломщиков. На содержание Елгавского епископа выделялись средства из латыш. казны. Еп. Иаков жил преимущественно в Риге, в здании Рижской ДС, помогая митр. Августину в управлении Латвийской Церковью.

В 1940 г. правосл. Церковь Латвии вернулась в лоно РПЦ. 28 марта 1941 г. Рижский митр. Августин и его 2-й викарий Ерсикский еп. Александр (Витолс) в московском Богоявленском соборе принесли покаяние в грехе уклонения в раскол перед Заместителем Патриаршего Местоблюстителя. Не поехавший в Москву из-за болезни еп. Иаков отправил покаянное письмо. С 1941 г. еп. Иаков почти не принимал участия в церковной жизни, иногда участвовал в богослужениях. 6 июля 1942 г. экзархом Прибалтики Литовским и Виленским митр. *Сергием (Воскресенским)* он был возведен в сан архиепископа, скончался 19 окт. 1943 г. Впосл. Е. в. не замещалось. В 1945–1990 гг. в Елгаве действовала кладбищенская церковь, в 1992 г. был возвращен верующим полуразрушенный елгавский собор, оба храма относятся к Рижскому благочинию Рижской епархии.

Лит.: Историко-стат. описание церквей и приходов Рижской епархии. Вып. 2. Ч. 3. Рига, 1895 (на обл. 1898); *Сахаров С. П.* Православные церкви в Латгалии. Рига, 1939; *Cherney A., protopr.* The Latvian Orthodox Church. Welshpool, 1985; *Гаврилин А. В.* Попытки реформирования Латвийской Правосл. Церкви в 1936–1940 гг. // Живое предание: Мат-лы международной богословской конф. (Москва, окт. 1997 г.). М., 1999. С. 135–142; *он же.* Латвийская Правосл. Церковь в 30-х гг. XX в. // <http://shh.neolain.lv/seminar14/gavrilin2.htm> [Электр. ресурс]; *Дёмина Н.* Елгавский собор свв. прав. Симеона Богоприимца и Анны Пророчицы. Рига, 2001; Mitau / Red. A. Markovs. Jelgava, 2001.

Еп. Александр (Матрѣнин)

ЕЛЕАЗАР [евр. אֱלִיעֶזֶר, 'eli'āzer — Бог помог; греч. Ἐλεάζαρ], прав. (пам. в Неделю св. праотец), ветхозаветный первосвященник. Е.— 3-й сын Аарона от *Елисаветы* (Исх 6. 23), муж дочери Футиила (Исх 6. 25)



и отец Финееса (Исх 6. 25). Е. был священником при скинии во времена *Исхода* (Исх 28. 1; Числ 3. 3–4), служил вместе с младшим братом Ифамаром после трагической смерти старших братьев — Надава и Авиуда (Лев 10. 1–2, 6). Е. был начальником над главами левитских родов, к-рым было вверено хранение святыни (Числ 3. 32) и культовых принадлежностей скинии (Числ 4. 16). После мятежа сынов Корея Е. собрал кадилницы сожженных левитов и покрыл металлом из них жертвенник в качестве назидания для дальнейших поколений о незыблемости Ааронова священства (Числ 16. 39–40). Е. приписываются постановления законов о ритуальном очищении военных трофеев (Числ 31. 21–24) и земли по окончании сражения (Числ 19). После смерти Аарона Е. был облачен Моисеем в его одежды и тем самым унаследовал должность первосвященника (Числ 20. 25–28; Втор 10. 6), управлявшего вместе с Моисеем евр. народом (Числ 27. 1–11; 31. 12, 13, 25–31). Перед смертью Моисей в присутствии Е. назначил своим преемником Иисуса Навина, повелевая ему «обращаться к Елеазару священнику, и спрашивать его о решении» (Числ 27. 18–23). Вместе с Иисусом Навином он разделил по жребию между коленами Израиля территорию земли обетованной (Числ 32. 28; 34. 17; Нав 14. 1; 17. 4; 19. 51; 21. 1). Гробница Е. находилась «на холме Финееса, сына его» в землях колена Ефремова (Нав 24. 33), вероятно, в одном из городов, к-рые были переданы во владение сыновьям Аарона.

Е. занимает важное место в возводимых к Аарону генеалогических списках ветхозаветных священников. Во времена царя Давида существовало 16 семейств из дома Е. (1 Пар 24. 4, 7–14). От Аарона через Е. возводили свое священническое происхождение Ездра и Садок (V в. до Р. Х.) (1 Езд 7. 1–5; ср.: 1 Пар 6. 1–15, 50–53; 24. 3). Иосиф Флавий считал, что имя Елеазар означает, «что он бежал от египтян при содействии родного своего Бога» (*Jos. Flav. Antiq.* II 13. 1). В иудейском предании Е. приписывалось авторство последних глав Книги Иисуса Навина (Бава Батра. 15а).

Имя Елеазар в Библии принадлежит еще 10 персонажам.

Лит.: *Mauch T. M. Eleazar // IDB. Vol. 2. P. 75–76; Porter S. E. Eleazar // ABD. Vol. 2. P. 433.*

ЕЛЕАЗАР (Севрюков; кон. XVI в., Козельск — 13.01.1656, Анзерский Свято-Троицкий скит), прп. (пам. 13 янв., в субботу между 31 окт. и 6 нояб. — в Соборе Карельских святых, в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых, 9 авг. — в Соборе Соловецких святых), Анзерский, основатель *Анзерского Елеазарова во имя Св. Троицы*



Прп. Елеазар Анзерский.
Фрагмент иконы «Прп. Елеазар Анзерский,
с видом обители». Сер. XVIII в.
(СИАИМЗ)

муж. скита на Анзерском о-ве (Анзере) Соловецкого архипелага, писатель, иконописец.

Источники. Сведения о Е. содержатся в автобиографическом соч. святого «Свиток» (варианты заглавия в списках: «Свиток преподобного отца нашего Елеазара, написанный им самим», «Своеручная хартия преподобного Елеазара Анзерского о бывших ему видениях и откровениях», «Житие и подвизи преподобного отца нашего Елеазара и о зачатии жития его на Анзерском острове, и о устройении скита, и о видениях его, и о прочем» и др.), написанном, вероятно, в 1636–1638 гг. Е. рассказывает о начале своего пребывания на Анзерском о-ве, о строительстве деревянной Троицкой ц. в скиту и об искушениях, с которыми ему пришлось бороться.

Известны неск. редакций более позднего Жития Е. Краткое Житие святого существует в 2 разновидности: «История вкратце о преподобном Елеазаре, Анзерского скита начальнике», и «Сказание вкратце о строителе Елеазаре Анзерского скита и о прочих подвижниках» из Со-

ловецкого патерика 1-й четв. XVIII в. Пространное Житие («Житие и чудеса преподобного отца нашего Елеазара чудотворца, начальника Анзерского скита, собрано от многих и верных сказателей и списано вкратце») предположительно составлено анзерским мон. Макарием на основе местных преданий, запись которых активно велась в скиту в нач. XVIII в. Краткие и пространная редакции были созданы между окт. 1704 и февр. 1707 г., при строителе Свято-Троицкого скита Иове (см. *Иисус*, прп., Анзерский), они близки между собой по характеру сообщаемых сведений, более подробно изложенных в пространном Житии. Важная информация о святом содержится во вкладной книге Анзерского скита, начатой в 1710 г. по благословению прп. Иисуса составителем Жития Е. мон. Макарием, в документах из скитского архива. Сведения из разных источников дополняют друг друга (весь комплекс источников, относящихся к Е., опубл. С. К. Севастьяновой: *Прп. Елеазар*. 2001).

Биография. Е. род. в семье купца Афанасия из «беломестных козаков», мать святого носила имя Татьяна. С детства преподобный проявил склонность к монашеской жизни. Получив благословение родителей, вместе с братьями Романом и Михаилом он отправился в *Соловецкий в честь Преображения Господня муж. мон-рь*; Роман вскоре умер, Михаил покинул обитель и поселился в Сумском остроге. Е. пришел в Соловецкий мон-рь при жившем там на покое в 1606–1614 гг. бывш. игум. прп. *Иакове*, монашеский постриг Е. принял при игум. прп. *Иринархе* (1613–1626) (предположительно 1 авг., в день памяти 2 ветхозаветных мучеников по имени Елеазар). Е. участвовал в работах по реконструкции иконостаса Спасо-Преображенского собора Соловецкого монастыря, начавшихся в 1613 г.: выполнял резные надписи о времени создания иконостаса.

В кон. 1614 г. по благословению прп. Иринарха Е. удалился на Анзерский о-в для уединенной подвижничества. Там молодой монах, по его воспоминаниям, подвергался многочисленным тяжким искушениям от бесов, стремившихся изгнать подвижника с острова. Преподобный много молился и был удостоен явлений Божией Матери, укреплявшей его. Е. обменивал вырезанные им деревянные чаши у приходивших к острову



на ладьях поморов на продукты. Е. нашел пристанище в глубине острова, недалеко от озера, называемого Круглым. Здесь преподобный установил собственноручно вырезанный крест и устроил келью. Ок. 1616 г. Е. встретился с отшельником иером. Фирсом и принял от него постриг в схиму. 4 следующих года Е. провел в подвигах пустынножительства: он принимал скудную пищу раз в неделю, умерщвлял плоть ношением вериг (по описанию Жития, он был «дебел составы и плотию», т. е. крупного телосложения), занимался чтением и перепиской книг.

В кон. 1619 — нач. 1620 г. Е. переселился к узкому глубокому заливу, на 2 версты врезавшемуся в Анзер-



Часовня на месте первого поселения прп. Елеазара Анзерского. 90-е гг. XX в. Фотография. 2007 г.

ский о-в, позднее названному Троицкой губой. Неподалеку от залива, рядом с ц. свт. Николая Чудотворца (в 1583 была перенесена из Соловецкого мон-ря на Анзерский о-в для окормления солеваров и рыбаков), преподобный поставил себе келью. В это время с Е. подвизались неск. соловецких иноков: духовный отец Е. иером. Фирс, иером. Варлаам (в 1621 ставший 1-м настоятелем (строителем) Анзерского скита), Кирилл, Феофил. Со временем число отшельников увеличилось. Находясь по монастырским делам в Москве ок. 1619/20 г., соловецкий игум. Иринарх ходатайствовал перед царицей-инокиней *Марфой* о строительстве на Анзерском о-ве для живших там пустынников храма, в ответ на эту просьбу, поддержанную троицким старцем *Александром (Булатниковым)*, царица-инокиня пожаловала 100 р. 18 марта 1620 г. патриарх

Московский и всея Руси *Филарет* послал грамоту Новгородскому митр. *Макарию* об устройстве на Анзерском о-ве ц. во имя Св. Троицы с приделом во имя прп. Михаила Маленна (небесного покровителя царя *Михаила Феодоровича*), такого же содержания грамота была дана 12 июля соловецкому игум. Иринарху; из Москвы были отправлены для храма церковная утварь, иконы и книги. 20 янв. 1621 г. царь Михаил Феодорович пожаловал анзерским пустынникам грамоту, в которой разрешал строительство на острове Троицкой ц. с приделом во имя прп. Михаила Маленна и устройство при церкви «скитского монастыря» с 11 насельниками и с настоятелем-иеромонахом. Скит, согласно царской грамоте, должен был подчиняться Соловецкому мон-рю, не мог иметь угодий (земель, варниц, рыбных ловель и др.), на содержание скитян царь выделил часть от «двинских доходов». Деревянная Троицкая ц. с приделом прп. Михаила Маленна была освящена в скиту в 1621 г. В 1635 г., после неудачного нападения разбойников на Анзерский о-в, царь повелел двинскому воеводе Г. А. Плещееву охранять остров и пустынножителей.

Е. значится строителем скита с 1624 г. В Анзерской пуст. был принят устав, как у «древних отец скитских»: отшельники жили в кельях, находившихся в версте друг от друга, подвизались в уединении, дважды в неделю собирались на общую молитву в часовне или в келье Е. Богослужение совершалось по Афонскому уставу, по просьбе Е. список «скицкого устава» был прислан игум. Иринархом из Соловецкого мон-ря, привез его уставщик Дионисий. Е. неоднократно бывал в Москве по делам скита. Существует предание, что по совету келаря Троице-Сергиева монастыря Александра (Булатникова) царь Михаил Феодорович просил анзерского пустытника молиться о даровании ему наследника. Е. предсказал царю скорое рождение сына, и 10 марта 1629 г. царица Евдокия Лукьяновна родила буд. царя *Алексея Михайловича*. В Житии Е. сообщается, что, вступив на престол, Алексей Михайлович пригласил к себе анзерского подвижника.

При игум. Иринархе Соловецкий мон-рь, к-рому подчинялся Свято-Троицкий скит, поддерживал анзерских подвижников. После кончины прп. Иринарха (17 июля 1628) отно-

шение монастырских властей к скиту ухудшилось: соловецким монахам не разрешалось переселение на Анзер (в мон-ре «потерялась» царская грамота, разрешавшая переход соловецких насельников в скит, и Е. пришлось просить в Москве ее подтверждения), прекратилась регулярная доставка соловецкими судами денежных и продовольственных запасов скитянам, мон-рь отказывался принимать пустынников в свою больницу. Пользуясь особым расположением к анзерским пустынножителям царя Михаила Феодоровича, Е. общал ему о своих бедах и просил о независимости скита от Соловецкого мон-ря. Просьба Е. была удовлетворена 31 июля 1633 г.: царским указом скит стал самостоятельным, скитяне получили право избирать себе настоятеля. В 1636 г. Е. был дарован чин соборного старца, что давало ему право участвовать в управлении Соловецким мон-рем. Однако конфликт между обителью и пустынножителями не был исчерпан. Мон-рь препятствовал постройке на Анзере каменной церкви, монастырские власти, по-видимому, жаловались на Е. Новгородскому митрополиту, в 1641 г. вызвавшему преподобного в Новгород. В 1646 г. царь Алексей Михайлович подтвердил независимость Анзерского скита от Соловецкого мон-ря.

В 1636 г. Е. обратился к царю с просьбой разрешить жить в скиту более чем 12 монахам, царской грамотой число насельников было увеличено до 18. Среди новых насельников Е. особо выделял прп. *Никодима* Анзерского (его Е. перед смертью оставил строителем скита), умершего молодым прп. *Никифора* Анзерского и свящ. Никиту (впосл. патриарх Московский и всея Руси *Никон (Минов)*), ок. 1636 г. принявшего постриг в Анзерском скиту. (В сочинениях, происходящих преимущественно из старообрядческого *Выголексинского общежития*, приводится легенда о том, как Е. якобы прозрел «антихристову сущность» буд. реформатора, увидев змея, обвивавшего Никона во время богослужения. По мнению П. С. *Смирнова*, эта легенда представляет собой искажение несохранившегося протографа Жития Е., в к-ром рассказывалось о видении Е. на служившем литургию иером. Никоне святительского омофора; см.: *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе XVII в. СПб., 1898. С. СХII.)



В 1638 г., отвечая на просьбу Е., к-рому было видение Богородицы, царь приказал начать в скиту строительство храма в честь иконы Божией Матери «Знамение» и пожаловал 200 р. И. Шушерин, биограф патриарха Никона, сообщает о том, что Е. и иером. Никон ездил в Москву для сбора пожертвований на строительство и получили 500 р. (*Шушерин И.* Известие о рождении, и воспитании, и о житии Святейшего Никона, патриарха Московского и всея России. М., 1871. С. 7). Несогласие в отношении того, как распорядиться этими средствами, и относительно дальнейшего строительства храма стало причиной размолвки между Е. и иером. Никоном, в 1639 г. покинувшим Анзерский о-в. Впрочем, впоследствии Новгородским митрополитом, а затем патриархом, Никон оказывал помощь скитянам, увеличил выделяемое им содержание, делал в скит вклады. (Вкладная книга Анзерского скита содержит рассказ о том, что по молитве Е. Никон в бытность Новгородским митрополитом перенес мощи свт. *Филитта*, митр. Московского, из Соловецкого мон-ря в Москву. Поначалу прибывшие в Соловецкий мон-рь вместе с Никоном люди не могли сдвинуть с места гроб святителя, поднять гробницу стало возможно после молитвы Е.)

Из-за противоречий, существовавших между Анзерским скитом и Соловецким мон-рем, к-рый должен был осуществлять строительство Знаменской ц., начавшиеся работы остановились. Они возобновились в 1648 г., когда царь пожаловал на возведение храма 700 р. Троицкая ц. с приделами Знаменским и во имя прп. Михаила Малеина, с трапезной и келейным корпусом была освящена осенью 1649 г. Постройку храма сопровождали чудесные знамения. Кирпич и др. строительные материалы брали из Соловецкого мон-ря. С наступлением весны из-за ледохода сообщение скита с мон-рем было прервано. Однако, чтобы не останавливать строительство, преподобный отважился на путешествие на Б. Соловецкий о-в с неск. работниками. Путники благополучно достигли обители и загрузили на суда кирпич и др. материалы. На обратном пути их суда натолкнулись на большие льдины. Е. повелел кормчим обратиться ладью против шедших на них льдин, и по молитвам преподобного путь расчистился.



Преподобные Зосима Соловецкий и Елеазар Анзерский. Фрагмент иконы «Собор Соловецких святых». 2005 г. (ц. влч. Георгия Победоносца в Яндове, Москва)

Важным делом Е. стало формирование б-ки Анзерского скита (ныне в составе Соловецкого собрания РНБ, 10 рукописей имеют записи о принадлежности Е.), в соответствии с описью 1676 г. она насчитывала более 200 рукописных и старопечатных книг. Из записей во вкладной книге скита известно о переписке Е. книг: в документе сообщается, что преподобный «братии своей Патерик о уставе и благочинии скитском положи с Старчество и иныя книги своею рукою написа... От многого Божественного писания различныя повести собра и три книги Цветники своею рукою написа уставом, такоже и чин монашеского келейнаго правила в писании своем благоразумно, яснейши от искусу чернеческаго жития добре истолкова» (Прп. Елеазар. 2001. С. 237, 249). Переписанные им книги святой вложил в скитскую б-ку. Автографы Е. не установлены.

В описях Соловецкого мон-ря XVIII в. отмечены послания, челобитные Е., касающиеся вопросов жизнеобеспечения скита, устава скитской жизни, строительства, отношений с Соловецким мон-рем. Эти документы не сохранились, об их содержании можно отчасти судить по ответным грамотам царей, патриархов, митрополитов в Анзерский скит (опубл.:

Там же. С. 159–207). Сохранившееся лит. наследие Е. невелико, наиболее значительным произведением является автобиографический «Свиток». Севастьянова атрибутировала Е. сохранившиеся в единичных списках Предисловие к богослужебному уставу (в нем излагаются обстоятельства получения анзерскими пустынножителями богослужебного устава из Соловецкого монастыря), «Сказание о Божественном глазе» (по мнению исследовательницы, это надпись на иконе Спасителя, созданной преподобным) и учительную грамоту, адресованную некоему мирянину. Считается, что Е. в 1641–1648 гг. участвовал в составлении первоначальной редакции Жития прп. Дамиана (Диодора) Юрьегорского (*Голоскова Н. А.* Житие Диодора Юрьегорского в обработке И. С. Мяндина // *Источники по истории народной культуры Севера.* Сыктывкар, 1991. С. 21–22).

Автобиографический «Свиток» Е. привлекал внимание исследователей, неоднократно издавался. 1-ю ч. произведения составляют рассказы святого о начале скита на Анзерском о-ве, главной темой 2-й ч. является духовный опыт, приобретенный Е. за время пустынножительства. Особенностью сочинения является ярко выраженный мистический характер: большое место в нем уделено описанию борьбы подвижника с бесами, являвшимися в виде животных и людей, зачастую принимавших облик святых. «Свиток» содержит рассказы о благодатных видениях, укреплявших святого в его подвиге: Е. неоднократно являлась Пресв. Богородица, он имел откровение о Св. Троице, видение Нерукотворного образа Спасителя — «так бысть велик — во все небо». Автор стремится донести до читателей духовный смысл происходивших с ним событий. В языке повествования книжные формы совмещаются с конструкциями и оборотами живой речи, это вызвано, по-видимому, тем, что Е. плохо владел книжным церковнослав. языком и не ставил задачу создать лит. произведение, но стремился передать свой опыт др. пустынникам. Эмоциональный, личностный и одновременно духовно взвешенный рассказ о внутренней жизни подвижника делает «Свиток» уникальным документом истории рус. аскетизма в XVII в.

Большое место в «Свитке» отведено иконографически точным



описаниям бывших Е. видений. Излагая видение Св. Троицы, преподобный уточняет, что каждая из Божественных Ипостасей имела Свой престол (иконография типа «Отечество»; см.: Прп. Елеазар. 2001. С. 297–298); видение Иисуса Христа, Пресв. Богородицы, ап. Иоанна, 2 ангелов и апостолов святой характеризует: «...якоже и в деисусе описуют»; на голове Пресв. Богородицы был багряный мафорий с 3 звездами — «якож описуют»; Е. имел видение Смоленской иконы Божией Матери; явившийся преподобному ап. Павел держал в руках образ Божией Матери «Знамение». Точно описывать детали Е. скорее всего помогал опыт иконописца. Известно, что по бывшему ему свыше откровению святой написал образ Иисуса Христа «на убресе» (Спаса Нерукотворного), к-рый первоначально находился в келье святого, затем — в скитской Троицкой ц., между 1704 и 1707 гг. был помещен в часовне над гробницей святого (в XIX в. Е. считали автором образа Спасителя, находившегося на св. вратах Соловецкого мон-ря, но эта икона была создана не позднее нач. XVI в.). Под рук. Е. иером. Никон написал еще одну икону Нерукотворного образа Спасителя, находившуюся, как следует из Жития, над входом в Троицкий храм (иконы из Анзерского скита не сохр.).

Е. был погребен в 1656 г. в Троицкой ц. скита. Позднее над его могилой и устроенными по сторонам погребениями его учеников преподобных Никодима и Никифора возвели небольшую деревянную часовню, заново выстроенную в нач. 40-х гг. XVIII в. Обретение мощей Е. совершилось летом 1757 г., при возведении каменной часовни над гробницами святых. По указу архиеп. Архангелогородского и Холмогорского Варсонофия 16 авг. 1758 г. мощи Е. и его учеников были перенесены в новопостроенную часовню и погребены в могиле, над к-рой в следующем году была поставлена гробница. В 1838 г. рака была заменена бронзовой, над ней была установлена сень в виде шатра, вокруг стояло 9 резных позолоченных крестов, над ракой располагалась икона Е. в рост. В 1880–1884 гг. Троицкая ц. была перестроена, новый храм, сохранившийся до наст. времени, был возведен на месте часовни Е., над его могилой. К нач. XX в. рака с мощами святого покоилась в Троицкой ц. под

спудом. Анзерский Свято-Троицкий скит был закрыт в 1920 г., в 1925 г. мощи святого были вскрыты и увезены с Анзерского о-ва, их совр. местонахождение неизвестно. В 2003 г. в разоренном в 1925 г. погребении Е. были обнаружены частицы мощей святого, с 2005 г. частицы мощей хранятся в ц. Воскресения Христова Анзерского Голгофо-Распятского скита.

Почитание. Местное почитание Е. началось в XVII в. Во 2-й пол. XVII в. среди соловецких монахов и поморов бытовало немало рассказов о посмертных чудесах Е. Во вкладной книге Анзерского скита сообщается о том, что паломники, приезжавшие на Анзерский о-в, рассказывали строителю Свято-Троицкого скита прп. Иову (Иисусу), как Е. «много у них купцев, по морю плавающих, от всяких бед избавляет, и очевидно на кораблях их обрегает, и от смертного потопления по дарованной ему от Бога благодати преславно освобождает» (Там же. С. 266–267). В пространной редакции Жития Е. сообщается об 11 чудесах по молитвам к святому: об исцелении от телесных и душевных недугов, о спасении от потопления и др. В соч. «Список о чудесах

обширные сведения о Е. содержит начатая по инициативе прп. Иисуса в 1710 г. вкладная книга Свято-Троицкого скита. По преданию, основание прп. Иисусом Голгофо-Распятского скита произошло после бывшего ему 18 июня 1712 г. видения Пресв. Богородицы и Е. Между 1707 и 1709 гг. по завещанию Е. на Анзер были доставлены 2 иконы, к-рыми благословили святого его родители: Св. Софии, Премудрости Божией, и «Пресвятая Богородицы с Корнилием преподобным». Их привез из Кеми родственник преподобного И. Д. Севрюков, отец к-рого получил их от Е., иконы были помещены у гробницы преподобного. Севрюков также привез в скит некие «списанные повести» о Е.: «...егда еще жив, чудодействова» (Там же. С. 272). Имя Е. включено в «Описание о Российских святых», известное в списках XVIII–XIX вв. (С. 166). По мнению Е. Е. Голубинского, общероссийское почитание святого было установлено до 1721 г. (Голубинский. Канонизация святых. С. 159; ср.: С. 557). Ок. 1838 г. была составлена служба Е.

В XIX в. Анзерский Свято-Троицкий скит был местом активного паломничества со всей России, для приезжавших построили деревянную гостиницу. Иноческая



Свято-Троицкий скит на Анзерском о-ве. Литография В. Черепанова. 1884 г.

жизнь в скиту возобновилась в 2000 г., с 2002 г. распоряжением Патриарха Московского и всея

Руси Алексия II Троицкий скит находится на попечении Троице-Сергиевой лавры. К нач. XXI в. на Анзере сохранились руины Троицкой ц. и трапезной, остатки хозяйственных деревянных строений. На расстоянии чуть больше километра от скита находится св. источник, к-рым, по преданию, пользовался Е.; здесь в 1917 г. был установлен поклонный крест, сохранившийся до наст. времени.

После перехода Е. в Свято-Троицкий скит место его первоначального пустынножительства забылось. В нач. XIX в. анзерский иеросхим. Иосиф нашел крест, поставленный Е. на месте его первоначальных подвигов, и построил неподалеку келью для безмолвствующих. В 1825 г. рядом

Установление местного почитания Е. в нач. XVIII в. связано с деятельностью прп. Иова (Иисуса), при к-ром были созданы неск. редакций Жития Е., молитва, тропари святому,



была сооружена часовня во имя Е., где хранились его Псалтирь и ряса. Во времена существования Соловецкого лагеря в часовне размещался пикет охранников, затем она была заброшена и местонахождение ее забылось. В 1995 г. место первоначальной Елеазаровой пуст. было обнаружено Соловецким отрядом Морской арктической экспедиции, в 1996–1998 гг. при археологических раскопках на этом месте был расчищен фундамент построек, место часовни Е. обозначено памятным знаком.

Канонизация Е. подтверждена включением его имени в Собор Новгородских святых, празднование которому было возобновлено в 1981 г. по благословению Ленинградского и Новгородского митр. *Антония (Мельникова)* (Собор установлен ок. 1831), в Собор Соловецких святых, учрежденный в 1993 г. по благословению Патриарха Алексия II, а также в Собор Карельских святых, новое празднование к-рому 21 мая установлено по благословению Патриарха Алексия II в 2004 г.

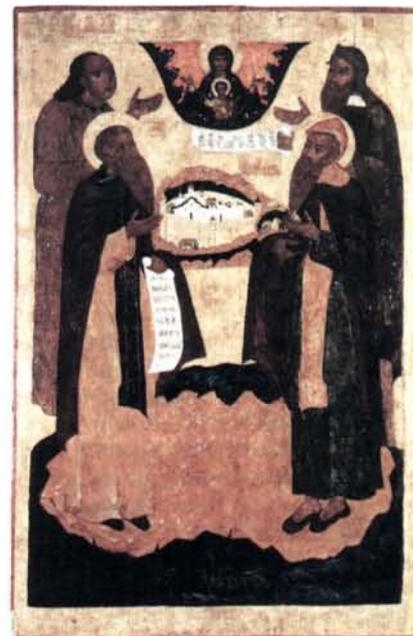
Ист.: Житие и чудеса прп. отца нашего Елеазара чудотворца, начальника Анзерского скита, собрано от многих и верных сказителей и списано вкратце // ПС. 1860. № 1. С. 108–120; № 2. С. 237–252; Житие Елеазара Анзерского, написанное им самим // Подгот. текста и коммент.: Л. А. Дмитриев // ПЛДР: XVII в. 1989. Кн. 2. С. 299–304; *Крушельницкая Е. В.* Автобиография и Житие в древнерус. лит-ре. СПб., 1996. С. 323–334; Прп. Елеазар, основатель Св.-Троицкого Анзерского скита / Изд. подгот.: С. К. Севастьянова. СПб., 2001. Лит.: ИРИ. Т. 3. С. 101–103; *Досифей (Немчинов)*, архим. Георг., ист. и стат. описание ставропигиального Соловецкого мон-ря. М., 1836; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. Янв. С. 76–79; СИСПРЦ. С. 95–96; *Сырцов И.* Прп. Елеазар, основатель и строитель Анзерского скита, принадлежащего Соловецкому мон-рю. СПб., 1873; *Ключевский*. Древнерусские жития. С. 347–348; *Яхонтов И. А.* Жития святых севернорус. подвижников Поморского края как ист. источник. Каз., 1881. С. 195–200; *Барсуков*. Источники агнографии. Стб. 192–193; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 110–111; Ист. описание Св.-Троицкого Анзерского скита на Анзерском о-ве, с прил. Жития прп. Елеазара Анзерского, основателя Троицко-Анзерского скита. Архангельск, 1894²; *Димитрий (Самбикин)*. Месаецеслов. Янв. С. 123–125; *Никодим (Копонов)*, иером. Соловецкие подвижники благочестия в XVIII и XIX ст. // Странник. 1895. Окт. С. 177–179; *он же*. Архангельский патерик: Ист. очерки о жизни и подвигах рус. святых и нек-рых приснопамятных мужей. СПб., 1901. С. 39–49; *Грин Г. П.* Патр. Никон и Елеазар Анзерский // Древнерус. книжность: По мат-лам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 230–242; *Плюханова М. Б.* К проблеме генезиса лит. биографии // Лит-ра и публицистика: Проблемы и взаимодействия. Тарту, 1986. С. 122–133. (УЗ Тартусского гос. ун-та: Тр. по рус. и слав. филологии; Вып. 683); Соловецкий патерик. М., 1991⁹. С. 86–108; *Севастьянова С. К.*

Проблемы изучения лит. истории повестей о житии Елеазара Анзерского // Источники по истории обществ. сознания и лит-ры периода феодализма. Новосиб., 1991. С. 80–87; *она же*. Неизвестные сочинения Елеазара Анзерского // Рус. об-во и лит-ра позднего феодализма. Новосиб., 1996. С. 172–184; *она же*. Малоизвестные агногр. соч. о Елеазаре Анзерском // История рус. духовной культуры в рукописном наследии XVI–XX вв. Новосиб., 1998. С. 210–222; *она же*. Елеазар // СККДР. Вып. 3. Ч. 1. С. 300–303; Ч. 4. С. 698 [Библиогр.]; *она же*. Житие Елеазара Анзерского // Там же. Вып. 3. Ч. 1. С. 345–351; *она же*. Анзерский монах Макарий — малоизвестный автор кон. XVII — нач. XVIII в. // КЦДР: Соловецкий мон-рь. СПб., 2001. С. 204–210; *она же*. Библиотека Анзерского скита 1-й пол. XVII в.: Опыт реконструкции по описи 1676 г. // Там же. С. 146–177; *Крушельницкая Е. В.* Автобиография и житие в древнерус. лит-ре: Исслед. и тексты. СПб., 1996. С. 139–163; *Севастьянова С. К., Чумичева О. В.* Повесть о чудесном исцелении инока Исая в Анзерской пуст.: На пересечении традиций // ТОДРЛ. 2001. Т. 52. С. 684–694; Соловецкий мон-рь: Анзер и его святые / Сост.: В. П. Столяров. М., 2002. С. 9–33, 61–74; *Чумичева О. В.* Иконный образ в видениях Елеазара Анзерского // КЦДР: Книжники и рукописи Соловецкого мон-ря. 2004. С. 244–253; *Белоброва О. А.* Елеазар Анзерский в рус. гравюре нач. XIX в. // *Она же*. Очерки рус. худож. культуры XVI–XX вв. М., 2005. С. 97–102; *Зеленская Г. М.* Прп. Елеазар Анзерский и Свят. Патр. Никон // Иконописные чт. в музее «Новый Иерусалим»; Сб. науч. ст. М., 2005. Вып. 2. С. 21–32; *Шведова Ю. В.* О синтаксисе автобиогр. Жития Елеазара Анзерского // ДРВМ. 2005. № 2(20). С. 65–72; Святые Новгородской земли. Вел. Новгород, 2006. Т. 2. С. 1295–1312.

О. В. Чумичева, С. К. Севастьянова

Иконография. По преданию, 1-й образ Е. был написан анзерским иноком Макарием, которому святой явился во сне (*Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 106). Внешний облик преподобного описан в Житии нач. XIX в.: «...бе же явлейся преподобный Елеазар возрастом посредний, дебел составы и плотию, образом добр, браду имея довольну и окруженну, седу весма и не густу, и во иноческой одежде» (ИРЛИ (ПД). Карельское собр. № 131. Л. 120; *Белоброва*. 2005. С. 97). У места погребения Е. находилась его икона, к-рую в 1876 г. видел С. А. Ровинский (*Ровинский*. Виды Соловецкого мон-ря. 1884. С. 4).

Наиболее ранний, необычный образец иконографии преподобного известен на ростовской иконе избранных святых 2-й трети XVII в. из *Борисоглебского на Устье муж. мон-ря* (ГТГ, см.: 1000-летие рус. худож. культуры. М., 1988. С. 127, 357. Кат. 157 — ошибочно назван прп. Савватием Соловецким; *Isobnes russes: Les saintes / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse), 2000. P. 92–93. Cat. 27 — идентифицирован как Е.). Прп. Зосима Соловецкий и Е. представлены на 1-м плане, стоящими на острове в окружении вод, в центре композиции — вид Соловецкой обители и, возможно, Анзерского скита, за ними во 2-м ряду — блж. Иоанн Боль-*



Преподобные Зосима Соловецкий, Елеазар Анзерский, блж. Иоанн Большой Колпак, прор. Илия. Икона. 2-я треть XVII в. (ГТГ)

шой Колпак и прор. Илия, вверху — образ Божией Матери «Знамение». Е. обращен в молитве к Богородице, правой рукой поддерживает изображение скита, облачен в синюю рясу, коричневую мантию, розового цвета схиму (куколь на голове), длинная борода к концу сужается.

Иконография Е. сложилась после обретения его мощей. Она разрабатывалась в Соловецком мон-ре на основе уже имевшихся иконографических типов прославленных местных святых — преподобных Зосимы, Савватия и Германа Соловецких. Образы Е. созданы в иконописи, в графике, в монументальной живописи. Традиционно он представлен в мантии и схиме, с куколем на голове или на плечах, волосы и окладистая борода с проседью.

В сер.— 2-й пол. XVIII в. получил распространение извод «Прп. Елеазар Анзерский, с видом обители». Такая композиция появилась в резцовой гравюре и затем в литографии. Среди святых Соловецкого патерика только изображение преподобных Зосимы и Савватия, как правило, дополнялись панорамой монастыря. Наиболее ранняя икона относится к сер. XVIII в. и происходит из Троицкого скита на Анзерском о-ве (СГИАПМЗ). Е. представлен в рост, вполоборота влево, в молитве Иисусу Христу на облаках, слева от фигуры святого — белая 3-главая церковь и клеймо «Преставление прп. Елеазара Анзерского». Изображение Троицкого храма с 3-лопастным перекрытием по законам встречается только на этой иконе. К кон. XVIII в. в гравюре сформировался иной облик храма, где колокольня и церковь завершались шпильями.



В дальнейшем этот вариант стал образцом для иконописных произведений.

Образы Е. писали в иконописной мастерской, вполн. в живописной палате Соловецкого мон-ря. В частности, известна большая икона 60-х — нач. 80-х гг. XIX в. (СГИАПМЗ), на к-рой святой представлен в рост, в правом повороте, обращенным к Спасителю, в куколе и схиме, в правой руке — раскрытая книга с текстом: «Молю вась, братія моя. Любовь имейте между собою, ибо любовь рождена есть от Бога и совершение имеет всего закона. Она не токмо любящаго любить, но и враждующаго. А без любве аще и горы имете преставляти, и во огни тело сожеши». Пейзажный и архитектурный фон с постройками Анзерского скита достаточно реалистичен: видна Троицкая губа, которая вдается в остров, на берегу — одноглавая церковь с колокольней, примыкающей трапезной и 2-этажными кельями (точно воспроизведен треугольный фронтон, порядок расположения окон в здании келий). Такой облик храма существовал до перестройки 1884 г. На подобной иконе кон. XIX в., выполненной в монастырской живописной мастерской (ц. во имя преподобных Зосимы и Савватия на Соловецком подворье Архангельска), Троицкая ц. запечатлена уже после ее реконструкции.

Рисунок храма в упрощенном варианте повторялся на иконах, к-рые Соловецкий мон-рь заказывал в большом количестве мастерам из владимирских иконописных сел, в частности из Холуя. Множество паломнических недорогих



Прп. Елеазар Анзерский с Соловецкими святыми и свт. Стефаном Сурожским. Икона. Кон. XVIII в. (ЦМИАР)

иконок сохранилось и бытует на Севере, напр. маленький образ кон. XIX — нач. XX в. на кипарисовой доске из дер. Усть-Кыма Лешуконского р-на Архангельской обл. (АМИИ), где Е., в монашеском одеянии и в куколе, указывает правой рукой на постройки скита. Тогда же образ святого появился в монументальной живописи Соловецкого мон-ря: на сев.

стене в интерьере надвратной Благовещенской ц., вблизи иконостаса, изображены в рост 4 местных святых, среди них — Е. (роспись 2-й пол. XIX в. в масляной технике).

Документы зафиксировали образы Е. в иконостасах церквей и часовен Соловецкой обители: в денсусном ряду Благовещенской ц., в местном ряду ц. во имя св. Филиппа, митр. Московского («образ Германа Соловецкого и Елеазара Анзерского на одной доске, а над ними — Святая Троица»), в ц. во имя преподобных Зосимы и Савватия («образ Пресвятой Богородицы во весь рост, с принадлежащими преп. Германом и Елеазаром» — ГААО. Ф. 878. Оп. 1. Д. 40. Л. 160 об., 262 об.). На иконах Е. часто изображали вместе с прп. Германом Соловецким, на графических листах — парным прп. *Иринарху Соловецкому*. На иконе кон. XVIII в. (ЦМИАР, см.: Из новых поступлений: Кат. выст. / ЦМИАР. М., 1995. С. 37. Кат. 54. Ил. 60) 5 Соловецких святых вместе со свт. Стефаном Сурожским предстают Спасителю в облаках, Е. — в правой части вверху, напротив прп. Германа, в куколе, с седою бородой средней величины, со сложенными на груди ладонями, надпись: «Прп(д)бный Елеазарій Анзерскій». Е. вместе с др. Соловецкими чудотворцами почитался старообрядцами Выговской пуст., что отразилось в поморской иконописи, напр. на иконе нач. XIX в. из ц. Сретения Господня дер. Малошуйка Онежского р-на Архангельской обл., где он представлен крайним справа, вместе с преподобными Зосимой, Савватием и Германом, в куколе и схиме, одетой поверх мантии, с кудрявыми волосами и широкой волнистой бородой.

Наиболее ранние гравюры с видами Соловецкого мон-ря и образами его основателей относятся к нач. XVIII в., но без Е. Значительный ряд эстампов был изготовлен в кон. XVIII — нач. XIX в., при архим. Ионе, монастырским гравюром Лукой Зубковым (вновь отпечатаны со старых досок ок. 1884 — оттиски, напр., в собрании ЦАК МДА; см.: *Ровинский*. Виды Соловецкого мон-ря. 1884). Рядом с обителью или над ней в молении на облаках помещены его основатели и подвизавшиеся на Соловках святые — преподобные Зосима, Савватий, Герман, Е., Иринарх, св. Филипп, митр. Московский. К этому же изводу принадлежат гравюры 1827 г. работы А. М. Шелковникова (при архим. Досифее; СГИАПМЗ), 1850 г. — А. Г. Афанасьева по рис. мон. Александра Заливского (при архим. Димитрии; оттиск 1884 — СГИАПМЗ; *Ровинский*. Словарь гравюров. Стб. 27).

Иконография Е. как основателя Анзерского скита тоже была разработана в гравюре. На листе «Изображение Анзерского острова» 1802 г. Зубкова (оттиск в РНБ; *Ровинский*. Словарь гравюров. Стб. 246) помещен не только план



Прп. Елеазар Анзерский. Фрагмент гравюры «Соловецкий монастырь с образами его основателей». Гравер Л. Зубков. Кон. XVIII — нач. XIX в. (ЦАК МДА)

(с ориентировкой по сторонам света), но и вид монастырских скитов на Анзерском о-ве. Е., в одеждах преподобного, с четками, обращен к иконе Св. Троицы, к-рую поддерживают ангелы на облаках, вместе с ним — прп. Михаил Малени (небесный покровитель царя Михаила Феодоровича). Вместе с прп. Иисусом Анзерским Е. изображен предстоящим иконе Распятия Христова на гравюре с видом Анзерского Голгофо-Распятского скита 30-х гг. XIX в. (ЦАК МДА). В нач. XX в. на Русском Севере бытовали графические листы с образом Е. (*Срезневский В. И.* Сведения о рукописях, печ. изданиях и др. предметах, поступивших в Рукописное отд-ние БАН в 1902 г. СПб., 1905. Прил. С. 207. № 7).

Гравюры нач. XIX в. с изображением Е. сохранились на клейках в рукописных книгах, напр. в Житии Е. нач. XIX в. (РНБ. Ф. 487 (Н. М. Михайловский). Q. 378. Л. 127 об.; ИРЛИ (ПД). Карельское собр. № 131. Л. 107). Одна из них награвирована Зубковым в 1801 г., другая — Артемом Касаткиным в 1806 г. (РНБ. Q.I.1209. Л. 89 об.; *Ровинский*. Словарь гравюров. Стб. 321), но в целом повторяет первую: фигура Е. справа, с непокрытой головой, руки с четками на груди, слева — план острова, в центре — церковь, вверху — образ Св. Троицы, несомый ангелами (надпись: «Трипостасного содействием»), внизу — текст с кратким рассказом о святом. На листах Зубкова впервые появился тот тип Троицкой ц. с 2 шпильями, с трапезной и колокольней,





к-рый затем в XIX в. воспроизводился в иконописи и тиражной графике. Образ Е. с видом обители встречается и в книжной миниатюре, напр. в рукописи Жития святого кон. XIX в. (ГААО. 82 р.ц. (607)).

В XIX в. первооткрывателями художественной литографии в Архангельской губ. были мастера Соловецкой обители и архангельский купец В. А. Черепанов. Монастырь пользовался также услугами частных литографий И. И. Пашкова, И. А. Морозова в Москве, Е. И. Фесенко в Одессе. Во 2-й пол. XIX – нач. XX в. они выпустили неск. изобразительных обителей и ее святых, к-рые раскупались богомольцами. В Соловецком патерике помещена хромолитография «Преподобные Иринарх Соловецкий и Елеазар Анзерский» с цензорским разрешением 1897 г., отпечатанная в литографии Вефферс в С.-Петербурге (Соловецкий патерик. М., 1895². Ил. между с. 80 и 81). Святые изображены в рост, вполоборота к центру, на фоне пейзажа, на облаках – Св. Троица как напоминание об основании при их посредничестве Троицкого скита.

В Соловецком мон-ре было и собственное литографское производство, в кон. XIX в. для богомольцев неоднократно воспроизводился лист «Святые и преподобные отцы в Соловецкой обители» (оттиск 1889 – АМИИ). Над панорамой мон-ря от бухты Благополучия по сторонам образа Преображения Господня на облаках изображено 6 наиболее почитаемых местных святых, в их числе – Е. Аналогичный эстамп – вероятно, с того же оригинала – был отпечатан в 1881 г. в литографии ТСЛ (РГБ). В монастырской мастерской издавались и хромолитографированные панорамы мон-ря с образами Соловецких святых (1892, АМИИ).

Образ Е. вводился в состав Собора Новгородских святых на сравнительно ранних произведениях, напр. на иконе 1728 г. письма свящ. Георгия Алексеева (ГТГ), на почитаемом «старинном» образе Новгородских чудотворцев, предстоящих Софии Премудрости Божией (в 6-м ряду), к-рый находился «в ризнице черниговской кафедры» (*Филарет Гумилевский*). РСВ. Май. С. 96–97).

Изображения Е. встречаются на иконе «Собор святых, в земле Карельской просиявших» 1876 г. из местного ряда ц. во имя Всех преподобных, в poste просиявших, на кладбище Валаамской обители (в наст. время в домовый церкви Церковного управления Финляндской Православной Церкви в Куопио, Финляндия). Иконография, очевидно, была разработана на Валааме или авторами иконостаса в с.-петербургской иконописной мастерской *Пешехоновых* по заказу Валаамского Преображенского мон-ря (храмовый образ подписан В. М. Пешехоновым). Образ упомянут в описях монастырского имущества 1912, 1942 гг. (АФВМ.

Go: 6/1. Л. 159. № 18; Bd: 15. Л. 6(11). № 121). Е. представлен погрудно, с непокрытой головой, с залысинами и бородой средней величины с проседью, крайним справа в 7-м ряду, рядом с прп. Вассианом Пертоминским, на нем же надпись: «С. Елеазар Анзерск. Сол.». Подобным образом он запечатлен и на 2 идентичных по иконографии и стилю иконах-пядницах с таким же сюжетом, к-рые были исполнены в том же 1876 г. в иконописной мастерской Валаамской обители, подписаны как «труд валаамских иноков» (Нововалаамский мон-рь, Музей Православной Церкви в Куопио, Финляндия).

В составе Собора рус. святых ростовое изображение Е. имеется в числе подвижников XVII в. в росписи галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись кон. 60-х – 70-х гг. XIX в. работы иеродиаконов Паисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.), а также в группе Соловецких чудотворцев на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» письма мон. *Иулиани (Соколовой)* 1934 г., нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. XX в. (ризна ТСЛ, Данилов муж. мон-рь в Москве, см.: *Алдошина Н. Е.* *Благословенный труд*. М., 2001. С. 231–239) и на иконах этого извода кон. XX – нач. XXI в. в московских храмах Христа Спасителя, Воскресения Христова в Сокольниках, свт. Николая Чудотворца в Клённиках и др.

Наряду с др. северорус. святыми Е. представлен в росписи 1992 г., выполненной архим. *Зиноном (Теодором)* в братской трапезной Нововалаамского монастыря в Финляндии, – в рост, прямолично, в куколе, с разведенными руками (в левой свиток). Образцы совр. иконографии Е. – рисунок для Миней МП работы прот. Вячеслава Савиных и Н. Шелягиной (Изображения Божией Матери и святых Правосл. Церкви. М., 2001. С. 129); иконы 90-х гг. XX в. московского худож. В. В. Близнака и др., находящиеся в Соловецком мон-ре. Образ Е. включен в состав совр. композиции «Собор Соловецких святых», напр., в ц. вмч. Георгия Победоносца в Яндове в Москве (подворье Соловецкого мон-ря), а также в число изображенных на совр. иконе «Собор Карельских святых» из собора блгв. кн. Александра Невского в Петрозаводске (крайний слева во 2-м ряду).

Лит.: *Ровинский*. Народные картинки. Кн. 2. С. 307–308; Кн. 4. С. 493–494, 754; *он же*. Виды Соловецкого мон-ря, отпечатанные с древних досок, хранящихся в тамошней ризнице. СПб., 1884; *Никольский В. П.* Иконогр. собрание Соловецкого музея-заповедника // Матлы Соловецкого отд-ния Архангельского об-ва краеведения. Соловки, 1927². Вып. 1. С. 65; *Русак В.* Икона преподобных отцев, в Земле Карельской просиявших // ЖМП. 1974. № 12. С. 16–21; *Вереш С. В.* Эволюция облика Соловецкого мон-ря по его изображениям //

Архит.-худож. памятники Соловецких островов / Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1980. С. 205–229; Treasures of the Orthodox Church Museum in Finland. Kuopio, 1985. P. 31, 101. N 16; *Белоброва О. А.* Елеазар Анзерский в рус. гравюре нач. XIX в. // *Она же*. Очерки рус. худож. культуры XVI–XX вв. М., 2005. С. 97–102; Наследие Соловецкого мон-ря в музеях Архангельской обл.: Кат. выст. / Сост.: Т. М. Кольцова. М., 2006. С. 47, 60, 70, 95–97, 99–100, 104, 129. Кат. 64, 82, 111, 132, 135, 140–141, 155, 219.

Т. М. Кольцова

ЕЛЕАЗАР Спиридонович Спиридонов (1873, г. Евпатория Таврической губ. – 6.12.1937, Северо-Восточный ИТЛ), сщмч. (пам. 23 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Из семьи крымских греков, отец был приказчиком на соляных приисках, брат мч. *Димитрия Спиридонова*. Мальчиком начал петь на клиросе. В 1893 г. на деньги, собранные греч. общиной Евпатории, совершил паломничество в Св. землю, что оставило неизгладимый след в его памяти. С 1894 г. учитель церковноприходской школы в Евпатории. 8 нояб. 1899 г. Таврическим еп. *Николаем (Зиоровым)* рукоположен во иерея. Назначен на место диакона в церкви с. Ашинха Симферопольского у. Таврической губ., затем священник в храме с. Керменчик того же уезда. Преподавал в церковноприходской школе, был отмечен наградами за труды по народному образованию. В 1919 г. переехал в Евпаторию, служил в построенном на средства греч. общины храме во имя прор. Илии. Был любим паствой за добрый и мягкий нрав, кротость и бессребрничество. Е. помогал гонимым властями священнослужителям и монашествующим. В нач. 30-х гг. его неоднократно вызывали в ОГПУ, предлагали сотрудничать, доносить на прихожан, требовали не ходить по городу в рясе. В ответ он сказал: «Я священник и буду ходить в подобающей моему сану одежде». В 1936 г. давление со стороны властей усилилось, от Е. требовали снять с себя духовный сан, но он оставался тверд и непреклонен. В том же году власти Евпатории наложили запрет на колокольный звон. После ходатайства греч. приходской общины об отмене запрета городские власти распорядились снять колокола с колокольни Ильинской ц., тогда же был расторгнут договор с общиной об использовании церковного здания. Е. благословил прихожан отправить письма в Москву греч. консулу с просьбой о поддержке. После





Сщмч. Елеазар Спиридонов.
Фотография. Ок. 1917 г.

этого 27 окт. 1936 г. Е. был арестован. Содержался в симферопольской тюрьме. Его обвиняли в «агитации против советской власти... клевете на местные органы власти». Е. виновным себя не признал. 9 июля 1937 г. Особой тройкой при НКВД Крымской АССР приговорен к 5 годам ИТЛ. Был отправлен на колымские рудники, где вскоре скончался от тягот и лишения.

В 1998 г. прославлен к местному почитанию решением Синода УПЦ. Архиерейский юбилейный Собор РПЦ 2000 г. внес имя Е. в Собор новомучеников и исповедников Российских для общецерковного почитания. Почитается как небесный покровитель Евпатории.

Арх.: Архив СБУ по Крыму. Д. 934.
Лит.: *Доненко Н., прот.* Претерпевшие до конца: Священнослужители Крымской епархии 30-х гг. Симферополь, 1997. С. 12–22; *он же.* Наследники Царства. Симферополь, 2000. Кн. 1. С. 416–435; Житие сщмч. Елеазара Евпаторийского. Евпатория, 2000.

Прот. Николай Доненко

ЕЛЕАЗАР [греч. Ἐλεάζαρος], мч. (пам. греч. 1 авг.), время и место кончины неизвестны. Возможно, пострадал вместе с мучениками Полиевктом, Кириком и Феодором, т. к. их память отмечена вместе в Типиконе Великой ц. IX–X вв. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 99; *Mateos*. Турисон. Т. 1. Р. 356), Синаксаре К-польской ц. кон. X в. и в Петровом синаксаре РНБ Греч. 240, 1249 г. (архетип XI в.). Однако в стихшных синаксарях память каждого из этих мучеников сопровождается отдельным двустишием. В этих двустишиях уточняется вид казни, к-рую претерпел Е.: язычники опалили ему голову огнем. Кирик (в нек-рых рукописях назван Кириллом или Кириаком) и Феодор были усечены мечами, а Полиевкт

утоплен в навозе (Paris. Coisl. 223, 1301 г.). Из стихшных синаксарей сведения о Е. попали в греч. печатную Минею (Венеция, 1591) и затем в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца. По всей видимости, память Е. была приурочена к празднованию памяти 7 братьев *Маккавеев*, один из к-рых именовался Елеазаром, и то же имя носил их наставник. Согласно Синаксарию К-польской ц. и Типикону Великой ц., синаксис (торжественная служба) в честь Е., мучеников Полиевкта, Феодора, Кирика и их дружины совершался в Виглентиевом квартале в К-поле. При переводе юж. славянами в XIV в. греч. стихшного синаксаря память Е. была внесена в слав. стихшной Пролог (напр., ГИМ. Хлуд. № 188, 1370 г.) и оттуда была включена в ВМЧ.

Ист.: SynCP. Col. 860–861; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 6. Σ. 147.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 233; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 126.

Э. П. А.

ЕЛЕАЗАР, мч., учитель мучеников Маккавеев (пам. 1 авг.) — см. в ст. *Маккавеи*.

ЕЛЕАЗАР МАККАВЕЙ, мч. (пам. 1 авг.) — см. в ст. *Маккавеи*.

ЕЛЕАЗАР, НАЗАРИЙ И ЕВМЕНИЙ (XVI–XVII вв.?), преподобные (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых), Муромские (Мурманские), Олонецкие. Три Муромских преподобных названы в «Описании о рос-

уезду, новые чудотворцы, родом римляне, быша в лето 7000 июня в 4 день» (*Барсуков*. Источники агнографии. Стб. 193). В другом списке «Описания о российских святых» (труд известен в списках XVIII–XIX вв.) среди святых «града Олонца» указаны только Ел. и Н., о к-рых сообщается, что они были «игумени» мон-ря «Рождества святого Иоанна Предтечи» (Описание о российских святых. С. 180). Приведенный в данном источнике год кончины Муромских преподобных — 7000 (1492) г. — по всей видимости, не дописан в отношении сотен, десятков и единиц.

В агнографической лит-ре XIX–XX вв. на основании свидетельства «Описания о российских святых» Ел., Н. и Ев. были определены как ученики прп. *Лазаря* Муромского († 1391), пришедшие на Русь, как некогда и сам Лазарь (также называемый «римлянином»), из К-поля. Однако в пространной духовной грамоте прп. Лазаря, имеющей автобиографический характер, среди его учеников Ев., Н. и Ел. не названы (ИРИ. Т. 5. С. 115–129). Наиболее вероятно, что святые жили позднее и не были непосредственными учениками прп. Лазаря.

В агнографической лит-ре встречается утверждение, что Ел. и Н. основали в Олонецком у. Иоанно-Предтеченский мон-рь, не упоминаемый в источниках до XVII в. Более вероятным является предположение, что Ел., Н. и Ев. были насельниками основанного прп. Лазарем *Муромского в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря* (на Муромском мысу Онежского оз., в 15 км от совр. дер. Гакугса Пудожского



Преподобные Елеазар и Назарий Олонецкие.
Фрагмент иконы
«Собор Карельских святых».
Кон. XX в. (собор во имя
св. кн. Александра Невского,
Петрозаводск)

сийских святых» в списке XVIII в., принадлежавшем П. И. Савваитову: «Преподобные отцы Елеазар, Назарий и Евмений, Иоанна Предтечи Муромского монастыря Олонецкого

р-на Карелии). Муромский Успенский мон-рь упоминается в писцовых книгах по Онежской пятине с 1496 по 1678/79 г., в обители в тот период существовали 3 церкви: Успения Пресв. Богородицы, Воскресения Лазаря и Рождества Иоанна Предтечи. В кон. XVI в. Успенская ц. была сожжена, поэтому

в XVII в. Муромский мон-рь мог называться Иоанно-Предтеченским (в частности, в межевой грамоте 1650 г. царя Алексея Михайловича упоминается земельный вклад новгородского кн. Василия Ивановича «в дом святого Ивана Предтечи, честнаго его Рождества, в Муромской монастырь»; см.: *Докучаев-Басков К. А.* Подвижники и мон-ри Крайнего Севера: Муромский мон-рь // ХЧ. 1886. № 9/10. С. 518; *Петров К.* Муромский мон-рь (в Пудожском у.) // Олонецкий сб. Петрозаводск, 1886. Вып. 2. С. 114). В 1786 г. мон-рь был обращен в женский, в следующем году закрыт. Монашеская жизнь возобновилась в обители в 1867 г., годом раньше в ней была построена ц. в честь Успения Пресв. Богородицы с приделами Рождества св. Иоанна Предтечи и прп. Иоанна Рыльского, древняя Иоанно-Предтеченская ц. не сохр. Мон-рь вновь был закрыт в 1930 г., возобновлен в 1991 г. Согласно агнографическим трудам кон. XIX — нач. XX в. (архим. *Сергия (Спасского)*, Барсукова и др.), мощи Ел., Н. и Ев. почивали под спудом в храме Муромского монастыря. В имеющихся описаниях монастыря сведения о мощах преподобных отсутствуют.

В 1866 г. в Олонецкой епархии по благословению архиеп. *Аркадия (Фёдорова)* празднования всех местночтимых святых были объединены в Собор преподобных Олонецких чудотворцев, но Ел., Н. и Ев. в этот Собор включены не были. Канонизация Муромских преподобных совершилась внесением их имен в Собор Новгородских святых, празднование которому было установлено в 1831 г. и возобновлено по благословению Ленинградского и Новгородского митр. *Антония (Мельникова)* в 1981 г. Лит.: *Филарет (Пумилевский)*. РСв. Июнь. С. 18–19; *Барсуков*. Источники агнографии. Стб. 193; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 148, 167; Т. 3. С. 557; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 96–97; Святые Новгородской земли. Новгород, 2006. Т. 1: X–XV вв. С. 672–673.

В. И. Галко

Иконография. Ел. и Н. упомянуты в тексте иконописного подлинника 20-х гг. XIX в. под 4 июня с примечанием: «...родом римлян» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 165 — *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 106). Их изображения включены в группу подвижников XV в. в росписи галереи рус. святых, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. работы иеродиаконов Пасисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.). Преподобные представлены на совр.

иконе «Собор Карельских святых» (собор блгв. вел. кн. Александра Невского в Петрозаводске) слева в верхнем ряду: Н. с поднятыми в молении руками, за ним прп. Ел. с окладистой бородой чуть большей величины (Правосл. Карелия: Изд. посвящ. 15-летию возрождения Петрозаводской и Карельской епархии. Петрозаводск, 2005. С. 2).

ЕЛЕАЗАРОВ ВО ИМЯ СЯТИТЕЛЕЙ ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО, ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА, ИОАННА ЗЛАТОУСТА (Спасо-Елеазаровский Трехсвятительский Великопустынский) **ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Псковской и Великолукской епархии), в дер. Елизарово Псковского р-на и обл. Первоначально мужской, с 2000 г. — женский. В названии Е. м. присутствует мирское имя основателя мон-ря прп. *Евфросина* Псковского — Елеазар.

Основание и история Е. м. Источниками сведений об основании и о первоначальной истории Е. м. являются Житие прп. Евфросина Псковского в Первоначальной (до 1510; РГБ ОР. Унд. № 306; см. также: *Серебрянский*. 1909) и Васильевской редакциях (написана в 1547 псковским свящ. *Василием*; ГИМ ОР. Син. № 634. Л. 27 об. — 250; *Охотникова*. 2007. С. 153–230), а также Общежительный иноческий устав (опубл. по



Елеазаров мон-рь.
Фотография. Нач. XX в.

рпк. ГИМ. Син. № 634, XVI в.: *Серебрянский*. 1908. С. 508–528; Древнерусские иноческие уставы. 2001. С. 38–57) и завещание прп. Евфросина (ААЭ. Т. 1. № 108. С. 83).

Стремясь к уединенной жизни, стриженник *псковского Снетогорского мон-ря* прп. Евфросин по благословению духовника поселился в лесу на р. Толбе (Толве, в 30 км от Пскова) в небольшой келье. В некоторых списках Васильевской редакции Жития указаны обстоятельства и дата (1424/25) этого события (в ранних списках и др. редакциях даты нет, она была проставлена на полях позд-

нее). Вскоре св. Евфросин «некими христороубцы зван бысть, владетельми местом тем». Спустя неск. лет «христороубцы» дали ему грамоту, в к-рой официально обозначали границы жалованной земли: «Се мы пожаловахом шабри Великопольской земли над Толвою рекою и дахом своен земли уколоть под монастырь храму святых Трех святителей Оните и Коклине да Настаха шабриная их, да Юрьи, да Иване шабри» (РГАДА. Ф. 1209. Столбцы по Пскову. 23326. Л. 96: «Данная сябров Великопольской земли старцу Евфросину и игумену Игнатию на землю под монастырь»). Первым к прп. Евфросину пришел прп. *Серапион* Псковский († 1480). Подвижники проводили «нужное, жестокое и трудолюбное житие», через нек-рое время стала собираться братия. Первоначально прп. Евфросин избрал скитское житие. Когда число иноков значительно увеличилось, пустынь преобразовалась в общежительный мон-рь — 1-й в Псковской земле. Однако, согласно Житию в редакции свящ. Василия, всеобщие бдения в обители проходили по скитскому уставу. По просьбе братии была построена деревянная ц. во имя святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста с приделом во

имя прп. Онуфрия Великого (для Сев. Руси посвящение придела прп. Онуфрию необычно, особое его почитание харак-

терно для Юго-Зап. Руси). При жизни прп. Евфросина в мон-ре также была построена ц. в честь Рождества Пресв. Богороди-

цы. После возведения Трехсвятительского храма по благословению прп. Евфросина между 1432 и 1434 гг. его ученик, инок Е. м. прп. *Игнатий*, был рукоположен во иерея. К сер. XV в. в Е. м. было как минимум 3 священника для совершения уставного монастырского богослужения — это буд. игумены родные братья прп. *Игнатий*, *Харалампий* и *Памфил*. Сам прп. Евфросин не принял духовного сана и предоставил настоятельство своему ученику иером. Игнатию, который стал его духовным отцом. В числе учеников прп. Евфросина были также основатель *Крыпецкого*



во имя ап. Иоанна Богослова мон-ря прп. Савва Крыпецкий, основатель и игум. Петропавловского Верхнеостровского мон-ря на о-ве Верхнем на Псковском оз. прп. Досифей, преподобные Онуфрий Мальский, Иоаким Опочский, основатель Покровского Озерского мон-ря близ Гдова Иларион Гдовский, основатель мон-ря на оз. Кудино близ Торопца Харитон Кудинский. После кончины прп. Евфросин был погребен в Е. м. между ц. Трех святителей и ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы.

В 1764 г. Е. м. предполагалось упразднить, но в 1766 г. мон-рь был отнесен к 3-му классу, в обитель переведена братия упраздненного Великопустынского Спасского мон-ря Псковского у., отчего Е. м. стал именоваться Великопустыньским Спасо-Елеазаровым. В 1804 г. в Е. м. переведены насельники упраздненного Снеогогорского мон-ря. В 1813 г. по просьбе псковских граждан и по определению имп. Александра I в честь победы в Отечественной войне Е. м. был возведен во 2-й класс, в 1906 г. преобразован в общежительную пустынь.

Устав. В Псковской земле Е. м. был 1-м общежительным «богородным» мон-рем, т. е. без обязательного вклада при поступлении в него (РФА. Вып. 1. № 33. С. 145–146; № 40. С. 163–164). Зная по опыту жизни в Снеогогорском мон-ре, как быстро забываются устные заветы, в 1457–1461 гг. по благословению архиеп. Евфимия II († 1458) и митр. Феодосия (1461–1464) прп. Евфросин составил Общежительный иноческий устав — древнейший из известных именной рус. общежительный устав. При его составлении были использованы сочинения святителей Василия Великого, Григория Двоеслова, преподобных Иоанна Лествичника, Исаака Сирина, Саввы Иерусалимского, Феодосия Великого и др., а также дисциплинарные грамоты и послания Снеогогорскому мон-рю митр. Фотия (ок. 1417) и архиепископов Дионисия Суздальского (1382/83) и Симеона Новгородского.

Устав разделен на автобиографическое вступление и 28 глав, имеющих краткие заглавия. Для предотвращения к.-л. изменений своего устава, опасаясь вмешательства извне в монастырские правила, как это произошло в Снеогогорской обители, прп. Евфросин отметил во вступлении к Уставу самостоятельность

Е. м. и независимость его «ни от святителя, ни от князя и никакоже от державных кую либо власть и сан, аще и на благо дело». Согласно Н. И. Серебрянскому, по сравнению с др. монастырскими правилами Устав преподобного гораздо чаще встречается в древнерус. письменности XVI–XVII вв. В 6-ках рус. мон-рей Устав стал появляться со 2-й пол. XVI в.

Главное внимание Устав обращает на внутреннюю сторону монашеской жизни. Прп. Евфросин почти не останавливается на регламентации внешнего поведения монахов, делая основной упор на развитие духовного подвига братии, что дало возможность относить основателя Е. м. к предшественникам прп. Нила Сорского. Так, И. К. Смолич отмечает сходство представлений прп. Евфросина Псковского о повседневной жизни монаха с устройением иноческого жительства у прп. Нила: «...оба подвижника в сущности стремились к одной цели: устроить иноческую жизнь так, чтобы уберечь ее от обмирщения» (Смолич. 1997. С. 160). Внешним же началом к духовному подвигу служили, по мнению преподобного, 2 основные добродетели — послушание игумену и нестяжание. Больше половины глав Устава (15 из 28) посвящено именно этим монашеским добродетелям.

Устав затрагивает различные аспекты монастырского общежития: в Е. м. запрещалась личная собственность, питье вне общей трапезы (кроме случаев болезни). Насельникам надлежало не нанимать игумена, а искать «богородного, добре разумного и духовна человека и искусна о всем» (Серебрянский. 1908. С. 513), иноки должны во всем быть ему послушны (под угрозой заключения «в темницы» до покаяния). В гл. «О наемном деле» утверждается, что «стяжание же чужих трудов вносити каково либо отнудь несть на пользу нам» (Там же. С. 516). В мон-рь не пускали женщин и «голоурых» юношей. Запрещались пьянство, прием детей на обучение грамоте, не дозволялось иметь скотину жен. пола, братии мыться в банях, носить дорогую одежду. Особые главы устава посвящены странноприимству, безвозмездной помощи голодающим, строгому соблюдению постов.

Много внимания прп. Евфросин уделял монастырскому уставному богослужению. В гл. «О церковном

сходе» он раскрывает значение церковной молитвы, превосходство ее над келейной: «Аще и всю ночь стоиши в келии своей на молитве, не сравняется единому «Господи помилуй» общему». На этом основаны строгие правила прп. Евфросина, определившие порядок церковного богослужения и участия в нем братии. Так, всенощное бдение в Е. м. продолжалось всю ночь до наступления дня.

Сохранившийся церковный Устав XVII в. дает представление о порядке и об особенностях повседневного богослужения в обители (ГИМ. Син. № 405; см.: Горский, Невоструев. Описание. Отд. 3. Ч. 1. С. 409–412) и свидетельствует о том, что и в это время в Е. м. отношение к церковному богослужению не изменилось: совершалось оно почти так же продолжительно и уставно, как и при жизни прп. Евфросина. Особенности богослужебной практики обители посвящена глава «Должно есть о сем ведати, како молебны поются в седмицы», в которой упоминается монастырская традиция совершения молебнов в честь почитаемых святых: «А в понедельник — троицы да трем святителям, а в среду молебен богородицы одигитрии да преподобному ануфрию, а в пяток молебен богородицы акафисту да преподобному ефросину, по ектении».

М. В. Первушин

Постройки. Первые деревянные постройки — ц. во имя Трех святителей (Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста) и келья прп. Евфросина — стояли на горе, близ совр. мон-ря. Перед строительством сохранившегося каменного собора обитель была перенесена к берегу р. Толбы, а старое русло реки засыпано. На новом месте, вероятно во 2-й пол. 60-х — 70-х гг. XVI в. (Седов. 1996. С. 225), был построен каменный собор во имя Трех святителей, в к-рый были перенесены и погребены близ стены за правым клиросом мощи прп. Евфросина. Точной датировки собор не имеет, однако не исключено, что с его строительством связана выдача мон-рю жалованной грамоты Иоанна IV от 23 апр. 1574 г. (Там же. С. 225–226).

Собор отражает черты последнего этапа развития псковской архитектурной традиции, испытавшей влияние московского зодчества (после возвращения псковских мастеров из Казани и Свияжска, где они рабо-



тали по заказу Иоанна Грозного в 1555–1562). Основной объем храма — одноглавый, 3-апсидный, 4-столпный, с повышенными подпружными арками — окружен с 3 сторон объема-



ми ризницы (с северной), паперти с колокольной (с западной) и придела Рождества Пресв. Богородицы (с южной; неоднократно перестраивался); такая композиция находит аналогии в архитектуре собора Рождества Пресв. Богородицы Крыпецкого во имя ап. Иоанна Богослова мон-ря (1547–1555) и ц. во имя свт. Василия Великого на Горке в Пскове (2-я пол. 40-х — 1-я пол. 50-х гг. XVI в.— Там же. С. 135). Интерьер собора производит впечатление «представительности и мощи», «нерархичности» благодаря смещению столбов и сужению объема собора к востоку, а также сочетанию вогнутых внутрь подкупольного пространства подпружных арок с невысоким объемом барабана (Там же. С. 224). Тот же эффект очевиден и в наружном облике весьма крупного по псковским меркам храма (16×16 м). Монументальность, даже грузность его объема, возвышающегося на подклете, подчеркивалась традиц. 8-скатным покрытием (перестроено). Фасады оформлены типичным псковским декором, но с большим разнообразием мотивов: пояс арочных нишек, характерный для барабанов, перешел и на главную апсиду (Морозкина. 1964. С. 193), на всех 3 апсидах валиковая аркатура, нек-рые окна выделены рамками. Псковская аркатура получает здесь московскую ордерную трактовку: она не повисает над нижней частью апсид, а начинается от горизонтального валика, отделяющего цоколь храма. Барабан украшен аркатурой с завершением каждого звена 3-лопастной аркой (Седов. 1996. С. 223–224). «Никогда еще в псковской архитектуре не было столь украшенного памятника... Декор, пластичный и живой,

выявляет стремление к максимальной репрезентативности» (Там же. С. 224).

Уникальной была столпообразная колокольня Е. м. Ее зрительно подчиненный собору объем был 6-гранным, но интерьер 2-го яруса перекрывал 8-гранный зон-

Собор
во имя Трех святителей.
Фотография. 2007 г.

тичный свод. Ее прямым прообразом была столпообразная Вознесенская ц. Снеготорского мон-ря (ок. 1527). В декоре прослеживались параллели (пояс уступчатых нишек, килевидные архивольты) со столпообразным приделом св. Феодосия ц. мч. Никиты в Новгороде (Морозкина. 1964. С. 211, 214). В целом в соборе «архитектурные формы из псковского материала создают «государственную, непсковскую по характеру и смыслу архитектуру» (Седов. 1996. С. 225).

Л. К. Масиель Санчес

Для проживавшего в Е. м. прп. Гавриила (Зырянова) рядом с собором был построен деревянный дом с освященной 7 авг. 1910 г. домовою ц. во имя арх. Гавриила. Березовый иконостас пожалован и спроектирован вел. кнг. Елисаветой Феодоровной. Храм был покрыт железом, стены снаружи оштукатурены.

В Е. м. находились 2-этажный каменный братский корпус (1904) с 27 кельями, мастерскими, просфорной, деревянный на каменном фундаменте настоятельский корпус (к северо-западу от собора), деревянный флигель, обшитый в 1900 г. тесом, 2 сарая для сена и дров, 2 конюшни, разбито 2 сада. За каменной оградой мон-ря, на горе, стояла кладбищенская деревянная ц. во имя прп.

Онуфрия Великого (XVII в.), пересвященная во имя прп. Евфросина Псковского. В 1864 г. храм был отремонтирован, настелен новый пол, устроен иконостас. В 1865 г. при св. воротах была устроена каменная Спасская часовня. Кладбище при церкви, рядом с к-рым находилась гостиница для паломников, в 1892 г. обнесено тесовым забором. Недалеко от мон-ря — деревянные Богородицкая часовня над св. колодезем, Крестная часовня в виде сени на столбах с небольшой главкой, часовня преподобных Зосимы и Савватия Соловецких (1909). На р. Толбе, в 100 саж. от мон-ря, стояли мельница на 2 поставах, дом с двором, хлев. В 1884 г. в ознаменование столетия наследника при мон-ре была устроена богадельня для 5 престарелых лиц муж. пола из духовного звания.

Святые. Мощи прп. Евфросина и его ученика прп. Серапиона пребывали под спудом близ стены за правым клиросом каменного собора во имя Трех святителей (2-я пол. XVI в.). В XIX в. при гробнице св. Евфросина находилась также заключенная в рамку копия завещания, за к-рой был скрыт пергаменный подлинник (скреплен печатью архиеп. Феофила (1471–1480/83); однако в 1908 г. Серебрянский писал о подлиннике как об утраченном.

Согласно Первоначальной редакции Жития, монастырский иконописец Игнатий написал 1-й образ-портрет прп. Евфросина еще при его жизни. После кончины Игнатия по благословиению игум. Памфила была написана икона преподобного. По благословиению архиеп. Новгородского Геннадия (Гонзова) (1484–1504) эта икона была поставлена в соборе «над гробом святого»; вероятно, именно она упоминается в описаниях монастыря 1861 г. («...на гробнице преп. Евфросина положена древняя икона его, писанная учеником его Игнатием» — Толстой. 1861. С. 91) и 1887 г. (Описание о Российских свя-

Домовая
ц. во имя арх. Гавриила.
Фотография. Нач. XX в.



тых. С. 52). Одним из ранних изображений основателя Е. м. считается сохранившаяся шитая пелена XVI в. из храма



Преполовения Пятидесятницы — подворья в Пскове (ПИАМ). В нач. XVIII в. в соборе Е. м. над гробницей прп. Евфросина находилась «древняя» чтимая житийная икона, о чем свидетельствует старообрядческое сочинение паломника, посетившего обитель (*Охотникова В. И.* Хождение в Елеазаров мон-рь (в печати)).

В соборе Е. м. хранилась и чудотворная икона Спаса Вседержителя — «Спас Елеазаровский» (1-я пол. XIV в.; ПИАМ) в серебряной позолоченной ризе, украшенной жемчугом и драгоценными камнями. По преданию, икону обрел некий благочестивый муж на дереве в лесу в 60 верстах к юго-востоку от Пскова; на месте обретения святыни был основан Великопустынский Спасский мон-рь. В 1766 г. икона была перенесена в Е. м., а в Спасском приходском храме бывш. Великопустынской обители хранились копия чудотворного образа и частица древа, на к-ром была обретена икона. До 1918 г. святыня в новом киоте (1902) находилась в иконостасе собора Е. м. справа от царских врат. С иконой Всемилоственного Спаса совершалось несколько крестных ходов: в Псков в Варлаамовскую ц., затем в Троицкий собор, на подворье и на р. Великую для водоосвящения (в день Преполовения Пятидесятницы); вокруг Пскова в память о победе над войсками Наполеона в 1812 г. (5–13 окт.); с 1811 г. на о-ва Псковского оз. — Талабский и Верхний (29 июня). Также крестные ходы устраивались в окрестные погост Лисье, дер. Будовиж и др., в г. Остров Псковской губ., в Белый погост и дер. Черемшу Гдовского у. С.-Петербургской губ., в Рожницкий погост. Для совершения крестных ходов требовалось более 20 лошадей, повозки, а также более 20 участников, несших иконы и хоругви (ГА Псковской обл. Ф. 340. Оп. 1. Д. 21. Л. 206). Среди др. святынь в соборе у царских врат находился чудотворный Цареградский образ Божией Матери (XV в., не сохр.).

К сер. XIX в. в ризнице хранились 8-конечный крест чеканной работы, украшенный серебром и финифтью (вклад 1667 в Снетогорский мон-рь), с частицами святынь; серебряный крест, в к-рый вставлены, согласно надписи, «часть от гроба Господня, часть мощей апостола Андрея, часть от жезла Ааронова»; серебряный ковш (вклад царевича Иоанна, сына царя Иоанна IV Васильевича); 2 серебря-

ных стакана (вклад царя Феодора Иоанновича); 3 «старинных» кубка, «драгоценный» потир 1776 г.; Евангелие в окладе из цветной парчи (вклад 1686 боярина Б. П. *Шереметева* в Снетогорский мон-рь), Евангелие в серебряном позолоченном окладе 1708 г.

Книгописание, книжное собрание. К кон. XV–XVI в. Е. м. стал в псковских землях духовным центром объединения рус. земель вокруг Москвы. В то время как *Псково-Печерский мон-рь* выступал за сохранение псковской независимости, Е. м. отстаивал необходимость усиления гос-ва вокруг Москвы. Главным выразителем этой идеи был старец Е. м. *Филофей* (ок. 1465–1542), автор сочинений, развивавших историософскую идею Третьего Рима, вселенской ответственности Руси за Православие.

Е. м. являлся одним из центров книжности. Среди монахов — учеников прп. Евфросина — было много «разумеющих книжную мудрость». Ближайший ученик прп. Евфросина игум. Памфил в нач. XVI в. написал послание наместнику вел. князя в Пскове с настоятельной просьбой искоренить «беззаконное и богомерзкое празднование» псковичами дня Ивана Купалы — навечерия праздника Рождества Иоанна Предтечи. Это послание содержит единственное в древнерус. лит-ре подробное описание языческих обычаев «купальского праздника». Послание Памфила имеет 2 редакции — Краткую (РНБ. Погод. № 1572; Q. XVII. 50) и Летописную (полностью внесена в 1-ю Псковскую летопись под 1505; см.: ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1. С. 90–91). По мнению некоторых исследователей, в обители была отредактирована 1-я Псковская летопись, переписаны труды отцов Церкви (см.: *Строев П. М.* Описание старопечатных книг славянских, находящихся в библиотеке И. Н. Царского. М., 1836. С. 11–12). По ошибочному предположению псковского исследователя Л. А. Творогова, именно в Е. м. в 90-х гг. XV в. — 1510 г. было переписано «Слово о полку Игореве», в посл. попавшее к А. И. *Мусину-Пушкину* (см.: *Творогов Л. А.* Новое доказательство псковского происхождения непосредственного оригинала Мусин-Пушкинского списка текста «Слова о полку Игореве». [Псков], 1949. С. 9–10, 16).

Вероятно, в 1-й пол. XVI в. было сформировано основное книжное со-

брание Е. м. Сохранилась опись б-ки Е. м. в составе писцовой книги Г. И. Мещанинова-Морозова и И. В. Дронина 1584–1585 гг. (в списках XVIII в.; РГАДА. Ф. 1209. Кн. 830; см. также: *Французова Е. Б.* Мат-лы для реконструкции книжных собраний 2 центров письменности Псковской земли XVI в. // АЕ за 2003 г. М., 2004. С. 336–343). Среди рукописных книг Е. м. упомянуто неск. Евангелий, в т. ч. на престольное ап-ракос в сребропозлащенном окладе басменного тиснения, богато украшенном жемчугом, хрусталем, яхонтом и проч., 3 толковые Псалтири, 3 книги Номоканона, 2 Палеи, Стихараль, Ирмологии, Минеи, Служебники, Прологи, Жития св. Андрея Юродивого, свт. Иоанна Златоуста, «Житие Григория Омиритского и Прение с Герваном-еретиком», «Житие и мучение святых жен», «Житие трех святителей», неск. Печерских патериков, Скитский патерик, «Христианская топография» Космы Индикоплова, книги «Панагирик, в начале Как Адам создан бить», «Плен Иерусалимский», «Златоструй», «Маргарит», книги свт. Григория Богослова («одна на бумаге, а другая на хоратье»), свт. Василия Великого, свт. Кирилла Иерусалимского, прп. Ефрема Сирина, Исаака Сирина, Максима Исповедника, Феодора Студита и др.

В РГБ сохранились списки «Слов постнических» прп. Исаака Сирина, «Слово постническое» прп. Максима Исповедника, «Слово о Христе и антихристе» сщмч. Ипполита Римского и послание к еп. Кириаку свт. Иоанна Златоуста, переписанные в 70-х г. XV в. в Е. м. «по повелению старца Евфросина» иноком Игнатием (РГБ. Пискар. Ф. 228). В собрании Псковского музея-заповедника находятся хранившиеся в Е. м. рукописные книги: Минея служебная, янв. (1-я четв. XVI в.; 10 л.; полуустав), Синодик Спасо-Великопустынского мон-ря (1-я пол. XVIII в.; 37 л.; полуустав и скоропись), Триодь (XVIII в.; полуустав), Часовник (XVIII в.; 298 л.; полуустав), а также печатное Евангелие Толковое (М., 1698), согласно надписи вложенное в Е. м. в 1705 г. подьячим Гурием Дерковым. Сохранилось также несколько выписей из писцовых книг 30–80-х гг. XVII в. (ПИАМ. Древлехранилище. Ф. 242).

Братия. Со времени основания до 1805 г. Е. м. управлялся игуменами.





Серебрянский упоминает 2 синодика Е. м. (кон. XVI — нач. XVII в. и др. — 1653), в к-рых приведен список имен первых настоятелей обители, вероятно неполный: Игнатий, Харалампий, Памфил, Нифонт, Геронтий, Иосиф, схим. Савватий, Корнилий, Сильвестр, Авраамий, Евфимий. Согласно духовной грамоте прп. Евфросина, выбор следующего игумена после Харалампия предоставлялся жребию («а кого Бог изберет») из кандидатов, благословленных настоятелем (ААЭ. Т. 1. № 108. С. 83). С XVI в. порядок поставления игуменов изменился. После лишения Пскова самостоятельности и присоединения его к Москве в 1510 г. игумен уже не избирался братией, а назначался государем. Неизвестно, как назначаемые от власти игумены относились к своим обязанностям. В Житии прп. Евфросина сохранились сведения о том, что нек-рые монахи-москвичи не почитали местных святых и не оказывали должного уважения местным монастырским обычаям. Так, в описании 15-го чуда в Васильевской редакции сообщается о москвиче иеродиаке Павле Косаркине, который не только не хотел следовать установившемуся в мон-ре обычаю каждому иноку молиться перед началом дневных трудов у гроба прп. Евфросина, но и отказывался даже верить в святость подвижника: «Не подобает святым называть мужика, ни поклоняться ему».

С обращением Снеогогорского монастыря в загородный архиерейский дом к Е. м. с 1805 г. перешло архимандритское достоинство. Ряд настоятелей Е. м. стали архиереями: архим. *Афанасий (Телятьев)* в 1821 г. хиротонисан во епископа Дмитровского, викария Московской епархии, архим. *Мелетий (Леонтович)* в 1826 г. — во епископа Чигиринского, викария Киевской митрополии, архим. *Иннокентий (Сельнокринов-Коровин)* в 1827 г. — во епископа Дмитровского, викария Московской епархии, архим. *Мелхиседек (Золотинский)* в 1841 г. — во епископа Екатеринбургского, викария Пермской епархии, архим. *Антоний (Шокотов)* в 1850 г. — во епископа Вольского, викария Саратовской епархии, архим. *Полиевкт (Пясковский)* в 1895 г. — во епископа Михайловского, викария Рязанской епархии.

С окт. 1906 по окт. 1910 г. Е. м. возглавлял архим. сщмч. *Иувеналий (Масловский)*, вполн. архиепископ

Рязанский). С кон. июля 1908 по авг. 1915 г. в Е. м. проживал прп. Гавриил (Зырянов), духовным сыном к-рого был архим. Иувеналий (Масловский). Прп. Гавриила посещали мн. духовные чада, в т. ч. вел. кнг. Елисавета Феодоровна; старец окормлял население неск. псковских мон-рей. При архим. Иувеналии (Масловском) Е. м. посещали и совершали богослужения архиеп. Псковский *Арсений (Стадницкий)*, еп. Каневский *Иннокентий (Ястребов)*, инспектор Вифанской ДС иером. Герман.

В нач. XX в. в Е. м. проживали 38 монахов, 29 рясофорных послушников, 16 послушников. В 1910 г. в обитель поступили неск. старцев из *Глинской в честь Рождества Пресв. Богородицы пуст.*

Материальное благосостояние

Е. м. в 1-й период существования складывалось из земельных и др. вкладов братии, ктиторов и жертво-



*Игуменский корпус.
Фотография. 2006 г.*

вателей. Вероятно, строительство в мон-ре велось в т. ч. на личные средства прп. Евфросина; в завещании основателя указаны его вотчина, «исады» (рыбные ловли), «клетки» в городе, данные им братии в общее владение. Обработка монастырской земли составляла одно из обязательных занятий первых иноков мон-ря: «...со всею братею... нача лес сеци окрест обители и нивы страдати на гобзования хлебная, и тем блаженный с братею питашеся». К кон. XV в. Е. м. владел значительным хозяйством и земельными угодьями, к-рыми заведовали упомянутые в духовном завещании прп. Евфросина «поселники» (ААЭ. Т. 1. № 108. С. 83), а работали на этих угодьях «изорники». В мон-ре были «служащие миряне», «ловцы и другие делатели», а также мельник. В Житии прп. Евфросина дважды упоминается дальняя пустынь Е. м.

Согласно писцовым книгам 1585–1587 гг., за Е. м., располагавшимся в Кривовицкой губе Бельской засады, числились: 2 лавочных места и клетное место на Торгу в Пскове, 5 мест рыбной ловли, пашни на Талавском (Псковском) оз., 76 пустошей, 9 пустошей в совместном владении с др. мон-рями, 31 деревня, 4 деревни в совместном владении, сельцо близ обители. В грамоте Псково-Печерского мон-ря 1584 г. упомянута «мельница оброчная съ нивами и со огородами и з закосы и з двором, что они, печерские монахи, купили Елизарова монастыря у старца у Макария у Декши» (*Серебрянский*. 1908. С. 405).

К сер. XVII в. Е. м. владел 1484 четв. земли и 101 крестьянином. Жалованной грамотой царя *Михаила Феодоровича* крестьяне освобождались от суда воевод и от земских поборов, за исключением ямщины, городского и острожного дела. В 1744 г. за мон-рем числилось 450 крестьян. К 1917 г. земельные угодья Е. м. составляли 338 дес. Мон-рь имел подворье в Пскове, к-рое в XV–XVI вв. располага-

лось на Запсковье в районе Примостья. Впоследствии подворье находилось в Окольном городе Пскова при каменной ц. Преполовения Пятиде-

сятницы (Спасской, Преполовеновской). В 1864 г. над папертью церкви была построена шатровая колокольня с 5 колоколами, церковь побелена. При подворье были 2 двухэтажных дома и флигель.

1917–2008 гг. После революции Е. м. был закрыт и подвергся разорению, помещения использовались под склад. В 1922 г. в Е. м. происходило *изъятие церковных ценностей*, акты изъятия подписали иером. Корнилий (Алексеев; 1873 — после 1930) и мон. Досифей. Вскоре мн. насельники, в т. ч. иером. Корнилий, были репрессированы. По постановлению губисполкома с 1 сент. 1921 г. в помещениях Е. м. был открыт детский противотуберкулезный санаторий, 14 нояб. 1923 г. мон-рь был окончательно упразднен. В 1926 г. в Трехсвятительском соборе был устроен т. н. народный дом. По воспоминаниям очевидцев, в офиц. закрытой





кладбищенской церкви местные жители регулярно взламывали замки и служили молебны. В 30-х гг. в келейных корпусах разместились школа и комнаты для проживания учеников, в соборе стояли металлообрабатывающие станки, в Богородице-Рождественском приделе — деревообрабатывающие, в притворе под колокольной разместилась кузница. Зимой 1941/42 г., во время оккупации Пскова фашистскими войсками, в соборе и братском корпусе находился госпиталь для раненых немцев. После 1945 г. в Е. м. располагались детский санаторий, затем спортивный лагерь «Щит», туристическая база и жилой комплекс. В 90-х гг. XX в. рухнула колокольня Трехсвятительского собора, Д. С. Лихачёв и др. пытались обратить внимание общественности на обветшавшее состояние уникальных построек монастыря. Начались работы по консервации собора.

В 2000 г. Е. м. был передан РПЦ. По благословию архиеп. Псковского и Великолукского *Евсевия (Саввина)* мон-рь возобновлен как женский. 5 мая 2000 г. в Е. м. было начато чтение неусыпаемой Псалтири. 28 мая 2000 г., в день памяти прп. Евфросина, состоялась 1-я архиерейская служба: еп. Псковский Евсевий освятил храм во имя прмц. Елисаветы Феодоровны на 1-м этаже Богородице-Рождественского придела. В Е. м. была принесена частица мощей прп. Гавриила (Зырянова). Отремонтированы Трехсвятительский собор (2-я пол. XVI — нач. XIX в.), келейный корпус (1904), каменная ограда, построен игуменский корпус. Архитектурный ансамбль мон-ря находится под охраной как памятник республиканского значения (Постановление Совета Министров РСФСР № 1327 от 30 авг. 1960).

Среди святынь Е. м. — почитаемая надгробная икона прп. Евфросина (2-я пол. XIX в.), находящаяся на вост. стене Богородице-Рождественского придела, чтимые иконы прп. Евфросина и прп. Серапиона (кон. XIX — нач. XX в.) в притворе Елисаветинского придела. Место захоронения прп. Евфросина после 1920 г. утрачено. К 2008 г. в Е. м. проживали неск. насельниц, настоятельница с 11 авг. 2000 г. — мон. Елисавета (Беляева).

Арх.: ГА Псковской обл. (Филиал в г. Великие Луки). Ф. 340. Спасо-Елеазаров муж. мон-рь.

Ист.: *Кушелев-Безбородко*. Памятники. Вып. 4. С. 67–119; *Серебрянский Н. И.* Житие прп. Евфросина Псковского: (Первонач. ред.). СПб., 1909. (ПДП; 173); *Охотникова В. И.* Краткая редакция Жития Евфросина Псковского: (Из сб. РГБ. Больш. № 422) // *Древности Пскова: Археология, история, архитектура*. Псков, 1999. С. 237–258; *она же*. Краткая редакция Жития Евфросина Псковского по ркп. из собр. Овчинникова (РГБ) // *ТОДРЛ*. СПб., 2001. Т. 52. С. 600–614; *она же*. Псковская агиография XIV–XVII вв.: (Исслед. и тексты). СПб., 2007. Т. 2. С. 48–103, 153–230, 251–256, 269–273, 278–280, 292–301, 315–327; *Древнерусские иноческие уставы / Сост. и предисл.: Т. В. Суздальцева*. М., 2001. С. 38–57. Лит.: *Иосиф (Баженов)*, иером. Описание Спасо-Елеазаровского мон-ря. СПб., 1858; То же // *Святыни и древности Псковского уезда: По дореволюционным источникам*. Псков, 2006. С. 177–200; *Князев А. С.* Указ. достопамятностей г. Пскова. М., 1858. С. 38; *Толстой М. В.* Святыни и древности Пскова. М., 1861; *Вассиан, иером.* Чудотворная икона Христа Спасителя Спаса Всемилюстивого, находящаяся в Спасо-Елеазаровом Великопустыньском монастыре Псковской епархии. СПб., 1896²; *Серебрянский Н. И.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908. С. 78–162, 240–306, 367–369; *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 183–185; *Морозкина Е. Н.* Новое в зодчестве Пскова XVI в. // Исслед. по истории архитектуры и градостроительства: [Сб. ст.]. М., 1964. Вып. 1. С. 183–216; *она же*. Псковская земля. М., 1986; *Будовниц И. У.* Мон-ри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв.: (По «житиям святых»). М., 1966 (по указ.); Кат. славяно-рус. рукописей Псковского музея-заповедника: XIV — нач. XX вв. Псков, 1991. Ч. 1; *Седов В. В.* Псковская архитектура XVI в. М., 1996; *Смолич И. К.* Русское монашество (988–1917): Жизнь и учение старцев. М., 1997. С. 59, 159; *Монашество и мон-ри в России: XI–XX вв.: Ист. очерки / Отв. ред.: Н. В. Сииныца*. М., 2002. С. 116–162; *Первушин М. В.* Прп. Евфросин Псковский в контексте рус. церковной истории // *ЦИВ*. 2004. № 11. С. 95–112; *он же*. Житие Евфросина Псковского: Один из аспектов изучения памятника // *Правосл. культура в России: Прошлое и настоящее*. М., 2007. С. 107–112; *Миротворцев М.* Спасо-Елеазаровский мон-рь // *Святыни и древности Псковского у.: По дореволюционным источникам*. Псков, 2006. С. 159–174.

Д. Б. Кочетов, А. Ю. Пономарёв

ЕЛЕВСИ́П, мч. (пам. 16 янв.) — см. в ст. *Спевципп, Елевципп, Мелевципп и Леонилла*, мученики.

ЕЛЕВФÉРИЙ [лат. Eleutherius, Eleutherus; греч. Ἐλευθέριος] († 185 или 193), свт. (пам. зап. 26 мая), еп. (папа) Римский (со 171 или 177). Согласно *Liber Pontificalis*, Е.— грек из г. Никополь (не уточняется из какого, вероятно из Никополя в Эпире); его отца звали Авундий (Абендий). По сообщению *Евсевия*, еп. Кесарии Палестинской, Е. был диаконом при папе *Аникете*, на Римской кафедре стал преемником папы *Сотепа* и занимал кафедру 13 лет (*Euseb.*

Hist. eccl. IV 22). Принял в Риме сщмч. *Иринея* Лугдунского (Лионского) с посланием Лугдунских исповедников (*Ibid.* V 4. 1–2). Согласно *Liber Pontificalis*, епископское служение Е. длилось 15 лет 3 месяца и 2 дня (в *Liber Pontificalis* начальный и конечный годы епископата Е. считаются за полные, тогда как Евсевий Кесарийский их не учитывает). Также в *Liber Pontificalis* уточняется, что Е. занимал кафедру при рим. императорах *Марке Аврелии* (161–180) и *Коммоде* (180–192) от консульства Вера и Геренниана до консульства Патерна и Бравды. Для начальной даты понтификата Е. неправильно указано имя одного из консулов; вероятно, вместо Вер следует читать Север: Тит Статилий Север был консулом в 171 г. вместе с Луцием Альфидием Гереннианом. Для конечной даты понтификата Е. имя 1-го консула также дано неверно. Вероятно, речь идет о Тиберии Клавдии Матерне, к-рый был консулом вместе с Марком Аппием Атилием Бравдой Региллом Аттиком в 185 г., что соответствует правлению имп. Коммода. Эта информация содержится в каталоге папы Либерия (сер. IV в.), где, хотя и отсутствует точное указание о длительности епископского служения Е. на Римской кафедре, верно указаны имена консулов и императоров, с правлением к-рых совпадает понтификат Е. В *Liber Pontificalis* сообщается, что Е. умер 26 мая и погребен на Ватиканском холме рядом со св. ап. Петром. Однако эти сведения противоречат как общему исчислению длительности епископского служения, так и указанию в *Мартирологе* блж. Иеронима (1-я пол. V в.), где дата памяти Е. помещена под 6 сент. и названо место — в катакомбах на Соляной дороге. Болландист Д. Палеброх предположил, что при редактировании *Liber Pontificalis* дата смерти Е. была перепутана с датой перенесения его мощей с Соляной дороги на Ватиканский холм (составитель жизнеописания мог легко ошибиться, поскольку по рим. хронологической системе 6 сент. является 8-м днем до сентябрьских ид, в то время как 26 мая — 8-м днем до июньских календ). О захоронении Е. на Ватиканском холме упоминается в каталоге папы Феликса IV (III) (*Catalogus Felicianus*, после 530), но в *Мартирологе* блж. Иеронима об этом не говорится. По преданию, в посл. мощи Е. покоились в ц. св.





Иоанна (Сан-Джованни делла Пинья). В 1591 г. они были перенесены в ц. св. Сусанны на Квиринале; ныне находятся в капелле св. Лаврентия.

Считается, что декретом «Магно Мипеге» (включен в корпус *Лжеисидоровых декреталий*) Е. подтвердил апостольское постановление, согласно к-рому христиане не должны считать к.-л. пищу нечистой (ср.: Рим 14; Кол 2. 16–17; 1 Тим 4. 3), однако этот приписываемый папе документ является подложным.

В Liber Pontificalis приводится начало легенды о праведном «короле» бриттов Луции, к-рый якобы послал Е. письмо с просьбой прислать в Британию христ. миссионеров и крестить его. Впервые об этой легенде упомянуто в «Церковной истории» *Беды Достопочтенного* (*Beda. Hist. eccl. I 4*), в посл. она получила развитие у Гальфрида Монмутского. Беда добавляет также, что с понтификата Е. до правления рим. имп. *Диоклетиана* брит. христиане не подвергались гонениям. Эта легенда не подтверждается ранними источниками и, по-видимому, не заслуживает доверия (*Болотов. Лекции. С. 296–297*). А. фон *Гарнак* предложил вместо Britannia читать Berytana (одно из названий Эдесского царства). В это время между Эдессой и Римом велась оживленная переписка, связанная с распространением в Риме гностических идей *Бардесана* Эдесского. О существовании эдесского царя с именем Луций (или Лукий) неизвестно, но можно предложить, что, поскольку эдесские цари были союзниками рим. императоров, один из царей мог принять рим. имя Луций как дополнительное.

Тертуллиан в соч. «Против Праксея» (*Tertull. Adv. Prax. I 5*) упоминает, что Праксей был вынужден оправдываться перед неким Римским епископом, к-рый ранее, как и его преемники, был склонен к монтанизму, хотя в посл. отошел от этого учения. События, о к-рых упоминает Тертуллиан, могли относиться к понтификату *Зефирина* или непосредственного преемника Е. на Римской кафедре *Виктора I*. В таком случае Е. попадает в число «предшественников», склонных к монтанизму. В послании Лугдунских мучеников, направленном Е., содержится полемика с приверженцами этой ереси.

Наиболее ранним свидетельством почитания Е. является упоминание о нем в Мартирологе блж. Иеронима. В более раннем рим. календаре

«Depositio episcoporum. Depositio martyrum» (сер. IV в.) сведений о Е. нет. Заметка о папе Римском из Liber Pontificalis была включена в Мартиролог Адона Вьеннского, а затем в Мартиролог Узуарда (2-я пол. IX в.). В «Перечне святых» Петра Наталиса (*Petr. Natal. CatSS. V 46*) Е. впервые назван мучеником.

Ист.: LP. Vol. 1. P. 136; ActaSS. Mai. T. 7. P. 363–364; MartHieron. Comment. P. 490–491; MartRom. Comment. P. 208–210; *Henschenius G. Diatriba praeliminaris in catalogos veteres romanorum pontificum* // ActaSS. Apr. T. 1. P. XXIII–XIV; *Eleutherius, papa*. Ep. // PL. 130. Col. 119. Лит.: *Harnack A. Der Brief des britischen König Lucius an den Papst Eleutherus* // SPAW. B., 1904. S. 909–916; *Botte B. Éleuthère* // DHGE. T. 14. Col. 147–148; *Задеворный В. Л.* История Римских пап. М., 1995. Т. 1. С. 87.

Д. В. Зайцев

ЕЛЕВФЕРИЙ [лат. Eleutherius] (ок. 456–531), свт. (пам. зап. 30 июня), еп. г. Турнак (ныне Турне, Бельгия). Наиболее ранние и достоверные сведения о Е. содержатся в Житии св. *Медарда*, еп. г. Новиомаг (ныне Нуайон), составленном во 2-й пол. VI в. Согласно Житию, Медард учился вместе с Е. и предсказал ему получение должности комита. Когда тому исполнилось 30 лет, свт. Медард предсказал его отречение от мирской жизни и возведение на епископскую кафедру в Турнаке (*Vita S. Medardi. 6–7* // MGH. AA. T. 4. Pars 2. P. 68). Вероятно, Е. принадлежал к знатной галло-рим. семье и в юности был назначен на адм. должность при кор. Хильдерике I (457 – ок. 481), резиденция к-рого находилась в Турнаке. По преданию, Е. основал епископскую кафедру в Турнаке и был похоронен в сел. Бландиний (ныне Бланден, близ Турне). 18 сент. 897 г. Нуайонским еп. Гейдилоном были обретены мощи Е., после чего началось широкое почитание святителя. Тогда же было составлено Житие Е., в котором содержится подробный рассказ о его миссионерской деятельности.

Согласно Житию свт. Е., в годы правления императоров *Диоклетиана* и *Максимиана* (соправители в 286–305) из Рима в Турнак для проповеди христианства прибыл св. Пиат. Среди принявших тогда крещение были знатный человек Серен и его жена Бланда, родители Е. После того как св. Пиат принял в Турнаке мученическую смерть, христиане были лишены имущества и изгнаны из города. Удалившись в сел. Бландиний, они построили там ц. св. ап. Петра. К изгнанным христианам

присоединилась знатная юная язычница, дочь трибуна, к-рая была влюблена в Е. По окончании строительства состоялось рукоположение еп. Феодора, однако после его скорой кончины турнакские христиане послали Е. к папе Римскому, к-рый рукоположил его во епископа. Узнав о возвращении Е., девушка пришла к нему, когда он молился. Ухватившись за паллий святителя, она призналась ему в любви и просила о снисхождении. Е. понял, что она одержима бесом, и удалился, оставив паллий у нее в руках. Девушка «словно в исступлении ума» испустила дух. Вернувшись и узнав об этом, Е. обещал трибуну воскресить дочь, при условии что тот уверует во Христа. Трибун притворно исповедал себя христианином, после чего святитель отправился на кладбище и вонзил посох в землю. Земля содрожалась, но чудо не совершилось. После ночи, проведенной в молитве, Е. вновь пришел к могиле, однако девушка не воскресла. На 3-й день трибун на коленях признался святителю в обмане. Простив его, Е. воскресил девушку и после 6-дневного поста крестил ее, дав имя Бланда в честь своей матери. Даже став свидетелем чудесного воскрешения, трибун отказался принять крещение и принуждал дочь поклоняться языческим богам. Когда же среди турнакских язычников разразилась эпидемия, они, полагая, что в этом виноват Е., схватили его. Святитель был заключен в темницу, но спасся при помощи ангела. Вернувшись домой, Е. стал молиться об обращении трибуна ко Христу. Через нек-рое время горожане уничтожили идолов и решили убить трибуна за то, что тот притеснял святителя. Трибун пришел к Е., моля о прощении. После 7-дневного поста он принял крещение вместе со всеми язычниками. Затем Е. торжественно вступил в город и учредил там кафедру. Перед смертью святитель вернулся в сел. Бландиний; во время похорон присутствовавшие видели, как ангел вознесил душу Е. на небеса. Заупокойную литургию совершил прибывший из Новиомага свт. Медард (*Vita I S. Eleutherii* // ActaSS. Febr. T. 3. P. 187–189).

Историческая ценность значительной части сведений, приведенных в Житии, невелика. По мнению *болландистов*, описанное в Житии гонение на христиан имело место в 486 г.,





во время конфликта между кор. франков Хлодвигом I и правителем Свессии (ныне Суассон) Сиагрием. Строительство церкви в Бландинии и рукоположение епископа следует, по их мнению, приписать заступничеству кор. св. *Клотильды*, супруги Хлодвига (ActaSS. Febr. T. 3. P. 181). Ряд исследователей считают, что кафедра в Турнаке была учреждена св. Ремигием, еп. г. Ремы (ныне Реймс), поскольку Турнак входил в пров. Белгика Вторая с центром в Ремах (*Warichez J. Les origines de l'église de Tournai. Louvain, 1902*). Согласно др. версии, Е. перенес в Турнак кафедру из Вироманда (ныне Верман, Франция).

Второе Житие Е., к-рое приписывается канонику Генриху, было составлено в 1141 г. Возможно, его автором был Гериман, аббат мон-ря св. Мартина в Турне и составитель хроники «Турнакская история» (ок. 1130). В этом Житии описываются многочисленные чудеса, неизвестные составителю 1-го Жития. В частности, там уточняется, что Е. занимал кафедру на протяжении 40 лет. В это время среди клириков Турнака начала распространяться ересь сомнения в истинности воплощения Христа и Его непорочном рождении. В 10-й год пребывания на кафедре, при папе Римском *Анастасии II* (496–498), Е. убедил еретиков вернуться в лоно Церкви «и на той же неделе крестил более 11 тысяч человек». Святитель составил особую проповедь против ереси и представил папе *Симмаху* (498–514), к-рый одобрил сочинение. От папы *Гормизда* (514–523) Е. получил мощи прп. *Марии Египетской* и первомч. *Стефана*, к-рые ко времени составления Жития хранились в Турне. Когда же в городе вновь появились еретики, Е. созвал Собор и произнес исповедание правосл. веры. Посрамленные еретики были вновь изгнаны из города и попытались убить святителя на выходе из церкви. Ряд подробностей добавлен также к описанию кончины Е. Так, согласно 2-му Житию, перед смертью святитель произнес молитву за город и его церкви. Свт. Медард повелел похоронить его в соборе Пресв. Богородицы, однако духовенство и горожане настояли на погребении в ц. св. ап. Петра в Бландинии.

Согласно 2-му Житию, при еп. Гейдилоне (880–902) Е. явился знатной женщине по имени Текла и повелел ей открыть мощи, к-рые по-

коились справа от главного алтаря церкви в Бландене. После обретенной мощей Текла скончалась и была похоронена в том же храме. От мощей Е. совершались многочисленные чудеса. В др. раз святитель явился вместе со святыми, почитавшимися в Турне, — священномучениками Никасием, еп. г. Ремы, и Пиатом, а также со святителями Амандом и Элигием Новиомагским. Вскоре после этого мощи Е. были торжественно перенесены в Турне (1 апр. 1064). Житие завершается рассказом о видении Е. и святителей Элигия и Айхарда Новиомагского канонику Генриху, в к-ром святые предсказали восстановление еп-ства Турне (после смерти Е. епископская кафедра была подчинена Новиомагу; кафедра в Турне восстановлена папой Римским *Евгением III* в 1146).

Ок. 1260 г. францисканец Гвиберт составил 3-е Житие Е., к-рое отличается высокопарностью изложения и риторическими вставками. В нем приводится легендарный рассказ об основании Турнака по повелению рим. царя Тарквиния I Древнего (616–578 гг. до Р. X.). Согласно Житию, Е. участвовал в крещении кор. Хлодвига I (481–511), к-рый якобы любил слушать его проповеди. Сохранилось также 4-е Житие Е. Оно было включено в состав Турнейского breviария (ActaSS. Febr. T. 3. P. 206–208) и, вероятно, представляло собой сокращенный вариант 2-го Жития. В нем уточнялось, что рукоположение Е. совершил папа Римский *Феликс III (II)* (483–492), а еретиками, с к-рыми боролся святитель, были ариане и акефалы.

В Турне мощи Е. были помещены в соборе Пресв. Богородицы. В 1-й пол. XIII в. для них изготовили раку из позолоченного серебра со скульптурными изображениями святителя и 12 апостолов. 25 авг. 1247 г. в присутствии папского легата Одона из Шатору и еп. Вальгера из Марви мощи были положены в раку, установленную первоначально перед главным алтарем собора. В наст. время рака святителя хранится в ризнице кафедрального собора в Турне, там же находится серебряный реликварий 1571 г. с главой Е. С кон. XI в. во время т. н. Турнейской процессии (крестного хода в память о спасении города от эпидемии) мощи каждый год выносятся из храма. По традиции раку Е. несут жители Бландена.

Ист.: BHL, N 2455–2470; ActaSS. Febr. T. 3. P. 180–208.

Лит.: *Le Maître d'Anstaing I. Châsse de S. Éleuthère à Tournai*. P. 1854; *Fiévet Ch., abbé. S. Éleuthère, évêque de Tournai, patron de la ville et du diocèse. Tournai, 1889*; *Essen L., van der. Etude critique et littéraire sur les Vitae des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique. Louvain, 1907*. P. 294–397; *Rolland P. St. Éleuthère: L'histoire et la légende // La Terre wallonne. Charleroi, 1928*. Vol. 17. P. 247–268; *Warichez J. S. Éleuthère, premier évêque de Tournai: 456–531 // Collationes diocesis Tornacensis. Tournai, 1931*. Vol. 26. P. 57–76, 125–146, 189–211; *Haenens A., d'. Éleuthère // DHGE. T. 15. Col. 150–153*; *Tekippe R. W. Procession, Piety, and Politics: Three Medieval Rheno-Mosan Reliquary Shrines and the Cult-Communities for Bishop-Saints Servatius of Maastricht, Eleutherius of Tournai, and Remaclus of Stavelot: Thes. Athens (Ohio), 1999*.

А. К.

ЕЛЕВФЕРИЙ († 580–590), прп. (пам. зап. 6 сент.), основатель монастыря св. Марка в Сполетии (ныне Сполето, Италия). Сведения о Е. сохранились в «Диалогах» св. *Григория I Великого*, папы Римского, который лично знал преподобного и посвятил ему главу в этой книге. Ок. 535 г. в роше за городскими стенами Сполетия Е. основал мон-рь и 30 лет подвизался там со своим братом Иоанном. Перед захватом Сполетия лангобардами (568) Е. бежал в Рим, где нашел приют в основанном свт. Григорием мон-ре св. Андрея на Авентинском холме. Там преподобный провел много лет, заслужив уважение братии и свт. Григория, к-рый называл его «достопочтенным отцом», «человеком Божьим», «святейшим человеком» и т. д. От Е. свт. Григорий узнал о подвижниках из Сполетия и написал о них в «Диалогах» (*Greg. Magn. Dial. III 14* — об Исааке, *Dial. III 21* — о монахине, избавившей человека от беса). О Е. он рассказал, что преподобный в Сполетии однажды попросился на ночлег в жен. мон-рь, где жил одержимый бесом отрок. Сестры оставили отрока на ночь с Е. и наутро с удивлением узнали, что в эту ночь вопреки обыкновению бес не терзал мальчика. Е. взял отрока в свой мон-рь, и бес оставил ребенка в покое. Преподобный возгордился, и, после того как Е. объявил братии об исцелении отрока, бес вновь стал терзать того сильнее прежнего. Потребовалась слезная молитва всей братии и строгий пост, чтобы изгнать беса. Свт. Григорий Великий вспоминал, как по молитве Е. был сам исцелен от болезни. Ученики преподобного рассказывали папе Григорию, что Е. воскресил умершего.



Е. скончался в мон-ре св. Андрея. Его останки были перенесены в Спо-летий и погребены в мон-ре св. Мар-ка рядом с останками его брата Иоан-на. Позднее мощи братьев поме-тили в кафедральный собор города. Наиболее ранним свидетельством почитания Е. является письмо папы Римского *Адриана I* к франк. имп. *Карлу Великому* от 787 г. (PL. 98. Col. 1285). В Римском Мученичест-ве Е. помещена под 6 сент., ве-роятно в результате путаницы, т. к. в Мученичестве блж. Иеронима под этим числом значится мч. Елевфе-рий из г. Реата (ныне Риети). В сред-него века в Сполете память Е. празд-новалась 18 апр., когда его останки были перенесены из Рима в Спо-летий. В X в. о Е. и Иоанне писал ка-ноник *Флодоард Реймский* в поэме «О победах Христа в Италии».

Ист.: *Greg. Magn. Dial.* III 33 // PL. 77. Col. 296–300; *ActaSS. Sept.* T. 2. P. 682–685; *Flodo-ardus Remensis. De triumphis Christi apud Ita-liam.* XIV 6 // PL. 135. Col. 857–858; *MartRom. Comment.* P. 382–383; *MartHieron. Comment.* P. 490–491.

Лит.: RPR. T. 4. P. 11; *Verbraken P. Éleuthère de Spolète* // DHGE. T. 15. Col. 149–150.

Д. В. Зайцев

ЕЛЕВФЕРИЙ (II в.), сцмч. (пам. зап. 20 февр.), еп. Византия (К-поль, ныне Стамбул); упомянут в списке апостольских учеников, к-рый при-писывается еп. Дорофею Тирскому. В списке Е. указан 6-м и уточнено, что он занимал кафедру 7 лет, более о нем ничего не известно. Та же ин-формация повторена в хронике патри-арха Никифора I К-польского (нач. IX в.). Кард. Цезарь Бароний внес его имя в Римский Мученичест-во как епископа К-польского и мучени-ка под 20 февр. Память Е. не указы-валась в визант. синаксарях и ми-нологиях. В ряде зап. средневек. мученичество (Мученичество Узуар-да с позднейшими дополнениями) под 20 февр. отмечена память св. *Елевферия*, еп. г. Турнак (ныне Тур-не, Бельгия). В «Церковной истории» визант. историка Никифора Калли-ста Ксанфопула (нач. XIV в.; *Hist. eccl.* XV 23), на к-рую ссылается Бароний, упоминается о церкви св. Елевферия в К-поле в V в. Церковь могла быть посвящена мч. *Елевфе-рию Кувикулярю* либо сцмч. *Елев-ферию* еп. Иллирийскому. О почи-тании Е. в К-поле упоминаний нет. Ист.: *Niceph. Const. Chronogr.* P. 112; *Index apo- stolorum discipulorumque Domini: Textus Pseu- do-Dorothei* // *Schermann T. Prophetarum vitae fabulosae.* Lpz., 1907. P. 147; *MartRom. Com- ment.* P. 71; *ActaSS. Febr.* T. 3. P. 170.

Лит.: *Superus. De patriarchis Constantinopoli- tanis* // *ActaSS. Aug.* T. 1. P. *7–*8; *Janin R. Éleithère* (1) // DHGE. T. 15. Col. 145.

ЕЛЕВФЕРИЙ, сцмч. (пам. 15 дек., пам. зап. 18 апр.), еп. Иллирийский (?). Пострадал в Риме при имп. Ад-риане (117–138) вместе с матерью Анфией (Еванфией) и префектом Коривом.

Литературная традиция Мученичества Е. Греч. оригинал текста Мученичества Е. дошел до нас в доме-тафрастовской редакции, к-рая лег-ла в основу лат. перевода, в X в. была переработана прп. Симеоном Мета-фрастом и уже в этом варианте стала основой для слав. парафраза в Ми-неях-Четых свт. Димитрия Ростов-ского. Дометафрастовская редакция не отличается ни изяществом стиля, ни хорошим греч. языком и пред-положительно была написана в одном из греческих монастырей Рима не позднее рубежа VIII и IX вв. Этот текст, его латинская редакция и пара-фраз Симеона Метафраста отличают-ся лишь незначительными деталями.

Авторами лат. перевода Мученичества Е. названы пресвитеры Евлогий и Феодул, якобы рукоположен-ные Е., однако, по мнению Д. Папел-броха, лат. версия не является столь древней (*ActaSS. Arg.* T. 2. P. 535). Ок. сер. IX в. известно уже 2 ее ре-дакции: 1-я условно называется Ре-атской (из-за упоминания о погреб-ении Е. и Анфии в г. Реата (ныне Риети)), а 2-я – Эканской (по сооб-щению о перенесении мощей святых сразу после их кончины в г. Экана (ныне Троя, Апулия). Реатская ре-дакция (VHL, N 2450) почти совпа-дает с греч. дометафрастовским Му-

Эканской редакцией (VHL, N 2451) пользовались составители Каролин-ских Мученичество Флор Лион-ский, Рабан Мавр, Адон Вьеннский, Узуард и Ноткер Занка, а также ка-ноник *Флодоард Реймский* в поэме «О победах Христа в Италии».

По содержанию Мученичество Е. представляет собой традиц. для это-го жанра описание пыток, при к-рых святой не чувствовал боли, и диалог между императором и мучеником. По форме описания страдания Е. бо-лее похожи на театральное действие, где имп. Адриан представлен в коми-ческом виде безумного тирана, неже-ли на историческое повествование. Последнее весьма характерно для рим. апокрифики Деяний апостолов Петра и Павла (*Скогорева А. II. Апо-крифические деяния апостолов.* СПб., 2000. С. 94–95), оказавшей влияние на рим. агиографию. Комические аспек-ты образа имп. Адриана были неск. сглажены Симеоном Метафрастом.

Житие Е. Отец Е., Евгений, слу-жил в Риме, был сенатором и триз-ды назначался консулом. Мать Е., Анфия, была обращена в христиан-ство и крещена ап. Павлом (по вер-сии Метафраста); в более ранних ре-дакциях Мученичества Е. говорится, что она лишь видела апостола. Сво-его сына она воспитывала в благо-честии и посвятила Богу, отдав для церковного служения папе *Аникету* (155–166). Тот рукоположил 15-лет-него Е. во диакона, через 3 года – во пресвитера и еще через 2 – во епис-копа, отправив проповедовать хри-стианство в пров. Иллирик. В это вре-мя имп. Адриан начал гонения на христиан и послал в Иллирик ко-мита Феликса, чтобы арестовать Е. и доставить в Рим. Фел-ликс исполнил приказание, однако сам был обра-щен Е. и сделался тайным



Сцмч. Елевферий,
еп. Иллирийский.
Миниатюра из *Минология*
Василия II. 976–1025 гг.
(*Vat. gr.* 1613. P. 246)

христианином. В Риме император лично допра-шивал Е. Затем его пы-тали огнем, бросали зве-рям, привязывали к колеснице, но после пыток Е. оставался невреди-мым. Его посетил ангел. При истяз-аниях присутствовал префект Корив, к-рый, видя чудеса и слыша молитву

христианином. В Риме император лично допра-шивал Е. Затем его пы-тали огнем, бросали зве-рям, привязывали к колеснице, но после пыток Е. оставался невреди-мым. Его посетил ангел. При истяз-аниях присутствовал префект Корив, к-рый, видя чудеса и слыша молитву

мученика, обличил беззаконие императора и объявил себя христианином, за что был брошен в печь, приготовленную для Е., но остался невредим, после чего был обезглавлен. Такую же смерть принял и Е. Св. Анфия была убита по приказу имп. Адриана, когда оплакивала оставленное без погребения тело сына.

История почитания Е. В Реатской редакции Мученичества Е. сообщается, что еп. Реаты Прим взял тела мучеников и похоронил их в местности Урбаниан на Соляной дороге (в 1 миле от Реаты и в 61 — от Рима). Эканская редакция принципиально отличается только в 1-й части, где говорится о жизни Е. до поставления в епископы. Здесь умалчиваются исторические детали: не указано ни имя, ни кафедра епископа, при к-ром Е. проходил служение; не названо даже место рождения Е. Епископское служение Е. связывается здесь не с Иллириком, а с Эканой, туда был послан Феликс, чтобы доставить святого в Рим. Мн. эканские жители прибыли после кончины мучеников, взяли тела Е. и Анфии, перенесли в свой город и похоронили. В наст. время мощи Е. и Анфии находятся в городах Троя и Риети (где их подлинность официально признана Римской Церковью), не считая их мелких частиц в др. городах Италии (напр., в Террачине) и за ее пределами (напр., палец Е. в г. Антверпен, Бельгия).

Освидетельствование мощей Е. было произведено 16 февр. 1597 г., когда они находились в бывш. кафедральной ц. ап. Иоанна Богослова, в к-рую были перенесены 13 авг. 1298 г. по благословению папы Иннокентия III местным еп. Аденульфом в присутствии 2 кардиналов и архиеп. Компостельского Петра. Сохранилось сказание об этом событии, где причиной перенесения мощей названо разорение храма за городской стеной сицилийским кор. Роджером. В кон. XIII — нач. XIV в. на месте древней церкви в Урбаниане возник бенедиктинский мон-рь, разоренный в 1499 г., во время восстания Ринальдо Альфано. В 1562 г. под полом разоренной церкви была найдена урна с мощами мч. Анфии, к-рую также передали ц. ап. Иоанна Богослова. Тем не менее сведения Реатской редакции о том, что мощи мучеников находились в Реате изначально, нельзя признать достоверными; они могли быть перенесены

туда не ранее кон. VIII в. В рим. итинерариях VII — нач. VIII в. в качестве места погребения Е. называют катакомбы «ad clivum cucumeris» на Соляной дороге под Римом.

В Римском Мартирологе Е. назван мучеником из г. Мессана (ныне Мес-



Рака с мощами
сцмч. Елевферия, еп. Иллирийского
в ц. сцмч. Елевферия в Афинах

сина) на о-ве Сицилия. Эта ошибка восходит к Мартирологу Флора, к-рый, пересказывая Эканскую редакцию Мученичества Е., указал местом почитания Е. г. Мессана в Апулии. Ту же ошибку повторили Адон Вьеннский и Флор Лионский. В XVII в. из-за этого на Сицилии стали местно почитать Е., однако упоминаний о наличии там его мощей не зафиксировано. Подобной ошибке обязано возникновение почитания Е. в хорват. г. Пореч (итал. Паренцо), причем указывалось, что мощи Е. якобы были перенесены туда из Аквилеи. Эта легенда опирается на ошибочное написание «Аквилея» вместо «Апулия» в Мартирологах Рабана Мавра (PL. 111. Col. 140) и Ноткера Заики (PL. 131. Col. 166). При этом последний, хотя и заимствовал у Адона неверное название города (Мессана), правильно именует Е. епископом Аквилейским. Рабан и Ноткер сообщают, что после мученической кончины мощи Е. и Анфии были перенесены в г. Аквилея, где Е. был епископом, и там захоронены.

За пределами Италии и Франкского королевства культ Е. зафиксирован в мосарабских календарях в Испании XI—XII вв. Относительно раннего почитания Е. и его мощей

в К-поле имеется 2 свидетельства. Первое принадлежит прп. Иосифу Песнописцу (IX в.), к-рый в каноне Е. говорит о «токах исцелений», идущих от его раки. Второе свидетельство приведено в Синаксаре К-польской ц. кон. X в., где упоминается о ц. во имя Е. в квартале Ксиролаф. Этот храм был построен при имп. Аркадии (395–408) патриkiem Василием (*Janin. Églises et monastères. P. 110*). Однако оба этих упоминания не исключают того, что свидетельства IX–X вв. могут быть исторически неточными.

С К-полем был связан мч. *Елевферий Кувикулярый*, пострадавший в Вифинии, однако погребенный скорее всего в К-поле (тогда Византии), откуда, согласно Житию, он был родом. Видимо, в честь этого мученика и была построена ц. патрикия Василия и именно его мощи издревле в ней хранились. С распространением в IX–X вв. в Византийской империи почитания Е. Римского оно могло смешаться с культом мч. Елевферия Кувикулярия. В пользу этой гипотезы говорит и тот факт, что синаксари семейства М (по классификации И. Делеэ) указывают под 15 дек. память не рим. мч. Е., а Е. Кувикулярия.

Относительно дня памяти Е. зап. и визант. традиции расходятся. Согласно 1-й, восходящей к Мартирологу блж. Иеронима, память Е. празднуется 18 апр. Эту же дату сохраняют каролингские мартирологи и мосарабские календари. В нек-рых рукописях также засвидетельствованы 24 нояб., 6 сент. (вместо папы Елевферия). В визант. синаксарях память Е. и Анфии помещается под 15 дек. со сказанием и 20 (или 21) дек. без него. Устав Великой ц. указывает синаксис (собор) в честь Е. дважды — 15 дек. и 20 июля. Подобным образом в греч. печатных Минеях указано 15 дек. как память Е. и 20(21) июля — как синаксис Е. В слав. Минеях сохранился только день памяти 15 дек., где помещена служба с канонем Иосифа. Имеется и др. греч. канон, приписываемый Георгию (АНГ. Vol. 4. P. 299–309). Мраморный Неаполитанский календарь дважды упоминает Е.: под 18 апр. по зап. традиции и 15 дек. по византийской. Однако из-за отсутствия в этом календаре к.-л. пояснений нет уверенности, что речь идет об одном и том же лице. В ранних лат. и визант. памятниках как святые упоминаются Е. и Анфия. РПЦ до-

бавляет к ним префекта Корива по традиции, идущей от Четьих-Миней свт. Димитрия Ростовского, к-рый вслед за кард. Цезарем Баронием поместил Корива среди мучеников.

Мученичество Е. лишено всякой исторической достоверности, однако факт существования рим. мучеников Е. и Анфии не вызывает сомнения и подтверждается их почитанием в Риме с древних времен, что зафиксировано в Мартирологе блж. Иеронима (1-я пол. IV в.) и рим. итинерариях VII в. В катакомбах «ad clivum susumeris» на Соляной дороге упоминается захоронение мч. Либерала, о к-ром не сохранилось исторических сведений и к-рому Петр Натальский приписал историю Е. (*Petr. Natal. CatSS. II 20; ср. о Е. IV 61*). Такую возможность допускает Делеэ, вслед за Папebroхом считавший, что речь идет об одном и том же мученике, известном под 2 разными именами — лат. Либерал и греч. Елевферий (*MartHieron. Comment. P. 197, 207; ActaSS. Arg. T. 2. P. 536*). Это подтверждается и общностью места захоронения, указанного в рим. итинерариях. Сохранилось 2 эпитафии мч. Либералу авторства некоего Флора (V в.), в к-рых он назван консулом и упомянуто об осквернении его гробницы врагами (вероятно, при взятии Рима Аларихом в 410). Однако в Мартирологе блж. Иеронима эти мученики различаются: память Либерала дается под 20 или 21 дек. и ничего не говорится об Анфии, к-рая упоминается вместе с Е.

В Греции Е. считается покровителем рожениц.

Ист.: BHG, N 568–571b; BHL, N 2450–2453; ActaSS. Arg. T. 2. P. 528–530 [Реатская редакция, Эканская частично дана в примечаниях], 976–978 [редакция Метафраста]; SynCP. Col. 307, 831, 834; MartRom. P. 114; MartHieron. Comment. P. 197, 207, 499, 619; *Flodoardus. De triumphis Christi apud Italiam. III 9 // PL. 135. Col. 643–644.*

Лит.: *Délehaye H. Saints d'Istrie et de Dalmatie // AnBoll. 1899. Vol. 18. P. 369–411; idem. Origines. P. 312, 457; Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 219–220, 284; Т. 3. С. 506; Poncelet A. La translation des saints Éleithère, Pontien et Athanase // AnBoll. 1910. Vol. 29. P. 409–426; Lanzoni. Diocesi. P. 268–271; Fasola U. Éleuthère (2) // DHGE. T. 15. Col. 146.*

Д. В. Зайцев

Гимнография. Память Е. отмечена в Типиконе Великой ц. IX–XI вв. (*Mateos. Turisop. T. 1. P. 132*) без богослужебного последования. В Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г., представляющем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, Е. не упоминается, но в рукописных слав. Минеех сту-



Сцмч. Елевферий, еп. Илирийский.
Роспись ц. св. Бессребренников в Кастории,
Греция. Кон. XII в.

дийской традиции (напр., ГИМ. Слн. № 162, XII в.; см.: *Горский, Невоструев. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 37*) под 15 дек. указывается память Е. и содержатся посвященные ему канон, цикл стихир и седален. Согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 338*), который является малоазийской редакцией Студийского устава, 15 дек. совершается служба с «Аллилуия»; последование Е. включает канон 1-го гласа, составленный гимнографом Иосифом, ирмос: Ὡδὴν ἐπιτίκτιον (Пѣснь повѣднѣю); цикл стихир-подобнов и седален. *Мессинский Типикон* 1131 г. (*Arranz. Turisop. P. 70*), относящийся к афоно-итал. редакции Студийского устава, упоминает Е. под 15 дек. без богослужебных указаний.

Ранние редакции *Иерусалимского устава* (напр., *Sinait. gr. 1096*; см.: *Дмитриевский. Описание. Т. 3. С. 36*) упоминают Е. под 15 дек. без богослужебного последования. В первопечатном греч. Типиконе (Венеция, 1545) приводится устав всенедельной службы Е.; тропарь Е. не указан, но имеется кондак 2-го гласа Ὡς καλλοῦνῃ τῶν ἱερέων (Иѣкв ѡдобрѣнѣ сцѣенниквз); на утрне вместе с каноном Октоиха поется 2 канона Е. В первопечатном рус. Типиконе 1610 г. под 15 дек. излагается порядок совершения всенедельной службы Е. и Павлу Латрийскому: в качестве отпустительного тропаря Е. используется общий тропарь священномученику 4-го гласа И праввмз причѣстникз; утрня совершается с «Бог Господь» (в последующих изданиях Типикона это указание отсутствует), упоминается канон Е. 1-го гласа, по 3-й песни канона приводится кондак Е. 2-го гласа на подобен «Твердыя» Иѣкв ѡдобрѣнѣ сцѣенниквз; (начиная с исправленного издания Типикона 1682 г., кондак Е. помещается после

6-й песни канона). На литургии прокимен, апостол и аллилуйя преподобного, Евангелие священномученика.

Последование Е., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь в греч. Минее — Ἱερέων ποδῆρει κατακοσμοῦμενος (Священников хитоном украшенный), в русской — И праввмз причѣстникз; кондак 2-го гласа Ὡς καλλοῦνῃ τῶν ἱερέων (Иѣкв ѡдобрѣнѣ сцѣенниквз); с икосом; канон, составленный гимнографом Иосифом, 1-го гласа, с акростихом Παθῶν ἐλευθέρων με δεῖξον παμμάκαρ. Ἰωσήφ (Стратѣи свободна ма покажѣ всеблаженне. Иѡсифз), ирмос: Ὡδὴν ἐπιτίκτιον (Пѣснь повѣднѣю); нач.: Παθῶν ἀμαυρότησι (Стратѣи ѡмраченѣемз) (вероятно, этот канон упом. в Евергетидском Типиконе); анонимный канон (содержится только в греч. Минее) плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, с акростихом Θεῖον Ἐλευθέριον ἱερέηα τιμῶ, Πάτερ (Божественного Елевферия священника почитаю, Отче), ирмос: Ὡς ἐν ἡπεῖρω (Иѣкв по сѣрѣ); нач.: Θρόνω τῆς δόξης Κυρίου (Трону славы Господней); седален; светилен (только в греч. Минее). Греч. богослужебные книги в день памяти Е. также содержат стихиры на вечерней стиховне, хвалитные стихиры и предписывают исполнять великое славословие.

По греч. рукописям известен канон Е. 2-го плагального (т. е. 6-го) гласа, с именем автора (Георгия) в богородичных, с акростихом Ἐλευθέρῳ φωνῇ σε δοξάζω, πάτερ (Свободным голосом тебя славлю, Отче), ирмос: Ὡς ἐν ἡπεῖρω (Иѣкв по сѣрѣ); нач.: Ἐλευθερίας τυχόντες (Свободу получившие) (АНГ. Т. 4. P. 300–309).

Е. Е. Макаров

Иконография. В визант. и древнерус. иконографической традиции Е. изображается с темными короткими волосами, с гуменцом на темени (без гуменца на фреске в ц. свт. Николая близ Сангри на Накосе, ок. 1270) и с темной короткой бородой. В его левой покровенной руке Евангелие, правой Е. указывает на книгу или благословляет. В «Ерминии» иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733), в разд. «Святые иерархи», о Е. сказано: «...не стар, с бородою, едва показавшеюся» (Ч. 3. § 8. 54).

Одно из ранних изображений Е. сохранилось на миниатюре со сценой мучения в Минологии Василия II (Vat. gr. 1613. P. 246, 976–1025 гг., К-поль). Его образы включались в росписи кашпадокийских храмов: в Нов. Токалы-килисе (кон. X в.); в Карабулут-килисе близ Авджылара в Гѣреме (1-я четв. XI в.); в Карабаш-килисе в Соганлы (1060–1061); в Саклыкилисе в Гѣреме (3-я четв. XI в.). Изображение Е. сохранилось в медальоне на крестовом своде диаконника в монастыре в честь Успения Пресв. Богородицы в Дафни (кон. XI в.) — святой изображен как средовек с каштановой короткой раздвоенной бородой, с гуменцом;



Сцмч. Елевферий Илирийский.
Роспись ц. Спаса Преображения
на Ильине ул. в Вел. Новгороде. 1378 г.
Мастер Феодан Грек

в соборе Санта-Мария Нуова в Монреале (между 1183 и 1189) — с крестом; в ц. св. Воинов в Ано-Буларии, п-ов Мани (кон. XII в.); в ц. св. Врачей в Кастории (кон. XII в.); в ц. Епископи на п-ове Мани (кон. XII в.); в Джамбазли-килисе (нач. XIII в.); в ц. Св. Троицы в Сопочаны, Сербия (ок. 1265); в ц. Таксиархов (1359) и в ц. апостолов Петра и Павла (1561) в Кастории, Греция. Образ Е. почти всегда присутствовал среди изображений переев в алтарном пространстве македон. храмов XIII–XIV вв., что свидетельствует об особом почитании святого на этой территории.

Иконы с образом Е. встречаются достаточно редко и относятся в основном к поствизант. времени (напр. икона «Св. Елевферий», XVII в., НИМ(С)). О широком почитании Е. на Балканах, в частности в Сев. Греции, свидетельствует изображение его среди избранных святых на иконах, заказываемых частными лицами: «Свт. Елевферий и вмч. Параскева» (1-я пол. XVIII в., музей монастыря Влатадон в Фессалонике); «Св. Елевферий, свт. Николай, великомученики Пантеллеимон, Димитрий и Георгий» (XVIII в., Музей церковного искусства в Александруполи, Греция).

В древнерус. искусстве изображения Е. известны в росписи ряда новгородских храмов: Успения Пресв. Богородицы на Волоотовом поле (ок. 1363, не сохр.), Спаса на Ильине ул. (1378), св. Симеона Богоприимца в Зверине мон-ре (кон. 60-х — нач. 70-х гг. XV в.). Изображение держащего Евангелие Е. с небольшой заостренной бородой помещено на раке с мощами свт. Иоанна Милостивого, сцмч. Елевферия и прп. Феодосии девицы (ГММК, Благовещенский собор), созданной по повелению царя Бориса Годунова и его сына в 1603–1604 гг. Из

московской надвратной церкви, освященной во имя этого святого, как полагают, по мирскому имени свт. Алексия, митр. Московского, происходит житийная икона «Сцмч. Елевферий» (30-е гг. XVII в., ГТГ). В поздней иконописи изображение Е. встречается на иконах, выполненных по заказам частных лиц, и на минейных образах: «Воскресение — Сошествие во ад, со Страстями Христовыми, годовой минеей и чудотворными иконами Богоматери» (1-я пол. XIX в., музей «Невьянская икона», Екатеринбург).

Лит.: Ерминия ДФ. С. 162; Rice D. T. The Icons of Cyprus. L., 1937. Pl. 9. Fig. 7; Δραγδάκης Ν. Β. Βυζαντινά τοιχογραφία της Μέσση Μάνης. Ἀθήνα, 1964. Σ. 81, 408–409. Ек. 23; Chatzidakis M., Pelekanidis S. Kastoria. Athens, 1985. P. 95, 25, 32, 36. Pl. 10, 17. (Byzantine Art in Greece: Mosaics, Wall Painting); Вздорнов Г. И. Волоотово: Фрески ц. Успения на Волоотовом поле близ Новгорода. М., 1989. С. 113; Jolivet-Lévy C. Les églises byzantines de Cappadoce: Le programme iconographique de l'abside et de ses abords. P., 1991. P. 78, 87, 104, 198, 269; Лифищц Л. И., Сарабьянов В. Д., Царевская Т. Ю. Монументальная живопись Вел. Новгорода: Кон. XI — 1-я четв. XIII в. СПб., 2004. С. 130, 496–497, 519. Ил. 133.

Н. В. Герасименко

ЕЛЕВФЕРИЙ, сцмч. Парижский, диакон (пам. 3 окт.) — см. в ст. *Дионисий Ареопагит*, сцмч.

ЕЛЕВФЕРИЙ (Печенников; 1870, дер. Припечино Чериковского у. Могилёвской губ. — 27.07.1937, Лисья балка, близ г. Чимкент, Казахстан), прмч. (пам. 14 авг. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), схиархим. Из крестьянской семьи. В 1892 г. призван в армию, служил рядовым. Время принятия иерейского сана точно неизвестно. Был полковым священником. С 1896 г. монах смоленского Троицкого мон-ря.

5 дек. 1922 г. арестован Смоленским губотделом ГПУ как противник обновленческого течения и как «убежденный сторонник Тихона». 10 дек. 1922 г. освобожден с подпиской о невыезде. 20 марта 1924 г. арестован по обвинению в «участии в контрреволюционной организации», помещен в дом предварительного заключения в Смоленске. 3 апр. 1924 г. обвинение было снято, подписка о невыезде отменена.

26 февр. 1930 г. арестован по обвинению в «участии в контрреволюционной организации» по делу «Смоленского соборного братства», содержался в тюрьме Смоленска. 28 мая 1930 г. Коллегией ОГПУ СССР приговорен к 10 годам концлагерей. Срок отбывал в Соловецком ИТЛ.

В 1932 г. переведен на ст. Манкент Туркестано-Сибирской железной дороги в Сайрамском р-не Южно-Казахстанской обл.

23 июня 1937 г. арестован вместе с прот. сцмч. *Владимиром Смирновым*, игум. прмч. *Евой (Павловой)*, прот. сцмч. *Николаем Толским* и др. по делу митр. *Кирилла (Смирнова)*, митр. *Иосифа (Петровых)* и архиеп. *Алексия (Орлова)*. Обвинен в контрреволюционной деятельности как «руководитель тайного монастыря в Манкенте, проводивший пострижение в тайное монашество». Виновным в контрреволюционной деятельности себя не признал. 26 июля 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Южно-Казахстанской обл. приговорен к расстрелу. Погребен в безвестной общей могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. Арх.: Архив ДКНБ по Южно-Казахстанской обл. Д. 02455; Архив УФСБ по Смоленской обл. Д. 24193–С, Д. 6910–С, Д. 3252–С.

В. В. Королёва

ЕЛЕВФЕРИЙ (IV в.), мч. Персидский (пам. 13, 14 апр.). Согласно краткому синаксарному сказанию, Е. по происхождению был перс. Уверовав во Христа, он пришел к сцмч. *Симеону*, еп. Персидскому (пам. 17 апр.), чтобы тот наставил его в христ. учении. Вернувшись домой, Е. проповедовал приходившим к нему язычникам, многих обратил к вере и крестил. Об этом было доложено царю, к-рый приказал схватить Е. На допросе, видя непоколебимость мученика, царь передал его верховным жрецам и повелел им заставить Е. отречься от Христа. После долгих мучений Е. был обезглавлен.

Особенностью синаксарного сказания является изложение проповеди Е. в формулировках, близких к определениям *Вселенского IV Собора* (451).

Софроний (Евстратиадис), митр. Леонтопольский, сообщает, что в рукописи Великой Лавры XIV в. (Ath. Laur. I 70) содержится сказание о Е. и *Зоиле Римлянине*, согласно к-рому они добровольно предстали перед правителем города и обвинили его в нечестии и отступничестве. Тогда правитель приказал колесовать Е. Видя стойкость мученика, Зоил не поддался на уговоры идолопоклонников и после долгих пыток оба были усечены мечом (в двестишести Зоилу говорится, что он был повешен на древе).

Болландист П. *Петерс* отождествляет Е. с мч. Азатом (Азадом, Гу-



хиштазадом), евнухом персид. царя *Шапура II* (309–379), упоминаемым в Житии сщмч. Симеона Персидского. Имя Азат в персид. языке соответствует греч. Елевферий (свободный) и является составной частью имени Гухиштазад, 1-я часть к-рого, означающая «лучший», по всей видимости, могла опускаться. Др. основанием для отождествления послужил фрагмент Мученичества *Махдукта*, Адхурпарва и Михрнерсеса, пострадавших в 318 г. в г. Карка-де-Ледан (ВНО, N 1106). Спасаясь от преследований, мученики укрылись в пещере на горе Берайн. Тогда царь Шапур отправил на их поиски одного из своих придворных евнухов — Гухиштазада. Однако святые обратили его ко Христу и, предсказав ему мученическую кончину, направили к сщмч. Симеону Персидскому, чтобы тот крестил его.

В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) память Е. отмечена 14 апр.; в Минологии имп. Василия II (кон. X — нач. XI в.) — 13 апр.

Ист.: ActaSS. Apr. T. 2. P. 130–131; PG. 117. P. 399–340 [Минологий Василия II]; SynCP. Col. 599–602, 603; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 4. С. 218.

Лит.: Peeters P. Eleutherios-Guhishthāzād // AnBoll. 1910. Vol. 29. P. 151–156; *idem*. Le Passionnaire d'Adiabène // Ibid. 1925. Vol. 43. P. 264–268; *Devos P.* Notes d'hagiographie perse. 4. Guhishtāzād-Azād // Ibid. Vol. 84. P. 242–245; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 107, 109; *Ἐλευθέριος* // ОНЕ. Т. 5. С. 566; *Éleuthère* // DHGE. Т. 15. Col. 145; *Fiey J.-M.* Guhishtāzād // Ibid. Т. 22. Col. 759; *Sauget J.-M.* Eleuterio, Zoilo, Teodosio, Basilde e Geronzio // BiblSS. Vol. 4. Col. 1016; *Σωφρόνιος (Ἐὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 127–128.

Д. В. Зайцев

ЕЛЕВФÉРИЙ, патриарх Александрийский (ок. 1175–1180). Вероятно, упоминается под арабизированным именем Альфтер в одном из 2 использованных М. *Лекхеном* списков мелькитских патриархов, доведенных, по всей видимости, до 1730 г., но не содержащих хронологических указаний о времени правления патриархов. Сведения о Е. в др. источниках отсутствуют.

Лит.: *Le Quien*. OC. Т. 2. Col. 487; *Gutschmid A.* von. Verzeichniss der Patriarchen von Alexandrien // *Idem*. Kleine Schriften. Lpz., 1890. Bd. 2. S. 488; *Lonapee*. Каталог алекс. патриархов. С. XLI; *Grunel V.* La Chronologie. P., 1958. P. 444; *Fedalto*. Hierarchia. Vol. 2. P. 584.

ЕЛЕВФÉРИЙ († после 1571), еп. Суздальский и Тарусский. Запись рода Е. в синодике *Троице-Сергиева* мон-ря позволяет предположить, что архиерей происходил из московско-

го белого духовенства (в записи упом. 4 инока и столько же мирян, 9 мирянок и инокиня, 13 младенцев, 3 иерея, диакон, архим. Игнатий (в 10–20-х гг. XVI в. архимандриты с этим именем известны в московских Андрониковом в честь *Нерукотворного образа Спасителя* и в *Симонном Новом в честь Успения Пресв. Богородицы* мон-рях), «владыка Пимин» (Новгородский архиеп. *Пимен*) и «благоюродивый» Василий (*Василий Блаженный*) — РГБ. Ф. 304. III. № 25. Л. 90 об.). Биографические сведения о Е. приводятся и в др. документах Троице-Сергиева мон-ря, в к-ром Е. стал 1-м настоятелем в сане архимандрита. Из вкладной книги монастыря следует, что в февр. 1560 г. Е. был назначен игуменом (ВКТСМ. С. 39). Через год в ответ на челобитную троицкой братии царю *Иоанну IV Васильевичу* «прославити» «свою царскую обитель», 6 янв. 1561 г., царь «пожаловал, а митрополит Макарей в Пречистой поставил игумена троицкого Еульфериа в архимандриты да и шабьку дал с палицею», и «повелеша ему служить и в шапке и место учиниша его в Русском государстве выше всех архимандритов» (*Горский*. 1890. С. 179–180; ПСРЛ. Т. 13. С. 331).

Между мартом и авг. 1564 г., после ухода на покой Суздальского и Тарусского еп. *Афанасия (Палецкого)*, Е. был хиротонисан во епископа Суздальского. Впервые в архиерейском сане Е. упоминается среди членов освященного Собора, отправившихся в Александрову слободу 3 янв. 1565 г. просить царя, чтобы он «государств своего не оставлял... владел и правил, якоже годно ему» (ПСРЛ. Т. 13. С. 393). 28 марта 1565 г. Е. подписал крестоцеловальную и поручную записи по боярине И. П. Яковлеву. Подпись Суздальского архиерея стоит под аналогичными документами 12 апр. 1566 г., связанными с боярином кн. М. И. Воротынским. Е. участвовал в Земском соборе и подписал 2 июня 1566 г. приговорную грамоту о незаключении мира с *Литовским великим княжеством* и о продолжении войны за Ливонию. Единственным документом, свидетельствующим об участии Е. в делах епархиального управления, является подтверждающая подпись архиерея на ставленной грамоте, выданной 1 авг. 1562 г. еп. Афанасием Феофилакту Васильеву на служение диаконом в церкви в с. Хрепелеве Суздальского у. В по-

следний раз в летописях Е. упоминается среди иерархов, принимавших участие в епископской хиротонии и возведении в сан митрополита св. *Филиппа (Кольчова)* 25 июля 1566 г. (Там же. С. 403). В 1566/67 г. «преосвященный Елеуферей, архиепископ Суздальский» сделал вклад 100 р. в Троице-Сергиев мон-рь (ВКТСМ. С. 35), очевидно для «вечного» поминания. Поминание записано в монастырском синодике под 1567/68 г. с заголовком «Род владыки Елеуферия Суздальского». Имени Е. в записи нет, вероятно, он в это время был жив. Поскольку поминаемый в синодике архиеп. Пимен умер в 1571 г., кончину Е. можно отнести не ранее этой даты. Титул архиепископа, с которым Е. записан во вкладной книге, не подтверждается др. источниками. Наиболее ранние сведения о преемнике Е. на Суздальской кафедре, еп. Пафнутии, относятся к сент. 1567 г. (Акты суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря. С. 91), следов., Е. оставил кафедру в 1-й пол. этого года. Не исключено, что в условиях опричнины его смерть была преждевременной и насильственной. Нет информации о вкладах Е. и о его погребении в суздальском кафедральном Рождество-Богородицком соборе, в синодике собора поминание Е. отсутствует.

Ист.: ПСРЛ. Т. 13. С. 331, 393, 402, 403; Т. 29. С. 343, 350, 351; СГД. Т. 1. С. 503, 505, 506, 534–537, 545, 555; *Горский А. В.* Ист. описание Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1890. Ч. 2. С. 179–180 [Кр. летописец Св.-Троицкой Сергиевой лавры], 91; ДДГ. С. 474; Гос. древнелехранилище хартий и рукописей. М., 1971. С. 109, 112, 114; ВКТСМ. С. 15, 35, 39; Акты суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря, 1506–1608. М., 1998. С. 284.

Лит.: *Титов А. А.* Суздальская иерархия. М., 1892. С. 58; *Зимин А. А.* Опричнина Ивана Грозного. М., 1964. С. 251.

А. В. Маштафаров

ЕЛЕВФÉРИЙ (сер. XVII в.), ритор Амасийский из Синопы, греч. мелург, кодикограф. Известен как автор только одной рукописи, искусно выполненной, весьма небольшого размера для певч. книги — Анфология Пападики (Athen. Bibl. Nat. 3464 (olim Athen. O. et M. Merlier. 2)). Владельческая запись содержит дату окончания рукописи — 16 апр. 1658 г. (Fol. 134v–135). В Анфологию кроме известных сочинений входит причастен Е. для литургии Преждеосвященных Даров «Вкусите и видите» с ремаркой в конце: «весьма искусный и прекрасный 4-го гласа...» (Fol. 96v–98). Возможно, Е. принадлежит ряд





матим из рукописи кон. XVII — нач. XVIII в. Ath. Pantel. 925 (Fol. 1–261). Лит.: Χατζηγιακουμής. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Σ. 77–79, 294–295. Πίν. 7; *idem*. Ἡ ἐκκλησιαστικὴ μουσικὴ τοῦ Ἑλληνισμοῦ μετὰ τὴν Ἰλωση (1453–1820): Σχεδιάγραμμα ἱστορίας. Ἀθήνα, 1999. Σ. 38, 39 (ὁποσημ. 149), 131–132, 196; Πολίτης Α., Πολίτη Μ. Βιβλιογραφία 17^{ου}–18^{ου} αἰῶνα: Συνοπτικὴ καταγραφή // Δελτίο τοῦ Ἱστορικοῦ καὶ Παλαιογραφικοῦ Ἀρχείου. Ἀθήνα, 1994. Αρ. 6: (1988–1992). Σ. 433.

А. Халдеакис

ЕЛЕВФЕРИЙ (Богоявленский Дмитрий Яковлевич; 14.10.1870, г. Нов. Оскол Курской губ.— 31.12.1940, Вильнюс), митр. Виленский и Литовский. Из семьи сельского псаломщика. Окончил Старооскольское ДУ и Курскую ДС (1899), был назначен учителем церковноприходской школы в Ямской слободе (пригород Курска). В 1890 г. рукоположен во иерея к церкви с. Тростенец Новооскольского у. Курской губ. (ныне Новооскольский р-н Белгородской обл.). Овдовев, в 1900 г. поступил в СПбДА. В 1904 г. окончил академию со степенью кандидата богословия за соч. «Главнейшие черты нравственного мировоззрения русских подвижников XIX столетия». Вскоре пострижен в монашество ректором СПбДА Финляндским архиеп. Сергием (Страгородским; вполн. Патриарх Московский и всея Руси) с именем Елевферий. С 1904 г. преподаватель гомилетики Подольской ДС в г. Каменец-Подольск, с 1906 г. инспектор Холмской ДС. В 1909 г. возведен в сан архимандрита и назначен ректором Смоленской ДС.

21 авг. 1911 г. хиротонисан во епископа Ковенского, стал викарием Литовской и Виленской епархии. Хиротонию, состоявшуюся в Троицком соборе Александро-Невской лавры, возглавил Финляндский архиеп. Сергей. В авг. 1915 г. в связи с наступлением нем. войск Е. организовал эвакуацию Пожайского в честь Успения Пресв. Богородицы и Сурдегского в честь Сошествия Св. Духа на апостолов мужских мон-рей. Вскоре выехал в Москву, проживал в *Донской иконы Божией Матери московском муж. мон-ре*. 28 июня 1917 г. в связи с избранием 21 июня на Московскую кафедру Литовского архиеп. свт. Тихона (Беллавина; с нояб. 1917 Патриарх Московский и всея России) Е. был назначен управляющим Литовской епархией. Принимал участие в начале работы *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* В кон. 1917 г. Е. при-

был в Дисну (ныне на территории Белоруссии), единственную часть Литовской епархии, не занятую нем. войсками. На оккупированной территории епархии в то время оставалось не более 10 правосл. священнослужителей.

В нояб. 1918 г., с окончанием первой мировой войны, Е. смог переехать в Вильно (Вильнюс), пребывал в *вильнюсском в честь Сошествия Св. Духа на апостолов муж. мон-ре*. Приступил к восстановлению в епархии церковной жизни. Был организован Литовский епархиальный совет под председательством Е., периодически проводились епархиальные собрания. Поскольку власть Литовской республики, контролирующая сев.-вост. часть епархии, первоначально отказались признать Е. главой православных Литвы, он осуществлял управление литов. приходами через своего представителя. Позднее в Литовской республике было учреждено Ковенское правосл. духовное правление.

В связи с тем что с апр. 1919 г. Вильно был занят польск. войсками (за исключением периода с июля по окт. 1920), Е. оказался вовлечен в процесс устроения высшего церковного управления Православной Церкви в Польше. 24 мая 1920 г. Е. присутствовал на состоявшихся в Вильно переговорах управляющего Гродненской епархией Белостокского еп. *Владимира (Тихоницкого)* с представителями Мин-ва исповеданий и Отд-ния по национальностям и вероисповеданий Генерального комиссариата Восточных земель Польши. В результате переговоров было достигнуто соглашение, согласно к-рому Польское гос-во признавало за еп. Владимиром временные права на церковное управление правосл. приходами на территории Польши.

Е. твердо поддерживал позицию еп. Владимира по сохранению канонических связей с Московской Патриархией. Это противоречило намерениям польск. властей поставить правосл. епархии под свой контроль, отделить их от Русской Церкви. 17 апр. 1921 г. еп. Владимир и Е. по поручению Патриарха Тихона хиротонисали в виленском Свято-Духовом мон-ре во епископа Бельского *Сергия (Королёва)*, назначенного временным управляющим Холмской епархией. Хиротония не была согласована с польск. властями, и они отказались признать нового архиерея, ра-

зорвали контакты с еп. Владимиром.

28 июня 1921 г. Патриархом Тихоном и Свящ. Синодом РПЦ Е. был возведен в сан архиепископа и утвержден правящим архиереем Виленской и Литовской епархии. С этого времени он возглавлял правосл. архиереев в Польше, выступавших за сохранение единства с РПЦ. Это вызывало противодействие со стороны поддерживаемого польск. властями Минского и Туровского архиеп. *Георгия (Ярошевского)*; с окт. 1921 Патриарший экзарх и управляющий Варшавской епархией, с янв. 1922 митрополит Варшавский). В сент. 1921 г. на состоявшейся в Гродно встрече с архиеп. Георгием Е. и еп. Владимиром заявили о несогласии с его взглядами на неканоничное отделение правосл. епархий от РПЦ. 30 сент. в Вильно состоялось совещание Е. с епископами Владимиром и Сергием (Королёвым), на к-ром архиереи высказались за реорганизацию церковного управления с участием представителей православных приходов.

24 янв. 1922 г. под предлогом того, что официально г. Вильно не являлся польск. территорией, Е. не был допущен на 1-й Совет правосл. епископов в Польше, созданный архиеп. Георгием в Варшаве. На Совете предполагалось подписание «Временных правил» о взаимоотношениях правосл. Церкви и Польского гос-ва. Однако большинство правосл. епископов, несмотря на оказанное на них давление, отказались подписать этот документ. 12 марта Е., епископы Владимир и Сергей послали Патриарху Тихону доклад о январском Совете, охарактеризовав «Временные правила» как ставящие правосл. Церковь в Польше под контроль польск. властей и фактически вводящие ее автокефалию.

В марте 1922 г. Польша приняла офиц. меры по включению в свой состав Виленского края. 29 марта Правительство Литовской республики, также претендовавшей на Вильно, признало Е. главой православных Литвы. После офиц. присоединения Вильно к Польскому гос-ву Е. получил право принять участие в работе состоявшегося в кон. мая 1922 г. в *Почаевской в честь Успения Пресв. Богородицы муж. лавре* 2-го Совета правосл. епископов в Польше, где обсуждалась ситуация, сложившаяся после ареста в Москве Патриарха Тихона. Это обстоятельство могло служить основанием для организа-





ции в церковной области самостоятельного высшего церковного управления. Е. вместе с еп. Владимиром подали офиц. заявление, в к-ром указали, что высшее церковное управление в Польше может быть организовано только Всепольским правосл. Собором, и призвали к его проведению, после чего покинули Совет.

14 июня 1922 г. в Варшаве был собран 3-й Совет правосл. епископов в Польше. Польск. власти потребовали от православ. архиереев решения о самостоятельности Православной Церкви в Польше на началах автокефалии. Е. и еп. Владимир сделали заявление, что меняющаяся ситуация вокруг Патриарха Тихона в Москве не дает оснований обсуждать такие крайние меры, как автокефалия, и вновь призвали к созыву Всепольского Собора. После этого Е. вернулся в Вильню, а еп. Владимир не участвовал в голосовании. Совет высказался в пользу автокефалии, хотя и обусловил это получением согласия от глав правосл. Поместных Церквей, в т. ч. Московского Патриарха. Было объявлено о переходе высшей церковной власти к Синоду Православной Церкви в Польше, состоявшему из митр. Георгия (Ярошевского) и его сторонников.

27 июля Е. созвал в Вильню епархиальный съезд духовенства и мирян. В работе съезда приняла участие представители Гродненской епархии, также в Вильню находился и еп. Владимир. Съезд осудил попытки Варшавского митрополита и др. иерархов Православной Церкви в Польше отделиться от Матери-Церкви неканоничным путем и призвал созвать для решения всех вопросов устройства церковного управления в Польше обл. Церковный Собор, «доколе же этот Собор не состоится... воздержаться от всяких распоряжений, связанных с провозглашением автокефалии». 15 июля аналогичную резолюцию принял и епархиальный съезд в Гродно.

6 сент. 1922 г. Синод Православной Церкви в Польше издал указ, объявляющий деятельность Е. «вредной и угрожающей Церкви смутой». Решением Синода Е. был уволен от управления Литовской и Виленской епархией в пределах Польши, было указано считать его «архиепископом Литовским только в пределах Ковенской Литвы». В ночь на 14 окт., после всенощной службы в виленском Свято-Духовом мон-ре, Е. был



Елевферий (Богоявленский), архиеп. Литовский и Виленский. Фотография. 20-е гг. XX в. (ЦАК МДА)

арестован польск. властями и доставлен в католич. камальдильский мон-рь около Кракова. В нач. февр. 1923 г., после протестов Правительства Литвы, поддержанных Лигой Наций, Е. был освобожден и выслан из Польши. 6 февр. он прибыл в Каунас — временную столицу Литовской республики. Вместо Виленской и Литовской епархии в Православной Церкви в Польше была учреждена Виленская и Лидская епархия. Назначенный туда правящим архиереем еп. *Феодосий (Феодосиев)*, осознавая незаконность удаления Е. с кафедры, обратился к нему с извинительным письмом. В ответ Е. сообщил, что не отказывается ни от своей паствы, ни от Виленской кафедры. Прихожане, оставшиеся верными Е. и Московской Патриархии, образовали в Вильню Екатерининскую патриаршую общину во главе с прот. Л. Голодом.

По прибытии в Каунас Е. немедленно приступил к устройению нового центра епархии. Был избран епархиальный совет, началось издание «Литовских Ев» (с 1924 «Голос Литовской православной епархии»), были утверждены размеры приходских сборов. Правовой статус Православной Церкви в Литве регламентировали «Временные правила», официально утвержденные 20 мая 1923 г. В 1926 г. Е. получил от литов. МВД предложение предпринять действия по приобретению автокефалии. Е. отказался, предложив решать вопрос о судьбе епархии после возвращения под его управление Виленской кафедры, что нашло пони-

мание у литов. властей, декларировавших невмешательство во внутренние дела Церкви.

В связи с тем что кафедральный Петропавловский собор в Каунасе еще в 1919 г. был отобран у верующих, кафедральным храмом Е. стала небольшая кладбищенская Воскресенская ц. В 1932 г. был заложен каунасский кафедральный Благовещенский собор (освящен в 1935), построенный при содействии литов. властей. Также в др. городах Литвы было выстроено 6 новых храмов взамен ранее отобранных у православных. Всего к сер. 30-х гг. управляемая Е. Православная Церковь в Литве имела 31 храм. Офиц. статус был только у 10 приходов, существовавших до 1919 г.; 15 новых приходов в Литве действовали без офиц. признания. Хотя Е. рукоположил в 1923 г. сразу 5 иереев и еще 5 до 1930 г., священников не хватало, нек-рым из них приходилось служить в неск. приходах. Для финансирования ремонта храмов Е. благословил создание благотворительных фондов правосл. епископии (до 1938) и им. Патриарха Тихона. Был создан ряд об-в: Маринское жен. благотворительное об-во, Ковенское похоронно-благотворительное братство, Благовещенское сестричество и др., возобновило деятельность Свято-Никольское братство, действовали богословские курсы.

Е. никогда не прерывал канонических связей с Московской Патриархией. Поддерживал управляющего рус. правосл. приходами в Зап. Европе митр. *Евлогия (Георгиевского)* в его противостоянии Архиерейскому Синоду *Русской Православной Церкви за границей*. После того как Синод РПЦЗ объявил о лишении митр. Евлогия должности управляющего рус. правосл. приходами в Зап. Европе и запрещении его в служении, митр. Евлогий в марте 1927 г. обратился к Е. с просьбой канонической оценки происшедшего. В ответном письме Е. подтвердил, что считает действия Синода РПЦЗ неканоничными и недействительными. Вместе с митр. Евлогием Е. в 1927 г. в соответствии с указом Временного Свящ. Синода РПЦ подписал обязательство не допускать нелегальных действий по отношению к советской власти.

В нояб. 1928 г. Е. совершил поездку в Москву для доклада на Временном Свящ. Синоде о деятельности Церкви за рубежом. 28 нояб. указом



Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского) Е. был возведен в сан митрополита, получил право самостоятельно решать все церковно-адм. вопросы Литовской епархии. По впечатлениям о поездке Е. написал кн. «Неделя в Патриархии», содержащую как описание поездки, так и обзор основных событий церковной жизни в России в 20-х гг. В книге обосновывалась с канонической т. зр. позиция, занятая Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергием, и осуждались выступления его противников — организаторов *григорианского раскола* и сторонников митр. Иосифа (Петровых). «Неделя в Патриархии» была неоднозначно встречена рус. эмиграцией за положительный в целом отзыв о положении Церкви в СССР после принятия «Декларации» 1927 г. митр. Сергия и предоставления РПЦ легального статуса. По словам Е., «на Родине совершается великое дело Божие, духовный рост нашей Церкви среди почти безнадежных условий». При этом у Е. не было сомнений в отношении правящего в СССР режима: «Безбожная власть уже по самому существу своему не может быть равнодушной, лояльной к Церкви Христовой, видя в Ней всегдашнего непримиримого врага себе».

10 июня 1930 г. митр. Сергий и Временный Свящ. Синод издали указ об увольнении митр. Евлогия (Георгиевского), управлявшего западноевроп. приходами РПЦ, и о временной передаче дел еп. Владимиру (Тихоничкому). После отказа еп. Владимира принять это назначение 24 дек. 1930 г. Е. был назначен временно управляющим западноевроп. приходами (управляющий с 30 апр. 1931). В 1931 г. Е. дважды посетил Париж, пытаясь вместе с еп. Вениамином (Федченковым) убедить митр. Евлогия не подвергать Церковь новому расколу. Однако митр. Евлогий вместе с большинством западноевроп. приходов неканоническим образом перешел в юрисдикцию К-польской Патриархии, образовав в ее составе *Западноевропейский экзархат русских православных приходов*. Верными Московской Патриархии остались только организованный еп. Вениамином Трехсвятительский приход в Париже и община прот. Г. Прозорова при Владимирской ц. в Берлине.

Е. вел письменную полемику с первоиерархом РПЦЗ митр. Анто-

нием (Храповицким) в связи с указом Заместителя Патриаршего Местоблюстителя РПЦЗ митр. Сергия от 22 июня 1934 г. о запрещении в священнослужении и предании архиерейскому суду архипастырей РПЦЗ. Он обосновывал с канонической т. зр. позицию митр. Сергия и указывал на догматическую несостоятельность позиции митр. Антония. Е. критиковал ученые труды митр. Антония, указывая на наличие в его богословской теории ошибочного понимания первоначального греха.

В окт. 1939 г., после разгрома Польши Германией, Виленский край по советско-литов. соглашению был передан Литве, благодаря чему стало возможным возвращение Е. на Вильнюсскую кафедру. 21 окт. Е. утвердил постановление Литовского епархиального совета об упразднении в Вильнюсе органов церковного управления неканонично провозглашенной автокефальной Польской Православной Церкви и о порядке перехода правосл. приходов в юрисдикцию Московской Патриархии. 2 нояб. Е. прибыл в Вильнюс, вновь ставший кафедральным центром Литовской епархии.

Е. был удостоен высшей гос. награды Литвы — ордена вел. кн. Гедиминаса 1-й степени (окт. 1936). Е. отпевал Дмитровский архиеп. *Сергий (Воскресенский)*; вполн. митрополит Литовский). Похоронен в вильнюсском Свято-Духовом мон-ре.

Соч.: Неделя в Патриархии: Впечатления и наблюдения от поездки в Москву. П., 1933 ([переизд.] // Из истории христ. Церкви на родине и за рубежом в XX ст.: Сб. М., 1995. С. 174–295 (МИЦ; 2)); Мой ответ митр. Антонию (Храповицкому). П., 1935; Об искуплении: Письма к митр. Антонию (Храповицкому) в связи с его соч. П., 1937; Соборность Церкви: Божие и Кесарево. П., 1938; Папство в вопросе соединения Церквей. П., 1940; Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия (Богоявленского) с митр. Елевферием (Богоявленским), временно управляющим Зап.-Европ. приходами РПЦ // Цивр. 2000. № 1(10). С. 303–325; № 3(12). С. 288–330.

Лит.: *Ведерников А.* Блюститель канонич. истин: Памяти митр. Литовского и Виленского Елевферия (Богоявленского) // ЖМП. 1957. № 9. С. 65–76; *Манул.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 150–153; Акты свт. Тихона. С. 555–560, 657–677, 757–759, 773–776, 781–783, 787; *Цытин.* История РЦ. С. 221–227, 566–570; *Серафимас В., свщ.* Православная Церковь в Литве в межвоенный период // http://www.orthodoxy.lt/index.php/where_history/submezvoen [Электр. ресурс].

Д. Н. Никитин

ЕЛЕВФЕРИЙ (Воронцов Вениамин Александрович; 17.10.1892, Мос-

ква — 27.03.1959, Ленинград), митр. Ленинградский и Ладужский. Род. в семье прот. Александра Михайловича Воронцова (1870–1942), настоятеля Никольского храма с. Ромаш-



Елевферий (Воронцов), митр. Ленинградский и Ладужский. Фотография. 1959 г.

кова (ныне Одинцовского р-на Московской обл.). Окончил сельскую школу, затем Заиконоспасское ДУ в Москве. В 1912 г. окончил Московскую ДС и поступил в МДА. Летом 1915 г., по окончании 3-го курса академии, вступил в брак с дочерью священника Михаило-Архангельской ц. Сергиевского посада Марией Николаевной Милославиной. 8 сент. того же года ректор МДА Волоколамский еп. *Феодор (Поздеевский)* по благословению Московского митр. св. *Макария (Невского)* рукоположил В. Воронцова во диакона, а 21 нояб. — во иерея. В 1916 г. свщ. В. Воронцов окончил МДА по 1-му разряду со степенью кандидата богословия за соч. «Учение ветхозаветного Слова Божия о страданиях человеческих (Книга Иова)». С 1 сент. 1916 г. настоятель Введенского храма Мариинского жен. уч-ща Дамского попечительства о бедных в Москве и законоучитель того же уч-ща. 1 нояб. 1916 г. перемещен на должность 2-го священника в Покровский храм *Марфо-Мариинской московской жен. обители*. Его семья поддерживала близкие отношения с руководителем обители вел. кнг. прмц. *Елисаветой Феодоровной*, ставшей крестной матерью одной из дочерей о. Вениамина. В 1917 г. удостоен премии за лучшее произнесение проповедей.

Служил в обители до 1919 г. В 1920 г. призван в тыловое ополчение. Пробыл в Московском рабо-



чем полку до 1922 г., после вновь стал служить в Покровском храме Марфо-Мариинской обители. 27 марта 1923 г. был арестован по обвинению в «использовании религиозных предрассудков масс с целью возбуждения к сопротивлению власти», содержался в Бутырской тюрьме. 16 июня Коллегия ГПУ приняла решение о прекращении следствия за отсутствием состава преступления с передачей дела в Комиссию НКВД по адм. высылкам. 24 авг. освобожден решением комиссии.

После закрытия Покровской ц. стал в 1927 г. настоятелем храма Благовещения Пресв. Богородицы в Пыжах, был возведен в сан протоиерея. В ночь на 29 окт. 1929 г. арестован в числе большой группы московских священнослужителей и монашествующих. 3 месяца находился в Бутырской тюрьме, затем был приговорен за «контрреволюционную деятельность» к 4 годам ссылки в Северный край. Проживал в г. Шенкурске (ныне Архангельской обл.), работал на лесоповале. 5 мая 1933 г. арестован в Шенкурске по обвинению в «антисоветской агитации... участии в активизации церковной жизни в районе». 28 июня освобожден в связи с прекращением уголовного дела.

В кон. 1933 г. возвратился из ссылки и поселился в Ивановской обл. Последовательно служил с 1934 г. священником в церкви с. Филипповского (ныне Киржачского р-на Владимирской обл.), с 1936 г. — в храме с. Волохова (ныне Александровского р-на Владимирской обл.), с 1937 г. — в Никольской ц. в Киржаче. С 1938 г. настоятель Благовещенского, затем Преображенского храма Иванова. В том же году овдовел. В 1938–1940 гг. в связи с отделением от Московского Патриархата Ивановского еп. *Алексия (Сергеева)* пребывал вне РПЦ. После принесения еп. Алексием покаяния был принят в церковное общение Местоблюстителем Московского Патриаршего престола митр. *Сергием (Страгородским)*, с сент. 1943 Патриарх Московский и всея Руси). К тому времени находился за штатом из-за закрытия храма. Поступил на гражданскую службу. Работал инструктором хизнизации на Ивановской малярной станции. С началом Великой Отечественной войны вернулся к пастырскому служению, одновременно работал лаборантом в инфекционном отд-нии местной больницы.

В июле 1943 г. был вызван митр. Сергием в Москву, где получил предложение об архипастырском служении. 9 авг. 1943 г. Можайским еп. *Димитрием (Градусовым)* был пострижен в монашество с именем Елевферий. 10 авг. хиротонисан во епископа Ростовского. Хиротонию в московском *Богоявления соборе в Елохове* возглавлял митр. Ленинградский и Новгородский *Алексий (Симанский)*, с 1945 Патриарх Московский и всея Руси *Алексий I*). Вскоре Е. участвовал в *Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 8 сент. 1943 г.*, избравшем митр. Сергия Патриархом.

6 окт. 1943 г. Е. прибыл в Ростов-на-Дону и вступил в управление епархией. 31 дек. постановлением Свящ. Синода ему было указано именоваться «Ростовским и Таганрогским». Е. также было поручено «разрешать дела по Сталинской области» (ныне Донецкая обл. Украины). В Ростовской епархии за время нем. оккупации было открыто 243 церкви (в начале войны действовал только 1 храм). С весны 1944 г. началась постепенная гос. регистрация фактически действовавших приходов. Всего к концу войны было зарегистрировано более 50 приходских общин. В июне 1944 г. ростовский кафедральный собор в честь Рождества Пресв. Богородицы официально был передан верующим. Здания храмов, как правило, находились в разрушенном состоянии. Так, в Рождественском соборе были повреждены кровля, живопись стен, утрачены иконостасы, разрушена колокольня, на хорах не было пола и перил. Восстановление церковных зданий осуществлялось силами верующих.

Е. был участником *Поместного Собора РПЦ 1945 г.*, избравшего Патриархом *Алексия I* (Симанского). С 16 окт. по 29 нояб. 1945 г. возглавлял делегацию Московской Патриархии, направленную в занятую советскими войсками Маньчжурию для переговоров с правосл. архипастырями, находившимися в Китае. 26 окт. Харбинский митр. *Мелетий (Заборовский)*, Камчатский архиеп. *Нестор (Анисимов)*, Хайларский архиеп. *Димитрий (Вознесенский)* и Цицикарский еп. *Ювеналий (Килин)* подписали в Харбине акт о воссоединении с Московской Патриархией.

8 нояб. 1945 г. в г. Оломоуце (Чехия) состоялось епархиальное собрание Чешской епархии, приняв-

шее решение просить Сербскую Православную Церковь отпустить вдовствующую после мученической кончины в 1942 г. еп. сщмч. *Горзда (Павлика)* Чешскую епархию из своей канонической власти и благословить ее переход в подчинение РПЦ. С 10 по 14 янв. 1946 г. делегация Чешской епархии находилась в Москве, где проходили переговоры с Патриархом Алексием I. 14 янв. Патриарх подписал «Определение об условиях приема Чешской Православной Церкви в состав Московской Патриархии». В нем говорилось о создании на территории Чехословакии Экзархата Московской Патриархии с правами автономии в том объеме, к-рый был предусмотрен Уставом Чешской правосл. епархии 1929 г. Однако назначение в Чехословакию экзарха Московской Патриархии признавалось возможным лишь после получения согласия на это Сербской Православной Церкви. 20 марта 1946 г. Синод Сербской Церкви постановил, что «Патриарх Московский и всея Руси Господин Алексий может сейчас направить своего епископа в Чехословакию, дабы он временно принял церковные дела местной православной епархии, поскольку наша Сербская Православная Церковь ныне не может этого сделать». 5 апр. Свящ. Синод постановил назначить Е. экзархом Московского Патриархии с титулом «архиепископ Пражский и Чешский» с местопребыванием в Праге. В состав Экзархата были включены все правосл. приходы на территории Чехословакии, в т. ч. рус. приходы, ранее руководимые еп. *Сергием (Королёвым)*.

19 мая 1946 г. Е. прибыл в Прагу. 31 авг. Чешское епархиальное собрание в соответствии с Уставом Чешской правосл. епархии избрало Е. правящим архиереем этой епархии. 10 июля Е. был утвержден временным управляющим Восточно-Словацкой (Прешовской) епархией, оставшейся после присоединения Закарпатья к СССР в Чехословакии части прежней Мукачевско-Прешовской епархии. Осенью того же года посетил находившегося в г. Карлови-Вари на излечении Сербского Патриарха Гавриила. После переговоров, проведенных по поручению Патриарха *Алексия I* и с санкции советских властей, Патриарх Гавриил принял решение о возвращении в Югославию, где после окончания второй мировой войны к власти





пришло коммунистическое правительство (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 407. Л. 27).

Главным направлением деятельности Е. в должности экзарха стало восстановление правосл. Церкви в Чешских землях после ее фактического уничтожения в годы второй мировой войны. В отношении Вост. Словакии приоритетной являлась задача укрепления в регионе позиций правосл. Церкви в противовес греко-католической Церкви. На момент прибытия Е. в Прагу на территории Чехословакии действовало чуть более 30 правосл. приходов. Общее впечатление, вынесенное Е. из ознакомления с местной церковной жизнью, было, по его словам, «безотрадным». В 1-м отчете, направленном в Москву 19 мая 1946 г., Е., в частности, писал: «Чувствую себя совершенно одиноким. Не с кем посоветоваться, как правильно поступить в том или ином случае. Здесь иной народ, иные обычаи» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 19. Л. 210). Приехав в Прагу, Е. столкнулся с тем, что богослужебные обычаи правосл. чехов существенно отличались от рус. литургических традиций. В соответствии с «Определением...» Святейшего Патриарха Алексия от 14 янв. 1945 г. в Чешской епархии должны были быть сохранены формы церковной жизни, введенные здесь в 1920–1930 гг. еп. Гораздом. Чешской Православной Церкви лишь рекомендовалось отказаться от зап. пасхалии и перейти на восточную. Е. в точности исполнил это «Определение...». 25 мая 1948 г. он докладывал Патриарху Алексию, что в 1948 г. во всех приходах Экзархата Пасха Христова праздновалась по вост. календарю.

В 1947 г. в Чехословакию прибыло более 30 тыс. чехов, проживавших прежде на Волыни. Из них 90% исповедовали Православие. В течение 1947 г. по инициативе Е. для них было открыто 16 новых приходов. Для богослужений в этих приходах использовались либо бывш. евангелические костелы, либо купленные или взятые в аренду помещения. Под рук. Е. был разработан Устав для Прешовской епархии в составе Экзархата. 26 апр. 1947 г. в Прешове общее собрание правосл. духовенства и выборных от мирян единогласно утвердило этот Устав и сформировало органы епархиального управления (церковный, просветительный и хозяйственный отделы, церковный

суд). 5 июля Е. торжественно освятил после капитального ремонта кафедральный собор во имя святых Кирилла и Мефодия в Праге.

В марте 1948 г. Е. присутствовал в Бухаресте на похоронах Румынского Патриарха *Никодима (Мунтяну)*. При этом он провел переговоры с представителями Румынской и Болгарской Православных Церквей о перспективе их участия в Совещаниях глав и представителей Автокефальных Церквей в Москве летом 1948 г. 26 апр. 1948 г. был удостоен права ношения креста на клобуке. В июле 1948 г. Е. во главе чехословацкой делегации присутствовал на юбилейных торжествах в честь 500-летия автокефалии РПЦ, а также участвовал в работе *Совещания представителей Поместных Православных Церквей* в Москве. 18 июля 1948 г. указом Патриарха был возведен в сан митрополита. В 1949 г. избран почетным членом МДА.

В результате активной деятельности Е. в 1948 г. в состав Экзархата входило уже более 100 приходов. 7 дек. 1949 г. решением епархиального собрания, состоявшегося в Праге, Чешская епархия была разделена на 2 самостоятельные епархии: Пражскую и Оломоуцко-Брненскую. Е. остался правящим архиереем Пражской епархии и главой Экзархата, а Оломоуцко-Брненским епископом был избран прот. Честмир Крачмар. 30 дек. Прешовское епархиальное собрание под председательством Е. избрало правящим архиереем этой епархии архим. Алексия (Дехтерёва). Для совершения хиротоний 2 новоизбранных епископов, а также для ознакомления с жизнью Экзархата Патриархом Алексием в Чехословакию была направлена делегация РПЦ в составе митр. Крутицкого и Коломенского *Николая (Ярушевича)*, архиеп. Львовско-Тернопольского и Мукачевско-Ужгородского *Макария (Оксюка)* и благочинного Москвы прот. Павла Цветкова. 5 февр. 1950 г. в Оломоуце митр. Николай, Е. и архиеп. Макарий совершили епископскую хиротонию Честмира (Крачмара), предварительно принявшего монашество и возведенного в сан архимандрита. 12 февр. в Прешове митр. Николай, Е., архиеп. Макарий и еп. Честмир совершили епископскую хиротонию архим. Алексия. Тем самым был завершен процесс формирования Оломоуцко-Брненской и Прешовской правосл. епархий. В том же году Е.

посетил Будапешт, где рукоположил ряд правосл. священников — венгров.

Пришедшая к власти в Чехословакии в 1948 г. коммунистическая партия в конфессиональной политике взяла курс на ослабление в обществе позиций католич. Церкви. Одной из составляющих этого курса было стремление упразднить Словацкую греко-католическую Церковь, воссоединив ее духовенство и паству с правосл. Церковью. С 1949 г. Чехословацкое гос. управление по церковным делам активно занималось подготовкой этого воссоединения. В населенных пунктах Вост. Словакии с преобладающим униат. населением создавались воссоединительные комитеты, в к-рые входили греко-католич. священники и миряне. После визита в Вост. Словакию делегации РПЦ (февр. 1950) воссоединительное движение здесь заметно усилилось. В ходе визита члены делегации провели ряд совещаний с Е. и представителями посольства СССР в Праге, посвященных униат. проблеме. Как Е., так и митр. Николай (Ярушевич) и архиеп. Макарий (Оксюк) неоднократно упоминали, что переход греко-католиков в Православие в обязательном порядке должен быть предварен широкой разъяснительной работой среди духовенства и мирян этой конфессии. Иерархи настаивали на том, что в Вост. Словакии должна проводиться «постоянная подготовительная работа в низовых массах» и что необходимо также создать здесь инициативную группу для работы среди униатов (Там же. Д. 735. Л. 5). Однако церковная комиссия Коммунистической партии Чехословакии (КПЧ) приняла решение форсировать процесс воссоединения греко-католиков с Православием. Поэтому Е., в целом поддерживая перспективу возврата униатов в лоно правосл. Церкви, все же уклонялся от активного участия в подготовке воссоединения, полагая, что оно должно быть результатом свободного выбора самих греко-католиков.

28 апр. 1950 г. в Прешове было намечено проведение конференции представителей воссоединительных комитетов. Предполагалось, что на этом форуме будет создан Центральный воссоединительный комитет, к-рый издаст обращение ко всем греко-католикам Чехословакии. В ночь с 27 на 28 апр., накануне открытия конференции в Прешове, состоялось совещание руководителей Чехосло-





вацкого гос. управления по церковным делам с представителями центральных и местных органов власти и представителями местных отделений КПЧ, на котором было принято решение провести 28 апр. не конференцию, а Собор Словацкой греко-католической Церкви, к-рый объявит об упразднении Ужгородской унии 1646–1649 гг. и о воссоединении униатов с правосл. Церковью. По окончании совещания Е. был в срочном порядке вызван из Праги в Прешов. 28 апр. в Прешове действительно состоялся Собор, объявивший об отмене Ужгородской унии. По окончании его работы участники передали Е. меморандум, в к-ром высказывалась просьба сообщить о результатах Собора Московскому Патриарху Алексию и Правительству Чехословакии. В тот же день кафедральный собор Словацкой греко-католической Церкви в Прешове был передан правосл. Церкви. 30 апр. Е. направил телеграмму Патриарху Алексию, в к-рой сообщил о решениях Прешовского Собора. В ответной телеграмме Патриарх приветствовал состоявшееся воссоединение. О решении Собора Е. также сообщил в Чехословацкое гос. управление по церковным делам, к-рое 26 мая ответило, что «считает постановление Собора от 28 апреля о ликвидации унии и возвращении бывших униатов в Православие полностью законным решением... в силу которого Православная Церковь приняла все права, имущество и учреждения бывшей Греко-Католической Церкви» (цит. по: *Gorazd (Vopatrný)*. 1998. S. 83–84). В июле в Вост. Словакии была открыта еще одна правосл. епархия — Михаловская во главе с еп. Александром (Михаличем). Е. оставался правящим архиереем Пражской епархии и главой Экзархата, в к-рый теперь входило уже 4 епархии.

Несмотря на то что Е. принял в состав Экзархата бывш. паству Словацкой греко-католической Церкви, он все же считал, что воссоединение словац. греко-католиков с правосл. Церковью было проведено с излишней поспешностью. 6 июля 1950 г. он писал митр. Николаю (Ярушевичу): «Дело воссоединения униатов не считаю в данный момент прочным. Слишком быстрыми темпами оно было проведено, и притом гражданской властью, и с помощью полиции; применялись репрессии, угрозы и т. п.» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 42. Л. 120).

Ускоренное и фактически насильственное присоединение униатов к Православию потерпело неудачу. К сер. сент. 1950 г. из 262 греко-католич. священников Православие приняло лишь ок. 100 чел. Наиболее активных противников воссоединения власти либо подвергали арестам, либо переселяли в Моравию. Е. полагал, что Экзархат Московской Патриархии в Чехословакии оказался не готовым к воссоединению греко-католиков с правосл. Церковью. Среди униатов не было авторитетного лидера, также не была создана инициативная группа, к-рая могла бы должным образом подготовить воссоединение. Е. предлагал Московской Патриархии осуществить ряд мер по упрочению позиций правосл. Церкви в Вост. Словакии, в частности организовать приезд сюда делегации бывш. униатов Закарпатской Украины для совместных служб и встреч с паствой. Т. о., Е. стремился, насколько это было возможно, противопоставить репрессивным мерам органов власти планомерную миссионерскую деятельность.

Е. особо заботился о развитии в Чехословакии правосл. богословского образования. 14 нояб. 1948 г. в Карлови-Вари была открыта правосл. ДС, переведенная на следующий год в Прагу. В 1950 г. она была преобразована в Православный богословский фак-т, размещенный в Прешове в здании бывш. греко-католич. академии. Е. принимал активное участие в движении по защите мира. По его инициативе при Синоде Чехословацкой Православной Церкви была создана постоянная комиссия по вопросам участия Церкви в борьбе за мир, а в епархиальных центрах — епархиальные комиссии мира.

В связи с укреплением правосл. Церкви в Чехословакии активно обсуждался вопрос о предоставлении ей автокефалии. Желательность обретения правосл. Церковью полной самостоятельности высказывалась и со стороны властей Чехословакии, обратившихся за содействием к Правительству СССР. 30 янв. 1951 г. Совет министров СССР в соответствии с пожеланиями чехословацкого правительства принял секретное постановление по поводу автокефалии Чехословацкой Православной Церкви.

2 окт. 1951 г. на заседании Экзаршего Совета в Праге было принято решение просить Патриарха Московского и всея Руси даровать Че-

хословацкой Православной Церкви автокефалию. Экзарший Совет также направил обращение в Чехословацкое гос. управление по церковным делам с просьбой дать согласие на провозглашение автокефалии и избрание Е. на пост Предстоятеля новой независимой Церкви. 9 окт. 1951 г. чехословацкое правительство постановило, что не возражает против создания в республике автокефальной правосл. Церкви и дает предварительное согласие на кандидатуру Е. для выборов на пост ее главы. Правительство также постановило в случае избрания Е. Предстоятелем предоставить ему чехословацкое гражданство.

Предварительное согласие на предоставление автокефалии было дано Свящ. Синодом РПЦ 8 окт. Из-за невозможности созыва Собора был организован сбор подписей архипастырей. 23 нояб. 1951 г. Патриарх Алексей подписал от имени Архиерейского Собора РПЦ Акт о даровании автокефалии Чехословацкой Православной Церкви. Синод также постановил в случае избрания Е. Предстоятелем новой Поместной Церкви отпустить его из юрисдикции РПЦ. 8 дек. в Праге в кафедральном соборе святых Кирилла и Мефодия состоялось заседание Экзаршего Собрания (Церковного Собора), на к-ром был оглашен Акт о даровании автокефалии. В тот же день Е. был избран Предстоятелем новой Поместной Церкви с титулом «Блаженнейший митрополит Пражский и всей Чехословакии». 9 дек. в соборе святых Кирилла и Мефодия состоялась его интронизация, в к-рой принял участие представители Антиохийской, Русской, Грузинской, Румынской, Болгарской и Польской Православных Церквей. После этого Е. было предоставлено чехословацкое гражданство.

24 апр. 1952 г. Е. был избран 1-м доктором богословия (*honoris causa*) Православного богословского факультета в Прешове. На торжественном акте он прочел докторскую речь «О задачах современной проповеди». 16 июля — 25 авг. 1954 г. Е. участвовал в торжествах, посвященных 600-летию Троице-Сергиевой лавры.

С 1952 г. взаимоотношения Е. с чехословацкими органами власти заметно ухудшились. К этому времени греко-католики утратили свои позиции, также была сломлена оппозиция новому режиму внутри Римско-католической Церкви в Чехословакии.





Поэтому местное партийное и гос. руководство перестало рассматривать правосл. Церковь как своего стратегического партнера и начало активно вмешиваться в ее внутренние дела. Власти требовали публикации в офиц. церковных изданиях статей на политические темы. Гос. управление по церковным делам распорядилось, чтобы в тех случаях, когда церковные праздники приходятся на будние дни, богослужение заканчивалось не позднее 7.30 утра, дабы не отвлекать граждан от работы. Е. сообщал в Москву, что ему неофициально предлагали совершать литургию не только утром, но и вечером (по примеру католич. Церкви), на что он ответил решительным отказом. Власти требовали, чтобы Е. в Пасхальном послании не упоминал о крестных страданиях Христа, так как это якобы рождает у верующих пессимистические настроения. Гос. управление по церковным делам требовало, чтобы Е. выдал упорствующим униат. священникам декреты об утверждении их на приходах «с правом воссоединения их с Православной Церковью тогда, когда они найдут это для себя возможным» (Там же. Оп. 1. Д. 841. Л. 28–29). По сути дела это означало прием в правосл. Церковь униат. священников, придерживавшихся католич. верования и находившихся в адм. подчинении Ватикану. Е. отказался выполнить это антиканоническое требование властей. Его позиция была поддержана Патриархом Алексием и Советом по делам РПЦ при Совете министров СССР. Все эти обстоятельства привели к взаимному недоверию между Е. и чехословацкими властями. В результате с 1953 г. Е. стал искать возможности вернуться в СССР. Однако и руководство РПЦ, и советские власти считали возможным отзыв Е. на Родину лишь после подготовки ему полноценной замены из числа местного духовенства.

В 1955 г., в день Рождества Христова, во время проповеди в кафедральном соборе в Праге Е. потерял сознание. Врачи констатировали инфаркт миокарда. До марта 1955 г. он находился в больнице в Праге. После этого Е. прибыл в Москву для продолжительного лечения и отдыха. Патриарх Алексей предоставил ему свои покои на патриаршей даче в Переделкине. 4 авг. 1955 г. Е. направил письмо Патриарху Алексию, в к-ром сообщал о решении оставить

пост главы Чехословацкой Православной Церкви, т. к. возвращение в Прагу, по мнению врачей, ему противопоказано. Е. также просил назначить его на к.-л. кафедру в пределах СССР, но желательно не на юге страны. 8 авг. 1955 г. Свящ. Синод рассмотрел просьбу Е. и постановил «предоставить ему пребывание в Свято-Духовом монастыре в г. Вильнюсе с поручением ему управлять Литовской епархией». Вскоре после этого дочь Е. Елисавета посетила Вильнюс, чтобы подготовить переезд сюда отца. Ознакомившись с состоянием архиерейской резиденции в Свято-Духовом мон-ре, она направила письмо Патриарху Алексию, в к-ром сообщала, что резиденция требует капитального ремонта и переезд в нее Е., еще не оправившегося от тяжелой болезни, невозможен. В кон. авг. Е. обратился к Патриарху с просьбой пересмотреть решение Синода о назначении его в Вильнюс.

5 нояб. 1955 г. скончался митр. Ленинградский и Новгородский *Григорий (Чуков)*. 28 нояб. 1955 г. Свящ. Синод под председательством Патриарха Алексия постановил освободить Е. от управления Литовской епархией и определил ему быть митрополитом Ленинградским и Новгородским. 22 нояб. 1956 г. Свящ. Синод по представлению Е. постановил выделить Новгородскую епархию в самостоятельную и в связи с этим с 1 янв. 1957 г. освободить Е. от управления ею. Отныне Е. носил титул «митрополит Ленинградский и Ладужский».

В 1955 г. верующим был возвращен Троицкий собор *Александро-Невской лавры*. По инициативе Е. здесь был проведен капитальный ремонт, по окончании которого 12 сент. 1957 г. он освятил собор. Е. продолжал общественную деятельность в защиту мира. В июне 1958 г. был избран в Совет Ленинградского обл. совета мира.

В ночь с 26 на 27 марта 1959 г. у Е. случился повторный инфаркт. Он скончался ок. 9 ч. утра 27 марта. 31 марта в Троицком соборе Александро-Невской лавры состоялось отпевание, к-рое возглавил Патриарх Алексей. Ему сослужили 8 архиереев, ок. 90 священников и 15 диаконов. Е. был похоронен в крестовой ц. митрополичьих покоев. В 1961 г. прах Е. был перезахоронен в крипте Троицкого собора Александро-Невской лавры.

Е. был награжден медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» (1948), орденом святых братьев Кирилла и Мефодия 1-й степени правосл. Церкви в Чехословакии (1952), чехословацким Орденом республики (1956). Соч.: Учение ветхозаветного Слова Божия о страданиях человеческих (Книга Иова) // РГБ ОР. Ф. 172. Картон 215. Ед. хр. 3; Кончина и погребение Свят. Патриарха Румынского Никодима // ЖМП. 1948. № 3. С. 15–18; Воззвание Православной Церкви в Чехословакии в связи с решениями Стокгольмской сессии Постоянного комитета Всемирного конгресса сторонников мира // ЖМП. 1950. № 5. С. 29; Обращение к боголюбивому духовенству и верующим, возвращающимся в Святую Православную Церковь из греко-католичества // Там же. № 7. С. 37–39; Речь на Конференции духовенства всех христианских исповеданий [Чехословакии] в Лугачовицах 1 июля 1950 г. // Там же. № 9. С. 39–40; Речь на 1-м Чехословацком съезде защитников мира 21 янв. 1951 г. // ЖМП. 1951. № 2. С. 9–10, 39–40; На Божьей ниве. Прага, 1951; Опять на Родине // ЖМП. 1952. № 9. С. 7–10; Послание пастырям и верным чадам Православной Церкви Ленинграда по случаю торжества празднования 250-летия Ленинграда // ЖМП. 1957. № 7. С. 4–5; Доклад о пребывании в Маньчжурии в 1945 г. / Публ.: О. В. Косик // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. 2007. Вып. 2(23). С. 131–153 (совм. со свящ. Пр. Разумовским).

Арх.: Архив ЦНЦ. Фонд. 3. Д. 12; ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 797; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 19, 273, 423, 579, 735, 859, 992, 1101; Оп. 7. Д. 42; ОР РГБ. Ф. 172. Картон 215. Ед. хр. 3–5; Архив С.-Петербургской епархии. Ф. 1. Оп. 3. Д. 2; РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 669. Л. 118–120; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 569. Л. 254.

Лит.: Рус. Правосл. Церковь и Великая Отечественная война: Сб. церк. докт.-ов. М., 1943. С. 40, 170, 187–189; *Разумовский Г., свящ.* Патриаршая делегация в Харбине // ЖМП. 1945. № 12. С. 14–17; *Николай (Яршевич), митр.* Делегация РПЦ в Чехословакии // Там же. 1950. № 4. С. 10–18; *Ведерников А.* Прекращение унии в Чехословакии // Там же. № 7. С. 40–53; Богословская деятельность... митр. Елевферия // Правосл. мысль. Прага, 1956. № 1. С. 5–7; Митр. Ленинградский и Ладужский Елевферий: (Некролог) // ЖМП. 1959. № 5. С. 10–15; *Добрынин М.* Кончина и погребение митр. Ленинградского и Ладужского Елевферия // Там же. № 5. С. 15–19; *Новак Г., прот.* Памяти митр. Елевферия // Там же. № 6. С. 72–75; *Мануйл.* Рус. иерархия, 1893–1965. Т. 3. С. 154–156; *Aleš P., prot.* Pravoslavná církev u nás. Brno, 1993; *Kaplan K.* Stát a církev v Československu, 1948–1953. Brno; Praha, 1993; *Bulínová M., Janišová M., Kaplan K.* Církevní komise KSC: Edice dokumentů. Sv. 1: 1949–1951. Brno, 1994; *Скупат.* ИППЦ. 1994. Т. 2. С. 239–241; Очерки по истории С.-Петербургской епархии. СПб., 1994. С. 269–270; Антицерковные гонения в Ленинградской епархии: 1958–1964 / Публ.: М. В. Шкаровский // Невский архив. СПб., 1995. Вып. 2. С. 128; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 414; *Pešek J., Barnovský M.* Stát na moc a cirkvi na Slovensku. Bratislava, 1997; *Gorazd (Vopatrný).* Pravoslavná církev v Československu v letech 1945–1951. Brno, 1998; *Голубцов С. А., протодиак.* Сплоченные верой, надеждой, любовью и родом. М., 1999. С. 147–152; *Бурева В. В.* Проблема



юрисдикции Православной Церкви в Чешских Землях в XX в. // ЦИВ. 2002. № 9. С. 154–185; *он же*. Чехословацкая Православная Церковь: путь к автокефалии, 1945–1951 // Власть и Церковь в СССР и странах Вост. Европы, 1939–1958: Дискуссионные аспекты. М., 2003. С. 200–219; *он же*. Особенности богослужебной жизни Православной Церкви в Чешских землях // ЦиВр. 2004. № 4(29). С. 250–269; Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф. Москва и Вост. Европа: Власть и Церковь в период обществ. трансформаций 40–50-х гг. XX в.: Очерки истории. М., 2008.

В. В. Бурега, М. В. Шкаровский

ЕЛЕВФЭРИЙ (Козорез Юрий Феофанович; род. 17.09.1953, с. Обаров Ровенской обл., Украина), архиеп. Чимкентский и Акмолинский. Из крестьян. В 1970 г. окончил среднюю школу. В 1979 г. окончил МДС,



Елевферий (Козорез), архиеп. Чимкентский и Акмолинский. Фотография. 2007 г.

в 1984 г.— МДА со степенью кандидата богословия. 13 апр. 1985 г. рукоположен во диакона и определен служить в Князь-Владимирскую ц. Актюбинска. 17 окт. рукоположен во иерея, назначен ключарем кафедрального Никольского собора Алма-Аты. С окт. 1986 г. настоятель Никольского храма г. Чимкента, благочинный храмов на территории Чимкентской и Кызыл-Ординской областей. 26 марта 1987 г. пострижен в монашество. В 1988 г. возведен в сан игумена, 14 февр. 1991 г.— в сан архимандрита.

15 февр. 1991 г. в Москве хиротонисан во епископа Чимкентского и Целиноградского. С 16 июля 1993 г. носит титул «Чимкентский и Акмолинский» в связи с переименованием Целинограда в Акмолу. С 5 мая 1995 г. член специальной рабочей группы по планированию возрождающейся правосл. миссии РПЦ на ее

канонической территории. С 16 июля 1995 г. член Православной Казахстанской межепархиальной комиссии. С 7 окт. 2002 по 7 мая 2003 г. управлял также Астанайской и Алматинской епархией. 29 февр. 2004 г. возведен в сан архиепископа.

Награжден орденом св. блгв. кн. Даниила Московского 3-й степени, прп. Сергия Радонежского 2-й степени. Лит.: [Назначение архим. Елевферия (Козореза) еп. Чимкентским и Целиноградским] // ЖМП. 1991. № 5. С. 10; *Ашимбаев Д.* Кто есть кто в Казахстане. Алма-Ата, 2002⁹. С. 31, 151–152.

ЕЛЕВФЭРИЙ И ЛЕОНИД [греч. Ἐλευθέριος, Λεωνίδης], мученики (пам. 8 авг.), время и место кончины неизвестны, Житие не сохранилось. Память Е. и Л. содержится в Синаксаре К-польской ц. кон. X в. (SynCP. Col. 878), Типиконе Великой ц. IX–X вв. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 102; *Mateos*. Turisop. Т. 1. P. 364) и Минологии имп. Василия II (PG. 117. Col. 577). Согласно этим календарям, синаксис (торжественная служба) Е. и Л. совершался в к-польской ц. Св. Ирины в квартале Иустинианы и вместе с этими святыми праздновалась память «младенцев» (καὶ τῶν νηπίων). В календаре Сирийского Евангелия 1030 г. под этой датой упоминаются *Вифлеемские младенцы*. Однако в визант. стихных синаксарях говорится о брошенных в огонь за исповедание Христа Е., Л. и об «их младенцах» (напр., Paris. Coisl. 223, 1301 г.). Под 8 авг. имена Е. и Л. были включены в состав нестишного и стихного слав. Прологов и в ВМЧ. В ряде визант. рукописей память Е. и Л. находится под 5 авг. (Миней Paris. Suppl. gr. 152, XIII в.) и под 10 авг. (Миней Vindob. Theol. gr. 33, XIII в.).

Ист.: ActaSS. Aug. Т. 2. P. 342; SynCP. Col. 869, 877–878, 881; ЖСв. Авг. С. 132; *Νικόδημος Συναξαριστής*. Т. 6. Σ. 181. Лит.: *Sergii (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 240; *Doren Van R.* Eleuthère et Léonide // DHGE. Т. 15. Col. 147; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 128.

Э. П. А.

ЕЛЕВФЭРИЙ КАВАТИАН [греч. Ἐλευθέριος Καβατιανός] (XVIII в.?), греч. мелург. В наст. время известно лишь одно упоминание его имени в певч. рукописи афонского мон-ря Хиландар (Ath. Chil. 313. Fol. 459, XVIII в.), в к-рой помещена его версия херувимской песни на 4-й глас.

Лит.: *Καρακούνης Κ. Χ.* Ἡ παράδοση καὶ ἐξήγηση τοῦ μέλους τῶν χερουβικῶν τῆς Βυζαν-

τινῆς καὶ Μεταβυζαντινῆς Μελοποιίας: Διδακτορικὴ διατριβή. Αθήνα, 2003. Σ. 494.

Г. Анастасиу

ЕЛЕВФЭРИЙ КУВИКУЛАРИЙ [греч. Ἐλευθέριος κουβικουλάριος] († нач. IV в.), мч. Византийский (пам. 4 авг., 15 дек.). Согласно Мученичеству, Е. К. был родом из г. Византия (впосл. К-поль), служил постельничим (кувикуларием) при рим. имп. Максимиане, занимая видное положение среди придворных евнухов. Обратившись к христ. вере, Е. К. удалился в имение в местности Тарсия на берегу р. Сангарий (ныне Сакарья) в Вифинии. Там он тайно построил подземную церковь и принял крещение. Вернувшись ко двору, он объяснил свое долгое отсутствие болезнью, к-рая требовала чистого воздуха. Максимиан, узнав от одного из слуг Е. К. истинную причину его отъезда, захотел побывать в имении евнуха. Там он увидел церковь и убедился в обращении Е. К. ко Христу. После отказа Е. К. принести жертвы языческим богам император приказал обезглавить его. От останков мученика, похороненного на месте казни, происходило множество чудес.

Мученичество Е. К. было составлено в жанре энкомия (похвального слова) для произнесения перед местными жителями и монахами обители, основанной при церкви на месте казни мученика. Как свидетельствует автор, он писал Мученичество спустя много лет после кончины Е. К. и опирался только на народное предание. По всей видимости, текст был составлен в период распространения монашества в М. Азии, т. е. не позднее нач. V в.

По мнению *болландиста* Петра Босха, Е. К. жил при рим. имп. *Иалерии* (305–311) (ActaSS. Aug. Т. 1. P. 320). В примечаниях к «Синаксаристу» прп. *Никодима Святогорца* говорится, что Е. К. служил при имп. Юлиане Отступнике (360–363).

Со времени имп. *Аркадия* (395–408) в К-поле известна ц. во имя св. Елевферия, построенная патриkiem Василием недалеко от Ксиролафа (*Janin. Églises et monastères*. P. 110). Болландист Конрад Яннинг считает, что церковь была посвящена именно Е. К. как уроженцу К-поля и туда были перенесены его мощи из Вифинии (ActaSS. Iun. Т. 1. P. 395). Однако Р. *Жанен*, опираясь на сведения Синаксаря К-польской ц. и Типикона Великой ц., утверждает, что храм



был построен во имя сщмч. *Елевферия*, еп. Иллирийского. Возможно также, что в IX–X вв., с распространением в Византии почитания этого святого, церковь, изначально построенная во имя Е. К., была переосвящена. Блж. *Иоанн Мосх* († 619) в «Луге духовном» упоминает некоего Елевферия и рассказывает о событии, происшедшем в посвященной ему церкви в К-поле при св. *Геннадии I*, патриархе К-польском (ок. 400–471): нечестивый клирик этой церкви, по имени Харисий, получил по молитве патриарха мч. Елевферию достойное наказание от Бога (*Ioan. Mosch. Prat. spirit.* 145). *Георгий Амартол* (сер. IX в.) (*Georgius Hamartolus. Chron.* // PG. 110. Col. 756–757) и *Никифор Каллист Ксанфонул* (*Niceph. Callist. Hist. eccl.* XV 23) также передают рассказ об этом чуде.

Согласно архиеп. *Сергию* (*Спаскому*), мощи Е. К. из К-поля были перенесены в Теате (ныне Кьети, Италия) при Джованне I, кор. Неаполитанской (1343–1382), и вновь открыты в 1580 г.

В визант. календарях есть расхождение при указании дня памяти Е. К.: в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) и в Минологии имп. Василия II (кон. X – нач. XI в.) он обозначен под 4 авг., в Минее (*Vindob. Theol. gr.* 33) XIII в. – под 25 авг., в стилишных синаксарях семейства М (по классификации И. Делеэ) и в греч. печатной Минее (Венеция, 1595) – под 15 дек. В совр. греч. церковных календарях день памяти Е. К. отмечен 15 дек. (в этот же день поминается Елевферий, еп. Иллирийский). Кард. Цезарь *Бароний* поместил в Римском Мартирологе под 4 авг. день памяти Е. К., к-рый по месту своего рождения назван К-польским мучеником. Ист.: ВHG, N 572, 572e; ActaSS. Aug. T. 1. P. 320–326; SynCP. Col. 313–314, 866–868, 923–924; PG. 117. Col. 572 [Минология имп. Василия II]; MartRom. Comment. P. 321–322; *Latushev. Menol.* T. 2. P. 245–247; *Νικόδημος. Συνοξαριστής.* T. 2. Σ. 319–321; ЖСв. Март. С. 49. Лит.: *Сергий* (*Спаский*). Месяцеслов. Т. 2. С. 236, 384; Т. 3. С. 309–310; *Δοκιάκης. ΜΕ.* T. 12. Σ. 368–370; *Ἐλευθέριος* // ОНЕ. Т. 5. Σ. 566; *Janin R. Éleuthère* // DHGE. T. 15. Col. 147; *Σωφρόνιος* (*Ἐὐστρατιάδης*). *Ἀγιολόγιον.* Σ. 127; *Delehaye. Origines.* P. 238.

Д. В. Зайцев

Гимнография. В различных редакциях *Студийского устава* память Е. К. не отмечается. Большинство редакций *Иерусалимского устава* также не содержат памяти Е. К., однако в первопечатном рус. Типиконе (М., 1610) и его редакции 1641 г. Е. упоминается 4 авг. без богослужебного последования. В совр. греч.

и рус. богослужебных книгах память Е. К. не отмечается. По греч. рукописям известен канон Е. К. 2-го гласа, с именем автора (Георгия) в богородичнах, без акростиха, с ирмосом: Δεῦτε, λαοί: (Γραδίτε λόδιε), нач.: Ὁ τῷ φωτί, Κύριε, τῆς σῆς χρηστότητος (Свету, Господи, Твоей доброты) (Τομεῖον. Σ. 264).

ЕЛЕВФÉРИЙ НИКОМИДÍЙСКИЙ [греч. Ἐλευθέριος; лат. Eleutherius; сир. ܐܠܗܘܕܝܘܣ] († 303), мч. (пам. зап. 2 окт.), первым пострадавший в Никомидии после издания имп. *Диоклетианом* (284–305) указа о гонении на христиан. Церковное предание отождествляет Е. Н. с христианином, о котором рассказывает *Евсевий* Кесарийский (IV в.): в Никомидии был некий муж самого высокого звания, «движимый горячей ревностью по Боге», он сорвал со стены указ императора о гонении на христиан и порвал его. За это он был подвергнут различным пыткам, к-рые перенес с величайшим мужеством (*Euseb. Hist. eccl.* VIII 5). *Лактанций* (ок. 250–330), так же как и *Евсевий*, сообщает об этом событии, не называя имени мученика и добавляет, что тот человек высмеивал мнимые победы имп. Диоклетиана над готами и сарматами, за что был схвачен, подвергнут пыткам огнем и принял смерть на костре (*Lact. De mort. persecut.* 13). Имя Е. Н. появляется в лат. переводе «Церковной истории» *Евсевия* Кесарийского, сделанном *Руфином Аквилейским* (ок. 345–410) в нач. V в., на основании которого *Адон* Вьеннский (IX в.) составил жизнеписание этого святого.

Древность почитания Е. Н. зафиксирована в Сирийском Мартирологе 411 г. и в Мартирологе блж. Иеронима (1-я пол. V), где говорится о существовании его Мученических актов. Возможно, редактор имел в виду главы «Церковной истории» *Евсевия*—*Руфина*, поскольку сами акты неизвестны. По крайней мере их не было уже в IX в., когда *Флор Лионский*, составивший свой Мартиролог незадолго до Адона, ограничился воспроизведением заметки о Е. Н. из Мартиролога блж. Иеронима.

Кард. Цезарь *Бароний* поместил в Римском Мартирологе под 2 окт. память Е. Н., к-рый назван воином, пострадавшим в Никомидии в начале гонения (303) при имп. Диоклетиане среди проч. христиан, придворных и евнухов, обвиненных в поджоге имп. двора.

По мнению нек-рых исследователей (*Delehaye. Origines.* P. 148), рассказ в «Церковной истории» *Евсевия* Кесарийского относится к мч. *Евфию*, к-рый упоминается в Сирийском Мартирологе в числе др. Никомидийских мучеников под 24 февр. (*Un Martyrologe et douze Ménologes Syriac* // PO. 1912. T. 10. Fasc. 1. P. 13). Ист.: ActaSS. Oct. T. 2. P. 321–323; MartRom. P. 430; MartHieron. Comment. P. 538; *Un Martyrologe et douze Ménologes Syriac* / Ed. F. Nau // PO. 1912. T. 10. Fasc. 1. P. 21. Лит.: *Сергий* (*Спаский*). Месяцеслов. Т. 1. С. 632, 686; *Gaiffier B., de. Palatins et Eunuques dans quelques documents hagiographiques* // AnBoll. 1957. T. 75. P. 17–47; *Aubert R. Éleuthère* (5) // DHGE. T. 15. Col. 147.

Д. В. Зайцев

ЕЛЕЗВОЙ [Елизвой, Елесва(а)н; греч. Ἐλεσβάς, Ἐλεσβααν; эфиоп. ካሌብ : ወለደ : ታክና; сир. ܟܠܒ], блж. (пам. 24 окт., пам. эфиоп. 20 гэнбота (15 мая), пам. зап. 27 окт.), правитель *Аксумского царства*, участник *химьяро-эфиопских войн*. Личное имя — Калев (в эфиоп. царских списках ካሌብ или ካሌብ), тронное — Элла Ацбэха, патронимия — Вальда Тазена (сын Тазены), «имя отряда» — бэ-эси (муж) Лазен, в сабеографичной аксумской эпиграфике — *Klb/l'/sbh/wld/Tzn/b's/Lzn* (RIE 191/7–8).

Житие Е. сохранилось лишь в кратких эфиопских синаксарных версиях. На возможное существование пространного эфиоп. Жития, по мнению Дж. Фьяккадори, указывает небольшая гомилия в честь Е., сохранившаяся в единственном списке и остающаяся неизданной. Подробнее о нем рассказывается в греч. анонимном и *Метафрастовом* Житиях мч. *Арефы* (ВHG, N 166–167) и в предании о *Награнских мучениках*. Эфиоп. агиографическая традиция, за исключением ряда деталей, является вторичной по отношению к греческой. В средневек. эфиоп. лит-ре не встречается тронное имя Е., но его 2-я часть (Ацбэха) перешла в предание о Крещении Эфиопии при легендарных царях *Абрэхе* и *Ацбэхе*.

Сообщения о Е. имеются у греч. авторов *Прокопия Кесарийского*, *Иоанна Малалы*, прп. *Феофана Исповедника*, *Космы Индикоплова*, а также в 3-й части «Церковной истории» сиро-яковитского еп. *Иоанна Эфесского*, сохранившейся в составе *Хроники Зукнина* (см. ст. *Дионисия Тель-Махрского хроника*). В греч. источниках, посредством к-рых имя Е. вошло в рус. святцы, он, как правило, называется тронным именем



в эллинизированных вариантах: Ἐλεσβάς и Ἐλέσβααν — в Мученичестве Арефы, Ἐλεσβάος — у Иоанна Малалы, Ἐλλησθεαῖος (Еллисфей) — у Прокопия, Ἐλεσβαάν и Ἐλλατζβάας/Ἐλλατζοβάα (Елладзбаас) — у Космы. Различия между историческим Е. и соответствующим агнографическим персонажем в целом незначительны.

Дата восшествия Е. на престол остается неизвестной, 514 год принят некоторыми исследователями без достаточных оснований. Известно, что Е. находился у власти к лету 518 — нач. 519 г., когда он отправил войска из главного аксумского порта *Адулис* в Юж. Аравию под командованием Хайана, чтобы возвести на трон Химьяра христианина *Маадикариба Яфура*. После смерти последнего летом 522 г. власть в Химьяре захватил иудей *Йосеф Асар Ясар* (араб. прозвище — зу Нувас; в правосл. агнографии — Дуна(а)н; в эфиопской — Финхас). Отражением этих событий является сохранившееся в житийной традиции предание о том, как Е. вторгся в Химьяр, заставил царя-иудея укрыться в горах (по одной из версий, сделал его своим данником) и оставил в Аравии свои войска, но затем царь-иудей вернул себе контроль над страной.

Вскоре после воцарения Йосеф начал преследования христиан, кульминацией к-рых стало истребление Награнских мучеников осенью 523 г. Визант. имп. *Юстин I* (518–527) через монофизитского Александрийского патриарха *Тимофея IV* (517–535) обратился к Е. с призывом предпринять поход против Химьяритского царства и отомстить за невинно убиенных. Согласно правосл. житийной традиции, перед тем как выступить в поход, Е. посетил мон. Зинова (Зонена), который обещал ему победу в том случае, если он даст обет по окончании войны уйти в мон-рь. Согласно эфиоп. агнографии, опирающейся на местные предания, этим монахом был эфиоп. св. *Пантелеимон*, один из *девяти преподобных*.

В 525 г. войско Е. на неск. десятках кораблей вышло из Габазы, гавани Адулиса, и высадилось на красноморском побережье Йемена, по видимому близ порта Мухван (ныне Моха). Е. разгромил войско химьяритского царя, к-рый был взят в плен и казнен (согласно распространенному арабо-мусульм. преданию о зу Нувасе, он покончил с собой в ходе

сражения). Эфиоп. агнографическая традиция сообщает, что во время решающей битвы аксумские воины видели, как на их стороне сражается св. Пантелеимон. После победы на трон Химьяра был возведен христианин из местной знати *Сумйафа Ашва* (у Прокопия — Есимифей), а во главе клира встал еп. *Григентий*. В 526 г. (вероятно, весной) Е. покинул Юж. Аравию, а ок. 534–535 гг. власть над Химьяром захватил аксумский военачальник *Абраха*; попытки Е. подчинить мятежника не увенчались успехом.

У Иоанна Малалы содержится повествование о походе на Химьяр в 529 г. аксумского царя Анды, вызванном торговой конкуренцией с Аравией. Одержав победу, Анда по обе-



Монета с изображением эфиоп. царя Елезвоя. Аксум. 1-я пол. VI в. (Археологический ин-т, Аддис-Абеба)

ту принял христианство и отправил в Александрию посольство с просьбой прислать епископа, крестить его народ и принять их в визант. подданство (*Ioan. Malal. Chron.* P. 433–434). Вслед за Иоанном Малалой этот рассказ повторяют Иоанн Эфесский (*Assemani. VO. T. 1. P. 359 sq.*) и прп. Феофан Исповедник (*Theoph. Chron.* P. 222–223), называя царя соответственно Айдогом (в Хронике Зукнина — Индут) и Ададом (сопоставление 3 повествований см. в ст.: *Mordtmann J. Die himjarisch-äthiopischen Kriege noch einmal // ZDMG. 1881. Bd. 35. S. 693–710*). Хронология события заставляет отнести повествование ко времени правления Е., но при нем Эфиопия уже была христианизирована. Поскольку у Иоанна Эфесского и прп. Феофана Исповедника наряду с этим имеются исторически верные сообщения об экспедиции Е. в отместку за Награнских мучеников (*Assemani. VO. T. 1. P. 381; Theoph. Chron.* P. 169), исследователями было высказано предположение о том,

что Иоанн Малала перепутал поход Е. с аналогичным походом на химьяритов его деда, царя Эллы Амиды. Однако ни этот поход, ни существование Эллы Амиды не находят подтверждения в достоверных источниках (в первую очередь эпиграфических), и фигура царя Анды представляется легендарной.

В соответствии с агнографической традицией по возвращении в Эфиопию аксумский царь оставил престол, принял монашество, уединился в келье и не покидал ее до самой кончины, последовавшей, согласно правосл. преданию, через 15 лет после пострига. Свой царский венец Е. отослал в Иерусалим и просил патриарха повесить его над входом в *Гроб Господень*. Однако др. источники не подтверждают отречения Е., по крайней мере в течение неск. лет после похода. Согласно Прокопию Кесарийскому, имп. *Юстиниан I* (527–565) отправил к Е. и Есимифею посла Юлиана с просьбой о поддержке в войне против Персии, а также о закупке шелка в Индии и его последующей продаже византийцам, чтобы им не приходилось приобретать его у персов. Это посольство датируется периодом между 525 и 531 гг. Оба царя обещали выполнить пожелание императора, но не смогли, поскольку торговля шелком через Индию была монополизирована Персией. Впосл. к аксумитам было отправлено др. визант. посольство, во главе с *Нонном*, оставившим сведения о своей миссии в соч. «История», сохранившемся в составе «Библиотеки» свт. *Фотия*, патриарха К-польского (IX в.).

Еще до химьяритской кампании 518–519 гг. Е. совершил победоносный поход внутри Эфиопии против племен, названных в сабеографических надписях 'gzt и Hst (см. на гезе RIE 191/11–33; 1-е из них, агуэзат, следует отождествить с геэзами (*ግዕዝ*), давшими название классическому эфиоп. яз.). По-видимому, именно на это событие указывает эфиоп. синаксарное Житие Е., повествуя о том, как «он прошел скрытно от страны Аксума до земли Матары (селение в Эритрее с древним городищем. — С. Ф.) и уничтожил мятежников», к-рых автор Жития называет «народом Гоморры».

В правление Е. греч. язык уже не использовался в царских эпиграфических надписях и был малопонятен местному населению. Когда перед

отправлением в 1-й поход на Химьяр Е. поручил правителю Адулиса снять копии с 2 сохранившихся в городе греч. надписей, тот доверил это визант. купцам Косме Индикоплову и Мене. При Е. Аксум продолжал чеканить золотую монету.

Конец правления Е. условно датируют ок. 540 г. Согласно эфиоп. агиографической традиции, Е. оставил старшего сына, Израиля, правителем в Химьяре (не подтверждается др. источниками), а младшего, Габра Маскаля, возвел на трон Аксума, и тот стал именовать себя «царем Сиона». Указание одного из эфиопских царских списков на то, что Калевб и сменивший его на троне Габра Маскаль правили каждый по 40 лет, представляется недостоверным: сроки их царствований явно преувеличены. Аксумской эпиграфике известен только один сын и наследник Е. — царь Вазеба (RIE 192/5–7: *W'zb/.../wld/1/'sbh*), к-рый может быть отождествлен с Габра Маскалем. Общей гробницей Е. и Габра Маскаля принято считать полуразрушенное сооружение в 2 км к северо-востоку от Аксума из массивных гранитных блоков с 2 залами на одном, уходящем под землю основани (согласно др. преданию, Габра Маскаль похоронен в построенном им мон-ре *Дэбрэ-Дамо*).

В слав. традиции Е. стал известен через анонимное Житие мч. Арефы, к-рое было переведено на слав. язык в X в. в Болгарии, получило распространение на Руси в составе Четких-Миней и затем вошло в ВМЧ (ВМЧ. Окт. Дни 19–31. Стб. 1839–1862). На основании этого Жития во 2-й пол. XII в. на Руси было составлено краткое сказание о Е., помещенное в нестишном Прологе под 24 окт., днем памяти мч. Арефы (Там же. Стб. 1836–1837). Впосл. эта дата утвердилась в календаре РПЦ в качестве памяти Е. В проложном сказании эфиоп. царь именуется «блаженным» и его имя передано как Елезвой, хотя в пространном Житии оно транскрибируется как «Елисван». Из нестишного Пролога сведения о Е. попали в стишной (Там же. Стб. 1863).

В рус. традиции Е. воспринимался как образец правителя, с одной стороны презревшего земные блага и ставшего монахом, с другой — покарвавшего гонителей христиан. Царь Иоанн IV Васильевич риторически вопрошал в «Послании в Кирилло-

Белозерский монастырь»: «А Елизвой, царь Эфиопский, какой суровой жизнью жил?» (ПЛДР. 2-я пол. XVI в. 1986. С. 155). В «Истории о Казанском царстве» описывается стремление царя идти «на безбожную и поганую Казань... мстити крови христианския, яко Елизвой Эфиопский царь на Омурского князя Дунаса жидовина» (ПСРЛ. Т. 19. С. 99). В рус. ономастике имя Елезвой встречается редко. Его носил архитектор эпохи классицизма Е. С. Назаров (1747–1822).

Память Е. встречается в нек-рых визант. календарях (напр., 1 марта в Синайском канонарии IX–X вв. — *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 215), но устойчивого празднования в честь Е. в Греческих Церквах не установилось. В Римско-католической Церкви память Е. совершается 27 окт. начиная с XVI в., когда кард. Цезарь Бароний отделил ее от памяти мч. Арефы при составлении Римского Мартиролога и присоединил к памяти свт. *Фрументия*, просветителя Эфиопии. В греко-католич. календаре ордена *василиан* память Е. помещена 19 окт.

Ист.: **агиографические:** *Iobi Ludolfi alias Leutholf dicti ad suam Historiam Aethiopicam antehac editam Commentarius*. Fr./M., 1691. P. 416; ВМЧ. Окт. Дни 19–31. Стб. 1834, 1836–1837, 1839, 1860–1863; ЖСв. Окт. С. 528, 529, 545–553; *Martyrium sancti Arethae et sociorum in civitate Negran* / Ed. E. Carpentier // *ActaSS*. Oct. T. 10. P. 742–760; *Martyrium Sancti et magni martyris Arethae* // PG. 115. Col. 1249–1289; *Sapeto G. Viaggio e missione cattolica fra i Mensà i Bogos e gli Habab con un cenno geografico e storico dell'Abissinia*. R., 1857. Vol. 1. P. 401–402, 420–425; *Historia dos martyres de Nagran: Versão ethiopicã* / Publ. por F. M. E. Pereira. Lisboa, 1899. P. 79, 80–81, 108–122, 179–180 [эфиоп. текст], 124–127, 152–165, 181–182 [португ. пер.] (рус. пер. фрагм.: *История Африки: Хрестоматия*. С. 223–226); *Васильев А. А. Житие св. Григения, еп. Омиритского* // ВВ. 1907. Т. 14. С. 59–66; *Le Synaxaire éthiopien: Mois de genbot* / Éd., trad. G. Colin. Turnhout, 1997. P. 298–303. (PO; T. 47. Fasc. 3. [N 211]); **исторические:** RIE. T. 1. P. 271–278, 284–288; T. 2. Pl. 129–132, 143, 144 (рус. пер. фрагм.: *История Африки: Хрестоматия*. С. 207–208, 233–234); *Procop. Bella*. I 20; *Ioan. Malal. Chron.* P. 433–434, 456–459 (рус. пер.: *История Африки: Хрестоматия*. С. 246–249); *Theoph. Chron.* P. 169, 222–223; *Chronicon anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum* / Éd. J.-V. Chabot. P., 1933. T. 2. P. 54–56, 68–69. (CSCO; 104. Ser. 3. Syr.; 2) (рус. пер. фрагм.: *Пугулевская Н. В. Из хроники псевдо-Дионисия Тельмахского* // *Она же. Сирийская средневеков. историография*. СПб., 2000. С. 621–622, 629–630); *Cosm. Indic.* Topogr. chr. II 71, 33–76, 25 (рус. пер.: *История Африки: Хрестоматия*. С. 192–196); *Ex historia Nommosi excerpta* // *Phot. Bibl.* T. 1. Cod. 3; *Conti Rossini C. Les listes des rois d'Aksoum* // *J. Asiatique*. Ser. 10. P., 1909. Vol. 14. P. 272, 281, 298, 299, 301;

The Book of the Himyarites / Ed. by A. Moberg. Lund et al., 1924. P. 6, 45–52 [сир. текст], CIV, CXXXIV–CXXXIX [англ. пер.] (рус. пер. фрагм.: *История Африки: Хрестоматия*. С. 213–215).

Лит.: *ActaSS*. Oct. T. 10. P. 710–713; T. 12. P. 296–329; *Paget F. Elesbaan* // *DCB*. T. 2. P. 70–75; Елезвой // ПБЭ. Т. 5. Стб. 390; *Пугулевская Н. В. Византия на путях в Индию*. М.; Л., 1951. С. 297–319; *она же. Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI вв.* М.; Л., 1964. С. 157–159, 163, 169–171; *Irvine A. K., Sergew Hable-Selasse. Kaléb* // *DEB*. Vol. 1. P. 96–97. Pl. 5; *Doresse J. Elesbaan* // *DHGE*. T. 15. Col. 135–143 [Библиогр.]; *Elesbaan* // *BiblSS*. Vol. 4. Col. 1002; *Munro-Hay S. Aksum: An African Civilisation of Late Antiquity*. Edinb., 1991. *Passim*; *Kitchen K. A. Documentation for Ancient Arabia*. Liverpool, 1994. Pt. 1: *Chronological Framework & Historical Sources*. P. 41, 230; *Robin Ch. J., Beaucamp J., Briquel-Chattonnet F. La persécution des chrétiens de Najran et la chronologie himyarite* // *Aram Periodical*. Leuven, 1999/2000. Vol. 11/12. P. 31–81; *Fiacadori G. Kaléb* // *EncAeth*. Vol. 3. P. 329–332.

С. А. Французов

Гимнография. В важнейших редакциях *Студийского устава* и в ранних редакциях *Иерусалимского устава* память Е. отсутствует. В первопечатном греч. Типиконе (Венеция, 1545) Е. также не упоминается, однако в первопечатном рус. Типиконе (М., 1610) под 24 окт. указаны посвященные Е. тропарь 4-го гласа *Иже ебжественныи раченіемъ* и кондак 4-го гласа на подобен «Вознесыйся» *Высотѣ земли наго цѣтва*. В последующих изданиях рус. Типикона (напр., М., 1633) память Е. сохраняется, но тропарь и кондак не указываются, в исправленном издании 1682 г. память Е. не упоминается. В совр. греч. и рус. Типиконах память Е. отсутствует, но в совр. рус. Минее (Миней (МП). Октябрь. С. 626) приводятся те же, что и в первопечатном рус. Типиконе, тропарь и кондак Е.

ЕЛЕЙ [от греч. ἔλαιον], оливковое масло, в христ. Церкви одно из *веществ таинств*, используемое в важнейших богослужебных чинах и надеваемое богатым символическим значением.

В Древнем мире, судя по археологическим находкам, Е. употреблялся в пищу в качестве одного из основных источников жиров, служил косметическим и медицинским средством, а также использовался как горючее вещество для лампад (*Hoffner*. 1995). Известны обряды помазания Е. царей у египтян, а в Египте — высших чиновников, вассальных правителей и жрецов; в Ассирии и Вавилонии помазание Е. служило знаком заключения договора (*Kutsch*. 1963; *McCarthy*. 1964). В Др. Греции и Др. Риме Е. использовался для натирания тела после бани (*Homer*. II. 10. 577; 14. 171 и др.). Атлеты натира-



лись им перед состязаниями. В различных языческих культурах существовали обряды приношения Е. и помазания им (*Mayer. 1917; Pease. 1937*).

В Ветхом Завете. В LXX греч. слово ἔλαιον используется для перевода евр. שמן (*šemen* обычно означает именно оливковое масло; в евр. тексте Библии употребляется 192 раза), реже — יֵשֶׁהר (*yishār* — свежеприготовленное масло; в евр. тексте слово встречается 21 раз). Е. был одним из основных сельскохозяйственных продуктов в Палестине и занимал важное место (наряду с хлебом и вином) в рационе питания древних евреев (3 Цар 17. 12–16; Втор 7. 13; 11. 14; 12. 17; 14. 23; 18. 4; 28. 51; 2 Пар 31. 5; 32. 28; Ос 2. 8, 22; Иоил 2. 19–24; Агг 1. 11). Е. также использовался в качестве косметического средства (2 Цар 14. 2; Пс 103. 15; Притч 27. 9; ср.: Втор 28. 40), особенно во время застолий (Ам 6. 6; Пс 22. 5). Символически такое помазание Е. служило выражением радости (Пс 44. 8; Ис 61. 3). Е. использовался в лампадах (Исх 25. 6; 27. 20; Лев 24. 2) и при лечении болезней, в первую очередь язв и ран (Ис 1. 6).

Е. (возможно, с ароматическими добавками) употреблялся для помазания ветхозаветных священников (Аарона и его потомков — Исх 29. 7; 40. 15; Лев 8. 12, 30; 10. 7; 21. 10 след.), царей (Суд 9. 7–16; 1 Цар 10. 1; 16. 1; 2 Цар 2. 7; 5. 3; 3 Цар 1. 34, 39; 19. 15–16; 4 Цар 9. 3, 6; 11. 12) и в исключительных случаях пророков (3 Цар 19. 16). Обычно Е. возливался на голову помазываемого из рога (1 Цар 16. 13) или сосуда (10. 1). Помазание означало передачу власти или очищение и освящение. Поэтому в ряде случаев говорится о том, что помазывает Сам Бог (Пс 44. 8; 1 Цар 9. 16; 10. 1; 16. 3). Возможно, помазание царей совершалось только в особых случаях, для подтверждения легитимности наследования престола. Прор. Исаия говорит о помазании (возможно, символическом) языческого царя Кира, к-рый тем не менее Самим Господом нарекается помазанныком (Ис 45. 1), что указывает на мессианское значение этого пророчества. В Зах 4. 14 говорится о 2 помазанных — царе и первосвященнике, «предстоящих Господу всей земли».

В Библии упоминается помазание Е. не только людей, но и различных предметов, связанных с почитанием Бога и служением Ему. Напр., праотец Иаков помазал камень в Ве-

филе (Быт 28. 18; 35. 14). Е. помазывались скиния, ее утварь, ковчег (скинии) откровения и жертвенник (Исх 29. 36; 30. 26; 40. 9; Лев 8. 10).

В храмовом культе Е. приносился отдельно или смешивался с хлебными приношениями (*balûl baššemen*), а также использовался в особых обрядах помазания (Исх 25. 6; 29. 2, 7, 21, 40; 30. 24 и след., 31; 31. 11; 35. 8, 14 и след., 28; 37. 29; 39. 38; Лев 2. 1–16; 5. 11; 6. 15, 21; 7. 10 и след.; 8. 2, 26; 9. 4; 14. 10–29; Числ 4. 9, 16; 5. 15; 6. 15; 7. 13–79; 8. 8; 11. 8; 15. 4–9; 28. 5–20; 29. 3–14; 35. 25). Однако некоторые приношения, наоборот, не должны были содержать в себе Е. (напр., жертва за грех — Лев 5. 11; приношение в связи с ревностью мужа к жене — Числ 5. 15).

Начатки Е. отдавались священникам, в т. ч. в качестве десятины (Втор 18. 4; Числ 18. 12 и след.; 2 Пар 31. 5; Неем 10. 35–39; 13. 12), что служило выражением верности завету с Богом.

Образ Е. часто использовался ветхозаветными пророками (Иез 16. 9, 13, 18 след.; 23. 41; 27. 17; 32. 14; 45. 14, 24 и след.; 46. 5, 7, 11; 46. 14 и след.; Ис 41. 19; 61. 3; Иер 31. 12; 40. 10; 41. 8; Ос 2. 5, 8, 22; Иоиль 1. 10; 2. 19, 24; Мих 6. 7, 15; Агг 1. 11; 2. 12), поскольку обладал богатой семантикой. Из-за того что оливковые деревья растут относительно медленно и собирание их плодов в традиц. культурах всегда сопровождалось радостью, в Свящ. Писании Е. символизировал Божие благословение (Пс 51. 10; 127. 3), прежде всего дарованное Израилю (Иер 11. 16; Иоиль 2. 19, 24; Ос 14. 6–7; Авв 3. 17). Обилие Е. было символом благополучия, богатства и процветания (Втор 32. 13; ср.: Иов 29. 6; во Втор 33. 24 пророчески говорится об Асире: «...окунет в елей ногу свою»), тогда как неурожай маслин, наоборот, означал бедствия (Втор 28. 40).

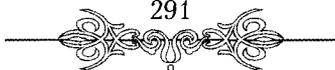
В эпоху Второго храма Е. стал одним из тех элементов, на к-рые распространялись строгие законы о чистоте (*Ios. Flav. De bell. 2. 21. 2; Idem. Antiq. 12. 3. 1; 11QTemple 22. 15–16; 47. 5–14; 49. 5–13; 1QM 9. 8–9*; окончательно они были закреплены в раввинистической лит-ре, см.: Мишна Авода Зара 2. 6; Вавилон. талмуд Авода Зара 36a–b; Шаббат 17b; законы в отношении Е., использовавшегося в храмовом культе, см.: Мишна Хагига 2. 4; Вавилон. талмуд Хагига 3. 30–32; Менахот 86b). Евреям

запрещалось вкушать Е. язычников или помазываться им («нечистый» Е. язычников называется «погибельным помазанием» (*Iosephus et Aseneth. 8. 5*), а «чистый» Е. — «благим» (2 Енох 22. 3–7)). Более того, поскольку Е. мог стать «проводником» нечистоты, не только сектанты-ессеи (*Ios. Flav. De bell. 2. 8. 3*), но и нек-рые раввины (Мишна Эддуйот 4. 6) вообще отказывались от его употребления (ср. со сказанным Евсевием Кесарийским об Иакове, брате Господнем — *Euseb. Hist. eccl. II 23. 5*) (см.: *Chesnutt. 2005*).

В нек-рых памятниках Е., к-рым помазывались священники (или помазывали больных и одержимых демонами), иногда называется «святым» (11QPs^a 28.11; Test. XII Patr. III [Levi] 8. 4; Apocalypsis (Testamentum) Adam. 10. 4; однако в 2 последних примерах не исключены христ. интерполяции или христ. происхождение памятника в целом). В различных версиях «Жития Адама и Евы» встречается история о том, как больной Адам отправляет Еву и Сифа в Эдем, чтобы вымолить у Бога «елей милости» (или «елей жизни», «елей от древа милости»), к-рый исцеляет от всех болезней (греч., арм., груз. версии — *Vita Adam et Eva. 9. 4; 13. 1–4*; лат. версия — 36. 2; 40. 1; 41. 2; 42. 3). Этот Е. передает им арх. Михаил. В нек-рых версиях поясняется, что речь идет о крещальном Е. или о помазании Св. Духом (в арм. версии упом. «елей радования» — 13. 4). В греч. версии «Жития Адама и Евы» говорится также о помазании Е. перед погребением (*Vita Adam et Eva. 40. 2*).

В «Повести об Иосифе и Асенеф» упоминается наряду с «благословенным хлебом жизни» и «чашей бессмертия» «помазание нетления» (*Iosephus et Aseneth. 8. 5; 15. 4*), под к-рым можно иметь в виду как «чистый» Е., так и одно из христ. веществ таинств, если текст христ. происхождения. Молитвы-благословения вина и Е. известны по относительно позднему раввинистическому памятнику (Берахот 43b).

В Новом Завете термин «Е.» может иметь как бытовое (напр., в качестве продукта Е. упом. в Лк 16. 6; Откр 6. 6; в качестве лампадного масла — в Мф 25. 3; в качестве медицинского средства — в Лк 10. 34; как косметическое средство, но использованное для символического выражения радости,— в Мф 6. 17;





как знак гостеприимства — в Лк 7. 46), так и богослужбное употребление (ветхозаветные обычаи помазания священников, царей и пророков прилагаются ко Господу Иисусу, Который именуется «Мессией, то есть Христом» (Ин 4. 25), «Помазанником», Который был помазан не обычным Е., а Св. Духом (Лк 4. 18; Деян 4. 27; 10. 38); в Евр 1. 9 дается мессианское истолкование Пс 44. 8 — помазание царя перед браком толкуется как помазание Сына Божия).

В Мк 6. 13 говорится о том, что апостолы во время проповеди совершали помазывание Е., к-рый не только исцелял, но и изгонял нечистых духов. В Иак 5. 14 сообщается, что помазание Е. пресвитерами дарует как исцеление от болезней, так и прощение грехов. В Предании Церкви эти слова считаются основным для установления таинства *Елеосвящения* и различных *врачевания чинов*.

Хотя в НЗ прямо не упоминается ни предкрещальное помазание Е., ни таинство *Миропомазания*, ряд мест, возможно, содержит аллюзии на них или символически указывает на один из аспектов таинства *Крещения* — помазание Св. Духом (2 Кор 1. 21; Еф 1. 13; 4. 30; 1 Ин 2. 20, 27).

В христианском богослужении Е. употребляется как при совершении таинств, так и в др. чинопоследованиях. Е. может использоваться как в чистом виде, так и с добавлением множества ароматических веществ — в составе св. *мира* (к-рое необходимо при совершении Крещения и Миропомазания, при освящении храма, а в католич. Церкви — также в чинах Конфирмации и священнического рукоположения). В чине таинства Елеосвящения Е. смешивается с вином или водой.

Важнейшее значение Е. проявляется в его употреблении в чинах Крещения и Миропомазания. В разных литургических традициях известно от 1 до 4 помазаний Е. (включая помазание св. миром) при совершении таинства Крещения. В частности, в визант. традиции, повсеместно принятой в правосл. Церкви, освященным Е. («елеем радования»; в древности он мог пониматься и как символ помазания Св. Духа, и как знак экзорцизма по отношению к приходящему ко Крещению) помазываются крещальная вода и сам крещаемый до его Крещения; после Крещения новокрещеный помазывается

св. миром в Миропомазании (см. об этом в ст. *Крещение*).

В таинстве Елеосвящения помазание Е. составляет видимую сторону происходящего. Е. освящается епископом (на Западе) или пресвитером (на Востоке) и означает милость Божью (эта же символика, возможно, лежит в основе преданафоральной визант. аккламации «Милость мира» (или в древнейших рукописях «Милость, мир»), в к-рой можно усмотреть игру слов, поскольку по-гречески слова «Е.» и «милость» фонетически близки).

Е. употребляется и в составе священнодействий, не включаемых в число таинств. Наряду с хлебом и вином он благословляется во время чина *благословения хлебов*, истоки которого восходят к практике древних монашеских общин. Кроме того, в визант. традиции существует обычай во время праздничной всенощной помазывать прихожан Е., взятым из лампы, горящей у иконы празднуемого святого (см.: Типикон. Главы 3 и 48 (описание службы 26 сент.)). Это помазание символизирует благословение, к-рое святой невидимо преподает верующим. Требник предписывает возливать Е. на могилу усопших мирян, монахов и священников при их погребении — в древности этому обряду придавалось большое значение (см.: *Areop.* ЕН. 7; вероятно, из этой же традиции происходит и обычай совершать Елеосвящение над усопшими, к XVII в. вышедший из церковной практики).

Употребление Е. в пищу регламентировано церковным уставом (в частности, в дни строгого поста предписывается сухоядение). В апостольскую эпоху Е. приносился среди начатков пророкам (*Didache.* 13. 6), позже — епископам (*Const. Ap.* 2. 34. 5; 7. 29. 3). Е. издавна используется для освещения церквей (Ап. 3).

В целом за богослужением принято употреблять именно оливковое масло (см. символику в Рим 11. 17). В арм. традиции оно заменялось кунжутным, что порицали визант. полемисты. В РПЦ иногда ввиду отсутствия или дороговизны оливкового используется подсолнечное масло, но это допустимо лишь в крайних случаях.

Лит.: *Марков Н.* Елей // ПБЭ. Т. 5. Стб. 390–391; *Mayer C.* Das Öl im Kultus der Griechen: Diss. Hdlb., 1917; *Pease A. S.* Oleum // *Pauly, Wissosowa.* 1937. Bd. 17. Col. 2454–2473; *Schlher H.* ἔλαιον // TDNT. Vol. 2. P. 470–473; *Ross J. F.* Oil // IDB. Vol. 3. P. 592–593; *Kutsch E.* Salbung

als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient. B., 1963; *McCarthy D. J.* Hosea XII 2: Covenant by Oil // VT. 1964. Vol. 14. P. 215–221; *Hoening S. B.* Oil and Pagan Defilement // *Jewish Quarterly Review.* 1970/1971. Vol. 61. P. 63–75; *Baumgarten J.* The Essene Avoidance of Oil and the Laws of Impurity // *Idem.* Studies in Qumran Law / Ed. J. Neusner. Leiden, 1977. P. 88–97; *Goodman M.* Kosher Olive Oil in Antiquity // A Tribute to G. Vermès: Essays on Jewish and Christian Literature and History / Ed. P. R. Davies, R. T. White. Sheffield, 1990. P. 227–245; *Hoffner H. A., Jr.* Oil in Hittite Texts // *BiblArch.* 1995. Vol. 58. P. 108–114; Olive Oil in Antiquity: Israel and Neighbouring Countries from the Neolithic to the Early Arab Period / Ed. D. Eitram, M. Heltzer. Padova, 1996; *Chesnutt R.* Perceptions of Oil in Early Judaism and the Meal Formula in «Joseph and Aseneth» // *JSP.* 2005. Vol. 14. N 2. P. 113–132.

А. А. Ткаченко

ЕЛѢН [греч. Ἐλενος], свт. (пам. 23 нояб.), еп. Тарсийский (ок. 250 — ок. 270). Сведения о Е. содержатся в «Церковной истории» *Евсевия*, еп. Кесарийского. Со ссылкой на послание свт. *Дионисия Великого*, еп. Александрийского, к сщмч. Корнилию, еп. Римскому (251–253), *Евсевий* пишет, что Е. вместе с *Фирмилианом*, еп. Кесарии Каппадокийской, и *Феокистом*, еп. Кесарии Палестинской, приглашал *Дионисия* на Собор в Антиохии для противодействия новацианской схизме (*Euseb. Hist. eccl.* VI 46. 3). В др. послании, к сщмч. *Стефану I*, еп. Римскому (254–257), *Дионисий* Александрийский сообщает о разрыве литургического общения с Е., в связи с тем что он, как и *Фирмилиан*, перекрещивал кающихся еретиков, приходящих в Церковь (*Ibid.* VII 5. 4). Это послание написано после 254 г., когда по данному вопросу начался спор между *Стефаном I* и сщмч. *Киприаном*, еп. Карфагенским. Сщмч. *Киприан* также был сторонником перекрещивания еретиков, в то время как *Стефан I* считал, что для принятия бывш. еретиков в Церковь достаточен обряд возложения рук. Е. входит в число первых вост. епископов (наряду с еп. *Фирмилианом* и со сщмч. *Григорием Чудотворцем*, еп. Неокесарийским), выступивших против ереси *Павла Самосатского* (динамическое монархианство) на Соборе в 264 г. (*Ibid.* VII 28. 1). Имя Е. стоит на 1-м месте в послании участников следующего Собора против *Павла Самосатского* (268) к св. *Дионисию*, еп. Римскому (259–268) (*Ibid.* VII 29. 2). В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) под 23 нояб. значится память Е. без сказания о нем. В стихных синаксарях Е. посвящены 2 стиха, как и в слав.



стишном Прологе, где он именуется Еллением («Святой Тарсийский Еллений, жрец небесный, / Дерзостно восходи душевно даже и до воздухов»).

Ист.: SynCP. Col. 252.

Лит.: *Camelot P. Helenus de Tarse* // DHGE. T. 23. Col. 890.

Д. В. Зайцев

ЕЛЕНА [Флавия Юлия Елена Августа; лат. *Flavia Iulia Helena Augusta*; греч. Ἑλένη] (между 248 и 257 — после 327/8, ранее 337), равноап. (пам. 21 мая, пам. зап. 18 авг.), мать имп. равноап. *Константина I Великого*. Биографические данные крайне скудны. Основными источниками сведений о Е. являются «Жизнь блаженного василевса Константина» *Евсевия* Кесарийского и данные эпиграфики.

По всей видимости, Е. происходила из г. Дрепан в Вифинии, переименованного впосл. в Еленополь (*Euseb. Vita Const. IV 61*). Она была незнатного происхождения (*Eutrop. Breviar. X 2. 1*). Свт. Амвросий Медиоланский называет Е. *stabularia*, т. е. хозяйкой постоялого двора (*Ambros. Mediol. De obitu Theodos. 42*). Ок. 270 г. Е. становится супругой (конкубиной) буд. имп. *Констанция I Хлора*. Относительно даты рождения ее единственного сына Константина существую-



ют значительные расхождения: между 270 и 275 гг. В 289 или в 292 г. Констанций женился на Феодоре, падчерице *Максимиана* Геркулия, и в 293 г. получил титул цезаря, став одним из тетрархов. В 306 г., после смерти отца, Константин, провозглашенный императором, приблизил Е. ко двору. В 324 (или ок. 325) г. она получила титул августы, «Константин дал ей право употреблять по собственному желанию царскую казну и распоряжаться всем, как она захочет и как покажется ей наилучшим»



Равноапостольные Константин и Елена.
Стеатитовая икона. XII в.
(Полоцкая художественная галерея)

(*Euseb. Vita Const. III 47*). Монеты с ее изображением чеканились до весны 329 г.

Время крещения Е. неизвестно. По утверждению *Евсевия*, она была обращена к истинной вере сыном (*Ibidem*).

8 рим. надписей (CIL. T. 6. N 1134, 1136; T. 8. N 1633; T. 9. N 2446; T. 10. N 517, 678, 1483, 1484), а также *Liber Pontificalis* свидетельствуют о значительных владениях Е. в Риме (Лаврентское поместье), о ее постройках на Лабиканской дороге,

Равноапостольные Константин и Елена.
Роспись ц. Асину
(Панагии Форвиотиссы)
близ Никитари, Кипр.
1105/06 г.

где с ее именем связано сооружение базилики святых Маркеллина и Петра у Двух лавров, базилики Св. Креста (где была помещена частица Креста Господня), Сессорианского дворца, включавшего амфитеатр, цирк и термы. Около базилики Маркеллина и Петра был сооружен и мавзолей Е.

В 326 г., по словам историка *Секста Аврелия Виктора*, «Константин... приказал, — как полагают, — по настоянию жены своей, Фаусты, убить сына своего, Криспа. А затем, когда мать его, Елена, сильно тоскуя по внуку, стала его жестоко упрекать, он убил и жену свою, Фаусту, столк-

нув ее в горячую воду в бане» (*Секст Аврелий Виктор*. Извлечения о жизни и нравах рим. императоров // Рим. историки IV в. М., 1997. С. 153).

В конце жизни, наиболее вероятно в 327–328 гг. (традиц. дата 326 менее вероятна, т. к. в момент убийства Фаусты (326) Е. находилась в Риме), она совершила путешествие в Палестину, посетив места земной жизни Спасителя и предприняв разыскания Его священных реликвий; с этой паломнической поездки начинается новый период в истории Св. земли. С именем Е. связано сооружение еще 3 базилик: в Вифлееме, на Елеоне и на месте обретения Креста Господня (храм Гроба Господня). О паломничестве Е. сообщают *Евсевий* (*Euseb. Vita Const. III 41–43*) и последующие церковные историки (*Руфин*, *Сократ*, *Созомен*, *Феодорит*). Первые упоминания об обретении Креста Господня содержатся в «Слове на смерть имп. Феодосия Великого» свт. Амвросия Медиоланского (*Ambros. Mediol. De obitu Theodos. 41–48*) и в «Церковной истории» *Руфина* Аквилейского (*Rufin. Hist. eccl. X 7–8*). Сказание об обретении Честного Креста Господня в 3 основных версиях (при участии Иерусалимского еп. *Макария* († 333), при помощи *Иуды-Кириака* и *Протоники*, женой имп. *Клавдия I*) известно в греч., сир., копт., груз., лат. традициях (см. подробнее в ст. *Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня*). Начиная с англ. историка *Э. Гиббона* (1737–1794), ученые высказывают сомнения в реальности этого события из-за отсутствия упоминания об обретении Честного Креста у *Евсевия* Кесарийского.

Поздние источники приписывают Е. сооружение большого числа церквей, в т. ч. не только в Палестине (напр., на Синае). Так, в *Житии Константина* и Е. (*Vat. gr. 974, XI в.*) говорится о 28 храмах, построенных Е. на Св. земле, в т. ч. на Сионе, в Гефсимании, на Фаворе, в Поле Пастушковых (ныне *Бейт-Сахур*), в Назарете (Из неизданного *Жития Константина* и *Елены* список церквей, построение которых приписывается *Елене* / Изд., пер.: В. Г. Васильевский // ППС. 1886. Т. 4. Вып. 2(11). С. 253–262).

Е. было предпринято строительство не только храмов, но и больниц. Она раздавала милостыню бедным, освобождала заключенных и выкупала должников (*Euseb. Vita Const.*



III 44). «Она была до того набожна, что и молилась, стоя в ряду жен и дев, вписанных в канон церкви, приглашала их к своему столу и, служа им сама, приносила на стол яства. Много также делала она подарков церквям и бедным людям» (*Socr. Schol. Hist. eccl. I 17*).

По кипрскому преданию, на обратном пути из Иерусалима Е. остановилась на Кипре, где в основанном ею монастыре *Ставроуни* оставила Крест благоразумного разбойника, частицу Честного Креста и гвоздь из него. Ей же приписывается построение храмов в селениях Панолефкара и Тохни, среди реликвий к-рых также были частицы Честного Креста. Считается, что по ее приказу на Кипр были привезены из Александрии кошки, избавившие остров от змей. На п-ове Акротири был основан мон-рь св. Николая Кошачьего (τὸν γατῶν), насельники которого в память об этом событии содержали значительное количество кошек. Пребывавший с 80-х гг. XVI в. в запустении мон-рь возрожден в 1983 г. как женский, и в нем возобновлена древняя традиция содержания и кормления кошек.

Из «Церковной истории» Филосторгия известно об особом почитании Е. мч. *Лукиана* Антиохийского (*Philost. Hist. eccl. II 12–13*). На основании того, что мч. Лукиан был учителем *Евсевия*, еп. Никомидийского, нек-рые ученые (Г. Чедвик, Ж. Бидез) предполагают, что Е. сочувствовала арианам.

Е. скончалась в Никомидии в возрасте 80 лет. Точное время ее смерти неизвестно: традиционно указывается 327 или 328 г. В наст. время историки отдают предпочтение дате ок. 330 г. Ее тело было перенесено имп. Константином в «царственный город» (*Euseb. Vita Const. III 47*), под к-рым одни исследователи понимают Рим, а др. — К-поль. По свидетельству Никифора Каллиста Ксанфола, тело Е. из Палестины было перенесено сначала в Рим, а потом, через 2 года, в К-поль (*Niceph. Callist. Hist. eccl. VIII 31 // PG. 146. Col. 117–120*). В К-поле существовало предание о захоронении Е. вместе с имп. Константином в храме св. Апостолов. Однако наиболее достоверно, что Е. была погребена имп. Константином в Риме, в мавзолее на Лабиканской дороге, построенном в 20-х гг. IV в. при базилике святых Маркеллина и Петра. Ее останки по-

коились в порфировом саркофаге, возможно первоначально предназначенном для Константина. Папа Иннокентий II (1130–1143) велел перенести мощи Е. из мавзолея в ц. Санта-Мария ин Арачели. Анастасий IV (1153–1154) доставил в Латеранскую базилику порфировый саркофаг Е., в к-ром в посл. сам был погребен (в наст. время саркофаг находится в музее Пио-Клементино, Ватикан), и мощи Е. хранятся в порфировой гробнице под сенью-ротондой слева



Реликварий
с честной главой равноап. Елены
в крипте кафедрального собора
св. Петра в Трире

от главного алтаря ц. Санта-Мария ин Арачели.

В IX в. франк. мон. Теотгиз вскрыл саркофаг Е. и увез ее мощи (по всей видимости, их часть) в королевство франков. По повелению Реймского архиеп. Гинкмара мощи Е. после проверки их подлинности были помещены в аббатстве св. Петра в Овиллере близ Реймса (ныне деп. Марна, Франция). В хронике Сигиберта из Жамблу (XII в.) это событие отмечено под 849 г. (*Sigebertus Gemblacensis. Chronica // MGH. SS. T. 6. P. 339*). От мощей происходили многочисленные чудеса. Мон. Альтман из Овиллера составил Житие Е. (*ActaSS. Aug. T. 3. P. 580–599*) и Сказание о перенесении ее мощей. В Риме подлинность мощей, хранившихся в Овиллере, не была признана.

Аббатство Овиллер во время Французской революции (1789–1799) было закрыто, но мощи Е. удалось спасти. В 1819 г. они перешли во владение ордена Св. Гроба Иерусалимского и затем были переданы парижской ц.

святых Лупа и Эгидия (Сен-Лё-Сен-Жиль), где находятся в наст. время. На стенах церкви висят благодарственные таблички с именами получивших исцеления от мощей Е.

Честная глава Е. хранится в Трире в крипте кафедрального собора св. Петра. Она была подарена собору и горожанам в 1356 г. Карлом IV, имп. Свящ. Римской империи и кор. Чехии.

Кроме того, в наст. время частицы мощей Е. находятся в *Киккском мон-ре* (Кипр), в афонских мон-рях Ксенофонт и вмч. Пантелеимона, в мон-рях Агия-Лавра (близ Калавриты), ап. Иоанна Богослова Ипсилу (о-в Лесбос), Пресв. Богородицы Турлиани (о-в Миконос), в церквях Константина и Е. в Айдос-Констандиносе (ном Фтиотида) и св. Лазаря (Кофинас, о-в Хиос) и др. (*Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 190*).

Все Жития, посвященные равноапостольным Константину и Е. (ВНГ, N 361x–369k; ВНЛ, N 3772–3790), являются вторичными по отношению к сообщениям церковных историков и отделены от них значительным промежутком времени. Мн. сведения носят легендарный характер. Напр., жители г. Треверы (ныне Трир), где некоторое время проживала Е., считали ее уроженкой этого города. Согласно «Деяниям треверов» XII в. (*Gesta Treverorum. 18–19 // MGH. SS. T. 8. P. 151–153*), Е. послала в Треверы проповедника христ. веры — Антиохийского еп. Агриция, жившего в 1-й пол. IV в. (принимал участие в Арелатском Соборе, 314). В «Деяниях треверов» приведена подложная Привилегия св. Сильвестра, папы Римского, в к-рой Треверы именовались главным городом Галлии и Германии. Свт. Сильвестр якобы послал горожанам важные святыни: мощи ап. Матфея, ризу (тунику) Христа и гвоздь из Честного Креста Господня, зуб ап. Петра, сандалии ап. Андрея, главу смч. Корнилия, папы Римского, и др. Далее в «Деяниях...» указано, что Агриций стал епископом г. Треверы (с ошибочной датой 368 вместо 330) и вскоре обратил дворец (*domus*) Е. в кафедральный собор св. Петра. По приказу Е. была сооружена также крестообразная ц. Св. Креста, а ее племянница Матильда построила мон-рь св. Флорина. Раскопки подтвердили, что собор св. Петра был воздвигнут свт. Агрици-



ем на месте рим. дворцового комплекса, к-рый археологи связывают с Криспом, сыном имп. Константина. Почитание «иерусалимских» реликвий в Трире впервые зафиксировано в Житии свт. Агриция (XI в. — *Ex vita S. Agritii* // *Ibid.* P. 211–212). Наиболее известной из этих святынь была риза Христова, к-рая считалась главной святыней Трира.

Согласно *Acta Sylvestri* (по всей видимости, сочинение 2-й пол. V в., сохранившееся в сир. пер. VI в.), Е. была иудейкой. Эту т. зр. разделяет Й. Фогт (*Vogt.* 1977. P. 148).

В VIII–IX вв. англосакс. поэт Киневульф сочинил поэму «Елена», в к-рой на основании Жития Иуды (Кириака) описал обретение Честного Креста Господня. Е. представлена как могущественная царица, воплощающая торжество христианства (*Cynewulf. Elene* / Ed. P. O. E. Gradon. L., 1958). В средневек. валлийской традиции существовало предание о Елене, супруге узурпатора Магна Максима (383–388), к-рое отражено в мабиноги «Сон Максена Вледига» (средневалл. *Breuddwyd Maccen Wledig*, XI–XIII вв.). Согласно мабиноги, Елена была дочерью бриттского правителя из Сегонтия (близ совр. Карнарвона, Уэльс). Вероятно, произошло смешение преданий о Елене. Об этом косвенно свидетельствует «История королей Британии» Гальфрида Монмутского (составлена в 30-х гг. XII в.), в к-рой рассказывается о Е., дочери Коэла, бриттского правителя Кайрколуна (Колчестера), ставшей супругой «сенатора» Констанция Хлора, резиденция которого находилась в Эбораке (ныне Йорк). Согласно Гальфриду, 3 дяди Е. сопровождали Константина во время похода против Максенция и были возведены им в сенаторское достоинство (*Гальфрид Монмутский. История бриттов; Жизнь Мерлина* / Изд. подгот.: А. С. Бобович, А. Д. Михайлов, С. А. Ошеров. М., 1984. С. 52–53). Ряд церквей в Уэльсе и Корнуолле был посвящен св. Елене, однако неясно, какой именно — Е. или легендарной супруге Магна Максима. В ранних англ. церковных календарях до XV в. имя Е. отсутствует, рассказ о ней включен в «Новую легенду Англии» Дж. Капгрейва (1450) и в бретонский Дольский календарь (XV в.). В Англии Е. посвящено 135 церквей (*Farmer D. H. The Oxford Dictionary of Saints.* Oxf.; N. Y., 1987². P. 202). Святая упоминается под



Равноап. Елена.
Фрагмент росписи и. Спасы
Преображения на Ковалёве
в Вел. Новгороде. 1380 г.

18 авг. в ирл. Матирологе Гормана XII в. (*Féilire Núi Gormáin: Martyrology of Gorman* / Ed. W. Stokes. L., 1895. P. 158–159).

В Матирологе блж. Иеронима (1-я пол. V в.) под 3 мая указано обретение Е. Креста Господня. В ряде рукописей Матиролога под 18 авг. отмечена память «в Риме, на Виа Лавикана, св. Елены, матери Константина» (*MartHieron. Comment.* P. 227, 448–450). После перенесения мощей в Овиллер почитание Е. распространилось на франк. землях. В Матирологе Узуарда память Е. указана под тем же числом и в аналогичной формулировке, что и в Матирологе блж. Иеронима (*MartUsuard* // PL. 124. Col. 373). В добавлениях к Матирологу Адона Вьеннского память Е. отмечена под 18 авг., под 8 февр. указано «погребение св. царицы Елены» (*Appendix ad S. Adonis Martyrologium* // PL. 123. Col. 421, 429). В XVI в. память святой была внесена кард. Цезарем Баронием в Римский Матиролог (*MartRom. Comment.* P. 345–346).

В Византии почитание Е. получило значительное распространение в правление имп. Константина VI и имп. Ирины (780–797). В отличие от Запада в Византии, на Руси и у юж. славян культ Е. был неразрывно свя-

зан с почитанием равноап. Константина. Древнерус. книжники проводили параллели между Е. и кнг. равноап. Ольгой, получившей в крещении имя этой святой.

Разд. «Гимнография» см. в ст. равноап. *Константин I Великий*.

Лит.: *ActaSS.* Aug. T. 3. P. 548–654; *Holthausen F.* Zur Quelle von Cynewulfs Elene // *Zschr. f. deutsche Philologie.* Halle, 1905. Bd. 37. S. 1–19; *Baring-Gould S., Fisher J.* The Lives of the British Saints. L., 1911. T. 3. P. 255–260; *Couzard R.* Sainte Hélène d'après l'histoire et la tradition. P., 1911; *Maurice J.* Sainte Hélène. P., 1930; *Deichmann F. W., Tschira A.* Das Mausoleum der Kaiserin Helena und die Basilika der Hl. Marcellinus und Petrus an der Via Labicana // *Jb. d. Deutschen Archäol. Inst. B.*, 1957. Bd. 72. S. 44–110; *Lauer H. H.* Kaiserin Helena: Leben und Legenden. Münch., 1967. S. 38–44; *Vogt J.* Helena Augusta, the Cross and the Jews: Some Enquiries about the Mother of Constantine the Great // *Classical Folia.* Worcester (Mass.), 1977. T. 31. P. 135–151; *Bosch P., van den. S.* Helena, nobilissima femina // *Clairlieu.* 1980. Vol. 38. P. 71–88; *Sigal P.* Les miracles de Ste. Hélène à l'abbaye d'Hautvillers au Moyen Age et à l'époque moderne // *Assistance et assistés jusqu'à 1610: Actes du 97^e Congr. nat. des sociétés savantes.* P., 1979. P. 499–513; *Wankenne A.* Constantin et Hélène à Trèves // *Les Études classiques.* Namur, 1984. T. 52. N 4. P. 313–316; *Drijvers J. W.* Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of her Finding of the True Cross. Leiden; N. Y., 1992; *Pohlsander H. A.* Helena: Empress and Saint. Chicago, 1995.

Е. В. Белякова, А. А. Королёв, Э. П. А.

Иконография. Самые ранние изображения Е. датируются 1-й четв. IV в. Со времени провозглашения августой ее изображения стали чеканиться на монетах и медалях. Сохранилось неск. медных монет (фоллисов) с оплечным изображением Е. в профиль и с легендой: FL HELENA AVGVSTA (Флавия Елена Августа). Во дворце в Трире найдены изображения Е. с нимбом, трактуемым как знак царственности (*Alföldi.* 1959/60. S. 84–89). Нек-рые исследователи считают портретом Е. мраморную статую, также датируемую IV в. (Капитолийские музеи, Рим): царица представлена молодой женщиной, в рост, сидящей на стуле в свободной позе, слегка откинувшись, кистью левой руки она опирается о спинку стула, правая рука — на колене. Спадающие мелкие складки платья, оставляющего открытой шею, подчеркивают формы тела. Волосы лежат небольшими волнами над лбом, в волосах — царская диадема. Этот идеализированный облик Е. (в период появления первых портретов ей было более 70 лет), повторяясь на монетах, сохраняет вместе с тем индивидуальность: подчеркнута крупный нос с горбинкой и большие глаза. На монетах она изображена в серьгах и в ожерелье.

Образ Е. как христ. святой известен в визант. искусстве с кон. IX в. Она, как правило, изображается в более или менее

точно переданном торжественном имп. одеянии — орнате: в платье (столе) с широким драгоценным оплечьем, с украшенными поручами, с расшитой камнями и жемчугом каймой по подолу, с лором и торакием, на голове корона-стемма. На миниатюрах из Слов Григория Назианзина (Paris. gr. 510, 880–886 гг.) Е., юная и прекрасная, представлена неск. раз: в имп. одеянии с широким лором и с горой в руке (Fol. 285), сидящей на троне, в свободном античном платье-хламиде, с короной поверх чепца (Fol. 440r).

Единоличные образы Е. в визант. искусстве редки. Обычно она изображается вместе со св. Константином Великим по сторонам большого креста (см. также разд. «Иконография» ст. *Константин I Великий*). Формирование этой иконографии может быть связано с историей обретения Животворящего Креста Господня царицей Е. в Иерусалиме и с установлением празднования Воздвижения Креста Господня. Тесная связь почитания Е. и Животворящего Креста Господня восходит к преданию о привозе ею частей Креста в Рим, где в Сессорианском дворце она создала часовню для святых — Креста и земли с Голгофы. Однако в отличие от визант. парного изображения Константина и Е. в западноевроп. искусстве утвердился иной тип — одиночный образ Е., держащей большой крест (фреска ц. Сан-Лоренцо Маджоре в Милане; скульптура Андреа Больджи в ц. св. Петра в Риме, 1639). Наиболее часто воспроизводилось парное изображение Константина и Е., где святые держат древко креста. По мнению А. Фролова (*Frolov A. Les reliquaires de la Vraie Croix*. P., 1965), источником такой иконографии могло послужить распространенное на монетах в ранневизант. период парное изображение императоров, держащих крест, напр. имп. Ираклия с братом Тиверием на солиде Константа II (641–668), имп. Юстиниана II с сыном Тиверием на солиде Юстиниана II (685–695, 705–711). Изображения Константина и Е. встречаются на резных пластинах слоновой кости, украшающих ставротеки (т. н. Хахульский триптих, X в., ГМИИ; триптих X в., Кабинет медалей Национальной б-ки, Париж; триптих X в., Гос. музеи Берлина), а также на миниатюрах из рукописей (напр., Рождество Христово, Константин и Е. — Евангелие, Б-ка Палатина, Парма. № 5. Fol. 12, XI в.; сир. Евангелие, ркп. Сирийской правосл. епископии — Midyat. 1226. Fol. 302r, см. в кн.: *Leroy J. Les manuscrits syriaques à peintures conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient*. P., 1964. Vol. 2. Tab. 104/2).

В средневизант. период образы св. Константина и Е. встречаются в росписи как устойчивый элемент храмовой декорации: на столпах и стенах (в ц. св. Стефана, X в., в ц. св. Бессребреников, кон. XII в., — обе в Кастории, Греция);

вблизи алтаря (в ряде каппадокийских храмов, напр. в Нов. Токалы-килисе, кон. X в., в Каранлык-килисе, XI в., в капеллах 21 и 28, 2-я пол. XI в., — все в Гёреме; в ц. св. Варвары в Соганлы, XI в.); на стенах нартекса (в кафоликоне мон-ря Оснос Лукас, 30-е гг. XI в.); в зап. частях наоса (в ц. Асины (Панагии Форвиотиссы) близ Никитари, Кипр, 1105/06; в нефе «Енклистры» мон-ря прп. Неофита в Пафосе, Кипр, 1183; в Боянской ц., Болгария, 1259; в ц. Вознесения в Милешево, Сербия, до 1228; в ц. прп. Ахиллия, еп. Лариссы, в Арилье, Сербия, 1296; в ц. св. Никиты в Чучере, Македония, до 1316; в ц. праведных Иоакима и Анны (Кралева) в мон-ре Студеница, Сербия, 1314; в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония, 1317–1318; в ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница, Косово и Метохия, ок. 1320; в ц. арх. Михаила мон-ря в Леснове, Македония, 1347–1348; в ц. св. Николая в Псаче, Македония, ок. 1365–1371). Этот тип изображения встречается также на иконах, напр. на иконе в мон-ре вмц. Екатерины на Синае, XV в.

Вариант этой иконографии — св. Константин и Е. в молении Кресту. Такой тип



Равноап. Елена.
Фрагмент росписи Мартириевой паперти
собора Св. Софии в Вел. Новгороде.
Кон. XI — нач. XII в.

изображения встречается на ставротеках, где фигуры св. Константина и Е. расположены по сторонам вложенной в ставротеку частицы древа Креста Господня (напр., ставротека, XII в., сокровищница собора в Эстергоме, Венгрия; ставротека, XIII в., Архангельский обл. краеведческий музей; триптих со ставротекой и сценами обретения Животворящего Креста Господня, XII в., б-ка Пирпонта Моргана, Нью-Йорк).

Изображение Е. включается в состав довольно редко встречающегося житий-

ного цикла св. Константина. Уникален по составу сюжетов цикл, представленный в росписи ц. св. Константина в Пиргос-Монофациу на о-ве Крит, 1314–1315 гг.: среди сцен в юж. нефе — конные изображения Е. и Констанция I Хлора, позади к-рого сидит отрок Константин. Фрагментарно сохранился фресковый цикл в ц. святых Константина и Е. в Охриде,



Равноапостольные Константин и Елена.
Фрагмент росписи ц. св. Бессребреников
в Кастории, Греция. Кон. XII в.

Македония, XV в. (*Subotić G. Sveti Konstantin i Jelena u Ohridu*. Beograd, 1971). Один из самых подробных циклов представлен в росписи церкви мон-ря Св. Креста (Ставрос ту Агиасмати) близ Платанистасы, Кипр, 1494 г. Миниатюрные композиции расположены в сев. нише, всю поверхность к-рой занимает изображение большого деревянного 4-конечного креста, в 3 регистрах, разделенных полосами красных разгранок, представлено 10 сцен, посвященных обретению Животворящего Креста Господня Е.: Е. в Иерусалиме беседует с жителями, разыскивая место Распятия; К Е. приводят некоего Иуду, знающего это место; Иуда спускается в пещеру; Моление Иуды на месте Распятия; Раскопки на горе; Обретение 3 крестов; Принесение крестов Е.; Воскрешение девицы Животворящим Крестом Господним; Моление патриарха и обретение гвоздей; Благословение патриархом Е.

На Руси почитание Е. утвердилось вместе с христианством — во имя святой была крещена вел. кнг. равноап. Ольга. Древнейшие изображения сохранились в киевском Софийском соборе (40-е гг. XI в.) и в Мартириевской паперти Софийского собора в Вел. Новгороде (кон. XI — нач. XII в.), где в соответствии с визант. традицией они изображены в царских одеяниях, в коронах-стеммах, держащими большой крест, полуобернувшись к Кресту.

На новгородской иконе с избранными святыми (прп. Антонием, св. Константином и Е. с Богоматерью «Знамение», вмц. Параскевой Пятницей и неизвестной мученицей (XV в., ГРМ)) св. Константин — в короне-камилавке, Е. — в городчатом

венце поверх плата стоят в $\frac{3}{4}$ -ном повороте к Кресту, молитвенно вытянув руки (возможно, первоначальный жест был иным). Крест и внутренние контуры фигур написаны на вставке. На иконе-таблетке из Софийского собора в Вел. Новгороде (сер. XVI в., НГОМЗ) святые Константин и Е. изображены в городчатых коронах, в плащах поверх расшитых платьев, с лорами, на св. Константине золотые, а на Е. красные сапожки. Они молитвенно обращены к сравнительно небольшому кресту, к-рый держат поднятым на весу. Надписи: «Ц[а]рь Константинъ» «Ц[а]рица Елена». Иконография образов Константина и Е. (сер. XVI в., частное собрание), отличаясь в деталях (цвет одежд, большие размеры креста), следует типу, представленному на новгородской таблетке. Основание креста утверждено на горке с лещадками (Голгофа), изображенной на поземе между фигурами.

В искусстве 2-й пол. XVI в. образы св. Константина и Е. приобретают большое значение в связи с венчанием на царство рус. самодержцев. В Благовещенском соборе Московского Кремля (после 1547) изображение первых христ. царей помещено на столпе над моленным местом Иоанна Грозного, наглядно свидетельствуя о том, что рус. царь продолжает дело визант. императоров. В росписи годовновского храма Св. Троицы в Вязёмах (ок. 1600) образы равноапостольных Константина и Е. на столпах соотносены с изображениями святых кн. Владимира и кнг. Ольги. Многочисленные изобра-



Равноапостольные Константин, Елена и мц. Агафия Палермская.
Икона. 1-я пол. XVI в.
(Музей икон, Реклингхаузен)

жения святых Константина и Е. украшают их пространное Житие в Лицевом летописном своде. Почитание святых Константина и Е. приобретает еще больший размах в XVII в., при царе Алексее Ми-

хайловиче, к-рого в офиц. документах именуют «вторым Константином».

Кийский крест — крест-реликварий, созданный «в меру» Креста Христова по заказу патриарха Никона для Крестного мон-ря на Кий-острове, стал источником новой рус. иконографии «Поклонение кресту» с изображением святых Константина и Е., а также царя Алексея Михайловича, царицы Марии Ильиничны и патриарха Никона, известной по памятникам кон. XVII—XIX в.

В рус. иконописи житийные циклы встречаются редко. Так, на иконе «Воздвижение Креста со сценами обретения Креста» (кон. XVII — нач. XVIII в., Ярославль, собрание М. Е. Елизаветина) цикл представлен следующими клеймами: Сон св. Константина и видение креста из звезд; Победа над Максенцием; Св. Троица Новозаветная; Поход против скифов на Дунай; Победа над скифами; Возвращение в Рим и встреча с царицей Е.; Болезнь св. Константина; Явление св. Константинову апостолов Петра и Павла; Крещение св. Константина и Е. папой Сильвестром; Крещение народа; Е. отправляется на Св. землю; Обретение места Распятия; Обретение 3 крестов и воскрешение умершей девицы Животворящим Крестом Господним; Крещение Иуды-Кириака; Поставление Кириака в епископы; Обретение гвоздей и дощечки с надписью; Перенесение честных дров Креста Господня в К-поль.

Лит.: RBK. Bd. 2. S. 1084–1087; *Alföldi M. R.* Helena nobilissima femina: Zur Deutung der Trierer Deckengemälde // *Jb. f. Numismatik u. Geldgeschichte.* Münch., 1959/1960. Bd. 10. S. 79–90; *Lauer H.-H.* Kaiserin Helena: Leben und Legenden. Münch., 1967; *Никитенко Н. Н.* Программа однофигурных фресок Софийского собора в Киеве и ее идейные истоки // *ВВ.* 1988. Вып. 49. С. 173–180; *Stylianou A., Stylianou J.* The Painted Churches of Cyprus. Nicosia, 1997². P. 198, 200; *Лифшиц Л. И., Сарабьянов В. Д., Царевская Т. Ю.* Моноументальная живопись Великого Новгорода: кон. XI — 1-я четв. XII в. СПб., 2004. С. 254; *Lavin I.* An Ancient Statue of the Empress Helen Re-identified // *Art Bull. N. Y.*, 1967. Vol. 49. N 1. P. 58. Fig. 1; *Konstantin der Grosse: Ausstellungskatalog / Hrsg. A. Demandt, I. Engemann.* Trier, 2007. Il. 16.

Н. В. Квливидзе

ЕЛЕНА (Девочкина) († 18.11.1547, Москва), прп. (пам. в Неделю перед 26 авг. — в Соборе Московских святых), Московская, «схимначальница» *Новодевичьего московского в честь Смоленской иконы Божией Матери мон-ря*. Из рода служилых землевладельцев, помещиков Галичского, Нижегородского и Суздальского уездов. Учитывая, что в «Дворовой тетради» сер. XVI в. Девочкины фигурируют лишь по Суздальскому у., очевидно, что эта ветвь рода обладала более высоким общественным статусом, чем и объясняется постриг



Прп. Елена Московская.
Икона. Ок. 1996 г.
(Новодевичий
Богородице-Смоленский
мон-рь)

Е. в суздальском в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-ре, состоявшем под покровительством великокняжеской семьи. Возможно, монашеские имена родителей Е. приведены в начале поминания ее рода в синодике Новодевичьего мон-ря: инок Сергей и инокиня Таисия. Предположение, что отцом святой был тысячник 3-й статьи по Москве, дворовый сын боярский по Суздалью Семен Никитин, сын Девочкин (АРГ: АММС. 1998. С. 48–46; ТКДТ. С. 65, 154), маловероятно. Во вкладной книге Новодевичьего мон-ря отмечено поминание Ивана Девочкина под 31 янв. и под 20 июля за вклад 50 р., в синодике мон-ря приводится поминание рода Анисии Девочкиной (Источники. 1985. Вып. 1/2. С. 183, 204, 263); определить даты жизни и степень родства этих лиц с Е. не представляется возможным. В миру Е. могла носить имя Агриппина, поскольку память Е. указывается во вкладной книге Новодевичьего монастыря под 23 июня — на память мц. Агриппины Римляныни (Там же. С. 202). Впрочем, не исключено, что имя Агриппина святая получила при постриге, а Елена — это имя преподобной в схиме. Наиболее ранние достоверные сведения о Е. относятся к весне 1525 г.,



когда она вместе с 18 монахинями суздальского Покровского мон-ря перешла в основанный вел. кн. Московским *Василием III Иоанновичем* по обету Новодевичий мон-рь (*Зимин А. А.* Россия на пороге Нового времени. М., 1972. С. 294). В духовной грамоте Е. об этом сообщается следующим образом: вел. князь «взял меня из обители Пречистые Богородицы честнаго и славного ее Покрова ис Суздаля не моим хотением, но Божьим изволением с вами, моими господами, и служебники и приказал монастырь ведати мне, да со мною Софье Ковурове, да Феофане». Причина основания новой обители вел. князем раскрывается в его словах, обращенных к инокиням: «Молите Господа Бога о чадородии», т. е. о даровании наследника (АРГ: АММС. С. 299, 301). Две ближайшие помощницы Е. также упоминаются в монастырском синодике как схимонахини Феофания и Софья (Источники. 1985. Вып. 1/2. С. 283). Родственники Софии (Ковуровой (Кауровой)) Иван Иванович, Юрий и его супруга Евпраксия Кауровы являлись вкладчиками Новодевичьего мон-ря (Там же. С. 166, 173, 175, 184, 200, 203). Поминальный вклад в 80 р. по скончавшемуся ок. 21 июля 1538 г. Юрию, сделанный в *Троице-Сергиев* монастырь его племянником, был дополнен 1 нояб. того же года 20 р. Е. для «вечного» поминания усопшего (АРГ: АММС. С. 496–497). Феофания находилась с Е. до кончины последней и упомянута в духовной грамоте Е. во главе монастырских стариц. В связи с гибелью ранних документов архива Новодевичьего мон-ря (очевидно, во время набега крымского хана Девлет-Гирея и пожара Москвы в мае 1571) мы не располагаем точными данными ни о времени, в течение которого Е. управляла мон-рем, ни о ее сане, ни о составе монастырских земельных владений в тот период. Нек-рые данные позволяют считать, что во 2-й пол. 20-х — 40-х гг. XVI в. монастырские вотчины располагались в Бежецком Верхе, во Владимирском, в Дмитровском, в Кашиинском, в Клинском, в Московском, в Ружском уездах (*Антонов А. В.* Вотчинные архивы московских мон-рей и соборов XIV — нач. XVI в. // РД. 1997. Вып. 2. С. 193–194).

Незадолго до кончины Е. по благословению Московского митр. св. *Макария* составила завещание (ду-

ховную грамоту), содержащее важные биографические сведения о самой составительнице, уникальные сведения по начальной истории мон-ря. Е. упоминает о своей слепоте и глухоте, о множестве «всяких немощей», постигших ее в старости. Ко времени составления духовной Е. уже не возглавляла обитель (в документе упом. игум. «Евникее»), но, безусловно, пользовалась большим авторитетом. Завещание Е. является своего рода уставом для насельниц Новодевичьего мон-ря, созданным, как указано в духовной, «советом» вел.



Прп. Елена Московская.
Роспись трапезной Горнецкого мон-ря
близ Иерусалима. 2006 г.

кн. Василия III. По-видимому, положение настоятельницы в аристократической обители было нелегким. Как следует из духовной, родственницы монахинь — «кнеини» и «боярыни» — стремились подолгу оставаться в обители, сохраняя мирской образ жизни — с прислужгой, неуставными трапезами. Е. выступает как сторонница строгого общежития, в духовной она запрещает мирянкам жить в мон-ре, монахиням не разрешает держать прислужку, иметь в кельях еду и напитки. В борьбе со злоупотреблениями святая, по-видимому, опиралась на поддержку Первосвятителя Русской Церкви (его имя она трижды упоминает в завещании) и вел. князя. О существовании духовной близости между Е. и *Василием III* свидетельствует завещание Е., где упоминаются «слезы, и моление теплое, и горькое воздыхание» вел. князя, горевавшего об отсутствии наследника. Молодого царя *Иоанна IV Васильевича* Е. характеризовала монахиням как «пастыря, и кормителя, и промышленника во всем». В духовной приведены цитаты из Свящ. Писания, святооте-

ческих творений, Скитского патерика, что характеризует Е. как начитанного человека. Святая является одним из адресатов послания прп. *Максима Грека* «честным рабам и угодникам Христу Иисусу Богу нашему игуменье Евникее и инокиням Елене, Анастасии и Феофании» (публ.: *Буланин Д. М.* Переводы и послания Максима Грека: Неизд. тексты. Л., 1984. С. 212. № 12). В письме, отправленном ок. 1547 г., прп. Максим благодарит монахинь за оказанную ему материальную помощь и дает духовные наставления.

Е. была похоронена у сев. стороны алтаря монастырского Смоленского собора. В 1-й пол. XIX в. в алтарную стену собора перед гробницей была вставлена каменная плита с памятной надписью, сохранившаяся до наст. времени. В кон. XVII в. над надгробными плитами Е. и Феофании (скорее всего прибывшей вместе с преподобной из Покровского монастыря) была установлена часовня, перестроенная в 1720–1722 гг. После уничтожения кладбища и перепланировки монастырской территории в кон. 20-х — нач. 30-х гг. XX в. могильный камень с именем Е. приблизительно указывает первоначальное место ее захоронения.

Е. издревле почиталась в Новодевичьем мон-ре. «Година Олене Девочкине, первой начальной строитель», «память старице Елене Девочкине, первоначальной во обители Пречистые Богородицы» и ее роду были записаны во вкладной книге Новодевичьего мон-ря 1674/75 г. и в монастырском синодике 1705 г. К нач. XVIII в. относятся свидетельства общерус. почитания Е. Она прославляется в «Похвале русским святым» (1-я четв. XVIII в.): «Преподобная Елена, московская игуменья, всеизрядная учительница девственного чина, вождь ко спасению известна» (РГАДА. Ф. 188. Ед. хр. 1200. Л. 20). В «Описании о российских святых» (известно в списках XVIII–XIX вв.) о Е. сообщается: «Преподобная мати Елена, игуменья Новодевичья монастыря, преставися в лето 7056 месяца ноября в 18 день» (С. 75). Торжество возобновления почитания Е. состоялось в Новодевичьем мон-ре 10 авг. 1999 г., в день празднования Смоленской иконы Божией Матери. После литургии, совершенной в Смоленском соборе Патриархом Московским и всея Руси Алексием II, прозвучали новосо-



ставленные тропарь и кондак преподобной. В монастырской иконописной мастерской написан новый образ святой.

Ист.: Николай Михайлович, вел. кн. Московский некрополь. СПб., 1907. Т. 1. С. 430; Источники по социально-экономической жизни России XVI—XVIII вв.: Из архива моск. Новодевичьего мон-ря. М., 1985. Вып. 1/2; АРГ АММС. № 126, 149.

Лит.: Барсуков. Источники агиографии. Стб. 193–194; Леонид (Кавелин). Св. Русь. С. 138–139; Голубинский. Канонизация святых. С. 355; Кузнецов И. И., свящ. Могила первой игуменнии моск. Новодевичьего мон-ря схим. Елены (Девочкиной) // Московская церк. старины: Тр. комис. по осмотру и изуч. памятников церк. старины г. Москвы и Моск. епархии. М., 1904. Т. 1. С. 1–8; Сергей (Спаский). Месяцеслов. Т. 3. С. 558; Гентадьева О. Московская заступница // ЖМП. 1999. № 10. С. 12–16; Трутнева Н. Д. Игуменнии моск. Новодевичьего мон-ря: 1525–1920-е гг. // Новодевичий мон-рь в рус. культуре. М., 2001. С. 57–58; Святые града Суздаля. Суздаль, 2004. С. 214–216; Шарганов П. Новодевичий мон-рь и первая игуменья его Елена (Девочкина) // Моск. журнал. 1996. № 10. С. 27–33; Макарий (Ветренников), архим. Свт. Макарий, митр. Московский, и архиерей его времени. М., 2007. С. 517–518; Святые и подвижники благочестия суздальского Покровского мон-ря. Суздаль, 2007. С. 45–53.

А. В. Маштафаров

Иконография. О традиции изображения Е. упомянуто в иконописном подлиннике XVIII в., принадлежавшем Г. Д. Филимонову, под 18 нояб.: «Подобием аки Евдокия, ризы преподобническа, исподняя зеленая» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 39); в рукописи кон. XVIII в. она тоже уподобляется прмц. Евдокии (БАН. Строг. № 66. Л. 55; см. также: Большаков. Подлинник



Прп. Елена Московская.
Фрагмент иконы
«Собор русских святых».
1-я пол. XIX в. (ГМИР)

иконописный. С. 49). В часовне над могилой Е. в Новодевичьем мон-ре находилась икона (вероятно, 60-х гг. XVII в.), где под Смоленским образом Божией Матери на фоне церкви были изображены



Прп. Елена Московская.
Икона. Ок. 1996 г.
(Новодевичий московский мон-рь)

в молитви Е. («бывшая сия пречистая обители начальница») и мц. Гликерия.

Е. представлена на прориси, выполненной ок. 1902 г. иконописцем В. П. Гурьяновым с иконы «Спас Смоленский, с Московскими святыми» 2-й пол. XVII в. из молитвенного дома Преображенского старообрядческого кладбища в Москве (местонахождение оригинала неизв.), — оглавно, в правой части над образами блгв. князей, в окружном клубке или в плате, на нимбе надпись: «Пр Елена». Предположительно образ Е. помещен в верхнем ряду группы избранных рус. святых (в т. ч. Московских), предстоящих Пресв. Богородице с Младенцем, на прориси с иконы XVII в. («Моление о народе»).

Сохранилась икона посл. четв. XIX — нач. XX в. (ГИМ), написанная в живописной манере в мастерской Новодевичьего мон-ря, на к-рой Е. представлена вместе со схим. Домникой и с послушницей Феофанией — в центре, в рост, в схиме, с куколем на голове, руки сложены крестообразно на груди, на правой — четки; в облаках — благословляющий Иисус Христос (Трутнева Н. Ф. Игуменнии Моск. Новодевичьего мон-ря (1525–1920 гг.) // Новодевичий мон-рь в рус. культуре: Мат-лы науч. конф. 1995 г. М., 1998, 2001. С. 58. Рис. 1. (Тр. ГИМ; 99)).

В составе Собора русских святых Е. показана на иконах поморского извода в правой группе мучеников, блгв. князей и св. жен: в куколе, крайней справа после блгв. кн. Евдокии (Евфросинии) Московской — на иконе кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК); на образе 1814 г. письма Петра Тимофеева из собрания ЦАМ СПбДА (ГРМ; прорись с именем «с княгиня Елена игуменни[я] Мос[ковская]» — Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 462–463); на иконе 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженъга Каргопольского р-на Архангельской обл. надпись не

сохранилась (ГТГ — Icônes russes: Les saintes / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. P. 142–143. Cat. 52). Оплечный образ Е. также введен в верхний ряд св. жен в правой княжеской группе на иконе 1-й пол. XIX в. из старообрядческой молельной на Волковом кладбище в С.-Петербурге (ГМИР), надпись: «п Елена мос(к)».

Е. изображена на хромолитографии «Собор святых жен, просиявших в Русской земле» 2-й пол. XIX в. из ц. во имя ап. Иоанна Богослова подворья Леушинского мон-ря в С.-Петербурге (обретена в 2002 в дер. Дмитриево Череповецкого р-на Вологодской обл., на берегу Рыбинского водохранилища, возможно, происходит из Леушинского мон-ря, см.: Рус. жены-мироносицы: Обретение уникальной иконы // Леушино: Газ. 2004. № 8(85). 25 апр. С. 1–2).

К прославлению Е. в лике местночтимых Московских святых в 1998–1999 гг. худож. С. Мелкозёровым выполнен образ Е. в традиц. иконописной стилистике на золотом фоне — в рост, в островежном куколе и с наперсным игуменским крестом, с раскрытой ладонью десницы и длинными четками в левой руке, на верхнем поле — поддерживаемый ангелами Смоленский образ Божией Матери (в наст. время в трапезном Успенском храме обители, см.: Моск. Богородице-Смоленский Новодевичий мон-рь: Альбом. М., 2004. С. 22). Аналогичный поясной образ того же автора участвовал в чине канонизации святой, существуют оплечные варианты, в т. ч. на ее надгробии (Там же. С. 6, 70, 80). Е. с наперсным крестом представлена в одном из медальонов росписи свода трапезной Горненского Казанского жен. мон-ря в сел. Айн-Карем близ Иерусалима (2006).

Лит.: Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 142–143, 340–341, 616–617; Т. 2. С. 107; Моск. Новодевичий мон-рь. М., 1999. С. 27–29, 88–89, 141. Вкл.

Я. Э. З.

ЕЛÉНА (Мантурова Елена Васильевна; ок. 1805, с. Нуча Ардатовского у. Нижегородской губ. — 28.05. 1832), прп. Дивеевская (пам. 28 мая, 21 июля — в Соборе преподобных жен Дивеевских). Основным источником сведений о Е. является жизнеописание, составленное по воспоминаниям ее брата М. В. Мантурова († 7 июля 1858), послушниц и келейниц К. В. Путковой (в монашестве Капитолина, † 1896), А. П. Волоковой (в монашестве Агния, † 1863), Е. М. Пучинской († после 1881), А. Г. Гариной († 18 февр. 1891), Н. А. Мотовилова, духовника прот. Василия Садовского († 14 июня 1884) и др. современников. Жизнеописание Е. хранилось в архиве в списке рукописей



Серафимова Дивеевского во имя Св. Троицы жен. мон-ря в тетради № 11. К 2008 г. местонахождение рукописи неизвестно. Основным сохранившимся источником является «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря», составленная митр. сщмч. Серафимом (Чичаговым) на основе архива Дивеевского мон-ря. Сохранилось также цензурное дело о «Летописном сказании Серафимо-Дивеевского монастыря» (РГИА. Ф. 796. Оп. 170. Д. 2484, 1889 г.), поданное в 1889 г. в Московский духовно-цензурный комитет, в к-ром в 1-й гл. разд. «Д» посвящен Е. «Летописное сказание...» не было допущено цензурой к напечатанию и использовалось при составлении «Летописи...» митр. Серафимом. К 2008 г. выявлен ряд архивных документов, позволяющих уточнить и дополнить жизнеописание Е.

Род. в семье титулярного советника В. Ф. Мантурова. Рано осиротела, жила со старшим братом Михаилом. Согласно «Летописи Серафимо-Дивеевского монастыря», ок. 1822 г. Мантурова пережила сильное духовное потрясение. Возвращаясь с похорон деда, она была напугана видением огромного черного змея, стремившегося ее поглотить. Только призывание Матери Божией и обещание уйти в мон-рь заставили чудовище исчезнуть. С этого времени Мантурова начала обращаться за советами и руководством к прп. Серафиму Саровскому, к-рый подготовил ее к монашеской жизни и в 1825 г. благословил поступить в небольшую (30 чел.) жен. общину при приходской Казанской ц. с. Дивеева, основанную прп. Александрой Дивеевской (Мельгуновой).

Сначала Е. жила в чуланчике при общей сестринской келье, затем в выстроенной братом небольшой келье, к-рую разделяла со своей бывш. дворовой Устинией Андреевой, отпущенной на свободу, а после ее кончины с послушницами Ксенией Васильевной Путковой и Агафией Петровной Волоковой. По благословию прп. Серафима Е. исполняла особое ежедневное молитвенное правило (акафист, Псалтирь, избранные псалмы и правило с утреней), до обеда читала непрестанно Иисусову молитву, а после — «Пресвятая Богородице, спаси нас!». Вместе с вечерним правилом прочитывала по 100 раз Иисусову молитву и молитву Пресв. Богородице. Старец заповедал Е. пре-

бывать в молчании, отвечая кратко лишь по необходимости. Е. занималась прядением льна и училась ткать. Питалась печеным картофелем и лепешками, в среду и пятницу ела раз в день, спала на каменном ложе, прикрытом ковриком. Будучи образованной, Е. неоднократно выполняла различные поручения прп. Серафима, касающиеся приобретения земли под строительство собора, освящения храмов, писала письма благотворителям. Вместе с сестрами общины копала канавку Царицы Небесной.

В 1826 г. прп. Серафим предполагал сделать Е. начальницей Казанской общины вместо болевшей



Прп. Елена Дивеевская.
Портрет. 2-я четв. XIX в. (?)
(Серафимов Дивеевский Троицкий мон-рь)

Ксении Михайловны Кочеуловой. В 1827 г. прп. Серафим устроил Мельничную девичью обитель в Дивееве, в к-рую перевел 7 сестер из прежней общины. Начальницей назначил Е., но она по смирению отказалась. Прп. Серафим распорядился сестрам во всем брать благословение у Е. и относиться к ней как к начальнице. При этом Е. до самой кончины проживала в своей келье в Казанской общине.

В 1827–1830 гг. на средства от продажи ее с братом имения были выстроены церкви Рождества Христова и Рождества Пресв. Богородицы при Казанском храме для сестер 2 дивеевских общин. Со времени освящения храмов, 6 авг. 1829 г. и 21 сент. 1830 г., Е. была назначена прп. Серафимом ризничей и определена на пономарское послушание. Между 1829 и 1830 гг. Е. была пострижена саровским иером. Иларионом в рясофор. Под камилавку ей была сшита шапочка из поручей прп. Серафи-

ма и им самим надета при постриге. Е. читала неусыпаемую Псалтирь, т. к. в обители было мало грамотных сестер. Согласно летописи мон-ря, бесы неоднократно запугивали подвижницу, являясь в разных образах, поэтому прп. Серафим запретил Е. в любое время оставаться одной в церкви.

В 1829–1830 гг. Е. выкупила у господ Ждановых землю, на которой располагались строения и огороды Казанской общины. Е. помогала обшим общинам в случае недостатка денежных средств и занималась тайной благотворительностью неимущим.

По воспоминаниям послушниц, Е. предчувствовала скорую кончину прп. Серафима, о к-рой неоднократно взвешала сестрам. В жизнеописании подвижницы, собранном митр. Серафимом (Чичаговым), сообщается, что умерла она 28 мая 1832 г. «по послушанию» прп. Серафиму вместо брата, к-рый смертельно заболел, но должен был еще потрудиться для Мельничной общины. В дни предсмертной болезни Е. неоднократно соборовалась и причащалась. Также в летописи записано, что перед кончиной Е. сподобилась некоего видения: ее водили на поклонение к Царю и Царице, обещавшим взять ее к Себе. Затем верховная Игуменья, Царица Небесная, показывала ей небесное будущее дивеевских сестер. В последние часы перед кончиной у преподобной открылся дар прозорливости. По нек-рым сведениям, перед смертью прп. Серафим постриг Е. в схиму. 29 мая Е. была похоронена в дубовом гробу, присланном прп. Серафимом, и в его рубашке с правой стороны Казанской ц., близ могилы прп. Александры (Мельгуновой). По свидетельству очевидцев, во время отпевания Е. трижды улыбнулась в гробу. Сорок дней по благословию старца служили заупокойные литургии.

В «Летописи Серафимо-Дивеевского монастыря» записаны слова прп. Серафима, сказанные о Е., что «она удостоилась сидеть недалеко от Святыя Троицы, аки дева», что она «фрейлина Царицы Небесной» и «со временем ее мощи и Марии Семеновны [прп. Марфы Дивеевской] будут почивать открыто в обители». Он также называл Е. и прп. Марфу «начатком сестер Мельничной общины на небесах».

После кончины преподобной в обители остались Елецкий образ Божией



Матери 1773 г. в серебряно-золоченой ризе, родительское благословение Е., икона Успения Пресв. Богородицы в фольге, икона Спасителя, несущего крест, выполненная Е. бисером по воску. К 2008 г. местонахождение святынь неизвестно.

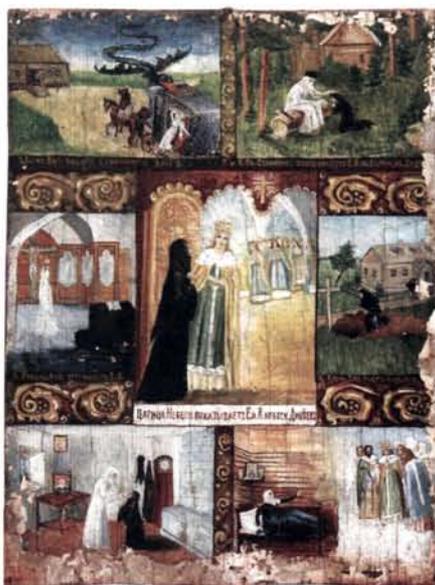
Почитание Е. началось в Дивееве вскоре после ее кончины. С кон. 50-х гг. XIX в. в обители записывались чудеса и исцеления, происходившие на могиле Е. (записи не сохр.). После закрытия в 1927 г. Дивеевского мон-ря и последующего в 1937 г. закрытия приходской Казанской ц. могилы близ храма были снесены. В июле 1991 г. были проведены раскопки, выявившие места захоронений прп. Александры, прп. Марфы, Е. и Мотовилова. Были восстановлены могильные насыпи и поставлены кресты. В кон. сент. 2000 г. в связи с подготовкой прославления прп. Александры, прп. Марфы и Е. были проведены раскопки, в ходе которых 27 сент. были обретыены мощи подвижниц. 22 дек. 2000 г. Е. вместе с др. подвижницами была причислена к лику местночтимых святых Нижегородской епархии. Архиерейским Собором РПЦ 2004 г. прославлена к общецерковному почитанию. Мощи находятся в ц. Рождества Пресв. Богородицы Серафимова Дивеевского мон-ря.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 170. Д. 2484, 1889 г.; ЦА Нижегородской обл. Ф. 5. Оп. 45. Д. 116. Л. 35, 37; Ф. 152. Оп. 96. Д. 208, 593, 758; Ф. 570. Оп. 556. Д. 201. Л. 8–8 об., 17, 19, 1828 г.; ЦА Нижегородской обл. — 3 (Балахна). Ф. 570. Оп. 559 «А». Д. 310, 950, 966, 982, 999, 1014, 1029, 1060; Оп. 559 «Б». Д. 409. № 19; Д. 981. № 9.

Лит.: Серафим (Чичагов), архим. Летопись Серафимо-Дивеевского мон-ря. СПб., 1903², 1996². С. XIII, 156, 164–171, 186, 191–192, 216–217, 259, 271–274, 276–277, 287–288, 293–294, 417–425, 732; Житие прп. Елены Дивеевской. [Дивеево,] 2000; Жития преподобных Александры, Марфы и Елены Дивеевских. [Дивеево,] 2001; Обретение св. мощей преподобных жен Дивеевских Александры Первоначальницы, Марфы и Елены // Дивеевский ПЦК, 2001. Дивеево, 2000. С. 98–101, 123–126, 170; Лебединский Л., прот. Ист. описание Дивеевской жен. общины 1839 г. // Нижегородская старина. 2004. Вып. 8. С. 35–40; Беляев С. А. Обретение дивеевских святынь // Прп. Серафим Саровский: Агиография, почитание, иконография. М., 2004. С. 211–222; Записки Н. А. Мотовилова. М., 2005. С. 152; Определение Свящ. Архиерейского Собора РПЦ 3–8 окт. 2004 г. // ПЦК, 2006. М., 2005. С. 10.

Свящ. Георгий Павлович

Иконография Е. сложилась в Серафимовом Дивеевском мон-ре. Там сохранился предполагаемый портрет святой 2-й четв. XIX в. (?) на холсте, близкий



7 сюжетов из Жития прп. Елены Дивеевской. Икона. 20-е гг. XX в. (Серафимов Дивеевский Троицкий мон-рь)

по живописному исполнению к произведениям художников арзамасской школы А. В. Ступина, вероятно копия прижитийного. Е. представлена на темном фоне погрудно, вполоборота вправо, в темной одежде и платке, с характерным округлым лицом и широко посаженными глазами (Прп. Серафим Саровский. 2004. С. 284–285).

К 20-м гг. XX в. относится попытка разработать житийную иконографию преподобной: был создан многосюжетный живописный образ святой, близкий по расположению клейм к житийной иконе (хранится у схим. Маргариты (Ляхтиновой), в наст. время — в архиве Серафимова Дивеевского мон-ря). В середине этого небольшого произведения, написанного в масляной технике на фанере, помещена композиция «Царица Небесная показывает Ел[ене] В[асильевне] небесный Дивеев». В клеймах расположены сюжеты: Е. видит «огненного змия», прп. Серафим благословляет Е. на поступление в Дивеевскую обитель, при видении устрашает Е. во время чтения Псалтири в церкви, Е. копает Богородичную канавку, прп. Серафим благословляет Е. умереть вместо брата, видение Пресв. Богородицы, ангелов и святых Е. перед смертью. Преподобная изображена преимущественно в черном монашеском одеянии, без нимба (как и прп. Серафим), имя сокращено или обозначено инициалами («Е. В.»). О подобном произведении с небольшим иным составом клейм упоминает прот. Стефан Ляшевский как о работе своей супруги К. З. Ляшевской (в монашестве Мария) (Серафимо-Дивеевские предания / Сост.: А. Н. Стрижев. М., 2001. С. 466–467; Зеленина Я. Э. «Всем в сладость бысть видение лика твоего...»: Прп. Серафим Саровский — от

портрета к иконе // Наше наследие. М., 2004. № 70. С. 15). Существует мнение, что образ выполнен худож. Н. Н. Казинцевой, автором житийной иконы прп. Александры Дивеевской (местонахождение неизв., см.: Дивеевский ПЦК, 2001 / Изд. Серафимо-Дивеевского мон-ря. [Дивеево,] 2000. С. 167; ср. аналогичный образ: Жития преподобных. 2001. С. 29).

Первая икона Е. написана мон. Ириной (Куимовой) к местной канонизации прп. жен Дивеевских в 2000 г. (Житие прп. Елены Дивеевской. 2000. Вкл.). Это поясной прямолинейный образ на золотом фоне: Е. в зеленой рясе и темной монашеской одежде, десница немного приподнята к груди, в левой руке — свиток. Образ создан на основе живописного портрета Е. в традиц. иконописной стилистике; к 2008 г. находился возле раки Е. в ц. Рождества Пресв. Богородицы. В чине прославления участвовал образ 3 прп. жен Дивеевских (Е. справа), к-рые изображены в рост под иконой Божией Матери «Знамение» (2000, см.: Жития преподобных. 2001. Вкл.).

В Серафимовом Дивеевском мон-ре, в его скитах и на подворьях почитается неск. икон Е., как правило вместе с преподобными Александрой и Марфой, с частицами их мощей, написанных в дивеевской иконописной мастерской на основе изводов первых икон (см., напр.: Св.-Троицкий Серафимо-Дивеевский жен. монастырь: 15 лет возрождения (1991–2006). [Дивеево,] 2006. С. 60). В иконостасе придела свт. Николая Чудотворца монастырской ц. в честь Казанской иконы Божией Матери помещен образ 3 прп. жен (2004), в местном ряду иконостаса Троицкого собора — икона «Собор Дивеевских святых», выполненная в мон-ре в 2006 г.

Образ Е. встречается в монументальной живописи: в роспись Казанской ц. обители включена композиция «Прп. Серафим благословляет прп. Елену (Мантурову) умереть по послушанию» (2003–2004, худож. Д. В. Шабалина). Е. написана в одном из медальонов в росписи Преображенского собора мон-ря (2004, бригада самарских иконописцев под рук. А. А. Беляева). В стенописи трапезной ц. вел. кн. блгв. Александра Невского Е. представлена в Соборе Дивеевских святых (2002–2003, работа палехских мастеров). На акварельном рисунке 2000 г. инокини Надежды (Красовицкой) (частное собрание) святая изображена в рост, с четками в левой руке, на пейзажном фоне с мельницей (Житие прп. Елены Дивеевской. 2000. С. 5).

Лит.: Житие прп. Елены Дивеевской. [Дивеево,] 2000; Жития преподобных Александры, Марфы и Елены Дивеевских. [Дивеево,] 2001; Прп. Серафим Саровский: Агиография. Почитание. Иконография / Сост., отв. ред.: Н. Н. Чугреева. М., 2004. С. 318–319.

Э. П. И.



ЕЛЕНА (Асташикина Елена Васильевна; 1878 (1882), с. Ст. Дракино Наровчатского у. Пензенской губ. (ныне в Мордовии) – 10.08.1937?), прмц. (пам. 28 июля и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), мон. Из крестьянской семьи. В 1895 г. поступила послушницей в Покровский Шиханский мон-рь Городищенского у. Пензенской губ. В 1913 г. определена в число сестер обители, приняв монашеский постриг. Позднее переведена в *нижнеломовский в честь Казанской иконы Божией Матери жен. мон-рь*. В 1918 г., после закрытия мон-ря, вернулась в родное село. С 1932 г. жила в с. Шадым Ковылкинского р-на Мордовской автономной обл. В 1937 г. арестована по делу мон. прмц. *Анастасии (Камаевой)*. Обвинена в участии в «контрреволюционной церковно-монархической организации». Виновной себя не признала. 5 авг. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Мордовской АССР приговорена к расстрелу. Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГА Пензенской обл. Ф. 182. Оп. 1. Д. 2693. Лит.: Память: Жертвы полит. репрессий. Саранск, 2000; Православная Мордовия в лицах: Мат-лы к энцикл. «Православная Мордовия». Саранск, 2003. Вып. 1.

Игум. Дамаскин (Орловский)

ЕЛЕНА [греч. Ἑλένη; лат. Helena] (IV в.), св. Афирская (пам. 4 мая). Согласно Житию Е., дошедшему на лат. языке (BHL, N 3794), Е. была дочерью коринфского архонта (гех) Агила, жившего в IV в. и почитавшегося чудотворцем, и его жены Градулии. В предместье К-поля Афире (ныне Бююк-Чекмедже, Турция) почитание мощей Е. зафиксировано с XII в. Мощи были привезены туда вместе с др. реликвиями из Коринфа (Греция). В нач. XIII в., во время 4-го крестового похода, они были переправлены в г. Труа (Франция) капелланом еп. Труаского Гарнерия де Тренеля, умершего в К-поле в 1205 г., во время этого крестового похода.

Греч. оригинал Жития Е. (несохранившийся или несуществовавший) ложно приписывался авторству свт. Иоанна Златоуста. Согласно письму чтеца Халкидонской Церкви Ангемера, он в 1215 г. перевел Житие Е. на лат. язык по заданию труаского капитула. Однако вопрос о происхождении Жития Е. остается открытым: вполне возможно, оно было написано уже в Труа (эта версия более

правдоподобна, учитывая, что в Житии акцент сделан на чудесах, совершенных Е., а обстоятельства ее смерти не упом.).

Существует гипотеза (первым на эту тему высказывался еще в XVII в. болландист Г. Хенскенс) о происхождении почитания Е.: в Труа почитались мощи некоего отшельника Елена и местные жители по ошибке отождествили их с мощами равноап. *Елены*, матери имп. св. Константина I Великого (в XII в. в труаском храме почитали уже их). Однако в кон. XII в. аббатство Овиллер доказало, что мощами равноап. Елены обладает именно оно, после чего объектом культа в Труа стала св. Елена греч. происхождения, Житие к-рой было вымышленным текстом, составленным по канонам жанра тогда же.

Каноники собора в Труа, желая привлечь паломников и средства для реконструкции храма, пострадавшего в 1188 г. от пожара и в 1228 г. от урагана (когда из-за обвала свода храма была повреждена рака с мощами Е., но мощи почти не были затронуты), способствовали росту почитания Е., предвидя, что у паломников это имя впредь будет вызывать ассоциацию с равноап. Еленой и храм в Труа станет еще более популярным местом паломничества. Не исключено, что дата памяти Е. была также выдумана: на следующий день после праздника Обретения Честного Креста и дня памяти ап. Филиппа. Между 1248 и 1252 гг. в соборе был создан витраж с изображением Е. (*Marsat A. Cathédrale de Troyes: Les vitraux*. P., 1972. P. 60). В XIII–XIV вв. почитание Е. распространялось в окрестных районах (зафиксированы упоминания ее в литургических книгах соседних диоцезов Лангра, Реймса и Осера). Культ Е. сохранялся вплоть до янв. 1794 г., когда в ходе революционных волнений большая часть мощей святой была сожжена, а рака уничтожена.

День памяти Е. торжественно отмечается в Труа как местный праздник; в литургических книгах имеется служба Е.; на протяжении XX в. дата памяти святой менялась: 11 мая (1917), 7 мая (1939), 4 мая (в наст. время).

Ист.: BHL, N 3794; ActaSS. Mai. T. 1. P. 535–536. Лит.: *Constantinople, and the Relics of St. Helen in the 13th Cent.* // Mélanges offerts à René Crozet à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire par ses amis, ses collègues, ses élèves et les membres du C.É.S.C.M. Poitiers, 1960. Vol. 2. P. 1035–1042; BiblSS.

Vol. 4. Col. 997–998; *Geary P. J. Saint Helen of Athyra and the Cathedral of Troyes in the 13th Cent.* // JMRS. 1977. Vol. 7. P. 149–168; *Aubert R. Hélène d'Athira* // DHGE. T. 23. Col. 869–871; *Durand M. Les fragments des reliques byzantines de ste. Hélène d'Athyra retrouvés au trésor de la cathédrale de Troyes* // Cah. Arch. 1998. Vol. 46. P. 169–182.

Ю. А. Казачков

ЕЛЕНА (XVIII в.), нмц. (пам. греч. 1 нояб.), дева. Род. в Синопе в греч. семье Бекьярисов и была воспитана в христ. благочестии. Большое влияние оказал на нее дядя, преподававший в тайной греч. школе. Отличавшаяся необыкновенной красотой Е. увидел правитель Синопа Укузоглу-паша и велел привести ее, желая сделать своей наложницей. Но Е. удалось бежать из дома паши. Тогда тот обратился к старейшинам синопской греч. общины с требованием выдать ему Е., обещая в противном случае устроить резню греков. Отец Е. был вынужден отдать дочь Укузоглу-паше. Однако паша не смог ее обесчестить, т. к. она непрерывно читала шестопсалмие и невидимая сила ограждала ее от посягательств паши. Тогда Е. заключили в темницу, подвергли мучениям (в т. ч. ей вбили в голову 2 гвоздя) и затем обезглавили. Зашитое в мешок тело Е. бросили в море, но оно не утонуло, а поплыло по волнам, излучая сияние. Достигнув места, называемого Гаи, оно погрузилось на дно. Через неск. дней в этом месте бросило якорь греч. торговое судно. Моряки, увидев в глубине моря мерцание, подумали, что это золото. Нырятьщики выловили мешок и обнаружили в нем мощи святой. В том месте, где мешок с мощами погрузился на дно, среди моря забил ключ пресной воды. Моряки, опасаясь преследований Укузоглу-паши, отправили тело Е. в Россию на проходившем мимо греч. корабле, а честную главу новомученицы тайно отдали синопским христианам, к-рые поместили ее в ц. Пресв. Богородицы. От святыни происходили исцеления, особенно страдающих головной болью. В 1924 г. глава новомученицы была перенесена в ц. во имя вмц. Марины в р-не Ано-Тумба в Фессалонике.

Житие Е. изложено иером. Никифором Святогорцем. Служба новомученицы составлена мон. *Герасимом Микраяннитом*.

Ист.: *Μακάριος Κορίνθου, Νικόδημος Ἀγορείτης, Νικήφορος Χίου, Ἀθανάσιος Πάριος. Συναξαριστὴς νεομάρτυρων. Θεσσαλονίκη, 1996³. Σ. 119–122.*





ЕЛЕНА АНЖУЙСКАЯ (2-я четв. XIII в. — 8(15).02.1314, Брняк, Косово), св. серб. королева (пам. 30 окт., 8 и 15 февр.), жена кор. Стефана Уроша I, мать святых королей Стефана Драгутина (см. *Феоктист*, прп.) и Стефана Уроша II *Милутина*. Год и место рождения Е. неизвестны. Происходила из знатной французской семьи, проживавшей, по всей видимости, в Италии, визант. владениях крестоносцев или в Венгрии и, возможно, находившейся в неустойчивой степени родства с анжуйской королевской династией в Неаполе (ее представители короли Карл I и Карл II в переписке именовали Е. А. «сестрой»), более конкретные данные о ее семействе отсутствуют (обзор мнений см.: *Иларион (Руварац)*. 1934; *Суботич*. 1958; *McDaniel*. 1982/1983). Прозвище Анжуйская применительно к Е. употребляется в научной лит-ре с кон. 50-х гг. XX в., начиная со статьи Г. Суботича.

Житие Е. А., написанное вскоре после ее смерти архиеп. Печским *Даниилом II*, и документальные источники рисуют 2 образа, лишь отчасти соприкасающиеся друг с другом. Е. А. получила хорошее образование, владела неск. языками. Между 1250 и 1255 гг. была выдана замуж в Сербию, родила 5 детей: Драгутина и Милутина, Стефана (могила в мон-ре Студеница) и 2 дочерей (одна умерла в младенчестве, судьба другой, Брнчи (Прнчи), неизв.).

На протяжении большей части жизни Е. А. сохраняла приверженность католич. Церкви, была сторонницей церковной унии, к которой склоняла не только мужа и сыновей, но и своего свата (тестя Милутина) болг. царя Георгия I Тертера (*Јиречек*. 1978. Књ. 1. С. 191; *Флоря*. 2007. С. 168–169). Состояла в переписке с Римскими папами, в 1303 г. передала свои владения под опеку Папского престола (Там же. С. 169). Основала францисканские мон-ри близ Бара и Котора, давала (вместе с сыновьями) пожалования бенедиктинским мон-рям св. Марии на мысу Ратац (к северо-западу от Бара), св. Николая и святых Сергия и Вакха на р. Бояне (там сохр. лат. надписи с именами Е. А., Драгутина и Милутина) и католич. соборам Богоматери в Улцине и св. Стефана в Скадаре (ныне Шкодер, Албания) (*Јиречек*. 1978. Књ. 1. С. 265). Ок. 1291 г. принимала участие в реорганизации епископий в составе Барского като-

лич. диоцеза. Е. А. вложила правосл. иконы в собор св. ап. Петра в Риме и храм св. Николая, еп. Мирликийского, в Бари (Италия). Поддерживала тесные связи с католич. патрициатом городов в Далмации. В переписке с одним из глав («кнезом») администрации Дубровника она именовала адресата Марина Будуария «возлюбленным сыном и кумом кралевства ми», а узы «посестринства по св. Иоанну Предтече» с 1285 г. связывали ее с представительницей дубровникской аристократической семьи Бусиньола (Там же. Књ. 2. С. 280–281). Совместно с мужем Е. А. дала жалованную грамоту (позднее подтвержденную Милутином) барскому семейству Жаретичей, неск. представителей к-рого были местными католич. архиепископами. Позднее вместе с сыном Милутином Е. А. пожаловала г. Котору близлежащую жупу Грбаль. Правителем ее канцелярии и посланником при папском дворе был католич. архидиак. Петр Жаретич из Бара (в 1301–1307 Барский архиепископ) (Там же. С. 27, 75–77). В то же время королева покровительствовала правосл. Церкви и находилась в добрых отношениях с представителями Сербской Церкви архиеп. св. *Иоанником I* и особенно с *Даниилом II* (в бытность последнего монахом и епископом). Согласно Житию, она переписывалась с отшельниками на Афоне, на Синае, в Иерусалиме и в Раифе. Получив власть (1276), старший сын Е. А. кор. Драгутин выделил ей обширный удел, включавший Зету, Требине, земли от Дубровника до Скадара (резиденцией Е. А. в это время был г. Скадар). После смерти в 1279 г. архиеп. *Иоанникия Е. А.* участвовала в перенесении его мощей в мон-рь Сопочани. Приняла монашеский постриг с именем Елисавета в ц. св. Николая в Скадаре (ок. 1284?) с сохранением мирского имени, вероятно по католич. обряду. В 1309 г. младший сын Е. А. кор. Милутин отобрал у матери удел в Приморье и взамен дал земли в материковой части страны. Новый двор Е. А. располагался в Брняке, на р. Ибар. Согласно Житию, здесь активно велась переписка книг, была создана школа-приют для девочек из бедных семей и сирот, к-рых королева снабжала богатым приданым. Е. А. была 1-й женщиной в средневек. Сербии, построившей себе «задужбину» — мон-рь *Градац*. Приглашенные ею зап. мастера (вероятно,

из Прованса) воздвигли монастырский собор в переходном от романского к готическому стилю, поэтому с именем Е. А. связывают распространение влияния франц. готики в серб. церковном зодчестве (прежде всего в архитектурном декоре). Возведенные и обновленные ею монастыри были выведены из-под власти епархиальных архиереев, она назначала в них игуменов, а после ее смерти это делали ее потомки. Была погребена в мон-ре Градац, заупокойную службу по Е. А. совершил архиеп. *Савва III* при участии еп. Баньского *Даниила* (впосл. архиепископ Печский и биограф Е. А.) и Рашского *Павла*, на отпевании присутствовали кор. Милутин, посланцы Драгутина и многочисленные воспитанницы основанного ею приюта.

Агиография. Житие Е. А. было написано вскоре после ее кончины, ок. 1317 г., архиеп. *Даниилом II* и включено в состав его сборника Житий королей и архиепископов Сербских (в к-ром это единственное жен. Житие). Тот же текст в качестве самостоятельного Жития содержится в хиландарском сборнике № 482, переписанном в 1536 г. (*Богдановић Д.* Каталог ћирилских рукописа ман-ра Хиландара. Београд, 1978. С. 184). Автор, близко знавший Е. А. и относившийся к ней с нескрываеомой симпатией (его творчество относится к периоду правления ее сына Милутина), написал пространную похвалу христ. добродетелям королевы, обойдя молчанием вопрос о ее конфессиональной принадлежности. Ряд сведений о Е. А. содержится также в Житиях ее мужа и сыновей, написанных тем же автором. Проложное Житие «блаженной мон. Елены» сопровождает службу Милутину в списке XVI–XVII вв. (София. НБКМ. № 267. Л. 63 об.— 105). Краткое Житие Е. А., «чудотворице, госпожде сръбскаго езика», помещенное под 8 февр. в стихном Прологе 6-ки Троицкого монастыря близ Плевли, было переписано в 1663/64 г. на Афоне (№ 100; изд.: *Вукићевић М.* Из старих србуља // Гласник Земалског Музеја у Сарајеву. Сарајево, 1901. Бр. 13. С. 39).

Почитание. Согласно Житию, написанному архиеп. *Даниилом*, через 3 года после кончины Е. А. явилась во сне некоему иноку мон-ря Градац и приказала извлечь ее тело из земли и открыть для приходящих в храм. Игумен мон-ря письменно известил



о явлении еп. Рашского Павла, который прибыл в мон-рь и после соборного всенощного пения и моления открыл гробницу и обнаружил тело святой, «яко в росе лежащее, цело (чистое) нерастленное» (*Данило II, архиеп.* 1988. С. 107). Мощи с пением молитв и псалмов положили в раку и поместили перед иконой Спасителя (совр. местонахождение раки неизв.). До XVIII в. мощи были в гробнице, куда, вероятно, были положены во время тур. господства, в правой части наоса собора в Градаце под ктиторской композицией. После разорения саркофага они хранились под сводом часовни в левой части наоса храма, а затем на престоле временного алтаря (*Павлович.* 1965. С. 86–87). С именем Е. А. связан чудотворный крест, вложенный ею в мон-рь Сопочани. Предполагается, что крест находился в мон-ре до 30-х гг. XV в., а потом был перенесен деспотом Георгием (Гюргом) Бранковичем (см. ст. *Бранковичи*) в Венгрию, откуда попал в Вену, где хранился среди дворцовых реликвий Габсбургов. В XVIII в. частицами этого креста одаривали новорожденных принцев и принцесс, к-рые носили их в шелковых мешочках на шее (Там же. С. 87–88). Центром почитания Е. А. является мон-рь Градац, празднование совершается в день памяти св. равноапостольных Константина и Елены (21 мая). Окрестные жители часто именуют мон-рь и его собор «Света Ела». Посвящения храмов Е. А. неизвестны. Свидетельства ее почитания за пределами Сербии отсутствуют.

Гимнография. Отдельная служба Е. А. отсутствует. Е. А. упоминается в службе кор. Милутину (30 окт.), написанной в кон. XIV – нач. XV в. патриархом Сербским *Данилом III*, в 1-й стихире на великой вечерне, в 3-м и 4-м тропарях 6-й песни канона и во 2-м тропаре 8-й песни как «прекрасная» и «преславная» мать святых королей (см.: Србляк. Београд, 1970. Кн. 2. С. 82, 108, 112).

Иконография. Прижизненные и помертвые изображения Е. А. довольно многочисленны. Вместе с сыновьями Драгутином и Милутином она представлена на иконе «Апостолы Петр и Павел» кон. XIII в., вложенной в собор ап. Петра и ныне находящейся в Ватикане (см.: *Матуш М.* Икона апостола Петра и Павла у Ватикану // Зограф. Београд, 1967. Бр. 2. С. 11–16), и вместе с Милутином – на датируемом примерно тем же временем образе свт. Николая, хранящемся в соборе в Бари (см.: *Томиш-Де Мура В.* Српске иконе у цркви св.

Николе у Барију // ЗЛУ. 1966. Кн. 2. С. 107–124). Изображения Е. А. в монашеском облачении вместе с Урошем и ктитором храма Драгутином имеются на росписи Драгутиновой капеллы в мон-ре Джурджеви Ступови (1282/83) и соборов в Арилье (ок. 1295), Градаце (не сохр.), Сопочани и Грачанице; в 2 последних случаях в сопроводительной надписи она названа «св. монахиней». В росписях мон-ря *Градиште* (1620) Е. А. изображена с короной в богатом облачении. Ист.: *Данило II, архиеп.* Животи краљева и архиепископа српских. Београд, 1988. С. 79–107. Лит.: *Мијатовић Ч.* Ко је краљица Јелена. Нови Сад, 1902; *Иларион (Руварац), архим.* Краљице и царице српске // 36. Илариона Руварца: Одабрани ист. радови. Београд, 1934. Св. 1. С. 8–12; *Суботић Г.* Краљица Јелена Анжујска – ктитор црквених споменика у Приморју // Историјски гласник. Београд, 1958. Бр. 1–2. С. 131–148; *Павловић Л.* Култови лица код срба и македонаца: (Ист.-етногр. расправа). Смередево, 1965. С. 85–88; *Кашиш М.* Српска књижевност у средњем веку. Београд, 1975 (по указ.); *Наумов Е. П.* Господствующий класс и гос. власть в Сербии XIII–XV вв. М., 1976 (по указ.); *Јуречек Ј. К.* Историја Срба / Прев. Ј. Радонић. Београд, 1978². Кн. 1, 2 (по указ.); *McDaniel G.* On Hungary-Serbian Relations in the XIII Century: John Angelos and Queen Jelena // Ungarn Jb. Münch., 1982/1983. Bd. 12. P. 43–50; *Флора Б. Н.* Исследования по истории Церкви: Древнерус. и слав. средневековье. М., 2007. С. 168–171.

В. С. Путьгин, А. А. Турилов

ЕЛЕНА ВАСИЛЬЕВНА (ок. 1508–1510 – 3.04.1538, Москва), вел. кнг., 2-я жена Московского вел. кн. *Василия III Иоанновича*, мать царя и вел. кн. *Иоанна IV Васильевича*, дочь слепилого кн. *Василия Львовича Слепого Глинского* и *Анны Якшич* (из рода последних сербских деспотов). Время рождения Е. В. установлено в результате изучения ее останков. Отец буд. вел. княгини, участвовавший в мятеже, поднятном ее дядей кн. М. Л. Глинским против кор. польск. и вел. кн. Литовского *Сигизмунда I Старого*, в 1508 г. переселился в Россию из *Литовского великого княжества*. Е. В. упоминается в источниках с нач. 1526 г. Летописи отмечают, что после развода с 1-й женой, бездетной вел. кнг. Соломонией (см. *София*, прп., Суздальская), и ее ссылки 21 янв. 1526 г. вел. кн. Василий III женился на Е. В. Зимой 1528/29 г. великокняжеская чета совершила паломничество в почитаемые обители севера России, где просила молиться о «чадородии». 25 авг. 1530 г. у Е. В. родился сын Иоанн, а 30 окт. 1532 г. – *Юрий (Георгий) Васильевич*. Сохранившиеся письма *Василия III Е. В.* говорят о его привязанности к жене и детям. Во время поездок



Венчание вел. кн. *Василия III Иоанновича* и *Елены Глинской*. Миниатюра из *Лицевого летописного свода*. 70-е гг. XVI в. (РНБ. Ф. IV. 232. Л. 863)

по стране он неоднократно брал их с собой.

Нет никаких сведений об участии Е. В. в решении гос. дел при жизни супруга. Из Повести о болезни и смерти вел. кн. *Василия III*, первоначальный текст к-рой сохранился в составе Новгородского свода 1539 г., видно, что Е. В. не участвовала ни в подготовке нового завещания вел. князя, ни в совещании, на к-ром 3 дек. 1533 г. Василий III говорил с боярами «о устроенье земском, како бы правити после его государьства». Правда, 3 из своих ближайших думных советников – кн. М. Л. Глинскому, М. Ю. Захарьину и И. Ю. Шигоне Поджогину – вел. князь «приказав о своей великой княгине, како ей без него быти и како к ней бояром ходити» (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 3. С. 559). Позднее в ответ на вопрос Е. В., как ей жить после его смерти, Василий III ответил, что в завещании он предоставил ей такие же права, какие принадлежали ранее вдовым вел. княгиням. Круг бояр, к-рым Василий III поручил управление гос-вом, исследователи определяют по-разному, но они единодушны в том, что сразу после смерти вел. князя Е. В. не стала правительницей гос-ва. Характерно, что главное событие, происшедшее после смерти *Василия III*, – арест 11 дек. 1533 г. брата правителя *дмитровского кн. Юрия (Георгия) Иоанновича* и людей его двора большая часть источников связывает с инициативой бояр. В известиях Новгородского свода 1539 г. говорится о решениях, к-рые при-



нимал вел. кн. Иоанн IV, «помысля» с матерью, митр. *Даниилом* и боярами.

Положение Е. В. заметно изменилось после событий авг. 1534 г. В это время из русских полков, стоявших на юж. границе, в Великое княжество Литовское бежали служилый кн. С. Ф. Бельский и окольный И. В. Ляцкий, а с ними «многие дети боярские», из беглецов был задержан только кн. Б. Трубецкой. Вернувшись в Москву из полков воеводы князя И. Ф. Бельский и И. М. Воротынский с сыном Владимиром были арестованы по обвинению в желании «отъехать в Литву». Командующий войском кн. Д. Ф. Бельский, возглавлявший в конце правления Василия III Боярскую думу, был отдан на поруки, а его имущество переписано. В Москве был арестован кн. М. Л. Глинский, обвиненный в том, что он давал «зелье» Василию III во время его болезни, недолгой опале подверглись мать и братья Е. В. Чем были вызваны эти аресты и соответствовали ли обвинения действительности, остается неясным, однако именно после этих событий изменились формуляры великокняжеских повелений в летописных текстах: теперь вел. кн. Иоанн IV и его мать совместно принимают решения, «помысля» с боярами. После репрессий у власти остался тот круг советников, к-рый ведал гос. делами в годы правления вел. кн. Василия III. Др. результатом событий было возвышение кн. И. Ф. Овчины Телепнева-Оболенского, к-рый получил сначала чин боярина, затем конюшего и стал одним из руководителей Боярской думы. В Польше и Германии распространились слухи об интимной связи Е. В. с Телепневым-Оболенским. На приеме литов. послов в кон. 1536 г. князя В. В. Шуйский и Телепнев-Оболенский стояли по сторонам великокняжеского трона. Положение вел. княгини в эти годы настолько укрепилось, что в янв. 1536 г. Е. В. вместе с Иоанном IV принимала бывш. казанского хана Шах-Али и приказывала от имени Иоанна и Юрия Васильевичей говорить ему речи.

Сразу же после смерти Василия III международное положение Русского гос-ва серьезно осложнилось. Пытаясь вернуть земли, утраченные в прежних русско-литов. войнах, кор. Сигизмунд I отказался подтвердить мирный договор на имя нового

рус. государя; в 1534 г. активизировались нападения литов. войск на пограничные рус. города. В кон. осени при участии митр. Даниила было принято решение о войне. Войско во главе с князьями М. В. Горбатым-Шуйским и Телепневым-Оболен-



Вел. кн. Елена Васильевна приказывает арестовать дмитровского кн. Юрия Иоанновича.

Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (ГИМ. Син. № 149. Л. 76)

ским, к к-рому присоединились полки из Вел. Новгорода, повернуло назад в 40 верстах от Вильно. Особенно опасная ситуация сложилась летом 1535 г., когда на Чернигово-Северскую землю направились главные литов. силы, к к-рым присоединилось наемное польск. войско. Были заняты Гомей, Почеп, Радогощ, после 6-недельной осады штурмом был взят Стародуб. Однако в дальнейшем литовцам удалось удержать только Гомей. Уже в февр. 1536 г. виленский воевода Ю. Радзивилл обратился к Телепневу-Оболенскому с предложением начать мирные переговоры. В нач. 1537 г. был заключен мирный договор, по к-рому Великому княжеству Литовскому отошел Гомей, а Русскому гос-ву — ряд волостей на новгородской границе, где во время войны были поставлены пограничные крепости Себеж и Велиж. Под воздействием сообщений об успехах литов. войск летом 1535 г. в находившемся под рус. протекторатом Казанском ханстве 25 сент. 1535 г. произошел переворот: ставленник вел. кн. Василия III Джан-Али был убит, новым казанским ханом стал крымский царевич Сафа-

Гирей. В дек. 1535 г. началась война с Казанским ханством, последовали набеги на нижегородскую округу, была разорена Балахна, в 1536 г. набегам подверглись костромские и галичские земли, в 1537 г. Сафа-Гирей во главе крымских татар и ногайцев предпринял поход на Муром. Весной 1538 г. между Москвой и Казанью начались переговоры о заключении мира.

К внешним конфликтам добавились внутренние. Младший из братьев вел. кн. Василия III старицкий кн. Андрей, недовольный тем, что ему «не придали городов», поднял мятеж. Войска князя после 1534 г. не участвовали в войнах, к-рые вела Россия. Лишь по требованию из Москвы в 1537 г. он послал войско для участия в походе на казанских татар. Князя пытались заставить принести повторную присягу на верность, но он отказался это сделать. В 1-й пол. 1537 г. было принято решение вызвать кн. Андрея в Москву и арестовать, но еще ранее он оставил Старицу и поднял мятеж. Со своим «двором» князь направился к Вел. Новгороду, предлагая местным помещикам служить ему. Однако в город его не пустили, а высланный навстречу военный отряд должен был встретить его войско в Бронницах. В этой ситуации правительство Е. В. поддержало митр. Даниила. В наказе, предназначавшемся послу митрополита архим. *Симонова Нового московского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря Филофею* (не заставшему кн. Андрея в Старице) и послу Е. В. и вел. князя Сарскому и Подонскому архиеп. *Досифею*, в мае 1537 г. предписывалось: если кн. Андрей «великого князя речей и митрополичьих не послушает», предать его проклятию (СГД. Ч. 2. № 32. С. 40–41). Вслед за кн. Андреем были посланы полки во главе с Телепневым-Оболенским. Начался отъезд детей боярских из войска старицкого князя. Кн. Андрей двинулся к литов. границе, но его нагнал Телепнев-Оболенский. Кн. Андрей сдался в обмен на обещанное боярами полное прощение, но в дальнейшем выяснилось, что таких полномочий Телепнев-Оболенский не имел. Кн. Андрей, его бояре и дети боярские были арестованы.

Для ведения непрекращавшихся войн правительство Е. В. разными способами пыталось добиться увеличения государственных доходов.





С 1535 г. проводилась денежная реформа, главными чертами к-рой стали создание единой денежной единицы и чеканка более легковесной монеты (86,6% от веса старой). Это должно было остановить деятельность фальшивомонетчиков и дать средства для пополнения гос. казны. Правительство стремилось ограничить рост церковного землевладения. Сохранилась грамота, посланная в 1535 г. в *Глушицкий в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-рь*, в к-рой братии запрещалось покупать или получать в качестве вкладов земли детей боярских; перечень земель, приобретенных обителю за последние 2 года, следовало выслать в Москву. Права и привилегии, к-рыми епископские кафедры и мон-ри обладали при вел. кн. Василии III, подтверждались, но к. л. новых прав правительство Е. В. церковным корпорациям не давало. В годы регентства Е. В. велось активное городское строительство: в Москве, Вел. Новгороде и др. городах были сооружены новые укрепления, чтобы защитить разросшуюся городскую территорию. Средства на проведение работ взимались наряду с др. группами населения и с «церковного чина», не исключая митр. Даниила и Новгородского архиеп. св. *Макария*. Известно правительственное распоряжение, посланное в Вел. Новгород весной 1536 г., отписать у мон-рей и церквей «пожни» в городе и его округе, условием возвращения владений была уплата оброка.

В годы правления Е. В. во главе Русской Церкви стояли выходцы из *Иосифова Волоколамского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* (см. *Иосифляне*). На освободившуюся Смоленскую кафедру 20 февр. 1536 г. митр. Даниил поставил *Савву (Слепушкина)*, старца Иосифова Волоколамского мон-ря. Грамоты со щедрыми податными и с широкими судебными привилегиями, предоставленными Волоколамской обители покойным вел. кн. Василием III, были подтверждены в янв. 1534 г. Было освобождено от даней и повинностей с. Турово — заупокойный вклад в мон-рь по вел. кн. Василию III (май 1534). Неск. раз Е. В. ездила с детьми на богомолье в *Троице-Сергиев мон-рь* (известен один ее вклад в эту обитель — покров с изображением креста и схимы с херувимами), в Можайск для молитвы перед чудотворным образом свт. Ни-

колая. По инициативе Е. В. ц. Св. Троицы была поставлена в Себеже после удачного отражения нападения литов. войск на эту крепость. Е. В. вместе с Иоанном присутствовала при переложении мощей митр. св. *Алексия* в новую серебряную раку в соборе *Чудова в честь Чуда арх. Михаила в Хонех мон-ря*.

Е. В. умерла внезапно, была похоронена в *московском в честь Вознесения Господня жен. мон-ре*. Распространялись слухи о том, что правительницу отравили, эти сведения подтвердились при изучении ее останков в кон. XX — нач. XXI в. Сразу после смерти Е. В. ее фаворит кн. Телепнев-Оболенский был арестован и умер в тюрьме. В Троице-Сергиев мон-рь по Е. В. был сделан заупокойный вклад — 30 р. (ее заупокойный вклад по вел. кн. Василию III — 500 р.). Для поминовения имя Е. В. было внесено в синодики всех рус. соборов и мон-рей.

Ист.: ИРИ. Ч. 3. С. 713–714; СГД. Ч. 2. № 30–32. С. 37–41; СБРИО. СПб., 1882, 1887. Т. 35, 59; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1; Т. 6; Т. 8; Т. 13, 1-я пол.; Т. 26; Т. 29; Т. 34; Т. 43 (по указ.); *Зимин А. А.* Краткие летописцы XV–XVI вв. // ИА. 1950. Кн. 5. С. 3–39; *Тихомиров М. Н.* Записки о регентстве Елены Глинской и боярском правлении 1533–1547 гг. // ИЗ. 1954. Т. 46. С. 278–288; АФЗХ. 1956. Ч. 2. № 79. С. 76–78; № 102. С. 96–97; № 103. С. 98–99; № 137. С. 134–136; ВКТСМ. С. 26; *Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1988. С. 87–88, 191–192.

Лит.: *Смирнов И. И.* Очерки полит. истории Рус. государства 30–50-х гг. XVI в. М.; Л., 1958. С. 19–74; *Зимин А. А.* Реформы Ивана Грозного. М., 1960. С. 222–248; *Капитанов С. М.* Соц.-полит. история России кон. XV — 1-й пол. XVI в. М., 1967. С. 275–326; *Rüss H.* Elena Vasil'evna Glinkskaja // JGO. 1971. Bd. 19. N. 4. S. 481–498; *Юрганов А. Л.* Старицкий мятеж // ВИ. 1985. № 2. С. 100–110; *он же.* Полит. борьба в годы правления Елены Глинской, 1533–1538 гг.: АКД. М., 1987; *он же.* Полит. борьба в 30-е гг. XVI в. // История СССР. 1988. № 2. С. 101–112; *Кром М. М.* «Записки» С. Герберштейна и польск. известия о регентстве Елены Глинской // ВИД. 1994. Вып. 25. С. 77–86; *он же.* Судьба регентского совета при малолетнем Иване IV: Новые данные (О внутриполит. борьбе кон. 1533–1534 гг.) // ОИ. 1996. № 5. С. 34–49; *Панова Т. Д.* Кремлевские усыпальницы: История, судьба, тайна. М., 2003. С. 147–148.

Б. Н. Флоря

Иконография. Цикл изображений Е. В. (в княжеском одеянии) представлен в Лицевом летописном своде 70-х гг. XVI в., в частности в Синодальном томе и в Царственной книге (ГИМ. Син. № 962, 149; см.: Лицевой летописный свод XVI в.: Методика описания и изучения разрозненного летописного комплекса. М., 2003. С. 169–170). Отдельные композиции встречаются в составе миниатюр Шумиловского тома, напр. женитьба вел. кн. Василия III Иоанновича на Е. В., ос-

вящение ц. Вознесения Господня в Коломенском (РНБ. Ф. IV. 232. Л. 863, 939 об.).

Существует мнение, что Е. В. — в княжеских одеждах и короне, с малолетним Георгием на руках — представлена в композиции «Прощание вел. кн. Василия Иоанновича с семьей» на юж. стене диаконника Архангельского собора Московского Кремля в росписи 50-х или сер. 60-х гг. XVI в. (нижний ярус), созданной на основе Повести о болезни и смерти вел. кн. Василия III (*Сизов Е. С.* Датиров-



Вел. кн. Елена Васильевна на погребении вел. кн. Василия III Иоанновича.

Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (ГИМ. Син. № 149. Л. 76)

6)

ка росписи Архангельского собора Моск. Кремля и ист. основа нек-рых ее сюжетов // ДРИ. М., 1964. [Вып.] XVII в. С. 160–175). Сюжет может трактоваться и как условное изображение умирающего князя и его семьи, иллюстрирующее вместе с др. композициями «Канон на исход души» (*Самойлова Т. Е.* Княжеские портреты в росписи Архангельского собора Моск. Кремля: Иконогр. программа XVI в. М., 2004. С. 93–94).

Э. П. И.

ЕЛЕНА ДЕЧАНСКАЯ [серб. Јелена Дечанска], серб. прп. (пам. серб. 21 мая). Ее почитание сложилось в мон-ре *Дечаны*, где в наст. время находится саркофаг, в к-ром, по преданию, покоятся ее мощи. Согласно преданию, она была сестрой кор. св. *Стефана Дечанского*, но источники XIV — 1-й пол. XVIII в. ничего не говорят о сестре Стефана с таким именем, но содержат сведения о дочери Елене, к-рая изображена на фресках дечанского собора (*Тодић Б., Чанак-Медић М.* 2005. С. 61, 328, 445). Впервые Е. Д. сестрой короля названа в «Троношском родослове», сочинении сер. XVIII в. (не ранее 1746), послужившем источником мн. легендарных сведений. В нем рассказывается о ее





помощи при освобождении мон-ря Дечаны от осады отряда Татархана. После поражения в 1691 г. в войне с Османской империей и отступления за Дунай войск Свящ. лиги отряд Татархана в 1692 г. осадил мон-рь, по словам летописца, «была погибель роду сербскому и народу православному». Но чудесный огонь вырвался из гробниц св. Стефана и Е. Д. и убил осквернителей храма.

Совр. исследователи считают возникновение почитания Е. Д. «интересной попыткой» братии мон-ря объяснить причины завоевания и последующего освобождения обители (Там же. С. 61). На саркофаге, в к-ром предположительно лежат мощи святой, сохранились следы вскрытия, однако об освидетельствовании мощей и их местонахождении сведения отсутствуют (*Поповић Д.* Српски владарски гроб у средњем веку. Београд, 1992. С. 104–105; *Тодић Б., Чанак-Медић М.* 2005. С. 61). Судя по упоминаниям о поклонении мощам Е. Д. сербских иерархов митр. Белградского *Викентия (Стефановича)* в 1753 г. и митр. Валевакского *Феодосия (Стефановича-Поповича)* в 1757 г., ее почитание возникло во 2-й четв. XVIII в. (*Стојановић.* Записи. Књ. 2. № 3052. Књ. 5. № 8116). Англ. путешественники 60-х гг. XIX в. свидетельствуют, что местные жители ожидали исцелений от гробницы Е. Д. (*Тодић Б., Чанак-Медић М.* 2005. С. 61).

В нач. XIX в. в Дечанах было изготовлено 3 ковчега для хранения крестов и мощей (один из них был расписан, вероятно, Симеоном Лазовичем, 2-й – его сыном Алексием), на к-рых были изображены св. Стефан Дечанский и Е. Д., именуемая «святой царицей» (*Станић Р.* Сликарска заоставштина Симеона и Александре Лазовића у Дечанима // Саопштења Републичког завода за заштину споменика културе. Београд, 1992. Бр. 24. С. 250; *Тодић Б., Чанак-Медић М.* 2005. С. 61). В сер.— кон. XIX в. Е. Д. неоднократно изображалась вместе со св. Стефаном Дечанским на гравюрах с видом Дечанского мон-ря, в XIX в. ее изображение было включено в состав дечанского иконостаса. Она также изображена в церкви с. Горни-Матеевац под Нишем.

Лит.: *Павловић Л.* Култови лица код срба и македонаца: (Ист.-етногр. расправа). Смедерево, 1965. С. 190; *Милеуснић С.* Свети срби. Нови Сад, 2000. С. 91; *Тодић Б., Чанак-Медић М.* Манастир Дечани. Београд, 2005.

*Иером. Игнатий (Шестаков),
А. А. Турилов*

ЕЛÉНА И АВÉРКИЙ [греч. Ἐλένη, Ἀβέρκιος] († I в.?), мученики (пам. греч. 26 мая). В греч. стихных синаксарях (напр., Paris. Coisl. 223, 1301 г.) Е. и А. названы детьми ап. *Алфея*, брата Господня (см. также в ст. *Братья Господни*). Е. была побита камнями, А. привязан среди ульев и умер от укусов пчел. Однако в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) и Типиконе Великой ц. (IX–X вв.) память ап. Алфея и его не названных по имени сыновей и память Е. и А. приводятся отдельно (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 75; SynCP. Col. 712; *Mateos.* Турисон. Т. 1. Р. 298). В нек-рых визант. календарях Е. и А. упоминаются под 27 мая. Память Е. и А. и стихи им из стихных синаксарей были перенесены в греч. печатную Минею (Венеция, 1588) и затем в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца. При переводе в XIV в. юж. славянами стихного синаксара сведения о Е. и об А. вошли в стихный Пролог (напр., ГИМ. Хлуд. № 188, 1370 г.) и в посл. в ВМЧ.

Ист.: SynCP. Col. 711–712; *Νικόδημος. Συναξαριστής.* Т. 5. Σ. 138.

Лит.: *Сергий (Спаский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 157, 159; ОИЕ. Т. 5. Σ. 556; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 3, 126–127.

ЕЛÉНА ИОА́ННОВНА (19.04. 1476, Москва – 24.01.1513, Браслав (ныне в Витебской обл. Белоруссии)), супруга польск. кор. и Литовского вел. кн. *Александра Ягеллончика*, дочь Московского вел. кн. *Иоанна III Васильевича* и вел. кнг. *Софии (Зои)* Палеолог. В великокняжеском летописании помещено 2 сообщения о рождении у вел. кн. Иоанна III дочери по имени Елена: под 18 апр. 1474 г. и под 19 апр. 1476 г. Поскольку в дальнейшем в источниках упоминается лишь одна дочь вел. князя с таким именем, то исследователи полагают, что родившаяся в 1474 г. девочка вскоре умерла и следующая дочь, старший из оставшихся в живых ребенок Иоанна III и Софии Палеолог, была названа тем же именем.

В нач. 90-х гг. XV в. на переговорах о мире между Русским гос-вом и *Литовским великим княжеством* по инициативе литов. стороны был поднят вопрос о скреплении мира между гос-вами свадьбой дочери вел. кн. Иоанна III с Литовским вел. кн. Александром. В качестве невесты была выбрана Е. И. 6 февр. 1494 г. состоялись смотрины и обручение, литов. правителя представлял его посол, староста жмудский Стани-

слав Янович. В связи с тем что вел. кн. Иоанн III потребовал от буд. зятя письменного обязательства не заставлять жену принимать католичество, дело с заключением брака затянулось. Александр Ягеллончик такое обязательство дал, но в документе присутствовали слова: «Коли похочет (Литовская вел. княгиня. – Б. Ф.) своею волею приступити к римскому закону, то ей воля». Вел. кн. Иоанн III отказывался принять такой документ, и лишь после того, как из текста обязательства эти слова были убраны, в янв. 1495 г. Е. И. уехала в Литву. Свое согласие на брак Московский вел. князь сопроводил рядом дополнительных пожеланий. Он хотел, чтобы для Е. И. был поставлен правосл. храм на великокняжеском дворе, а ее служилый двор составляли правосл. люди ее возраста. Иоанн III также желал, чтобы в обряде венчания вместе с лат. епископом участвовал правосл. архиерей или архимандрит, он «благодаря бы княжну по-нашему и молитвы говорил». Утверждение Т. Нарбута о связи между заключением брака и изгнанием в 1495 г. евреев из Литвы источниками не подтверждается.

Пожелания Иоанна III в Литве не были выполнены. Обряд бракосочетания совершил в соборе св. Станислава католич. еп. Вильно Войтех Табор, а пригласенный на церемонию архим. Макарий, «нареченный» митрополитом Киевским (см. *Макарий Д.*), «великой княжне молитв не смел говорить», опасаясь гнева вел. кн. Александра (на венчании также присутствовал правосл. свящ. Фома, прибывший вместе с Е. И. из России). Литов. правитель отказался возвести для жены правосл. церковь, ссылаясь на установленный его предками запрет строить в Великом княжестве Литовском правосл. храмы. При дворе Е. И. все же были правосл. люди, напр. кн. М. Н. Головинский, но главные должности занимали католики – охмистр В. Янович и кухмистер М. Юндзилович.

Приданое Е. И. было довольно скромным, кроме того, надежды Литовского вел. князя на то, что в связи с заключением брака московский правитель вернет часть земель, утраченных Литвой во время войны с Россией в кон. 80-х – нач. 90-х гг. XV в., не оправдались. Выражая свое недовольство, Александр не выделил жене тех владений, к-рые давались на содержание Литовским вел.





княгиням. Положение Е. И. стало особенно трудным, когда в кон. 90-х гг. XV в. вновь возникли планы унии *Западнорусской митрополии* и Рима. Для успеха этих планов было важно, чтобы Литовская вел. княгиня отступила от Православия. В мае 1499 г. до Москвы дошли сведения, что с такими уговорами к Е. И. обращались «нареченный» митрополитом правосл. Смоленский еп. *Иосиф (Болгаринович)* и канцлер Е. И. писарь И. Сапега. Их действия поддерживал вел. кн. Александр; по мнению нек-рых исследователей, во время беременности Е. И. в 1497 г. литов. правитель был обеспокоен тем, чтобы законность прав на престол его буд. наследника никем не оспаривалась. Спустя нек-рое время с такого рода увещаниями к Е. И. приступали католич. Виленский еп. Войтех Табор и бернардинцы. Позднее, на переговорах в Москве, польск. посол Петр Мышковский утверждал, что вел. княгиню не убеждали отказаться от «обычаев... греческого закону», от нее лишь добивались, чтобы папе «послушенство створила, в соединении была подле осмаго Флоренцийского собору». Положение Е. И. еще более осложнилось, когда, как она сообщала отцу, враждебные ей паны и еп. Войтех донесли в Рим, что вел. княгиня не желает подчиниться. В июле 1501 г. папа *Александр VI* обратился к вел. кн. Александру с посланием, в к-ром, освобождая его от обязательств по отношению к тестю, сообщил, что он поручил Виленскому епископу, чтобы тот не только убеждал Е. И., но и «в случае нужды принуждал мерами церковного исправления и другими законными средствами». Папа писал Александру, что он дал Виленскому епископу право расторгнуть брак, если эти меры не подействуют. Аналогичного содержания письмо было отправлено Виленскому епископу, к-рый получил полномочия не только удалить Е. И. от мужа, но и конфисковать ее имущество. 26 нояб. 1501 г. папа направил послание брату вел. князя кард. Фридриху, еп. Краковскому, поручив ему, если Е. И. не удастся убедить, предать ее церковному суду.

Вел. кн. Александр не допустил выполнения этих предписаний. По общему мнению исследователей, он был привязан к жене, к-рая часто сопровождала его в разъездах по стране. Имели значение и др. обстоя-

тельства. Планы церковной унии закончились полной неудачей, не встретив поддержки среди православных и вызвав недовольство местного католич. духовенства, добивавшегося обращения православных в католицизм. Начавшаяся в это время война с Россией приняла неблагоприятный для Литвы оборот, и правящие круги Литвы и Польши рассчитывали на содействие Е. И. в заключении мира. В этих условиях даже кард. Фридрих с др. польскими епископами обратился к Е. И. с просьбой о посредничестве. В силу этих обстоятельств положение Е. И. улучшилось. Так, 12 авг. 1501 г. вел. кн. Александр передал ей ряд имений, принадлежавших умершему кн. И. Ю. Заславскому и перешедшему на рус. сторону в 1500 г. кн. С. И. Бельскому. По-видимому, тогда же ей было передано одно из владений др. «изменника» — кн. В. И. Шемячича. Грамоты вел. кн. Александра по большей части не сохранились, о составе владений Е. И. позволяют судить гл. обр. документы 9-й книги записей Литовской метрики о разделе земель после ее смерти. В Великом княжестве Литовском Е. И. принадлежали волости и села на территории Виленского и Трокского воеводств, в Мельницком повете Подляшья, в Новогрудском повете Жямайтии, на Витебской земле и в В. Поднепровье. В их состав входили города, напр. Браслав и Могилев. Е. И. могла распоряжаться немалыми доходами, к-рые она в дальнейшем использовала для поддержки правосл. духовных учреждений на литов. землях. Еще в XVII в. сохранялось предание о том, что преемник Иосифа (Болгариновича) *Иона* стал Киевским митрополитом по ходатайству Е. И.; до поставления он был настоятелем минского Вознесенского мон-ря, находившегося под покровительством Е. И. Как сообщала вел. княгиня отцу, она получила от мужа разрешение «по церквам святым ходити и священники, попы, диаконы, певцы на своем дворе имети». Правосл. богослужения совершались везде, где находилась Е. И., — не только в Великом княжестве Литовском, но и в Польше. Сохранились сведения, что во время пребывания Е. И. в Кракове для совершения правосл. богослужения отводилась особая капелла на Вавеле, из более поздних источников известно, что при ней состояло 24 кли-

рика — священник, диаконы и певчие «з выборными голосами».

Однако и в первые годы XVI в. Е. И. сталкивалась с трудностями. Так, когда Александр Ягеллончик был избран польск. королем и коронован в дек. 1501 г., против коронации Е. И. резко выступила католич. Церковь, члены краковского капитула открыто порицали брак кор. Александра. С негативным отношением к возможности коронации Е. И. связано появление буллы папы Александра о принятии православных в католичество без перекрещивания (булла приведена С. *Герберштейном* в «Записках о Московии»). (Несмотря на то что Е. И. не была коронована и даже не присутствовала на коронации, она титуловала себя королевой.) Весной 1503 г., когда начались переговоры о мире между Россией и Великим княжеством Литовским, в них приняла участие и Е. И. В янв. 1503 г. она обратилась с письмом к отцу, которое привез в Москву ее канцлер Сапега. В этом письме Е. И. утверждала, что не подвергалась гонениям, что обратные заявления — это клевета правосл. князей, к-рые т. о. оправдывали свой переход на рус. сторону. Е. И. просила отца прекратить войну и заключить мир, выражала надежду, что тогда изменится ее тяжелое положение в стране, к-рой вместо мира она принесла войну. Письмо Литовская вел. княгиня написала явно по просьбе мужа, и оно вызвало гнев ее отца: Иоанн III был недоволен дочерью, отрицавшей очевидные факты. Е. И. дала знать отцу, что у нее нет причин обвинять мужа, она жаловалась на нападки со стороны Краковского еп. Фридриха, Виленского еп. Войтеха и литов. панов, к-рые зовут ее «некрещеной». В этих нападках выражались взгляды местной католич. Церкви, к-рая в отличие от Рима не признавала правосл. крещение. Е. И. выражала опасения, что после смерти мужа ее противники над ней «силу учинят». В ответе Иоанн III написал, что будет требовать от обоих епископов письменного, скрепленного печатями обязательство не принуждать его дочь к смене веры. В кон. 1503 г., уже после заключения мира, Иоанн III просил Е. И. найти ее брату вел. кн. *Василю III Иоанновичу* невесту в семьях зап. государей. Ответ Е. И. был неутешительным. Она объясняла, что такой брак не может быть за-





ключен «без папина ведома», и снова повторяла: «А нас укоряют безпрестани, а зовут нас некрестыи».

Литовский вел. кн. и польск. кор. Александр скончался 19 авг. 1506 г. В завещании он просил буд. правителя сохранить за Е. И. права и владения и держать ее под своей защитой. Узнав о смерти Александра, вел. кн. Василий III просил сестру предложить литов. панам свою кандидатуру на великокняжеский трон. Е. И. ответила брату, что королем уже избран младший брат Александра *Сигизмунд I Старый*. Первоначально новый король не только сохранил за Е. И. ее владения, но даже увеличил их. В янв. 1507 г. он передал ей значительную часть Бельского повета в Подлясье с городами Бельск, Сураж и Бранск (ныне Браньск, Польша). Эти земли были отобраны у вступившего в конфликт с королем кн. М. В. Глинского. Сигизмунд I, по-видимому, хотел, чтобы в этом конфликте Е. И. была на его стороне, и этой цели добился. Когда кн. Глинский стал искать поддержки у вел. кн. Василия III, Е. И. обратилась к брату с письмом, призывая его сохранять мир с королем. Позднее она обвинила кн. Глинского в том, что он «чарами» вызвал смерть кор. Александра и это дало основание Сигизмунду I добиваться у вел. кн. Василия III выдачи кн. Глинского. Московский правитель не прислушался к советам и жалобам сестры. Когда в февр. 1508 г. кн. Глинский поднял мятеж, то вел. кн. Василий III оказал ему решительную поддержку: начал войну с Литвой, дал кн. Глинскому и его сторонникам приют в России и отказался выдать их королю. С этого времени положение Е. И. ухудшилось. Московскому боярину Г. Ф. Давыдову, приехавшему в Вильно для ратификации мирного договора 1508 г., Е. И. жаловалась, что король не защищает ее и не оказывает ей чести, паны опустошают ее владения, а виленский воевода «земли отымает». Неизвестно, принял ли вел. кн. Василий III к.-л. меры для защиты интересов сестры и привели ли они к к.-л. последствиям.

Положение Е. И. стало особенно трудным, когда к 1512 г. наметилось новое обострение русско-литов. отношений. Наиболее подробный рассказ о последнем периоде ее жизни сохранился в хронике историографа ордена бернардинцев Я. Коморовского. По его словам, в 1512 г. Е. И.

встретилась в Бельске с возвращавшимися в Москву рус. послами и сообщила им о желании вернуться в Россию. Она намеревалась приехать в Браслав, куда Василий III должен был прислать войско для защиты Е. И., ее казны и владений. Собравшись в Браслав, Е. И. предложила бернардинцам прислать ей казну, хранящуюся в 14 сундуках в мон-ре бернардинцев в Вильно. О планах Е. И. стало известно королю от ее приближенных, бернардинцам было приказано не отдавать казну. По сведениям, поступившим в Москву, первые сановники гос-ва, воеводы виленский и трокский, вместе с главой двора Е. И. Яновичем задержали Е. И. после службы в виленском Успенском соборе и насильно отвезли ее в Троки. Затем Е. И. была отправлена в одно из своих владений — Бирштаны. В 1512 г. кор. Сигизмунд I начал жаловать людей и земли во владениях Е. И., предписывая ей офиц. закрепить их собственность. Вел. кн. Василий III резко протестовал против таких действий по отношению к сестре, но король все отрицал. В ответе он утверждал, что паны только просили Е. И. не ездить в Браслав, заботясь о ее безопасности. Вероятно, одним из следствий протеста стало то, что Е. И. все же получила возможность в нач. 1513 г. поехать в Браслав. Осенью 1512 г. началась новая русско-литов. война, и тогда в Вильно было принято решение избавиться от Е. И. По сведениям, поступившим в Москву, в Браслав был послан человек с «лютым зельем», к-рое приближенные дали ей «в меду испити». Коморовский также сообщает, что Е. И. отравили. Она была похоронена в виленском Успенском соборе, ее отпевал Киевский митр. *Иосиф (Солтан)*. В соборе сохранялась икона Божией Матери, к-рой вел. кн. Иоанн III благословил дочь, затем образ был перенесен в *виленский во имя Св. Троицы муж. мон-рь*. На позолоченном окладе помещено изображение женщины в кокошнике, возможно, это портрет Е. И.

Традиция связывала с Е. И. судьбу мн. храмов и мон-рей Вильно. В 1496 г., не имея собственных владений в Литве, Е. И. купила в Трокском воеводстве имение Жагоры и подарила его Успенскому собору в Вильно, позднее она выдала 100 золотых на обновление в литов. столице ц. Рождества Пресв. Богоро-

дицы. Е. И. устроила ц. Спаса у моста через р. Вилейку, рядом с воротами городской стены, названными позднее Спасскими, вполн. там находилась икона Спасителя, привезенная Е. И. из Москвы. Вел. княгиня обновила и украсила ц. Покрова у стены замка. С Е. И. связывают основание *вильнюсского в честь Сошествия Св. Духа на апостолов муж. мон-ря*. 12 марта 1510 г. Е. И. приобрела право патроната над *виленским во имя Св. Троицы мон-рем*. С ее именем традиция связывает основание женского мон-ря в Браславе. Е. И. покровительствовала минскому Вознесенскому мон-рю, к-рому в 1502 г. пожаловала земли. В XVII в. с ней связывали восстановление ц. Рождества Пресв. Богородицы в замке Минска. В это время также сохранялась память о том, что Киевский митр. *Макарий I* был священником Е. И. В синодике *супрасльского в честь Благовещения Пресв. Богородицы муж. монастыря* Е. И. записана вместе с главными ктиторами — Александром Ходкевичем и митр. Иосифом II. В обители хранилась чудотворная икона Божией Матери — вклад Е. И.

Ист.: АЗР. Т. 1, 2; Собрание древних грамот и актов городов Минской губ., правосл. мон-рей, церквей и по разным предметам. Минск, 1848. № 4; *Theiner A. Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque sinitimarum historiam illustrantia*. R., 1861. Т. 2. N 310–312, 351; СБРИО. 1892. Т. 35 (по указ.); МРН. Lwów, 1888. Т. 5; Акты Литовской метрики / Собр.: Ф. И. Леонтович. Варшава, 1896. Т. 1. Вып. 1. № 601–602; *Acta Alexandri, regis Poloniae, 1501–1506*. Kraków, 1927; ПСРЛ. Т. 32; Т. 35 (по указ.); *Хорошкевич А. Л.* Из истории дворцового делопроизводства кон. XV в.: Опись приданого вел. княж. Елены Ивановны (1495 г.) // СА. 1984. № 5. С. 29–34; *Lietuvos Metrika*. Knuga N 9 (1511–1518); *Uzrasymu Kn. 9*. Vilnius, 2003 (по указ.).

Лит.: *Елагин Н.* Елена Иоанновна, вел. княгиня Литовская и королева польская // ЖМНП. 1846. Апр. Отд. 2. С. 39–84; *Иосиф (Соколов), еп.* Островоротная, или Остробрамская, чудотворная икона Богородицы в г. Вильне: Ист. исслед. Вильна, 1890²; *Тураева-Церетели Е. Ф.* Елена Иоанновна, вел. княж. Литовская, королева польская. СПб., 1898; *Papée F.* Alexander Jagiełłończyk. Kraków, 1949; *Базилевич К. В.* Внешняя политика Рус. централизованного гос-ва, 2-я пол. XV в. М., 1952; *Макарий*. История РЦ. Кн. 5 (по указ.).

Б. Н. Флора

ЕЛЕНА ШТИЛЯНОВИЧ [серб. Јелена Штиљановић] — см. *Елисавета*, прп. (пам. 4 окт.), серб. кнг.

ЕЛЕНОПОНТ, пров. и митрополия в М. Азии — см. *Понт*.





ЕЛЕОНСКАЯ ГОРА [Елеон, Масличная гора; греч. ὄρος Ἐλαιῶν], короткий горный кряж, облегающий Иерусалим с востока и ограждающий его от разрушительного соседства пустыни. Обращенные к Иерусалиму, зап. склоны и в наст. время сохранили остатки оливковых рощ, от которых произошло название горы. Кряж состоит из 3 вершин. Средняя, самая высокая (815 м над уровнем моря), на к-рой произошло *Вознесение Господне*, называется горой Вознесения, северная — Малой Галилеей, т. к. здесь, по преданию, был постоянный двор, на к-ром останавливались приезжие из Галилеи, в т. ч. св. апостолы. Именно в этом месте в пасхальную ночь ангел обратился к жеман-мироносицам со словами: «...идите, скажите ученикам Его и Петру, что Он (воскресший Христос. — *Авт.*) предвещает вас в Галилею; там Его увидите...» (Мк 16. 7). Юж. вершина именуется горой Соблазна (Σκάνδαλον), название связано с тем, что Соломон разрешил здесь своим женам-язычницам строить капища, ставить идолов и приносить им жертвы.

Считается, что Е. г. находится от города на расстоянии «субботного пути» — 1 тыс. шагов, к-рые разрешается благочестивому иудею пройти в субботу.

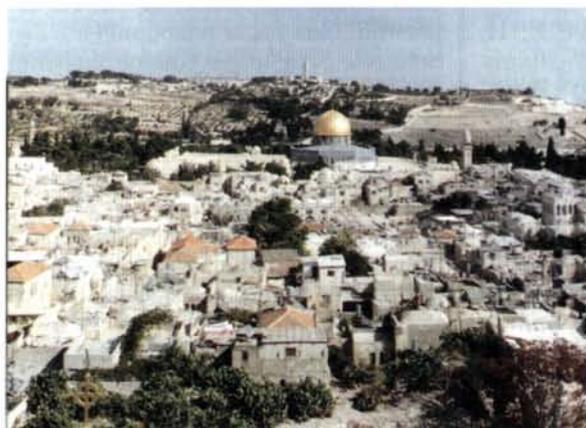
Впервые Е. г. упоминается в Свящ. Писании в связи с бегством Давида из Иерусалима от восставшего Авессалома: «А Давид пошел на гору Елеонскую, шел и плакал; голова у него была покрыта; он шел босой, и все люди, бывшие с ним, покрыли каждый голову свою, шли и плакали» (2 Цар 15. 30). Указание того же источника о вершине «горы, где он [Давид] поклонялся Богу» (2 Цар 15. 32), возможно, свидетельствует о наличии на Е. г. уже в самые ранние времена неких мест богопочитания. Сын Давида Соломон, напротив, осквернил гору, как сказано выше, языческими храмами: «Тогда построил Соломон капище Хамосу, мерзости Моавитской, на горе, которая пред Иерусалимом, и Молоху, мерзости Аммонитской» (3 Цар 11. 7; ср.: 4 Цар 23. 13).

Со времен Второго храма с Е. г. ассоциируется праздник Кущей: «И потому объявили и провозгласили по всем городам своим и в Иерусалиме, говоря: пойдите на гору и несите ветви маслины садовой и ветви маслины дикой, и ветви миртовые и ветви пальмовые, и ветви других широ-

колиственных деревьев, чтобы сделать кущи по написанному» (Неем 8. 15). По позднейшим свидетельствам *Мишны*, подтвержденным археологическими открытиями, на Е. г. совершалось сожжение рыжей телицы в жертву за грех, пепел к-рой использовался священниками для ритуальных очищений (Числ 19; см. также мидраш Беракот. Об археологических находках, связанных с этим ритуалом, см.: Adler Y. The Site of the Burning of the Red Heifer on the Mount of Olives // Techumin. 2002. Т. 22. Р. 537–542 (на иврите)). Е. г. в дальнейшем продолжала играть важную роль: по указанию судей синедриона на вершине горы возжигались огни для передачи отдаленным общинам сигнала о наступлении нового месяца (Вавилонский Талмуд, трактат Рош-Ашана).

Богословским завершением ветхозаветного почитания Е. г. являются пророчества Иезекииля о славе Господней: «И поднялась слава Господа из среды города и остановилась над горою, которая на восток от города» (Иез 11. 23) — и Захарии о явлении Мессии: «И станут ноги Его в тот день на горе Елеонской...» (Зах 14. 4).

Особое место занимает Е. г. в топографии событий евангельской истории. Спаситель любил уходить из Иерусалима на Е. г., где отдыхал и беседовал с учениками (Лк 21. 37). С Е. г. совершился *Вход Господень в Иерусалим* (Мф 21. 1). Здесь, на пути, «когда приблизился к городу», Господь заплакал об Иерусалиме (Лк 19. 41; Мф 23. 37–39). На Е. г., раскрывая смысл библейских про-



рочеств, Спаситель беседовал с учениками о последних судьбах мира и Втором пришествии (Мф 24. 3 — 25. 46). На склоне Е. г., в Гефсимании, в ночь ареста Он совершал



Отпечаток стопы Спасителя в часовне Вознесения

Моление о Чаше (Мф 26. 36–46). Наконец, с вершины Е. г. Господь вознесся в 40-й день по Воскресении (Лк 24. 50–51; Деян 1. 9–12).

Вершины Елеонского кряжа отделяются от города долиной потока Кедрон, начинающейся у подножия горы Скопус, к северо-западу от Иерусалима, и затем идущей вниз, на юг, вдоль вост. стены Старого города. Эту часть Кедрона называют также долиной Иосафата — по находящейся здесь гробнице царя *Иосафата*. В долине расположены кладбища: под городской стеной — мусульманские, на противоположных елеонских склонах — еврейские. Склоны горы еще в ханаанский период использовались для погребений. В эпоху Первого и Второго храма (X в. до Р. Х. — I в. по Р. Х.) представители духовной и светской знати строили себе здесь роскошные гробницы (напр., т. н. мавзолей *Авессалома*). Древние кладбища и ныне используются для погребений.

Это — юдоль плачевная, где, согласно библейскому обетованию, состоится *Страшный Суд* (Иоил 3. 12–15). В кн. Деяния

Вид на Елеонскую гору

св. апостолов ангел после Вознесения Господня, говоря ученикам, что Иисус придет тем же образом, каким взшел на небо, ясно дает понять, что Второе пришествие будет

на том же месте, где совершилось Вознесение, т. е. на Е. г., над долиной Иосафата. В день Суда Божия, согласно пророчеству Даниила, по долине потечет огненная река (Дан 7. 10).



Долина Силоамская, или Царская (по наличию здесь в древности царских садов, а позже т. н. царских погребений), расположенная ниже по течению Кедрона, огибает с юго-запада городские стены и затем вытянутый мыс горы Офел, сливаясь с ним с долиной Тиропеон (Τυροπολιών), а дальше, к юго-западу от Сиона, с *Енномовой долиной*, и далее идет на юг, к мон-рю Саввы Освященного и Мёртвому м. На дне Кедрона на дороге, идущей от Львиных (Гефсиманских) ворот Старого города к Е. г., находится греч. ц. первомч. Стефана. На этом месте, по греч. правосл. преданию, он был побит камнями в 34 г. Традиция, указывающая долину Кедрона как место его казни, является сравнительно поздней. В визант. времена почитание первомученика совершалось в др. месте — за Дамасскими воротами, справа от Наблусской дороги, где имп. *Евдокия* воздвигла в 460 г. посвященную ему базилику. Храм первомч. Стефана построен в долине Кедрона Иерусалимским Патриархатом в 1969 г. Справа от здания сохранились каменные ступени древней лестницы, шедшей от Золотых ворот к вершине Е. г. и служившей для религ. процессий в ветхо- и новозаветные времена. Согласно *Commemoratorium de casis Die vel monasteriis* (Памятной записке о домах Божиих или монастырях), в 808 г. можно было сосчитать 195 таких ступеней от ворот до Кедрона и 537 — от Кедрона до вершины. В 1931–1934 гг. рус. археологом Г. И. Лукьяновым было расчищено 8 ступеней (другие 7 были им раскрыты на территории рус. *Гефсиманского во имя равноап. Марии Магдалины мон-ря*). В 1987 г. над этими ступенями была сооружена маленькая открытая часовня в память Входа Господня в Иерусалим, в к-рой служится в праздник малая вечерня.

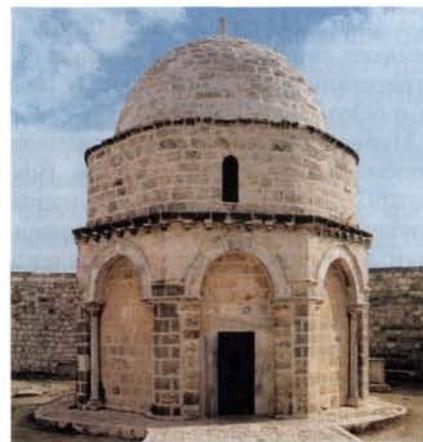
Напротив ц. первомч. Стефана, в самой нижней точке долины, у подножия Е. г., находится ц. Успения Пресв. Богородицы, воздвигнутая над гробницей, где было положено апостолами тело Божией Матери (см. ст. *Гефсимания*). Слева от ц. Успения можно пройти к т. н. Гефсиманской пещере (Пещере учеников). Чуть выше по склону, в глубине Гефсиманского сада, принадлежит французскому францисканцам, возвышается базилика Гефсиманской молитвы («Церковь всех наций»), построен-

ная в 1919–1924 гг. архит. А. Барлуцци. Узкая, 2 м шириной, асфальтированная дорожка отделяет ограду францисканского участка от рус. владений, лежащих выше по склону.

Главной достопримечательностью рус. участка, исторически бывшего продолжением того же Гефсиманского сада, является 7-главый храм во имя равноап. Марии Магдалины, построенный в новорус. стиле (см. ст. *Гефсиманский во имя равноап. Марии Магдалины мон-рь*). Мимо рус. участка можно подняться по крутой дорожке к самой вершине Е. г. — месту Вознесения Господня.

Елеона (ц. Учеников). Согласно Евсевию Кесарийскому (*Euseb. Vita Const.* III 41, 43) и Бурдигальскому итинерарию (333), имп. *Константин I Великий* по инициативе матери, равноап. *Елены*, воздвиг на Е. г. базилику необычайной красоты, но не на месте Вознесения, а над пещерой, где Христос беседовал с учениками. По описанию Бурдигальского итинерария, храм был построен «недалеке» от места Вознесения (Бордоский путник 333 г. // ППС. 1882. Т. 1. Вып. 2(2). С. 31). Согласно Евсевию, «самую вершину этой горы увенчала она (Елена. — *Авт.*) священным домом церкви и храмом. Там, в той самой пещере, по свидетельству предания, Спаситель всех посвящал Своих учеников в неизглаголанные тайны» (*Euseb. Vita Const.* III 43). Во время археологических раскопок, производившихся Л. Ю. Венсаном в 1910 г. и доминиканцами в 1918 г. (*Vincent, Abel.* 1926. Vol. 2. P. 337–360), были обнаружены на территории совр. мон-ря *Pater Noster* (Отче наш) следы фундамента храма. Он состоял из внутреннего двора с колоннадами и базилики (30×19 м, ширина нефов 4–11,4 м, расстояние между колоннами 4 м, глубина апсиды 4 м, толщина стен до 1,5 м), построенной по общему плану базилик того времени (Рождества Христова в *Вифлееме*, Успения Пресв. Богородицы в Гефсимании). Елеона была разрушена при персид. нашествии (614). Никто из ранних паломников не связывал ее с местом, где Господь научил апостолов молитве «Отче наш»; эта традиция возникла в эпоху крестоносцев. Совершенно др. локализацию Елеоны — на территории рус. Вознесенского мон-ря — предложила в 1939 г. Е. С. Лукьянова (см. подробнее в ст. *Елеонский Вознесенский русский мон-рь*).

Храм Вознесения Господня (Имвомон) был построен на месте Вознесения Спасителя между 330 и 378 гг. римлянкой Пименией. По описанию Аркульфа (ок. 670), это была «большая круглая церковь, вокруг которой идут три сводчатые портика, сверху крытые: внутреннее сооруже-



Храм Вознесения Господня

ние этой церкви без крыши и без свода и стоит под открытым небом, на чистом воздухе; в восточной части этого сооружения находится алтарь, покрытый узкой крышей» (Аркульфа рассказ о св. местах, записанный *Адаманом* ок. 670 г. / Пер.: И. В. Помяловский // ППС. 1898. Т. 17. Вып. 1(49). С. 76–77). Описание Аркульфа, повторенное Бедой Достопочтенным и Петром Диаконом, подтверждается раскопками, проведенными францисканцами под рук. В. Корбо в 1959 г. Диаметр церкви составлял ок. 25 м. Терраса, открывавшая вид на Иерусалим, заканчивалась мраморной лестницей, спускавшейся к Кедрону. Крест, венчавший Имвомон, был замечен издали, из Кедронской долины, а фонари, освещавшие портик и террасу, были видны из города. Паломница Эгерия в описании службы Великого четверга указывала положение Елеоны и Имвомона следующим образом: «Все идут на Елеон, в ту церковь, где находится пещера, в которой был в этот день Господь с апостолами... И оттуда, приблизительно уже в шестом часу ночи, с песнопениями идут вверх, на Имвомон, на то место, откуда Господь вознесся на небо» (Паломничество по св. местам кон. IV в. / Изд., пер., предисл. и объясн.: И. В. Помяловский // ППС. 1889. Т. 7. Вып. 2(20). С. 156).

Разрушенный персами в 614 г., Имвомон был отстроен Иерусалимским



патриархом св. *Модестом* (археологами была обнаружена посвятельная надпись с упоминанием его имени) в более скромном виде и не точно на прежнем месте (Повесть Епифания о Иерусалиме и сущих в нем мест, первой половины IX века / Изд., пер., предисл. и коммент.: В. Г. Васильевский // ППС. 1886. Т. 4. Вып. 2(11). С. 28, 209) или, как считают совр. авторы, в строгом соответствии с первоначальным планом (*Ovadiah*. 1970. Р. 85–87).

Менее понятно первоначальное положение священного камня. Возможно, он был огорожен «большим круглым колесом, сверху сглаженным, высота которого указывается мерою до шеи, и посередине его видно немаленькое отверстие, через которое указываются отчетливо и ясно отпечатавшиеся открыто следы ног Господних. В этом колесе с западной стороны постоянно открыта некая дверь, для того чтобы входящие через нее легко могли подойти к месту священного праха (находящегося на камне) и через открытое сверху отверстие этого колеса, протянув руки, брать частицы священного праха» (*Аркульфа* рассказ о св. местах. С. 77). Это описание напоминает архитектурное оформление камня Авраама в святилище Куббат-эс-Сахра (Купол скалы), построенном в 685–691 гг., возможно по образцу камня Вознесения времен Аркульфа.

В 1106 г. храм Вознесения посетил игум. Даниил, 1-й из рус. авторов, оставивший описание паломничества в Палестину. Он указал расстояние от Гефсимании до вершины Е. г. в 3 полета стрелы, а до Елеоны — в 1 полет. Расстояние от Елеоны до места Вознесения он определил в 90 саж., т. е. ок. 200 м («Хождение» игум. Даниила в Св. Землю в нач. XII в. / Изд. подгот.: О. А. Белоброва и др.; отв. ред.: Г. М. Прохоров. СПб., 2007. С. 44–45). «Место Вознесения Господня, — говорится в «Хождении», — находится на вершине Елеонской горы, прямо к востоку, и выглядит, как малая горка. На той горке был камень круглый, выше колена, с того камня вознесся Христос. И все то место покрыто сводами, а поверх сделан как бы двор каменный круглый, вымощенный весь мрамором. И посреди того двора создан как бы теремок круглый, без верха, а в том теремке, под самым его непокрытым верхом, лежит камень святой, на котором стояли пречистые ноги Вла-

дыки и Господа нашего. И сделана над камнем трапеза из мраморных плит, и на той трапезе служат ныне литургии. Камень же находится внизу, под святой трапезой, вокруг весь обложен мраморными плитами, только верх его виден немного, и его целуют все христиане» (Там же. С. 46–47).

Совр. часовня Вознесения относится к эпохе крестоносцев. Это небольшое здание, ротондальное внутри и октагональное снаружи, перекрытое полусферическим куполом. Нижний восьмерик украшен арочными нишами с небольшими коринфскими колоннами на углах, с визант. резными кентаврами в капителях. Двор часовни составляет примерно половину площади, к-рую занимала ротонда (или, по др. реконструкциям, октагон) Имвомона, базы колонн последнего сохранились близ внутренней стороны ограды.

В 1834 г. часовня пострадала от землетрясения и была отремонтирована совместно правосл. греч., католич. и арм. общинами. Однако арм. духовенство, пользуясь покровительством египетского правительства, войска которого оккупировали в 1830 г. Сирию и Палестину, помимо совместного владения часовней начало строительство рядом собственного мон-ря.

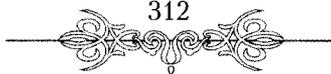
13 сент. 1836 г. рус. посланнику в К-поле А. П. Бутенёву поступила жалоба Иерусалимского Синода о том, что «Оттоманская Порты из места к России, как православной... отнимает у нас священную Елеонскую гору и отдает ее армянам». Эта жалоба дошла до имп. Николая I, и были приняты необходимые меры. 8 сент. 1838 г. в Иерусалим прибыл судебный представитель Высокой Порты и «начал вопрошать и судить». На др. день все заинтересованные стороны отправились на Е. г., где после «рассмотрения с точностью всех зданий и описания оных с наивеличайшею подробностью» было принято решение, «что все нововведения достойны истребления и разрушения, так что места сии по-прежнему остаются приступными для поклонения для всех народов» (РГБ. Ф. 188. К. 4. Ед. хр. 28. Л. 1–2 об.). По получении султанского повеления греки и католики в 1839 г. «разрушили до основания» арм. постройки (*Дамаскин (Смирнопул)*. 1908. С. 105–106).

Внутри часовни, напротив зап. входа, в полу находится камень в прямоугольной мраморной рамке, сле-

данной в естественной скале, с ясно отпечатавшимся на нем следом левой человеческой стопы. «Случайность сходства тут, по крайней мере для меня, немислима», — подчеркивал архим. Антонин (Капустин) (*Антонин (Капустин)*. 2007. С. 108–109). «Даниил видел здесь еще две стопы (в XII в.), но позже мусульмане высекли из скалы одну стопу и перенесли ее в мечеть Ель-Акса, где этот след и сохраняется поныне» (*Леонид (Кавелин)*. 2008. С. 202). Стопа Спасителя обращена на север, из чего русскими паломниками делался вывод о том, что «Он возносился на небо с лицом, обращенным к северу, к России, и, возносясь, благословлял ее» (*Порфирий (Успенский)*, еп. Книга бытия моего: Извлеч. из кн., изд. ИППО. СПб., 1898. С. 29–30). В XIX в. арабы торговали кусочками полотна в размер стопы. Одессит Е. И. Фесенко сделал и растиражировал в 1890 г. хромолитографию «стопочки», как любовно называли ее рус. богомольцы, заменив полотно бумагой (*Дмитриевский*. 1913. С. 11–12). Такими изображениями благословляли рус. паломников монахини расположенного неподалеку от места Вознесения Елеонского Вознесенского рус. мон-ря.

В праздник Вознесения Господня католики пользуются привилегией служить на св. камне, установив престол внутри часовни. Православные, а также сирийцы, армяне и копты ставят алтари во дворе, в специальных шатрах. Большой каменный престол к юго-востоку от часовни принадлежит православным. Внутри часовни православные ставят 2 подсвечника с горящими свечами по сторонам св. камня. Собственно здание мечети с отдельным входом расположено вне двора, но деньги за вход в часовню Вознесения получает мусульм. сторож.

В 378 г. прп. *Мелания Римлянина Старшая* основала между Елеоной и Имвомоном (по данным раскопок, почти вплотную к последнему) монастырь и странноприимный дом для паломников. В 380 г. к ней присоединился ее духовный наставник *Руфин Аквилейский*, ставший настоятелем муж. мон-ря. С этим мон-рем связано создание «Истории египетских монахов» и отчасти «*Лавсаика*» (*Кулькова Н. А.* Об авторе «Истории египетских монахов» // История египетских монахов. М., 2001. С. 87, 91, 94). В «Лавсаике» упоминается так-



же бывш. вельможа равноап. Константина Иннокентий, пресв. Елеонский, построивший рядом мартирий, где покоились мощи св. Иоанна Предтечи (*Палладий*. Лавсаик. С. 149).

Церковь св. Апостолов (Апостолеон). О том, что в 438 г. *Мелания Младшая* на деньги, полученные от Лавса, «великого логофета (?)» византийского двора», построила близ Имвомона мон-рь с церковью, известной как Апостолеон, а также бани, упоминается в Житии Петра Ивера (Житие Петра Ивера царевича-подвижника и еп. Майюмского V в.: Груз. подлинник / Изд., пер. и предисл.: Н. Я. Марр // ППС. 1896. Т. 16. Вып. 2(47). С. 89). Примерно в это же время (после 442) на Е. г. поселилась опальная имп. Евдокия, супруга Феодосия II, с кувикуларией Феодосией (очевидно, она изображена на мозаике, находящейся ныне в доме игумении Елеонского Вознесенского рус. мон-ря). Когда сгорел крест над Имвомоном, императрица приказала воздвигнуть медный. Евдокия должна была присутствовать на освящении Апостолеона, но оступилась при входе в церковь и растянула сухожилие.

В итинерарии Феодосия (ок. 530) говорится, что на Е. г. было построено 24 церкви (*Феодосий* о местоположении Св. Земли нач. VI в. // Пер. и объясн.: И. В. Помяловский // ППС. 1891. Т. 10. Вып. 1(28). С. 15), а паломник из Пьяченцы (ок. 570) застал здесь «множество затворников, мужчин и женщин» (Путник *Антонина* из Плаценции кон. VI в. / Изд., пер. и объясн.: И. В. Помяловский // ППС. 1895. Т. 13. Вып. 3(39). С. 33).

С юж. стороны часовни Вознесения к стене мечети пристроено маленькое прямоугольное здание без к.-л. украшений над **пещерой прп. Пелагии** († 457, пам. 8 окт.), знаменитой антиохийской красавицы-куртизанки, обращенной в христианство еп. Нонном и много лет подвизавшейся в каменном затворе на Е. г. На дорогу выходит решетчатая калитка, через к-рую небольшая дорожка ведет к глухой двери. В 1-м довольно высоком и просторном помещении, возможно пристроенном позднее, молятся мусульмане, почитающие преподобную, далее неск. крутых ступеней ведут в сводчатую комнату. Она меньше по размеру предыдущей и освещена небольшими окошечками под крышей. Здесь, справа от входа, стоит каменный саркофаг с греч.



Пещера прп. Пелагии

надписью. На стенах сохранились евр. надписи о почитании пророчицы Фульды, в пустой гробнице к-рой, видимо, и совершала затворнический подвиг прп. Пелагия. Она жила и могла быть похоронена в маленькой низкой камерке с заложеным после ее смерти окошком, через к-рое принимала пищу и беседовала с посещавшими ее для духовного наставления. Есть сведения, что когда-то от Имвомона к пещере Пелагии вели 25 ступеней.

Монастырь прп. Пелагии расположен напротив часовни Вознесения и пещеры прп. Пелагии. Этот участок был приобретен в 1845 г. Иерусалимской Православной Патриархией. В 1992 г. стараниями архим. Иоакима, прибывшего с Хиоса, началось строительство нового храма в честь Вознесения Господня. По офиц. версии, были нарушены пункты израильского законодательства, по к-рым муниципальные власти запрещают строить новые христ. храмы на Е. г. и в др. районах Иерусалима. 23 июля 1992 г., когда храм был уже практически возведен, прибыла команда полицейских с бульдозером и церковь была варварски разрушена. Сохранился лишь нижний храм, оборудованный в крипте строившейся церкви. Его спасло чудо: большая круглая деревянная икона Вседержителя, сорвавшись с места, вдруг закружилась перед бульдо-



Малая Галилея

зером. В этот миг бульдозер сломал зуб, запутавшись в железобетонном перекрытии нижнего храма. После этого израильские полицейские прекратили снос постройки и удалились. В ночь на 8 июля 1995 г. неизвестные злоумышленники ворвались в разоренный мон-рь, связав архим. Иоакима, нанесли ему тяжелые побои и убили его мать, причисленную ныне Иерусалимской Православной Церковью к лику святых мучениц (*Ιωακείμ (Στρογγυλός), ἀρχιμ. Τὸ ἱερό προσκύνημα τῆς Ἀναλήψεως. Ἱεροσόλυμα, 1996*).

Действующий подземный храм имеет 3 придела: центральный — в честь Вознесения Господня, левый — во имя прп. Мелании Римляныни, правый — во имя прп. Пелагии. Драгоценный напрестольный крест, к-рым 3 мая 1991 г., в праздник Вознесения, благословил храм Иерусалимский Патриарх Диодор, содержит частицу Животворящего древа и частицу мощей прп. Евфимия Великого. В иконостасе в киоте находится др. крест, с вмонтированным небольшим распятием из слоновой кости, принадлежавшим, по преданию, равноап. Елене. Над иконостасом звездой отмечено место, о к-рое чудесным образом «споткнулся» бульдозер, а в притворе храма верующие прикладываются к той самой круглой иконе Вседержителя, к-рая остановила разрушение храма. В пристроенной к храму крипте находятся мощи мц. Анастасии, матери архим. Иоакима.

Малая Галилея. Прямая улица, проложенная по гребню Е. г. и соединяющая 64-метровую колокольню (Русскую свечу) и 50-метровую башню лютеран. ц. Вознесения при госпитале, носящем имя Августина Виктории, супруги герм. имп. Вильгельма II, ведет от рус. Вознесенского мон-ря к греч. правосл. мон-рю *Viri Galileae* (Мужи галилейские), иначе именуемому, как и само место, Малой Галилеей. Название связано с тем, что в евангельские времена здесь существовала гостиница, принимавшая приходивших на праздники в Иерусалим галилеян. Древ-

нее предание говорит, что именно здесь явился апостолам воскресший Господь, когда «они подали



Ему часть печеной рыбы и сотового меда» (Лк 24. 42). В память этого события в саду стоит открытая часовня, чуть пониже уровня земли, окруженная решеткой; внутри на невысоком постаменте — 2-сторонняя икона, изображающая учеников, окруживших воскресшего Учителя. На стене — надпись на неск. языках, повествующая об этом событии. Рядом находятся фрагменты 2 столпов, возведенных в древности на месте Вознесения Господня в память 2 ангелов, явившихся апостолам тотчас после Вознесения. Эти столпы были перенесены в Малую Галилею, когда вершина горы Вознесения и храм на ней принадлежали мусульманам, не допускавшим туда христиан. Тогда службы совершались в построенном здесь храме в честь Явления воскресшего Господа мужам галилейским. В наст. время от него сохранился только престол на колонках с памятным камнем под ним, на котором выложен крест. Этот престол находится в притворе построенной в 1907 г. на этом месте 3-престольной церкви. Против входа устроен главный придел, а 2 боковых расположены значительно ниже его, к ним ведут лестницы. В крипте храма устроена усыпальница Иерусалимских Патриархов и видных иерархов, в т. ч. основателя храма и обители архиеп. Иорданского Елифания († 1908), Патриарха Иерусалимского Тимофея († 1955) и др. Напротив церкви в общей ограде с ней стоит дом, служащий летней резиденцией Иерусалимских Патриархов.

В конце аллеи, ведущей на юг, находится небольшой храм Смертного Благовещения. Он стоит на месте, где молилась Пречистая Матерь Божия после Вознесения Сына и где арх. Гавриил с райской ветвью в руках возвестил Ей о предстоящем Успении. Иконостас отсутствует, под престолом — камень, на к-ром стояла Пресв. Богородица. Храм, построенный архиеп. Елифанием Иорданским, освящен в 1889 г.

За церковью у алтаря — надгробная плита иером. *Серафима (Кузнецова; 1875–1959)*, трудами к-рого были доставлены в 1921 г. из уральского г. Алапаевска в Иерусалим мощи св. кнг. прмц. *Елисаветы Феодоровны* и пострадавшей с нею инокини *Варвары*.

Неподалеку от часовни Вознесения расположен католич. жен. кармелитский **мон-рь Pater Noster**. По

католич. преданию, в находящейся здесь пещере Спаситель научил Своих учеников Молитве Господней, хотя, согласно Евангелию от Матфея, молитва «Отче наш» входит в состав Нагорной проповеди и соответственно местом 1-го ее произнесения является *Блаженств гора* в Галилее. По мнению католич. археологов, монастырь находится на месте базилики Елеона, где крестоносцы построили в 1102 г. часовню, посвятив ее Молитве Господней. Через 50 лет Свенном Свеннсенем, еп. г. Виборг (Дания), и его братом Эскилем на этом месте была возведена церковь,



Кармелитский мон-рь Pater Noster

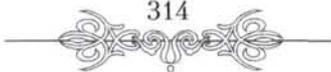
при строительстве к-рой использовались камни разрушенной Елеоны. (В XIX в. могилы братьев были восстановлены кнг. де ла Тур д'Овернь — *Баландин С.* Пятое Евангелие: Описание св. мест в Израиле с коммент. и размышлениями. Иерусалим, 1999.) Капелла крестоносцев была разрушена Салах-ад-Дином в 1187 г.

Рядом с этим местом в 70-х гг. XIX в. возник кармелитский жен. мон-рь Pater Noster. Его основательницей была Элоиза Аурелия де Босси (1809–1889), уроженка Флоренции, дочь известного итал. поэта Дж. К. де Босси, министра Пьемонтского двора, породнившаяся во 2-м браке с франц. королевским домом и получившая титул княгини де ла Тур д'Овернь. Когда княгиня, весьма состоятельная и глубоко верующая женщина, приехала в нояб. 1856 г. в Иерусалим, патер М. А. Ратисбонн, известный в Палестине католич. благодетель и храмоздатель, посоветовал ей купить на Е. г. этот участок земли. 11 лет княгиня частями выкупала 6 га земли. В 1868–1870 гг. на этом участке велись раскопки (под рук. известного археолога франц. консула в Иерусалиме Ш. Клермо-

на-Ганно) в поисках развалин Елеоны. В 1870–1872 гг. были осуществлены основные постройки: мемориал в виде внутреннего двора средневек. мон-ря, посвященный молитве «Отче наш» (его проектирование было поручено молодому архит. Ж. Ле-конту дю Нуи, причем в качестве образца для подражания заказчицей было указано кладбище Кампосанто в Пизе), и монастырский комплекс, построенный в др. стиле неизвестным архитектором, предположительно Ж. Гиймо, зодчим неск. иерусалимских построек. Мон-рь был освящен лат. Иерусалимским патриархом Викентием Бракко 18 июня 1874 г. Завершает ансамбль колокольня, ставшая одной из архитектурных доминант Е. г. (1886). В 1856–1874 гг., пока мон-рь обустроивался и украшался, кнг. де ла Тур д'Овернь жила рядом, в просторном доме, где было много картин, книг, археологических раритетов. В 1872 г. ее посетил прибывший с паломниками в Иерусалим вел. кн. Николай Николаевич Старший (*Скалон*. 2007. С. 144). Она завещала похоронить себя в этом мон-ре, в построенном мавзолее в конце юж. галереи клуатра. Но княгиня умерла во Флоренции, и только в 1957 г. ее останки были перенесены на Е. г. На верхней плите саркофага помещена мраморная статуя, изображающая кнг. де ла Тур д'Овернь на смертном одре, работы франц. скульптора Ж. О. Барра.

Внутренние стены мемориала и интерьер монастырской церкви украшены белыми керамическими плитками с текстом молитвы «Отче наш» на разных языках. Если в 1872 г. Молитва Господня на стенах клуатра была представлена на 36 языках, то в наст. время — на 140 языках (в т. ч. на русском).

Намерение франц. правительства после первой мировой войны построить здесь храм, посвященный Св. Сердцу Иисусову (аналог парижского собора Сакре-Кёр на Мон-мартре), не осуществилось, от этого проекта остались алтарный камень и кафедра под открытым небом (1927). На склоне Е. г., по дороге из *Виффагии* вниз, в Гефсиманию, рядом с совр. обзорной площадкой, расположен участок земли под названием Кармель-Хараб, приобретенный у местных арабов архим. Антонином (Капустиним) в 1883 г. По преданию, здесь находятся гробницы пророков Аггея, Захарии и Малахии из числа

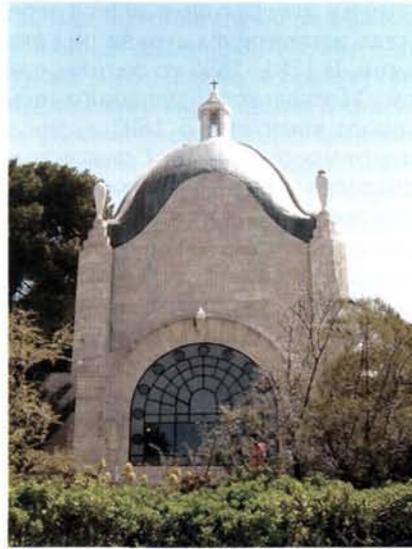




12 малых пророков, памятник известен с XIV в. В отношении, направленном 18 нояб. 1886 г. консулу в Иерусалиме Д. Н. Бухарову, архимандрит писал, что «такого же рода (т. е. имеющее археологический характер.— *Авт.*) приобретение мое, датируемое 1883 годом, составляет могильная пещера на западном склоне горы Елеонской, известная у гидов под кличкую «Гробов Пророческих», не имеющую смысла, и приурочиваемая археологами к памятникам языческого культа первых насельников места» (Россия в Св. Земле. Т. 2. С. 208). В 1890 г. памятник был исследован археологом-августинцем Л. Ю. Венсаном (см.: Гробница пророков. 1901. С. 142–152).

Лестница от входа ведет в круглый зал (8,5 м диаметром), от него на север, восток и юг отходит 3 коридора (9–12 м длиной), соединенные 2 большими полудугами, внешняя из к-рых является погребальной камерой с 26 локулами на внешней стене (см. план: *Murphy-O'Connor*. 1998. P. 124. Fig. 36). Совр. археологи относят этот лабиринт к I–V вв. по Р. Х., коккимы (погребальные ниши) датируются доадриановским временем, а многочисленные граффити на стенах сообщают, что здесь похоронены христиане из Сирии или Месопотамии, бывшие, очевидно, на поклонении в Иерусалиме. Вокруг рус. участка расположено старое евр. кладбище. Возможно, могила одного из пророков находилась неподалеку и дала имя этой древней усыпальнице (*Мефодий (Кульман)*. 1961. С. 71, там же план). После смерти архим. Антонина участок был переведен на имя председателя ИППО вел. кн. Сергея Александровича. В 1912 г. членом РДМ иером. Иларионом здесь был построен дом (в наст. время в нем живет арабская семья, охраняющая участок). Участок находится во владении РПЦЗ.

Там же, на юго-зап. склоне Е. г., напротив рус. участка с гробницами пророков, расположен участок Кармэль-Газаль, или «место **Каллистрата**», приобретенный архим. Антонином по частям в 1881–1884 гг. Генеральный консул в Иерусалиме А. Г. Яковлев в донесении послу в К-поле И. А. Зиновьеву от 12 июня 1897 г. писал об этом археологическом памятнике: «Здесь о. Антонин нашел хорошо сохранившуюся в виде круга мозаичную надпись на греческом языке, которая сообщает, что



Храм *Dominus Flevit*
францисканского мон-ря

под нею погребен преподобный Каллистрат (умер в VI веке). Боясь оспаривания со стороны греков или турок, он прикрыл надпись землею. Здесь, по словам о. Антонина, можно было бы произвести интересные раскопки» (Россия в Св. Земле. Т. 2. С. 244). Теперь участок принадлежит РДМ в Иерусалиме в юрисдикции РПЦЗ. Неск. лет назад была сделана попытка продать землю под евр. кладбище, но сделка была оспорена в судебном порядке. В наст. время участок пустует.

По дороге, ведущей вниз от гробниц пророков в Гефсиманию, с правой стороны находится небольшой францисканский мон-рь с храмом, именуемым **Dominus Flevit** (Господь плачет). На этом месте Спаситель, совершая торжественный Вход в Иерусалим, заплакал о судьбе Иерусалима (Лк 13. 34–35). Храм построен в 1954–1955 гг. итал. архит. А. Барлуцци. Небольшой кубический объем перекрыт высоким сводом оплывающих очертаний в форме слезы; по углам установлены имитации античных ампул, в к-рые плакальщицы собирали слезы. Храм в плане крестообразный, с невысокими и слабо выдающимися прямоугольными рукавами креста. Алтарный компартимент обращен к западу. В полуовале окна за решеткой в форме тернового венца с причастной чашей и гостией посередине открывается вид на Иерусалим. В вост. рукаве — ниша с мраморным алтарем, вокруг к-рого расчищен мозаичный пол раскрытой Дж. Т. Миликом (1955) небольшой визант. церкви (7×14 м), датируемой

675 г. В юж. компарimente — полукруглая плита с текстом Евангелия от Луки о том, как на этом месте заплакал Иисус; в северном, над входными дверями, — ктиторская доска с надписью («Христу Плачущему — при Кустоде Святой Земли отце Гиацинте Фаччо, архитектор А. Барлуцци, Италия, Канада и Мексика — приносят в лето Господне 1955») и перечислением стран, участвовавших в финансировании проекта.

На невысоком холме на вост. склоне Е. г., вправо на восток от мон-ря Pater Noster, находится Виффагия — селение, куда привели Спасителю по Его указанию ослицу и осленка (Мф 21. 1–9) и откуда началось Его торжественное шествие в Иерусалим (Ин 12. 12). На юж. склоне Е. г. расположено араб. сел. Эль-Айзария — евангельская *Вифания*.

К северо-западу от Малой Галилеи находится нем. лютеран. ц. **Вознесения Господня** при госпитале, носящем имя Августы Виктории. Участок был приобретен в 1903 г., строительство началось в 1907 г., 9 апр. 1910 г. церковь была торжественно освящена в присутствии сына кайзера, принца Эйтеля Фридриха. Автор проекта — берлинский архит. Р. Лейбниц, строительными работами руководили архитекторы Т. Зандель (из Иерусалима) и Г. Шумахер (из Хайфы). Храм (32×20,5 м) составляет часть единого комплекса зданий госпиталя, возведенного в характерных для позднего нем. модерна сдержанных рациональных формах, стилизованных под ломбардский вариант романского стиля. Храм в форме лат. креста встроен передней частью в квадрат зданий госпиталя, уподобленных клуатру средневеков. мон-ря. Мощная башня высотой 45 м помещена между трансептом храма и постройками госпиталя. Суровые монументальные здания, облицованные необработанным камнем, оживлены высокими кровлями, аркадами, башнеобразными выступами и экседрами. Церковь Вознесения Господня богато декорирована, причем программу убранства определили пожелания и вкусы заказчиков. Мозаики сводов выполнены иерусалимским худож. Шмидтом (1910–1911) по эскизам берлинского худож. О. Витали, утверждавшимся кайзером. Композиция Вознесения в конхе алтаря, где использованы мотивы мозаики «Вознесение» из собора Св. Софии в Фессалонике (кон. IX в.), — заказ



императрицы. Обилие сюжетов из истории крестовых походов отражает романтическую идею Вильгельма II вновь сделать Иерусалим христом городом (Roth. 1973. С. 223, 270—271 и. а.). Лит.: Гробница пророков // СИППО. 1901. Т. 12. № 2. С. 142—152; *Дамаскин (Смирнопул), иеродиак*. Воспоминание о св. местах / С предисл. Блаженнейшего Патриарха Дамнана. Иерусалим, 1908; *Дмитриевский А. А.* Праздник Вознесения Господня на Елеонской горе. СПб., 1913. М., 1994*; *Vincent H., Abel F.-M.* Jérusalem: Rech. de topographie, d'archéologie et d'histoire. P., 1926. Vol. 2: Jérusalem nouvelle; *Loukianoff E.* «Ο Ἐλατών» // Mémoires présentés à l'Inst. d'Égypte. Le Caire, 1939. Т. 42. P. 1—44; *Методий (Кульман), еп.* Святая Земля. П., 1961; *Corbo V. C.* Ricerche archeologiche al Monte degli Ulivi. Gerusalemme, 1965; *Ovadih A.* Corpus of the Bizantine Churches in the Holy Land. Bonn, 1970; *Roth E.* Preussens Gloria in Heiligen Land: Die Deutschen und Jerusalem. Münch., 1973; *Storme A.* Le Mont des Oliviers. Jerusalem, 1984* (Lieux Saints de Palestine); *Bar-Am A.* Beyond the Walls: Churches of Jerusalem. Jerusalem, 1998; *Murphy-O'Connor J.* The Holy Land: An Oxford Archaeol. Guide from Earliest Times to 1700. Oxf.; N. Y., 1998*; *НЕАЕНЛ*. Vol. 2. P. 783—785; *Лисовой Н. Н.* Приди и виждь: Свидетельства Бога на Земле. М., 2000; Россия в Св. Земле: Док-ты и мат-лы. М., 2000. Т. 1—2; *Антошин (Катустин), архим.* Пять дней на Св. Земле и в Иерусалиме в 1857 г. М., 2007; *Скалон Д. А.* Путешествие по Востоку и Св. Земле в свите вел. кн. Николая Николаевича в 1872 г. М., 2007*; *Леонид (Кавелин), архим.* Старый Иерусалим и его окрестности: Из зап. инока-паломника. М., 2008.

Н. Н. Лисовой

ЕЛЕОНСКИЙ Николай Александрович (11.11.1843, Калужская губ.— 25.10.1910, Москва), прот., проф. Московского ун-та, библист. Род. в семье сельского священника Калужской губ. Окончил Калужскую ДС, в 1868 г.— МДА 2-м магистром (1-м стал И. Д. Мансветов). В магист. соч. «Св. Евангелие от Марка: Против Баура», написанном под рук. архим. *Михаила (Лузина)*; в посл. епископ Курский), доказывал апостольское происхождение Евангелия от Марка, полемизируя с Ф. К. Бауром. По словам прот. Иоанна Соловьёва, Е. был самым талантливым учеником еп. Михаила (Лузина), но «не рабски подчинился своему учителю в своих дальнейших трудах, а пошел в них гораздо дальше и глубже» (Заслуженный проф. богословия... С. 716). В 1868 г. назначен преподавателем в Харьковскую ДС. В 1869 г. переведен в МДС, преподавал гомиетику и литургику. В 1870 г. избран доцентом кафедры Свящ. Писания ВЗ МДА. В 1879 г. определен профессором богословия в Петровскую земледельческую и лесную академию.

В том же году рукоположен во иерея и стал настоятелем церкви при академии. В 1891—1892 гг. состоял членом Московского духовного цензурного комитета. В 1892 г., после смерти протопр. Н. А. Сергиевского, определен вместо него профессором богословия Московского ун-та (возглавил кафедру богословия) и настоятелем университетской ц. мц. Татианы. В 1897 г. удостоен звания заслуженного профессора. В 1904 г. возведен в сан протоиерея.

В МДА занимался преимущественно библейской исагогикой и экзегетикой. Печатал большинство своих произведений в «Чтениях в Обществе любителей духовного просвещения». Посвятил ряд статей толкованию начальных глав кн. Бытие, опираясь на данные протестант. библеистов: К. Ф. Кейля, Франца Деллица и др. Переводил на рус. язык и готовил к изданию «Историко-критическое введение в канонические и неканонические книги Ветхого Завета» Кейля (перевод не закончен; опубл.: ЧОЛДП. 1875. Т. 1. С. 687—720; Т. 2. С. 3—21). Соч. Е. «Древнееврейская священная поэзия» имело значение с т. зр. подлинности учительных книг ВЗ. В ст. «Свидетельства о времени завершения ветхозаветного канона: Степень их достоверности и возможные выводы из них» осторожно поставил под сомнение закрепившиеся в отечественной библистике представления об окончательном завершении ветхозаветного канона при Ездере и Неемии. В ст. «О времени происхождения книги Иова» полемизировал с Рижским еп. *Филаретом (Филаретовым)*, в отличие от него относил появление Книги Иова не к послевоенному периоду, а к X в. до Р. Х. Е. рассматривал вопросы, связанные с оригинальным текстом ВЗ и его переводами (Кр. история подлинного ветхозаветного текста // Там же. 1873. Т. 2. С. 151—181; 1874. Т. 2. С. 275—310; Отношение перевода Скорины к Вульгате и древнеслав. тексту Библии // Там же. 1877. Т. 2. С. 642—648; Кр. сведения о древних переводах ветхозаветной Библии (Феодотиона, Симмаха и др.) // Там же. 1878. Т. 2. С. 758—763). В ст. «Свидетельства о происхождении перевода LXX и степень их достоверности» уделил внимание «Посланию Аристия к Филократу», поставил под сомнение его подлинность, но при этом сделал вывод о наличии в нем достоверной

информации об обстоятельствах перевода Пятикнижия на греч. язык. И. Н. Корсунский в дис. «Перевод LXX: Его значение в истории греческого языка и словесности» (Серг. П., 1897) использовал эти выводы как уже научно доказанные. Е. принимал участие в составлении примечаний к синодальному переводу Библии на



*Прот. Н. А. Елеонский.
Фотография. Нач. XX в.*

рус. язык. Наиболее известным трудом Е. стали 2-томные «Очерки из библейской географии» (введение и небольшая часть, посвященная горам Св. земли, составлены П. И. Горским-Платоновым). Автор рассматривает географические объекты Св. земли, ее геологию, климат, растительность, животный мир, при этом указываются места Библии, где упоминаются эти объекты. Источниками очерков помимо Свящ. Писания послужили рус. и иностранные описания путешествий на Св. землю, различная справочная лит-ра и др. Е. опубликовал в Православной богословской энциклопедии более 70 статей о Св. земле, ее населении, городах и др. (напр., «Камни драгоценные в Библии», «Кесарь», «Колодези в Палестине», «Кони и колесницы, упоминаемые в Библии»). В нач. 1900-х гг. напечатал серию статей под общим названием «Современная критика священных ветхозаветных писаний и ее слабые стороны», оспаривал взгляды критиков ВЗ, в т. ч. выводы Фридриха Деллица о зависимости текста кн. Бытие от древних вавилонских текстов. Среди учеников Е. были Корсунский, Н. П. Розанов, И. И. Соловьёв.

В светских учебных заведениях Е. читал курс основного богословия, включив в него близкую ему тему современной критики Свящ. Писа-



ния. В «Кратких записках по основному богословию» (М., 1895. С. 5), созданных для помощи студентам в подготовке к экзаменам, утверждал, что «скептическое отношение к коренным пунктам христианской религии, маловерие, неверие — причина временная, имеющая отношение к незначительному, сравнительно, числу людей и, нужно полагать, у нас на Руси не серьезная». В рецензии на эту работу проф. А. И. Введенский отмечал неполноту ее состава, но выделял характер изложения, к-рый порой «положительно возвышается до лирики псалмов» (БВ. 1895. № 8. С. 252–264). Е. выступал перед студентами и как проповедник, назвал сборник своих проповедей «Советы учащемуся юношеству». Участвовал в организации отд-ния Педагогического об-ва при Московском ун-те, к-рое было открыто 2 окт. 1898 г. Был его председателем с момента открытия, занимался вопросами религиозно-нравственного воспитания учащихся высших, средних и низших школ, составлял годовые отчеты. Рассматривая вопрос о среднем образовании для крестьян, предлагал усилить преподавание российской церковной истории. При об-ве был открыт Педагогический музей, в к-ром Е., в частности, собирал пособия по преподаванию Закона Божия, в т. ч. географические карты и иллюстрации, в помощь законоучителям.

Е. был другом проф. Московского ун-та И. В. Цветаева, в 1892 г. крестил его дочь М. И. *Цветаеву*, именно ему она в 1899 г. впервые исповедовалась. В автобиографическом рассказе «Чёрт» (1935) Цветаева вспоминала, что исповедь принимал «в московской университетской церкви» «знакомый священник отца, «профессор академии», перечисляла его вопросы и свои ответы. В 1908 г. Е. освятил отреставрированный иконостас ц. мц. Татианы.

Е. был членом *Общества любителей духовного просвещения* (1870), почетным членом МДА (1903). Награжден рядом орденов, в т. ч. св. Анны 1-й степени.

В последние годы часто болел, был вынужден на время приостановить преподавательскую деятельность. В первые 2 дня после кончины на его квартире при многочисленных посетителях постоянно служились панихиды. 27 окт. 1910 г. профессора Московского ун-та перенесли гроб

в ц. мц. Татианы, где состоялась заупокойная всенощная, а 28 окт. — литургия и отпевание в присутствии Московского митр. сщмч. *Владимира (Богоявленского)*, Дмитровского еп. *Трифона (Туркестанова)*, Серпуховского еп. *Анастасия (Трибановского)*, мн. священников, преподавателей и студентов ун-та. Е. был похоронен на кладбище московского в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» мон-ря. Мон-рь был закрыт и разрушен в 20-х гг. XX в., кладбище также разорено.

Соч.: Сотворение мира: (Опыт истолкования 1-й гл. кн. Бытия) // ЧОЛДП. 1872. Т. 1. С. 104–124, 133–164; Древнеевр. священная поэзия // Там же. С. 402–418, 428–456; История небес и земли: Рай: (Опыт истолкования 2-й гл. кн. Бытия) // Там же. Т. 2. С. 34–64; Св. Евангелие от Марка: Против Баура // Там же. 1873. Т. 1. С. 270–313, 672–711; Т. 2. С. 609–691; История небес и земли: Грехопадение: (Опыт истолкования 3-й гл. кн. Бытия) // Там же. Т. 2. С. 9–35; Анализ 1–12 гл. Евангелия от Луки // Там же. № 3. С. 295–313; № 6. С. 672–711; № 12. С. 609–665; Свидетельства о происхождении перевода LXX и степень их достоверности // Там же. 1875. Т. 1. С. 3–47; Свидетельства о времени завершения ветхозаветного канона: Степень их достоверности и возможные выводы из них // Там же. 1876. Т. 1. С. 118–140; Следует ли считать кн. прор. Варуха каноническою или же должно отнести к разряду неканонических // Там же. 1877. Т. 1. С. 314–318; Пророчество Исаии о Вавилоне: Опыт истолкования 13, 14–23 кн. прор. Исаии // Там же. 1878. Т. 1. С. 347–359; О времени происхождения кн. Иова // Там же. 1879. Т. 1. С. 1–17; Песнь о виноградунике: Опыт истолкования 5-й гл. кн. прор. Исаии // Там же. С. 461–485; О «Новом евангелии» гр. Толстого // Там же. 1887. Т. 1. С. 26–70; Советы учащемуся юношеству. М., 1891, 1895; Кр. записки по осн. богословию. М., 1890, 1895, 1904; О конечной цели человеческой жизни. М., 1889; Ист. справка к 5–11 ст. 14 гл. Евангелия от Матфея. СПб., 1895; Очерки из библ. географии. СПб., 1896–1897. 2 т.; Эгоизм. М., 1899; Совр. критика священных ветхозаветных писаний и ее слабые стороны // ВиП. 1901. № 1. С. 9–34; № 5. С. 711–724; № 7. С. 203–290; № 8. С. 391–404; № 9. С. 761–776; 1904. № 4. С. 544–579; № 8. С. 403–427; № 9. С. 562–580.

Лит.: *Соловьёв И. И., прот.* Слово над гробом учителя — прот. Н. А. Елеонского // БВ. 1910. № 11. С. 553–557; *он же.* Заслуженный проф. богословия в Московском имп. ун-те, прот. Н. А. Елеонский // Там же. № 12. С. 709–728; У Троицы в академии: 1814–1914 гг.: Юбил. сб. ист. мат-лов. М., 1914. С. 143, 149, 591; Рус. писатели-богословы: Историки Церкви. Исследователи и толкователи Свящ. Писания: Биобиблиогр. указ. М., 2001. С. 293–297; *Мень А. В., прот.* Библиологический словарь. СПб., 2002. Т. 1. С. 1400–1403.

Г. М. Запальский

ЕЛЕОНСКИЙ Федор Герасимович (12.04.1836, с. Успенское Маркарьевского у. Нижегородской губ. — 3.11.1906, С.-Петербург), церковный ученый, библист. Е. род. в семье диака.

Г. Я. Владимирского (фам. Елеонский по существующей тогда практике была дана ему при поступлении в семинарию). По окончании Нижегородской ДС как один из лучших воспитанников Е. был послан для продолжения образования в СПбДА. Степень магистра богословия (9-й магистр 25-го курса) он получил за дис. «О состоянии русского раскола при Петре I». По окончании академии (1863) был направлен в Рижскую ДС, затем в КазДС преподавателем гражданской истории. В 1864 г. переведен наставником в Литовскую ДС и в том же году назначен преподавателем Виленского уч-ща для девиц духовного звания. В 1865 г. библиотекарь Литовской ДС; в 1867 г. член педагогического собрания правления семинарии. В 1870 г. по представлению профессора СПбДА И. В. Чельцова Советом СПбДА Е. был избран на должность доцента академии кафедры библейской истории. В 1875 г. утвержден в звании экстраординарного профессора. В 1884 г. Е. присуждены степень д-ра богословия за дис. «История израильского народа в Египте от поселения в земле Гесем до египетских казней» и звание ординарного профессора. С 1890 по 1896 г. Е. исполнял обязанности зав. С.-Петербургской Синодальной типографией, в 1891 г. получил чин действительного статского советника, в 1896 г. — звание заслуженного профессора, в 1897 г. вышел в отставку, в 1898 г. был избран почетным членом СПбДА. Награжден орденом св. Станислава 1-й степени. Похоронен на Никольском кладбище в Александро-Невской лавре.

Ученая и публицистическая деятельность Е. после написания им магист. диссертации продолжилась во время пребывания в Литовской ДС. Краеведческие изыскания Е. были опубликованы в 1, 2 и 6-м томах «Археографического сборника», издаваемого при управлении Виленского учебного округа. Тогда же совместно с А. П. Демьяновичем он перевел книгу И. И. Овербека «Свет с Востока: Взгляд на католическое православие сравнительно с папством и протестантством» (Вильна, 1867). С началом преподавания в СПбДА библейская тематика стала основной в исследовательской работе Е. Его труды в этой области можно классифицировать по следующим направлениям: сочинения по библейской истории; анализ и оценка





утверждавшегося в XIX в. на Западе т. н. историко-критического метода в библейских исследованиях; экзегетические комментарии на ветхозаветные книги; исследования слав. Библии.

Е. написал более 10 работ по библейской истории, в т. ч. и докт. диссертацию. Основной его заслугой следует признать введение в оборот отечественной церковной науки совр. данных таких активно развивавшихся на Западе дисциплин, как египтология, ассириология и др. Определяя задачу докт. диссертации, Е., в частности, писал, что «данные египтологии... имеют весьма важные значения в библейском отношении, т. к. они вообще способствуют оживлению... библейско-исторических представлений, а в некоторых пунктах дают возможность раскрыть и восполнить слишком краткие... сведения, сообщаемые библейским Бытописателем» (Елеонский. 1884. С. 3). По уровню компетенции в использовании совр. ему достижений наук в области древних цивилизаций Е. можно считать одним из основателей в дореволюционной России этих направлений научного знания. Курс лекций Е. по библейской истории напечатан не был, существуют литографии его лекций за различные годы.

Рус. библеистика видела свои основные задачи прежде всего в утверждении достоверности исторических свидетельств Библии (под к-рые исследователи стремились подвести доказательную базу) и в защите фундаментальных библейских положений, к-рые ставились под сомнение представителями зап. историко-критического метода. Такой же подход к этим вопросам определял работы еп. *Михаила (Лузина)* и прот. *Н. А. Елеонского*, но ни одну из работ этих ученых нельзя считать законченной, по существу авторы ограничивались рассмотрением отдельных, узких вопросов. Подобным же образом построен труд Е. «Разбор мнений современной отрицательной критики о времени написания Пятикнижия», в котором, стараясь опровергнуть аргументы зап. библеистов критического направления, Е. отстаивает авторство прор. Моисея. Тот же «традиционалистский подход» нашел отражение и в «Толкованиях на Ветхий Завет», изданных при СПбДА в 1879–1895 гг., где Е. совместно с *И. С. Якимовым* составил комментарий на Книгу прор. Исаии. В этой



Ф. Г. Елеонский.
Фотография. Кон. XIX в.

работе не были учтены давно ставшие аксиоматичными на Западе выводы зап. библеистов о написании отдельных частей книги различными пророками, время жизни к-рых отличалось на неск. столетий. Е. участвовал в составлении комментариев на Книгу Иисуса Навина и, вероятно, на Пятикнижие для «Толковой Библии». Работая с текстом Библии, Е. отдавал предпочтение переводу LXX в сравнении с МТ.

Поздние работы Е. были посвящены слав. библейским исследованиям, представлявшим особый интерес для рус. правосл. академической школы, добившейся значительных результатов в этой области. Е. занимался выявлением источников, которыми руководствовались справщики в работе по редактированию слав. перевода текста Елизаветинского издания Библии («По поводу 150-летия Елизаветинской Библии») на предмет его соответствия Септуагинте. Он также сравнивал этот текст с совр. литургическим текстом Библии, отмечая недостатки последнего. Е. вслед за *И. Е. Евсеевым* и *Н. И. Ильминским* считал, что необходимо готовить новое издание древней слав. Библии (По поводу 150-летия Елизаветинской Библии. С. 129).

Е. составил обзор работ рус. библеистов XIX в. («Отечественные труды по изучению Библии в XIX в.»; «Труды по изучению книг ВЗ. Труды по Исагогике. Труды по введению в учительные книги»), явившийся итогом предшествующей традиции и намечивший перспективы и пути развития отечественной школы библейских исследований. Он активно участвовал в написании и издании Православной богословской энциклопедии. Для изучения библейских

цитат у свт. Иоанна Златоуста, имеющих важное значение для реконструкции Лукиановской рецензии LXX, Е. составил примечания к творениям святителя, издаваемым при СПбДА. Е. в полной мере был представителем дореволюционной школы отечественной библеистики, к-рая характеризовалась высоким уровнем языковой подготовки и использовала имеющийся научный потенциал для отстаивания сложившихся традиц. представлений. Как ученый он верно определил актуальные направления развития библейской мысли своего времени и исследовал их в своих работах.

Соч.: Состояние рус. раскола при Петре I // ХЧ. 1863. Ч. 3. № 9. С. 37–94; № 10. С. 175–244; № 11. С. 300–329 (отд. изд.: СПб., 1864); Разбор мнений совр. отрицательной критики о времени написания Пятикнижия // ХЧ. 1871. № 10. С. 615–642; № 12. С. 935–957; 1872. Ч. 1. № 2. С. 303–320; № 8. С. 547–621; 1873. Ч. 2. № 5. С. 115–133; № 8. С. 692–730 (отд. изд.: СПб., 1875. Вып. 1); Теократическое и экономическое состояние ветхозаветного левитства и священства по законодательству Пятикнижия // Там же. 1875. Ч. 2. № 8. С. 186–227; Постановления Второзакония о царской власти и пророчестве и время их происхождения // Там же. № 9/10. С. 409–429; Судебное устройство по законам Пятикнижия // Там же. № 11. С. 591–603; Отрывки из вавилонско-ассирийских сказаний о первобытных временах // Там же. 1877. Ч. 1. № 1/2. С. 265–276; Вавилонско-ассирийское сказание о творении мира // Там же. № 5/6. С. 767–784; Издание Свящ. книг: Исход и Левит с объяснит. примеч. Крит. разбор «Священной летописи» г. Властова // Там же. Ч. 2. № 11/12. С. 709–762; О ветхозаветном священстве // Там же. 1879. Ч. 2. № 11/12. С. 606–638; Состояние израильтян в первую половину пребывания их в Египте // Там же. 1881. Ч. 2. № 7/8. С. 135–172; К вопр. об особенностях оригинального текста, коим пользовались LXX толковников при своем переводе // Там же. № 9/10. С. 366–386; Религ. состояние и обществ. устройство израильского народа в Египте // Там же. 1882. Ч. 1. № 1/2. С. 66–93; Краткий обзор важнейших результатов египтологии в отношении к повествованию Пятикнижия // Там же. 1883. Ч. 1. № 3/4. С. 482–499; Египетское сказание о потопе // Там же. С. 500–507; Важнейшие задачи при науч. рассмотрении библейских событий, относящихся ко времени пребывания израильтян в Египте // Там же. 1884. Ч. 2. № 9/10. С. 261–279; История израильского народа в Египте от поселения в земле Гесем до егип. казней. СПб., 1884; Происхождение юбилея // ХЧ. 1885. Ч. 1. № 3/4. С. 380–414; Результаты новых изысканий в заиорданской Палестине и сев. Сирии // Там же. 1886. Ч. 1. № 5/6. С. 771–793 (отд. отт.: СПб., 1886); Толкование на кн. прор. Исаии: Гл. XXIV. 17 — XXXVII. 30 // Там же. 1887. № 1/2 — 7/8. Прил. (совм. с *И. С. Якимовым*); То же: Гл. XXXVII. 30–36 // Там же. 1889. № 1/2. Прил.; Филол. услуги ассириологии в деле изучения ветхозаветных книг // Там же. Ч. 2. № 11/12. С. 741–744; [Рец. на кн.:] Каталог греч. рукописей правосл. Иерусалимской патриархии, издан-





ный ИППО на греч. языке // Там же. 1892. Ч. 2. № 11/12. С. 678–684; Новое открытие имени евр. народа в егип. памятниках // Там же. 1897. Ч. 1. № 5. С. 695–707; К вопросу о кн. прор. Софонии // Там же. 1898. Ч. 2. № 7. С. 106–140; Разбор мнений т. н. высшей критики о ветхозаветной истории // Там же. 1899. Ч. 2. № 6. С. 67–96; № 12. С. 981–1005; Разбор суждений критики о религ. верованиях, какие имел израильский народ во времена, предшествовавшие т. н. первым пророкам писателям // Там же. 1900. Ч. 2. № 12. С. 913–939; Отечественные труды по изучению Библии в XIX в. // Там же. 1901. Ч. 1. № 1. С. 5–28; № 5. С. 633–660; Труды по изучению книг ВЗ. Труды по Исагогике. Труды по введению в учительные книги // Там же. 1902. Ч. 1. № 1. С. 39–64; № 4. С. 504–524; Ч. 2. № 7. С. 107–125; Примеры сделанных Елизаветинскими справщиками исправлений текста первопечатной слав. Библии, не служащих к его усовершенствованию // Там же. Ч. 2. № 5. С. 675–684; № 6. С. 841–852; По поводу 150-летия Елизаветинской Библии: О новом пересмотре слав. перевода Библии. СПб., 1902; Новый замечательный результат библейскофилол. изысканий относительно кн. прор. Даниила // ХЧ. 1903. Ч. 1. № 4. С. 674–676; Разбор приводимых отрицательной критикой доказательств неправильности верований древнего Израиля относительно места присутствия Бога Израилева // Там же. Ч. 2. № 9. С. 289–314; Комментарии на Пятикнижие // Лопухин. Толковая Библия. 1904. Т. 1; Следы влияния евр. текста и древних, кроме греческого LXX, переводов на древнеслав. кн. Бытия и Исход // ХЧ. 1905. Ч. 1. № 1. С. 26–38 (отд. отт.: СПб., 1905); Сравнительное достоинство греко-слав. и еврейско-слав. переводов Быт 2. 5 // Там же. № 2. С. 173–193; Кому обязан своим происхождением древний слав. перевод нек-рых мест древнеевр. текста, сделанный с еврейского? // Там же. Ч. 2. № 10. С. 411–426; № 11. С. 573–579; Древнеслав. перевод Исх 1. 7 и 3. 4 // Там же. Ч. 1. С. 486–500; Комментарий на кн. Иисуса Навина // Лопухин. Толковая Библия. 1905. Т. 2 (отд. отт.: СПб., 1906); Амос // ПБЭ. Т. 1. С. 619–629; Библия в России // Там же. Т. 2. С. 490–544; Библийские общества в России // Там же. С. 575–597.

Лит.: [Рец. на кн.]: Елеонский Ф. По поводу 150-летия Елизаветинской Библии. СПб., 1902 // Странник. 1902. № 9. С. 433–439; Родосский А. Елеонский Ф. Г. // ПБЭ. 1904. Т. 5. С. 395–396; он же. Словарь студентов СПбДА. С. 149–150; Аквилонев Е., прот. Речь при отпевании почетного члена СПбДА заслуженного проф. Ф. Г. Елеонского // ЦВ. 1906. № 46. С. 1505–1507; И. У. Проф. Ф. Г. Елеонский: (Некр.) // Там же. С. 1502–1505; Рус. писатели-богословы: Историки Церкви. Исследователи и толкователи Свящ. Писания: Биобиблиогр. указ. М., 2001. С. 298–303.

Б. А. Тихомиров

ЕЛЕОНСКИЙ ВОЗНЕСЕНСКИЙ РУССКИЙ МОНАСТЫРЬ, жен., действующий, расположен на вершине *Елеонской горы*, примерно в 200 м от места Вознесения Господня.

Е. м. в 1869–1914 гг. В 1869–1871 гг. архим. *Антонин (Капустин)* приобрел один за другим ряд участков на вершине Елеонской горы в острой конкуренции с франц. кармелит-



Храм Вознесения Господня Елеонского мон-ря. 1873–1881 гг., освящен в 1886 г.

ским мон-рем *Pater Noster* (Отче наш), основательницей к-рого была влиятельная Элоиза Аурелия де Босси, кнг. де ла Тур д'Овернь, приятельница имп. Наполеона III, обладавшая несметным богатством. Территория мон-ря объединяет 11 разновременно приобретенных участков общей площадью 53 748 кв. м. Есть сведения (управляющего российским консульством в Иерусалиме С. М. Дмитревского) о приобретении архим. Антонином 1-го участка в 1869 г., восходящие, очевидно, к сообщению самого владельца (*Дмитревский*. 2006. С. 54). В офиц. донесении в Святейший Синод от 28 окт. 1885 г. архим. Антонин писал: «Элеонская церковь находится на самой вершине святой горы Вознесения, на участке земли, купленном мною в собственность Духовной Миссии в 1871 г.» (Россия в Св. Земле. Т. 2. С. 199). Здесь имеется в виду получение в мае 1871 г. предварительных ходжетов (купчих) на первые 2 приобретенных участка (*Дмитревский*. 2006. С. 55). Окончательные владельческие документы были выданы ему 11 окт. 1873 г.

Поскольку тур. законы о недвижимости предполагали отдельное владельческое право на землю и отдельное на растущие на ней насаждения, архим. Антонин спешил закрепить за собой участок и в этом смысле. К тому же вершина Елеона была в то время лишена всякой растительности. Дневник архим. Антонина за 1873 г. позволяет восстановить подробности: «5 января. Напившись чаю, отправился на Элеон. Кричали с Якубом по поводу ям, вырытых под маслины. 9 января. Отправление на Эле-

он ящика с 60 кипарисами. Зазеленеет Св. Гора. 11 января. Поездка на Элеон. Кипарисныя соображения. Будущия рощи, аллеи, куртины, парки и все другия пространства» (*Антонин (Капустин)*, архим. Дневник за 1873 г. // РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Ед. хр. 1126).

Во время этих работ были обнаружены фрагменты напольной мозаики с изображениями животных и растений и гробницы. Средства на проведение раскопок предоставила А. И. Кадышева. Размер мозаики составлял 20 кв. м. «У сев. бордюра мозаики сохранилась не тронутая временем надпись на древнеармянском языке, гласящая, что «это могила блаженной Шушаник, матери Артабана. Февраля 18^{го}». Таким образом о. Архимандрит открыл роскошнойший памятник VI века» (*Дмитревский*. 2006. С. 56). Арм. храмы и мон-ри появились на Елеоне уже в первые века христианства. Анастас Вардапет (VII — нач. VIII в.) в соч. «Об армянских монастырях в Иерусалиме» среди арм. построек на Елеонской горе называет мон-рь Панда во имя св. Иоанна Предтечи (в вост. части Елеона), мон-рь Мамиконянов, также посвященный св. Иоанну Предтече, и мон-рь Катаецц, где ученики слушали заповеди блаженств (возможно, имеется в виду место буд. мон-ря *Pater Noster*) (*Тер-Мкртчян*. 1991. С. 94–95). Как сообщает арм. историк Х в. Мовсес Каганкатвацци, самый древний мон-рь во имя св. Иоанна Предтечи на Елеоне был сооружен на «средства царя» из династии Аршакидов, т. е. до 428 г. (Там же. С. 14).

«При дальнейшей расчистке найденной мозаики была открыта другая, плотно прилегающая к первой, гораздо проще ее, в виде параллелограммов по белому полю и не такой тщательной отделки. Для сохранения их обеих о. Архимандрит решил защитить их крышей. Г-жа Кадышева согласилась даже участвовать своими средствами в этом деле, но с тем, однако, условием, чтобы сделать предполагаемую постройку в виде домика, где бы могла жить сама г-жа Кадышева во время своих приездов в Иерусалим. Для этого она предложила спроектировать домик в 2 этажа, устроить наверху жилое помещение, а внизу над большой мозаикой — церковь. При этом она желала, чтобы квартира ее выходила в церковь в виде хор: алтарь же



следовало, по ее предположению, выдвинуть к востоку от мозаики и сделать в 2 света, чтобы крыша над алтарем и домом была общая. Такой фантастический проект, конечно, не мог быть одобрен о. Архимандритом, и он убедил г-жу Кадышеву видоизменить его. Тогда они согласились выстроить обыкновенный дом в 2 этажа, верхний отдать в распоряжение г-жи Кадышевой, а нижний с мозаикой — для отдохновения случайных посетителей» (*Дмитревский*. 2006. С. 56–57).

Произведя археологическую разведку вокруг находящегося на участке почитаемого «камня Богородицы» (места, на котором, по преданию, стояла Матерь Божия во время Вознесения), архим. Антонин нашел «кучи золотой мозаики и множество кусков белого мрамора», а также основания 2 колонн V–VI вв. Стало ясно, что именно здесь располагался в визант. время соборный храм жен. обители, разрушенный в 614 г. персид. нашествием. Тогда на Елеонской горе было найдено более 1,2 тыс. трупов, были вырезаны монахини монастыря, руины которого обнаружил архим. Антонин (*Антонин (Капустин)*, архим. Дневник за 1873 г. // РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Ед. хр. 1126; Святой Елеон. 1986. С. 23). На месте визант. базилики архим. Антонин начал возведение нового храма.

Строительство затянулось на долгие годы. В 1876 г., когда стены были уже подняты на сажень, его пришлось прекратить за отсутствием средств. Потом разразилась русско-тур. война 1877–1878 гг. Архим. Антонин и вся РДМ были вынуждены покинуть Палестину. По возвращении архимандрит продолжил строительство. В 1881 г., по данным дневника, храм уже был завершен и архим. Антонин заботился о его внешнем и внутреннем убранстве. Так, в записи от 13 февр. 1881 г. читаем: «Приехал московский Никола с елеонскими колоколами». Неделю спустя: «Добрый Рындин еще принес 90 рублей на Елеонскую церковь». Особо важна запись в дневнике, датированная четвергом, 13 марта: «За окном шум непогодный. 12 часов (ночи). Черчение будущего иконостаса Елеонского, целомраморного, длившееся часа до третьего» (*Антонин (Капустин)*, архим. Дневник за 1881 г. // Б-ка ИППО. Инв. номер: ИППО. Б. IV. № 853/23). 5 февр. 1886 г.: «Черчение плана нижнего яруса Елеонской

колокольни для Н. Ф. Фан-дер-Флита» (*Он же*. Дневник за 1886 г. // Там же. № 853/28). Приведенные записи доказывают прямое участие (если не авторство) архим. Антонина в проектировании как храмов и колоколен основанных им мон-рей, так и их внутреннего убранства. Непосредственными исполнителями его архитектурных идей на Елеоне стали мастера-итальянцы. В письме секретарю ИППО М. П. Степанову, датированном 11 окт. 1888 г., архим. Антонин писал: «Желал бы всячески умолить Вас исходатайствовать трем итальянцам: Antonio Longodorni, Джованни-Батиста [Бизелли] и Гектору Белатти — золотые медальки в петлицу «за искусство» или «за усер-



Колокольня Елеонского мон-ря.
80-е гг. XIX в.

дие». Первый из них выстроил мою Элеонскую башню своими руками (подчеркнуто в документе.— *Н. Л.*) всю от первого камня до последнего. Второй свел невиданный в Святой Земле еще до нас купол тамошней церкви в 24 окна. Третий расписывал сей самый купол» (АВП РИ. Ф. ИППО. Оп. 873/1. Д. № 588. Л. 68–68 об.).

К кон. марта 1881 г. купол был завершен, но освящение церкви произошло только спустя 5 лет. 17 апр. 1881 г. встречаем в дневнике печальную запись: «Реуф [иерусалимский паша] запрещает мне строить церкви на Елеоне и в Горней и требует, чтобы на это был дан фирман султанский, и пока сей получится, чтобы я прекратил всякие работы. О россияне! До чего мы дожили!» (*Антонин (Капустин)*, архим. Дневник

за 1881 г. // Б-ка ИППО. Инв. номер: ИППО. Б. IV. № 853/23). Султанский фирман с разрешением на строительство церкви был выдан Высокой Портой в июне 1882 г., когда она практически была готова.

Из Одессы пароходом в Яффу в 1884 г. был доставлен иконостас от московского купца П. Д. Каверина, а в 1885 г. — хрустальная люстра для храма от камергера Ю. С. Нечаева-Мальцова (*Осипов*. 1892. С. 463).

Храм был освящен 8 июня 1886 г. во имя Спасителя, т. к. Иерусалимский патриарх Никодим категорически возражал против его освящения в честь Вознесения Господня, оставляя этот приоритет за местом Вознесения. Поэтому в рус. офиц. источниках церковь стали именовать Спасо-Вознесенской, а неофициально просто Вознесенской, как хотел основатель.

На месте солеи храма были обнаружены базы 2 визант. колонн желтого мрамора (0,3 м высотой). На полу храма сохранились остатки плит желтого мрамора. В южном крыле креста в отдельных мраморных киотах с золочеными колонками находятся привезенные в нач. XX в. из России чудотворные иконы «Елеонская Скоропослушница» и «Взыскание погибших». В северном крыле — могила основателя храма архим. Антонина (Капустина).

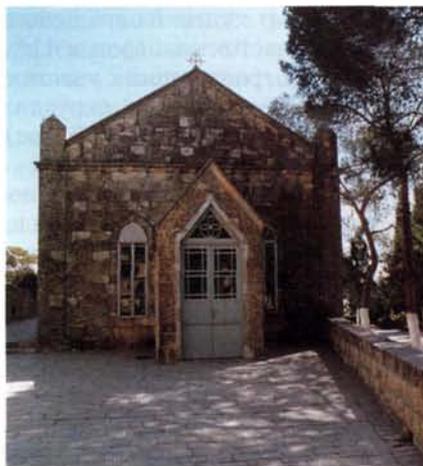
Одновременно с храмом на самой вершине Елеона (828 м над уровнем моря) строилась 64-метровая 4-ярусная колокольня (Русская свеча), самое высокое здание Иерусалима: с балюстрады верхнего яруса на востоке видно Мёртвое м. (по преданию, не хватило 1 саж., чтобы на западе можно было увидеть Средиземное м.). Она увенчана высоким пирамидальным шатром. Это сооружение со сдержанным плоскостным декором уподоблено итал. романским колокольням.

В финансировании елеонского проекта помимо вышеупомянутой благотворительницы Кадышевой и мон. Филареты (Волковой) участвовал гр. Г. С. Строганов, шталмейстер Высочайшего Двора, совершивший паомничество на Св. землю в 1880 г. Он пожертвовал 12 тыс. франков на улучшение состояния рус. построек в Иерусалиме, 7 тыс. франков — архим. Антонину на строительство на Елеоне, 1 тыс. франков — патриарху Иерусалимскому Иерофею (Россия в Св. Земле. Т. 1. С. 150, 240).



В 1886 г. гр. Н. А. Стенбок-Фермор (урожденная Яковлева) переслала архим. Антонину 10 тыс. р. на украшение храма. Среди др. пожертвований — золоченый крест для купола храма (А. Д. Расторгуев), золото для купола (Л. М. Соболева). Были и др. жертвователи, вносившие от 1 до 1 тыс. р. Все имена архим. Антонин записывал в специальной книге, к-рую планировал опубликовать.

Среди елеонских благотворителей особое место принадлежит соликамскому купцу А. В. Рязанцеву, к-рый помимо неск. тысяч рублей, пожертвованных в разное время (в т. ч. на иконостас, стоявший 2 тыс. р.), заказал в Москве колокол в 308,5 пуда с горельефными иконными изображениями. Колокол был отправлен из Одессы на пароходе «Корнилов» 12 марта и выгружен на берег в Яффе 27 марта 1884 г. Чтобы доставить его в Иерусалим (железной дороги до 1892 не существовало), архим. Антонином «в воскресенье, 27 января <1885 г.>, сделано было надлежащее воззвание к люду Божию о помощи. 105 человек (на $\frac{2}{3}$ женщины) спешно прибыли утром во вторник в Яффу и принялись за дело» (Антонин (Капустин), архим. Из Иерусалима // ЦВ. 1885. № 14. С. 240). 60 км, отделяющих Яффу от Иерусалима, колокол тянули с помощью веревок и полотенец вместо ямкок. Половина пути пролегалa по сыпучим пескам, так что в день нельзя было проходить иногда более версты. «За этот труд архим. Антонин не мог предложить людям ничего кроме пищи, да и едва ли между ними нашелся бы человек, ожидающий какую-нибудь плату» (Дмитревский. 2006. С. 63). Доставка колокола заняла 7 дней. Вечером 5 февр. колокол «была восторженная встреча, поднявшая на ноги весь город» (Антонин (Капустин), архим. Из Иерусалима // ЦВ. 1885. № 14. С. 240). На следующий день архим. Антонин призвал паломников поднять колокол на Елеон. После молебна, в 10 ч. утра, тысячи людей двинулись в путь. Нужно было спуститься в долину Кедрона, чтобы затем вновь подняться на гору. Только к 6 ч. вечера удалось подтянуть колокол к ограде рус. участка. 7 февр. колокол был осторожно выгружен в пространство, окруженное фундаментом колокольни (заложен в кон. 1884), и поставлен вертикально на деревянные брусья. По мере возведения



Часовня на месте
Обретения главы св. Иоанна Крестителя
Елеонского мон-ря. Ок. 1910 г.

следующих ярусов колокольни колокол каждый раз поднимали на новый уровень. Строительство колокольни было завершено в 1887 г. Крест для нее был пожертвован братом архим. Антонина московским прот. Платоном Капустинным и доставлен в Иерусалим в 1888 г. (Осинов. 1892. С. 463).

Кроме Спасо-Вознесенского храма и колокольни в Е. м. находится еще неск. храмов. На средства рус. благотворительницы И. Г. Силаевой, проживавшей в Иерусалиме, к 1910 г. была выстроена часовня на месте Обретения главы св. Иоанна Крестителя. Еще в визант. период здесь существовала церковь, мозаичные полы к-рой также были обнаружены и вскрыты архим. Антонином во время елеонских раскопок.

Сохранилось 3 мозаики с геометрическим орнаментом и изображениями птицы, животного, граната или кисти винограда, а также арм. надпись с именем еп. Иакова (по мнению Е. С. Лукьяновой, она на неск. веков моложе и лишь «вписана» в более древние напольные мозаики (Loukianoff. 1939. P. 3, 8)). Углубление в полу, где лежала честная глава св. Иоанна Предтечи, выделено мозаикой. Инокнии Е. м. читают в часовне неусыпаемую Псалтирь.

К востоку от Спасо-Вознесенского храма расположен архимандритский дом, на нижнем этаже к-рого помещается музей древностей, собранных архим. Антонином (бывш. «дом Кадышевой», 2 верхние комнаты к-рого впосл. были выкуплены архим. Антонином). Дом построен на вост. оконечности выровненной платформы, за к-рой начинается вост.

склон Елеонской горы. Перед ним находятся остатки 3 рим. колонн желтого мрамора. На 1-м этаже сохранились мозаики, самая большая из них (7,35×3,5 м) — часть обширного мозаичного ковра (8,5×10 м) с изображениями агнца, фазана, утки, рыб и двойных кистей винограда (Кондаков Н. П. Археологическое путешествие по Сирии и Палестине. СПб., 1904. С. 257; Loukianoff. 1931). Под зданием находится подземная гробница, разделенная узким коридором на 2 неравные части: слева, на нижнем уровне, — 6 ниш для 6 тел; справа, на верхнем уровне, — 6 меньших ниш, использовавшихся, вероятно, как оссуарии. Гробницу, относящуюся к ранневизант. времени, трудно точно датировать (Eadem. 1939. P. 7–8).

К востоку от музея лестница из 30 ступеней ведет в большую 2-камерную пещеру, в одной из камер которой также сохранилась мозаика (100×72 см) с арм. надписью: «Молитвами святого Исаии и преподобных отцов, я, Ваган, создал это в память ради прощения грехов». Тот факт, что контуры рисунка прослеживаются на надписи, свидетельствует о том, что и в этом случае арм. надпись была вставлена позже (Ibid. P. 5). «Вся пещера до 5 сажень длиною была наполнена человеческими костями... Не был ли это монастырский склеп Исаии с братией, заделанный и увековеченный надписью каким-то благочестивым Ваганом?.. Через несколько времени вся эта масса человеческих костей под влиянием кислорода воздуха стала тлеть и превратилась в тончайшую пыль. Тогда можно было заметить, что весь пол пещеры был разделен низенькими перегородками на 16 отделений разной величины» (Дмитревский. 2006. С. 57–58). Трудно сказать, сообщались ли между собой главное здание и описанная пещера, т. к. строительные работы сделали невозможным дальнейшее археологическое исследование. Отметим только, что уровень пещеры на 5 м ниже, чем пол с мозаиками в архимандритском доме.

После возведения дома архим. Антонин решил выровнять место, прилегающее к его вост. стене. «При расчистке около самой стены дома случайно попали на 16 каменных гробов, стоящих поверх земли, в виде четырех групп, с крестообразным проходом между ними. Гробы эти были



плотно закрыты каменными плитами и тщательно замазаны известью. Некоторые из них, у южной стороны прохода, оказались поврежденными и пустыми, но северные остались нетронутыми и заключали покойников. Над всем этим склепом заметны были остатки сводов, которые о. Архимандрит реставрировал и дополнил новыми. Сверху он покрыл все террасой, которая плотно примкнула к восточной стене дома» (Там же. С. 58).

Архим. Антонином был найден фрагмент большой белой мозаики с 2 черными овалами и греческой надписью: «Феодосия, славнейшая кувикюлария» (Там же. С. 31, 60), в наст. время находящийся в доме игуменни, в ее келье-кабинете. По предположению Лукьяновой, речь идет о кувикюларии (постельничей) *Евдокии*, супруги имп. Феодосия II, и на месте, где была найдена надпись, находился дом императрицы. В эпитафии на плите, хранящейся в музее Е. м., тоже встречается имя Феодосии, но оно относится к др. лицу и датируется 592 г. (Там же. С. 29, 59).

Е. С. Лукьянова, изучавшая елеонскую археологию в 1929–1937 гг., обобщила результаты исследования в виде стройной концепции, согласно к-рой почти все находки архим. Антонина являются фрагментами единого архитектурного памятника времени равноап. Константина I Великого — Елеоны (см. ст. *Елеонская гора*). По мнению исследовательницы, это была огромная базилика, сопоставимая по размерам и отчасти по архитектурным особенностям с базиликой Рождества Христова в Вифлееме. Оспаривая наиболее распространенное среди археологов убеждение, что остатки Елеоны следует отождествлять с фундаментами гораздо более скромного по размерам строения на месте кармелитского мон-ря Pater Noster, Лукьянова попыталась реконструировать план базилики времен равноап. Константина, полностью вписав его в территорию Е. м., действительно весьма близко подступающую с востока к Имвомону — месту Вознесения Господня (*Loukianoff*. 1939. P. 38–41). Руины на кармелитском участке принадлежат, по ее мнению, мон-рю прп. *Мелании Римляныни Старшей* (*Ibid*. P. 37). Пока эта гипотеза не нашла подтверждений.

В 1895 г., после смерти архим. Антонина, Я. Е. Халеби по просьбе нового начальника РДМ архим. Рафа-

ила (Трухина) купил на его деньги на Елеоне участок размером в 4 дунама (0,4 га), граничащий с участками архим. Антонина, и т. о. округлил владения Е. м. (*Никодим (Ротов)*. 1997. С. 307).

После решения Святейшего Синода о превращении жен. общежития на Елеонской горе в жен. общину и получения благословения от Иерусалимского Патриарха Дамиана 12 авг. 1906 г. (в день рождения архим. Антонина) состоялось открытие общины. Игуменом был назначен о. Парфений (Нарциссов), настоятельницей (старшей сестрой) — мон. Евпраксия (Миловидова), бывшая послушница московского Алексиевского мон-ря. Приехав в 1880 г. в Иерусалим для поклонения св. местам, она долго жила в различных греч. мон-рях, по-



Интерьер храма Вознесения Господня Елеонского мон-ря

ка, познакомившись с архим. Антонином и его помощником игум. Парфением, не стала их постоянной помощницей. Приобретя в июле 1899 г. собственный дом в Иерусалиме (на ул. Пророков, напротив рус. Вениаминовского подворья), она оформила его по примеру архим. Антонина как вакуф, к-рый после нее перейдет к «бедным монахам и паломникам православного вероисповедания, русским подданным, проживающим при Русской [Елеонской] церкви» (Россия в Св. Земле. Т. 2. С. 298). В 1912 г. настоятельница Евпраксия была награждена наперсным крестом. Она скончалась 12 дек. 1914 г., прожив на Елеоне 26 лет (*Никодим (Ротов)*. 1997. С. 372).

Община, состоявшая первоначально из 15 сестер, управлялась, как и *Горненский монастырь*, в соответствии с «особыми правилами», утвержденными Святейшим Синодом 24 июля — 5 авг. 1898 г. Каждый из мон-рей жил за собственный счет, на средства из нештатных источников. Дополнительным источником дохо-

да было монастырское рукоделие: изготовление церковных риз, воздухов, пелен, продажа сорочек паломникам для омовения в Иордане (они хранились потом верующими для похорон, в качестве саванов), писание монахинями икон и картин в иконописных мастерских (в наст. время иконы, писанные горненскими и елеонскими сестрами, можно видеть во всех православ. храмах Св. земли). В нач. XX в. нередкой практикой было устройство послушниц в качестве прислуги в рус. и иностранные дома Иерусалима. Кроме того, сестры трудились на всех подворьях миссии.

Число сестер в Е. м. быстро росло и составило к 1914 г. ок. 180 чел. (Россия в Св. Земле. Т. 2. С. 118). Средства, поступающие в кассу общины,

были недостаточны. Доходы за 1911 г. равнялись 19 112 р., за 1912 г. — 13 114, за 1913 г. — 12 334 р. Иными словами, в сред-

нем елеонские сестры должны были жить на 6 р. 80 к. в месяц (*Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Св. Земле и на

Ближ. Востоке в XIX — нач. XX в. М., 2006. С. 362).

Оскудение содержания монастырских было связано со строительством в мон-ре, поглощавшим все средства. Начальник РДМ архим. *Леонид (Сеицов)* отмечал (в записке 1913) в качестве своей особой заслуги «приведение в порядок русского участка на Елеонской горе, окруженного каменной, на мокрой кладке оградой. А главное, основана там женская община, где живут теперь около 200 сестер, для которых устроены здания и для жилья (5 больших корпусов), и для рукодельных мастерских, и для золочения икон; а также устроена гостиница для помещения поклонников на 300 человек. Выстроена также часовня для постоянного чтения Псалтири и для отпевания умерших сестер (т. е. часовня Обретения главы св. Иоанна Крестителя.— *Н.Л.*)» (*Никодим (Ротов)*. 1997. С. 341).

В 1907 г. в сев.-вост. углу мон-ря было начато строительство большого соборного храма в честь Страшного Суда Господня, но из-за первой



мировой войны и революции в России в 1917 г. постройка осталась незавершенной: успели только достроить нижний храм во имя прав. Филарета Милостивого, служащий в наст. время трапезной для насельниц обители (освящен митр. Анастасием (Грибановским) в 1925).

На территории обители сохранился также дом ученика и соратника архим. Антонина игум. Парфения (Нарциссова), зверски убитого искавшими «монастырское золото» злоумышленниками в 1909 г. (в наст. время в доме расположена монастырская б-ка).

Ист.: Антонин (Капустин), архим. Отчет о пожертвованиях в Иерусалимскую миссию // ДБ. 1875. № 12; Осипов М. И. Отчет полномочного ИППО в Одессе за время с 1883 по 1892 г. // СИППО. 1892. Т. 3. Вып. 4. С. 457–472; Дмитриевский А. А. Памяти члена Рус. духовной миссии в Иерусалиме о игумена Парфения, убиенного на горе Елеонской: Некр. // Там же. 1909. Т. 20. Вып. 2. С. 298–308; Тер-Мкртчян Л. Х. Армянские источники о Палестине, V–XVIII вв. М., 1991; Россия в Св. Земле. 2000. 2 т.

Лит.: Кусмарцев П. И. Светлый праздник Вознесения Господня на св. Елеонской горе: Мысли и чувства паломника в Св. Земле. Иерусалим, 1911; Loukianoff E. S. Le Musée de Convent russe du Mont des Oliviers à Jérusalem // Bull. de l'Inst. d'Égypte. Le Caire, 1931. Т. 13; eadem. «Ο Ελεάιον», Le Caire, 1939. (Mémoires présentés à l'Inst. d'Égypte; Т. 42); Святой Елеон: Рус. Спасо-Вознесенский жен. мон-рь на св. горе Елеон: К 100-летию со дня освящения Спасо-Вознесенского храма, 1886–1986. Иерусалим, 1986; Никодим (Ротов), митр. История Рус. духовной миссии в Иерусалиме. Серпухов, 1997; Лисовой Н. Н. Приди и виждь: Свидетельства Бога на Земле. М., 2000. С. 226–232; Дмитриевский С. М. Рус. раскопки на Елеонской горе / Подгот. текста, сопроводит. ст. и коммент.: Н. Н. Лисовой. М., 2006.

Н. Н. Лисовой

Архитектура Вознесенского храма. Храм построен из натурального местного камня. Он представляет собой кубическое сооружение, увенчанное низким куполом на 8-гранном барабане. Со всех 4 сторон здание имеет 2-ярусные 5-гранные экседры. В интерьере доминирует обширное подкупольное пространство; барабан опирается на 8 парусов, образованных 4 арками экседры и 4 неск. меньшими арками с троповыми переходами к угловым компарти-ментам. Несмотря на то что архим. Антонин (Капустин) уподоблял свое детище Св. Софии К-польской, храм представляет собой стилизацию в духе раннесредневек. архитектуры Закавказья, причем очень удачную. Он не является точной копией к.-л. храма, но его типология близка к типологии храмов 1-й пол. VII в.; его формы — и экстерьер и интерьер —

неожиданно близки к формам храма в Мастаре (40-е гг. VII в.), хотя предполагать знакомство заказчика или строителей иерусалимского храма с этим арм. памятником нет оснований. Др. близкой аналогией, относящейся к периоду послеараб. возрождения арм. архитектуры, является, по мнению А. Ю. Казаряна, храм св. Апостолов в Карсе (30-е гг. X в.). Выбор заавк. форм, по всей видимости, не был случайным, учитывая личность заказчика и его знание визант. архитектуры, а также тот факт, что храм был построен рядом с древними арм. храмами. Неясно, по каким причинам архим. Антонин нигде не упоминает о характере своего архитектурного выбора. Что касается сходства со Св. Софией, то оно обеспечивается не столько «куполом в 24 окна» (Россия в Св. Земле. Т. 1. С. 432), чья конструкция иная, чем в Св. Софии, сколько тем, что выбранные заавк. образцы сами являлись образным воспроизведением прославленного к-польского храма.

Архитектура Е. м. представляет собой достаточно редкий для 2-й пол. XIX в. пример подлинно научного, уважительного подхода к строительству в одной из самых ответственных точек исторического города.

Л. К. Масиель Санчес

Е. м. после первой мировой войны. С началом первой мировой войны все духовенство РДМ и старшие монахи были вывезены тур. властями в Александрию (Египет). Монастырская жизнь и богослужения в Е. м. прекратились, закрылись мастерская и трапезная, храм был опечатан. Вскоре тур. власти потребовали удаления из мон-ря оставшихся сестер для размещения солдат. По распоряжению Иерусалимского Патриарха Дамиана инокини были поселены в неск. греч. мон-рях. Покровительство елеонским сестрам оказывали также итал., а позже амер. консулы. В Е. м. разместились 300 тур. солдат, архимандритский дом заняли нем. солдаты. Обитель подверглась разграблению, были сняты кресты с храма, уничтожена роспись в часовне, сломан иконостас в трапезной. Однако благодаря заступничеству Патриарха Дамиана солдаты вскоре были выведены из обители. 20 нояб. 1918 г. Иерусалим был занят англ. войсками. Новое правительство дало сестрам работу на постройке Иерихонской дороги. В янв. 1919 г. в Е. м. возвратились монахи-

ни из Александрии, в июне того же года был открыт Спасо-Вознесенский храм.

В 1919 г. икона Божией Матери «Скоропослушница» была перенесена из ц. прав. Филарета в главный храм обители, после чего лик Пресв. Богородицы просветлел, а ризы сделались яркими и ясными. В Е. м. празднование в честь иконы Божией Матери «Елеонская Скоропослушница» совершается 9 окт.

В 1924 г. Елеонская община по ходатайству приезжавшего в тот год в Иерусалим первоиерарха РПЦЗ митр. Антония (Храповицкого) и с благословения Иерусалимского Патриарха Дамиана стала именоваться монастырем.

В 1-й пол. 20-х гг. к церкви был пристроен притвор. Храм расписан мон. Таисией, мон. Зосимой и др. сестрами, а также рус. худож. Г. А. Алевым.

Очевидцы вспоминали, что во время сильного землетрясения 11 июля 1927 г., от к-рого пострадали многие храмы, в т. ч. и Е. м., колокольня Русская свеча раскачивалась, как маятник, грозя обрушиться и погresti под собой Спасо-Вознесенский храм, но устояла (Святой Елеон. С. 54). Сестры усердно молились перед чудотворной иконой «Троеручица», празднование которой совершалось в этот день, и обошли с ней крестным ходом всю территорию мон-ря. С тех пор ежегодно в этот день в Е. м. совершаются праздничная литургия и крестный ход с иконой. Кроме того, ежедневно во время вечерней службы сестра берет маленькую икону Божией Матери «Троеручица» и крестным ходом обходит мон-рь, чтобы Божия Матерь охраняла обитель.

Пострадавший от землетрясения Спасо-Вознесенский храм был капитально отремонтирован в 1938–1941 гг.

Игум. Павла (в схиме Антония), постриженница Леснинского мон-ря, установила в обители строгое общежитие. Ее преемница игум. Мелания, управлявшая Е. м. с 1934 по 1944 г., прибыла в Иерусалим в 1932 г. из Югославии по рекомендации Святейшего Патриарха Сербии Варнавы.

После того как 9 апр. 1948 г. отряды Хаганы вырезали араб. население пос. Дейр-Ясин (более 250 женщин и детей) и изгнали араб. жителей из пос. *Айн-Карем*, большинство горненских монахинь (до 100 чел.) покинули монастырь и ушли в Е. м.





Большая часть из них не вернулась в Горненский мон-рь, оставшись в Е. м. из-за нежелания переходить в юрисдикцию Московского Патриархата. С 1951 г. мон-рь сделался местопребыванием начальников РДМ (в юрисдикции РПЦЗ). Это привело к перенаселенности Е. м., оставшегося в юрисдикции РПЦЗ.

После начала 1-й арабо-израильской войны у подножия Елеонской горы иорданские войска установили дальнобойные орудия и обстреливали из них еврейскую часть Иерусалима. Командование иорданской армии планировало разместить в Е. м. танки, а на колокольне — военную сигнализацию, что грозило разрушением обители в случае продолжения военных действий. Только энергичные действия настоятельницы Е. м. схиигум. Антонии помешали осуществлению этого плана. В 1958 г. в Е. м. было отпраздновано 100-летие РДМ. На торжествах присутствовал кор. Иордании Хусейн. Во время 6-дневной арабо-израильской войны в мае 1967 г. мон-рь пострадал от обстрела, была убита вратарница обители монахиня Евлалия.

При игум. Тамаре в Е. м. была открыта небольшая больница для лечения немощных и престарелых сестер. В 1973 г. на крыше колокольни был произведен ремонт, в 2001 г. установлена новая лестница, привезенная из Германии.

В наст. время в обители подвизается ок. 40 насельниц, половина из них — правосл. арабки.

Настоятельницы Е. м.: мон. Евпраксия (Миловидова; 1906–1914), Елисавета (1919–1929), Павла (Клюева, в схиме Антония; 1929–1934; 1944–1951), Мелания (Ненюкова; 1934–1944), Тамара (кнж. Татьяна Константиновна Романова, дочь вел. кн. Константина Константиновича; 1951–1975, † 1979), Феодосия (Баранова; 1975–1984), Параскева (Зильберкрейн; 1984–1989, † 1995), Варвара (Эпова; 1989–1993), Иулиания (1993–1997), Моисея (Бубнова; с 1997 по наст. время).

Из духовников Е. м. наиболее почитаем игум. Парфений (Нарциссов Пармен Тимофеевич; † 15 янв. 1909), в 15 лет ставший послушником Данковского мон-ря. В 1879 г. в сане иеромонаха он впервые посетил Иерусалим, с 1886 г. совершал богослужения на Елеоне. Много потрудился над разведением сада на Елеонской горе. В самой юж. части еле-

онского участка своими руками выкопал для уединенной молитвы пещеру, сохранившуюся до сих пор. С 1906 г. о. Парфений — духовник жен. Елеонской общины. Похоронен у Вознесенского храма рядом с архим. Антонином. Другие духовники: архим. Модест (Шут Мина Евфимович; † 16 авг. 1984), постриженник новофонского Симоно-Кананитского мон-ря, в эмиграции служивший в Китае и бывший помощником свт. Иоанна Шанхайского; архим. Димитрий (Биакай; † 21 авг. 1985), постриженник Киево-Печерской лавры, служивший настоятелем храма свт. Николая Чудотворца в Штутгарте (Германия), с 1950 г. начальник РДМ. Лит.: Правосл. Русь. 1933. № 12. С. 2–3; 1956. № 11. С. 16; 1963. № 4. С. 11; 1972. № 13. С. 11; № 16. С. 10–11; 1973. № 11. С. 14; 1975. № 4. С. 16; № 5. С. 12–13; № 12. С. 15; 1979. № 19. С. 13–15; 1980. № 11. С. 15–16; 1984. № 7. С. 14; № 18. С. 13–14; 1985. № 17. С. 11; 1988. № 19. С. 16; 1995. № 2. С. 11; 2001. № 10. С. 10; Русская Православная Церковь Заграницей, 1918–1968 / Ред.: А. А. Соллогуб. [Jerusalim], 1968. Т. 2. С. 425–441; Святой Елеон: Рус. Спасо-Вознесенский жен. мон-рь на св. горе Елеон: К 100-летию со дня освящения Спасо-Вознесенского храма, 1886–1986. Иерусалим, 1986.

Д. П. Анашкин

ЕЛЕОПОМАЗАНИЕ, в правосл. богослужении общее наименование различных видов помазания освященным елеем (см. статьи *Елей*, *Елеосвящение*, *Крещение*), в первую очередь помазания верных елеем на *всенощном бдении*. Возникновение последнего священнодействия связано с распространением в правосл. Церкви Иерусалимского устава. В лавре прп. Саввы Освященного с V в. существовал обычай совершать помазание братии елеем из лампы, горящей у могилы прп. Саввы, что символизировало благословение святого, невидимо преподдаваемое братии. Этот обычай был зафиксирован уже в древнейших редакциях Иерусалимского устава и связан с «исхождением» на могилу св. Саввы (*Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 22). С распространением Иерусалимского устава сначала в М. Азии, а затем и повсеместно в правосл. Церкви помазание елеем стало совершаться в дни памяти и др. почитаемых святых. Окончательный порядок Е. был закреплен в «Уставе священнослужения» патриарха К-польского св. Филофея I Коккина (см. *Диатак-сис*) (*Goar*. Euchologion. P. 8).

Впосл. Е. стало совершаться и на бдении в Господские и Богородич-

ные праздники после отпуска утрени (*Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 432). В нек-рых уставах указывалось, что помазание совершается иереем 2 перстами (Там же. С. 177), в других же следование этому обычаю называется необязательным и предписывается использовать для помазания «струец» (Там же. С. 229).

В совр. практике греч. мон-рей Е. происходит во время пения хвалитных псалмов на утрени только в дни памяти особо почитаемых святых, но не в воскресные дни (Святогорский устав. С. 65–66).

На Руси в дониконовскую эпоху помазание совершалось не только на памяти святых, но и в Господские и Богородичные праздники на службе 1-го часа, после целования образа на аналое. Напр., в рукописи ГИМ. Син. № 389/337, 1553 г., в ст. «Как маслом освящати братию дрянным», говорится, что «зажигают масло» на великих Господских праздниках по уставу, а также на Богородичных и в дни памяти проч. великих святых, к-рые имеют по Типикону бдение, и елей горит в «кандиле» перед празднуемой иконой. Сначала его возжигают при чтении Евангелия, потом угашают и зажигают снова на 9-й песни канона, и он горит до окончания утрени. На 1-м часе этим елеем игумен, или старший священник, или чередной священник помазывает братию крестообразно на лбу со словами: «Во имя Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа помазуется раб Божий имярек на здравие и на спасение, на оставление грехов» (ср.: *Горский*, *Неооструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 1. С. 324). После отмены утренних входов патриархом Никонном (см. ст. *Вход*) целование иконы и Е. были перенесены (*Успенский Н. Д.* Чин Всенощного бдения на Правосл. Востоке и в Рус. Церкви // БТ. 1978. Сб. 19. С. 48) сначала на время пения канона утрени (напр., в московском Успенском соборе помазание совершалось после 9-й песни канона — *Голубцов*. Чиновники Московские. С. 217–218, 228), а позднее — на самое начало канона.

В 3-й гл. принятого ныне в РПЦ Типикона Е. предписывается совершать после отпуска утрени в притворе на памяти святых, к-рые имеют бдение и выпадают на воскресный день. В др. местах Типикона отмечается, что помазание бывает и на все праздники великих святых, когда есть бдение (Типикон, 26 сент.), и на Гос-





подские и Богородичные праздники (Там же. 6 авг., 15 авг. и др.), а также в ряде случаев, когда нет всеобщего бдения, но есть полиелей (Там же. 27 янв.). Подробно обряд Е. изложен в Типиконе под 26 сент. Перед помазанием священник, впереди к-рого несут «свительник», совершает каждение иконы празднуемого святого, лежащей на аналое. Во время помазания читается молитва **Вѣ́ко мно́го. мѣ́твѣ:** (Там же. Гл. 3; 8 сент.; 25 дек.). После Е. читается 1-й час. В совр. практике РПЦ Е. совершается всегда при пении на утрене *полиелея* (включая воскресные дни всего года), как в составе всеобщего бдения, так и вне его. Е. не сопровождается особой молитвой и происходит после чтения Евангелия (*Никольский. Устав. С. 228–229*). В Служебнике в Последовании вечерни говорится, что для Е. в связи с целованием иконы может использоваться тот елей, который был освящен в чине благословения хлебов (Служебник. [Т. 1]. С. 34–35).

А. А. Ткаченко

ЕЛЕОСВЯЩЕНИЕ [Соборование; греч. τὸ εὐχέλαιον (ἅγιον ἔλαιον), букв.— молитвомаслие (святой елей)], одно из 7 церковных *таинств*, в к-ром при помазании тела больного специально освященным *елеем* на него призывается благодать Божия, исцеляющая от телесных и душевных болезней и грехов (ср.: [Филарет (Дроздов), свт.] Пространный христианский Катихизис Православной католической восточной Церкви. М., 2006. С. 84). По словам свт. Симеона Фессалоникийского (Солунского; † 1429), елей в Е. «есть елей святой по силе священнойдействия, и исполнен божественной силы, и вместе с тем, как умащает чувственно, он просвещает и освящает и души, укрепляет силы, как телесные, так и духовные, исцеляет раны, уничтожает болезни, очищает от нечистоты греховной и имеет силу подавать нам милость Божию и умиловать Его» (Разговор о святых священнойдействиях. 256 // Симеон Солунский. Соч. С. 378).

Название таинства. В греч. богослужебных книгах чин Е. обычно имеет заглавие: ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἐλαίου (Последование святого елея) или ἀκολουθία τοῦ εὐχέλαιου (Последование молитвомаслия); в греч. правосл. Катехизисах, Исповеданиях веры и пособиях по догматике та-



Таинство Елеосвящения.
Фрагмент росписи ц. прор. Или в Ярославле.
Пол. четв. XVII в.

инство Е. помимо εὐχέλαιον и ἅγιον ἔλαιον может носить названия χρίσις τοῦ ἐλαίου (елеопомазание), χρίσμα δι' ἐλαίου (помазание елеем), καθιέρωσις τοῦ ἐλαίου (освящение елея), μυστήριον τῶν ἀσθενοῦντων (таинство больных) и др. (напр., τὸ ἑπταπάδοον (букв.— седмипопие) — в «Исповедании веры» 1277 г. патриарха Иоанна XI Векка).

В слав. богослужебных книгах чин таинства Е. называется «Последование св. елея» (в рукописях часто — «Маслосвящение» или «[О]священные масла»); обычное наименование таинства в догматических руководствах — «Елеосвящение». В просторечии Е. часто называют «соборованием» (выражение «собороваться маслом» встречается и в древнерус. источниках), поскольку Е. совершается неск. пресвитерами (собором), в идеальном случае — семью. Термин «елеопомазание» в совр. рус. практике принято относить только к помазанию елеем на праздничной утрене, не являющемуся таинством и не связанному с Е.

В лат. традиции к Е. прилагаются такие названия, как oleum (масло), unctio (помазание), oleum unctionis (масло помазания), unctio olei sacrati (помазание освященным маслом), unctio infirmorum (помазание больных). Начиная с XIII в. широко распространены такие названия, как extrema unctio (последнее помазание), sacramentum exeuntium, sacramentum moribundorum, unctio egredientium (таинство/помазание умирающих). Православные богословы отвергают эти поздние наименова-

ния, поскольку они отражают представление о Е. как об исключительно предсмертном таинстве, что противоречит его первоначальному смыслу.

Установление таинства. Основанием для совершения Е. служат слова из Евангелия от Марка о том, что ученики Христа «многих больных мазали маслом и исцеляли» (Мк 6. 13), и слова из Послания ап. Иакова: «Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помянутся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему» (Иак 5. 14–15). Правосл. богословы, рассуждая о Е., опираются гл. обр. на Послание ап. Иакова как на ясное и определенное свидетельство об этом таинстве, содержащее указания на его вещество, на его видимую и невидимую стороны и на установление его Самим Господом («во имя Господне»).

Евангелие от Марка. В синоптических Евангелиях рассказывается, что Христос отправлял Своих учеников на проповедь (Мф 10. 1, 8; Мк 6. 7–11; Лк 10. 3–9), причем во время исполнения Его наказа апостолы исцеляли больных, помазывая их елеем (Мк 6. 13). Возможно, исцеление было непосредственно связано с изгнанием бесов (Мк 6. 13; 9. 17–29; ср.: Лк 10. 17). Впрочем, богословы сомневаются в том, что упоминаемые в Евангелии от Марка помазания могли быть таинством Е., поскольку они совершались до Страстей Христовых, когда апостолы еще не имели дара Св. Духа. Речь может идти либо о временном даре (ср.: 1 Кор 12. 9), либо о прообразе таинства (ср.: Ин 3. 22; 4. 1–2). Т. о., основным свидетельством установления таинства Е. является Послание ап. Иакова. Именно по этой причине протестант. богословы не считают Е. таинством, ссылаясь на то, что оно основано только на церковной традиции, а не на прямом указании Господа (что в классическом католич. богословии, с к-рым полемизировал протестантизм, должно было быть одним из обязательных признаков любого таинства).

Послание ап. Иакова. Помазание, упомянутое в Послании ап. Иакова, не является ни обычным врачеванием (хотя известно, что елей использовался как медицинское средство), ни исключительным харизматическим даром, поскольку исцеление





совершается иерархическим священством (пресвитерами), а главным средством исцеления служит церковная молитва. Основную сложность толкования этого места в связи с учением о таинстве Е. составляет вопрос о том, что представляют собой слова апостола — заповедь или рекомендацию. Характер высказывания (о помазании говорится как о чем-то хорошо известном), участие пресвитеров и слова «во имя Господне» (ср. крещальные формулы в Деян 2. 38; 8. 16; 10. 48 и др.) свидетельствуют в пользу первого. По-видимому, помазание совершалось в случае серьезной болезни, о чем говорит упоминание о посещении («пусть призвет») болящего пресвитерами.

Совершители таинства Е. называются в Послании ап. Иакова «пресвитерами Церкви» (в раннехрист. лит-ре это словосочетание встречается еще только в Деян 20. 17). Об их принадлежности к Церкви упоминается, по всей видимости, для того, чтобы подчеркнуть, что речь идет не просто об авторитетных старцах (πρεσβύτεροι), а об одной из степеней церковной иерархии. Возможно, «пресвитерами» в апостольскую эпоху (когда общепринятая терминология еще не установилась) могли называться и епископы (ср. греч. текст 1 Петр 5. 1; 1 Тим 5. 1, 17).

Вещество таинства. В средиземноморской культуре елей был важнейшим продуктом питания, а также одним из распространенных медицинских средств. В том же качестве он использовался и в ветхозаветную эпоху. Кроме того, в ВЗ елей выступает символом радости и Божией милости (в ЛXX эта символика еще более подкрепляется сходным звучанием греч. слов ἔλαιον — елей и ἔλεος — милость). Елей применялся при помазании на царское, священническое и пророческое служение (Исх 29. 7; 40. 15; Лев 8. 12, 30; 10. 7; 21. 10 след.; Суд 9. 7–16; 1 Цар 10. 1; 16. 1; 2 Цар 2. 7; 5. 3; 3 Цар 1. 34, 39; 19. 15–16; 4 Цар 9. 3, 6; 11. 12). Согласно Лев 14. 10–29, прокаженные, исключавшиеся на время болезни из числа избранного народа по причине нечистоты, при выздоровлении принимали помазание от священника в знак обретения чистоты и возвращения в народ Божий. Медицинское значение елей сохранял и в новозаветную эпоху (ср.: Лк 10. 34), но в Иак 5. 14–15 помазание служит только знаком, тогда как це-

лительное действие оказывает молитва Церкви (см. ст. *Елей*).

По той причине, что символизм используемого в церковных таинствах елея (т. е. елея Крещения, елея в составе св. мира и елея Е.) в Свящ. Писании и у св. отцов связан с плодами масличного дерева, а не др. растений, масло Е. должно быть оливковым. Как писал исследователь истории чина и богословия Е. прот. Михаил Архангельский, в этом таинстве «заменять оливковый елей другим маслом ни в каком случае не должно... Священнодействие над всяким другим маслом, помимо оливкового, будет, по существу, неправильным» (Архангельский. 2001. С. 149). Подобно тому как для совершения Евхаристии необходимо виноградное вино (см. ст. *Вещества таинств*), так и оливковое масло должно быть по меньшей мере добавлено в елей, освящаемый при Е. Масло для таинства должно быть чистым (в частности, оно не должно содержать животных жиров) и не освящавшимся ранее. Е. совершается по церковному чину священником или епископом (в католич. традиции до II Ватиканского Собора — только епископом).

Хотя основным веществом таинства Е. является елей, и в памятниках древней Церкви, и в визант. рукописях сохранился ряд молитв на освящение елея для больных, смешанного с водой (ср. ст. *Водоосвящение*). В визант. традиции елей при Е. стали смешивать не с водой, а с вином. Эта практика сохраняется в правосл. Церкви до наст. времени. Основанием ее является евангельская притча о милосердном самарянине (Лк 10. 30–35).

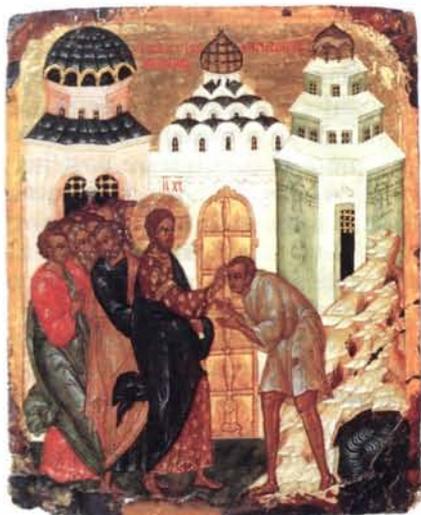
Грех и болезнь. Понимание смысла таинства Е. тесно связано с проблемой соотношения греха и болезни. В древних обществах болезнь воспринималась не столько как психофизиологический феномен, сколько как религиозный — либо как наказание от Бога (или богов в языческих культурах), либо как нападение враждебных демонических сил (см., напр.: Foster. 1976). Предшественниками совр. теорий болезни считаются мнения тех греч. медиков, к-рые главную причину болезни усматривали во внутреннем дисбалансе в организме (см., напр.: Hippocr. De nat. hom. 4). Однако и среди античных авторов в основном господствовало мнение, что причина болезни кроется во вторжении извне (Diog. Laert. 8. 32).

В отличие от сочинений языческих авторов в ВЗ, несмотря на редкие упоминания того, что болезнью может поразить человека сатана (Иов 2. 7; сходная мысль встречается и в иудейской лит-ре эпохи Второго храма, напр.: 1QapGen 20. 12–29; Юб 10. 7–13; Ios. Flav. Antiq. 8. 2. 5. 44–46), твердо проводится мысль, что над болезнью всецело властен Сам Бог, Который может послать ее человеку или целому народу в наказание за грехи (непослушание, противление и т. п.; ср.: Исх 4. 11; 15. 26; Втор 28. 21–22, 35, 58–61; Ис 19. 22; 45. 7; Ам 3. 6; Сир 38. 15). Исцеление также исходит от Бога (Сир 38. 9; Тов 11. 14; Втор 32. 39; Пс 6. 1–3; 37. 1–3; Прем 16. 12). При противлении Богу врачи бесполезны (Иов 13. 4), а исцеление невозможно (Иер 46. 11; 51. 8–9). Корень всех болезней, согласно кн. Бытие, заключается в грехе прародителей (Быт 3. 16–17).

В НЗ богословское осмысление болезни содержится в Ин 9. 1–3: «И, проходя, [Иисус] увидел человека, слепого от рождения. Ученики Его спросили у Него: Равви! кто согрешил, он или родители его, что родился слепым? Иисус отвечал: не согрешил ни он, ни родители его, но [это для того], чтобы на нем явились дела Божии». Хотя в др. случаях говорится о влиянии демонов на появление болезни (напр., в Лк 13. 16 говорится о том, что сатана связал некую женщину болезнью на 18 лет), в Послании ап. Иакова подлинными причинами болезней называются человеческие страсти (Иак 1. 13–14), поэтому описанное в этом Послании исцеление от болезней через Е. неразрывно связано с освобождением от грехов и страстей.

Проповедь Евангелия и исцеления. Все чудеса, совершенные Господом Иисусом Христом во время Его земного служения, связаны с возвещением пришествия Мессии и наступлением Царства Божия. Чудесные исцеления больных были одним из мессианских знаков (ср.: Лк 7. 18–23; Мф 4. 23–24). Они указывали на то, что больной человек не проклят и не отлучен от общения с Богом. Через врачевание болезней Иисус Христос прикосновением восстанавливал принадлежность к народу Божию тех, кто считались ритуально нечистыми, т. е. больных и грешников (даже мертвых, оставаясь неизлечимым для фарисейской критики, поскольку мертвые воскресали).





Христос исцеляет слепорожденного.
Икона-таблетка. Сер. XVI в. (НГОМЗ)

Тесная связь исцелений с верой и проповедью, о к-рой свидетельствуют Евангелия (о вере — Мф 8. 7–8; 17. 14–20; Мк 5. 23, 27–34; 10. 52; проповедь Царства в связи с исцелениями — Мф 4. 23 след.; 9. 35; Лк 6. 18; 7. 9; 9. 2, 11, 42–44 и др.), не имеет аналогов в Древнем мире. Как и проповедь Самого Спасителя, проповедь апостолов о приближении Царства Божия также сопровождалась совершением исцелений (Мф 10. 1, 8; Мк 6. 7–11; Лк 10. 3–9).

Внешним знаком исцеления служило прикосновение Христа к больному (Мк 1. 31, 41; 5. 23, 41; 6. 5; 7. 32–33; 8. 22–23, 25; Лк 4. 40; 13. 13; 14. 4). Хотя в ветхозаветной традиции важнейшей частью врачевания была молитва (Числ 12. 13–15; 4 Цар 20. 1–2; Пс 6. 3; 29. 3; 40. 5 и др.;

лист замечает, что это было сделано «ради народа» (Ин 11. 41–42). Часто говорится о том, что Господь совершал исцеления словом (см., напр.: Мф 8. 16; ср.: Прем 16. 12).

Исцеления стали знаменем, сопровождающим уверовавших и после Вознесения Господня (Мк 16. 16–20). Они также служат зримым подтверждением проповеди о Христе Воскресшем (Деян 3. 6–10; 8. 6–7) и связаны с верой (Деян 3. 1–10, 16; 14. 8–10). Еще в сер. II в., согласно мч. *Иустину Философу*, «многие из наших, из христиан, исцеляли и ныне еще исцеляют множество одержимых демонами во всем мире и в вашем городе, заклиная именем Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, между тем как они не были исцелены всеми другими заклинателями, заговорщиками и чародеями, — и тем побеждают и изгоняют демонов, овладевших человеками» (*Iust. Martyr. II Apol. 6*; однако в Послании ап. Иакова в отличие от Мк 6. 13 об изгнании демонов через помазание прямо не говорится).

История Е. Древнейшие свидетельства. Среди большого числа свидетельств о различного рода исцелениях и экзорцизмах, совершавшихся христианами в I–III вв., крайне сложно выделить описания именно таинства Е. При этом по раннехрист. источникам известно множество случаев чудесного исцеления от болезней, к-рые совершались без помазания елеем, но с использованием иных средств. Поэтому можно предположить, что изначально помазание елеем было только одним из использовавшихся христианами средств исцеления наряду с возложением рук, освященной водой,

времен (Мк 16. 18: «...возложат руки на больных, и они будут здоровы»; Деян 28. 8: «...помолился и, возложив на него руки свои, исцелил его»). Цитируя Иак 5. 14, Ориген добавляет: «...и возложат на него руки» (*Orig. In Lev. 2. 4*). Возложение рук на больных как особое литургическое действие, сопровождаемое молитвой, упоминается в *Барселонском папирусе* (кон. III — нач. IV в.), в *Серапионе Египетском* (сер. IV в.) и у авторов IV в. (*Possid. Vita Augustini. 27; Ambros. Mediol. De poenit. 1. 8*). Хотя со временем это священнодействие исчезло в качестве самостоятельной практики, оно сохранилось как составная часть чина Е. (в визант. традиции — в образе возложения Евангелия на болящего в конце чина). В нек-рых ранних источниках освящение елея упоминается вместе с освящением хлеба, воды и др. вешеств (*Clem. Alex. Exc. Theod. 82*; подробнее см. ст. *Врачевания чины*).

Молитвы на освящение елея для болящих в христианских памятниках II–IV вв. Молитвы на освящение елея имеются практически во всех *литургико-канонических памятниках*. В нек-рых случаях они приводятся сразу после евхаристических молитв, что может указывать на связь между Е. и Евхаристией уже в раннюю эпоху. Однако не всегда подобные молитвы относятся именно к елею для помазания болящих. Подробности совершения чина (кем совершалось помазание, сколько раз, в каких случаях и т. п.) в этих памятниках не раскрываются, а проследить преемственность в текстах молитв с византийской послеиконоборческой традицией не удастся.

Уже в «*Дидакхе*» (в копт., но не в греч. версии) после евхаристических молитв выписана молитва на освящение *стиноуқи* (крещального мира? Ср. переработку этой молитвы именно в таком смысле в «*Апостольских постановлениях*»: *Const. Ar. VII. 27*). В «*Апостольском предании*» (или «*Египетских церковных постановлениях*» — вероятно, III в.) за евхаристической молитвой сразу следует молитва благословения елея «*Даруй, Боже, освящая сей елей...*» (*Trad. Ar. 5. 2*; по Веронскому палимпсесту — 71. 1–9; ср. 3-е прав. араб. «*Канонів Инполита*»), в к-рой в качестве библейских прообразов для этого действия указывается помазание царей, священников и пророков в ВЗ и текст которой подразумевает не



Иисус Христос исцеляет тещу ап. Петра.
Мозаика кафедрального мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле.
Ок. 1316–1321 гг.

Ис 38. 10–20), в канонических Евангелиях прямое обращение Иисуса Христа с молитвой к Отцу о воскрешении умершего больного отмечается только однажды, причем еванге-

заклинанием больного именем Господним, участием в таинстве Евхаристии, к-рое раннехрист. авторы называют «врачевством бессмертия» (*Ign. Ep. ad Eph. 20. 2*) и «лекарством жизни» (*Serap. Thmuit. Euch. 1*), и др.

В частности, возложение рук для исцеления известно с апостольских

только помазание, но и вкушение елея. В сир. «*Завете Господа нашего Иисуса Христа*» (V в.), в основе которого лежит одна из версий «Апостольского предания», после евхаристической молитвы приводится молитва освящения елея для больных «Господи Боже, пославый нам Духа Утешителя...» (Test. Dom. 1. 24), в которой спрашивается благодать исцеления; после молитвы в памятке следует указание о существовании сходной молитвы освящения воды для исцеления.

В 21-м прав. араб. «Канонов Ипполита» (336–340) говорится, что болящие, приходя в храм, получают для исцеления воду и елей, освященные молитвой; клирикам предписано ежедневно посещать тяжелобольных и умирающих (в 24-м прав. добавляется, что диаконы ежедневно докладывают епископу о больных, к-рых тот должен посещать, поскольку и «тьма Петра исцеляла» (Деян 5. 15)). В «Апостольских постановлениях» (ок. 380) содержится молитва благословения воды и елея «Господи, Саваоф, Боже сил...», в к-рой говорится о том, что эти вещества освящаются для того, чтобы изгонять бесов и исцелять болезни (Const. Ap. VIII 29).

Помимо литургико-канонических памятников молитвы на освящение елея для больных присутствуют и в древнейших сохранившихся сборниках церковных молитв — Барселонском папирусе (кон. III — нач. IV в.), где помимо евхаристических молитв и молитвы возложения рук на больных имеется заклинание елея для помазания недвижных больных «Заклинаем елей сей во имя Иисуса Христа...» (см.: *Lippe W. Christliche Weihung von Öl: Zum Papyrus Barc. 156a/b // ZfPE. 1993. Bd. 95. S. 70*), и Евхологии Серапиона (сер. IV в.), где теме исцеления больных посвящено неск. молитв, входивших в состав литургии: 5-я молитва «Благословляем сии творения...», где говорится об освящении елея и воды для исцеления от болезней; 17-я молитва «Призываем Тебя, имущего державу и силу...», через к-рую освящаются елей, хлеб и вода для помазания и вкушения, чтобы изгонять нечистых духов, исцелять от болезней и грехов; 22-я и 30-я молитвы, являющиеся врачевательными и говорящие о целительной силе имени Божия или имени Христова (2-я из них также связана с возложением рук — см.:

Johnson. Sarapion. P. 143–148, 179–183, 195–198).

Возможные упоминания и свидетельства о Е. у церковных авторов III–VIII вв. В творениях св. от-



Святые Косма и Дамиан.
Икона-таблетка. 2-я четв. XV в.
(СПИАХМЗ)

цов и церковных писателей III–IV вв. содержится множество ссылок на Иак 5. 14–15 и упоминаний о помазаниях елеем больных или умирающих, и по крайней мере некоторые из них могут быть интерпретированы как описание Е.

Уже в нач. III в. помазание елеем для исцеления прямо упоминает *Тертуллиан* (*Tertull. Ad Scapul. 4. 5*), повествующий о совершавшихся неким христианином по имени Прокул врачеваниях. Однако, вероятно, эти врачевания не были церковным таинством, поскольку Тертуллиан не говорит о совершении исцелений пресвитерами, а Прокул, по всей видимости, был мирянином.

Современник Тертуллиана сщмч. *Ириней*, еп. Лионский, ссылается на практику еретиков-гностиков помазывать елеем умирающих: «Другие совершают искупление» (*redimunt*) над умирающими в минуту их кончины, возливая на их головы елей и воду... с вышеупомянутыми призываниями, чтобы те сделались недоступными и невидимыми для начал и властей и чтобы внутренний их человек восшел выше невидимого, тогда как их тело оставляется в этом тварном мире, а их душа переходит к Демииургу» (*Iren. Adv. haer. I 14 (21). 4 (4–5) // PG. 7a. Col. 665–668*; парафраз этих слов содержит-

ся в соч. «Еретические басни» блж. Феодорита Кирского: PG. 83. Col. 361). Однако соотносить свидетельствование сщмч. Иринея с таинством Е. было бы анахронизмом: помимо того, что в данном отрывке речь идет о еретиках, описанный обряд относится не к врачеванию, а к переходу в иной мир (такое понимание Е. характерно для лат. схоластического богословия).

В исследованиях по истории таинства Е. нередко упоминается свидетельство *Оригена* (III в.), который, перечисляя различные способы прощения грехов, в качестве 7-го называет покаяние и при этом цитирует Иак 5. 14–15 (*Orig. In Lev. 2. 4*; эта часть гомилии на кн. Левит сохр. только в лат. пер. кон. IV в.; помимо Оригена Иак 5. 14–15 в связи с вопросом о разных способах покаяния и прощения грехов еще в V в. цитировал, напр., прп. *Иоанн Кассиан Римлянин: Ioan. Cassian. Collat. 20. 8*). В то же время эти рассуждения Оригена не обязательно являются описанием современной ему практики, в к-рой в таком случае совершалось бы эквивалентное Е. помазание елеем для прощения грехов.

В IV в. свт. *Амвросий* Медиоланский говорил о церковной практике исцеления болящих через возложение рук (*Ambr. Mediol. De roenit. 1. 8. 36*), к-рая отличалась от таинства Покаяния, а потому сохранялась новацианами, не допускавшими покаяния после Крещения. Из «Жития Августина», составленного *Посидием*, также известно, что, посещая больных, блж. Августин исцелял их возложением рук (*Possid. Vita Augustini. 27*).

Свт. *Иоанн Златоуст*, перечисляя обязанности пресвитеров, писал, что они не только крестят, но и исцеляют от грехов, совершенных после Крещения, и приводил цитату Иак 5. 14–15 (*Ioan. Chrysost. De sacer. 3. 6*). Если в данном случае святитель имел в виду именно таинство Е., то очевидно, он понимал его прежде всего как прощающее грехи, а не исцеляющее от болезней тела. В «Толковании на Евангелие от Матфея» свт. Иоанн упоминает тех, кто, помазавшись елеем от светильников, горящих в храмах, получали исцеление (*Idem. In Matth. 32. 6*). Можно допустить, что здесь имеется в виду архаичная практика Е., подразумевавшая возможность для верных помазывать самих себя елеем, к-рый был



освящен епископом. Во всяком случае это свидетельство может быть соотнесено с сохранившимся в сир. традиции названием чина Е.— «таинство светильников». У мн. св. отцов IV в. встречаются указания и намеки на использование елея в богослужении (см.: *Aphr. Demonstr.* 23. 3; *Euseb. In Is.* 25. 7 // PG. 24. Col. 267; *Athanas. Alex. Ep. encycl.* (341). 4. 2; *Greg. Nazianz. Or.* 43. 37; *Ephraem. Syr. Contr. haer.* 46), но в большинстве случаев эти свидетельства слишком расплывчаты, чтобы прямо относить их к таинству Е.

В 1-й трети V в. свт. Кирилл Александрийский, говоря о недопустимости обращаться к знахарям-заклинателям в случае болезни, предписывал молиться самому за себя, обращаясь к Богу, и цитировал Иак 5. 14–15, возможно подразумевая необходимость участия в таинстве Е. (*Cyr. Alex. De adorat.* 6 // PG. 68. Col. 472). В 7-й гл. трактата «О церковной иерархии» из «*Ареопагитик*» (V в.?) неоднократно говорится о помазании елеем усопших, к-рое сопоставляется с крещальным помазанием: и время совершения этого обряда, и его интерпретация напоминают практику, описанную у сщмч. Иринея Лионского и блж. Феодорита Кирского.

Первое твердое свидетельство о существовании церковного чина Е. на Западе содержится в Послании 416 г. папы Римского свт. *Иннокентия I* Декентию, еп. Губбио. Свт. Иннокентий утверждает, что помазывать больных освященным елеем могут не только пресвитеры, как в Послании ап. Иакова, но и миряне. Елей освящается только епископом, но он сам не помазывает по той причине, что не может приходить ко всем больным ввиду занятости. Кающиеся, согласно свт. Иннокентию, не могут принимать помазание, поскольку Е. является одним из таинств (*genus est sacramenti*) (*Innocent. I, Papa. Ep.* 25. 8. 11).

Сульпиций Север (IV–V вв.) повествует о том, как св. Мартин исцелил девушку, помолвившись (по др. версии, произнеся экзорцизм) и влив ей в уста освященный елей (*Sulp. Sev. Vit. Mart.* 16; *Idem. Dial.* 3. 2. 6). Та же практика имела распространение и в Галлии в V в.: св. *Геновефа* († ок. 500), согласно Житию, помазывала больных елеем, который благословил епископ (*Vita Genovefae A.* 53 // MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 236).

Свт. Григорий Турский (VI в.) упоминал о св. Непочиане, к-рый исцелил св. елеем большого лихорадкой (*Greg. Turon. Hist. Franc.* 1. 46). Свт. Кесарий Арелатский учил в проповедях, чтобы в случае болезни верные, причастившись Тела и Крови Христовых, помазывали себя и своих ближних благословленным елеем по слову ап. Иакова и т. о. получали не только телесное здравие, но и отпущение грехов (*Caes. Arelat. Serm.* 184. 5 (CCSL. 104); вероятно, помазание могли совершать также и пресвитеры — ср.: *Serm.* 13. 3; 19. 5; 50. 1 (CCSL. 103)). То, что больной сначала причащался, а потом помазывался, делало участие в этом таинстве оглашенных и кающихся невозможным. В др. проповеди свт. Кесарий называет помазание благословленным елеем от пресвитеров «церковным врачевством» (*Serm.* 52. 5 (CCSL. 103)). В соответствии с правосл. т. зр. этот древний лат. автор связывал таинство Е. не с умиранием, а с желанием обрести телесное здравие. По св. Элигию Нуайонскому († 660), к-рый, как и свт. Кесарий, сообщает о помазании елеем после Причащения, в таинстве Е. исцеляется не только тело, но и душа (*Eli-gius Noviomensis. De rectitudine catholicae conversationis.* 5 // PL. 40. Col. 1172–1173).

Беда Достопочтенный (VIII в.), толкуя Иак 5. 14–15, отмечал, что в его время по-прежнему в соответствии с распоряжением свт. Иннокентия I освященным елеем могли помазывать не только пресвитеры, но и миряне для исцеления тела. Однако, по словам Беды, прощение грехов в этом таинстве происходит только в том случае, если болящий покается перед пресвитером (*Beda. In Jac.* 5). В его Толковании на Мк 6. 13 подтверждается обязательность освящения елея епископом (*Idem. In Marc.* 2. 6. 13). Согласно 4-му и 29-му правилам св. Бонифация Майнцского (VIII в.), священники всегда должны брать с собой в дорогу освященный епископом елей для исцеления больных (PL. 89. Col. 821).

На Востоке 1-е твердое свидетельство о самостоятельном таинстве Е. содержится в приписываемом прп. Иоанну Дамаскину слове «О почивших в вере» (VIII в.?), где различаются св. миро и «иной елей, помазующий которым, желая помазать болящего, сначала сам приобщается помазания, а потом помазывает

и страждущего» (PG. 95. Col. 264; часто упоминаемое в книгах XIX — нач. XX в. свидетельство Виктора, пресв. Антиохийского, в действительности является цитатой из катен, составленных из произведений авторов, живших до VI в.). С кон. VIII в. сохранились литургические рукописи, содержащие молитвы визант. чина Е.

Однако и в более раннюю эпоху известно множество случаев, когда св. старцы исцеляли болящих с помощью елея. В «Истории египетских монахов» (кон. IV в.) повествуется о прп. Иоанне Ликийском, к-рый освящал елей и либо сам помазывал болящего, либо посылал елей тому, кто хотел исцелиться (*Hist. mon. Aeg.* 1. 12). Блж. Иероним Стридонский (IV–V вв.) в «Житии св. Илариона» упоминает, что святой избавил от смерти дочь некоей св. женщины, помазав ее елеем (*Hieron. Vita Hilar.* 32). О прп. Амуне сообщается, как он исцелил больного мальчика, помолвившись и помазав его елеем (*Ibid.* 9. 11). Согласно «Лавсаику» Палладия (V в.), прп. Вениамин получил от Бога дар исцеления и лечил приходящих к нему возложением рук или помазанием елеем, к-рый сам благословлял (*Palladius. Lausiac.* 12). В написанном ок. сер. VII в. Георгием Сикеотом «Житии прп. Феодора Сикеота» неоднократно упоминается о том, как прп. Феодор (к-рый по выходе из затвора имел сан пресвитера и затем епископа) помазывал болящих елеем (реже — водой или вином), причем приведены даже молитвы на освящение воды для помазания и на помазание елеем (главы 31, 85). Помимо исцелений людей в «Житии прп. Феодора Сикеота» упоминаются и случаи исцеления животных (см.: Житие прп. отца нашего Феодора, архим. Сикеонского. М., 2005). О подобном случае сообщает и *Феодорит*, еп. Кирский, рассказывая о подвижнике Афраате, к-рый исцелил коня имп. Валента, помазав животное благословленным елеем (*Theodoret. Hist. rel.* 8. 11).

А. А. Каченко

Чинопоследование таинства Е. в византийской традиции. Вид, который имеет чинопоследование Е., содержащееся в совр. правосл. изданиях богослужебных книг, оно приобрело далеко не сразу. В греческих рукописях чинопоследование Е. отличается огромным разнообразием (о чинопоследовании Е. в греч.



и славянских рукописных традициях см. в первую очередь работы: *Venedikt (Алентов)*. 1917; *Арранц*. 2003). В наиболее ранних сохранившихся рукописях молитвы, которые впоследствии станут центральными в правосл. чинопоследовании Е., встречаются среди различных молитв *врачевания чинов* (количество к-рых в нек-рых рукописях может исчисляться десятками). Прежде всего это молитва «над елеем», начинающаяся со слов: Κύριε, [ὁ] ἐν τῷ ἐλέει καὶ τοῖς οἰκτιρμοῖς (Гди, [йже] *вз млти њ щедрѡтахъ* (согласно совр. рус. Требнику: Гди, *млтию њ щедрѡтами*)), и молитва «над болящими», открывающаяся словами: Πάτερ ἄγιε, ἱατρὲ τῶν ψυχῶν καὶ σωμάτων (Оче сѣий, *врачѣ дѣшъ њ тѣлѣсъ*) (эти молитвы содержатся уже в древнейшей сохранившейся ркп. *Евхология* — Vat. Barber. gr. 336, кон. VIII в. (см. *Барберини Евхологии*): *Parenti, Velkovska*. Eucologio. P. 192–193). Среди древнейших Евхологиев в одних рукописях эти и др. молитвы приведены по отдельности, вне всякого последования (так в Vat. Barber. gr. 336 (ср.: *Parenti, Velkovska*. Eucologio. P. 192–194); РНБ. Греч. № 226, X в.; Сурпт. Г. β. II, XI в., и др.), в других часть молитв включена в отдельное последование над болящими, часть — в чин освящения елея для болящих (так в Сурпт. Г. β. X, X в.; Сурпт. Г. β. IV, XI в., и др.).

В некоторых греч. рукописях X–XII вв. молитвы Е. объединены с последованием Божественной литургии. Южноитал. Евхологии Сурпт. Г. β. X и Сурпт. Г. β. IV предписывают освящать елеи для больных утром перед литургией или накануне вечером (среди 3 или 4 молитв на освящение елея — молитва Κύριε, ὁ ἐν τῷ ἐλέει καὶ τοῖς οἰκτιρμοῖς), а помазывать больных — после литургии (на самой литургии указаны особые чтения) с молитвой, текст к-рой не приведен (при этом молитва Πάτερ ἄγιε, ἱατρὲ τῶν ψυχῶν καὶ σωμάτων входит в иное последование о болящих, содержащее, согласно Сурпт. Г. β. IV, 20 молитв). Знаменитый к-польский Евхологий Paris. Coislin. 213, 1027 г., переписанный для клирика патриарших часовен (см. *Стратигия Евхологий*), говорит о совершении Е. в домовом храме болящего (к-рый, следов., является обеспеченным человеком). Елей освящается за литургией, но не в связи с освящением Даров (как было в древних литургико-канонических памятниках), а в самом начале —

по окончании *проскомидии* (молитва освящения елея Κύριε, ὁ ἐν τῷ ἐλέει καὶ τοῖς οἰκτιρμοῖς). Евхологий указывает особые чтения для литургии, а помазание совершается по ее окончании (во время помазания, при к-ром помазывается не только болящий, но и его домашние и само здание дома, поются песнопения в память св. бессребренников и читается молитва Πάτερ ἄγιε, ἱατρὲ τῶν ψυχῶν καὶ σωμάτων). После помазания совершается краткое моление с сугубой ектенией и чтением Евангелия, и на этом чин заканчивается; Евхологий Стратигия предписывает повторять чин в течение 7 дней. Более сложный чин, со многими молитвами, описан в Евхологии Sinait. gr. 973, 1153 г. Здесь упоминается совершение 7 иереями служб суточного круга (вероятно, с особыми песнопениями, к-рые не описаны) накануне Е.: вечерни, панихис и утрени. Само последование Е. содержит целый ряд молитв, включающий молитвы на освящение елея и возжжение фитилей до начала литургии, перемежаемые антифонами, и молитвы при гашении фитилей, помазании и возложении рук каждым из священников по очереди на голову болящего в конце литургии; в Евхологии указаны также особые чтения на литургии (Евхологий содержит и достаточно своеобразное указание о совершении литургии 7 священниками одновременно в разных храмах) и евангельское зачало, к-рое должно прочитываться в доме болящего после помазания. В ряде рукописей приводятся те песнопения, к-рые должны были исполняться за вечерней, панихис и утреней накануне совершения Е. Наиболее крупное и известное из них — канон 4-го гласа, составленный гимнографом Арсением (вероятнее всего, свт. *Арсением* Керкирским († ок. 953)) и имеющий акростих Εὐχῆς ἐλαίου ψαλμὸς ἐξ Ἀρσενίου (Арсениева песнь молитвы елея; 1-й ирмос канона: Θαλάσσης τὸ ἐρυθραῖον πέλαγος (Мѡрѣ чермнѣю пѣчинѣ); нач.: Ἐλαίῳ τῆς εὐσπλαγχνίας Δέσποτα (Ἐλέειμз блѡгѡт-рѡбіѣ блѡко)). Кроме этого канона в последование могли включаться и иные каноны о болящих, а также канон св. бессребренникам.

Сходная картина наблюдается и в древнейших слав. рукописях. Так, в *Синайском глаголическом Евхологии* (Sinait. slav. 37, X–XI вв.) приведено 50 молитв над болящими, не

объединенных в особое последование, среди которых многие имеют различные уточняющие надписания (о болящих тем или иным недугом и проч.) и лишь одна — слав. перевод молитвы Κύριε, ὁ ἐν τῷ ἐλέει καὶ τοῖς οἰκτιρμοῖς — названа молитвой над елеем для болящих. В *Варлаама Хутынского Служебнике* (ГИМ. Син. № 604, нач. XIII в.) приведены 4 молитвы над болящими, 1-я из к-рых представляет собой слав. перевод молитвы Πάτερ ἄγιε, ἱατρὲ τῶν ψυχῶν καὶ σωμάτων, и т. д. Среди древнерус. Служебников XIV в. наблюдается 2 основных типа чина Е.: «по уставу иерусалимскому» и не имеющий специальной атрибуции (см., напр.: *Одинцов Н. Ф.* Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVI в. СПб., 1881. С. 165–173). Чин Е. «по уставу иерусалимскому» предполагает совершение накануне Е. вечерни, панихис (или «агриппии») и утрени с особыми песнопениями о болящих; освящение елея (с чтением ряда молитв и отрывков из Апостола и Евангелия) происходит во время литургии, между мирной ектенией и 1-м антифоном; помазание совершается после литургии. Иной чин Е., согласно Служебникам XIV в., представляет собой уже самостоятельное последование, не связанное с литургией.

В греч. рукописях чинопоследование Е. становится самостоятельным чином, который может совершаться в любое время и в любом месте независимо от литургии и служб суточного круга, ок. XIII в. После выделения Е. в самостоятельное чинопоследование его состав постепенно устанавливается; в этот период цикл из 7 помазаний объединяется с циклом из 7 апостольских и евангельских чтений (в рукописях представлено ок. 20 вариантов состава апостольских и евангельских чтений Е., при этом содержание новозаветных чтений обычно не имеет специальной связи с текстом расположенной вслед за каждым Апостолом и Евангелием молитвы), сопровождаемых 7 различными молитвами, помимо молитвы над елеем Κύριε, ὁ ἐν τῷ ἐλέει καὶ τοῖς οἰκτιρμοῖς (читавшейся до цикла из 7 Апостолов, Евангелий и молитв) и молитвы Πάτερ ἄγιε, ἱατρὲ τῶν ψυχῶν καὶ σωμάτων (эта молитва, повторявшаяся после каждой из 7 различных молитв, могла пополняться именами многочисленных святых; возможно, по причине



ее удлинения ряд рукописей предписывает читать ее до помазания, указывая самые различные формулы для произнесения во время самого помазания). Однако соединение отдельных чтений с соответствующими молитвами происходит не сразу: так, среди греч. рукописей XIV в. оно засвидетельствовано, напр., в Sinait. gr. 965 и Ath. Cutl. 491, но еще не отражено в Sinait. gr. 994. Др. важным изменением становится постепенное переосмысление Е.: акцент в чинопоследовании начинает ставиться скорее на покаянии, чем на молитве о больном (см., напр., Евхологий XIII в.: Athen. Bibl. Nat. 662). Этим обусловлено возникновение обычая совершать Е. не только над болящими, но и над здоровыми людьми (чему, впрочем, можно найти оправдание и в древнейших рукописях, предписывающих помазывать освященным елеем не только болящего, но и его домашних), причем совершение Е. над здоровыми стало пониматься как особенно действенный покаянный чин, разрешающий от грехов и подготавливающий верных к таинству Причастия (об этом свидетельствует, напр., свт. Симеон Фессалоникийский († 1429), см.: PG. 155. Col. 204–205, 672–673; см. также подробное описание и толкование чина Е. свт. Симеоном: Ibid. Col. 524–532), в связи с чем, вероятно, была со временем установлена практика совершения Е. во время *Страстной седмицы*. Подобный чин, состоящий из предварительного моления о болящем, молитвы освящения елея, цикла из 7 Апостолов, Евангелий и молитв и заключительной части, постепенно стал общепринятым в греч., слав., груз., араб. правосл. традициях. Тем не менее единообразие последование Е. приобрело лишь в эпоху книгопечатания — сначала в греч. Евхологии, затем в правившихся по его образцу слав., груз. и араб. изданиях.

Современный чин. Это единообразие последование Е. сохраняет до наст. времени. Согласно совр. общепринятым изданиям правосл. богослужебных книг, чинопоследование Е. открывается молебным пением о болящем (его состав: обычное начало, Пс 142, малая ектения, аллилуиарий 6-го гласа и обычные покаянные тропари того же гласа, Пс 50, канон Е. авторства свт. Арсения (канон сопровождается собственными седальнами, кондаком и эксапости-



Общее Елеосвящение

ларием и пением «Достойно есть» по 9-й песни), стихиры Е. 4-го гласа, Трисвятное с обычными молитвословиями и по «Отче наш» — тропарь о болящем **Скóрый въ застѣплѣніи:**), к-рое является отражением древней практики совершения накануне Е. паннихис и утрени с особыми песнопениями. После тропаря **Скóрый въ застѣплѣніи:** сразу совершается освящение елея, включающее мирную ектению с особыми прошениями, молитву Κύριε, ὁ ἐν τῷ ἐλλείει καὶ τοῖς οἰκτιροῖς (Гди, млтїю и щедрѳтами) и ряд небольших песнопений (тропарь о болящем **Скóрый въ застѣплѣніи:**, кондаки Недель о слепом и о расслабленном, тропарь и кондак ап. Иакова, брата Господня, кондак свт. Николая Мирликийского, тропари вмч. Димитрия Солунского, вмч. Пантелеимона и св. бессребреников, кондак ап. Иоанна Богослова и богородичен). Молебное пение о болящем из совр. чина Е. предваряется рубрикой, предписывающей совершать чин 7 священникам в церкви или на дому. Для совершения чина приготавливается стол, на него ставятся блюдо с пшеницей, в к-рую устанавливаются 7 кисточек для помазания и лампада («кандило») для елея, а также полагается св. Евангелие. Священникам, облаченным в фелони, раздаются свечи, и молебное пение начинается с каждения всего храма или дома. Молитва освящения елея предваряется рубрикой о смешении елея с водой или вином.

Вслед за молебным пением и освящением елея начинается наиболее

пространная часть Е. — цикл, состоящий из 7 разделов, каждый из к-рых включает прокимен, Апостол, аллилуиарий, Евангелие, сокращенную сугубую ектению, молитву и помазание с молитвой Πάτερ ἅγιε, ἰατρὲ τῶν ψυχῶν καὶ σωμάτων (Отче сѳый, врачѳ дѳшъ и тѳлѳсъ). Совр. издания указывают следующие чтения из Апостола в чине Е.: Иак 5. 10–16; Рим 15. 1–7; 1 Кор 12. 27–13. 8; 2 Кор 6. 16–7. 1; 2 Кор 1. 8–11; Гал 5. 25–6. 2; 1 Фес 5. 14–23; из Евангелия — Лк 10. 25–37; Лк 19. 1–10; Мф 10. 1, 5–8; Мф 8. 14–23; Мф 25. 1–13; Мф 15. 21–28; Мф 9. 9–13. 1-я из 7 молитв (нач.: Ἄναρχε, ἀδιάδοχε (Безначальне, вѳчне)) в действительности представляет собой контаминацию 3 различных молитв: 1-я (составляющая в совр. тексте молитвы ее краткую начальную часть, конец к-рой отмечен даже в совр. изданиях) некогда была самостоятельной молитвой на освящение елея для болящих, 2 другие — молитвами на освящение елея во время таинства Крещения (и поэтому в них говорится об очищении водой и Духом и о пакирождении, что соотносится с богословским аспектом таинства Крещения, а не Е.). 2-я из 7 молитв (нач.: Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ ὑψίστος (Бже великий и вышній)) также составлена из 2 различных молитв, контрастных по своему содержанию: 1-я ч. связана с приношением елея, в ней призывается «дар исцеления и оставление грехов», а 2-я ч. полностью посвящена покаянию. Составными являются и 3-я и 4-я из 7 молитв чина Е. согласно принятой ныне редакции (эти молитвы наряду с молитвами на освящение елея и при помазании являются наиболее древними в чине Е. и известны уже рукописям X в., тогда как проч. 5 молитв седмичного цикла засвидетельствованы только в более поздних памятниках). 3-я молитва (нач.: Δέσποτα παντοκράτορ, ἅγιε βασιλεὺ (Влко вседержителю, сѳый црѳю)) имеет вставную центральную часть, к-рая в древнейших рукописях бытовала в качестве отдельной молитвы на освящение елея; остальной текст молитвы с древности и до сих пор является самой распространенной молитвой, читаемой над болящими, и в совр. изданиях входит также в состав последования молебного пения о недужных. 4-я из 7 молитв (нач.: Ἀγαθὲ καὶ φιλάνθρωπε (Бже и члвѳколюбче)) представляет собой пример наиболее искусного соединения





2 молитв (одна из к-рых изначально предназначалась для чтения над болящим, а др.— над елеем) в одну. Проч. 3 молитвы из седмичного цикла (нач.: Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ παιδεύων καὶ πάλιν ἰώμενος (Гдн бже нашъ, наказъай и пакн исцѣляай), Εὐχαριστοῦμέν σοι, Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν (Блгодаримъ тѣ гдн бже нашъ) и Δέσποτα Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἰατρὲ ψυχῶν (Влко гдн бже нашъ, врачѣ дшъ)) являются цельными текстами и посвящены в первую очередь покаянию, причем моление о болящих содержится лишь в 1-й из них (5-й в седмичном цикле), тогда как в 2 др. эта тема лишь кратко упомянута и по содержанию они обе являются разрешительными молитвами над кающимися. Молитва Πάτερ ἄγιε, ἰατρὲ τῶν ψυχῶν καὶ σωμάτων (Оче стый, врачѣ дшъ и тѣлѣсъ) повторяется при каждом помазании; у болящего помазываются крестообразно лоб, ноздри, щеки, уста, грудь, кисти рук с обеих сторон. 7 зажженных свечей тушатся поочередно по мере прочтения Евангелий и совершения помазаний.

Завершением чина Е. служит молитва Βασιλεῦ ἄγιε, εὐσπλαγχνε (Црю стый, блгоутрѣбне:), во время которой на голову болящего возлагается раскрытое Евангелие (письменами вниз), символизирующее десницу Христову. Молитва имеет составной характер: ее 1-я ч. была специально составлена именно для соответствующего момента чина Е., тогда как 2-я взята из молитв чина исповеди (соответствующая молитва в неск. иной редакции сохр. в нем донныне). После завершения молитвы священники дают больному целовать Евангелие, возглашается сокращенная сугубая ектения, поются стихира св. бессребреникам и богородичен и совершается отпуст, после которого больному предписано принять у священников прощение и благословение, и на этом чин Е. заканчивается.

Общее Е. Согласно Требнику, чин Е. совершается над одним человеком, пребывающим в телесной болезни или немощи. Однако в правосл. Церкви широко распространена практика совершения общего Е. над мн. молящимися, в т. ч. здоровыми. В совр. греч. традиции общее Е. совершается после утрени *Великого четверга* (а также в навечерие Рождества Христова) и отличается от обычного порядка Е. тем, что седмичный цикл Апостолов, Евангелий и молитв не сопровождается по-

мазаниями, но в конце чина все молящиеся поочередно подходят к Евангелию для целования, и тогда предстоятель однократно помазывает им лоб и руки (см., напр.: Святогорский устав. С. 111–112). Такая же практика совершения общего Е.— с однократным помазанием вместо 7-кратного — была широко распространена на Руси до сер. XVII в. и продолжала сохраняться в богослужении Великого четверга в крупнейших соборах (напр., в Успенском соборе Московского Кремля) до 1917 г. (см.: *Красносельцев Н. Ф.* К истории православного богослужения: По поводу нек-рых церк. служб и обрядов, ныне не употребляющихся: Мат-лы и исслед. по рукописям Соловецкой б-ки. Каз., 1889. С. 80–103). Практика совершения общего Е. только в Великий четверг (или вечером в Великую среду) сохранилась и в зарубежных приходах рус. традиции, а также в нек-рых храмах в России (напр., в Покровском храме МДА), однако в кон. XX в. в России, на Украине и в Белоруссии широко распространился новый обычай совершения общего Е. не только на Страстной седмице, но и на др. седмицах Великого поста (в нек-рых приходах — даже и в др. многодневные посты), причем общее Е. стало совершаться не с одним, а с 7 помазаниями. Богословская интерпретация общего Е. не вполне ясна — так, если рус. дореволюционные авторы (напр., прот. Михаил Архангельский) отличали общее Е. от собственно Е. над болящим и не признавали первое таинством в полном смысле слова, то в совр. восприятии общее Е. обычно понимается как таинство.

Е. над умершими. К чину Е. примыкает последование Е. над умершими, известное по ряду греч. и слав. рукописей XV–XVI вв. (см. о нем: *Венедикт (Алентов).* 1917. С. 283–300; *Тцѣрпос.* 2000). Структура этого последования — та же, что и у обычного Е., но в содержательном плане последование существенно переработано; апостольские и евангельские чтения, а также молитвы чина заменены заупокойными. Канонический статус этого чина оставался спорным. Так, свт. Симеон Фессалоникийский одобрял совершение этого последования (см.: PG. 155. Col. 520), но указывал, что «этот елей не тот», который используется при помазании болящих, так что Е. над умершими нельзя назвать таинством. Однако

в XVII в. совершение этого чина подверглось категорическому запрету (164-е прав. Номоканона при Большом Требнике), поэтому чин перестал печататься в изданиях богослужебных книг и полностью вышел из употребления. Нек-рую параллель Е. над умершими составляет обряд возлияния елея на тело умершего, к-рый предписывается совершать, согласно совр. Требнику, перед закрытием гроба.

Диак. Иоани Реморов

Таинство Е. в православном догматическом богословии XVII — нач. XX в. Определение таинства Е. в большинстве рус. руководств по догматическому богословию соответствует формулировке из «Катехизиса» свт. *Филарета (Дроздова)*, в к-рой говорится о веществе таинства, его внешней форме и двойном действии (исцеление болезней и прощение грехов). В греческих догматиках подобные определения дополняются утверждением об установлении таинства Самим Христом (см., напр.: *Ἀνδρούτσας Χ.* Δογματικὴ τῆς Ὀρθόδοξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1956². Σ. 401).

Все правосл. богословы относят Е. к 7 таинствам, но отводят ему разное место среди них. Напр., в Догматиках митр. *Макария (Булгакова)* и архиеп. *Филарета (Гумилевского)* в главе о таинстве Е. фигурирует на 5-м месте, после таинства Покаяния, а у архиеп. *Антония (Амфитеатрова)*, еп. *Сильвестра (Малеванского)* и прот. *Николая Малиновского* — на последнем.

Видимую сторону таинства составляют, во-первых, помазание тела елеем (лишь нек-рые догматические руководства подчеркивают необходимость 7-кратного и крестообразного помазания); во-вторых, «молитва веры», под к-рой понимается все чинопоследование таинства, но прежде всего молитва освящения елея и молитва *Оче стый, врачѣ дшъ и тѣлѣсъ* (*Беляев.* 1904. Стб. 400–401).

Совершителями таинства называются как пресвитеры, так и епископ, поскольку он может совершать все чины, к-рые совершают пресвитеры. Хотя в Послании ап. *Иакова* число пресвитеров не определено, в церковном Предании именно 7 пресвитеров (в силу символического значения этого числа) призваны представлять всю полноту Церкви. Свт. Петр (Могила) в Требнике 1646 г. писал, что Е. должны совершать 7 священ-



ников, в крайнем случае — 3; совершение таинства 2 или одним священником допускается лишь в случае смертельной опасности для больного (Требник Петра (Могила). Ч. 1. С. 475). Однако большинство правосл. богословов со ссылкой на блж. Симеона Солунского признают возможным совершение чина 3 или даже одним пресвитером.

Поскольку все таинства являются актами служения Церкви, а не частным делом и поскольку совершение таинства Е. связано с отпущением грехов, догматические руководства запрещают мирянам помазывать самих себя и своих близких освященным елеем в отсутствие пресвитеров. Также и пресвитерам запрещается преподавать таинство самим себе (см.: Булгаков С. В. Настольная книга священно-церковно-служителя. М., 1993^р. Ч. 2. С. 1275). Все правосл. богословы однозначно говорят о том, что таинство подается болящим, но не только тем, к-рые находятся при смерти. Отлученные от причастия и еретики к участию в таинстве не допускаются.

Совершать Е. над телесно здоровыми людьми рус. догматисты запрещают — или безоговорочно (как, напр., свт. Петр (Могила)), или с исключением одного лишь Великого четверга, когда по традиции в больших соборах и монастырях совершался чин общего Е. (собороваться здоровым в Великий четверг в память Страстей Христовых дозволял, напр., свт. Димитрий Ростовский; см.: ЦВ. 1896. С. 29). Так, архиеп. Филарет (Гумилевский) указывал, что таинство не совершается над неверующими, здоровыми, младенцами и нераскаянными грешниками, а митр. Макарий (Булгаков) писал, что оно «предназначено для христиан только больных, и больных тяжело...» (Макарий. Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 471). Следует отметить, что сам чин общего Е. в Великий четверг понимался догматистами как священнодействие, нетождественное Е. Так, вслед за Ж. Гоаром исследователь чина и богословия Е. прот. Михаил Архангельский и составитель «Настольной книги священно-церковно-служителя» С. В. Булгаков не считали общее Е. таинством. Прот. М. Архангельский высказывал т. зр., что таинство Е. не может совершаться и над приговоренными к смертной казни, хотя бы они и были тяжело больны,

поскольку их смерть неизбежна (Архангельский. 2001. С. 85), а для бесноватых считал необходимым совершать не Е., а Последование молебное о немощных, обуреваемых от



Таинство Елеосвящения.
Фрагмент росписи ц. Спаса Преображения
на Сенях в Ростове. 1675 г.

духов нечистых и стужаемых (Там же. С. 108–109). Прот. М. Архангельский высказывал сомнение даже в допустимости совершения таинства Е. над стариками, поскольку к смерти им следует готовиться иным образом — молитвой, постом, исповедью и Причащением (Там же. С. 87–90). Свт. Петр (Могила), вероятно по аналогии с учением Тридентского Собора, допускал помазание стариков, т. к. старость всегда сопровождается ослаблением телесных сил, но при этом он был против преподавания Е. младенцам до 7 лет, которые не могут исповедоваться и сознательно принимать таинство Е. (с его мнением соглашался архиеп. Филарет (Гумилевский)). По мнению прот. Н. Малиновского, напротив, слова ап. Иакова следует понимать в расширительном смысле — немощ может относиться и ко греху, — а потому совершение таинства над здоровыми допустимо.

Греч. богословы XIX — нач. XX в., как правило, дозволяют совершение Е. над здоровыми, понимая таинство Е. как дополнение к таинству Покаяния, следуя блж. Симеону Фессалоникийскому (Солунскому), который писал: «Согрешив, мы приходим к божественным мужам и, принося покаяние, совершаем исповедь прегрешений; по повелению их мы приносим Богу елея в знамение Его милосердия и сострадания, в которых сияет божественный и тихий

свет благодати... Когда же и молитва исполняется, и елея освящается, помазуемые елеем получают отпущение грехов» (Симеон Солунский. Соч. С. 43) — и полагал, что таинство Е. может быть совершено «для всякого верного, хотящего приступить к страшным Таинам, особенно для всякого, впавшего в грехи и исполнившего правило покаяния, готовящегося к Приобщению и получившего прощение от [духовного] отца; через этот священный обряд и помазание святым Елеем оставляются грехи, как пишет брат Господень; этому содействуют и молитвы иереев» (Sym. Thessal. Respons. 72 // PG. 155. Col. 932; см.: Jugie M. Theologia dogmatica christianorum orientalium. P., 1930. T. 3. P. 487–488).

Благодатные действия таинства Е. заключаются в сообщении помазуемому силы Искушения Христова. Таинство служит восстановлению здоровья, освящению и спасению души, дает благодать успокоения, покой душе и облегчение телесных страданий (Малиновский. Догмат. богословие. Т. 4. С. 408), избавляет от страха смерти и телесных страданий (Ястребов. 1908. С. 373–374), подает защиту от дьявола, налагая «как бы печать» (Малиновский. Догмат. богословие. Т. 4. С. 408). Причины, по которым исцеление тела не всегда происходит, те же, что и при недостойном Причащении. Если болящий все-таки умирает, то таинство служит напутствием к загробной жизни (Макарий. Догмат. богословие. Т. 2. С. 475). При невозможности воспользоваться таинством Покаяния (напр., в бессознательном состоянии) Е. дает отпущение грехов.

В вопросе о том, какие именно грехи прощаются в Е., догматисты расходятся. По мнению прот. Н. Малиновского, при Е. прощаются грехи, к-рые стали причиной болезни, а также те, о к-рых болящий не знал (Малиновский. Догмат. богословие. Т. 4. С. 409–410). По мнению еп. Сильвестра (Малеванского), в таинстве прощаются неведомые ему грехи и те, в к-рых болящий не успел покаяться. Архиеп. Филарет (Гумилевский) указывает на возможность прощения тяжких грехов, причем не только тех, к-рые связаны с болезнью (Филарет (Гумилевский). Догмат. богословие. Т. 2. С. 317). Митр. Макарий (Булгаков) говорит о прощении забытых и неисповеданных грехов (Макарий. Православно-догматическое



богословие. Т. 2. С. 473). Впрочем, анализ содержания самих молитв Е. не дает оснований ни для одного из этих мнений, поскольку в них говорится о прощении грехов вообще (Беляев. 1904. Стб. 401). Однако таинство Е. не повторяет таинство Покаяния, не заменяет и не отменяет его и не делает его недостаточным для отпущения грехов (Булгаков С. В. Настольная книга священно-церковно-служителя. М., 1993^р. Ч. 2. С. 1274).

Таинство может быть повторено при каждой новой болезни (Малиновский. Догмат. богословие. Т. 4. С. 415). Соборование в одной и той же болезни, продолжающейся непрерывно, большинство богословов вслед за свт. Петром (Могилой) запрещают. Однако свт. Филарет (Дроздов) писал в письме архим. Иоанникию, наместнику Чудова мон-ря, что совершение Е. всегда благотворно и не может ограничиваться случаями тяжелой болезни и близости смерти и «едва ли когда может быть погрешительным» (Филарет (Дроздов), свт. Письма к высочайшим особам и разным другим лицам. Тверь, 1888. С. 165–166).

В XX в. классическое правосл. богословие таинства Е. не получило к.-л. специального развития, хотя нек-рые его аспекты требуют дальнейшего осмысления, в т. ч. по причине широкого распространения в РПЦ в кон. XX в. практики совершения общего Е. не только в Великий четверг, но и вообще в Великий пост (или даже и в др. многодневные посты) и не по особому чину, как в старой рус. (и совр. греч. монастырской) традиции, а по обычному чину Е.

Таинство Е. на латинском Западе.
Чинопоследование. В лат. литургических рукописях VII–IX вв. — Григория Сакраментарии и др. — встречаются чины освящения елея для больных в Великий четверг (Sacramentarium Gregorianum (Hadrianum). 77. 5; Ordo romanus. 30b. 11–14 // Andrieu. Ordines. Vol. 3. P. 468–469). Ранний вариант формулы благословения елея (нач.: «Emitte...» — «Посли...») встречается в Геласия Сакраментарии (1. 40).

Сам обряд помазания представлен 3 типами. В древнейшем, зафиксированном в кон. VIII в., каждое помазание сопровождается особой формулой. Обычно помазываются 5 органов чувств. 2-й тип впервые встречается в Сакраментарии Родрада (после 853) и начинается с окроп-

ления св. водой болящего и его дома при пении антифонов. Далее читается молитва «Domine Deus qui per apostolorum...» («Господи Боже, Кто через апостолов...»). Болящий преклоняет колени, на него возлагают руки пресвитеры с чтением 2 молитв и пением 2 антифонов. Затем совершаются крестообразные помазания (от 5 и больше, включая помазание больного места) с формулой «Ungo te oleo sanctificato...» («Я помазываю тебя освященным елеем...»). В заключение читаются 2 молитвы и благословение, больному преподается Св. Причащение. Обряд повторяется в течение 7 дней при необходимости.

Долгое время 1-м подробным описанием таинства Е. на Западе считался Капитулярий Теодульфа Орлеанского (VIII в.). Протестант. историки доказывали, что Теодульф 1-м придал обряду помазания елеем статус таинства. Однако сейчас его авторство оспаривается, а чин, описанный в Капитулярии, историки относят к кон. X–XI в. В Капитулярии Е. ставится в один ряд с Покаянием и виатиком (см. ст. *Viaticum*). Если позволяет болезнь, болящего моют, облачают в белые одежды и приносят в церковь. Приносятся также крест и освященная вода, в к-рую вливается освященный елей. С пением антифонов пресвитер окропляет болящего св. водой. Затем на голову и грудь болящего в форме креста полагается освященный пепел, читается 7 покаянных псалмов. Если болящий в состоянии, он преклоняет колени и голову. После литании читается молитва помазания, и при пении антифонов совершается 15 крестообразных помазаний (автор памятника отмечает, что нек-рые делают 20 помазаний, апостолы же делали всего 3, но точно так же поступают греки, сохраняющие апостольский чин и возливающие елей крестообразно трижды на болящего — PL. 105. Col. 220–221). После помазания читаются молитва «Отче наш» и Символ веры, а затем больной причащается. Обряд определенно предназначен для готовящихся к смерти. 3-й тип чина Е. появился в Клуни в кон. X в. В XIII в. он попал в Римский Понтификал. Для него характерны значительное упрощение чина в целом и использование просительных молитвенных формул.

С XI в. обряд помазания обычно соединяется с чином посещения больных, виатиком и чином «отдания ду-

ши», причем во францисканских книгах последнее Причащение перемещается на 1-е место, а Е. начинает совершаться после него — именно такой порядок сохранялся в католич. Церкви до реформ II Ватиканского Собора. Особые формулы благословения елея и помазания больных встречаются в галло-испан. литургических рукописях (Liber Ordinum, Миссал из Боббио и др.).

Целый ряд лат. канонических документов содержит регламентацию чина Е. В Капитулярии Карла Великого (VIII–IX вв.) говорится о том, что, по определению св. отцов, больные должны непременно помазываться «священниками освященным елеем с молитвами» (a sacerdotibus oleo sanctificato cum orationibus). В 48-м прав. II Собора в Шалонсюр-Сон (813) со ссылкой на Послание ап. Иакова и предание св. отцов говорится о помазании больных, к-рое совершается пресвитерами, но с помощью елея, освященного епископом. При этом предписывается не считать таинство разновидностью медицины. II Ахенский Собор 836 г. повелел восстановить практику освящения елея для помазания больных епископами в Великий четверг (Cap. 2. 8). В 26-м прав. I Майнцского Собора (847) говорится о том, что больные в случае смертельной опасности должны прибегать к таинствам Покаяния, Е. и напутствоваться Св. Дарами. В 8-м прав. Синода в Павии (850) предписывается совершать Е. для отпущения грехов и обретения телесного здравия. При этом отмечается, что мн. прихожане не знают силы этого таинства. Тем, кто не прошли публичного покаяния и отлучены от Евхаристии, запрещается прибегать к этому таинству. Эгберт, архиеп. Йоркский, писал, что помазание елеем необходимо для исцеления, но если помазанный умрет, то его душа будет так же чиста, как душа ребенка, умершего сразу после Крещения (Egbert. Poeniten. I 2. 15 // PL. 89. Col. 416). В 71-м прав. Хродеганга, еп. Мецского, и 72-м прав. Вормского Собора (868) приводятся почти дословные цитаты из послания свт. Иннокентия I. В частности, упоминание в Послании ап. Иакова пресвитеров объясняется занятостью епископов. Если же они могут, то должны посещать больных. Кающиеся в таинстве участвовать не могут.

В то же время уже Пасхазий Радберт (IX в.) отмечал, что помазание





больных елеем совершается после исповедания грехов и общей молитвы (*Paschas. Radb. De corp. et sang. 8*). *Иона*, еп. Орлеанский (IX в.), приводя цитаты из толкования Беды и письма свт. Иннокентия, отмечал, что помазание елеем помогает не только телу, но и душе (*Jonas Aurelianus. De instit. laic. 3. 14 // PL. 106. Col. 261*). *Амаларий Симфозий* († ок. 850) при объяснении служб Великого четверга говорит об освящении елея для больных. Согласно его толкованию, исцеляет в таинстве молитва, елей же является знаком веры и благодати Христовой и исцеляет тех, кто причащались недостойно (*Amalar. Lib. offic. 1. 12*).

Укрепление связи Е. с Покаянием и переосмысление его как чина приготовления к смерти постепенно привели лат. схоластов к богословской интерпретации этого таинства как «Последнего помазания». Так, уже в «Истории Реймской Церкви» *Флодоарда Реймского* (X в.) приводятся Статуты Соннация, еп. Реймского (нач. VII в.), содержащие слова о том, что «последнее помазание» совершается для обретения «будущей славы».

Триденский чин Е. зафиксирован в Римском Ритуале 1614 г. В основу положен чин посещения больных. Последование начинается с приветствия «Мир дому сему», затем читается 3 молитвы («Introeat...» (Да войдет...), «Oremus et deprecemur...» (Помолимся и упросим...), «Exaudi nos...» (Услыши нас...)). Далее упоминается возможность совершения исповеди. Читается молитва «Confiteor...» (Исповедую...), 7 покаянных псалмов и литания. В Ритуале предусмотрено 2 варианта помазания: 5 органов чувств с молитвой «Per istam sanctam unctionem...» (Через это святое помазание...) и помазание лба с краткой формой той же молитвы в случае необходимости. Чин завершается 3 молитвами («Domine Deus...» (Господи, Боже...), «Respice...» (Внемли...), «Domine Sancte...» (Господи Святе...)). Этот чин просуществовал в католич. Церкви до 1972 г. (в 1925 молитва помазания головы была заменена возложением рук).

После II Ватиканского Собора и реформы чина 1972 г. таинство Е. в католич. Церкви совершается в 3 вариантах: в храме вне мессы, во время мессы, в госпитале или др. учреждении. Вне и во время мессы помазанию предшествуют начальные об-

ряды (включающие окропление водой, покаянный обряд и начальную молитву), литургия Слова, чин помазания, Причащение, заключительные обряды (благословение и отпуст). Собственно чин помазания состоит из литании, возложения рук, молитвы над елеем, помазания, молитвы после помазания (если вне мессы, вместо нее читается «Отче наш»). Помазываются лоб и руки больного с произнесением формулы: «Через это святое помазание по благодостному милосердию Своему да поможет тебе Господь благодатью Св. Духа, и, избавив тебя от грехов, да спасет тебя и милостиво облегчит твои страдания»; при помазании рук говорится: «Да спасет и восставит тебя Господь, освободивший тебя от грехов» (в нек-рых изданиях 1-я молитва делится на 2 части: 1-я читается при помазании лба, 2-я, начиная со слов «и, избавив тебя от грехов», — при помазании рук, см.: Римский Требник. М., 2004. С. 206). Кроме того, предлагается 7 врачевальных молитв на выбор (2 общие, молитвы в случае тяжелой болезни, для стариков, перед хирургической операцией, для детей и молодежи). В нек-рых вариантах Ритуала имеется чин условного помазания больных, к-рый совершается в том случае, если священник не уверен, жив ли больной.

Учение. I. В латинской схоластике. Схоластическое учение о Е. тесно связывает это таинство с приготовлением к смерти. Уже *Гуго Сен-Викторский* (XII в.) называл Е. таинством больных, отмечая, однако, при этом, что исцеление происходит не всегда и потому в рассуждениях о Е. основной акцент должен быть поставлен на отпущении грехов и облегчении страданий. *Вильгельм Овернский* (XIII в.), *Альберт Великий*

(XIII в.), *Фома Аквинский* (XIII в.), *Бонавентура* (XIII в.), *Иоанн Дунс Скот* (XIII в.) и другие рассматривают Е. как предсмертное таинство. В связи с этим начиная с кон. XII–XIII в. на Западе за Е. закрепляются названия «Последнее помазание» (*Extrema unctio*) и «Таинство умирающих» (*Sacramentum exeuuntium*). В схоластическом богословии возникает традиция противопоставлять «таинства жизни» (Крещение, Евхаристию, Конфирмацию) «таинствам смерти» (Покаянию, Последнему Причащению, Последнему помазанию) (*Albert. Magn. In Sent. IV, dist. 23*). Т. о. в качестве «Последнего помазания» Е. включается в число 7 таинств.

В вопросе об установлении таинства ряд богословов-схоластов склонялись к тому, чтобы считать его установленным апостолами после Сошествия Св. Духа (*Гуго Сен-Викторский*, *Петр Ломбардский*, *Бонавентура*), — иногда с уточнением, что в Мк 6. 13 оно уже предвещается (*Bonaventura. In Sent. IV dist. 23*). Однако, по мнению *Альберта Великого*, таинство установил Сам Христос, а ап. *Иаков* провозгласил его и заповедал совершать (*Albert. Magn. In Sent. IV dist. 23*). *Фома Аквинский*, отмечая отсутствие в Евангелиях свидетельств об установлении таинства Христом и объясняя это не только тем, что в Евангелиях записаны не все слова Христа, а лишь необходимые для спасения, но и тем, что для Христа, не имевшего грехов, это таинство было не нужно, склоняется тем не менее к позиции *Альберта Великого* (*Thom. Aquin. Sum. th. Supp. part. 3. Quaest. 29–33*).

Материей таинства у схоластов однозначно называется оливковое масло, название которого (ἔλαιον) стало видовым обозначением масла. Со-

гласно *Фоме Аквинскому*, вино, к-рое смешал милосердный самарянин с елеем, относится по своим свойствам к таинству По-



Последнее помазание.
30-е гг. XVII в.
Худож. Н. Пуссен
(Лувр, Париж)

каяния. Если в какой-то местности нет оливкового масла, то умирание может совершиться без этого таинства, поскольку





совершение Е. не является условием спасения. Формой таинства называется молитва, хотя признается отсутствие единообразной формулы (Альберт Великий, Бонавентура). Подателем таинства называется пресвитер.

Действие таинства, согласно Гуго Сен-Викторскому и Петру Ломбардскому, заключается в отпущении грехов и исцелении немощей тела. Альберт Великий и Фома Аквинский говорят о приготовлении к небесной славе и направленности таинства против следствий смертного и личных грехов, против греховной слабости. Вместе с Покаянием и виатиком оно открывает путь к небесной Церкви. Бонавентура и Иоанн Дунс Скот называют Е. царским помазанием, необходимым для отпущения повседневных грехов перед смертью, когда человек уже не может больше грешить. Е. завершает исцеление, начатое в Покаянии, и освобождает от временной кары за грехи.

Относительно принимающего таинство Е. для всех схоластов была важна его близость к смерти (поэтому Альберт Великий запрещал участвовать в этом таинстве детям). Возможность повторения таинства схоластами оценивается по-разному: *Петр Достопочтенный* и Гуго Сен-Викторский считали возможным совершать таинство многократно. Альберт Великий, Вильгельм *Дуранд*, еп. Мандский, и Римские Ритуалы того времени говорят о совершении Е. раз в год в той же болезни. По мнению Фомы Аквинского и Бонавентуры, если та же болезнь приводит в состояние, близкое к смерти, таинство можно повторять. В то же время *Иво*, еп. Шартрский, настаивал на том, что совершать это таинство возможно только однажды.

Итог спорам схоластов подвел *Ферраро-Флорентийский Собор* (1438–1439). Согласно принятому Собором «Декрету об армянах», Е. является 5-м таинством, а его материей — оливковое масло, освященное епископом. Таинство преподается только больным, жизнь которых находится в серьезной опасности. Указываются 7 мест для помазания и формула: «...per istam sanctam unctionem...» («...через это святое помазание...»). Таинство исцеляет душу, исцеление же тела совершается настолько, насколько полезно.

Хотя течения, отрицающие сакраментальный характер Е., появились

на Западе еще в средние века (*катары, вальденсы, виклефиане, гуситы*), наиболее веские аргументы в поддержку этой т. зр. были представлены только М. *Лютером*, который считал Послание ап. Иакова неканоническим. В протестантизме Е. признается необязательным для спасения, несмотря на то что чин посещения больных (иногда с совершением Е.) в нек-рых общинах сохраняется.

II. Учение Тридентского Собора о Е. Тридентский Собор провозгласил идентичность таинства Е. с тем, что описано в Послании ап. Иакова (в отличие от протестантов, к-рые учат, что в Послании говорится о временном благодатном даре апостольской эпохи). Согласно Собору, Е. установлено Христом, предвозвещено в Мк 6. 13 и чудесах Христовых и провозглашено в Иак 5. 14–15. Собор называет Е. «Последнее помазание» и «Помазание больных». «Отдаленной» материей является освященное масло. Освящение обязательно совершается епископом (пресвитерам запрещено это делать декретами 1611 и 1842 гг.; только униат. священникам в соответствии с их местной практикой дозволено освящать елей для таинства). «Ближней» материей объявляется помазание освященным маслом 5 органов чувств (в случае необходимости достаточно одного помазания).

Наибольшие споры при формулировании соборного решения вызвал вопрос о том, как конкретные слова молитвы помазания соотносятся с «молитвой веры», указанной в Послании ап. Иакова (должна ли молитва формулироваться в виде прошения или утверждения). Формой молитвы была признана молитва «Per istam sanctam unctionem...» (Через это святое помазание...), которая могла иметь полную и краткую формы. Несмотря на тенденцию к унификации, на практике в посттридентскую эпоху количество и места помазаний отличались в разных диоцезах.

Ординарным совершителем Е. является пресвитер (таинство может совершаться несколькими пресвитерами, но в случае необходимости достаточно одного). Принимающий таинство должен «находиться в состоянии благодати» (быть крещеным, иметь Конфирмацию, исповедаться). Е. может совершаться не только над умирающими и больными, к-рым грозит смерть, но и над стариками

(учение отражено в посттридентском Римском Ритуале — 5. 1. 8). Таинство Е. завершает покаяние, но поскольку вся жизнь христианина является покаянием, то оно служит и завершением его жизни.

Действие таинства заключается как в отпущении грехов, так и в восстановлении здоровья тела. Таинство укрепляет душу и избавляет от временного наказания за грехи. Восстановление телесного здоровья является дополнительным и случайным эффектом, к-рый подается, когда физическое исцеление служит высшему благу человека. Главным является приготовление к небесной славе. Не следует пренебрегать таинством. В случае бессознательного состояния умирающего Е. служит необходимым средством спасения. Повторение таинства возможно в той же болезни при опасности смерти.

III. Учение II Ватиканского Собора и реформа чина Е. в 1972 г. При подготовке II Ватиканского Собора нек-рыми епископами был поднят вопрос о повторном или более частом совершении таинства Е. В результате обсуждения наименование таинства «Помазание больных» было признано более удачным, поскольку «Последнее помазание» не может повторяться. Это решение нашло отражение в соборной конституции «Sacrosanctum concilium» (1963). Однако условием совершения таинства осталось состояние близкой смерти по причине болезни или старости. Собор санкционировал разработку нового чина Помазания больных, отдельного от чина посещения больных и виатика. Новый чин был введен Апостольской конституцией папы Павла VI «Sacram Unctionem infirmorum» (30 нояб. 1972).

Согласно новому Катехизису католич. Церкви, в таинстве Е. подается благодать укрепления перед трудностями болезни и совершается единение со Страстями Христовыми. Таинство восполняет в христианине недостаток Страстей Христовых (ср.: Кол 1. 24; Рим 8. 19–21). Оно носит литургический и общинный характер и содействует благу народа Божия. Оно служит подготовкой к последнему переходу. Принимающий таинство должен иметь серьезную болезнь или физическую немощь. Таинство может совершаться перед хирургической операцией и в старости, когда нет сил для совершения дел славы и благодати. Исцеление



совершается силой Пасхи Христовой. Таинство сообщает душевную набожность, физическое исцеление является чудом. Разрешается помазывать детей после 7 лет (после Конфирмации), если они понимают, что дарует это таинство. Можно помазывать находящихся в бессознательном состоянии, но запрещается помазывать умерших и нераскаявшихся в смертных грехах. Таинство дозволено преподавать не только католикам, но еще и православным и принадлежащим к нехалкидонским Церквам. Также и католики в случае крайней необходимости могут просить у клириков упомянутых Церквей совершения над ними таинства Е. Протестанты допускаются к таинству только при наличии веры в таинство.

Елей освящается епископом на мессе в Великий четверг вместе со св. миром. Разрешается использовать только растительное масло, а масло животного или минерального происхождения использовать запрещено. В случае нужды допускается благословение елея священником, но остатки елея после совершения таинства должны быть уничтожены. Помазание совершается рукой, если нет риска инфекции. Совершителем таинства является епископ или священник. Могут быть сослужители, как в практике вост. Церквей. Если миряне совершают помазание освященным елеем, то это считается не таинством, а сакраменталией.

Е. у нехалкидонитов. В нехалкидонских Церквах Е. в основном понимается как врачевальный чин. Однако в большинстве общин он практически вышел из употребления. К таинствам Е. относят только унитаты. У яковитов чин Е. чаще всего называется «Последование светильников», а используемый в нем елей — «елей молитвы» (упом. у *Моисея бар Кефы* (IX в.), к-рый отождествляет его со св. миром, и у *Дионисия бар Салиби* (XII в.) — *Vries W., de. Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten.* R., 1940. S. 212; однако такое название прилагалось и к «елею оглашенных»). Считается, что помазание не только исцеляет от болезней, но и прощает грехи. По свидетельству *Иакова*, еп. Эдесского, елей освящается на алтаре во время Евхаристии, а помазание совершается одним священником (*Ibid.* S. 213). Заболевших женщин в древности помазывали диакониссы (*Ibid.* S. 220).

У коптов и эфиопов чин совершается после исповеди. Для помазания используется не елей, а св. миро. Согласно Коптскому Ритуалу патриарха Александрийского Гавриила V, помазывается не только болящий, но и совершающие таинство.

В совр. арм. практике Е. отсутствует. Однако оно было известно в арм. Церкви уже в V в.: его впервые упоминает *Ованнес I Мандакуни* (Номіліа. 26). В нач. VIII в. *Ованнес III Одзнец* говорит об освящении елея для больных, которое совершается священниками (*Oratio synodal.*; 11-е прав.). Последние упоминания о Е. в арм. традиции относятся к XII в. 25-е прав. Сисского Собора (1243) говорит о вопросах со стороны католич. богословов относительно отсутствия у армян этого таинства. В 1246 г. католикос Костандин I Бардзрбердци предписал восстановить совершение таинства в согласии с древней традицией, однако его усилия не принесли плодов: у армян совершалось лишь помазание усопших (прежде всего священников). В 1342 г. Сисский Собор повелел не смешивать таинство Е. с обрядом помазания усопших. Тем не менее такое смешение засвидетельствовано *Григором Татеваци* (XIV в.).

У несториан чин освящения елея для больных упоминается в 19-м прав. Синода Мар Йосепа (554). Пример совершения таинства на практике встречается в «Хронике Сеерта» (РО. 13. Р. 588). В Номоканоне Григория Бар Эбрея (6. 1) упоминается обряд помазания елеем усопших клириков. Однако в восточносир. толкованиях на Послание ап. Иакова соответствующие стихи не связываются с Е.

Лит.: *Катанский А. Л.* Очерк истории обрядовой стороны таинства Елеосвящения // ХЧ. 1880. Ч. 2. № 718. С. 92–131; *Красносельцев Н. Ф.* О нек-рых церк. службах и обрядах: Общее маслосвящение в Великий четверг или в Великую субботу // ПС. 1887. Ч. 2. № 5. С. 75–98; *Голубцов А. П.* Об обрядовой стороне таинства Елеосвящения // ПрТСО. 1888. Ч. 42. С. 113–130; *Петровский А. В.* К истории последования таинства Елеосвящения // ХЧ. 1903. Ч. 2. № 7. С. 44–59; *он же.* Елеосвящение с обрядовой стороны // ПБЭ. 1904. Т. 5. Стб. 408–415; *Беляев А.* Елеосвящение // Там же. Стб. 397–408; *Успенский А. И.* Таинство Елеосвящения. М., 1908; *Ястребов М. Ф.* Из лекций по догматическому богословию: Таинство Елеосвящения // ТКДА. 1908. № 3. С. 369–377; *Венедикт (Алентов), иером.* К истории правосл. богослужения: Ист.-литург. исслед. о чине таинства Елеосвящения. Серг. П., 1917. К., 2004²; *Chacasse A.* Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du III au

XI siècle. Lyon, 1942; *Didier J.-Ch.* Le Chrétien devant la maladie et la mort. P., 1960; *Gusmer Ch. W.* «And You Visited Me»: Sacramental Ministry to the Sick and the Dying. N. Y., 1984; *Ziegler J. J.* Let Them Anoint the Sick. Collegeville (Minn.), 1987; *Foster G. M.* Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems // American Anthropologist. 1976. Vol. 78. P. 773–782; *Anointing the Sick* / Ed. P. E. Fink. Collegeville, 1987; *Cuscheri A. J.* Anointing of the Sick: A Theological and Canonical Study. Lanham (MD), 1993; *Dudley M., Rowell G.* The Oil of Gladness: Anointing in the Christian Tradition. L.; Collegeville, 1993; *Τζέρπος Δ., πρωτ.* Ἀκολουθία τοῦ νεκρώσιμου Εὐχέλαιου κατὰ τὰ χειρόγραφα Εὐχολόγια τοῦ 18-15 αἰ. Αθήνα, 2000; *Архангельский М., прот.* О тайне Св. елея. М., 2001²; *Аррауц М.* Избр. соч. по литургике. М., 2003. Т. 2. С. 487–601.

А. А. Каченко

ЕЛЕОТОЧИВАЯ (Элеовритисса) ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ [греч. Παναγία ἡ Ἐλαιοβρύτισσα], чудотворный образ в мон-ре *Vatoped* на Св.



Елеоточивая икона Божией Матери. XIV в. (мон-рь *Vatoped* на Афоне)

Горе Афон. Название иконы связано с чудом, известным по монастырскому преданию. В XV в., в бытность дохиаром (келарем) мон-ря прп. *Геннадия*, в обители оскудели запасы масла. Желая сохранить его остатки для церковных нужд, дохиар перестал давать масло братии. Но игумен, твердо уповая на помощь Пресв. Богородицы, велел прп. *Геннадию* дать масло в пищу братии из последнего сосуда. Дохиар исполнил волю игумена. В один из дней, вновь придя в дохиарную (кладовую) за маслом, прп. *Геннадий* ожидал увидеть сосуд опустошенным, но обнаружил, что масло переливалось через край и текло из дверей наружу. Богоматерь за чудесное утешение прославили перед Ее иконой, находившейся в дохиарной. Там же Е. и. пребывает и в настоящее время;

от иконы исходит благоухание. Е. и называют также «Келарница» (Доχειάριτσα). Икона имеет небольшие размеры (28×22 см), датируется XIV в. Иконография относится к типу Одигитрии, где Младенец Христос представлен на левой руке Пресв. Богородицы. Празднование иконе приходится на один день с памятью прп. Геннадия – 17 нояб.

Лит.: Вышний Покров над Афоном. М., 1902. С. 76–78; *Ποσειδάσιον Ε. Богоматерь*. Коломна, 1993⁹. С. 718; *Μαντζαρίδης Γ. Θεομματουργές εἰκόνες καὶ ἅγια λείψανα // Ἱερά Μεγίστη Μονὴ Βατοπαϊδίου. Παράδοση, ἱστορία, τέχνη. Ἅγιον Ὄρος*, 1996. Τ. 1. Σ. 124. Fig. 84; *Θεοφύλακτος (Μαρινάκης), ἀρχιμ. Θεομματουργές εἰκόνες τῆς Παναγίας στὸ Ἅγιον Ὄρος. Θεσσαλονίκη*, 2001. Σ. 83–85.

Э. В. Ш.

ЕЛЭСА [Елесса; греч. Ἐλέσα, Ἐλέσσ(σ)α] († 375 (?)), прмц. Киферская (Китирская) (нам. греч. 1 авг.). В визант. календарях о ней сведений нет. Исследователи предполагают, что такой святой не существовало, а ее имя было образовано местным преданием от названия храма Пресв. Богородицы Елеусы (Умиление), которое впосл. сократилось до «св. Елеса». Согласно местному преданию, церковь была построена на месте мученичества Е. к северо-западу от Китиры, главного города одноименного острова. Первоначально Е. почиталась на Китире как местночтимая святая. Е. была дочерью язычника Елладия и христианки Евгении. После смерти матери она отправилась на Китиру, где жила как отшельница. Отец отыскал Е. и попытался заставить ее отречься от Христа. Увидев непреклонность дочери, он убил ее. Составленная анонимным автором служба была издана в 1847 г. в Афинах и переиздана в 1871 г. в Смирне. Ее включил в «Великий Синаксарь» К. Дукакис.

В ц. св. Елеса находится рукописная служба, посвященная этой святой, составленная в 1886 г. мон. Паисием из скита св. Василия на Афоне. Ист.: *Δουκάκης*. ΜΣ. Τ. 8. Σ. 16–24.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 233; *ΘНЕ*. Т. 5. Σ. 559; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 127.

ЕЛЕУСА [греч. Ἐλεούσα — Милующая], один из основных иконографических типов изображения Богоматери (см. ст. *Умиление*).

ЕЛЁЦКАЯ АРГАМАЧЕНСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (Видение Божией Матери Темир-Аксаку), чтимый образ в г. Ельце Липец-

кой обл. (Липецкая и Елецкая епархия РПЦ). Икона была создана стараниями клира и прихожан елецкой ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы в Арзамачьей (Арга-



Елецкая Арзамаченская икона Божией Матери. 2-я пол. XVIII в. (?) (Успенский собор Паисиева Галицкого монастыря)

маченской) слободе в 1735 г. в воспоминание о событиях кон. XIV в. В 1395 г. Темир-Аксак (Тамерлан) овладел Ельцом, перебив жителей и пленив елецкого кн. Феодора с боярами. Согласно преданию, в сонном видении Темир-Аксаку явилась Богородица, и наутро он повернул войска вспять, опасаясь поражения.

Отступление Темир-Аксака связывают с чудом от *Владимирской иконы Божией Матери*: 26 авг. 1395 г., в день явления Богородицы Темир-Аксаку под Ельцом, в Москве перед Владимирской иконой, перенесенной по просьбе вел. кн. Василия Димитриевича (1371–1425) из Владимира, совершалось всенародное моление (ПСРЛ. Т. 25. С. 222).

В топографии окрестностей Ельца с местом чудесного видения Темир-Аксаку связывают Арзамаченскую слободу в устье р. Ельчик напротив елецкой крепости. О происхождении названия Арзамачьей горы бытует легенда: богатырь-великан из стана Темир-Аксака джигитовал там на аргамаче и сорвался со скалы в реку. В 80-х гг. XVII в. в слободе взамен деревянного храма во имя свт. Николая Чудотворца была построена деревянная же ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы с приделом

свт. Николая Чудотворца (в 1789 освящена каменная). Ее главной святыней стала икона (не сохр.), принесенная в 1737 г. из Москвы клириками арзамаченского храма — свящ. Иоасафом Никифоровым, диак. Иоанном и дьячком Алексием. Бытует предание о том, что посольство в Москву отправилось, дабы «отыскать явленный на Арзамачьей горе образ, списать с него копию и принести в свой храм... намерение увенчалось успехом: они списали икону Божией Матери и, возвратившись пешком, принесли ее на своих руках на Арзамач-гору, в церковь» (*Ридингер*. 1993. С. 105–106). Несмотря на связь этого предания с легендарной историей древней *Елецкой иконы Божией Матери*, в зафиксированных историками-краеведами XIX в. надписях на принесенной иконе представлена реальная история ее создания. Пространные надписи помещались в 2 клеймах внизу иконы: 1-я сообщала о явлении Богородицы Темир-Аксаку, во 2-й излагалась история создания образа: «И сей образ... на сей дщке изображен, дабы чрез него сей Град Елец от всяких бед и зол. и скорбей, и напастей был освобожден... о бывшем оном в Граде Ельце Богоматернем явлении в книгах сыскано в Москве, на сей дщке изуграфным художеством написано в 1735 г. бывшим в том граде воеводою Маиором Иваном Григорьевым сыном Нащокиным тщанием того града Ельца церкви Св. Николая Чудотворца Священника Иоасафа Никифорова, Дякона Иоанна, Дьячка Алексея по их обещанию трудами» (Там же. С. 109–110; *Назаров*. 1896. С. 7–5). На иконе (по нек-рым сведениям, ее размер составлял 5×3 четв., ок. 1×0,6 м) была изображена «стоящая на облаках Царица Небесная с распростертыми руками, окруженная небесным воинством и со всеми святыми, идущая по воздуху на устращение Тамерлана, который стоял в 1395 г. лагерем на Арзамач-горе. В нижней части иконы было изображено воинство Тамерлана и его шатер» (*Ридингер*. 1993. С. 105–106). Нельзя не отметить зависимость этого сюжета от цикла сказания о Владимирской иконе Божией Матери, известного с кон. XVI в. и включавшего сцену «Сон Темир-Аксака» (напр., в росписи ц. свт. Николая Чудотворца в Меленках, Ярославль, 1705–1707, худож. Ф. Фёдоров; на иконе «Богоматерь Владимирская,



со сказанием» (клеймо 20) письма Кирилла Уланова, 1717, ПЗИХМЗ). Икона, украшенная серебряным позолоченным окладом, находилась в Рождественской ц. за левым клиросом. Ныне об образе напоминает изображение маслом, написанное в 2005 г. на зап. стороне зап. арки подкупольного пространства.

Почитание иконы в Ельце было таково, что ее списки быстро распространились по многим храмам города. Полные списки в точности воспроизводили иконографию первоначального образа, с той разницей, что легенда в клеймах (гл. обр. во 2-м клейме) могла варьироваться в зависимости от особенностей или пожеланий заказчика. Широко известен появившийся, очевидно, позже краткий извод композиции: Богородица с воздетыми в молении руками (тип «Оранта») стоит на облаке, ангелы — по сторонам вверху.

Одним из ранних известных списков Е. А. и. является икона, находящаяся ныне в Успенском соборе *Паисиева Галичского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* (Костромская епархия). В центре многофигурной композиции представлена на облаке Богородица Оранта. Она облачена в синее платье с золотыми полосами отделки и в розовый мафорий с золотисто-охристым подбоем и золотой каймой по подолу. Разделка одежд выполнена «золотопробельным письмом». Уникальной чертой иконографии этой иконы является изображение на шее Богоматери ленты, на к-рой закреплен медальон с оглавным образом Спасителя. Это дополнение контрастирует по цвету и масштабу с основной живописью, но выполнено довольно искусно «акварельным», прозрачным письмом, сквозь к-рое просвечивает основной тон одежд. На списке, возможно одновременно с его созданием, воспроизведен вотивный предмет, украшавший протограф (ср. живописное изображение драгоценного «приклада» — цат — на иконах свт. Николая Чудотворца (1-я четв. и сер. XVI в., ГТГ; XVI в., СПГИАХМЗ)). Под облаком надпись плохой сохранности: «[Ел]ецки[я] Пресвятая [Б]огор[од]ицы». Вверху в облачном обрамлении — Св. Троица (г. н. Новозаветная). В верхнем регистре справа и слева от Богоматери на облаках изображено в 3 ряда небесное воинство. В нижнем регистре слева представлены избранные святые: святи-

тели Алексей и Петр Московские, свт. Николай Чудотворец, прп. Савва Сторожевский — 1-й ряд; свт. Филипп, св. Алексей (человек Божий?), преподобные Сергей Радонежский, Антоний и Феодосий (?) Киево-Печерские — 2-й ряд. Справа — стены Ельца с куполами храмов в ограде города и под ними стан Темир-Аксака. Золотые поля и фон иконы, написанной на кипарисовой доске темперой, украшены резьбой по левкасу. По характеру письма, восходящему к стилистике владимирских мастеров, ориентировавшихся на палехскую иконопись, икона может быть датирована посл. четв. XIX в. Клейма с надписями следуют традиции изложения чуда явления Богородицы, во 2-м клейме отсутствуют сведения, к-рые могли бы прояснить историю создания этого списка. Известно, что 20 авг. 1980 г. икона была приобретена сотрудниками Елецкого краеведческого музея у местного жителя. В сент. 1995 г., в год празднования 600-летия явления Божией Матери Темир-Аксаку, икону передали Церкви. 3 сент. торжественным крестным ходом она была перенесена из музея в храм в честь Елецкой иконы Божией Матери. Оттуда икону переместили в собор в честь Вознесения Господня. В 1999 г. собор был ограблен, в числе 13 икон похитили и этот образ. По фотографии в 2003 г. был сделан фотоскоп иконы, который ныне находится в соборе у левого клироса в киоте.

Согласно «Историческому описанию...» 1889 г., в соборе Вознесения Господня в Ельце «на левом переднем» столпе в нижнем ярусе помещалась Е. А. и. «в серебропозлаченной ризе; икона вставлена в деревянный с резьбой вызолоченный киот». Как указано в надписи на иконе, это список образа, созданного в 1735 г. для ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы в Аргамаченской слободе Ельца. По преданию, икона поступила в Вознесенский собор из Свято-Троицкого мон-ря. Известно о том, что она поновлялась в 1779 г. К иконе был устроен ступенчатый вход из белого мрамора, украшенный мозаикой. На стене над иконостасом левого придела во имя блгв. вел. кн. Александра Невского в 1887 г. худож. А. И. Корзухиным был написан образ полного извода.

В елецком Знаменском жен. монастыре в нижней церкви Знаменского собора за левым клиросом в киоте

под стеклом находилась Е. А. и. По описанию, сделанному в 1895 г., на иконе «Мать Божия стоит на облаках, окруженная воинством Ангелов. Десною рукою она указывает на изображение внизу, с правого угла иконы, — сонма Святителей у стен Московского Кремля, торжественно сдвигающих образ Богоматери, принесенный из Владимира; левою же рукою как бы грозит стоящему во всеоружии тут внизу с левой Ея стороны Тамерлану, в ужасе смотрящему вверх на Богоматерь. Образ этот 1 аршин вышины и 13 вершков ширины (71×58 см. — *Авт.*) в вызолоченном киоте. Точно такая же св. икона Елецкой Божией Матери в иконостасе в Елецком Троицком и в церкви Аргамаченской слободы» (*Геронтий (Кургановский)*. 1895. С. 46).

В Троицком соборе (1820–1836) елецкого Троицкого мон-ря по левую сторону царских врат находилась «Образ Пресвятая Богородицы Елецкая в изящном киоте столярной работы, украшен серебропозлащенной ризой» (*Он же*. 1894. С. 39–40). Риза была создана на средства ельчанина купца П. К. Горшкова (Былое. П., 1911. С. 10–11. Ил. на титульном листе и на с. 11).

Е. А. и. была написана в 1915 г. на холсте для иконостаса ц. в честь Елецкой иконы Божией Матери в Ельце. В наст. время в храме находится 2 больших размеров иконы краткого извода: в иконостасе на сев. столпе и на сев. центральном столпе с юж. стороны.

Список Е. А. и. упоминается среди святых ц. в честь Владимирской иконы Божией Матери (*Клюков, Найденков, Новосельцев*. 2007. С. 236).

По сведениям настоятеля Вознесенского собора прот. Василия Романова, полного извода икона живописного письма была найдена «в груди старых икон» в 2006 г. и помещена в Великокняжеской ц. Ельца.

Появившиеся со 2-й пол. XIX в. в Ельце посвящения храмов и престолов в честь Елецкой иконы, очевидно, связаны с прославлением Е. А. и. В Вознесенском соборе Ельца, построенном по проекту К. А. Тона (1845–1889), в честь Елецкой иконы был освящен придел. К храму Рождества Пресв. Богородицы в Аргамаченской слободе (1789) было пристроено 2 придела, один из к-рых освящен в честь Елецкой иконы (1871–1875). В окт. 1890 г. в городскую думу ельчанами было подано





прошение о возведении в преддверии 500-летия со дня явления в 1395 г. в Ельце Богородицы храма с главным престолом в честь Елецкой иконы. В 1892 г. архит. А. С. Каминским был создан проект храма. Его возведение в районе устья р. Лучок началось в 1893 г. и окончено только в 1913 г. (в 1929 закрыт, в 1989 передан РПЦ, в 1991 возобновились богослужения, в 1992 присвоен статус памятника регионального значения). Главный престол в расхождении с первоначальным замыслом был освящен 26 нояб. 1915 г. в честь Благовещения Пресв. Богородицы, а правый — в честь Елецкой иконы и прор. Осии. Тем не менее для ельчан храм, 2-й по величине в городе, до сего дня остается ц. в честь Елецкой иконы. В сер. 90-х гг. XX в., после возобновления богослужений в храме, главный престол был освящен иерейским чином в честь Елецкой иконы. Лит.: Шубин Н., *прот.* Ист. описание нового соборного храма во имя Вознесения Господня в г. Ельце, Орловской губ. Орел, 1889. С. 69–79; Геронтий (Кургановский), *иером.* Ист.-стат. описание Елецкого Св.-Троицкого муж. 3-кл. мон-ря. СПб., 1894; *он же.* Ист.-стат. описание Елецкого Знаменского девичьего мон-ря, что на Каменной горе. Елец, 1895; Назаров Е. И. История ц. во имя Елецкой иконы Божией Матери в г. Ельце Орловской губ., сооружаемой в память чудесного избавления России от нашествия Тамерлана. СПб., 1896; Ридингер Н. А. Мат-лы для истории и статистики г. Ельца. Елец, 1993; Воскресенский А. Город Елец в его настоящем и прошлом: Опыт ист. очерка // Елецкая бль. Елец, 1999. Вып. 8. С. 94, 151–152; Клоков А. Ю., Найдёнов А. А., Новосельцев А. В. Храмы и мон-ри Липецкой и Елецкой епархии: Елец. Липецк, 2006. С. 79, 94, 211–213, 299–307. Ил. на с. 80, 93.

Э. В. Шевченко

ЕЛÉЦКАЯ ИКÓНА БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ (празд. 11 янв.), чудотворный образ, сведения о котором запутанны и противоречивы. Согласно преданию, перед нашествием в 1395 г. Темир-Аксака (Тамерлана) Е. и. была перенесена в Елец со сторожевого пограничного поста, впосл. известного как Талицкий острог (построен в 1636; ныне с. Талица Елецкого р-на Липецкой обл.). «Икона эта весьма древняя, к сожалению, нет никаких источников для указания, откуда и задолго ли до 1395 года доставлен был этот образ в село Талец» (Стахович М. А. Елецкий уезд в ист., этногр. и стат. отношениях // Вестн. РГО. 1859. Ч. 25. Кн. 1. Отд. 2. С. 27–58). Нет достоверных сведений и об иконографии. На период составления основных сборников, содержащих информацию о Богородичных

иконах (Иоанникий (Галатовский), *иером.* Небо Новое. Львов, 1665; Рукописный сб. «Солнце Пресветлое», составленный Симеоном Моховиковым (НБ МГУ. Ф. 293. № 10536–22–71, 1715–1716 гг.)), сведения о Е. и., очевидно, отсутствовали. О соименной Е. и. Елецкой Черниговской иконе Божией Матери известно из кн. архим. Иоанникия (Галатовского) «Скарбница потребная и пожиточная всему свету» (Новгород-Северский, 1676), впосл. рассказ о ней вошел в «Солнце Пресветлое». Архиеп. Сергей (Спасский) в списке икон «святых славянских, грузинских, и праздников Божией Матери, не находящихся в месяцесловах и Богослужебных книгах Греческой и Русской Церквей» приводит память «Елецкия иконы Божией Матери» с 2 датами празднования: 5 февр. и 11 янв. (Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 3. С. 659). В кон. XIX в.



Елецкая икона Божией Матери.
Фрагмент иконы
«Распяятие и Страсти Господни,
с изображением 142 образов Богородицы».
Кон. XVIII — нач. XIX в.
(Богоявленский собор в Елохове, Москва)

появились отдельные публикации о Е. и. и Елецкой Черниговской иконе с разными датами празднования, принятыми в совр. «Православном церковном календаре»: день празднования Е. и. зафиксирован под 11 янв., Елецкой Черниговской — под 5 февр. Уже в нач. XIX в. на листовой гравюре «Двенадцать икон Богородицы, с перечислением прочих явлений ей по месяцам и числам» под 11 янв. указано празднование Е. и. с надписью:

«Явление иконы пртвья Бцы Елецкой», а явление Елецкой Черниговской — под 6 февр. (РНБ ОЭ. Собр. В. И. Даля. РНК III. 474. № 1212; Ровинский. Народные картинки. Кн. 3. С. 472). Поскольку древняя история Е. и. неизвестна, были попытки связать ее с соименным черниговским образом. Наличие 2 икон одного названия и с одной датой явления (1060) объяснялось, в частности, Е. Поселянином тем, что «одна из этих двух икон, именно, Черниговская Елецкая икона... признается подлинником, а другая — Елецкая, находящаяся в городе Ельце... — списком» (Поселянин. 1909. С. 115). Однако здесь же в противоречие сказанному приведены разной иконографии литографические изображения обеих икон (Там же. Ил. на с. 115, 155), входившие в гравированные своды чудотворных икон Богородицы, которые создавались со 2-й пол. XVIII в. В этом же сборнике даны неверные сведения, повторявшиеся в изданиях с кон. XIX в., о местонахождении Е. и. в Ельце в соборной ц. в честь Смоленской иконы Божией Матери — храма с таким освящением в городе не существовало.

Мнение о связи 2 икон может рассматриваться, поскольку разделение образов по иконографии и датам празднования зафиксировано позднее в сравнении с легендарной датой их явления. Известно, что в 1146 г., когда Елец впервые упоминается в Никоновской летописи, он являлся центром удела Черниговского княжества и входил в состав Черниговской епархии. Дата празднования, установленная Е. и., — 11 янв. — соотносится с датой появления в XVII в. Елецкой Черниговской иконы в черниговском Успенском монастыре. «Скарбница...» сообщает: «Пресвятой Богородицы власный образ на дереве еловом близко Чернигова найденный; с Чернигова в Москву под час войны есть перенесенный, поскольку теперь в Чернигове той образ не находится». В период сбора сведений о черниговской иконе архим. Иоанникию докладывали о том, что «в Москве... в России Великому образы такие продают». В 1676 г. братья Никита и Матфей Козелы привезли из Владимира-на-Клязьме в Чернигов на ярмарку перед Богоявлением образ, известный как Елецкий, житель Чернигова Константин Мезопета купил эту икону и 11 янв. того же года подарил ее мон-рю.



По перенесении из Талицы Е. и. находилась в елецком во имя *Св. Троицы мон-ре* до пожара 1768 г. После перевода обители в Тамбовскую губ., в г. Лебедянь, образ, спасенный от пожара, был поставлен в соборной церкви Ельца. Иером. Геронтий, ссылаясь на указ Воронежской духовной консистории от 24 сент. 1775 г. № 3015 об упразднении елецкого Троицкого мон-ря, сообщает, что «иконостас из ветхой Троицкой монастырской церкви велено было взять: часть в градскую соборную Вознесенскую, а другую — в Христорожественскую Елецкую церковь» (*Геронтий (Кургановский)*. 1894. С. 17). А. К. Воскресенский дополняет, что «главная святыня монастыря с того времени и поныне украшает собой соборную церковь» (*Воскресенский*. 1911. С. 96). Сообщение Воскресенского не вполне корректно, т. к. при передаче «части иконостаса» речь шла не о совр. автору Вознесенского собора, построенном в 1845–1889 гг., а о старой Вознесенской ц., возведенной в камне в 1746 г. и получившей статус соборной в 1772 г. Передача иконы в соборную на то время церковь Ельца представляется логичной. Однако уже в кон. 40-х — нач. 50-х гг.



Елецкая икона Божией Матери.
2-я пол. XVIII в. (ц. прор. Илиш
во 2-м Обыденском пер., Москва)

XIX в. в связи со строительством нового Вознесенского собора храм XVIII в. разобрали, т. е. местонахождение иконы в период до окончания строительства нового собора (ок. 40 лет) неясно. Поскольку старый со-



Елецкая икона Божией Матери.
Кон. 90-х гг. XX в.
(Вознесенский собор, Елец)

бор показан на плане Ельца 1849 г. без колокольни и трапезной, возможно, его храмовую часть окончательно разобрали после 1855 г., когда освятили престолы в трапезной нового собора, занявшего место колокольни и трапезной старой Вознесенской ц. Очевидно, тогда же в новый собор перенесли всю утварь и иконы из старой церкви.

Ежегодно 8 июля в память чудесного избавления от войск Темир-Аксака совершался крестный ход из Вознесенского собора в ц. в честь Казанской иконы Божией Матери в с. Талица, но незадолго до 1899 г. он был отменен (по нек-рым сведениям, в связи с тем, что жители Талицы намеревались оставить икону у себя) «и вместо онаго установлен ход в Елецкую кладбищенскую Казанскую церковь» (*Назаров*. 1899. С. 71). На 8 июля приходится также празднование Казанской иконе Божией Матери. Возможно, совпадение дат привело к подмене Е. и. Казанской, к-рая в XIX в. находилась «в соборном же Вознесенском храме... в особом киоте за правым клиросом; перед нею теплятся лампы» (Там же. С. 71; фотография кон. 80-х или 90-х гг. XIX в. (Фотоархив ИИМК РАН)). Однако в XIX в. именно эту икону связывали с образом из Талицы, перенесенным в Елец в 1395 г., что невозможно, поскольку явление Казанской иконы произошло спустя почти 2 столетия, в 1579 г.

В Талице был храм в честь Казанской иконы Божией Матери. Сооружение деревянного храма можно отнести ко времени ок. 1638 г.

(дата фигурирует в надписи на на престольном Евангелии, вложенном в храм царем Михаилом Феодоровичем), каменного — к 60-м гг. XVIII в. (*Назаров*. 1899. С. 76–77). Согласно метрике Вознесенского собора 1887 г. из ОР ИИМК РАН (Ф. Р–III. Д. 4332. Л. 10), «на прежней сребропозлащенной ризе, которою обложен был сей образ, вырезана на серебряной с чернью дощечке следующая надпись: «Сей образ Божией Матери изволением Божиим спасен от нашествия Темир-Аксака в 1395 году из острога Талицы и перенесен в церковь г. Ельца»». Икона с подобной табличкой не выявлена, на фотографии XIX в. с интерьером Вознесенского собора видно, что Казанская икона украшена ризой, соответствующей иконографии образа; неизвестно, была ли эта табличка на данной иконе.

Е. и., спасенную от нашествия Темир-Аксака, связывают с чудом от Владимирской иконы Божией Матери, принесенной 26 авг. 1395 г. по просьбе вел. кн. Василия Димитриевича (1371–1425) для всенародного моления из Владимира в Москву (ПСРЛ. Т. 25. С. 222). Согласно преданию, во сне Темир-Аксаку явилась Пресв. Богородица и он повернул войска вспять.

Иконография Е. и. близка к *Владимирской иконе Божией Матери*, ставшей прототипом мн. рус. изводов типа «Умиление». В гравированных и иконописных сводах икон Божией Матери Пресв. Богородица представлена с Младенцем Христом на правой руке, левая — в молитвенном жесте. Христос, прикинув к щеке Богоматери, обнимает Ее левой ручкой (скрыта). Он облачен в хитон, обе ножки обнажены от колен. В отличие от литографического изображения ножки Богомладенца не перекрещиваются (левая за правой), правая рука расположена на уровне груди, а не выше. Е. и. изображена: в ряду произвольно расположенных 130 явленных икон Божией Матери на гравюре 2-й пол. XVIII в. (РНБ ОЭ. Собр. А. В. Олсуфьева. РНК. Т. 3. 479. № 1216; *Ровинский*. Народные картинки. Кн. 3. С. 477–479); в минейном порядке на иконе «Распятие и Страсти Господни» со 142 чудотворными образами Божией Матери (кон. XVIII — нач. XIX в.) из Богоявленского придела Богоявленского собора в Москве; на 4-листовой гравюре «Изображение 160 икон

Богородицы» с иконой «Неопалимая Купина» в центре (до 1847, предположительно гравера Е. Н. Долгова; под 11 янв. изображена Е. и., под 5 февр. — Елецкая Черниговская; Там же. С. 483) и на иконе «Неопалимая Купина» со 156 образами Богородицы (кон. XVIII — нач. XIX в. (?), частное собрание).

В ц. прор. Илии во 2-м Обыденском пер. в Москве находится больших размеров икона 2-й пол. XVIII в. в бисерном окладе, изготовленном, очевидно, елецкими мастерицами (мастерская елецкого монастыря в честь иконы Божией Матери «Знамение»?). К особенностям извода относятся изображение ангелов, венчающих Богородицу короной.

В елецком соборе Вознесения Господня в киот у правого клироса помещена икона, написанная по литографии кон. XIX в. (см.: *Поселянин*. 1909. Ил. на с. 115), ее иконография имеет отличия по сравнению с более ранней иконографией, представленной на гравюрах и иконах свода чудотворных икон Божией Матери.

Появление в Ельце начиная со 2-й пол. XIX в. посвящений Е. и. храмов и престолов связано, очевидно, с прославлением *Елецкой Аргамаченской иконы Божией Матери*, написанной в 1735 г.

Лит.: *Шубин Н., прот.* Ист. описание нового соборного храма во имя Вознесения Господня в г. Ельце, Орловской губ. Орел, 1889. С. 69–79; *Геронтий (Кургановский), иером.* Ист.-стат. описание Елецкого Св.-Троицкого муж. 3-кл. мон-ря. СПб., 1894; *он же.* Ист.-стат. описание Елецкого Знаменского девичьего мон-ря, что на Каменной горе. Елец, 1895. С. 46; *Назаров Е. И.* История ц. во имя Елецкой иконы Божией Матери в г. Ельце Орловской губ., сооружаемой в память чудесного избавления России от нашествия Тамерлана. СПб., 1896; *Спасская С. И.* Земная жизнь Пресв. Богородицы. СПб., 1898²; *Назаров Е. И.* Ист.-стат. очерк бывшего Талецкого Острожка // Тр. Орловской УАК. Орел, 1899. Вып. 1. С. 67–80; *Поселянин Е.* Богоматерь. СПб., 1909; *Воскресенский А. К.* Город Елец в его настоящем и прошлом: Опыт ист. очерка. Елец, 1911; То же // Елецкая бль. Елец, 1999. Вып. 8. С. 94, 151–152; *Ридингер Н. А.* Мат-лы для истории и статистики г. Ельца. Елец, 1993. С. 105–106; *Клюков А. Ю., Найдёнов А. А., Новосельцев А. В.* Храмы и мон-ри Липецкой и Елецкой епархии: Елец. Липецк, 2006. С. 79, 94, 211–213, 299–307. Ил. на с. 80, 93.

Э. В. Шевченко

ЕЛЁЦКАЯ ЧЕРНИГОВСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (празд. 5 февр.), чудотворный образ, первые письменные свидетельства о к-ром относятся к 1676 г. История Е. Ч. и. была изложена наместником *Елецкого в честь Успения Пресв.*

Богородицы мон-ря в Чернигове архим. Иоанникием (Галятковским) в кн. «Скарбница потребная и пожиточная всему свету» (Новгород-Северский, 1676). В этом сочинении приведено предание о наличии в мон-ре еще до монг. нашествия чудотворной иконы Божией Матери, в посл. утраченной. Архим. Иоанникий, опираясь на местное изустное предание о явлении прп. Антонию Печерскому на еловом дереве иконы и летописные сведения о пребывании прп. Антония на черниговских землях (Ипатьевская летопись, 1074), представил древнюю историю Е. Ч. и. в 2 вариантах. В одном он, следуя тексту летописи, сообщает о прп. Антонии, к-рый ископал себе пещеру на Болдиной горе «и ту вселися и есть монастырь Святой Богородицы» (ПСРЛ. Т. 2. Л. 72), и далее от себя добавля-



Елецкая Черниговская икона Божией Матери. Гравюра из «Скарбницы...» архим. Иоанникия (Галятковского). 1676 г.

ет: «Любо тут (в тексте летописи.— *Ред.*) не придано и не приписано: Елецкой, еднак мається разумети монастырь Богородицы Елецкой» — его и благословил иконой преподобный. В др.— говорит о явлении иконы прп. Антонию и об основании затем на этом месте кн. Святославом Ярославичем Черниговским мон-ря во имя Богородицы. Поскольку в «Скарбнице...» о дальнейшей судьбе древнего образа сказано туманно, в посл. возникло неск. версий о времени и об обстоятельствах его исчезновения из Чернигова, нашедших отражение в лит-ре XIX в.: в 1237/38 г. (при нашествии Батюга), в 1579 г. (вывезен в Москву князьями Бярятинскими), в 1611 г. (при нашествии

на Чернигов войск польск. кор. Сигизмунда III).

Версия о древнем происхождении Е. Ч. и., изложенная архим. Иоанникием, получила широкое распространение, но с исторической т. зр. малодостоверна. Первой исторически подтверждаемой Е. Ч. и. является образ, к-рый, по свидетельству архим. Иоанникия, в янв. 1676 г. был привезен на Богоявленскую ярмарку в Чернигов из Владимира братьями Никитой и Матфеем Федоровичами Козелами (по-видимому, черниговскими торговцами). Житель Чернигова Константин Константинович Мезопета купил образ и 11 янв. вложил в Успенский мон-рь. В «Скарбнице...» со слов «обывателей московских» сообщается, что иконография Богородицы с Младенцем на еловом дереве имела широкое распространение в московских землях (что не соответствует исторической действительности) и связывалась с утраченной черниговской святыней, якобы перенесенной «з Чернигова до Москвы под час войны». Для выяснения отдельных моментов истории иконы в том же 1676 г. архим. Иоанникий направил в Москву посольство, иером. Сильвестра (Хмелевича) и диак. Геннадия. Там кн. Никита Иванович Одоевский, ведший свой род от кн. Святослава Ярославича, рассказал им предание, дошедшее «от дедов и прадедов», указав на родовую древность иконы. Очевидно, что для архим. Иоанникия, создавшего «Скарбницу...» вскоре после воссоединения Украины с Россией (1654), важно было сделать акцент на том, что, хотя в Чернигове сам образ и сведения о нем были утрачены, Москва сохранила память о них для его современников и способствовала возвращению святыни.

Всего в «Скарбнице...» приведено 32 чуда. Но только в первых 2 излагаются легендарная история обретения образа в XI в. и события 1676 г. В последующих главах об иконе не упоминается, а описанные чудеса произошли благодаря заступничеству Пресв. Богородицы. В 6-й и 7-й главах рассказывается о чудесах от настенного изображения Пресв. Богородицы, представленной в иконографическом типе «Великая Панагия» (ростовое «Знамение») в Успенском соборе. В 8-й гл. повествуется об обретении во время земляных работ близ монастырской трапезной небольшого круглого оловянного об-

разка Пресв. Богородицы с Младенцем типа «Знамение». Эти чудеса единственные, где речь идет об имевшихся в мон-ре изображениях Пресв. Богородицы, но они не соотносятся с древней Е. Ч. и.; сведений о них недостаточно, чтобы говорить о существовании в Успенском монастыре до 1676 г. к.-л. чудотворной иконы Богородицы типа ростового или поясного «Знамения».

Сегодня в Успенском соборе Елецкого мон-ря у правого клироса в киоте находится Е. Ч. и., прославившаяся в Новое время: в кн. «Слава Пресвятыя Богородицы Елецкия», хранившейся в монастырской ризнице, зафиксированы чудеса от нее, случившиеся во 2-й пол. XIX в. Икона имела много драгоценных привесов, была украшена серебряным позолоченным окладом и венцом с драгоценными камнями, выполненными, судя по характеру орнаментики, во 2-й пол. XIX в. (оклад не сохр., известен по фотографиям). В летнее время образ находился в Успенском соборе, на зиму его переносили в теплую ц. апостолов Петра и Павла, где он стоял в особом киоте справа у клироса (киот был выполнен в 1880 надворным советником Герасимом Ивановичем Галузевским в благодарность за исцеление от гангрены). Каждую среду перед иконой совершался молебен с чтением акафиста; ее носили по домам черниговских жителей. Не исключено, что этот образ не является первоначальным, а был одним из ранних его списков и входил в состав икон местного ряда соборного иконостаса (известен по описаниям и старым фотографиям, размеры и форма доски Е. Ч. и. совпадают с др. иконами местного ряда). В таком случае он уже до сер. XIX в. мог заменить подаренную монастырю Мезопетой икону, исчезнувшую из обители при неизвестных обстоятельствах.

В 1930 г. икону передали в Черниговский исторический музей им. В. В. Тарновского. В период Великой Отечественной войны она не была эвакуирована, но чудом спаслась во время бомбардировок Чернигова в авг. 1941 г.: на пепелище сгоревшего музея ее обрела некая женщина и принесла в Троицкий Ильинский мон-рь. Там она была сохранена от передачи в военную комендатуру, о чем распорядились нацистские власти в отношении уцелевших музейных экспонатов. По окончании вой-



*Елецкая Черниговская икона
Божией Матери.
Посл. треть XVII в. (Елецкий
Успенский мон-рь в Чернигове)*

ны икона вновь оказалась в музейном хранении. 1 апр. 1999 г. выдана во временное пользование в Елецкий Успенский мон-рь.

Икона написана в смешанной технике (размеры 135×76 см), стиль живописи однозначно указывает на то, что она была создана местным укр. мастером в посл. трети XVII в. По иконографии относится к особой типологической группе изображений чудесных явлений икон на деревьях, к-рые появляются в рус. иконографии не ранее 2-й пол. XVII в. (*Оковецкая-Ржевская, Жировицкая* иконы Божией Матери др.). На ней представлен стоящий на ели и выделенный резной рамкой образ Богородицы с Младенцем (размеры 49×33 см) на фоне пейзажа с изображениями монастырского собора, окруженного крепостной стеной Чернигова, и протекающей за ними Десны.

Архим. Иоанникий дал описание образа, на к-ром «изображено дерево еловое или ель с ветками зелеными, между теми ветками зелеными высоко сидящая изображена Мать Божия, на Своих коленях Дитя Христа сидящего под мышку левой рукой, (а правой.— *Ред.*) за ноги держит, а Христос в левой руке держит хартию свитую» (Л. 1–2). Несмотря

на то что автором отмечены наиболее типичные черты иконографии, под это описание попадают 2 разных извода, представленные на иконе из Елецкого монастыря и на гравюре в «Скарбнице...». Они отличаются гл. обр. положением Младенца Христа. Для типа, известного по гравюре, характерно фронтальное изображение сидящего на коленях Богородицы Младенца, Его голова в легком повороте вправо, руки разведены в стороны, правая двуперстно благословляет, в левой — хартия в виде полураскрытого листа; Богородица кистью опущенной вниз правой руки касается кончиков пальцев правой ноги Младенца, левой — поддерживает Его под левой рукой. Изображение сидящей на кроне дерева Богородицы окружено сиянием, границ явленного образа не видно, т. е. в этом изводе представлено явление не столько иконы, сколько Самой Богородицы.

К особенностям иконы из Елецкого мон-ря относится то, что Младенец изображен в $\frac{3}{4}$ -ном повороте, сидящим на левой руке Богородицы, правой ручкой на уровне груди Богородицы Он двуперстно благословляет, левая лежит на колене — в кулачке едва различима снизу полоска свитка; Богородица держит Младенца правой рукой за ступню, левой поддерживает Его корпус под левой ручкой. Границы явленного образа четко обозначены, т. е. представлено собственно явление иконы.

Иконография обоих вариантов изображения не связана происхождением с древней визант. традицией, а сложилась под воздействием поздних итало-критских или зап. образцов: фигуры представлены в свободных разворотах, Богородица касается правой рукой правой ножки Младенца.

Списки иконы Елецкого мон-ря с кон. XVII в. имели локальное распространение гл. обр. на Черниговщине. В изводе, соответствующем чудотворной иконе, но в кратком варианте (собственно явленный образ без дерева), она изображена также на портрете ктитора Елецкого монастыря В. Дунина-Борковского (1701–1703, Черниговский художественный музей).

В Троицком соборе Троице-Ильинского мон-ря на зап. грани сев.-зап. столпа находится список Е. Ч. и. В 1971 г. икону передали в фонды Черниговского государственного



Елецкая Черниговская икона
Божией Матери.
XIX в. (ГМИР)

архитектурно-исторического заповедника, где в 1988 г. были проведены реставрационные работы, в том же году образ вернули на его прежнее место в Троицкий собор. Размеры этого списка совпадают с размерами иконы из Елецкого черниговского монастыря, характер письма также схож с копируемым образом. Несмотря на незначительные расхождения в изображении свитка (в левой руке Богомладенца на иконе из Троицкого собора свиток виден хорошо, тогда как на иконе из Елецкого мон-ря видна лишь его нижняя часть), обе иконы могли быть написаны одновременно.

В Петропавловской ц. Елецкого черниговского мон-ря находится еще один список иконы, сделанный с главной святыни обители. Качество живописи среднее, масштабные сопоставления имеют значительные погрешности; икона неоднократно поновлялась. Вероятно, она была написана в кон. XVIII – нач. XIX в.

В экспозиции НКПИКЗ представлена 3-частная икона кон. XIX в. в киоте-складне с Е. Ч. и. в среднике и образами святителей Димитрия Ростовского и Феодосия Черниговского на створках (худож. С. Бутник). Изображение иконы доминирует на фоне реалистического изображения дерева и пейзажа. Однако о существовании чтимого протографа у этого списка свидетельствует воспроизведенный художником вотивный привесок на образе Божией Матери – золотой наперсный крест на цепи.

В России наиболее ранним известным изображением Е. Ч. и. краткого извода является гравюра Г. П. Тепчегорского (1713–1714), выполненная в серии листов с образами чудотворных Богородичных икон и включенная в качестве иллюстрации в статью об иконе в рукописной кн. Симеона Моховикова «Солнце Пресветлое» (НБ МГУ. Ф. 293. № 10536–22–71, 1715–1716 гг.). В соответствии с гравюрой Тепчегорского икона представлена на самом раннем из известных икон-сводов Богородичных икон – раме к иконе Богородице Владимирской из ц. апостолов Петра и Павла на Нов. Басманной ул. в Москве, 1722 г., иконописец Иван Дорофеев (частное собрание, Москва). Позднее на иконах-сводах Е. Ч. и. изображали сравнительно редко, в XIX в. обычно использовался еще более краткий поясный вариант извода.

Отдельные изображения Е. Ч. и. в рус. иконописи встречаются редко и известны только в XIX в. Нек-рые соответствуют чудотворному образу (ГТГ), нек-рые – гравюре 1676 г. из «Скарбницы...» (ГМИР). К гравюре также восходила утраченная чудотворная Е. Ч. и. в Харькове.

Е. Ч. и. в Успенском соборе в Харькове. Икона была вложена в собор кн. Даниилом Бярятинским в 1687 г. на обратном пути из Крымского похода. Предание связывает этот образ с древней легендарной иконой и основывается на одной из версий о ее судьбе, согласно которой она была вывезена в Москву в 1579 г., когда Чернигов перешел под власть польск. короля, князьями Бярятинскими, потомками черниговского кн. Святослава Ярославича, и хранилась в их доме. Версия об идентичности харьковского образа древнему черниговскому оспаривалась мн. дореволюционными авторами.

Икона не сохранилась, известна по фотографиям. Иконографически соответствовала гравюре 1676 г. из книги архим. Иоанникия, с к-рой, очевидно, и была написана. В отличие от черниговской иконы скругленного верха не имела. Размеры иконы 59×46 см. В 1724 г., как зафиксировано в соборной описи, икона уже имела серебряную ризу, вложенную жителем Курска Финогеном Безходарным. Не исключено, что со временем произошла замена чтимого харьковского образа его списком. По описаниям нач. XX в., икона имела характерный для времени создания

(не ранее 2-й четв. XVIII в.) темносиний небесный фон с розовым горизонтом и ее оклад, судя по принципам орнаментики, был выполнен в кон. XVIII в.

Ист.: Иоанникий (Галытовский), архим. Скарбница потребная и пожиточная всему свету. Новгород-Северский, 1676.

Лит.: Филарет (Гумилевский), архиеп. Кафедральные черниговские мон-ри: Ильинский, Елецкий и Борисоглебский. Чернигов, 1861; он же. Ист.-стат. описание Черниговской епархии. Чернигов, 1873. Кн. 3. Отд. 2. С. 10–13; Добровольский П. М. Чудотворная икона Богородицы Елецкая-Черниговская. Чернигов, 1899; он же. Черниговский Елецкий Успенский 1-кл. мон-рь: Ист. описание. Чернигов, 1900. С. 10–12, 101–103; Ефимов А. Н., свящ. Черниговский Елецкий мон-рь Успения Пресв. Богородицы, со времени основания и до наших дней (1060–1902): Святыни и достопримечательности обители. Чернигов, 1903; Багалей Д. И., Миллер Д. П. История города Харькова за 250 лет его существования (с 1655-го по 1905-й г.). Х., 1905. Т. 1. С. 354–356. Ил. на с. 355; Поселянин Е. Богородица. С. 399–400; Луцкицкий Г. Словник чудотворных богородичных икон Украины // Intrepido pastorі: Наук. зб. на честь блаж. патр. Йосифа Сліпого. Рим, 1984. С. 154, 187; Адриуг А. К. Чернігівська чудотворна ікона Єлецької Богородиці // Родовід. № 14. С. 106–111; он же. Визначна пам'ятка давнього українського малярства. Чернігів, 2001; Черниговский Елецкий Св.-Успенский жен. мон-рь: Ист. очерк (от основания до 1998), описание святынь и достопримечательностей мон-ря с прил. док-тов, относящихся к новейшей его истории / Сост.: мон. Вероника (Терехова). К., 1999; Пуцко В. Г. Ренессансные схемы рус. икон Богородицы: Елецкая и Казанская // Н. П. Кондаков, 1844–1925: Личность, науч. наследие, архив. СПб., 2001. С. 91–99; Емельянова Е. А. «Сказание о чудотворной иконе Елецкой Богородицы» в книге Иоанникия Галытовского «Скарбница потребная» // Книга в пространстве культуры. М., 2007. Вып. 1(3). С. 135–142.

Н. И. Комашко, Э. В. Ш.

ЕЛЕЦКИЙ ВО ИМЯ СЯТОЙ ТРОИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, в г. Ельце (ныне Липецкой обл.), основан ранее 1592 г. Находился в городском посаде, ниже совр. Вознесенского собора, на левом берегу р. Сосны, при впадении в нее р. Ельчик. В 1775 г. упразднен, в 1836 г. восстановлен на новом месте – у зап. городской окраины, за заставой, на Орловской дороге.

По легенде, изложенной в краеведческой лит-ре и периодике XIX – нач. XX в. (Орловские Ев. 1912. № 4), Е. м. основан в XIV в. удельным елецким кн. Федором Ивановичем после Куликовской битвы 1380 г. Задонский иером. Геронтий (Кургановский) считал вероятным основание Е. м. в XIII или XIV в. (Геронтий (Кургановский), иером. 1894. С. 14–

15). Митр. Евгений (Болховитинов) отмечал, что «о начале сего монастыря известий нет» (Болховитинов. 1800. С. 115).

XVI–XVII вв. Впервые Е. м. упоминается в дек. 1592 г. в указной грамоте воеводе И. Н. Мясному о раздаче хлебного жалования: «В монастырь Троицы Живоначальные да Сергия Чудотворца — игумну с братьею — 25 чети ржи, овса тож» (РГАДА. Ф. 141. Оп. 1. Д. 1). Вероятно, Е. м. был основан одновременно со строительством Елецкой крепости. Информация о становлении обители содержится также в «Обыскных речах игумена и старцев Троицкого монастыря, елецких попов, пушкарей... по делу о краже денег из царской казны», датированных янв. 1618 г. (Котков С. И., ред. Памятники южновеликорус. наречия кон. XVI — нач. XVII вв. М., 1990). Наряду с нек-рыми мон-рями Ельца и соседних уездов Е. м. принадлежал к типу придонских обителей, к-рые занимали территорию по юж. границе российских земель, на степной «украине», где казаки и монахи первыми приступили к хозяйственному освоению малонаселенного региона.

В 1618 г. гетман П. Сагайдачный разорил Елец и Е. м., но уже в 1628 г. обитель вновь упоминается в документах (РГАДА. Ф. 1468. Оп. 3. Д. 72. Л. 1–2). В 30-х гг. XVII в. стараниями насельника Е. м. мон. Савватия выше по течению р. Ельчик, на ее левом берегу, в лесу на Каменной горе, на «старом городище», был устроен монастырский скит с деревянной ц. «во имя Рождества Пресвятыя Богородицы и Знамения Ея «Курския», в посл. построен храм во имя свт. Николая Чудотворца. Скит (3 саж. в длину и 16,5 саж. в ширину) был обнесен «деревянными кру-

карпов. 1896). Скит упомянут в перечне мон-рей Елецкого у., составленном по указу царя Алексея Михайловича «холопом Алешкой Зеленым» в 1657 г.: «На посаде ж монастырь Курская Богородица. Построен внове. В нем живет братья пять человек. А игумна нет. А бобылей за монастырем четыре двора. А крестьян нет» (РГАДА. Ф. 210. Белгор. стол. Стб. 604). В 1683 г. решением еп. Воронежского свт. Митрофана этот скит был передан новоучрежденному елецкому в честь иконы Божией Матери «Знамение» жен. мон-рю. Вместе со скитом, согласно указу епископа, Знаменской обители отошла и часть лучших земель Е. м. — Яблонова и Лепикина поляны (ок. 10 га).

Настоятели и братия до 1775 г. Митр. Евгений (Болховитинов) приводит документ, датированный янв. 1618 г., в к-ром впервые был зафиксирован состав братии: игум. Роман, иером. Тарасий и 5 старцев (Болховитинов. 1800. С. 117–118). В правление вел. кн. Михаила Феодоровича упоминается «деятельный» игум. Моисей (1627–1630), а позже — строитель мон. Савватий. В 1657 г. в 10 кельях проживали игум. Варсонофий и 12 чел. братии. Игум. Авраам принял непосредственное участие в написании челобитной 1628 г., игум. Павел упоминается в «Росписи монастырям» 1657 г., а игум. Иоасаф как противник устройства «девичьей обители» на Каменной горе — в монастырских актах под 1683 г.

По данным писцовой книги 1691–1693 гг., в 10 кельях проживали игумен и 12 чел. братии. В 1701 г. численность монахов осталась прежней, к 1703 г. возросла до 13 чел., при этом «жалования братии нет, питаются за общей трапезой». Помимо монашествующих в Е. м. проживало и белое духовенство. В ок-

ладных книгах 1676 г. упоминается двор попа Иакова, в переписных книгах 1705 г. — священник, с пометкой, что др. причетников при церкви не было (Извлечение из «Книг переписных». 1903. С. 53). Согласно штатному расписанию 1764 г., в Е. м. не было ни одного монаха (Ведомость о мон-рях

1764 г. 1905. С. 96). Перед упразднением в 1775 г., при настоятеле игум. Клименте, в Е. м. числились: перомонах-казначей, 3 перомонаха, священник, иеродиакон, 4 монаха, подьячий, 8 церковнослужителей «и при них один малолетний».

Упразднение Е. м. в 1775 г. и восстановление к 1836 г. В 1764 г. Е. м. стал заштатным, в 1768 г. горел, 24 сент. 1775 г. указами Святейшего Синода и Воронежской духовной консистории на основании решения имп. Екатерины II был упразднен. Некоторое время насельники продолжали жить в обители. Указом от 26 янв. 1776 г. игум. Климент с братьей были переведены в лебедянский Троицкий мон-рь Тамбовской губ., именованный в документах «Елецким» (РГВИА. ВУА. Ед. хр. 18903). Часть утвари из упраздненного Е. м. была передана в приходские храмы Ельца, часть иконостаса Троицкой ц. — в городской Вознесенский собор (вместе с «древней» Казанской иконой Божией Матери), др. часть (вместе с почитаемым Нерукотворным образом Спасителя) — в Рождественскую ц. Во Введенский храм поступило 3 иконы, в т. ч. образ Божией Матери «Взыскание погибших», при этом сразу по перенесении из мон-ря началось почитание его как чудотворного.

В 1-й пол. XIX в. предпринимались попытки возобновить в Ельце мон-рь. По инициативе елецкого городского головы И. В. Шапошникова в февр. 1820 г. было подано прошение еп. Орловскому и Севскому Ионе (Павловскому) о переведении упраздняемого брянского во имя святых апостолов Петра и Павла мон-ря в Елец. Шапошников обещал построить в обители каменный храм во имя Св. Троицы с приделами Казанской иконы Божией Матери и св. Евдокии «на западной окраине города близ начатого им же нового кладбищенского храма», пожертвовать колокол, а также выделить из собственных средств 30 тыс. р. на строительство. После смерти он обязал супругу завершить начатое дело. Городского голову поддерживали купцы Хренниковы, П. Ф. Шилов, А. С. Кожухов, К. Н. Желудков, М. И. Криворотов, свящ. Лука Ефремов и др. Город выделил 16,3 га земли под территорию нового монастыря. В 1823 г. еп. Орловский Гавриил (Розанов) внес в консисторию предложение «о перемещении Петропавловского



Елецкий Троицкий мон-рь. Фотография. Нач. XX в.

гом стояками». В неск. деревянных кельях жили по 2–3 монаха, иногда «за скудностью» скит пустовал, т. к. братия жила «в мирских домах» и часто «мирским подаянием» (Поли-

причетников при церкви не было (Извлечение из «Книг переписных». 1903. С. 53). Согласно штатному расписанию 1764 г., в Е. м. не было ни одного монаха (Ведомость о мон-рях

монастыря из Брянска в Елец, ели ельчане не переменяли своего намерения». В 1825 г. елецкий предводитель дворянства, губ. архитектор, городничий, голова, стряпчий и землемер осмотрели строящуюся кладбищенскую церковь, богадельню и предназначенную под мон-рь землю. В апр. 1826 г. члены консистории «дозволили» устройство в Ельце 3-классного монастыря с переводом в него брянской обители. В сент. 1830 г. имп. Николай I утвердил предложение Синода о построении в Ельце мон-ря «с наименованием онаго Троицким» с переводом в него братии брянского Петропавловского мон-ря.

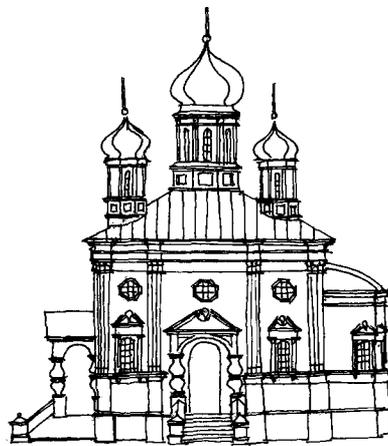
Перед смертью Е. Ф. Шапошникова пожертвовала в Троицкий храм на престольные и священнические облачения и книги всего церковного круга. В июне 1832 г. купцы П. А. Талдыкин и А. А. Калабин «просили о дозволении окончить им постройку монастыря в соответствии с волей их покойной тетки». Кроме Троицкой ц. были выстроены настоятельский и братский корпуса, дома для казначея и эконома, здания кухни и трапезной, хозяйственные службы, ограда, 1-й ярус колокольни, больница, прачечная. В июне 1835 г. новый настоятель брянского мон-ря архим. Филарет писал еп. Орловскому и Севскому *Никодиму (Быстрицкому)*, что «приступить к переводению братии... по настоящему легнему времени весьма удобно; для жительства братии келии, кухня и трапезная совершенно устроены».

Храмы и другие строения. Согласно описанию 1691 г., Е. м. имел стену «в забор» (92×48,3 м), каменную колокольню и 2 деревянные церкви: Троицкую (40×15 м) и Петропавловскую (14,7×8,5 м) (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Кн. 137. Л. 17–20 об., 15–16 об.). В XIX в. на месте бывшего монастыря находился странноприимный дом-богадельня, основанный купцом В. С. Русановым. «Каменные ворота да часовенка в виде каменного столба на месте святого престола Троицкого храма» были единственными постройками прежней обители, сохранившимися до нач. XX в. Двухметровая часовня-столб, покрытая 4-скатной кровлей, завершалась 8-конечным крестом, по бокам имелись ниши с иконами и лампадами.

Торжественное открытие на новом месте Е. м. и освящение Троицкого собора совершил 6 сент. 1836 г. еп. Никодим (Быстрицкий). Новый комп-

лекс Е. м. представлял в плане правильный прямоугольник со стенами высотой 8,5 м, 4 башнями по углам и надвратной колокольней в середине сев. стены. Все постройки этого времени, в т. ч. 5-главый Троицкий храм и братский корпус, были выполнены в стилистике ампира. Сложившийся к нач. XX в. ансамбль Е. м. представлял собой крупный архитектурный (2 собора, 3 храма, более 20 капитальных построек) и адм. комплекс (резиденция Елецких епископов).

Летний Троицкий собор (1820–1836), построенный иждивением купцов Шапошниковых, Талдыки-



Фасад Тихвинской ц. Троицкого мон-ря.
Рис. А. В. Новосельцева

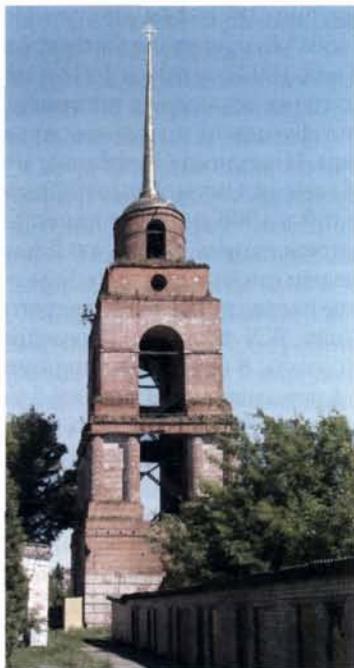
ных и Калабиных, имел с сев. и юж. сторон фасады, украшенные портиками, с зап. стороны у паперти — 2 притвора для ризницы. 6 сент. 1836 г. еп. Никодим освятил в трапезной приделы во имя апостолов Петра и Павла и прп. Евдокии. Собор украшал 5-ярусный иконостас (12,8×8,5 м). В 1848 г. на средства купца П. К. Горшкова местные иконы в соборе были украшены окладами из позолоченного серебра 84-й пробы общим весом 42 кг. Внутри собор был расписан худож. П. А. Соколовым — правнуком свт. Тихона Задонского (Соколова), снаружи оштукатурен и окрашен в голубой цвет. Освещался 3-ярусным бронзовым золоченым паникадиллом на 32 свечи, пожертвованным елецким купцом М. И. Поповым.

Второй каменный собор, в честь Тихвинской иконы Божией Матери (18×18 м, высота 12,8 м), строился в неск. этапов. 5 окт. 1850 г. о. Флавиан представил в Орловскую губ. строительную комиссию проект на постройку теплой Тихвинской ц.,

выполненный архит. А. Померанцевым. Проект был утвержден 13 окт. 1850 г. Строительство началось в июне 1852 г. под рук. городского архит. Н. Ефимова, но «при окончании кладки здания, когда осьмерик возведен был уже до окон, оказались в столбах повреждения, а в июне 1857 г. один столб с некоторыми частями здания обрушился», — писал архим. Флавиан. В 1867–1869 гг. стараниями архим. Флорентия († 11 нояб. 1882) Тихвинский собор был достроен, 15 сент. 1870 г. освящен еп. Орловским и Севским *Макарием (Мирлобовым)*. 25, 27 апр. и 30, 31 мая 1871 г. были освящены приделы: на хорах — во имя арх. Михаила и св. Иоанна Предтечи, внизу — во имя свт. Николая Чудотворца и мц. Пелагии, а также во имя равноап. Марии Магдалины и мц. Александры. Храм был возведен в т. н. русско-византийском стиле, его архитектура была близка к архитектуре Вознесенского собора, который строили в Ельце по проекту К. А. Тона. В 90-х гг. XIX в. к Тихвинскому собору была пристроена закрытая паперть, украшенная портиком. С сев. и юж. сторон собора находились паперти с сенью. В 1882 г. Тихвинский храм стал отопливаемым, печное отопление было устроено под храмом. Стены были оштукатурены под серый мрамор и расписаны орловским худож. Г. Жировым.

К юж. стене Троицкого собора примыкала небольшая каменная церковь-усыпальница над гробом местного свящ. Иоанна Жданова с престолом во имя святых Космы и Дамиана (освящен 12 сент. 1875). В алтаре находился склеп первых благотворителей Е. м. — городского головы купца И. В. Шапошникова и его жены. Над захоронением первого был поставлен престол, над прахом второй — жертвенник. В храме были погребены также архимандриты Дионисий, Флорентий (в схиме Антоний), Авель. В стену усыпальницы были вмонтированы памятники, под которыми покоился прах купца П. Талдыкина и его сестры А. Калабиной, ставших главными благотворителями Е. м. после смерти Шапошниковых.

Между Троицким и Тихвинским соборами на монастырском кладбище 13 июля (по другим сведениям, 12 июня) 1873 г. архим. Флорентий освятил теплый кирпичный храм во имя свт. Тихона Задонского. Цер-



Колокольня Троицкого мон-ря.
1836 г. Фотография. 2008 г.

ковь была поставлена над фамильной усыпальницей елецких купцов П. А. и Л. М. Петровых на средства их сыновей Александра и Петра. При храме имелась 4-ярусная колокольня (основание 14,2×14,2 м, высота 19,2 м).

Каменная ц. во имя вмч. Пантелеимона, освященная архим. Флорентием 10 сент. 1874 г., примыкала к братскому корпусу. Пристроенная просторная братская трапезная составляла с храмом единое целое. Первоначально она была расписана в 1891 г. Позднее худож. П. А. Соколов выполнил роспись трапезной в память спасения имп. Александра III и его семьи во время железнодорожной катастрофы в Борках 17 окт. 1888 г.

По завещанию о. Иоанна Жданова в 1867 г. в Е. м. был перенесен его деревянный дом, в к-ром размещалась больница для монашествующих, а после 1891 г. — еще и 4 кельи. В Е. м. имелись также кирпичные 2-этажный братский корпус с 32 кельями (1873), фасады к-рого украшали балконы, опиравшиеся на колонны; корпус у юж. ворот (1830), 3-ярусная колокольня (1836) со св. вратами (самые крупные колокола — 2,4 т и 835 кг), ограда (высота 5 м, толщина 71 см, периметр 546 м) с 4 зубчатыми башнями по углам; здание церковноприходской школы у колокольни и сев. ворот, дом для псаломщиков, 2-этажная сторожка

у колокольни, хлебопекарня с зимним погребом, дом настоятеля (к юго-западу от колокольни), дом около юж. ворот (построен в 1874 на средства купца М. К. Злобина (впосл. мон. Рафаил); в этом доме проживали перед кончиной архимандриты Дионисий и Флорентий), а также баня, просфорная, дворницкая, ледники, сарай, хлебный амбар, дровяник и коровник с 2 воротами, конюшня. С зап. стороны мон-ря находился обширный фруктовый сад. В 17 верстах от обители в 70-х гг. XIX в. был устроен хутор с деревянным домом, кирпичной кухней, амбаром, ригой, сараем и скотным двором.

Святые. Главная святыня — Тихвинская икона Божией Матери «корсунского письма» XVI–XVII вв. (97,8×90 см, с серебряным окладом 84-й пробы весом более 11 кг) была привезена иноками из брянского Петропавловского мон-ря. Летом образ находился в Троицком соборе за правым клиросом в резном позолоченном киоте под балдахином, укрепленном на 4 фигурных колоннах. На окладе имелась чеканная надпись: «Сделана усердием Елецких граждан». Описание случаев исцеления от святыни «за собственноручными подписями от исцелившихся» хранилось в монастырском архиве в рукописной прошнурованной книге, скрепленной резолюцией еп. Орловского и Севского Макария (Миролюбова) от 26 нояб. 1868 г. С 20 июля 1864 по 1880 г. было записано 20 подобных случаев. Чудотворный образ часто брали в дома ельчане. В 1892 г. для перевозки иконы были сделаны карета и зимний воз, украшенные металлической вызолоченной коронной-митрой. В 1909 г. в типографии Елецкого дома трудолюбия была напечатана брошюра, посвященная иконе: «Святыня и достопамятность Елецкого Троицкого монастыря».

За левым клиросом находилась икона вмч. Пантелеимона с надписью на обратной стороне кинарисовой доски: «Св. икона сия писана и освящена в Русском на Афоне во имя св. вмч. и целителя Пантелеймона монастыре, посылается от онаго монастыря в знак любви и духовного единения о Господе в Свято-Троицкий Елецкий монастырь 1872 года апреля 14 дня». Икону украшали серебряный оклад с 7 рубинами и эмалью, риза. Рядом находилась икона великомучениц Варвары и Параскевы, а над ними — изображение Успения

Пресв. Богородицы, украшенное серебряной ризой, с частицей мощей вмц. Варвары (17,7×13,3 см). На зиму Тихвинский образ и икона вмч. Пантелеимона переносились в теплый Тихвинский храм. Слева от царских врат — список с Елецкой иконы Божией Матери «в изящном киоте столярной работы, украшен серебром позлащенной ризой» (Геронтий (Курзановский), иером. 1894. С. 40).

В Петропавловском приделе Троицкого храма находился местночтимый Казанский образ Божией Матери, принесенный из Брянска. В приделе св. Евдокии на левой стороне иконостаса — икона Божией Матери «Знамение» в серебряном венце, пожертвованная Л. А. Турбиной. Почитались также икона свт. Николая Чудотворца (XVII в.; 20×13 см), на к-рую усердием М. Г. Заусайлова была изготовлена серебряная риза с эмалью и митрой, образ кн. св. Михаила Тверского и кн. блгв. Анны Кашинской (71×66 см) с частицей мощей последней, переданный в дар обители еп. Екатеринбургским и Ирбитским Митрофаном (Афонским), бывшим в 1906–1910 гг. настоятелем.

Левее образа вмч. Пантелеимона находился серебряный ковчег с частицами мощей (в виде напрестольного позолоченного креста), привезенный из брянского Петропавловского монастыря. В др. серебряном ковчеге (1888) хранились частицы ризы Пресв. Богородицы и мощей: мч. Нестора, вмч. Феодора Тирона, мч. Ипатия, вмч. Артемия, мч. Стефана, мч. Меркурия, прип. Сергия Радонежского, мч. Аристарха, мч. Прокопия, мч. Кириака, мч. Евстафия Плакиды, мч. Наркиса, мч. Христины, сщмч. Антипы, святителей Иоанна Златоуста, Василия Великого и Григория Богослова, кн. блгв. Константина и чад его благоверных Михаила и Феодора Муромских, святителей Авраамия, Исаии и Леонтия Ростовских, Митрофана Воронежского и Тихона Задонского, имелись непоименованные частицы. В 3-м, позолоченном ковчеге хранились частицы мощей святителей Митрофана Воронежского, Тихона Задонского и вмч. Пантелеимона, в 4-м, медном посеребренном ковчеге — частицы мощей кн. благоверных Михаила, Феодора и Константина Муромских и вмч. Пантелеимона. В 1912 г. Е. м. была пожертвована икона свт. Иоасафа Белгородского с частью его облачения.



В примыкавшей к Троицкому собору Космодамиановской ц. находились чтимые Иверский образ Божией Матери (на чугунной доске, к-рую несли перед гробом свящ. Иоанна Жданова в день похорон в 1824), иконы «Умягчение злых сердец» (из дома Жданова, пожертвованная в 1877 его родственниками), свт. Иоанна Златоуста и сщмч. Игнатия Богоносца (изготовлена в 1879 усердием еп. Нижегородского Иеремии (Соловьёва)). Посреди Космодамиановской ц. находилась могила, над ней деревянное надгробие, на к-ром медная посеребренная доска с рельефным изображением подвижника во весь рост в священническом облачении. У гроба о. Иоанна совершались исцеления болящих. К 2008 г. все святыни Е. м. были утрачены.

Кладбище. У сев. стены алтаря Троицкого собора находилась могила архим. Димитрия; восточнее — могилы духовников Е. м. иеромонахов Иоанникия и Венедикта (Смирнова), а также иеродиак. Климента, племянника свящ. И. Жданова. Возле алтарей Троицкого и Тихвинского соборов были погребены почетные граждане Ельца, представители известных городских семей Талдыкиных, Петровых, Калабиных, Поповых, Ростовцевых, Горшковых, Криворотовых, Русановых, Кожуховых, Хренниковых, Лопатиных. К лету 1922 г. мн. могилы были уничтожены.

Ризница, архив и библиотека размещались в притворе Троицкого храма. С правой стороны находились облачения и богослужебная утварь. С левой стороны — б-ка, включавшая более 400 томов «древнепечатного искусства, богослужебных и церковно-учительных, представлявших библиографическую редкость» (XVII—XX вв.), среди которых: Устав церковный. М., 1682; Евангелие с толкованием Кирилла Транквиллиона. М., 1696; Евангелие воскресное. М., 1697; Библия. СПб., 1751; «Камень веры» митр. Стефана (Яворского). М., 1730; Апостол. М., 1770; Жезл правления. М., 1774. Здесь же хранился и монастырский архив. В описи ризницы 1911 г. значились: 3 престольных серебряных ковчега, серебряная дарохранительница, 5 литургических сосудов, 5 напрестольных Евангелий, украшенных серебром с финифтью, 8 серебряных напрестольных крестов, 4 серебряных кадила, 10 серебряных лампад, серебряный архимандритский жезл. С

1912 г. часть фондов древлехранилища Е. м. размещалась в домике о. И. Жданова.

Братия, именитые посетители и подвижники Е. м. после 1836 г. Первым настоятелем восстановленного в 1836 г. мон-ря стал архим. Флавиан (1836—1861), в его подчинении числилось 12 насельников. По свидетельству иером. Геронтия, «в течение более 20 лет настоятельства он почти не обращал внимания на благоустройство вверенной ему обители... При его управлении царил буквально скудость и нищета во всем». Возглавлявший с 1861 г. Е. м. архим. Дионисий († 15 марта 1865) ввел еженедельное чтение акафиста перед Тихвинской иконой Божией Матери. При архим. Дионисии численность братии выросла с 12 до 80 чел. В 1865 г. еп. Орловский и Севский Поликарп (Радкевич) объявил благодарность о. Дионисию за усердие в благоустройстве обители. Архим. Флорентий († 11 нояб. 1882), один из самых деятельных настоятелей, в 1870 г. был

Димитрия (1877—1880) и игум. Иосифа (1881) Е. м. управлял архим. Авель († 9 мая 1893), к-рый в 1891 г. начал ремонт монастырских построек, обновил фасады и интерьеры храмов. Архим. Никодима (Нефёдова; 1893—1904) сменил игум. Димитрий, получивший в 1906 г. статус наместника (с учреждением вик-ства Елецкие архиереи стали управлять Е. м. в качестве настоятелей до его закрытия).

В нач. XX в. в Е. м. проживали: настоятель, 8 игуменов и иеромонахов, 4 иеродиакона, 3 монаха, 5 указных послушников, 21 — на испытании, а также неск. десятков сверхштатных насельников.

В Е. м. почитались свящ. И. Жданов († дек. 1824), погребенный по завещанию в обители, архимандриты Дионисий, Флорентий и Авель, братские духовники иеромонахи Иоанникий († 29 сент. 1879) и Венедикт (Смирнов; † 26 сент. 1888), а также слепец-звонарь монах Варсонофий (Махорты; † 23 окт. 1901). Е. м. посещали святители Митрофан Воронежский и Тихон Задонский, архиеп. Херсонский и Таврический *Иннокентий (Борисов)*, архипастыри Орловские и Сев-

Братский корпус
Троицкого мон-ря. 1873 г.
Фотография. 2008 г.



награжден орденом св. Анны 2-й степени, а в 1876 г. — св. Владимира 4-й степени. Находясь проездом в Ельце и захватив в Е. м. заказать молебен перед чудотворной Тихвинской иконой, Л. Н. Толстой стал свидетелем такой сцены: братия во главе с архим. Флорентием носила кирпичи и др. строительный материал. На восклицание писателя: «Отец настоятель, Вам бы нужно пожалеть хоть певчих, ибо у них от известковой пыли может утратиться голос!» — архим. Флорентий шутил ответил: «При труде ничто вредно не влияет, а напротив, находясь под открытым небом и в движении, голос их будет и звучнее, и чище» (*Геронтий (Кургановский), иером.* 1894). В 1877 г. архим. Флорентий был уволен на покой и скончался в Е. м., приняв схиму с именем Антоний. После архим.

ские Иона (Павинский), Гавриил (Розанов), Никодим (Быстрицкий), *Евлампий (Пятницкий)*, *Смарагд (Крыжановский)*, *Макарий (Миролюбов)* и свт. *Поликарп (Радкевич)*; митр. Киевский и Галицкий *Платон (Левшин)*, архиеп. Холмский и Варшавский *Леонтий (Лебединский)*, а также митр. Новгородский и С.-Петербургский *Исидор (Никольский)*, освистельствовавший в Задонске нетленные мощи свт. Тихона Задонского. В 1889 г. храмы, ризницу и кельи Е. м. осмотрел еп. Мисаил (Крылов), а 2 марта 1906 г. — еп. сщмч. *Серафим (Чичагов)*. 1 июня 1907 г. еп. Серафим встречался с духовенством Ельца для обсуждения текущих проблем епархиальной жизни. Е. м. посещали орловские губернаторы кн. П. А. Мещерский, гр. В. П. Кочубей, А. Д. Балашов и другие, писатели В. И. Аскоченский, Л. Н. Толстой, И. А. Бунин, В. В. Розанов и др.

Особенности богослужения. Утренняя служба начиналась в 4 ч., за-





тем в 6 ч. служилась ранняя литургия, в 9 ч. — поздняя и в 16 ч. — вечерня. С 1863 г. по ходатайству архим. Дионисия по вторникам было установлено служение всенощного бдения в 18 ч., за к-рым соборно читался акафист свт. Тихону Задонскому, а в пятницу — акафист перед чудотворной Тихвинской иконой. Здесь же поминались благодетели и братья. В храме-усыпальнице святых Космы и Дамиана над гробницей о. Иоанна по субботам после ранней литургии торжественно совершались соборные панихиды, за к-рыми поминались имена почивших настоятелей, благотворителей, а у гроба о. Иоанна служились панихиды для паломников. В течение года совершалось 10 крестных ходов и дважды — перенесение икон Тихвинской и вмч. Пантелеимона.

Просветительная и благотворительная деятельность. С 1899 г. в Е. м. действовала церковноприходская школа, с июля 1910 г. — специальная школа для послушников, с 1 нояб. 1912 г. — псаломщическая школа на 20 учеников. Елецкий еп. Митрофан (Землянский) называл Е. м. центром «церковно-исторической деятельности». Опекаемый им «Кружок добротворцев и ревнителей христианского милосердия в память о. Иоанна Елецкого» занимался устройством в мон-ре, при домике подвижника, церковного древлехранителя — Елецкого отд-ния Орловского церковного историко-археологического об-ва (ОЦИАО). Еп. Митрофан стал 1-м председателем Совета Елецкого отд-ния ОЦИАО, открытие к-рого состоялось в 1911 г. и было посвящено 75-й годовщине восстановления Е. м. Торжества по этому случаю прошли 5 и 6 сент. того же года. По инициативе еп. Митрофана (Землянского) в Е. м. выпускались брошюры духовно-нравственного и церковно-исторического содержания под названием «Троицкие листки». С 1915 г., во время первой мировой войны, в Е. м. действовал госпиталь на 20 раненых, с 1916 г. — приют на 20 мальчиков-беженцев, основанный С. Русановым.

Материальное положение. В XVII в. Е. м. являлся одним из значительных вотчинников Елецкого у. Первые сведения о землевладении Е. м. содержатся в писцовой книге Ельца 1628–1630 гг., согласно к-рой мон-рь владел 429 дес. земли, 6 вотчинами в Бруслановском и Елецком станах.

В Засосенском стане Е. м. принадлежала слободка, «а в ней 5 дворов дetyншевых, да 6 дворов бобыльских живущих, а людей в них тож... Да монастырские пашни паханные 6 чети, да крестьянские и бобыльские пашни паханные 20 чети, да перелогом 29 чети, да диково поля 46 чети. И обоиво пашни паханные монастырские... и дикого поля добрые земли 101 четь в поле. Сена 100 копен». В Бруслановском стане обители принадлежала дер. Ст. Селище «под Суловым лесом на колодезе на Сулове», а также пустошь «под Прогорелым лесом». Вотчины Е. м. приумножались за счет пожертвований. А. Воскресенский, ссылаясь на отказные и переписные книги 1646, 1678 гг., упоминает переданное мон-рю Ф. Борятинским с. Казаки по обе стороны рек Мечи и Птони, «да в Елецком стону жеребей от речки Ельчика три поляны: Сазыкшо, Попово тож, Лепикино, или Пикино, и Яблоново». В 1657 г. Е. м. имел 14 крестьянских дворов, с этого же года ему принадлежала слободка на р. Елец (Ельчик). В 1698 г. Е. м. получил в пользование у архиерейского дома мельницу на р. Елец.

Документы фиксируют наличие у Е. м. крестьян, в т. ч. бобылей. В 1628–1630 гг. в слободах Сулово и Дрязгалово находилось 29 крестьянских дворов, в к-рых проживало 124 чел. Согласно переписной книге 1646 г., «за монастырем в слободке монастырских бобылей 26 дворов; людей в них — 48 человек с четырьмя вдовами». Переписная книга 1678 г. сообщает, что у Е. м. «крестьян и бобылей нет, а которые бобыли были те в прошлых годах отписаны на великого государя в посад церкви Введения Пресвятой Богородицы». Здесь, вероятно, речь идет о бобылях, проживавших непосредственно около мон-ря в слободе на посаде, т. к. при описании Бруслановского стана упоминается 120 чел. в 22 дворах, числившихся за Е. м. Писцовая книга посадских и др. чинов 1678 г. упоминает 117 дворов, принадлежащих обители, в к-рых проживало 400 чел. Переписная книга монастырских вотчин 1702 г., ссылаясь на переписную книгу 1678 г., называет 25 крестьянских и бобыльских дворов (9 дворов в деревнях Сулово и Дрязгалово, 16 — в дер. Б. Верх). Согласно писцовой книге 1691/93 г. в монастырской слободке, «что под тем же монастырем на речке на Ельце», в 11

дворах проживали 55 бобылей. Еще 28 монастырских бобылей, по сообщению источника, пребывали «в бегах» и жили дворами в разных слободах, в первую очередь во Введенской, в Троицкой, в Чёрной, в Ламской. В 1699 г. в сказках духовенства зафиксировано: «С Ельца за Троицким монастырем в том же уезде 29 дворов» (Водарский. 1988. С. 83). Всего на монастырской земле в нач. XVIII в. было 35 посадских дворов, хозяйева к-рых «жили самодовольством».

В 1702–1703 гг. Е. м. был одним из крупнейших в Воронежской епархии, занимая 2-е место среди 18 обителей по количеству обрабатываемых земель (ок. 30 га), уступая лишь *Борщевскому мон-рю* (более 50 га). Согласно переписным книгам Воронежской епархии 1702 г., Е. м. принадлежали земли «под Суловым лесом», в с. Дрязгалове, дер. Б. Верх. Опись 1764 г. сообщает о 2 вотчинах: деревнях Б. Верх и Корытня Бруслановского стана. Первая находилась в 60 верстах от Е. м., на р. Мече, располагала земельными владениями в 73 га на 3 полях, санными покосами в 200 волоковых копен и лесными угодьями. Другая, дер. Корытня, находилась в 25 верстах от обители и располагала 17,6 га земли, 30 волоковыми копнами санных покосов и небольшой рошей. В дер. Б. Верх было устроено монастырское подворье с горницей «для приезде властей и монастырских служащих», 2 сараями для инвентаря, 2 сараями для «поставления лошадей», загоном для скота, 4 житницами и гумном (РГАДА. Ф. 280. Ед. хр. 811. Л. 1–3).

В 1830 г. Казенная палата предписала Елецкому земскому суду выделить возобновлявшемуся мон-рю «удобную к хлебопашеству и сенокосу тридцатидесятинную пропорцию земли из дач Елецкого уезда села Пятницкого, Извалы тож, или села Покровского и деревни Новоселитобной, которая из них окажется ближе и удобнее». К 1903 г. Е. м. принадлежало 166,5 га: 157 га удобной и 9,5 га неудобной земли, из них пахотной — 155,2 га, сенокосной — 2,4 га, под постройками и садами — 5,4 га, под выгоном — 0,4 га, под проселочными дорогами и проч. — 3,1 га. До июля 1917 г. монастырская земля в урочище Злобин Воргол (36 га) арендовалась крестьянами дер. Каменки-Буниной. Доходы от земли и процентных бумаг шли на





содержание Е. м., при этом ежегодное штатное содержание от Синода составляло более 700 р., из них на жалование настоятелю и братии выделялось 140 р., кроме того, из Елецкого казначейства взамен мельницы брянского Петропавловского монастыря ежегодно перечислялось 85 р.

В нач. XX в. Е. м. владел недвижимостью в г. Ельце и окрестностях: 2-этажным домом на углу Великокняжеской ул. и Сенной пл., кирпичной лавкой (построена в 1880) и деревянным сараем. Общая стоимость построек составляла 12,5 тыс. р. С юж. стороны Е. м. имелась монастырская гостиница (построена на земле, пожертвованной М. К. Злобиным) с садом, скотным двором, службами.

1917–2008 гг. В 1917 г. епископом Елецким стал *Амеросий (Смирнов)*, к-рому в нач. 1918 г. решением Синода был определен Е. м. как место постоянного пребывания. После 1917 г. Е. м. лишился части хозяйственного имущества. Так, в июне 1918 г. у братии были отобраны последняя лошадь и пролетка, и еп. Амвросию не на чем было выехать в город с чудотворной Тихвинской иконой, о чем ельчане просили архипастыря. В 1919 г. Е. м. был закрыт, часть помещений передана пролетарской хозяйственной коммуне, на сельников «потеснили, а затем начались конфликты» (Соха и молот. Елец, 1919. № 88). Одна из последних торжественных церковных служб состоялась 13 июня 1919 г., в день Св. Троицы. Тогда же коммунары 1-го отделения Елецкой пролетарской сельскохозяйственной коммуны «поставили ходатайствовать перед Советом о временном закрытии» Троицкой ц. Поселившиеся в обители коммунары притесняли братию, на монастырском кладбище сломали памятники, а колокольню превратили в отхожее место. В авг. 1919 г., во время захвата Ельца войсками ген. Мамонтова, с колокольни Е. м. члены коммуны обстреляли белоказачков, а затем захватившие город мамонтовцы расстреляли у стен монастыря неск. коммунаров.

К сент. 1920 г. храмы Е. м. обращены в приходские, монахов разогнали. Тихвинский храм был полностью передан 1-й коммуне для организации в нем школы. Передачу здания 16 февр. 1922 г. утвердил Елецкий уездный исполком. Однако решение о том, чтобы «оставшуюся одну церковь передать обществу верующих...

изолировав от коммуны», для чего предполагалось построить забор посреди обители (ГА Липецкой обл. Ф. Р-687. Оп. 1. Д. 112. Л. 60), не было исполнено. В февр. 1922 г. в Тихвинской ц. устроили склад. Часть утвари из храмов Е. м. была передана в Вознесенский собор, нек-рые иконы поступили в собрание Елецкого городского музея: в февр. 1922 г. — живописный портрет старца Илариона Троекуровского (1828), в 1923 г. — икона великомучениц Варвары и Параскевы Пятницы. Местонахождение др. святынь неизвестно.

Монастырские строения разрушались. После 1945 г. сохранившиеся здания Е. м. принадлежали совхозу «Елецкий». 27 июня 1963 г. Тихвинская ц. в аварийном состоянии была передана на баланс Елецкого горсовета. 18 окт. того же года решением Липецкого облисполкома все постройки Е. м. общей балансовой стоимостью 25 758 р. были переданы тресту «Елецстрой», включая жилой дом (бывш. телятник), склад (бывш. храм), овощехранилище, склад (бывш. пекарню), подвалы под пекарней, кузницей, церковью, водонапорную башню (бывш. колокольню), ограду, гараж в ограде и кузницу. В 1965 г. был взорван Троицкий храм, в 1969 г. — Тихвинский.

Впосл. территорию Е. м. занимала автобаза № 4, в братском корпусе и пристроенной к нему Пантелеимоновской ц. были устроены квартиры. С 2004 г. по благословению еп. Липецкого и Елецкого *Никона (Васина)* систематизируются исторические сведения и документы, готовится восстановление обители, осуществляется перевод автобазы на др. территорию.

Арх.: РГАДА. Ф. 141. Оп. 1. Д. 1. Л. 148–149; Ф. 210. Стб. 604. Л. 96–97; Ф. 280. Ед. хр. 811. Л. 1–3; Оп. 3. Ед. хр. 813; Ф. 1209. Д. 133. Л. 882, 1279, 1289; Оп. 1. Ед. хр. 132–135, 137. Л. 15–20 об.; Ед. хр. 8828. Л. 69; Ед. хр. 8830. Л. 19 об.; Ф. 1468. Оп. 3. Д. 8. Л. 406, 444 об.— 446; Д. 72. Л. 1–6, 11; РГИА. Ф. 218. Оп. 4. Д. 871. Л. 1–20, 22, 27; Ф. 799. Оп. 33. Д. 1267. Л. 64 об.— 65 об., 68–71, 74, 80–85; РГВИА. ВУА. Ед. хр. 18903. Л. 12, 14; ГАЛО. Ф. Р-37. Оп. 1. Д. 166. Л. 23; Ф. Р-150. Оп. 1. Д. 1; Ф. 157, 1780–1918 г. Д. 476 [Метрические книги Елецкого у.]; Ф. 274. Оп. 1. Д. 3. Л. 1–2 об.; Ф. Р-408. Оп. 1. Д. 997. Л. 48; Д. 1004. Л. 35; Д. 1059. Л. 22; Ф. Р-687. Оп. 1. Д. 112. Л. 12, 60, 103, 166; Ф. 627. Оп. 1. Д. 1а. Л. 14; Ф. Р-2210. Оп. 1. Д. 24975. Л. 184, 263; Д. 19664. Л. 1, 6, 20–21 об., 90, 94, 97, 103, 107, 214, 236 об., 246; ГАРО. Ф. 627. Оп. 1. Д. 1; Письма Ростовцевых // Частное собр. В. А. Засайлова. Елец.

Ист.: *Болховитинов Е.* Ист., геогр. и экон. описание Воронежской губ., собр. из историй, ар-

хивных записок и сказаний. Воронеж, 1800. С. 115, 117–118; Окладные книги Рязанской митрополии 1676 г. / Предисл.: Н. И. Поликарпов // Воронежская старина. 1902. Вып. 1. С. 132; Приходо-расходные книги Воронежского архиерейского дома времен Митрофана (1699–1704 гг.) // Тр. Воронежской УАК. 1902. С. 23; Извлечение из «Книг переписных Воронежских епархий всех городов и уездов поповым и дьяконовым детям, и церковных причетником и их церковническим детям мужеска пола» / Изд.: Н. И. Поликарпов // Воронежская старина. 1903. Вып. 2. С. 46–63; Переписные книги Воронежской епархии монастырским вотчинам // Там же. С. 211–225; Ведомость о мон-рях 1764 г. // Там же. 1905. Вып. 5. С. 96; Мат-лы по истории монашества на Дону / Изд.: П. В. Никольский // Там же. С. 16–17; ОДДС. 1913. Т. 29. № 195; *Котков С. И., ред.* Памятники южновеликорус. наречия кон. XVI — нач. XVII вв. М., 1990. С. 105; *Глазьев В. Н., Новосельцев А. В., Троица Н. А., сост.* Российская крепость на южных рубежах: Док-ты о строительстве Ельца, заселении города и окрестностей в 1592–1594 гг. Елец, 2001. С. 127.

Лит.: *Горчаков М. И.* Монастырский приказ (1649–1725 гг.): Опыт ист.-юрид. исслед. СПб., 1868. С. 137; *Петров И. Ф.* Епархиальные учреждения в Русской Церкви в XVI–XVII вв. Рязань, 1882. С. 23, 37, 44–46; Орловские Ев. 1887. № 4. С. 24–247, 254, 500–501; № 5. С. 517; № 20. С. 1273–1279; 1911. № 27. С. 791–798; № 37. С. 1–7; 1912. № 4. С. 3–6; 1913. № 32. С. 414; 1916. № 19. С. 516; 1918. № 18. С. 473; *Николаевский П. Ф., прот.* Патриаршая область и рус. епархии в XVII в. // ХЧ. 1888. Ч. 1. С. 43; *Геронтий (Кургановский), иером.* Ист.-стат. описание Елецкого Св.-Троицкого муж. 3-кл. мон-ря. СПб., 1894; *Поликарпов Н. И.* Свт. Митрофан, еп. Воронежский, в г. Ельце в 1682 г. и основание им Елецкого девьего мон-ря // Воронежские Ев. 1896. № 16. С. 674–682; *Любинецкий Н. А.* Землевладение церковей и мон-рей Рос. империи. СПб., 1900; *Введенский С. Н.* Вопрос о разграничении Воронежской епархии от Рязанской при свт. Митрофане // Воронежская старина. 1903. Вып. 3. С. 124; *Никольский П. В.* Очерки по истории церк. смуты на Дону. СПб., 1903. С. 46–48; Былое об Елецком Троицком мон-ре, как то: начале, штатном положении и о прочем: 1836–1911 гг. Орел, 1911. С. 10–11; Голос порядка. Елец, 1911. № 514. С. 3; 1912. № 639. С. 3; *Воскресенский А.* Город Елец в его настоящем и прошлом: Опыт ист. очерка. Елец, 1911. С. 92–94; *Митрофан (Землянский), еп.* Старчество монастырское в Св.-Троицкой Елецкой обители. Орел, 1913. С. 4–25; *Черменский П.* Город Лебедянь и его уезд в XVII в. СПб., 1913; Орловская епархия в 1906–1908 гг. при преосвящ. еп. Серафиме (Чичагове). Кишинев, 1914. С. 84; Соха и молот. Елец, 1919. № 70, 88, 100; Классовый враг в рясе наступает // Красное знамя. Елец, 1929. № 49. С. 2; *Буркин Н.* Мон-ри в России. М., 1931. С. 48; *Сивков К. В.* К истории землевладения в России в нач. XVIII в. // ИАН. Отд-ние обществ. наук. 1933. № 3. С. 190; *Воропаев Р. Н.* Очерк истории Елецкой земли. Липецк, 1975. С. 256. Ркп.; *Горская Н. А.* Гос. повинности монастырских крестьян в XVII в. // Об-во и гос-во феод. России. М., 1975. С. 317–326; она же. Монастырские крестьяне Центр. России в XVII в. М., 1977. С. 45–46; *Чертобаев А. А.* Продотряд. М., 1975. С. 49; *Бульгин И. А.* Монастырские крестьяне России в 1-й четв. XVIII в. М., 1977. С. 34; *Колганов Б. Н.* Роль



мон-рей в заселении и хоз. освоении Воронежского у. в XVII в. // История заселения и хоз. освоения Воронежского края в эпоху феодализма. Воронеж, 1987. С. 54, 58; *Водарский Я. Е., ред.* Владения и крепостные крестьяне Рус. Церкви в кон. XVII в. М., 1988; *Стадиок А. И., прот.* Подвижники иноческого благочестия Елецкого Троицкого мон-ря // Воронежский Ев. 1992. № 9(29). С. 19–20; *он же.* Архиеп. Иннокентий Херсонский // Зап. Липецкого обл. краевед. об-ва. 2002. Вып. 3. С. 7–11; *Ридингер Н. А.* Мат-лы для истории и статистики г. Ельца. Елец, 1993. Вып. 1. С. 7–78; Елецкая быль. Елец, 1999. Вып. 8. С. 24–28; *Кузьмин Р. Н.* «Левозеро-вский мятеж» в Ельце 6 июня 1918 г.: (Священник Аргамачевской слободы г. Ельца о. Николай Брянцев) // Зап. Липецкого обл. краевед. об-ва. 1999. Вып. 2. С. 155–157; *Краснова Т. В.* Окладные книги Рязанской митрополии как ист. источник // Межвуз. науч.-метод. чт. памяти Н. Ф. Калайдовича. Елец, 2001. Вып. 4. С. 51–53; *Ляпин Д. А.* Духовенство г. Ельца в кон. XVI–XVII вв. // Собор: Альм. религиозно-науч. журнал. Елец, 2003. Вып. 3. С. 210; *Новосельцев А. В.* Легенды и были Троицкого мон-ря // Земля Липецкая: Ист. наследие, культура и иск-во. М., 2004. С. 262–266; *Заусайлов В. А.* Купеческий Елец. Елец, 2005. Кн. 1: Купцы Петровы — строители Елецкого Вознесенского собора. С. 21–23; *Клюков А. Ю., Найдёнов А. А.* Елецкий Знаменский жен. мон-рь // Рус. мон-ри: Южная часть центр. региона России. Новомосковск; М., 2005. С. 265–287; *Клюков А. Ю., Найдёнов А. А., Новосельцев А. В.* Троицкий муж. мон-рь // Храмы и мон-ри Липецкой епархии. Липецк, 2006. [Кн. 2:] Храмы Ельца. С. 387–421; *Попова Ю. В.* Хозяйственная деятельность Елецкого Троицкого мон-ря в кон. XVI–XVIII вв. // Зап. Липецкого обл. краевед. об-ва. 2006. Вып. 5. С. 113–127; *Федорова О. Н.* Проросшие зерна: (Очерки о елецких соборниках XX в.) // Там же. С. 139–167.

Игу. Митрофан (Шкурин)

ЕЛЕЦКИЙ В ЧЕСТЬ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ «ЗНАМЕНИЕ» ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

(Липецкой и Елецкой епархии), в г. Ельце Липецкой обл., на Каменной горе. Основан в 1683 г. на месте скита елецкого во имя Св. Троицы муж. мон-ря. Входил в состав Воронежской (до 1775) и Орловской (до нач. 20-х гг. XX в.) епархий.

XVII в. — 1764 г. Задонский иером. Геронтий (Кургановский) и воронежский историк Н. И. Поликарпов без ссылки на источники относили основание скита Троицкой обители к 1628–1629 гг., когда по благословению игум. Моисея старанием мон. Савватия в лесу на «старом городище», занимавшем каменный мыс, образованный р. Ельчик и оврагом Кременной Верх, был построен монастырский скит с деревянной ц. в честь «Рождества Пресвятыя Богородицы и Знамения Ея «Курская»». В неск. кельях жили по 2–3 монаха, иногда «за скудностью» скит пусто-

вал, т. к. братия жила «в мирских домах» и часто «мирским подаянием» (*Поликарпов. 1896. С. 674*).

Впервые скит упомянут в перечне мон-рей Елецкого у., составленном в 1657 г. по указу царя *Алексея Ми-*



хайловича «холопом Алешкой Зеленым»: «На посаде ж монастырь Курская Богородица. Построин вновь. В нем живет братия пять человек. А игумна нет. А бобылей за монастырем четыре двора. А крестьян нет» (РГАДА. Ф. 210. Белгор. стол. Стб. 604). Обитель именовалась по находившейся в ней чтимой Курской иконе Божией Матери «Знамение». Благотворителями были купцы Г. Шустов, М. Росихин и елецкий воевода Л. Шекловитый (ГА Липецкой обл. Ф. 167. Оп. 1. Д. 25. Л. 16 об.). На пожертвования последнего в скиту был построен деревянный храм во имя свт. Николая Чудотворца, приобретены иконы и церковная утварь (чаша, дискос), поставлены царские врата и проч. Каменногорский скит был обнесен деревянным острогом.

В 1682 г. Елец посетил еп. Воронежский свт. Митрофан, к-рому проживавшие в городе монахини рассказали, «что живут они по мирским домам, так как женской обители в городе нет, питаются мирским подаянием, а на божественную службу ходят в мужской монастырь» (*Пясецкий. 1899. С. 432–434*).

Решением свт. Митрофана братия Каменногорского скита была переведена в елецкий Троицкий мон-рь, а скит в 1683 г. преобразован в жен. мон-рь, настоятельницей к-рого стала мон. Иулитта, возведенная в сан игумении. Одновременно особым прошением святитель ходатайствовал перед императором об офиц. создании в Ельце жен. обители. Ходатайство было удовлетворено, но мон-рь просуществовал недолго. В результате екатерининских церковных реформ 29 апр. 1764 г. Е. м. был упразднен.

1774–1917 гг. В 1774 г. горожане ходатайствовали о восстановлении обители: «...желаем построить по-прежнему в г. Ельце в удобном для того месте, где принадлежит девичий монастырь... своим иждивением».

Прошение 1774 г. подписали бургомистр Ф. Ростовцев, помещики Е. Ф. Данилова и М. С. Алек-

Елецкий в честь иконы Божией Матери «Знамение» мон-рь. Литография. 70-е гг. XIX в.

сандров, отставной капитан К. И. Лопухин, поручик Н. А. Бехтеев, заводчик П. И. Зыков, купец

А. Володин, И. Игнатов, М. Лавров, В. Росихин, М. Сергеев, Н. Голощапов, Н. Родионов, А. Ростовцев, В. Володин, М. Раков, К. Чеботарев, Н. Хренников, П. Ростовцев, Е. Дмитриев, С. Маркин, К. Филатов, П. Калачников, Г. Хренников, И. Ерёмин, Е. Страхов, К. Шапошников, В. Ростовцев, Р. Деев, Г. Желудков и др. 25 июля того же года им было отказано в просьбе, поскольку мон-рей «в России хватает, и государыня Екатерина Алексеевна не разрешает основание нового монастыря» (РГИА. Ф. 799. Оп. 55. Д. 307. Л. 1–5). Несмотря на то что 10 окт. 1795 г. губ. власти приказали жен. общину окончательно ликвидировать, а все строения сломать или продать, указание осталось невыполненным (ГА Липецкой обл. Ф. 167. Оп. 1. Д. 25. Л. 16 об.), сестры продолжали проживать на Каменной горе неофициально. Более того, в течение последующих 10–15 лет на территории Е. м. продолжалось храмовое строительство.

После возведения и освящения в 1813 г. приходского Знаменского храма попытки восстановить Е. м. на прежнем месте возобновились. По инициативе городского головы купца И. В. Шапошникова, внесшего в Московскую сохранныю казну на содержание обители 12 тыс. р. и обещавшего довести сумму до 20 тыс., жители Ельца стали собирать необходимые средства на содержание монастыря. В 1815–1816 г. 64 жителя Ельца подавали прошение в Орловскую духовную консисторию, затем в Синод о восстановлении Е. м. К этому времени было собрано 38 тыс. р. ассигнациями (купцы



согласны были внести еще 1745 р.), на проценты с к-рых (1, 9 тыс. р. в год) и предполагалось содержать обитель, при этом на 2 священников и 2 причетников планировалось тратить 600 р. (РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 7784. Л. 10, 22). Поддержавший горожан вел. кн. Николай Павлович 30 мая 1818 г. писал обер-прокурору Святейшего Синода кн. А. Н. Голицыну: «В бытность мою в г. Ельце... поднес мне градской глава Иван Шапошников письмо с просьбою о покровительстве в исходатайствовании... у вашего сиятельства о переименовании находящейся в вышеописанном городе приходской церкви Знамения в классный девичий монастырь. Объявив им, что другого пособия я им делать не могу по тому делу, как препроводить их прошение к вашему сиятельству. Препровождаю оное к Вам, прося, буде есть возможность удовлетворить оную» (Там же. Л. 1). 9 июня 1818 г. Синод постановил учредить в Ельце мон-рь 3-го класса. 28 окт. 1822 г. в Вероне (Италия) имп. Александр I подписал указ о возрождении Е. м., его офиц. открытие состоялось 15 апр. 1823 г. (ГА Липецкой обл. Ф. 167. Оп. 1. Д. 25. Л. 16 об.).

Настоятельницы, подвижницы и именные посетители. Согласно писцовым книгам 90-х гг. XVII в., при 1-й игум. Иулитте в Е. м. проживали казначей старица Васса и от 12 до 27 монахинь. В 1697 г., после смерти игум. Иулитты, настоятельницами Е. м. были игум. Капитолина (1701–1704), Вера (1705–1706), Пелагия, Александра (1735–1764). К 1700 г. в обители проживало 27 монахинь.

В 1764 г. игумении и 23 насельницам предписывалось переселиться в *воронежский в честь Покрова Пресв. Богородицы*, единственный штатный мон-рь епархии. Несмотря на указание, неск. монахинь продолжали жить в кельях на Каменной горе, получая помощь от жителей города и окрестных помещиков: «...экономический казначей премьер-майор Новосильцев приказал подмонастырской крестьянской слободки старосте Ф. Рязанцеву, чтобы он, староста, и бобыли обители Богородицкого девичья монастыря никаких обид не показывал и в рощу для плодов лесных фруктов им брать не запрещал и от посторонних людей оное оберегать, чтоб той рощи вреда никакого не чинить, а той же обители игуменьи с сестрами для топления печей, ежели найдется сушняк, им брать

дозволяется» (*Воскресенский*. 1911. С. 108). Отказалась от переезда и елецкая подвижница схим. Елисавета (Евдокия Холина), бывш. супруга ельчанина М. Голощапова, вполз. задонского подвижника схим. Митрофана, друга еп. свт. Воронежского и Елецкого *Тихона Задонского*. После городского пожара 12 апр. 1769 г. в бывш. обители продолжали проживать игум. Пелагия, 3 монахини и схимонахиня. Сестрам удалось спасти от пожара часть утвари и обрести негоревшими иконы Спасителя, Божией Матери «Троеручица» и чудотворный образ «Знамение». Инокнии жили в уцелевшем от пожара каменном погребке. По преданию, однажды ночью молящимся на месте сгоревшего храма сестрам Ксении и Агафии явился мч. Иоанн Воин. Святой «простер руку на то место, где была сгоревшая обитель, осенил ее благословением и сказал: «Буди имя Господне благословенно на месте сем отныне и до века»» (*Геронтий [Кургановский]*. 1871. С. 43).

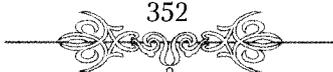
Повторным указом еп. Воронежского и Елецкого Тихона II (Якубовского) сестры сгоревшей обители были переведены в воронежский Покровский мон-рь, однако монахини Ксения и Агафия, 60 и 80 лет, отказались покидать Каменную гору. Мон. Агафия вскоре скончалась, а с мон. Ксенией по благословению свт. Тихона с 1772 г. стали подвизаться елецкая уроженка девица Матрона Солнцева († 3 сент. 1831), проживавшая до этого в воронежском Покровском мон-ре, и послушница Е. Ф. Уварова. Число сестер, поселившихся на месте прежнего Е. м., постепенно росло, и свт. Тихон благословил Матрону быть «начальницей Знаменской общины». Он продолжал регулярно навещать отшельни, ходатайствовал перед городскими властями о покровительстве насельницам, «располагал к ним боголюбивых жителей Ельца, которые содействовали благоустройству и воссозданию обители» (*Фадеев А.* Память о свт. Тихоне в Ельце // Воронежская старина. Воронеж, 1911. Вып. 10). В 1779 г. святитель в последний раз побывал на Каменной горе, благословил каждую инокиню и указал место строительства соборного храма. С 1775 по 1795 г. число сестер, проживавших на месте сгоревшей обители, возросло с 5 до 41. Инокнии занимались шитьем, вышиванием золотом, серебром и жемчугом, изготовлением восковых

свечей, вязанием, плетением. К 1805 г. в 40 кельях проживало ок. 60 сестер. В 1815 г. М. Солнцева по настоянию еп. Орловского и Севского Досифея (Ильина) была пострижена в рясофор с именем Маргарита.

При возобновлении Е. м. по штату полагалось проживание в мон-ре игумении, казначей и 15 монахинь, служение 2 священников и 2 причетников (РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 7784. Л. 10). Фактически же в 1823 г., после офиц. открытия, в монастыре находилось 117 насельниц в 46 кельях. С 26 марта 1823 г. настоятельницей стала бывш. игум. *орловского в честь Введения во храм Пресв. Богородицы мон-ря* Глафира (Таранова; † 1839), главной помощницей — престарелая начальница Знаменской общины инокиня Маргарита (Солнцева), в том же году постриженная в мантию с именем Олимпиада. С 1837 г. Е. м. возглавляла бывш. монахиня *севского во имя Св. Троицы мон-ря* Павлина (Толстая; † 1870), при к-рой число сестер возросло до 200.

С февр. 1867 г. Е. м. возглавляла игум. Клеопатра (Головачева; † 1890), благочинным впервые стал настоятель елецкого Троицкого мон-ря архим. Флорентий. В 1879 г. игум. Клеопатра была награждена золотым крестом. Когда она потеряла зрение, еп. Орловский и Севский Мисаил (Крылов) назначил ей в помощь совет из 4 старших монахинь для управления обителью. С 21 нояб. 1889 г. Е. м. управляла игум. Валерия (Тарновская; † 1900), при к-рой к 1894 г. проживало 310 насельниц. С 1900 г. Е. м. возглавляла игум. Рафаила (Бредихина), с 1914 г. до закрытия — игум. Антония (Криворотова; † после 1929).

В Е. м. почитались старица мон. Олимпиада (Солнцева), а также ученица свт. Тихона Задонского затворница Мелания Памфиловна Пахомова (в монашестве Миропия; † 11 июня 1836), находившаяся на Каменной горе с осени 1778 г. Др. подвижница, схим. Магдалина (Иванова; 1827 — 1 апр. 1869), исполняла послушание письмоводителя и собирала сведения о жизни затворницы Мелании. Известна переписка схим. Магдалины с духовным отцом свт. *Феофаном Затворником*, называвшим ее «огненной монахиней». Среди почитаемых сестер — поступившая в Е. м. в 1881 г. буд. игум. Моисея (Лялина), настоятельница виленского Магдалининского мон-ря (см. *Вильнюс-*

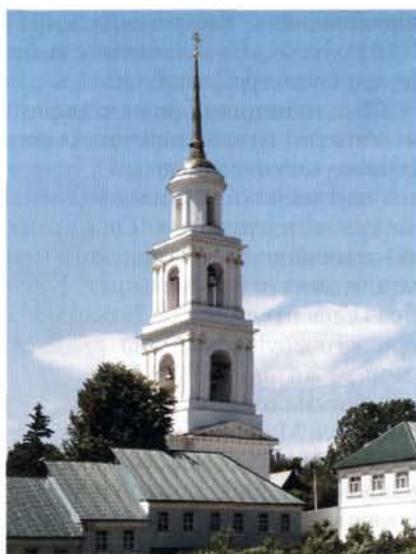


ский во имя равноап. Марии Магдалины жен. мон-рь).

Е. м. пользовался покровительством многих Воронежских и Орловских архипастырей и Елецких vikариев, в т. ч. святителей Тихона Задонского, Феофана Затворника, подвижников благочестия затворника *Илариона* Троекуровского, свящ. Иоанна *Жданова*, старцев Иоанна Каменева, блж. Иоанна (Быкова), затворника Сезеновского, старицы *Дарии* (*Кутуковой*), схим. Митрофана (Голощанова) и др.

Е. м. посещали И. А. Бунин, Л. Н. Толстой, В. В. Розанов, а также представители дома Романовых (вел. князь Михаил Александрович и Николай Павлович) и др. Бунин в романе «Жизнь Арсеньева» писал о Е. м.: «Монастырь так и сиял против солнца мелованной белизной своих стен... такой тонкой, чистой, древнерусской иконописной красоты, что я, пораженный, даже остановился» (Бунин И. А. Жизнь Арсеньева. М., 1996. С. 28). Воспоминания о посещении мон-ря оставили Вас. И. Немирович-Данченко (*Немирович-Данченко В. И. Наши мон-ри. М., 2000. С. 120*) и ельчанин К. В. Скуфьин (*Скуфьин. 1991. Ркп.*).

Постройки. В 80-х гг. XVII в. в Е. м. находились деревянные церкви в честь Рождества Пресв. Богородицы и во имя свт. Николая Чудотворца, 12 келий, «хлебня и... взамет», появившийся «строением гостя Григоря Шустова и иных» (ГА Липецкой обл. Ф. 167. Оп. 1. Д. 25. Л. 16 об.). В писцовой книге 1691 г. упомянуто 18 келий (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Кн. 137. Л. 15–16). 12 апр. 1769 г. все постройки сгорели. По благословению свт. Тихона Задонского елецкий

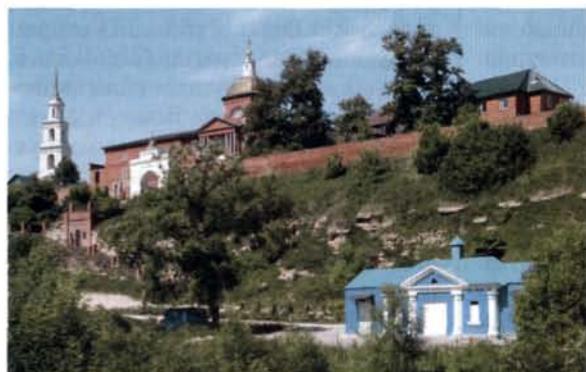


Колокольня Знаменского мон-ря. 1841–1861 гг. Фотография. 2008 г.

строенных в 2 линии, между к-рыми находилась Знаменская ц., строения окружала деревянная ограда на столбах, обшитых еловым тесом, с входными воротами.

С кон. XVIII в. на пожертвования помещицы Елецкого у. А. И. Хлусовой «стараниями Олимпиады Ивановой, Ивана Васильевича Шапошникова и свящ. И. Я. Соломина» (ГА Липецкой обл. Ф. 167. Оп. 1. Д. 25. Л. 17) на территории Е. м. возводился (сначала как приходский) каменный соборный Знаменский храм. В строительстве принимали непосредственное участие и сестры обители: носили из-под горы камни для фундамента, вели земляные работы, обжигали кирпич и готовили раствор. В 1805 г. был освящен один из престолов, полное же освящение Знаменского собора состоялось 4 окт. 1813 г. по благословию еп. Орловского и Севского Досифея (Ильина). В храмовой части собора были устроены теплые приде-

Вид на Знаменский мон-рь со стороны св. источника. Фотография. 2008 г.



купец К. Н. Кожухов выстроил для оставшихся на Каменной горе сестер кельи, а в 1770 г. — небольшой деревянный Знаменский храм. К 1795 г. в общине имелось ок. 22 келий, по-

лы: правый — во имя свт. Димитрия Ростовского, левый — во имя прп. Варлаама Хутынского (с 1861 и свт. Тихона Задонского). Старая деревянная Знаменская ц. была упразднена.

В ответ на прошение игум. Глафиры (Тарановой) указом Орловской духовной консистории от 4 апр.

1829 г. в Е. м. началось строительство 2-этажной каменной трапезной Знаменского храма. 23 апр. 1838 г. настоятелем Троицкого мон-ря архим. Флавианом на нижнем этаже соборной трапезной были освящены приделы: правый — во имя свт. Митрофана Воронежского, левый — во имя свт. Николая Чудотворца.

Собор представлял собой типичный образец провинциального ампира. Основной объем был увенчан высокой 8-лотковой кровлей на кубическом со скошенными гранями барабане с полуциркульными окнами. Все фасады, кроме западного, были оформлены портиками: группы по 3 колонны фланкировали сев. и юж. входы в храм, завершенные, так же как и алтарная часть стены, полуциркульными окнами. Пристройка высокой трапезной с 3-нефным верхним этажом заметно искажила пропорции храма: купол и портики потерялись на фоне нового тяжеловесного объема.

В 1886 г. собор был отремонтирован и расписан инокинями из живописной мастерской под рук. худож. П. А. Соколова. При игум. Валерии в храме было устроено водяное отопление, т. к. нижняя теплая трапезная церковь в зимнее время уже не могла вместить во время службы всех сестер. После ремонта и подновления иконостасов 13 авг. 1890 г. были заново освящены нижние приделы трапезной, а 21 сент. того же года — верхний Знаменский престол. С юж. стороны к Знаменскому храму была пристроена крытая паперть.

Каменная ограда (высота 6,4 м) с 4 цилиндрическими башнями по углам и 3 воротами была построена в 1829–1844 гг. по проекту архит. И. И. Шарлеманя. В 1841–1861 гг. на зап. стороне обители была возведена каменная 3-ярусная колокольня — образец архитектуры позднего классицизма. На 1-м ярусе, оформленном рустом и треугольными фронтонами, находились св. врата, через к-рые совершались крестные ходы. 2-й и 3-й (кубические) яруса звона были оформлены спаренными пилястрами, последний (цилиндрический) имел сходный декор и венчался шпилем, покрытым белой англ. жезью, с позолоченным крестом. На звоннице было 10 колоколов, самый крупный из к-рых, весом в 3 т, был отлит в 1862 г. на чугунолитейном заводе братьев Криворотовых в Ельце по благословию еп.



Орловского и Севского Поликарпа (Радкевича). В 1841 г. с юж. стороны Е. м. был устроен спуск к св. источнику в виде широкой лестницы с перилами, а также построена просфорная. В 1885 г. были выстроены св. врата, украшенные живописными изображениями святых, заново выложены ступени, перила из тесаного камня с чугунными решетками и 2 фонарными столбами.

На сев.-вост. стороне Е. м. купцом В. М. Лавровым был построен 2-этажный деревянный на каменном фундаменте корпус, в 1872 г. на могиле затворницы Мелании поставлена памятная часовня; одновременно была разобрана сев. стена и северо-зап. башня ограды, в зап. стене устроены новые ворота, новая территория обнесена каменной оградой. Площадь обители расширилась на север. Общая длина стен составила 1,2 тыс. м при 3 башнях и 5 воротах. 27 нояб. 1890 г. состоялось торжественное открытие нового трапезного корпуса обители. В приобретенном монастырем деревянном доме была устроена больница, открытие которой состоялось 26 июля 1892 г., в день памяти вмч. Пантелеимона. В нач. XX в. в мон-ре насчитывалось ок. 150 построек. С юж. стороны города Е. м. имел «вид кремля или какого-то средневекового замка».

Святые и ризница. Первая игум. Иулитта обустроила ризницу и приобрела иконы и богослужебные книги на весь годовой круг. «В церкви Деисусы, образы и праздники, и Царские врата, строения Любима Шакловитого. А книги Святое Евангелие покрыто бархатом, оклад серебряной позлачен чеканкой... мненя... ходатайством того монастыря игуменьи Улиты две книги» (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Кн. 137. Л. 15–16).

В нач. XX в. в Знаменском храме у опорных столпов находились уцелевшие во время пожара 1769 г. иконы Спасителя, Божией Матери «Знамение» и «Троеручица». По преданию, чудотворный образ Божией Матери «Знамение» (89×60 см) был принесен на Каменную гору мон. Савватием и прежде хранился в курской *Коренной пуст.* (*Геронтий [Кургановский]*. 1895. С. 83). На пожертвования ельчан икона украсилась серебряной ризой с «привесками — дар усердных и благодарных богомольцев, исцелившихся от святой иконы... суть безмолвные, но красноречивые свидетельства чудотворений

святой иконы» (*Воскресенский*. 1911. С. 107). Икона Спасителя также была украшена серебряной ризой, к-рую в 1839 г. инокини обрели за воротами обители. Вторая найденная риза по размерам точно подошла к уцелевшей во время пожара иконе Божией Матери «Троеручица». Она хранилась в иконостасе Знаменского придела, слева от царских врат. Как и образ Спасителя, икона Божией Матери «Троеручица» была написана в мон-ре *Хиландар* на Афоне.

За левым столпом находилась икона Божией Матери «Живоносный Источник» (нач. XVIII в.) в серебряном окладе. На иконе вместо положенных по канону людей, страдающих неизлечимыми недугами, были изображены преподобные Антоний и Феодосий Киево-Печерские. За правым клиросом собора находилась икона Божией Матери «Феодоровская» в серебряном окладе; по 2 сторонам арки, отделявшей храмовую часть от трапезной, — 2 Иверских образа Божией Матери, размером 142×106 см каждый (1-я икона прислана 20 авг. 1870 из афонского Пантелеимонова мон-ря, 2-я — копия московского списка). Иконы были украшены позолоченными ризами, жемчугом и дорогими камнями. Рядом с Иверской иконой, на левой стороне, находился большой образ с изображением святых Николая Чудотворца, Тихона Задонского и Сергия Радонежского в серебряной с позолоченными венцами ризе. Икона была пожертвована послушницей Т. Савковой.

В почитаемую икону Страстей Господних был врезан серебряный крест с частицами мощей ап. Андрея Первозванного, архидиака. первомч. Стефана, мч. Иоанна Воина, блгв. кн. Александра Невского, прп. Алексия, человека Божия, царевича Димитрия. В соборе находилось также 2 иконы свт. Николая Чудотворца. Первая — древний образ (84×53 см), известный под именем «Никола Можайского», расколотый пополам, позднее соединенный и украшенный серебряной ризой. Вторая икона (1×0,71 м) после пожара долгое время оставалась потемневшей, в 60-х гг. XIX в. была реставрирована и также украшена ризой. В нач. XX в. образ свт. Николая Можайского был перенесен в специально устроенный на вокзале железнодорожной станции Ельца киот, у к-рого несла послушание одна из сестер мон-ря.

В нижнем храме-трапезной за левым клиросом в киоте под стеклом находился список *Елецкой Аргамаченской иконы Божией Матери*. По описанию кон. XIX в., «Мать Божия стоит на облаках, окруженная воинством ангелов. Десною рукою Она указывает на изображение внизу, с правого угла иконы, — сонма Святителей у стен Московского Кремля, торжественно сретящих образ Богоматери, принесенный из Владимира; левою же рукою как бы грозит стоящему во всеоружии тут внизу с левой Ея стороны Тамерлану, в ужасе смотрящему вверх на Богоматерь. Образ этот 71×57,7 см в позолоченном киоте» (*Геронтий [Кургановский]*. 1895. С. 65).

Трехъярусный резной позолоченный иконостас Знаменского храма венчало изображение Вознесения Христова. В правом и левом приделах находились одноярусные с позолотой иконостасы, в алтаре придела свт. Димитрия Ростовского на горнем месте располагалось деревянное распятие с предстоящими, на престоле — серебряный ковчег в форме кувуклии. На зап. стене трапезной в 3 рамках находились выполненные схим. Марией мозаики с видами старого Иерусалима и горы Голгофы, с подробным изображением сцен страданий и Воскресения Спасителя.

В мон-ре, пользовавшемся особым расположением свт. Тихона Задонского, хранился живописный портрет архипастыря. На нем святитель изображен незадолго до кончины, облаченным в мантию, с благословляющей десницей и архиерейским жезлом в левой руке. Портрет был подарен святителем Матроне Солнцевой. В 1861 г. еп. Феофан (Говоров), посетивший Знаменскую обитель после торжественного открытия мощей свт. Тихона Задонского, прислал игум. Павлине написанный им Казанский образ Божией Матери в позолоченном окладе — точную копию Вышенской иконы.

Среди святых Е. м. был бронзовый ковчег 1885 г., в к-ром хранились икона Воскресения Христова, написанная в Иерусалиме на части стропила храма над Гробом Господним, икона вмч. Георгия, вырезанная на обломке каменной плиты с гробницы святого, частицы древа Креста Господня и камня Гроба Господня, частицы мощей святителей Василия Великого, Иоанна Златоуста, Николая Чудотворца, Митрофана Воро-



нежского и Тихона Задонского, святых Дионисия Ареопажита, Агафангела, Харалампия, архидиак. Лаврентия, великомучеников Димитрия Солунского, Феодора Тирона



Насельницы
Знаменского мон-ря.
Фотография. Нач. XX в.

и Пантелеимона, мучеников Нестора, Антипы, Конона, Василиска, Феодота Анкирского, мучениц Варвары и Марины, равноап. Марии Магдалины, преподобных Саввы Освященного, Евфимия Великого, Моисея Утрина, Дионисия и Нила Афонских, Агапита Печерского, Иоанна Пустынника (РГАДА. Ф. 1468. Оп. 3. Д. 8. Л. 462–466). В 1912 г. в мон-рь была пожертвована икона новопроставленного св. Иоасафа, еп. Белгородского, с частицей его облачения.

Особенности богослужения. По завету свт. Тихона Матрона Солнцева ввела правило неусыпного чтения Псалтири весь год, кроме Светлой седмицы, «об упокоении душ всех православных христиан, и наипаче поживших и послуживших во святой обители сей, и о благотворителях» (*Геронтий [Кургановский]*, 1895. С. 69). Каждую среду в Е. м. совершался молебен с акафистом перед образом Божией Матери «Знамение» (РГАДА. Ф. 1468. Оп. 3. Д. 8. Л. 464–465). Прихожане, посещавшие службу по воскресным и праздничным дням, заказывали панихиды, к-рые служились в часовне перед распятием на могиле блж. Мелании. Ежегодно в пятницу Светлой седмицы с иконой Божией Матери «Живоносный Источник», в день Преполовления Пятидесятницы, в 9-ю пятницу по Пасхе и 1(14) авг. совершались крестные ходы к св. источнику. Во вторник Светлой седмицы был крестный ход с Иверской иконой вокруг Знаменского храма. Во время эпидемии холеры в 1870 г. чудотворный Иверский образ носили по домам.

Просветительная и благотворительная деятельность. 30 янв. 1890 г. в Е. м. в 2-этажном доме на склоне горы у юж. ворот открылась церковно-приходская школа на 100 мест для девочек. Воспитанницы бесплатно обучались грамоте и рукоделию. Учителями Закона Божия были монастырские клирики

свящ. Н. И. Невский и диак. В. О. Попов, грамоту и рукоделие преподавали монахини. В годы первой мировой войны Е. м. открыл приют на 20

мест для девочек из семей беженцев. В XIX — нач. XX в. сестры Е. м. слыли самыми искусными кружевницами. В 1879 г. для обучения молодых послушниц в монастыре открылась живописная мастерская.

Монастырское кладбище. При Знаменской ц., по данным 1789 г., имелось кладбище, располагавшееся на юго-вост. мысе Каменной горы над р. Ельчик. В 1879 г. на пожертвванной Е. м. купцом В. Хренниковым земле (1,2 га) было устроено новое монастырское кладбище. На нем были погребены настоятельницами и сестры, среди к-рых — Елисавета (Холина), Магдалина (Иванова) и затворница Мелания. Вскоре после кончины последней ее могила стала местом паломничества. Сохранились свидетельства о чудесах, совершившихся после молитвенного обращения к блж. Мелании, исцелениях, благодатной помощи от ее портретов. Над могилой затворницы позднее была сооружена чугунная часовня, увенчанная позолоченным крестом. Накануне 1917 г. готовилась канонизация затворницы Мелании. Против главного алтаря Знаменского храма находилась могила мон. Олимпиады (Солнцевой), на левой стороне за алтарем прп. Варлаама Хутынского — игумений Павлины и Клеопатры. Новое монастырское кладбище частично сохранилось до наст. времени.

Материальное положение. Е. м. являлся крупным землевладельцем в Елецком и прилегающих к нему уездах. По прошению свт. Митрофана 3 авг. 1685 г. указом царей Иоанна и Петра Алексеевичей и царицы

Софьи Алексеевны «Рождественскому монастырю Курския Богородицы, что на Каменной горе» были пожалованы бывш. вотчины елецкого Троицкого монастыря: в Елецком стане пустоши на Сазыкиной поляне, Яблоновой поляне, Лепикиной поляне (всего 20 четв.) (*Геронтий [Кургановский]*, 1895. С. 24–29, 31–32). В 1688 г. сестрам Е. м. было пожаловано право собирать плату за перевоз через реки Сосна близ Ельца и Дон севернее Задонска.

В 1770 г., после упразднения Е. м., при Знаменском храме был открыт приход (29 дворов с 90 прихожанами муж. пола) Ламской и Чёрной слобод Ельца. Ко времени возобновления Е. м. в 1822 г. площадь монастырских строений составляла ок. 2 га. В 1854 г. Е. м. приобрел из гос. казны 109 га земли в районе Вотковской дачи, 12 февр. 1866 г. с разрешения министра гос. имуществ из казенных земель мон-рь получил дополнительно 54,6 га земли в Злобин-Воргольской даче Елецкого у., близ сел Крутое и Н. Воргол. В нач. XX в. Е. м. принадлежал Крестовоздвиженский скит в с. Крутом Елецкого у. с домовою церковью, хутором, 2 прудами, садом, огородом, колодецем и лесом площадью ок. 44 га.

1917–2008 гг. В июне 1918 г. экономическим отделом Комиссии земледелия у Е. м. были реквизированы 4 лошади, 4 телеги и др., позже — монастырские земли. В авг. того же года продотряд из Москвы конфисковал все запасы продовольствия, инокини питались «мирским подаянием». В 1922 г. из Знаменского собора была изъята серебряная церковная утварь весом 15,7 кг, в 1923 г. изъяты из ризницы и переданы в Елецкий пролетарский музей Евангелие и Минеи нач. XVII в.

В 1919 г. Е. м. был зарегистрирован как трудовая артель, «Губодежда дала наряды на пошивку белья для Красной армии, плетение веревочной обуви» (ГА Липецкой обл. Ф. Р 2210. Оп. 1. Д. 19664. Л. 103). В 1922 г. под рук. мон. Маврикия (Лютиковой) была создана новая артель, зарегистрированная в отделе кустарной и мелкой промысловой кооперации при Орловском губсовнархозе и губземотделе 4 авг. 1922 г. (Там же. Л. 236 об.). В артель вошли 160 сестер. В 1926 г. артель была реорганизована в союз «по вязанию кружев, пряже пуха и другим работам» в составе Елецкого союза кружевниц.



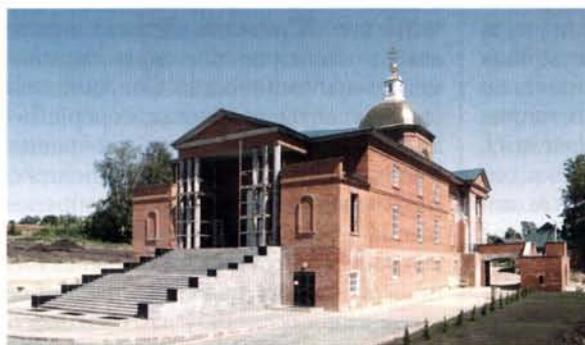
В 20-х гг. в храмах Е. м. продолжали совершаться постриги. Последний из известных постригов совершил 16 июля 1928 г. нером. Иувеналий (Булгаков): умирающая мон. Елена (Похачёва) приняла схиму. До полного закрытия обителью руководили игум. Антония, благочинная София, казначея Гавриила, «уставщица Юлия» (Там же. Л. 21 об.), с 1905 г. духовником был прот. Владимир Кавказский и с 1917 г.— свящ. Исидор Павлов (1890–1943). В 1924 г. игум. Антония и прот. Владимир были арестованы за «незаконные постриги» и отправлены в г. Орёл. 23 июня 1924 г. Орловский суд вынес им условный приговор. Игуменья вернулась из Орла «нервноразбитой и совершенно неспособной к управлению в монастыре» (Там же. Л. 94).

После 1927 г. территория Центральночернозёмной обл. стала 2-м районом после Ленинградской епархии по распространению иосифлянского движения, где возникло и движение *бுவцев*. С 20 мая 1928 по 7 марта 1929 г. в Ельце проживал викарий Воронежской епархии еп. *Алексий (Буй)*, к-рого поддерживали мн. сестры Е. м. При Сергиево-Владимирской ц. в Чёрной слободе была создана община бுவцев, куда переселились нек-рые инокини.

В марте 1929 г. решением президиума и пленума Елецкого городского совета сестры были выселены из келий. 4 марта было возбуждено дело № 28 против духовников и насельниц Е. м. (15 чел.): «Лица, являясь руководителями Елецкого женского монастыря, прикрываясь созданной ими же артелью вышивальщиц из монашеского элемента, вели антисоветскую агитацию с использованием религиозных предрассудков населения, что выразилось в создании групп в монастыре, проводящих работу по удержанию монастыря от его ликвидации, пострижении монахинь, разлагающему влиянию на детей» (Там же. Л. 1). 31 мая 1929 г. игум. Антония, мон. Маврикия (Лютикова), инокиня Юлия (Ильина), прот. Владимир Кавказский и председатель общины И. Рязанцев были приговорены к 3 годам ссылки в Казахстан (Там же. Л. 246). Дело игум. Антонии было пересмотрено 3 сент., и ее высылку отложили до выздоровления. После окончательного закрытия Е. м. нек-рые сестры переселились в Задонск, где 28 сент. 1929 г. были арестованы по делу задонско-

го архим. Никандра (Стурова; † 1955). Монахини Мария (Нагавкина) и Александра (Бобровская) были осуждены на 5 лет, мон. Елисавете (Бабёнышевой) 5-летний срок в лагере заменили высылкой на 5 лет (Там же. Д. 24975. Л. 263). Впосл., в 1937–1938 гг., по ст. 58–10 УК РСФСР были осуждены еще 25 монахинь на срок от 8 до 10 лет, а мон. Матрона (Сидорова) 22 дек. 1937 г. приговорена к расстрелу (Там же. Д. 22955. Л. 6).

29 мая 1929 г. Знаменская ц. была закрыта, в ней разместился клуб. Верующие тайно вынесли и сохранили почитаемые Казанскую икону Божией Матери (к 2008 — в Казанском храме Ельца) и образ Спасителя в терновом венце (к 2008 — в Вознесенском соборе Ельца). 21 июня 1929 г. «комиссия по ликвидации церкви бывшего женского монастыря» приняла по акту церковное имущество. Часть святынь поступила в музей, богослужебная утварь по просьбе верующих — в другие храмы. Решением комиссии часовня на могиле затворницы Мелании «как не представляющая музейного значения и мешавшая движению в городке» (ГА Орловской обл. Ф. Р-79. Оп. 1. Д. 49. Л. 86) была снесена. В кон. 30-х гг. начался процесс разрушения Знаменского храма. Впосл. были уничтожены трапезный корпус, часть келий и часовня на св. источнике под Каменной горой. Сохранились коло-



кольня, кельи, в к-рых проживали ельчане, лестница у юж. ворот к св. колодцу и мощные стены. Остатки монастырского комплекса решением Липецкого облисполкома от 2 нояб. 1971 г. и постановлением Совета министров РСФСР от 1974 г. стали охраняться гос-вом как памятник истории и культуры.

В 1997 г. в ответ на ходатайство Воронежского митр. *Методия (Немцова)* Липецкий обл. совет передал комплекс монастырских строений Воронежской и Липецкой епархии.

Силами общины Вознесенского собора и его настоятеля прот. В. Романова были расчищены фундамент Знаменского собора, у алтаря которого установлен поклонный крест с лампадой, сохранившиеся надгробия с монастырского кладбища, благоустроена могила затворницы Мелании. В 1998 г. мон-рю был возвращен участок земли под Каменной горой для восстановления надкладной часовни и устройства купальни, в 2001 г.— 3 дома, в одном из к-рых устроили временную церковь. В пасхальные дни 2004 г. начались регулярные богослужения. В июне того же года над св. колодцем под стенами Е. м. начато восстановление часовни в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник». По благословению еп. Липецкого и Елецкого *Никона (Васина)* на территории обители проживало ок. 20 монахинь под рук. духовника архим. Севастiana (Щербакова).

Решением Синода от 6–7 окт. 2004 г. Е. м. был возобновлен, 1-й настоятельницей стала мон. Херувима (Гончарова). После ее пострижения в схиму обязанности настоятельницы исполняет мон. Гавриила (Горяшко).

В янв. 2005 г. обители передан расположенный на противоположной стороне р. Ельчик Христорождественский храм, в к-ром стали совершаться богослужения. На месте Никольского храма возведен и освящен 31 дек. 2006 г. еп. Николом новый храм с тем же посвящением. По архивным чертежам с 2005 г.

Собор в честь иконы Божией Матери «Знамение». Восстанавливается с 2005 г. Фотография. 2008 г.

восстанавливаются Знаменский собор, ограда, отреставрирована колоколь-

ня, построены новые кирпичные трапезный, хозяйственные и келейные корпуса, выкуплены и приведены в порядок неск. бывш. келий.

Арх.: ГА Орловской обл. Ф. Р-79. Оп. 1. Д. 49. Л. 86; Ф. 220. Оп. 1. Д. 95. Л. 1 об.— 4; Ф. 304. Оп. 1. Д. 3; ГА Липецкой обл. Ф. Р-37. Оп. 1. Д. 166. Л. 71 об.; Ф. 167. Оп. 1. Д. 25. Л. 16 об., 17; Ф. Р687. Оп. 1. Д. 376, 329; Ф. Р-149. Оп. 1. Д. 376. Л. 329; Ф. Р-2210. Оп. 1. Д. 19664. Л. 1. 19 об., 21 об., 94, 103, 107, 163, 214, 236 об., 246; Д. 22955. Л. 6; Д. 24975. Л. 263; Ф. Р-664. Оп. 1. Д. 9. Л. 1; Ф. Р-687. Оп. 1. Д. 118. Л. 126; РГАДА. Ф. 210. Разрядный приказ. Белгородский стол. Стб. 604. Л. 96–97; Ф. 280. Оп. 3. Ед. хр. 811. Л. 1–3, 6; Ед. хр. 813. Л. 5; Ф. 1209.





Поместный приказ. Оп. 1. Ед. хр. 132–135, 137; Оп. 1. Кн. 137. Л. 15–16; Ед. хр. 137. Л. 17–19, 23; Ед. хр. 8830. Л. 19 об., 60, 196; Ф. 1468. Оп. 3. Д. 8. Л. 462–466; РГВИА. Ф. ВУА. Ед. хр. 18903. Л. 12; РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 7784. Л. 1, 2–5, 10, 20–22; Оп. 9. Д. 25456. Л. 1–9; Ф. 799. Оп. 9. Д. 25456. Л. 1–7; Оп. 55. Д. 307. Л. 1–5. Ф. 1488. Оп. 3. Д. 102. Л. 3; *Скрябин К. В.* Бледный листок под ржавым камнем. Воронеж, 1991. Ркп. Арх. А. А. Найденова.

Ист.: О Елецком девичьем мон-ре / Сообщ.: Е. И. Назаров // Тр. Орловской УАК. 1895. Вып. 1. С. 37–48; Копия с указа Орловской духовной консистории 24 марта 1824 г. о восстановлении бывшего в г. Ельце Знаменского девичьего мон-ря / Сообщ.: Е. И. Назаров // Там же. Вып. 2. С. 16–23; Окладные книги Рязанской митрополии 1676 г.: Воронежский и Елецкий уезды / Предисл.: Н. И. Поликарпов // Воронежская старина. Воронеж, 1902. Вып. 1. С. 132; «Книги переписные Воронежской епархии всех городов и уездов поповым и дячковым детям, и церковным причетником и их церковническим детям мужеска пола» / Подгот.: Н. И. Поликарпов // Там же. С. 206–224; 1903. Вып. 2. С. 46–63; Приходо-расходные книги Воронежского архиерейского дома времен Митрофана (1699–1704 гг.) // Тр. Воронежской УАК. 1902. Вып. 1. С. 23; «Переписные книги Воронежской епархии монастырям 1702 г.» / Сообщ.: П. В. Никольский // Воронежская старина. 1903. Вып. 2. С. 211–222; Мат-лы по истории монашества на Дону: Ведомость о мон-рях 1764 г. // Воронежская старина. 1904. Вып. 5. С. 96; Мат-лы по истории монашества на Дону: Челобитые свт. Митрофана и игум. Иулитты об отдале Знаменскому Елецкому мон-рю Яблоновой и Лепкиной полян, принадлежавших Троицкому мон-рю // Там же. 1905. Вып. 5. С. 15–17; *Болховитинов Е.* Ист., геогр. и экон. описание Воронежской губ. // Там же. 1912. Вып. 11. Прил. С. 115; Российская крепость на южных рубежах: Док-ты о строительстве Ельца, заселении города и окрестностей в 1592–1594 гг. / Сост.: В. Н. Глазьев, А. В. Новосельцев, Н. А. Тропин. Елец, 2001. С. 127.

Лит.: *Геронтий [Кургановский], иером.* Ист.-стат. описание 1-кл. Задонского Богородицкого мон-ря // Воронежские ЕВ. 1870. № 18. С. 815–840; № 19. С. 861–883; № 21. С. 944–954; № 22. С. 971–1000 (отд. изд.: М., 1871); *он же.* Ист. описание Елецкого Знаменского девичьего мон-ря, что на Каменной горе. Елец, 1895; *Горчаков М. И.* Монастырский приказ (1649–1725 гг.): Опыт ист.-юрид. исслед. СПб., 1868. С. 137; *Петров И.* Епархиальные учреждения в Русской Церкви в XVI–XVII вв. Рязань, 1882. С. 45; *Поликарпов Н. И.* Свт. Митрофан, еп. Воронежский, в г. Ельце в 1682 г. и основание им Елецкого девичьего мон-ря // Воронежские ЕВ. 1896. № 16. С. 674–682; *Пясецкий Г. М.* История Орловской епархии и описание церквей, приходов и мон-рей. Орел, 1899. С. 442–444; *Введенский С. Н.* Хоз. деятельность Тешевского (Задонского Богородицкого) мон-ря на донской Украине в XVII в. и в 1-е гг. XVIII в. // Воронежская старина. 1904. Вып. 5. С. 381–398; *Воскресенский А.* Город Елец в его настоящем и прошлом: Опыт ист. очерка. Елец, 1911. С. 89–93, 107–108; Орловские ЕВ. 1912. № 23. С. 670–672; 1918. № 3. С. 473; Соха и молот. Елец, 1919. № 87. С. 4; Классовый враг наступает // Красное знамя. Елец, 1929. № 64. С. 2; *Сивков К. В.* К истории землевладения в России

в нач. XVIII в. // ИАН. Отд. обществ. наук. 1933. № 3. С. 190; *Водарский Я. Е.* Численность населения и количество помещико-вотчинных земель в XVII в.: (По писцовым и переписным книгам) // Ежег. по аграрной истории Вост. Европы: Мат-лы симп., 1964. Кишинёв, 1966. С. 217–230; *он же.* Население России за 400 лет (XVI – нач. XX вв.). М., 1973; *он же.* Церк. организации и их крепостные крестьяне во 2-й пол. XVII – нач. XVIII вв. // Историческая география России в XII – нач. XX в. М., 1975. С. 70–96; *он же.* Население России в кон. XVII – нач. XVIII вв. М., 1977; *он же.* Дворянское землевладение в России в XVII – 1-й пол. XIX в. М., 1988. С. 165–168; *Чекунова А. Е.* Владения Донского мон-ря в кон. XVII в. // Вопр. истории хозяйства и населения России XVII в. М., 1974. С. 308–310; *она же.* Источники о состоянии зернового хозяйства в монастырских вотчинах 1-й четв. XVIII в.: (По мат-лам Донского мон-ря) // Тр. МГИАИ. М., 1974. Т. 30. Вып. 1. С. 149–156; *Горская Н. А.* Гос. повинности монастырских крестьян в XVII в. // Общество и гос-во феод. России. М., 1975. С. 317–326; *она же.* Монастырские крестьяне Центр. России в XVII в. М., 1977; *Бульгин И. А.* Монастырские крестьяне России в 1-й четв. XVIII в. М., 1977. С. 34; *Колганов Б. Н.* Роль мон-рей в заселении и хоз. освоении Воронежского у. в XVII в. // История заселения и хоз. освоения Воронежского края в эпоху феодализма. Воронеж, 1987. С. 34–45; Владения и крепостные крестьяне Рус. Церкви в кон. XVII века: Записи «сказок» духовенства, поданных в 1699–1700 гг., о количестве и размещении дворов крепостных крестьян по переписи 1678 г. / Ред.: Я. Е. Водарский. М., 1988; Памятники южновеликорус. наречия кон. XVI – нач. XVII в. / Ред.: С. И. Котков. М., 1990. С. 105; *Горлов В. П., Новосельцев А. В.* Елец веками строился. Липецк, 1993. С. 246–247; Окладные книги церквей Вологодской епархии 1628–1629 гг. и 1676–1677 гг. как источник по истории приходской жизни на Сев. России // Всерос. научно-практ. совещание по изуч. и изд. писцовых книг и др. историко-геогр. источников. СПб., 1993; *Ридингер Н. А.* Мат-лы для истории и статистики г. Ельца. Елец, 1993. С. 34, 50–51, 78. (Очерки истории Елецкого у.; 1); *Чекунова А. Е., Прохоров М. Ф.* Вотчинное хозяйство Донского мон-ря в XVII–XVIII вв. // Мон-ри в жизни России. Калуга; Боровск, 1997. С. 60–65; Елецкая быль. Вып. 8. Елец, 1999; *Краснова Т. В.* Окладные книги Рязанской митрополии как ист. источник // Межвуз. науч.-метод. чт. памяти Н. Ф. Калайдовича. Елец, 2001. Вып. 4. С. 51–53; *Ерёмина Т. С.* Мир русских мон-рей. М., 2002. С. 407; *Ляпин Д. А.* Духовенство г. Ельца в кон. XVI–XVII вв. // Собор: Альм. религиоведения. Елец, 2003. Вып. 3. С. 204–215; *Клоков А. Ю., Найдёнов А. А.* Елецкий Знаменский жен. мон-рь // Рус. мон-ри: Южная часть центр. региона России. Новососковск; М., 2005. С. 265–287; Святые лики над Ельцом / Сост.: А. Н. Доенко. Елец, 2006. С. 44–45; Зкрытие Елецкого Знаменского жен. мон-ря // Зап. Липецкого обл. краевед. об-ва. Липецк, 2006. Вып. 5. С. 130; Храмы и мон-ри Липецкой епархии. Липецк, 2006. [Кн. 2.] Храмы Ельца; *Морев Л. А.* Елецкий Знаменский жен. мон-рь на Каменной горе. Задонск, 2007.

Игум. Митрофан (Шкури), А. Ю. Клоков, А. А. Найдёнов, А. В. Новосельцев, Л. А. Морев

ЕЛЕЦКИЙ ЧЕРНИГОВСКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Черниговской и Нежинской епархии), в Чернигове (Украина). Основные сведения об истории Е. м. содержится в соч. архим. *Иоанникия (Галатовского)* «Скарбница потребная и пожиточная всему свету» 1676 г. По преданию, Е. м. был основан в XI в. к западу от детинца, на месте явления на ели иконы Пресв. Богородицы (см. *Елецкая Черниговская икона Божией Матери*). Согласно одной из легенд, записанной в «Скарбнице...», черниговский кн. *Святослав (Николай) Ярославич* на месте обретения иконы построил ц. в честь Успения Пресв. Богородицы, а ок. 1069 г. основал мон-рь (см.: *Иоанний (Галатовский)*. 1985. С. 344–371). В составленном еп. Черниговским *Зосимой (Прокоповичем)* «Синодике, или Помяннике, Пресвятой Богородице Елецкой» (утрачен), на к-рый ссылался архим. *Иоанникий*, кн. *Святослав* поминался как основатель Е. м. («Помяни, Господи, благочестивого князя Киевского и Черниговского Святослава Ярославича, иже созда монастырь Пресвятой Богородицы Елецкой»).

Ссылаясь на «Синодик...» еп. *Зосимы*, на «Патерик» Киевского митр. *Сильвестра (Коссова)*, а также на местное устное предание, архим. *Иоанникий* связывал устройство Е. м. с деятельностью удалившегося из Киева в Чернигов прп. *Антония* Печерского. Здесь, на «Большине горе», в 1074 г. прп. *Антоний* ископал себе пещеру, став основателем соседней с Е. м. обители — *Болдинского во имя Св. Троицы и пророка Божия Илии муж. мон-ря*. Нек-рые исследователи полагают, что оба мон-ря не только имели общий пещерный комплекс, но и до XVIII в. по сути являлись одной обителью — т. н. Черниговской лаврой, в к-рую входили наземные и подземные комплексы 2 мон-рей. Затворники жили каждый в отдельной пещере, на молитву сходились в подземную ц. в честь Похвалы Пресв. Богородицы. В кон. XI – нач. XII в. близ пещер была построена небольшая каменная ц. во имя прор. *Илии*.

Вероятно, Е. м. был духовным центром княжества, и городская знать заботилась о благосостоянии обители. По свидетельству архим. *Иоанникия*, при ремонте Успенского собора Е. м. в 1670–1674 гг. были обнаружены



неск. захоронений «без сомнения або яких князей або панов руских». По преданию, сын черниговского кн. блгв. *Давида Святославича* кн. черниговский прп. *Николай* Святоша в юности посещал обитель и любил молиться в юго-зап. углу Успенской ц., там, где впосл. устроили часовню-«келью» во имя прп. *Николая Святоши*.

Разоренный войсками Батюга в кон. 30-х гг. XIII в. Е. м. находился в упадке, но иноческая жизнь продолжалась в пещерах. После включения Чернигова в состав Московского вел. княжества в нач. XVI в. началось восстановление Е. м., по словам архим. Иоанникия, в обители «мешкали иноки московские». Архим. Иоанникий называет несколько имен настоятелей Е. м.: архимандритов *Нифонта*, *Адриана*, *Ионы*, *Герасима*, *Никифора*, *Серапиона* (*Высоцкого*). Со слов современников — престарелых монахов и мещан Иоанникий сообщает: «Купола были мурованные на церкви Елецкой, накрытые досками дубовыми и смолоу засмоленные. А монастырь был палями вокруг оставленный так, як теперь замок Черниговский, и келий около церкви были и монахи мешкали». В мон-ре находились колодец и огромный колокол на 2 столбах, малые же колокола были установлены на колокольне.

Во время Ливонской войны 1558–1583 гг. загородный Е. м., расположенный за чертой основных оборонительных сооружений, разорился. В 1610–1611 гг. при нападении на Чернигов польских войск под командованием киевского подкомория *Самуила Горностая* деревянные постройки Е. м. были сожжены, купола Успенской ц. обрушились, причем, по словам архим. Иоанникия, главный купол рухнул с таким грохотом, что «по всем Чернигове люди чули». Висевший на столбах великий монастырский колокол поляки хотели увезти в Любеч, «але взяти мнозству людей не дался, з мисца не могли жадною мирою того звона порушити».

После заключения *Брестской унии* 1596 г. бо́льшая часть архиереев Киевской митрополии перешла к униатам. В результате Деулинского перемирия 1618 г. между Московским царством и Речью Посполитой Чернигов отошел последней. Ок. 1625 г. была образована униат. Смоленская и Черниговская архиепископия, 1-м архиепископом которой стал *Лев*

Кревза. Его преемник *Андрей Квашнин-Золотой*, получая королевскую привилегию на архиепископию, «дал присягу, что ему учинить в Смоленску, и в Дорогобуже, и в Чернигове,



Успенский собор Елецкого мон-ря. 10–20-е гг. XII в., 1670–1674 гг. Фотография. 2007 г.

и в Стародубе всех людей благочестивыя христианския веры в унию, а старую веру греческого благочестия искоренить без остатку». Мн. черниговские насельники были вынуждены удалиться в пределы Московского гос-ва. Е. м., возглавлявшийся униат. архимандритами (*Кириллом Транквилионом-Ставровецким*, *Марианом Оранским* и др.), почти пустовал. К 1635 г. мон-рю принадлежали села *Авдеевка* и *Горбов*, а также озеро *Галин* и *Святое*, к-рые сдавались в аренду черниговскому бурмистру *пану Асалаю*. В 1633 г. кор. *Владислав IV Ваза* назначил коадьютором Е. м. сына архим. *Кирилла Транквилиона Иеремию Ставровецкого*. Королевской грамотой от 3 марта 1643 г. в качестве коадьютора был назначен мон. ордена *василиан* *Иларион Колковский* с правом занять архимандрию после того, как она делается вакантной. В 1646 г. в типографии Е. м. была напечатана книга архим. *Кирилла «Перло многоценное»*.

В ходе освободительной войны под предводительством *Б. Хмельницкого* летом 1648 г. польск. шляхта, католич. и униат. духовенство были изгнаны из Черниговщины. В 1649 г. Е. м. стал православным. На средства казачьего полковника *Стефана Подобаило* в смежной с Е. м. *Болдинской* обители был восстановлен *Илиинский храм*.

Со 2-й пол. XVII в. Е. м. находился на особом попечении Черниговского еп. *Лазаря (Барановича)*, к-рый в 1679 г. перевел из Новгород-Северского в Чернигов свою типографию.

Некое время еп. *Лазарь* управлял Е. м., в 1669 г. он поставил настоятелем обители *Иоанникия (Галатовского)*. По ходатайству еп. *Лазаря* 6 авг. 1669 г. царь *Алексей Михайлович* разрешил возвести иером. *Иоанникия* в сан архимандрита. В благословенной грамоте новому архимандриту еп. *Лазарь* писал: «Как пастырь архиепископии Черниговской, видя крайнее запустение знаменитого монастыря архимандрии Черниговской Елецкой, издревле пользовавшегося благотворениями великих благочестивых князей русских, скорбя душею о разорении каменной церкви Успения Пречистой Госпожи Богородицы, мы подвигнулись ревностью по дому Пресвятой Богородицы. Призвав на помощь Господа и Пречистую Деву, решились под державою православного монарха царя *Алексея Михайловича* поднять из развалин обитель, дать ей способного архимандрита — строителя» (см.: *Филарет (Гумилевский)*. 1861. С.12–13). На пожертвования царя *Алексея Михайловича*, гетмана *И. Самойловича* (1672–1687), черниговских полковников *И. Аврамовича*, *В. К. Дунина-Борковского* и проч. казачьих старшин в 70-х гг. XVII в. в Е. м. был отремонтирован и заново освящен Успенский собор, построены ц. во имя апостолов *Петра* и *Павла* с трапезной, келья, ограда. Архим. *Иоанникий (Галатовский; † 1688)* был похоронен в Успенском храме.

С 1688 г. Е. м. возглавил бывш. игумен *киевского Выдубицкого монастыря* св. *Феодосий (Углицкий)*. Одновременно архим. *Феодосий* помогал в управлении обширной епархией *Лазарю (Барановичу)*, к-рый поручил елецкому архимандриту вести экономические дела архиерейского дома. В нояб. 1691 г. престарелый Черниговский архиеп. *Лазарь* утвердил архим. *Феодосия* в звании помощника Черниговского архиепископа; в 1692 г. архим. *Феодосий* был хиротонисан во архиепископа Черниговского. Новый архиерей проживал в Е. м., грамоты выдавались от имени архиеп. *Лазаря* за подписью архиеп. *Феодосия*: «*Феодосий Углицкий, архиепископ и архиепископии Черниговской и Новгород-Северской коадьютор, архимандрит Елецкий*». 5 февр. 1696 г., в день празднования Елецкой Черниговской иконе *Божией Матери*, свт. *Феодосий* скончался. До 1697 г. Е. м. возглавлял архим. *Иоанн (Максимович)*, с 20 июня

1697 до 17 сент. 1699 г. — архим. св. Димитрий (Савич (Тупгало)), по инициативе к-рого в Е. м. началось строительство храма во имя св. ап. Иакова над могилой черниговского полковника Якова Лизогуба († 9 авг. 1698).

С 1699 г. настоятелями Е. м. были архимандриты Никон, Ипполит, Исаакий. Архим. Евстратий (Самборович) входил в состав Черниговской духовной дикастерии. Архим. Иерофей (Малицкий) первым из настоятелей Е. м. был назначен одновременно ректором Черниговской ДС, основанной на базе Черниговского коллегіума. (Впосл. его преемники, как правило, совмещали обе должности.) Настоятель архим. Панкратий (Черницкий) подал в Черниговский градский суд доношение, представил 37 документов обители и просил вписать их в «книги градские, а монастырю дать список их или копию», что и было исполнено. Подлинные документы были возвращены мон-рю, кроме того, выдана особая книга — «Видимус», в к-рой были списаны и засвидетельствованы все 37 документов. Впосл. подлинные док-ты из монастырского архива исчезли. Книга же с копиями документов хранилась в Е. м. до его уничтожения в XX в. Архим. Феофил (Татарский) составил статью о мон-ре в ИРИ.

Настоятельство в 1722–1726 гг. архим. Нила (Березовского) сопровождалось конфликтом с еп. Черниговским Иродионом (Жураковским). Прежде о. Нил был игуменом Макошинского мон-ря, где его имя упоминалось в неск. скандальных делах. Черниговский архиеп. Антоний (Стаховский) наложил на игум. Нила прещение. Но новоназначенный еп. Иродион отнесся к игум. Нилу благосклонно: перевел его из Макошинского в Е. м. с возведением в сан архимандрита. Однако и в Чернигове архим. Нил продолжал конфликтовать со священнослужителями, в т. ч. и с архиереем. В итоге еп. Иродион переместил «весьма противного», по его признанию, архимандрита в *новгород-северский в честь Преображения Господня муж. мон-рь*.

В 1724 г. в Е. м. полагался штат: архимандрит, игумен, проповедник, наместник, казначей, священник, инквизитор, вотчинный надзиратель, диакон, монахи, или послушная братия (квасовар-пивовар, столничной, поваренный, трапезный, хлебный,



Вид на Елецкий мон-рь со стороны надвратной колокольни (1670–1675). Фотография. Нач. XX в. (ГПИБ)

хлебодар, подкеларник, воротник, конюшенный, огороженный, чашник, погребной, часовод, житенный, звонарь, просвирник, пономарь, рухлядник, служащий больным), бельцы (4 копейца, 2 подканцеляриста, канцелярист, стряпчий, приказный), служки (оконичник, 2 печника, 2 плотника, 2 кузнеца, 12 конюхов при мон-ре и 8 в селах, шорник, сапожник, 2 портных, приспешник, архимандритский повар, истопник в архимандритских кельях, 2 рыбака, 2 церковных сторожа, бочар, колесник, 6 слуг для «всяких разсылок и выезда с архимандритом и прочими властями»). Всей братии выдавалось жалованье деньгами и хлебом: архимандриту положено было 100 р. и 8 четв. хлеба, монахам — по 6 р. и 5 четв. хлеба. Кроме того, деньги полагались на различные монастырские и церковные потребности. До 1786 г. в Е. м. проживал 21 монах.

К сер. XIX в. Е. м. пришел в упадок, был возрожден в 1859–1866 гг., при архиеп. Черниговском Филарете (Гумилевском). По просьбе архиеп. Филарета в 1860 г. Синод переместил Е. м. в его управление. Архиерей разместил в Е. м. свою обширную б-ку, архив, а также духовную консисторию, к-рая прежде находилась на Соборной пл. Консистория с архивом заняли здание монастырской трапезной. Для архивных дел консистории были приспособлены 2-й и 3-й этажи колокольни. Архиеп. Филарет на выделяемые из казны деньги, а также на собственные средства отремонтировал каменные постройки, устроил хозяйственные службы. Заботой архипастыря был возрожден запущенный монастырский фруктовый сад.

Указом Синода от 21 авг. 1868 г. в Черниговской епархии учреждалось

вик-ство. Викарный епископ Новгород-Северский стал управлять Е. м., а епархиальный архиерей окончательно переселился в Троицкий архиерейский дом. Викарные епископы, будучи настоятелями Е. м., одновременно исполняли должность ректора Черниговской ДС, председателя Епархиального комитета Черниговского отд-ния Православного миссионерского об-ва, а также председателя Совета братства св. Михаила, кн. Черниговского. Первым викарием Черниговской епархии был Феофилакт (Праведников), воспитанник КДА. Он составил «Частные правила монастырского благочиния», которые должны были способствовать упорядочению внутренней жизни обители. Еп. Феофилакт († 1869) был погребен в Успенском соборе.

Стараниями еп. Сергия (Соколова) в 1890–1892 гг. в Е. м. была открыта иконописная школа в домике святителей Феодосия и Димитрия, устроен приют для сирот (на 8 чел.), составлена и напечатана опись б-ки и ризницы мон-ря, начато исследование древних фресок Успенского собора и пещер на территории обители. В роще «Святое», принадлежавшей мон-рю, была устроена часовня во имя прп. Николая Святоши. Пресвященный приобрел образ святого, а также частицу его облачения.

Согласно ведомости за дек. 1907 г., в Е. м. проживали настоятель-епископ, 13 монахов и 4 послушника. При мон-ре была открыта церковноприходская школа. Рядом с помещением странноприимницы при еп. Исидоре (Колоколове) братством св. Михаила была открыта б-ка с читальней. В помещении церковноприходской школы по воскресным и праздничным дням проходили религиозно-нравственные чтения. По просьбе Комитета по устройству XIV археологического съезда еп. Черниговский Антоний распорядился передать на выставку портреты архипастырей из Черниговского архиерейского дома. Такое же распоряжение по мон-рю отдал еп. Новгород-Северский Нестор. Кроме портретов на выставке было представлено большое количество предметов церковной старины. В 1908 г., во время археологического съезда, в Успенском соборе мон-ря проводились исследования древних фресок. В февр. 1912 г. на заседании Черниговского епархиального совета под председательством последнего настоятеля Е. м.

Стародубского еп. Пахомия (Кедрова) было решено открыть в обители школу с общежитием для подготовки диаконов и псаломщиков.

Д. Б. К.

Архитектура. По преданию, *собор в честь Успения Пресв. Богородицы* был построен одновременно с основанием мон-ря, ок. 1069 г., кн. Святославом Ярославичем. Первоначальная постройка была, вероятно, деревянной. Точное время строительства каменного храма остается неизвестным, он датируется только по косвенным признакам от кон. XI в. (Холостенко Н. В. Архитектурно-археол. исслед. Успенского собора Елецкого мон-ря в Чернигове // Памятники культуры: Исслед. и реставрация. М., 1961. Т. 3. С. 67) до 2-й пол. XII в. (Логвин Г. Н. Чернигов. Новгород-Северский. Глухов. Путивль. М., 1980. С. 85–86). Наиболее вероятной датой строительства представляются 10–20-е гг. XII в. (Воробьева Е. В., Тиц А. А. О датировке Успенского и Борисоглебского соборов в Чернигове // Сов. Арх. 1974. № 2. С. 98; Раппопорт П. А. Рус. архитектура X–XIII вв.: Кат. памятников. Л., 1982. С. 45–46). Архитектурная реставрация и исследования велись в 1924–1925 гг. (И. В. Моргилевский), 1947–1948 гг. (Д. С. Вероцкий), 1949–1960 гг. (Н. В. Холостенко).

Собор — 4-столпный, одноглавый (др. главы появились позже), с нартексом и хорами над ним, 3 апсидами, а также притворами по 3 сторонам здания (не сохр.). Высота храма до вершины купола 26,3 м, ширина 19,2 м, длина 29,6 м, купол имеет овальную форму и вытянут по оси «запад–восток» (6,9×6,2 м). Центральное прясло на фасадах, повышено относительно боковых, подчеркивает вертикаль композиции, что также акцентировано профилированными пилястрами, к-рые имеют массивные полуколонны. Этот мотив получит распространение в храмовой архитектуре южнорус. княжеств во 2-й четв. XII в. (Борисоглебский собор в Чернигове, 1120–1123, Кирилловская ц. в Киеве, 1140–1146). Наружный декор отличается строгостью: аркатурный пояс на барабане и на уровне основания полукруглый закомар, капители простой трапециевидной формы у полуколонн на пилястрах. Интерьер храма — зального типа и восходит к распространенному образцу Успенского собора Киево-Печерского монастыря

(1073–1077). Центральный неф шире боковых почти вдвое, поэтому облик интерьера полностью определяется открытым пространством подкупольного квадрата, к-рое ярко освещено окнами барабана и 2 рядами окон центральных прясел боковых фасадов. Объем подкупольного креста выделен не только большими параметрами его ветвей, но и композиционно, что подчеркнуто крещатой формой столбов и соответствующих им лопаток. Боковые апсиды существенно занижены относительно центральной, а зап. часть собора в обоих этажах заметно обособлена от его основного объема и открывается только в центральном проеме, причем хоры отделены 2-пролетной аркадой. Спокойствие и простота архитектурных форм, нерасчлененность и слитность основного пространства и соподчиненность боковых объемов создают внушительный и уравновешенный внутренний облик храма.

Нартекс почти полностью изолирован от основного объема, соединяясь с ним лишь центральной аркой. В его угловой юж. части, перекрытой крестовым сводом, в вост. стене одновременно с постройкой храма была устроена ниша-апсида. Она являлась алтарем придела, имевшего, вероятно, погребальное предназначение и служившего родовой усыпальницей неизвестного строителя храма, о чем говорят остатки арко-сольной ниши в его юж. части (придел обычно ошибочно фигурирует в лит-ре как «крещальня»). В арко-солии еще в XVII в. стоял каменный саркофаг, а в апсиде археологи обнаружили остатки мраморной «купели», вероятнее всего являвшейся водосвятной чашей. Изначально юго-зап. угол был отделен от основного объема нартекса миниатюрной тройной аркадой. Алтарная ниша придела выступает из стены небольшой апсидой в юго-зап. углу основного объема собора. Апсида оформлена экстерьерной декорацией в виде покрытия конхи и аркатурного пояса с поребриком, к-рые сохранили остатки декоративной росписи. Аналогичные придельные конструкции в юго-зап. части постройки имеют нек-рые памятники 2-й четв.—сер. XII в.: Софийский собор (встройка 2-й четв. XII в.) и Кирилловская ц. в Киеве, Борисоглебский собор в Ст. Рязани (1151). В юго-зап. части хоров собора устроена еще одна капелла-молежня. Она имеет нишу-апси-



Успенский собор Елецкого мон-ря. 10–20-е гг. XII в., 1670–1674 гг. Фотография. Сер. XX в. (ГПИБ)

ду и перекрыта купольным сводом, к-рый Холостенко принял за остатки барабана, на основании чего ошибочно реконструировал 2 малые главы над пространством хоров. Подобные капеллы-молежни известны по ряду княжеских храмов XII в.: Петропавловского собора Смоленска (50-е гг. XII в.), ц. Преображения Евфросиниева мон-ря в Полоцке (50-е гг. XII в.), Благовещенской ц. в Витебске (сер. XII в.), ц. Спаса на Нередице (1198) и др.

Интерьер храма помимо росписей имел богатую декорацию. Полы основного объема храма были покрыты поливными керамическими плитками, в боковых нефях они были кирпичными, а в притворах имели покрытие из шиферных плит. Археологами обнаружены большое количество обломков разноцветных стекол со следами росписей и фрагменты медных креплений, вероятно являющиеся остатками древних витражей.

Собор неоднократно разрушался, впервые во время монголо-татар. нашествия. Ремонтные работы велись в XV в. (ок. 1445) и в XVI в. В 1642 г., во время нападения польск. войск, Чернигов был сожжен, сильно пострадал и Успенский собор, у к-рого рухнул купол. В результате капитальных перестроек 1670–1674 гг. храм был восстановлен и получил еще 3 главы с типичными для укр. архитектуры 2-ярусными барочными завершениями: 2 над хорами и 1 над центральной апсидой. Центральная глава также получила 3-ярусное за-



вершение. По описанию А. Ф. Шафонского (кон. XVIII в.), имелся еще один купол над нартексом (не сохр.). К юж. фасаду Успенского собора по всей длине примыкает увенчанный 2 главами небольшой храм ап. Иакова, ставший усыпальницей черниговского полковника Я. Лизогуба и его потомков, освященный 14 сент. 1701 г.; в нем также помещались ризница и б-ка мон-ря.

Росписи. Собор был полностью расписан, к 2008 г. сохранились незначительные фрагменты фресок. В простенках купола читаются лишь слабые контуры фигур, не позволяющие идентифицировать представленных святых. В парусах сохранились фигуры евангелистов, окруженные сложными архитектурными кулисами. Между фигурами 2 евангелистов над вост. подпружной аркой угадывается изображение Спаса Нерукотворного на убресе (Мандилион), а напротив, над зап. аркой, вероятнее всего, располагалось изображение Спаса на чрепии (Керамидион). В XII в. эти изображения становятся частыми элементами декорации парусов (Преображенский собор *псковского Мирожского мон-ря*, ц. Спаса на Нередице), но фрески Успенского собора оказываются едва ли не самым ранним примером подобной программы. На зап. стене существовал фрагмент фрески с изображением голов праведников, шествующих в рай (ныне утрачен), и, следов., здесь находилась развернутая композиция «Страшный Суд», занимавшая, вероятно, весь зап. объем храма. Наибольшее количество фресок сохранилось в юж. части нартекса, в объеме находившегося здесь придела. Его апсиду занимает монументальная фигура Богородицы Оранты, а на откосах арки, обрамляющей нишу апсиды, изображены 2 поклоняющихся ангела и 2 херувима. Над апсидой, а также на примыкающих стенах прочитываются контуры фигур святых, среди них выделяются лучшей сохранностью изображения мученицы и мученика, которых иногда ошибочно идентифицируют как равноапостольных Константина и Елену (*Логвин Г. Н.* Чернигов. Новгород-Северский. Глухов. Путивль. М., 1980. С. 93; *Вироцкий.* 1998. С. 98). Кроме того, участки древних фресок сохранились в юго-зап. углу основного объема собора в апсиде придела, выходящей в пространство наоса.

Здесь, над апсидой, расположена композиция «Три отрока в печи огненной», а в полукружии южной стены под сводом угадываются контуры 2 фигур св. монахов. Присутствие над апсидой этой композиции как одного из распространенных ветхозаветных прообразов всеобщего Воскресения подтверждает предположение о предназначении юго-зап. придела нартекса как усыпальницы.

Фрески написаны в нарочито упрощенной манере, без сложных светотеневых градаций и живописных проработок, создающих объемную форму, т. е. тех черт, к-рые характеризуют большинство памятников древнерусской монументальной живописи раннего XII в. Акцентированный аскетизм этой росписи сближает ее с некоторыми ансамблями, возникшими в сугубо монастырской среде, в первую очередь с росписями сев.-зап. башни Георгиевского собора Юрьева мон-ря в Новгороде (ок. 1130). Наиболее вероятно, что фрески Успенского собора были созданы в 20–30-х гг. XII в.

Другие постройки. В 1675–1676 гг. к западу от Успенского собора на средства полковника В. К. Дунина-Борковского была построена ц. во имя апостолов Петра и Павла с трапезным корпусом, в к-ром находились братская кухня, пекарня, кладовая, погреб. В 1861 г. Петропавловский престол был перенесен в большой зал настоятельских покоев (где он находился и к 2008), в здании разместили Черниговскую духовную консисторию. Здание силь-



Вост. келійний корпус.
60–70-е гг. XVII в.
Фотографія. 2007 г.

но пострадало в 1-й пол. XX в., сохранилось в перестроенном виде.

В 1670–1675 гг. была построена 8-гранная надвратная колокольня (высота 36 м), увенчанная барочной главой. Рядом с колокольней расположен небольшой Н-образный в плане игуменский корпус — старейшая из сохранившихся на Левобережной Украине кирпичная жилая построй-

ка, возведенная в кон. XVI — нач. XVII в. на месте разобранных деревянных келий. В 60–70-х гг. XVII в. корпус был значительно перестроен. Фасады его украшены сложным декоративным карнизом. К тому же времени относится и большой корпус вост. келий — типичное сооружение в стиле укр. барокко. Весь комплекс Е. м. в кон. XVII в. был обнесен невысокой кирпичной оградой.

В. Д. Сарабьянов

Пещеры Е. м., начало к-рым положил при. Антоний Киево-Печерский, подобны пещерам Киево-Печерской лавры и по виду, и по техническому исполнению — выкопаны в лессовых грунтах, в посл. они неоднократно расширялись и перестраивались. Т. н. Антониевы пещеры Е. м. (протяженность ок. 350 м) имеют 2-ярусную структуру, нижний ярус был обнаружен в XX в. (на планах и в списках XVII–XIX вв. не значится). Внутри пещер неск. церквей (в т. ч. во имя при. Антония, при. Феодосия Тотемского) с высотой потолков 8,5 м. К XVII в. относится основание т. н. Новоантониевых пещер, протяженность к-рых достигала 200 м.

На склоне горы, где находится комплекс Е. м., в 1918 г. под рук. иером. Алипия (бывш. матроса Яковенко) была выкопана еще одна сохранившаяся пещера. За короткий срок были выкопаны сложный пещерный лабиринт в виде восьмерки и пещерная церковь, украшенная настенными росписями. После 1945 г. эта церковь была разрушена взрывом, произведенным малолетними кладонскателями, но неск. выходов еще сохранилось. В 1995 г. не-

далеко от Илиинской ц. была найдена другая пещера, названная «пещера Иова». Она, вероятно, входила в комплекс т. н. Староантониевых пещер, но обрушилась.

С Е. м. связана значительная **книжная традиция**. Проживавший ок. 1649–1653 гг. в Е. м. Черниговский еп. *Зосима (Прокопович)* составил монастырский синодик (утрачен в 20-х гг. XIX в.), к-рый в посл. использовал архим. Иоанникий (Галятовский) при написании «Скарбницы...».



Архим. Иоанникий написал в Е. м. и издал в Новгород-Северской типографии Лазаря (Барановича) большую часть своих произведений, в т. ч. «Скарбницу...». В Е. м. написал пьесу «Успенская драма» и неск. др. сочинений архим. Димитрий (Савич (Туптало)) (впосл. свт. Ростовский).

Главной **святыней** Е. м. является Елецкая Черниговская икона Божией Матери. По преданию, древняя икона была явлена на еловом дереве прп. Антонию Печерскому.

Ныне в мон-ре в Петропавловском храме в кюте справа от соли находится икона, написанная в посл. трети XVII в. От иконы совершались исцеления, для записи к-рых в ризнице Е. м. хранилась беловая книга под названием «Слава Пресвятыя Богородицы Елецкия», выданная из Черниговской духовной консистории 6 февр. 1895 г.

В 1768 г., после жалобы архим. Панкратия на черниговских мещан-шинкарей, Черниговский магистратский суд рассматривал дело о краже украшений с Елецкой иконы. Как выяснило следствие, организатором преступления был монастырский иеродиак Дорофей. Кроме Дорофея в деле фигурировали иеродиак Мартирий, мон. Самисон, послушник Прокопович и иером. Иродион, к-рые выполняли отдельные поручения Дорофея по передаче скупщикам похищенного ими церковного имущества. Из мон-ря было украдено и «реализовано» в местных шинках: «...привесок из червонцев и коралловых монист, возложенных на икону Богомольцами, серебряного лому с ламп в большой Успенской церкви и на хорах церковных, материи с риз и епитрахилей, галуна золотого и серебряного с риз же, двух блюдов оловянных, трех рушников», а также ок. 8 фунтов воска и неск. пригоршней ладана. Из Черниговского магистрата 9 окт. 1771 г. дело передали в Генеральный суд, а 21 сент. 1772 г., после рассмотрения, дело вернули в Чернигов «для исполнения». По законам «за церковную татьбу» Дорофею грозила «смертная казнь без милосердия». Однако, руководствуясь «Высочайшей грамотой 1760 года октября 19 состоявшейся», казнь заменили вечной ссылкой в Нерчинск (см.: Шербак. 1911).

Др. святыня Е. м., *Ильинская Черниговская икона Божией Матери*, находится в Петропавловской ц. с левой стороны у соли. Эта икона яв-

ляется копией XVIII в. чудотворного образа, написанного в 1658 г. насельником черниговского Болдинского монастыря монахом Геннадием (Григорием Дубенским). Икона



Ильинская Черниговская икона Божией Матери. XVIII в. (Петропавловская ц. Елецкого мон-ря)

находилась в мон-ре до 20-х гг. XX в., затем хранилась у мон. Агнии, к-рая перед кончиной передала святыню в открывшийся Е. м.

Когда в кон. XVIII в. решено было создать ун-т на базе упраздненного Болдинского мон-ря, чудотворный Ильинский образ 28 нояб. 1786 г. перенесли в Успенский собор. Открытие ун-та не состоялось и 18 апр. 1794 г. Ильинская икона была возвращена в Болдинскую обитель.

В Е. м. хранится еще один список Ильинской иконы меньших размеров, в серебряном окладе. Икона находилась в Е. м. до закрытия, затем у некой киевской монахини, к-рая перед кончиной передала ее наместнику Киево-Печерской лавры еп. Ионафану. В 1994 г. по благословению наместника лавры икона была возвращена в Е. м.

В обители хранилось Евангелие с надписью: «Сие Евангелие власным коштом своим и накладом уроженный его милость пан Василий Дунин-Борковский, полковник Черниговский, так оздобле оправивши надал за отпущение грехов своих до обители Елецкой, року 1685 ноября 3 дня».

Погребения. На территории Е. м. похоронены мн. князья, общественные деятели, подвижники благочестия. При проведении восстанови-

тельных работ архим. Иоанникий (Галятовский) обнаружил неск. захоронений в гробницах, изготовленных из дорогого красного камня. Под Успенским храмом похоронен трубчевский кн. Всеволод Святославич, сын черниговского кн. Святослава Ольговича, воспетый в «Слове о полку Игореве». Под настоятельским местом погребен архим. Иоанникий. Возле правого столпа в средней части Успенского храма покоится прах губернатора Черниговского наместничества генерал-поручика А. С. Милорадовича. Левее погребен 1-й vicарий Черниговской епархии, настоятель Е. м. еп. Феофилакт (Праведников). С правой стороны входной главной арки, ведущей из притвора в храм Успения, похоронен ктитор и генеральный обозный В. Дунин-Борковский. В Успенском соборе погребены архимандриты-настоятели Е. м. Исаакий (Васенкевич), Тимофей (Максимович), Сильвестр (Новопольский), Игнатий (Максимович), Феофан (Романовский). В храме ап. Иакова, близ алтаря, похоронены Я. Лизогуб и сын его Евфимий, а также настоятель Е. м. еп. Новгород-Северский Нестор (Фомин). В Петропавловской ц. похоронен еп. Новгород-Северский Филипп (Бекаревич). В 1978 г., во время земляных работ, западнее Успенского собора был найден каменный склеп с захоронением переяславского полковника Л. Полуботка, отца гетмана Украины П. Полуботка.

Материальное положение. В нач. 70-х гг. XVII в. по инициативе архим. Иоанникия (Галятовского) гетман Демьян Игнатович утвердил за Е. м. «давние его владения»: села Горбов и Авдеевка с перевозами и с угодьями, перевоз на р. Десне «против хутора Онисова под Чернигом», оз. Богородичное, села Серединка и Надиновка «с грунтами, лесами, полями, озерами, ставами и другими угодьями». Универсалом от 22 июня 1672 г. гетман И. Самойлович утвердил за Е. м. села Авдеевка, Надиновка, Серединка, Анисов, Горбов, перевоз через Десну и все ранее принадлежавшие обители угодья. В дек. 1687 г. новый гетман И. С. Мазепа также выдал обители подтвердительный универсал. О благоустройстве Е. м. заботились также жители Чернигова и Черниговского полка, имена которых внесены в монастырский синодик: «Пан Колчицкий надал в монастырь Елецкий се-



ло свое Буянку в сотне Ройской», «Максим Уласенко, казак Черниговский, надал грунта пахотные, лежащие под Черниговом», «Пан Иерофей Конвисар, бурмистр Черниговский, дарил утварь церковную».

По инициативе архим. Феодосия (Углицкого) на р. Смолянке, между селами Надиновка и Копачов, была насыпана плотина и построена водяная мельница. Универсалом от 10 февр. 1689 г. гетман Мазепа по просьбе Феодосия (Углицкого) с. Мощёнка приписано к Е. м. Гетман позволил архим. Феодосию занять «своими людьми» и с. Лемешовка, соседнее с Мощёнкой. В 1695–1697 гг. архим. Иоанн (Максимович) получил универсал Мазепы на владение мельницей на р. Белоус близ Чернигова, подаренной обители полковником Л. Полуботком.

Архим. Димитрий (Савич (Туптало)) устроил близ с. Копачов мельницу, выхлопотал разрешение монастырю продавать водку на монастырских паромках. Зимой 1697/98 г. вслед, неурожая в Черниговском крае был сильный голод. Димитрий (Туптало) покупал за границей хлеб для монастырских крестьян и кормил в обители всех бедных за свой счет. По просьбе архим. Димитрия гетман Мазепа освободил монастырских подданных от постоянной повинности и приказал, чтобы «козаки в селах монастырских живучий избытков жадных над жителями тамошними чинити неважилися и грунта я кие неслушне позаймали, жеб монастырови зповертали конечно». Универсалом от 22 мая 1698 г. Мазепа разрешил Е. м. на монастырских перевозах близ Чернигова и в Авдеевском «горелку свою для шинку держати и продавати оную».

Универсалом от 6 мая 1703 г. Мазепа отдал Е. м. «в полное арендовое заведование горелчаные, тютюнные и дегтевые шинки» в селах Анисов, Горбов, Мощёнка, Авдеевка. Когда окончился годичный срок аренды шинков, архим. Ипполит ходатайствовал о возобновлении аренды и на следующий год и получил новый универсал гетмана от 5 мая 1704 г. Преемник Ипполита архим. Исаакий (Васенкевич), несмотря на то что Мазепа повысил плату за аренду «горелочных, тютюнных и дегтярных шинков» (т. е. за продажу водки, табака и дегтя) в монастырских селах с 400 до 500 золотых в год, продлил ее еще на неск. лет. В XVIII в.

Е. м. содержал шинки почти во всех своих владениях, что давало ему значительные доходы. В каждом таком питейном заведении в год продавалось от 100 до 400 ведер сивухи и «горячего вина».

Ко 2-й пол. XVIII в. Е. м. был одной из богатейших и благоустроенных обителей. Согласно описи архим. Иерофея (Малицкого), перед секуляризацией обители принадлежали села Мощёнка, Лемешовка, Горбов, Глузды, Авдеевка, Анисов, Напоровка, Вершинова Муравейка, Серединка, Сядричи, Юрьевка, Пыжовка. В Лемешовке у мон-ря была собственная винокурня, а в монастырских шинках в год продавалось 2 тыс. ведер горилки. Обитель имела 147 нив пахотной земли и 56 сенокосов, ежегодно дававших 2,7 тыс. возов сена. Во владении Е. м. находились несколько рощ строевого леса, более 10 мельниц и рыболовных озер. Согласно ревизии 1782 г. за мон-рем числилось 1342 крестьянина. Е. м. имел кирпичный завод в Чернигове.

Указом имп. Екатерины II о передаче в Малороссии всех монастырских имений в казну (10 апр. 1786) был нанесен непоправимый урон монастырскому хозяйству. Е. м. был отнесен к 1-му классу. После 1786 г. за Е. м. оставались только некоторые усадьбы в Чернигове, ок. 40 дес. пахотной земли, 3 озера и Романовская мельница в Гуцине.

В 20–40-х гг. XIX в. Е. м. беднел и приходил в упадок. Согласно «Геометрическому специальному плану» 1835 г., «за монастырем всей земли, включая усадьбу», значилось 127 дес. Участки монастырской земли в Чернигове и вокруг него сдавались в аренду. Сроки аренды часто возобновлялись, а потом арендаторы, пользуясь слабым надзором со стороны монастырской администрации, самовольно передавали аренду др. лицам. Трудно было найти хозяина, к к-рому по этим причинам мон-рь не имел бы претензий, в XIX в. велись бесплодные суды, кончавшиеся для мон-ря потерей имущества.

1917–1991 гг. 28 авг. 1916 г. в Е. м. еп. Пахомий (Кедров) рукоположил во иерея прп. *Лаврентия (Проскуру)* — старца, к-рый в годы гонений на Церковь окормлял правосл. общину Чернигова. С 12 окт. по 6 нояб. 1919 г. на территории Е. м. находился штаб белогвардейских частей ген. А. И. Деникина. После захвата Чернигова большевиками в нояб. 1919 г.

начались притеснения братии монастыря. Постановлением президиума губисполкома от 27 июля 1920 г. постройки Е. м. передавались Губчека «для организации там концентрационного лагеря». С 12 июня 1921 г. на территории Е. м. действовала Елецкая религ. община. Представители Черниговского епархиального управления на условиях и на срок, установленные по соглашению с губоткомхозом, 20 апр. 1923 г. взяли в арендное пользование архиерейский дом с Петропавловской ц., вост. келья, домик свт. Феодосия, настоятельский корпус, сарай, гаражи, гостиницу (бывш. спальные корпуса для учащихся муж. рабоче-крестьянской инспекции).

В мае 1922 г., в ходе изъятия церковных ценностей, из Е. м. было вывезено 34 фунта 19 золотников серебра, 11 фунтов серебряных изделий. В рапорте старшего инспектора Военно-адм. отд-ния ДУ Пантелеймонова в НКРКИ в г. Харьков от 16 мая 1922 г. сообщалось, что в Чернигове «ценности изъяты из 9 церквей и 2 монастырей, 1 костёла и 6-ти синагог. Всего в Чернигове собрано, взвешено, оценено, упаковано и приготовлено к отправке 31 п. 39 ф. 75 зол. серебра, 3 ф. золота и 3 митры с драгоценными камнями, всего на сумму 65 342 золотых р.; кроме того, еще не разобрано около 15-ти пудов серебра». 16 авг. 1923 г. Черниговской окружной ликвидационной комиссией по отделению Церкви от гос-ва была создана комиссия из представителей окружного исполкома для ревизии имущества, находящегося в ведении Елецкой религиозной общины. После ревизии договор Елецкой общины с Черниговским окрликвидкомом 22 авг. 1923 г. был расторгнут «ввиду укрывательства членами общины имущества и хаотического ведения последнего» (ГА Черниговской обл. Ф. Р-67. Оп. 1. Д. 40. Л. 5).

В 1924 г. Успенский собор был передан Черниговскому музею. Комиссия из членов горсовета и Госмузея 7 янв. 1928 г. обследовала усадьбу Е. м. и констатировала их аварийное состояние, вслед. чего на основании декрета Всеукраинского центрального исполнительного комитета от 19 апр. 1922 г. «сочла целесообразным передать всю усадьбу Госмузею». Учитывая большое историко-культурное значение Успенской ц., Совнарком УССР объявил



храм с колокольной и оградой историко-культурными памятниками всеукр. значения и передал их на содержание госбюджета. Постройки монастыря начали разрушаться, чему способствовали и местные жители, разобравшие в 1935 г. часть ограды по ул. Подмонастырской (ныне ул. Л. Толстого).

К нач. 30-х гг. территория Е. м. принадлежала учебно-строительному комбинату. Во время Великой Отечественной войны Чернигов был оккупирован, территорию мон-ря заняла нем. воинская часть. В Успенском соборе фашисты устроили конюшню. В 1942 г. оккупационная власть открыла Димитриевскую ц. Е. м., при к-рой действовала религ. община. В др. монастырских зданиях размещались склады, Петропавловская ц. служила оккупантам мастерской по ремонту техники. После того как в 1942 г. к Чернигову приблизились партизаны и подпольщикам удалось вынести из монастырских пещер, где было спрятано оружие, 12 винтовок и пулемет, немцы поспешно демонтировали и вывезли свои станки. В 1941–1943 гг. в Е. м. были полностью разрушены зап. кельи (бывш. гостиница), здание бывш. духовной консистории, а также сев. корпус (XVI–XVII вв.). В 1957 г., после исследования этого старинного здания Центральными научно-реставрационными мастерскими Академии строительства и архитектуры СССР, началась его реставрация. Были восстановлены стены, деревянная крыша, дверные и

полнена по проекту архит. И. В. Ильенко. В 80-х гг. в здании размещалось Общество охраны памятников. В 2008 г. там находился игуменский корпус.

При восстановлении в 1943–1947 гг. Петропавловская ц. была перестроена и приспособлена под театр. В 50-х гг. в ней размещался Драмтеатр им. Т. Г. Шевченко, позднее — Театр юного зрителя, филармония, ЗАГС и до 1992 г. — спортивный клуб «Динамо». В просторном обеденном зале, примыкающем к церкви с зап. стороны, располагалась Б-ка им. В. Г. Короленко с читальным залом, а позже на нек-рое время сюда был перенесен обл. архив. В домике свт. Феодосия (Углицкого) после 1945 г. жили семьи, а позже размещался художественно-рекламный комбинат Управления культуры. После войны в Успенском храме, в юж. приделе, где имелись фрески, хранили соль, пагубно повлиявшую на сохранность росписи. Затем древний собор был превращен в склад запчастей и металлолома. В 1961–1962 гг. Успенский собор с колокольной реставрировался межобл. специальной научно-реставрационной производственной мастерской.

1991–2008 гг. По ходатайству митр. Черниговского и Нежинского Антония (Вакаррика) на основании решения Черниговского облисполкома от 31 дек. 1991 г. «О передаче памятника архитектуры Республиканского значения сооружений Елецкого Успенского монастыря в г. Чернигове Епархиальному Управлению Украинской Православной Церкви» Черниговский гос. архитектурно-исторический заповедник 20 авг.

Домовый храм во имя апостолов Петра и Павла и юж. келейный корпус. 1861 г. Фотография. 2007 г.



окопные проемы, а также изразцовые печи в стенах сеней: одна, из зеленых рельефных изразцов XVI в., — в вост. комнате центральной части корпуса, др., из белых расписных изразцов XVII в., — в юж. комнате вост. части корпуса. Реставрация вы-

зап. келейные корпуса, дом свт. Феодосия, ограду.

В 1992 г. Е. м. был открыт, 19 авг. 1992 г. в Петропавловском храме состоялось 1-е богослужение. Настоятельница Е. м. стала игум. Феодосия (Сорока), с 1996 г. — игум. Амв-

росия (Иваненко), знавшая старца Лаврентия (Проскуры).

Восстановлены Успенский собор (заново освящен 28 авг. 1998), Петропавловская ц., колокольная, вост. кельи, оборудованы швейная, золотошвейная, иконописная мастерские, просфорная, устроено подсобное хозяйство, на склоне Лесковицкой горы разбит небольшой огород.

Чудотворная Елецкая икона Божией Матери 1 апр. 1999 г. была возвращена из Черниговского исторического музея в обитель. В Петропавловском храме с 1997 г. хранится ковчег с частицами мощей свт. Димитрия Ростовского, Черниговских свт. Феодосия (Углицкого) и прп. Лаврентия (Проскуры). По благословению митр. Антония еще в 1996 г. заведен особый обычай празднования памяти св. Феодосия Черниговского с торжественным обнесением мощей по св. храмам, где служил подвижник. В авг. 1998 г. в Е. м. пребывала икона Божией Матери «Призри на смирение», чудесно отобразившаяся на стекле в 1993 г. в киевском Введения во храм Пресв. Богородицы мон-ре.

Ист.: *Иоанникий (Галытовский), архим.* Скарбница потребная и пожиточная всему свату. Новгород-Северский, 1676; *он же.* Ключ разумия. К., 1985. С. 344–371; Чернигову 1300 лет: Сб. док-тов и мат-лов. К., 1990.

Лит.: ИРИ. Т. 6. С. 488–518; Ист. сведения о Елецко-Успенском мон-ре в Чернигове // Черниговские ГВ. 1841. № 46. С. 297–303; № 47. С. 308–311; № 48. С. 317–319; № 49. С. 331–333; *Шафонский А. Ф.* Черниговского наместничества топографическое описание. К., 1851; *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Кафедральные Черниговские мон-ри: Ильинский, Елецкий и Борисоглебский. [Чернигов, 1861.] С. 95–123; *он же.* Ист.-стат. описание Черниговской епархии. Чернигов, 1873. Кн. 3. С. 1–34; *Эйнгори В. О.* Пребывание в Москве Иоанникия Голытовского в 1670 г. // ЖМНП. 1896. Ноябрь. С. 85, 92–95; *он же.* Очерки из истории Малороссии в XVII в.: Сношение малорос. духовенства с моск. правительством в царствование Алексея Михайловича. М., 1899. С. 664; *Добровольский П. М.* Черниговский Елецкий Успенский 1-кл. мон-рь: Ист. описание. Чернигов, [1900]; *Ефимов А. Н., прот.* Черниговский Елецкий мон-рь Успения Пресв. Богородицы, со времени его основания и до наших дней (1060–1902): Его святости и достопримечательности. Чернигов, 1903; *Щербак С. Д.* Дело о краже украшений с чудотворной иконы в Елецком Черниговском мон-ре во 2-й пол. XVIII в. // Тр. XIV Археол. съезда в Чернигове в 1909 г. М., 1911. Т. 3. С. 382–386; *Шевелев И. Ш.* Пропорции и композиция Успенской Елецкой ц. в Чернигове // Архит. наследство. М., 1972. Т. 19. С. 32–42; *Шекун А. В.* Новые исследования Елецкого мон-ря в Чернигове // Тез. Черниговской обл. науч.-метод. конф., посвящ. 20-летию Черниговского архитектурно-ист. заповедника. Чернигов, 1987. С. 43–45; *Куракин Ю. Н.*



Распространение католицизма и униатства на землях Черниговского воеводства Речи Посполитой в 1-й пол. XVII в. // Славяне и их соседи. М., 1991. Вып. 3: Католицизм и православие в ср. века. С. 96–108; *Студынова Л.* 3 історії Чернігівської єпархії: Бібліогр. покажчик. Чернігів, 1993. С. 29–32; *Гребень П. Н., Лавський С. Н.* Археол. наблюдения на территории Елецкого мон-ря и «окольного града» древнего Чернигова: По мат-лам раскопок 1994–1995 гг. // Археологічні старожитності Подесення: Мат-ли іст.-археол. семінару. Чернігів, 1995; *Кузнецов Г. А.* Край непокоренный: Черниговщина, 1941–1945 гг. Чернигов, 1995. С. 122–123; *Кара-Васильева Т.* Гаптарство у сіверянських жіночих мон-рях // Сіверянський літопис. 1996. № 1. С. 60–67; *Віроцький В. Д.* Храмы Чернігова. К., 1998. С. 87–111; Черниговский Елецкий Св.-Успенский жен. мон-рь / Сост.: мон. Вероника (Терехова). К., 1999; *Реутов А. В.* О назначении так называемых «крещален» в древнерус. храмах // Лаврський альманах. К., 2003. Вып. 9. С. 101–107.

Д. Б. К.

ЕЛЕЦКОЕ ВИКАРИАТСТВО

Орловской епархии, названо по г. Ельцу (ныне районный центр Липецкой обл., образованной в 1954). Указ Святейшего Синода о создании Е. в. и о назначении Елецким епископом прот. Митрофана Афонского (по принятии монашества) был издан 25 авг. 1906 г. 9 сент. прот. Митрофан принял монашеский постриг с оставлением прежнего имени, 17 сент. в московском Успенском соборе был хиротонисан во епископа Елецкого. Несмотря на то что еп. *Митрофан (Афонский)* имел местопребывание в Орле, с его деятельностью связано оживление церковной жизни в Ельце в сложный период во время и после первой рус. революции 1905–1907 гг. По инициативе Елецкого епископа в 1907–1910 гг. в зале Елецкой городской думы читались публичные лекции с участием городского духовенства, при храмах Ельца проводились воскресные чтения, в церковных школах вик-ства использовались совр. методики обучения церковному пению и создавались детские хоры, возобновлялась деятельность библиотек-читален, об-в трезвости. На общем собрании елецкого духовенства, членов церковно-приходских советов и попечительств 27 февр. 1907 г. был избран просветительный совет, в к-рый вошли представители городского духовенства и миряне, совет занимался организацией внебогослужбных чтений в городских храмах (Орловская епархия в 1906–1908 гг. при Преосвященнейшем еп. Серафиме (Чичагове). Кишинёв, 1914. С. 447). 18 окт. 1909 г. в Чёрной слободе было освя-

щено помещение для проведения внебогослужбных чтений, размещения воскресной школы и библиотеки-читальни им. прот. Павла Бутыгина (Елецкая жизнь. 1909. № 6. С. 7).

После перевода еп. Митрофана на самостоятельную Екатеринбургскую кафедру Елецким епископом стал Митрофан (Землянский), назначенный указом Синода 2 апр. 1910 г. В этом же указе местопребыванием Елецких епископов был определен *елецкий во имя Св. Троицы мон-рь*, настоятелями к-рого они являлись. Еп. Митрофан переехал в Елец в 1912 г. Как викарный епископ, ко-



Собор в честь Вознесения Господня в Ельце. 1845–1888 гг. Фотография. Кон. XX в. (ГПИБ)

тому было поручено назначение псаломщиков, он в первую очередь озаботился устройством школы для их обучения при Троицком мон-ре, получив от епархиального съезда пособие на ее содержание. Др. значимым делом еп. Митрофана стало издание при Троицком мон-ре религиозно-нравственных листов для народного чтения. Одной из главных заслуг архиерея было открытие 20 дек. 1911 г. в Троицком мон-ре Елецкого отд-ния Орловского церковного историко-археологического об-ва. Председателем совета отд-ния был избран еп. Митрофан, в совет отд-ния вошли уважаемые в городе люди — священнослужители, дворяне, купцы (Орловские Ев. 1900. № 8/9. С. 405). Музейное собрание отд-ния сразу же стало пополняться пожертвованными ельчанами церковными реликвиями. При отд-нии в 1912 г. был организован кружок добротворцев и ревнительниц милосердия в память прот. Иоанна Жданова, кружок ставил перед собой за-

дачи ухода за могилами, организации душеполезного чтения, помощи нуждающимся и устройства при доме прот. Иоанна в Троицком мон-ре церковного древнехранилища — музея Елецкого края. В 1913 г. был опубликован 1-й отчет о деятельности Елецкого отд-ния, содержащий перечень экспонатов древлехранилища в доме прот. Иоанна (Там же. 1913. № 19. С. 563–567). К 1913 г. было выпущено 20 брошюр церковно-исторического и духовно-нравственного содержания, отреставрирован пещерный храм-усыпальница прот. Иоанна в Троицком мон-ре (Там же. № 20. С. 600–603). 1 окт. 1914 г. в с.-петербургской Александро-Невской лавре во епископа Елецкого был хиротонисан *Павел (Вильковский)*. Архиерей активно участвовал в организации лазаретов для раненых, помощи беженцам, сбора пожертвований для фронта. По инициативе еп. Павла в 1915 г. в Троицком мон-ре был устроен госпиталь на 20 чел., в 1916 г. открылся приют для 20 мальчиков.

26 мая 1917 г. на Елецкую кафедру был назначен еп. *Амвросий (Смирнов)*, в 1917–1918 гг. много времени проводивший в Москве на заседаниях Поместного Собора Православной Российской Церкви. 27 марта 1918 г. Свящ. Синод издал постановление о том, что викарный епископ Орловской епархии должен иметь постоянное пребывание в елецком Троицком мон-ре с правом управления Елецким и Ливенским уездами (Там же. 1918. № 9. С. 240). 18 апр. 1918 г. еп. Амвросий прибыл в Елец, вскоре переехал в Орёл для временного управления епархией ввиду отъезда Орловского и Севского еп. сщмч. *Серафима (Остроумова)* в Москву. 6 июля 1918 г., после обыска в Орловском архиерейском доме, еп. Амвросий был арестован, на следующий день был арестован вернувшийся в Орёл еп. Серафим (массовые аресты в Орле и др. городах стали ответом властей на эсеровский мятеж в Москве). Вскоре еп. Амвросия освободили, и он поселился в елецком Троицком мон-ре (Там же. № 15. С. 390–392), где оставался под пристальным вниманием властей, не раз подвергался арестам и обыскам. Летом 1918 г. у мон-ря реквизировали последнюю лошадь и единственную пролетку, из-за чего стало невозможно возить по домам ельчан хранившуюся в обители чудотворную



Тихвинскую икону (Там же. №. 18. С. 473). После перевода еп. Амвросия в 1921 (или в кон. 1920) г. на Брянскую кафедру Елецким епископом в течение неск. месяцев 1921 г. являлся *Даниил (Троицкий)*, проявивший себя как одаренный проповедник, к-рый стремился укрепить свою паству в вере. 14 сент. еп. Даниил был назначен на Болховское викариатство Орловской епархии.

9 окт. 1921 г. во епископа Елецкого был хиротонисан после принятия монашеского пострига с именем Николай вдовый прот. Алексей Никольский. В 1922 г. Орловский еп. Серафим и Елецкий еп. *Николай (Никольский)* были арестованы по обвинению в сопротивлении *изъятию церковных ценностей*, в июне решением губ. ревтрибунала еп. Серафим был осужден на 7 лет, еп. Николай — на 3 года тюрьмы. После ареста архиереев в Орловской епархии начало быстро распространяться *обновленчество*. Освобожденный досрочно осенью 1922 г. еп. Николай констатировал, что в Ельце обновленцы не имели авторитета у верующих, но всячески поддерживались местными властями. Еще в кон. мая 1922 г. в Е. в. обсуждался вопрос об отделении викариатства от Орловской епархии с целью уберечь город и округу от обновленчества, набравшего силу в епархиальном центре. Общее собрание духовенства и мирян Е. в. 24 сент. 1922 г. единодушно постановило образовать «самоуправляющуюся автокефальную Елецкую Церковь с епископом во главе». Причиной этого решения было желание духовенства и мирян Е. в. «отмежеваться от «Живой церкви» до поместного Собора» (ГА Орловской обл. Ф. Р-27. Оп. 1. Д. 45. Л. 99, 119 об.) и быть независимыми от духовенства Орла, в большинстве своем присоединившегося к расколу. В марте 1923 г. Орловский губисполком отмечал, что «лишь в г. Ельце и Болхове большинство духовенства держится за старую церковь благодаря агитации епископов Даниила... и Николая» (Там же. Ф. 1. Оп. 1. Д. 583. Л. 93). Обновленчеству активно противостоял Елецкий союз церковных общин. Первая обновленческая община в Ельце была зарегистрирована в 1927 г. (в Орловской епархии действовало в это время 132 обновленческих прихода), она подчинялась обновленческому «Елецкому епископу» Дмитрию Крылову (ГА Орловс-



*Внутренний вид Вознесенского собора в Ельце.
Фотография. 1906 г. (ГИМ)*

кой обл. Ф. 79. Оп. 1. Д. 127. Л. 37 об.). С 30 нояб. 1927 по 17 нояб. 1937 г. помимо Крылова известны обновленческие «Елецкие епископы» Александр Филиппов, Николай Соколов и Василий Павлов, не имевшие паствы и опиравшиеся на гражданскую власть.

8 окт. 1922 г. еп. Николай (Никольский) вступил в управление Е. в. 15 окт. на собрании духовенства и мирян, проходившем в Преображенской ц., было избрано Елецкое епархиальное управление в следующем составе: председатель — прот. Вознесенского кафедрального собора Иоанн Триеров, товарищ председателя — А. Л. Васильев (председатель Елецкого союза церковных общин), секретарь — А. В. Максимов-Шушпанов, члены: прот. Сретенской ц. Василий Рязанов, протоиак. Вознесенского собора Евгений Лопаткин, клирик Сретенской ц. иеродиак. Агафодор (Тоболкин), Д. П. Сергеев. На содержание епископа было определено 30 тыс. р. В нояб. 1922 г. Елецкое епархиальное управление, разместившееся в сторожке елецкой Сретенской ц., на углу Соборной и Мясницкой улиц, начало работу, 18 нояб. было принято решение опубликовать соответствующую информацию в газетах, в ГПУ было направлено офиц. заявление о регистрации. Елецкий уездный исполком, признавая новообразованное епархиальное управление, дал ему разрешение на проведение 30 нояб. епархиального съезда духовенства и мирян (Там же. Ф. Р-27. Оп. 1. Д. 45. Л. 3-7, 104, 136). Однако через неск. дней исполком постановил: «Елецкое епархиальное управление распу-

стить, выданное разрешение на созыв съезда духовенства и мирян на 30 ноября с. г. аннулировать... виновных привлечь к ответственности». Всех причастных к созданию епархиального управления, включая еп. Николая, арестовали по обвинению в нарушении постановления декрета Совнаркома «Об отделении церкви от государства» о порядке утверждения и регистрации религ. об-в, поскольку «документов на организацию епархиального управления Елецкого уезда... не зарегистрировано». Арестованных обвинили также в «поддержании устоев тихоновской церковной политики, которая своими деяниями поддерживает как русскую, а также и заграничную контрреволюцию» (Там же. Л. 225, 106). Еп. Николай был согласован к ссылке в Задонск, откуда он продолжал управлять Е. в. до июля 1927 г. По некоторым сведениям, в 1924 г. он был освобожден досрочно и жил в Москве, где был вновь арестован в нояб. 1925 г. (База данных «Новомученики и исповедники Русской Православной Церкви XX в.» Православного Свято-Тихоновского богословского университета — <http://www.pstbi.ccas.ru>). Архиерей был почитаем своей паствой: монахини *елецкого в честь иконы Божией Матери «Знамение» мон-ря* после его кончины переписывали и распространяли «Житие епископа Елецкого Николая» (ГА Липецкой обл. Ф. Р-221. Оп. 1. Д. 24975. Л. 184).

5 окт. 1927 г. Елецким епископом был назначен священноисп. *Лука (Войно-Ясенецкий)*. Вскоре он был уволен на покой по собственному прошению, в Ельце не приезжал. В кон. 1927 г. на Елецкую кафедру получил назначение еп. *Василий (Беляев)*, в 1929 г. освобожденный от должности. В эти годы в городе и округе проводилось активное закрытие храмов. В сент. 1927 г. был поставлен вопрос о расторжении договоров аренды и закрытии елецких Сретенской и Иверской церквей, но верующие смогли расплатиться с долгами и отстоять храмы (ГА Орловской обл. Ф. Р-79. Оп. 1. Д. 88. Л. 208, 233, 249). В 1929 г. вновь встал вопрос о расторжении договоров с общинами этих храмов. В том же году были расторгнуты договоры с общинами елецких Иверской, Архангельской, Владимирской церквей, окончательно закрыт Знаменский монастырь. В следующем году прекратились бо-

гослужения в Сретенском и Преображенском храмах.

С 1928 г. юрисдикция Елецкого епископа распространялась на входивший в новоучрежденную Центральночернозёмную обл. Елецкий окр. (существовал в 1928–1930), который включал значительную территорию, в т. ч. бывш. Елецкий у., почти целиком бывш. Ливенский у. По-видимому, с этого момента (возможно, раньше – со времени объявления «автокефалии») Е. в. имело статус полусамостоятельного викариатства и в церковных документах, а также в светской периодике именовалось епархией. В частности, в указе Московской Патриархии от 20 окт. 1935 г. предписывалось «Шиловский (Воскресенский.— *Авт.*) район Елецкой епархии и приходы Мордвезского района Каширского викариатства Московской епархии перечислить в состав Тульской епархии» (Архив ЦНЦ ПЭ. Ф. 3. Оп. 2. Д. 11. Л. 9). После упразднения в 1930 г. Елецкого окр. и образования Елецкого р-на (с 1934 в составе Воронежской обл., с 1937 – в Орловской обл.) границы Е. в., по-видимому, совпадали с границами Елецкого р-на.

25 сент. 1929 г. на Елецкую кафедру был назначен архиеп. смчч. *Сергий (Зверев)*. 16 дек. он направил заявление в адм. отдел Елецкого окружного исполкома о регистрации его как «духовного руководителя... верующих православной Церкви Елецкого округа... в звании архиепископа Елецкого» (ГА Липецкой обл. Ф. Р-2210. Оп. 1. Д. 25362. Л. 273). Усилия архиеп. Сергия были направлены на поиск легальных возможностей сохранить приходы и духовенство викариатства, на поддержание церковной жизни. Владыка много проповедал, старался чаще бывать на приходах. Главный храм Ельца – Вознесенский собор – был к тому времени закрыт, архиерей служил в Рождество-Богородицкой ц. в Аргамачей слободе, в престольные праздники совершал богослужения в действующих городских храмах. В 1930 г. власти вернули Вознесенский собор верующим, и архиеп. Сергий собрал в нем священно- и церковнослужителей из закрытых елецких храмов. В 1933 г. по благословению архиеп. Сергия клирики Ельца служили молебны о сосланных священнослужителях, верующие собирали пожертвования. В 1935 г. архиеп. Сергий был арестован вместе с 14 свя-

щенниками и мирянами по обвинению в организации «контрреволюционной церковно-монархической группы», 29 окт. Воронежским облсудом он был приговорен к 5 годам лишения свободы. Одним из пунктов обвинения были сбор архиереем материалов о разрушенных храмах и мон-рях Ельца и передача их в Баку еп. *Митрофану (Поликарпову)* «для переправки за границу для дискре-



Церковь в честь Введения во храм Пресв. Богородицы в Ельце. Освящена в 1761 г. Фотография. Кон. XX в. (ГПИБ)

дитации советской власти». Архиеп. Сергий на допросах не отрицал, что собирал по просьбе еп. Митрофана материалы о святителях Митрофане Воронежском и Тихоне Задонском, др. подвижниках, о храмах и мон-рях Ельца с научными целями.

С 3 авг. 1935 по 14 марта 1937 г. во главе Е. в. стоял архиеп. Серафим (Протопопов), до 30 сент. 1935 г. с титулом «епископ Елецкий и Липецкий» управлявший одновременно Е. в. и *Липецким викариатством* Орловской епархии. 30 сент. после возведения в сан архиепископа он был назначен на Орловскую кафедру, но вскоре, по-видимому, на короткий срок подвергся аресту. С 30 сент. по 19 окт. 1935 г. Елецким епископом являлся *Артемон (Евстратов)*. 19 окт. 1935 г. еп. Артемон получил назначение на Орловскую кафедру, а Серафим (Протопопов) стал именоваться «архиепископ Елецкий и Задонский». В марте 1937 г. архиеп. Серафим и еще 9 священно- и церковнослужителей Ельца были арестованы по обвинению в создании

«контрреволюционной монархической группы церковников, ведшей среди населения активную антисоветскую агитацию». 5 авг. все арестованные были приговорены к расстрелу, 8 авг. приговор был приведен в исполнение (ГА Липецкой обл. Ф-2210. Оп. 1. Д. 23711. Л. 255–264). Впосл. Е. в. не замещалось, в 1954–2003 гг. Елец входил в Воронежскую и Липецкую епархию, с 2003 г. – в составе Липецкой и Елецкой епархий.

Архиереи: еп. Митрофан (Афонский; 17 сент. 1906 – 2 апр. 1910), еп. Митрофан (Землянский; 2 апр. 1910 – 29 авг. 1914), еп. Павел (Вильковский; 1 окт. 1914 – 26 мая 1917), еп. Амвросий (Смирнов; 26 мая 1917 – 1921 (кон. 1920?)), еп. Даниил (Троицкий; 30 апр. – 14 сент. 1921), еп. Николай (Никольский; 9 окт. 1921 – 19 июля 1927), еп. священноисп. Лука (Войно-Ясенецкий; 5 окт. – 11 нояб. 1927), еп. Василий (Беляев; кон. 1927 – ранее сент. 1929), архиеп. смчч. Сергий (Зверев; 25 сент. 1929 – янв. 1935), архиеп. Серафим (Протопопов; 3 авг. – 30 сент. 1935 с титулом «Елецкий и Липецкий», 19 окт. 1935 – 14 марта 1937 с титулом «Елецкий и Задонский»), еп. Артемон (Евстратов; 30 сент. – 19 окт. 1935).
Арх.: Архив ИЦ УВД Орловской обл. Ф. 4. Д. 1. Л. 1–2, 15, 165; Д. 2; Д. 3; ГА Орловской обл. Ф. 1. Оп. 1. Д. 583. Л. 93; Д. 638. Л. 22 об., 47 об.; Ф. Р-27. Оп. 1. Д. 45. Л. 3–7, 26 об., 41–41 об., 78, 98–99, 104–104 об., 106, 119 об., 136, 165, 225, 364–366 об.; Ф. 79. Оп. 1. Д. 88. Л. 208, 233, 249; Д. 127. Л. 37 об.; Ф. 606. Оп. 1. Д. 39, 75; Ф. 711. Оп. 1. Д. 4, 5, 7; ГА Липецкой обл. Ф. Р-97. Оп. 1. Д. 1. Л. 63, 140; Ф. Р-143. Оп. 1. Д. 376. Л. 329 об.; Ф. Р-149. Оп. 1. Д. 166. Ч. 2. Л. 329; Ф. Р-221. Оп. 1. Д. 24975. Л. 184; Ф. Р-687. Оп. 1. Д. 112. Л. 94, 141, 145, 418–419, 423; Д. 118. Л. 126; Ф. Р-1540. Оп. 2. Д. 99а. Л. 50; Ф. Р-2210. Оп. 1. Д. 23711. Л. 255–264; Д. 25362. Л. 273.
Лит.: *Перельгин А. И.* Рус. Правосл. Церковь на Орловщине в годы полит. репрессий // Реквием: Кн. памяти жертв полит. репрессий на Орловщине. Орел, 1996. Т. 3. С. 44–51; *Перельгин А. И., Краюхин Д. А.* Епископы Орловской епархии, пострадавшие в годы репрессий // Там же. 2001. Т. 5. С. 58; *Дамаскин (Орловский), игум.* История Рус. Правосл. Церкви в док-тах Архива Президента РФ // Тр. Регион. обществ. фонда «Память мучеников и исповедников РПЦ». М., 2004. Вып. 1: Новомученики XX в. С. 8; *Доненко Н., прот.* Наследники царства. Симферополь, 2004. С. 193–234; *Доненко А. Н.* Святые лики над Ельцом. Елец, 2006. С. 117; История иерархии Рус. Правосл. Церкви: Коммент. списки иерархов по епископским кафедрам с 862 г. М., 2006. С. 167–168, 268; *Клоков А. Ю., Найдёнов А. А., Новосельцев А. В.* Храмы и мон-ри Липецкой епархии: Храмы Ельца. Липецк, 2006. С. 29–50.

Игумен Митрофан (Шкурин)

ЕЛИЗАВЕТА [Елисавета; Елизавета Тюрингская, Венгерская; лат. Elisabeth, Elyzabeth; нем. Elisabeth von Thüringen; венг. Türingiai Erzsébet; англ. Elizabeth of Hungary]



Св. Елизавета Тюрингская.
Роспись Нижней ц. Сан-Франческо
в Ассизи. Ок. 1325 г.
Мастер Симоне Мартини

(7.07.1207, Шарошпатак, ныне Венгрия — 17.11.1231, Марбург, ныне Марбург-ан-дер-Лан, Германия), св. католич. Церкви (пам. 17 нояб.), ландграфиня Тюрингии.

Источники. К 30-м гг. XIII в. относится краткое описание чудес и исцелений, к-рые совершались у гробницы Е. (BHL, N 2488b). В 1232 г. в рамках подготовительного этапа процесса канонизации были собраны показания 60 свидетелей подобных чудес (BHL, N 2489). В качестве приложения к этому документу духовник Е. *Конрад Марбургский* составил краткое описание последних лет ее жизни (ок. 1226–1231), известное как «Summa vitae» или «Brevis narratio de vita» (BHL, N 2490). В ходе работы первой комиссии, рассматривавшей вопрос о канонизации тюрингской ландграфини, Римскому папе *Григорию IX* было направлено обширное описание чудес Е. (Epistola examinatorum miraculorum S. Elyzabeth ad dominum papam — BHL, N 2491). В 1235 г. была создана новая комиссия, к-рая полностью пересмотрела материалы о Е. и послала в Римскую курию дополненный список чудес (Miracula felicitis Elyzabeth — BHL, N 2491d). Тогда же был проведен опрос служанок Е., чьи рассказы легли в основу наибо-

лее известных легенд о жизни святой. Более ранняя, краткая версия рассказов — «Dicta quattor ancillarum» (Показания четырех служанок) и позднейшая, более пространная — «Libellus de dictis quattor ancillarum» (Книжица о том, что сказали четыре служанки) сохранились в ряде рукописей XIII в. (BHL, N 2493). Повествование о жизни Е. делится на 4 части (рассказ о детстве, семейной жизни, вдовстве и деятельности в основанном ею госпитале в Марбурге) и изобилует цитатами из высказываний Е. в форме прямой речи. Составитель «Libellus...» распределил описанные в «Dicta...» события в хронологическом порядке, снабдил повествование прологом и эпилогом, а также богословским комментарием и рассуждениями личного характера. Благодаря этому «Libellus...» стала одним из образцов средневеков. лат. агиографии.

Ценными источниками являются булла папы Григория IX от 27 мая 1235 г. о канонизации Е. и его письмо от 7 июня (BHL, N 2492a) кастильской кор. Елизавете (Беатрисе), дочери герм. кор. Филиппа Швабского, а также свод документов и протоколов канонизационного процесса «Processus et ordo canonizationis propter quorundam detractionem et calumnias» (Процесс и чин канонизации, составленный из-за напраслин и клеветы некоторых — BHL, N 2493a), составителем к-рого был, вероятно, доминиканец *Раймунд Пеньяфортский*.

После перенесения мощей Е., которое состоялось в 1236 г. в присутствии герм. имп. *Фридриха II* Гогенштауфена, по просьбе руководства Тевтонского ордена известный цистерцианский проповедник и писатель *Цезарий Гейстербахский* (Хайстербахский) составил новое Житие Е. (BHL, N 2494), сделав акцент на

королевском происхождении святой. Он придал тексту особый драматизм за счет риторического противопоставления ее высокого социального статуса и христ. смирения. В контексте идеи «царской святости» в Житии упоминается и мать Е., Гертруда Андекс-Меранская, убийство к-рой восставшими венг. дворянами было представлено автором, очевидцем события, как мученическая кончина. Цезарию Гейстербахскому принадлежит и записанное в 1237 г. свидетельство о перенесении мощей Е. «Sermo de translatione S. Elisabethae» (BHL, N 2495). Перенесение мощей описано также в составленной неизвестным автором, вероятно близким к Тевтонскому ордену, компиляции «Narratio brevis de translatione St. Elisabethae» (Краткое повествование о перенесении мощей св. Елизаветы), где впервые упоминается факт обильного источника мира от мощей Е. Имп. Фридрих II в письме, направленном генералу францисканского ордена Илии, рассказывает о посещении Марбурга и об участии в торжественном событии, во время к-рого он стал свидетелем чудесного исцеления.

К сер. XIII в. на основе «Dicta...» было составлено новое Житие Е. (BHL, N 2495b), автором к-рого, вероятно, стал монах цистерцианского монастыря нижнеавстр. г. Цветль, совершивший ок. 1236–1239 гг. паломничество в Марбург. Авторство датируемого 1249 г. др. жизнеописания Е. (BHL, N 2510) приписывается францисканскому писателю и агиографу Фоме Челанскому, собравшему свидетельства о распространении почитания Е. в монашеских орденах. В сер. XIII в. доминиканец *Винцентий из Бове* поместил жизнеописание Е., составленное им на основе «Libellus...», в сб. «Speculum historiale» (Зерцало истории). Между 1258 и 1270 гг. появилась поэма Рютбёфа о Е. «Vie de S. Elyzabel»



Реликварий
св. Елизаветы Тюрингской.
1236–1249 гг.
(ц. св. Елизаветы
в Марбурге-ан-дер-Лан)

(Житие св. Елизаветы) на старофранц. языке. Повествование о Е. было включено в сб. «Золотая легенда» (Legenda Aurea)

доминиканца *Иакова из Варацце*. Автор значительно переработал текст «*Libellus...*», сопроводив его обширным прологом и избранным описанием чудес.

В посл. четв. XIII в. агиографическая традиция была дополнена новыми мотивами. Вероятно, в среде францисканцев Тосканы возникла наиболее известная легенда о Е. — «чудо с розами». Впервые «чудо с розами» было описано в Житии, названном по первым словам «Блаженная Елизавета, дочь короля венгров» (*Beata Elisabetha filia regis Ungarorum*). Согласно этому Житию, Герман, свекр Е., пытаясь уличить ее в передаче продуктов бедным, потребовал показать, что она несла в переднике, однако съестные припасы, спрятанные невесткой, превратились в алые розы. Там же содержался рассказ о том, как во время приезда гостей в замок Вартбург ангелы, посланные Христом, одарили Е. пышной мантией, чтобы скрыть от посторонних глаз ее скромный, не подобающий ландграфине наряд. К этим произведениям примыкает и легенда о прокаженном, за к-рым Е. ухаживала, уложив его в своей комнате. При появлении разгневанного мужа больной превратился в благоухающую розу (в др. вариантах легенды уподобился распятому Христу). Между 1289 и 1297 гг. доминиканец Дитрих фон Апольда составил еще одно Житие Е. (*Vita S. Elisabethae, viduae landgravii Thuringiae, et beatae Margaritae...* — BHL, N 2496), при работе над которым в качестве источников использовал «*Summa vitae*» Конрада Марбургского, «*Libellus...*», ряд проповедей, посвященных Е., хроники, а также свидетельства людей, лично знавших святую. Житие тем не менее содержит легендарные сведения (напр., пророчество известного по распространенным в Тюрингии легендам звездочета Клингзора о рождении святой). Там же впервые упоминается о враждебном отношении к святой семье мужа, члены к-рой изгнали ее из замка. В позднее средневековье начали почитать и мужа Е., ландгр. Людвига IV (его мифологизированное Житие (*Vita Ludovici*) было составлено ок. 1308). В XV в. Фернан Перес де Гусман составил стихотворное Житие Е. на испан. языке. Приложенный к Житию гимн в честь святой является одним из наиболее известных произведений позднесредневеков. испан. лит.-ры. В Венгрии в 1489—

1496 гг. Пельбарт Темешвари составил сб. «*Межа проповедей*» (*Pomerium Sermonum*), в котором Е. посвящены проповеди № 96–98. Его ученик Ошват Лашкаи в трактате «*Колесница спасения*» (*Biga salutis*) обобщил ряд Житий Е. (беседы 108 и 109). Основным источником для венг. агиографов послужила «Золотая легенда», в меньшей степени — итал. и герм. Жития. Первое Житие Е. на венг. языке было составлено на основе сочинений Иакова из Варацце и Пельбарта Темешвари анонимным монахом-картузианцем и вошло в состав «Эрдского кодекса».

Жизнь. Е., дочь венг. кор. Эндре (Андраша) II (1205–1235) и Гертруды Андекс-Меранской (1185–1213), с детства была помолвлена со старшим сыном ландгр. Тюрингии Германа I. В 1211 г. она была привезена в Тюрингию и воспитывалась при дворе ландграфа, который стал ее опекуном. Е. отличалась религиозностью и склонностью к молитвенному уединению. После смерти Германа I (1217) ландграфом Тюрингии стал его сын Людвиг IV. В 1221 г. в ц. св. Георгия в Айзенахе состоялось

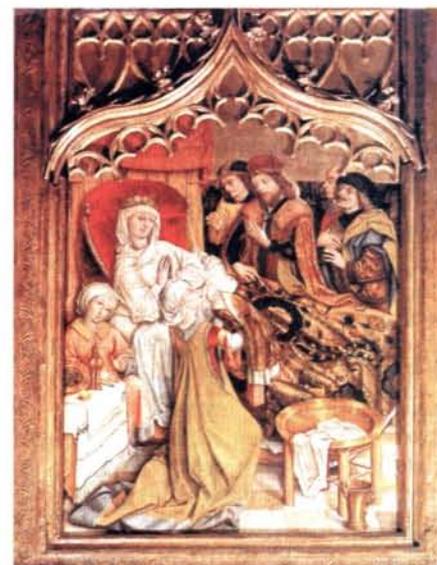


Пророчество Клингзора о рождении Елизаветы.

Часть алтарного полиптиха. 1420–1430 гг. Мастер ученик Конрада фон Зейста (госпиталь Св. Духа в Любеке)

бракосочетание Людвига с Е. Незадолго до этого они совершили поездку в Венгрию. В Вартбурге духовником Е. стал мон. Родегер, один из первых нем. францисканцев. В 1225 г. при поддержке Е. францисканцы ос-

новали мон-рь в Айзенахе. Весной 1226 г. в Тюрингии прошли сильные паводки, к-рые сопровождалась эпидемией чумы и голодом; Е. помогала бедным, раздавала нуждающимся вещи и хлеб. В том же году она основала под Вартбургом богадельню. Тогда же духовником Е. стал инквизитор Конрад Марбургский. Отличавшийся крайним аскетизмом, он был чрезвычайно строг к Е., требуя от нее послушания и отказа от собственной воли. В июне 1227 г. ландгр. Людвиг IV вместе с имп. Фридрихом II отправился в 6-й крестовый поход в Палестину, но в сент. того же года умер от чумы в г. Отранто (Италия). Ландграфом Тюрингии стал



Рождение Елизаветы.

1474–1477 гг. Неизв. художник (собор св. Елизаветы в Кошице, Словакия)

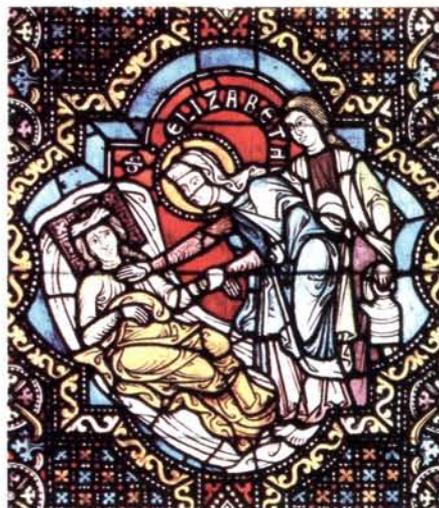
брат Людвига IV Генрих Распе. Зиме 1227/28 г. Е. провела в Айзенахе, почти не имея средств к существованию. Тетя Е. Матильда, аббатиса бенедиктинского мон-ря Китцинген под Вюрцбургом, отправила ее к дяде еп. Бамбергскому Экберту. Епископ решил вновь выдать Е. замуж, однако та отвергла предложение. В 1228 г. в Страстную пятницу во францисканском мон-ре в Айзенахе Е. официально отказалась от всего имущества, пожелав жить в бедности, довольствуясь подаванием. Конрад Марбургский не одобрил ее решения и объяснил, что эти средства необходимы католич. Церкви для помощи бедным. Е. сохранила состояние, но управление им передавалось инквизитору Конраду. Духовник, стремясь отвлечь Е. от мирских привязанностей, убедил ее передать детей (сына

и 2 дочерей) на воспитание в др. обители францисканского ордена. Принято считать, что Е. вступила в Третий орден св. Франциска (см. *Терциарии*), что, однако, не подтверждается источниками. Летом 1228 г. она основала в Марбурге госпиталь, где, живя в добровольной нищете, ухаживала за больными, молилась и помогала бедным. Была похоронена в церкви при госпитале.

Почитание. Исцеления, происходившие у могилы Е., стали поводом для начала процесса ее канонизации. Вероятно, инициатором процесса был Конрад Марбургский. Он пригласил Майнцкого архиеп. Зигфрида III на освящение 2 алтарей новой капеллы при Марбургском госпитале (авг. 1232). Во время торжеств архиепископ и др. присутствовавшие прелаты выслушали показания свидетелей об исцелениях у гробницы Е., записав наиболее достоверные и заверив их печатями. Тогда же был составлен отчет о 60 чудесных исцелениях с приложением краткого жизнеописания Е., к-рый иерархи отправили папе Римскому Григорию IX. Папа поручил архиеп. Зигфриду III Майнцкому, Раймунду, аббату мон-ря Эбербах, и Конраду Марбургскому провести новый опрос свидетелей. К папскому письму от 13 окт. 1232 г. был приложен формуляр для сбора свидетельств. В др. папском послании содержалось распоряжение подробно изучить жизнь Е. и проверить все чудеса с выяснением имен и мест рождения исцелившихся, когда и в чьем присутствии произошли чудеса, а также к кому и в каких словах были обращены их молитвы. Записанные свидетельства надлежало хранить в запечатанном виде до нового распоряжения из Рима.

К нач. 1233 г. члены комиссии выслушали ок. 700 свидетелей. Каждое сообщение о чуде записывалось на особом листке пергамента и заверялось членами комиссии. Частично сохранились протоколы, записанные аббатом Раймундом (из 106 зафиксированных исцелений 43 заверены им), который исцелился от боли в спине у гробницы Е. Протоколы должны были храниться у членов комиссии до востребования Римской курией, однако вопреки папскому указанию Конрад Марбургский сразу после окончания опроса свидетелей отсылал в Рим копии протоколов. Комиссия подготовила последовательное описание чудес, к которому

Конрад приложил краткое жизнеописание Е., ставшее основой позднейших компиляций. В 1233 г. подготовка к канонизации была приостановлена (возможно, из-за убийства



Св. Елизавета Тюрингская посещает больную. Витраж ц. св. Елизаветы в Марбурге-ан-дер-Лан. Ок. 1238 г.

Конрада 30 июля того же года). В 1234 г. хранителем гробницы Е. стал Тевтонский орден, чему способствовал деверь Е., Конрад Тюрингский (вступил в орден в 1234, вел. магистр ордена в 1239–1240).

Канонизационный процесс был возобновлен 11 окт. 1234 г. Папа Римский Григорий IX поручил Конраду, еп. г. Хильдесхайм (ему после смерти Конрада Марбургского были переданы ключи от госпиталя в Марбурге), Гермону, аббату мон-ря Георгенталь, и Людвигу, аббату мон-ря Херсфельд, в течение 5 месяцев передать протоколы комиссии в Римскую курию. В случае если протоколы утеряны, свидетельства надлежало собрать еще раз. Кроме того, папа предписал (письмо не сохр.) дополнить свидетельскими показаниями Житие Е., составленное Конрадом Марбургским. В янв. 1235 г. комиссия приступила к новым опросам. Всем, кто получили исцеление у гроба Е., следовало прибыть в Марбург, имея с собой свидетельства от прелатов или приходских священников. Сначала были выслушаны те, кто были знакомы с Е. при ее жизни: Ирменгарда, Елизавета и Хильдегунда, служительницы госпиталя в Марбурге, и Изентруда и Гуда, служанки Е. Пока проводилось дознание, были зафиксированы 24 новых чудес. Закончив работу, члены комиссии встретились с Римским папой

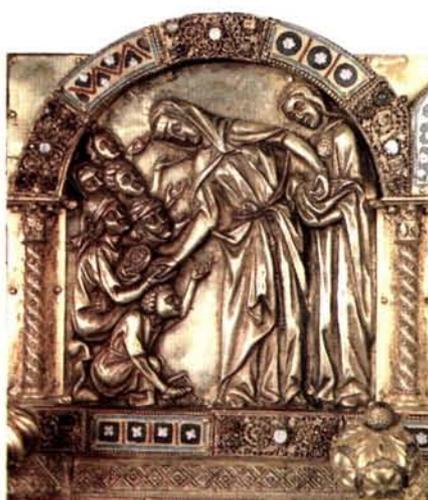
в Перудже (Италия). Во 2-й пол. мая 1235 г. папа представил материалы на рассмотрение собрания епископов, по решению к-рого Е. была причислена к лику святых. 27 мая, в праздник Пятидесятницы, в доминиканской церкви в Перудже состоялась торжественная канонизация Е. (булла о канонизации обнародована 1 июня 1235). День памяти Е. был установлен 19 нояб. Ее канонизация стала одним из первых примеров подробно документированного процесса, проходившего под строгим папским контролем. Приводимые в описаниях чудес свидетельства в отличие от более ранних агнографических памятников не имеют элементов мифологичности. Значительное внимание уделено опросу свидетелей, современников Е.

Канонизация Е. способствовала широкому распространению почитания святой. Тевтонский орден, руководство к-рого было тесно связано с тюрингским ландграфским родом, избрал Е. одной из своих покровительниц. По инициативе ордена уже в авг. 1235 г. во имя Е. (над ее гробницей в Марбурге) началось строительство готического храма. 1 мая 1236 г. имп. Фридрих II присутствовал на перенесении мощей святой и пожертвовал новому храму для главы Е. реликварий в форме чаши (в наст. время находится в Национальном музее древностей, Стокгольм). В 1245 г. на гробнице Е. была сделана надпись: «Gloria Teutoniae» (Слава немецкой земли). В 1249 г. мощи поместили в алтарной части церкви. К этому времени, вероятно по указу Хильдесхаймского еп. Конрада II, была создана рака для мощей святой, обитая позолоченными серебряными пластинами с рельефным изображением сцен из Жития Е. Этот богато украшенный реликварий считается одним из выдающихся произведений средневек. ювелирного искусства. Почитание Е. папой Григорием IX способствовало распространению культа святой среди высшей знати, прежде всего в Тюрингии, Гессене и др. нем. землях, а затем и в соседних странах. Широкое почитание Е. в Испании обычно связывается с родством венг. правителей из династии Арпадов с королевским двором Арагона. Каритативная деятельность Е. стала примером для мн. верующих, что привело к распространению почитания в общинах бегинок, в основном в Нидерландах.

С сер. XIII в. Е. широко почиталась в Венгрии. Известно, что 2 рыцаря, Фаркаш и Давид, прибывшие ко двору венг. кор. Белья IV, просили разрешения на строительство церкви, посвященной Е. Елизавета, дочь венг. кор. Эндре III, особо почитала Е., приходившуюся ей тетей (принадлежавший Елизавете диптих, датируемый 1290, был украшен изображением Е.). В XIII в. в Буде была основана больница во имя Е. В Кошице (венг. Кашша, ныне в Словакии) найден документ 1238 г., где упоминается больничный храм «*ecclesia S. Elizabeth*». На городской печати Кашши изображена Е., раздающая продукты бедным; круговая надпись печати — *S. Elizabeth sigillum civium de Cassa* (Св. Елизаветы печать граждан Кашши). Венг. короли Анжуйской династии также с благоговением относились к Е. При них во мн. городах Венгрии были воздвигнуты храмы, посвященные Е. (или Е. Венгерской).

В 1539 г. ландгр. Гессена Филипп I Великодушный, перейдя в протестант. веру, решил прекратить паломничество к мощам Е., изъяв их. После поражения протестант. коалиции в Шмалькальденской войне (1546–1547) святыни (из мощей сохр. череп и неск. костей) была передана эрцгерц. Максимилиану (впосл. имп. Максимилиан II). В 1548 г. мощи помещены в резиденции магистрат Тевтонского ордена в г. Мергентхайм (ныне Бад-Мергентхайм), а впосл. передали дочери имп. Максимилиана Елизавете, вдове франц. кор. Карла IX, к-рая жила в основанном ею мон-ре кларисс в Вене. В 1782 г. после упразднения мон-ря мощи были освидетельствованы и переданы в обитель Сестер св. Елизаветы (Госпиталь св. Елизаветы), где хранятся до наст. времени. Повторное освидетельствование мощей, включавшее анатомическое исследование, было проведено по указу кард. Фридриха Пиффля, архиеп. Венского (1913–1932).

Несмотря на события, связанные с Реформацией, почитание Е. не прерывалось. В 1622 г. в Ахене был основан госпиталь, положивший начало конгрегации Сестер св. Елизаветы в составе Третьего ордена св. Франциска. В 1671 г. папа Климент X объявил 19 нояб., день погребения Е., общим празднованием памяти святой для всей Римско-католической Церкви. С сер. XIX в.



Св. Елизавета Тюрингская помогает бедным. Фрагмент реликвария св. Елизаветы. 1236–1249 гг. (ц. св. Елизаветы в Марбурге-ан-дер-Лан)

в Германии, Италии и др. странах создается ряд орг-ций каритативного характера, носящих имя Е. В 1916 г. был создан англикан. монашеский орден св. Елизаветы Венгерской.

Одна из дочерей Е., София, жена Генриха II, герц. Брабантского, была матерью Генриха I, родоначальника Гессенского ландграфского дома. Вел. кнг. прмц. *Елисавета Феодоровна*, принадлежавшая к дому герцогов Гессен-Дармштадтских, являлась, т. о., прямым потомком Е.

В 1969 г. в ходе литургической реформы после *Ватиканского II Собора* поминовение святой перенесено на 17 нояб. — день ее кончины. В честь 800-й годовщины со дня рождения 2007 г. был объявлен годом Е.

Ист.: BHL, N 2488–2514d; *Theodoricus de Apolda*. Cronica S. Elisabeth zu Deutsch. Erfurt, 1520; *idem*. Vita S. Elisabeth // *Canisius H.* Antiquae lectiones. Ingolstadt, 1604. Т. 5/2. P. 147–217; *Idem* // *Idem*. Thesaurus Monumentorum Ecclesiasticorum. Amst., 1725. Т. 4. P. 115–152; *Hawkins H.* The History of St. Elizabeth, Daughter of the King of Hungary. [St. Omer], 1632; *Fontanini G.* Codex Constitutionum... in solemnem canonizatione Sanctorum... Romae, 1729. P. 1–111; *Cronica Reinhardsbrunnensis* // MGH. SS. Bd. 30/1. S. 597–598; *Libellus de dictis quatuor ancillarum S. Elisabeth confectus* / Hrsg. A. Huyskens. Kempten; Münch., 1911; *Vita S. Elisabeth, Landgraviae Thuringiae, auctore anonymo, nunc primum in lucem edita* / Ed. D. Henniges // AFH. 1909. Vol. 2. P. 240–268.

Лит.: *Justi K. W.* Elisabeth die Heilige, Landgräfin von Thüringen und Hessen. Marburg, 1835; *Werfer A.* Leben der hl. Elisabeth v. Ungarn, Landgräfin v. Thüringen u. Hessen. Regensburg, 1886²; *Lábán A.* Az Arpád házi Szent Erzsébet legendák irodalmunkban. Bdpst., 1907; *Huyskens A.* Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth, Landgräfin v. Thüringen. Marburg, 1908; *Elsner S.* Die hl. Elisabeth: Landgräfin v. Thüringen in Kunst, Poesie und Legende. Mönchengladbach, 1931²; *Hermelink H.* Die hl. Eli-

sabeth im Licht der Frömmigkeit ihrer Zeit. Marburg, 1932; *Weinrich F. J., von.* S. Elizabeth of Hungary. L., 1933; *Gábríel A. L.* Szent Erzsébet tisztelete a középkori Spanyolországban. Pécs, 1940; *Görres I. F.* Elisabeth v. Thüringen: Bild der Gnade: Ein Vortrag. Freiburg i. Br., 1959; *Stannat W.* Das Leben der hl. Elisabeth in drei mittelniederdeutschen Handschriften aus Wolfenbüttel und Hannover. Neumünster, 1959; *Santifaller L.* Zur Originalüberlieferung der Heiligsprechungsurkunde der Landgräfin Elisabeth v. Thüringen v. Jahre 1235 // Acht Jahrhunderte Deutscher Orden in Einzeldarstellungen / Hrsg. P. K. Wieser. Bad Grodesberg, 1967. S. 73–88; *Nigg W.* Elisabeth v. Thüringen: Die Mutter des Armen. Stuttg., 1980; *Werner M.* Die hl. Elisabeth und die Anfänge des Deutschen Ordens in Marburg // Marburger Geschichte / Hrsg. E. Dettmering. Marburg, 1980. S. 121–164; *idem*. Elisabeth v. Thüringen: Heilige der Armen. Münch., 2008; *Das Leben der hl. Elisabeth nach der Legende Aurea des Jacobus de Voragine* / Zsgest. H. D. Huber. Paderborn, 1981; *St. Elisabeth: Fürstin, Dienerin, Heilige: Aufsätze, Dok., Kat.* Sigmaringen, 1981; 700 Jahre Elisabethkirche in Marburg, 1283–1983. Marburg, 1983; *Elisabeth, der Deutsche Orden und ihre Kirche: FS zur 700-jährigen Wiederkehr der Weihe der Elisabethkirche* / Hrsg. U. Arnold. Marburg, 1983; *Wendel-Widmer B. R.* Die Wunderheilungen am Grabe der hl. Elisabeth v. Thüringen. Zürich, 1987; *Cadderi A. S.* Elisabetta d'Ungheria, landgravia di Turingia. Padova, 1988; *Guth K.* Elisabeth v. Thüringen und ihr hochmittelalterlicher Kult in den Spitälern des Deutschen Ordens zu Marburg und Nürnberg // Jb. f. frankische Landesforschung. Neustadt, 1992. Bd. 52. S. 135–144; *Schmidberger H. S.* Die Verehrung der Hl. Elisabeth in Böhmen und Mähren bis zum Ende des Mittelalters. Marburg, 1992; *Puskely M.* Árpád-házi Szt. Erzsébet. Bdpst., 1993; *Two Offices for St. Elizabeth of Hungary: Gaudeat Hungaria et Letare Germania* / Ed. B. Haggh. Ottawa, 1995; *The Two Middle English Translations of the Revelations of St. Elizabeth of Hungary* / Ed. S. E. MacNamer. Hdlb., 1996; *Kuhla K.* Die hl. Elisabeth v. Thüringen. Passau, 1997; *Vogl V.* Die hl. Elisabeth v. Thüringen. Passau, 1999; *Rákóczi I.* Párhuzamos életrajzok: Filológiai észrevételek Arpád-házi és Aragóniai Szent Erzsébet rózsacsodáihoz // A középkor szeretete: Történeti tanulmányok Sz. Jónás Ilona tiszteletére / Szerk. G. Klaniczay, B. Nagy. Bdpst., 1999. P. 375–383; *Magyarország virága: 13. századi források Arpád-házi Szent Erzsébet életéről* / Szerk. T. J. Horváth, I. Szabó. Bdpst., 2001; *Falvay D.* Elisabetta, divota della Vergine Maria: Arpád-házi Szent Erzsébet itáliai kultuszának sajátosságai // Serta Jimmyaca: Em-lékkönyv Kelemen János 60. születésnapjára. Bdpst., 2004. P. 101–110; *idem*. Le rivelazioni di S. Elisabetta d'Ungheria // Annuario, 2002–2004: Conf. e convegni / Acad. d'Ungheria in Roma. R., 2005. P. 248–263; *Gecser O. S.* Elisabetta d'Ungheria e il miracolo delle rose // Ibid. P. 240–247; *Эксле О. Г.* Бедность и признание бедных ок. 1200 г.: К вopr. о понимании добровольной бедности Елизаветы Тюрингской // Диалог со временем: Альм. интеллектуальной истории. М., 2006. Вып. 16. С. 159–202; *Назаренко А. В.* Св. Елизавета Тюрингская и прмц. Елисавета (вел. кнг. Елисавета Феодоровна) // Вел. кнг. Сергей Александрович (1875–1905) в истории рус. гос-ва и культуры: Мат-лы церк.-науч. конф., 17–18 февр. 2005 г. М., 2007. С. 110–119.

Э. Небольсин

Иконография. Почитание Е., первоначально связанное с местами ее подвижничества и погребения, вскоре распространилось на всю Европу: ок. 1240 г. в Граве (совр. пров. Сев. Брабант, Нидерланды) стараниями Юлиуса фон Нассау основана церковь, посвященная Е., в 1251 г. во имя Е. освящен храм в Словень-Градеце (Словения), с XIV в. Е. почитается в Торуне (Польша), где в это время выстроили здание конвента ордена, к которому принадлежала Е. Храмы, освященные во имя Е., возводились в XVII–XVIII вв. в Ахене, Граце, Клагенфурте, Линце, Люксембурге, позже — в Нойбурге-ан-дер-Донау, Вене, Праге, Брно, Братиславе, Будапеште, Гумбольдте (пров. Саскачеван, Канада) и т. д.

Единоличные образы Е. встречаются с XIII в. Ее изображают: как княжну в полосатом платье (фреска Симоне Мартини, ок. 1325, Нижняя ц. Сан-Франческо, Ассизи; картина последователя Луки Синьорелли, нач. XV в., Городской музей, Читта-ди-Кастелло); как замужнюю даму или вдову в однотонном платье и плаще, с покрытой головой (картина Липпо Мемми, 1-я пол. XIV в., Палаццо Веккьо, Флоренция) или в мантии, отороченной мехом (т. н. франц. скульптура Е., ок. 1470, ц. св. Елизаветы, Марбург-ан-дер-Лан); в чепце и платье горожанки (скульптура алтаря Т. Рименшнейдера, 1492, ц. св. Марии Магдалины, Мюнхенштадт; картина Михаэля Вольгемута, 1508, ц. ап. Иоанна и св. Мартина Турского, Швабах); как монахиню в подпоясанной бечевой коричневой рясе, в сером плаще, с белым платом на голове. Встречаются образы Е. с короной на голове (рельеф саркофага ок. 1300, ц. св. Елизаветы, Марбург-ан-дер-Лан; фигура Е. в скульптурном убранстве Карлова моста в Праге, 1707 г., мастер Ф. М. Броккофф). Корона может быть изображена дважды или трижды, напр., в памятниках Рейнской обл. и Нидерландов в XV в.: с 2 коронами — на «Реликварии с короной», 1236 г. (Исторический музей, Стокгольм), на скульптуре XVIII в. (Граве, Нидерланды); с 3 коронами (на голове, в руке, на книге) — на картине Яна ван Эйка, ок. 1435 г. (собрание Г. К. Фрика, Нью-Йорк). Согласно Цезарию Гейстербахскому (1236), последнее может быть истолковано как свидетельство святости Е. в девичестве, замужестве и вдовстве. На витраже (сер. XIII в.) ц. во имя Елизаветы в Марбург-ан-дер-Лан святую увенчивает ангел. Корона у ее стоп (картина XV в., Картинная галерея замка Лихтенштейн, Вена) или возложенная перед Распятием (фреска, ок. 1490, кафедральный собор, Иберлинген) символизируют отречение Е. от мира.

На ранних изображениях Е. (статуя в капелле сев.-зап. башни Наумбургского собора, ок. 1235) она представлена без атрибутов, которыми в дальнейшем ста-



*Св. Елизавета Тюрингская
помогает страждущему.
1493 г.*

*Мастерская Йорга Сирлина
(капелла св. Лаврентия
в Роттвайле)*

ли: раскрытая книга (скульптура Наумбургского собора (ок. 1240) и алтаря (ок. 1290) ц. во имя Елизаветы, Марбург-ан-дер-Лан; картина Дж. Кариани «Богоматерь со св. Елизаветой» (1524–1528, Национальная галерея, Рим); модель ее храма в Марбурге-ан-дер-Лан (рельефы кафедр (1397) в ц. во имя Елизаветы в Марбурге-ан-дер-Лан). С XIV в. изображения Е. дополняли атрибутами, свидетельствующими о ее делах милосердия изображениями: хлеба — статуя, ок. 1350 г., собор, Страсбург; корзины или подноса с хлебами — картина «Св. Елизавета Тюрингская, раздающая хлеба нищим» Дж. Б. Питтони (1734, Музей изящных искусств, Будапешт); хлеба и рыбы (в миске) — статуя, сер. XV в., капелла св. Лаврентия в Роттвайле; хлеба и виноградной грозди — скульптура Т. Рименшнейдера, 1510 г. (Национальный музей, Нюрнберг); ключа и черпака (схожесть иконографий Е. и Марфы иногда затрудняет их идентификацию: скульптура в коробе алтаря св. Марии, ок. 1510, Гос. художественное собрание, Веймар) — рельеф XV в. (Метрополитен-музей, Нью-Йорк); кувшина или кружки — картина из мон-ря Оттобойрен, ок. 1460 г. (Баварский национальный музей, Мюнхен); чаши (редко) — резной алтарь работы К. Берга, ц. св. Кнуда в Оденсе, Дания; хлеба и платья, предназначенных для бедных, — фреска XIII в. (Национальный археологический музей, Чивидале-дель-Фриули) и витраж 20–30-х гг. XV в. в ц. Богоматери, Оберве-

зель; гребня, к-рым Е. причесывала прокаженных, — картина швабского художника, ок. 1430 г. (частное собрание, Германия). Распространено изображение Е. с розами на коленях или в подоле платья — картина Лоренцо ди Биччи (ок. 1450, Национальная галерея Умбрии, Перуджа), с розами и лилиями — фреска XIV в. ц. Сан-Франческо в Арещо; тосканская рукопись Жития Е. (Laurent. 9. Fol. 35, XIII в.); статуя ок. 1470 г. в соборе св. Стефана в Вене.

Часто Е. представлена в окружении нищих или прокаженных — триптих Г. Гольбейна Старшего (1516, Старая пинакотекка, Мюнхен). В многофигурных композициях чаще всего встречаются ее изображения с мужем, тетей — аббатисой Метхильдой, дядей — еп. Экбертом Бамбергским, деверем — ландгр. Конрадом Тюрингским, с Конрадом Марбургским и его покровителем Иоанном Бриенским («Елизавета подле матери среди родственников по материнской линии» — Житие св. Гедвиги, 1451. Sign. IV. Fol. 192. Vl. 5r); с вмп. Екатериной и св. Франциском Ассизским — витраж, ок. 1238, ц. св. Елизаветы в Марбурге-ан-дер-Лан, картина XV в., Музей истории культуры, Лунд, Швеция; со св. Кларой — фреска Тибериуса из Ассизи, XV в.; с др. святыми францисканцами — триптих Дзаннино ди Пьетро, нач. XV., Городской музей, Рieti; со св. Мартином Турским — фресковый цикл со сценами жития св. Мартина Турского (1322–1326, С. Мартини, капелла Нижней ц. Сан-Франческо в Ассизи). Изображение Е. помещали рядом с 2 аллегорическими фигурами Добродетелей — ксимография Г. Бургкмайера, ок. 1510; в цикле «9 праведных жен» (вместе с Лукрецией, Ветурией, Виргинией, Есфирью Иаиллией, Иудифью, имп. Еленой, Биргиттой Шведской) — Paris. Fr. 12559. Fol. 125v, 1403–1404 гг.

Важнейшие житийные циклы Е. изображены на рельефах реликвария, представляющего собой обложенный позолоченными медными пластинами дубовый ларец, повторяющий формы ц. во имя Елизаветы в Марбурге-ан-дер-Лан (1236–1249, Музей ун-та, Марбург-ан-дер-Лан); на витражах (ок. 1238) 2 окон (восточные хоры) ц. во имя Елизаветы в Марбурге-ан-дер-Лан; на фреске 1239–1242 гг. в ц. св. Екатерины в Айзенахе; на фресковом триптихе (ок. 1300), включающем сцены «Распятие», «Чудо с Распятием» и «Обретение мощей св. Елизаветы Фридрихом II фон Гогенштауфеном» в ц. во имя Елизаветы в Марбурге-ан-дер-Лан; на фреске П. Каваллини (ок. 1320, ц. Санта-Мария Доннареджина, Неаполь); на рисунке сер. XIV в. из Австрийской национальной б-ки (Cod. 370. P. 85v — 94r); на фреске анонимного ученика Конрада фон Зёста (ок. 1420–1430, госпиталь Св. Духа, Любек); на алтарной картине (ок.

1475, собор, Кошице, Словакия); на алтаре ок. 1486 (собор, Бардеёв, Словакия).

С XIV–XV вв. в циклах, как правило, присутствовали сцены: пророчество Клингзора о рождении Е.; поездка Е.-невесты в Тюрингию; ее венчание; прощание супругов; принесение Е. нарочным кольца с известием о смерти мужа; изгнание Е. с детьми из Вартбурга; отречение Е. от мира; встреча венг. посланниками Е. и требование ими выкуп; облачение Е.



Чудо с розами.

Роспись ц. Санта-Элизабетта делла Конка в Перудже.

1330–1340 гг. Неизв. мастер

(Национальная галерея Умбрии, Перудже)

в одежды францисканского ордена; раздаривание Е. своего имущества; смерть Е.; обретение мощей Е. и передача их Фридриху II. Иногда цикл дополняли композиции, сюжеты к-рых связаны с проявлением благочестия, аскезы, смирения Е.: святая в окружении челяди спешит в церковь; ночная молитва Е.; явление Христа Е.; отказ Е. от трапезы с неправедно добытыми яствами; самобичевание Е.; получение Е. от св. Франциска Ассизского устава ордена. Традиционно Е., основательницу больницы для бедных в Марбурге-ан-дер-Лан, изображали ухаживающей за больными (алтарная картина, мастер Теодорих, XIV в., замок Карлштейн близ Праги), омывающей ноги Христу (внешняя створка алтара, 1483, госпиталь Св. Духа, Таллин).

Наиболее распространены сюжеты, связанные с чудом превращения хлеба, к-рый Е. несла беднякам в переднике, в розы при появлении разгневанного мужа (фреска разрушенной ц. Санта-Элизабетта делла Конка, 1330–1340, Национальная галерея Умбрии, Перуджа) или иллюстрирующие чудо с Распятием: в постели Е. вместо младенца нищенки (в др. варианте – прокаженного) было обнаружено Распятие (в др. вари-

анте – Младенец Христос) – картина, ок. 1490, Лауфен, Швейцария. Среди других сюжетов, связанных с сотворенными Е. чудесами, – принесение ангелом теплого одеяния для Е. – алтарная картина нач. XIV в. (Штеделевский ин-т искусств, Франкфурт-на-Майне); освобождение из чистилища матери Е. по молитвам святой – рельеф «Родные и приближенные имп. Максимилиана I» нач. XVI в. (в наст. время местонахождение неизвестно, ранее – Музей кайзера Фридриха, Берлин). Среди помертных чудес Е. распространены изображения воскресения утопшей – пределла Пьеро делла Франчески, сер. XV в. (Национальная галерея Умбрии, Перуджа) и исцеления в Райнхардсбрунне – витраж нач. XX в. (ц. св. Елизаветы, Бонн). В алтаре св. Елизаветы (1483, Б. Нотке) в ц. Св. Духа в Таллине образы святой на внешней створке (слева от Христа рядом со св. Виктором) и на внутренней створке (среди др. святых) дополнены 4 эпизодами из ее жизни, сопоставленными с 4 сценами из жизни Христа.

Одна из недавних работ, посвященных Е., – витражи 3 окон работы Н. Рауха (2007) в капелле ц. во имя Елизаветы в Наумбурге. Памяти святой посвящены общевроп. выставки 1981/82 и 1983 гг. На выставке «Елизавета Тюрингская – европейская святая» («Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige», Гессен, 7 июля 2007 – 19 нояб. 2007) было представлено свыше 350 экспонатов из 21 страны Европы, в т. ч. вышивка со сценами из жизни Е. (XIII в., ГЭ), происходящая из мон-ря, аббатисой к-рого была Гертруда, дочь Е.

Лит.: Schmolz F. Die Heilige Elisabeth in der bildenden Kunst des XIII. bis XVI. Jh. Marburg, 1918; LCI. Bd. 6. S. 133–140; Либман М. Я. Нем. скульптура: 1350–1550. М., 1980. С. 204–209. Ил. 157; Albrecht Th., Atzbach R. Elisabeth von Thüringen: Leben und Wirkung in Kunst und Kulturgeschichte. Petersberg, 2003; Krone, Brot und Rosen: [[Kat.]] / Hrsg. J. Römer. Münch.: B., 2006; Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige: Kat. / Hrsg. D. Blume. Petersberg, 2007; Elisabeth: Leben und Legende einer europäischen Heiligen: Eine Bilderreise durch Ungarn, Deutschland, Italien und die Slowakei. Regensburg, 2007.

Т. Ю. Облицова

ЕЛИЗАВЕТА I Тюдор [англ. Elizabeth I Tudor] (7.09.1533, Гринвич – 24.03.1603, Ричмонд), кор. Англии (с 17 нояб. 1558), во время правления к-рой окончательно сформировалась Церковь Англии. Е. была дочерью Генриха VIII от его 2-го брака с Анной Болейн, не признанного католич. Церковью. После казни кор. Анны Генрих объявил Е. незаконнорожденной, что было закреплено актом парламента. Однако позднее она была вновь включена в число офиц.

наследников престола вслед за братом (впосл. кор. Эдуард VI) и старшей сестрой (впосл. кор. Мария Тюдор). Е. получила образование под рук. кембриджского грециста Дж. Чика, его ученика У. Гриндала, а позднее теоретика педагогики Р. Эскема. Программа обучения принцессы включала изучение древних и новых языков (франц. и итал.), произведений классических авторов, упражнения в риторике и искусстве эпистолографии. Самое раннее письмо Е., написанное на итал. языке, датируется 1544 г. Важная роль в обучении отводилась изучению текстов Свящ. Писания, комментариев на них и богословской назидательной лит-ре. В 1544 г. Е. перевела с франц. нравоучительную поэму Маргариты Ангулемской, кор. Наварры, «Зерцало грешной души» (The Mirror of a Glass of the Sinful Soul). Спустя 4 года этот перевод был опубликован протестант. теологом и писателем Дж. Бейлом под названием «A Godly Meditation on the Cristen Sowle...». В 1546 г. принцесса подарила отцу выполненный ею перевод на лат., франц. и итал. языки труда Екатерины Парр «Молитвы и размышления» (Prayers and Meditations), а Екатерине Парр – перевод 1-й гл. «Наставления в христианской вере» Ж. Кальвина. В период правления Марии Тюдор, восстановившей в Англии католич. Церковь, Е., воспитанная в протестант. вере, была заключена в Тауэр по подозрению в гос. измене, где под страхом смертной казни приняла католичество.

В 1558 г., после смерти бездетной сестры, она унаследовала престол. 17 нояб., день ее воцарения, со временем превратился в национальный праздник, к-рый отмечался до XVIII в. как триумф протестант. веры. Коронация Е. состоялась 16 янв. 1559 г. в Вестминстерском аббатстве. С восшествием Е. на престол была восстановлена англикан. Церковь, был вновь принят Акт о супрематии с нек-рыми изменениями (SR 1 Eliz., с. 1) и «Акт о единообразии [богослужения]» (SR 1 Eliz., с. 2) (1559), к-рое должно было совершаться на основе «Книги общих молитв» 1552 г. В 1563 г. конвокация духовенства одобрила «Тридцать девять статей», изложение англикан. вероучения, сохраняющее свою силу и в наст. время. При Е. окончательно сформировалась национальная Церковь Англии, разделяющая многие



общие положения протестант. догматики (как лютеран., так и кальвинист.), но сохранившая епископальную орг-цию, иерархию духовенства и пышное богослужение, близкое к католич. богослужению. Церковное устройство елизаветинского времени нередко характеризуется как *via media* — серединный путь между католичеством и более радикальными протестант. течениями — цвинглианством и кальвинизмом (см. ст. *Англиканская Церковь*). В начале правления королева предпочитала именоваться не «главой Церкви», а ее «верховой правительницей» (*Supreme Governour*). С 70-х гг. XVI в. она отбросила сомнения, связанные с тем, что женщина не может возглавлять Церковь. Это отвечало интересам умеренных протестантов, признававших Е. богоизбранной правительницей и законной наследницей «имперской» короны Англии. Статус королевы-девственницы подкреплял ее претензии на супрематию в церковных делах.

Хотя осторожная религ. политика позволила Е. сохранять гражданский мир между подданными разных конфессий в течение 20 лет, компромиссный характер елизаветинского англиканства не удовлетворял католиков и пуритан (см. ст. *Пуританизм*) — сторонников дальнейшего реформирования Церкви, придерживавшихся в основном кальвинист. взглядов. В 1569 г. католич. дворянство сев. графств подняло восстание. После его подавления властями Римский папа *Пий V* издал буллу «*Regnans in Excelsis*» (1570), подвергнув королеву отлучению и призвав к ее свержению. В 70–80-х гг. нарастание угрозы со стороны католич. держав, попытки организовать восстание в Ирландии и ряд покушений на жизнь Е. вынудили королеву ограничить права католиков, одновременно с этим она все решительнее пресекала попытки пуритан критиковать офиц. Церковь. В 1571 г. «Тридцать девять статей» были подтверждены статутом парламента вопреки ожиданиям радикально настроенных протестантов, предлагавших королеве пересмотреть «Книгу общих молитв» в кальвинист. духе. Гонения, обрушившиеся на пресвитериан (см. *Пресвитерианство*), выступавших за организационное реформирование Церкви, отмену священства и создание национального синода независимых религ. общин,



Елизавета I Тюдор.
1575–1576 гг. Худож. Н. Хиллиард
(Национальная галерея, Лондон)

вызвали протесты в парламенте в 1580–1590 гг. и рост оппозиционных настроений среди убежденных кальвинистов. Е. видела в их призывах к упразднению иерархии духовенства угрозу офиц. Церкви и собственным позициям как ее главы. Королева не одобряла иконоборчество времен ранней Реформации, к-рое повлекло за собой невосполнимые культурные утраты, и не допустила его повторения. Важным начинанием ее культурной и религ. политики стало новое офиц. издание Библии на англ. языке. Она получила название «Епископская Библия» (*Bishops' Bible*) из-за того, что над ней работала группа епископов во главе с архиеп. Мэтью *Паркером*. До конца века она переиздавалась 18 раз. Е. не препятствовала публикации в Англии и т. н. Женевской Библии.

Конфессиональный фактор оказывал постоянное воздействие на внешнюю политику елизаветинской Англии. В 1560–1570 гг. вслед за попытками англ. купечества проникнуть в испан. колонии в Новом Свете напряженность в англо-испан. отношениях нарастала. Негласное поощрение англ. купцов со стороны Е. привело к распространению англ. пиратства в Атлантике и к необъявленной англо-испан. войне на морских путях. Ряд ударов был нанесен испанцам Ф. Дрейком во время его кругосветного рейда в 1577–1580 гг, после к-рого королева, пайщица мн. калерских антиниспан. экспедиций, посетила его корабль и собственноручно произвела Дрейка в рыцари. В Ни-

дерландах Е. поддерживала протестантов, восставших против испан. кор. *Филиппа II*. В 1588 г. испан. флот направился к англ. берегам, но был разбит. Поражение испан. «Великой армады» закрепило за Англией статус новой владычицы морей, обеспечив Е. роль лидера протестант. сил в Европе.

В течение мн. лет королева вела переговоры о потенциальном браке с католич. государями: с представителями испан. и австр. Габсбургов, с принцами франц. дома Валуа. Ее отказ принять решение в пользу одного из них мог привести к тому, что в случае смерти бездетной Е. англ. престол перешел бы к монарху-католику. Среди возможных претендентов на англ. престол была кор. Шотландии католичка Мария Стюарт. Однако, покинув свою страну после начала восстания подданных-протестантов, Мария была вынуждена искать убежища в Англии, где провела более 20 лет. С одной стороны, происки католиков, с другой — опасения англичан относительно планов шотл. королевы свергнуть Е. и реставрировать католицизм в Англии привели к тому, что в 1587 г. под сильным давлением общественного мнения Е. подписала смертный приговор Марии Стюарт, способствовав т. о. резкому обострению отношений Англии с Испанией и др. католич. державами.

В сфере экономической политики Е. была убежденной протекционисткой. Ее правление было отмечено торговой экспансией англ. купечества, к-рое осваивало рынки Сев. Африки, Леванта, Персии, Индии, а также попытками колонистов основать поселения в Новом Свете (в Сев. Америке была основана колония, названная в честь королевы-девственницы Виргинией).

Е. покровительствовала поэтам и драматургам, к-рые не только посвящали ей творения, но и делали ее главным персонажем аллегорических произведений (напр., в «Майской королеве» Ф. Сидни, «Королеве Фей» Э. Спенсера, «Эндимионе и Фебе» М. Дрейтона, «Океане и Цинтии» У. Рэли, «Гимнах к Астрее» Дж. Дэвиса и др.). Королевский патронат распространялся на сферу театра (Е., ее придворные и совет неоднократно поддерживали ведущие лондонские труппы, защищая от нападков пуритан) и науки. Е. покровительствовала математику и аст-





роному Дж. Ди, который был ее офиц. астрологом, регулярно посещала Оксфордский и Кембриджский ун-ты, была основательницей Тринити-колледжа в Дублине. В придворной среде сформировался своеобразный культ королевы, опиравшийся на систему понятий и символический язык, заимствованные из античной мифологии и классической литературной традиции: королеву прославляли в образах Минервы, Венеры, Дианы-Цинтии, Астреи, весталки, амазонки и т. д. (напр., художники Н. Хиллиард и А. Оливер). В растиражированных портретных гравюрах и в книжной иллюстрации (включая иллюстрации к офиц. изданиям Библии) королеву окружали традиц. христ. символы — меч и книга, аллегорические фигуры христ. добродетелей. Ее представляли как главу Церкви и подательницу слова Божия, как протестант. святую и правительницу, посланную Провидением для спасения «избранной нации», подобно благочестивым ветхозаветным царям.

Соч.: *The Sayings of Queen Elizabeth* / Coll. F. Chamberlain. L.; N. Y., 1923; *The Letters of Queen Elizabeth* / Ed. G. B. Harrison. L., 1968; *Collected Works* / Ed. L. S. Marcus, J. Mueller, M. B. Rose. Chicago; L., 2000; *Elizabeth I: Her Life in Letters* / Ed. F. Pryor. L., 2003. Истр.: *Osborne F.* Historical Memoirs on the Reigns of Elizabeth and King James. Edinb., 1658; *Camden W.* Annales rerum Anglicarum et Hibernicarum Regnante Elizabetha. Amst., 1677; *Birch Th.* Memoirs of the Reign of Queen Elizabeth from the Year 1581 till her Death. L., 1754. 2 vol.; *Lodge E.* Illustrations of British History, Biography and Manners in the Reigns of Henry VIII, Edward VI, Mary, Elizabeth and James I. L., 1791. 3 vol.; *Harington J.* Nugae Antiquae: Being a Miscellaneous Collection of Original Papers. L., 1804. 2 vol.; *Naunton R.* Fragmenta Regalia, or Observations on the Late Queen Elizabeth, her Times and Favorites. L., 1895¹.

Лит.: *Соколов В. А.* Елизавета Тюдор, королева английская // БВ. 1892. Т. 1. № 2. С. 313–380 (2-я пар.); Т. 2. № 5. С. 224–286 (2-я пар.); *Chamberlain F.* The Private Character of Queen Elizabeth. L., 1921; *Neale J. E.* Queen Elizabeth. L., 1944; *Штокмар В. В.* Экономическая политика англ. абсолютизма в эпоху его расцвета. Л., 1962; *Strong R. C.* The English Icon, Elizabethan and Jacobean Portraiture. L., 1969; *idem.* Splendour at Court: Renaissance Spectacle and the Theater of Power. Boston, 1973; *idem.* The Cult of Elizabeth. L., 1977; *idem.* Gloriana: Portraits of Queen Elizabeth I. L., 1987; *Strong R. C., Oman J. T.* Elizabeth R: Evocation. L., 1971; *Williams N.* Elizabeth I Queen of England. L., 1971; *idem.* The Life and Times of Elizabeth I. L., 1975; *Johnson P.* Elizabeth: A Study in Power and Intellect. L., 1974; *Yates F. A.* Astraea: The Imperial Theme in the 16th Cent. L., 1975; *Smith L. B.* Elizabeth Tudor: Portrait of a Queen. L., 1976; *Ploewden A.* Marriage with My Kingdom: The Courtships of Elizabeth I. L., 1977; *Erickson C.* The First Elizabeth. N. Y., 1983; *The Reign of Elizabeth* / Ed. C. Haigh. Basingstoke (Hamp-

shire), 1984; *Ridley J.* Elizabeth I. L., 1987; *Bassnett S.* Elizabeth I: A Feminist Perspective. Oxf., 1988; *Haigh C.* Elizabeth I. L., 1988; *King J.* Tudor Royal Iconography: Literature and Art in an Age of Religious Crisis. Princeton, 1989; *Berry Ph.* Of Chastity and Power: Elizabethan Literature and the Unmarried Queen. L., 1989; *Belsey A., Belsey C.* Icons of Divinity: Portraits of Elizabeth I // Renaissance Bodies: The Human Figure in English Culture, 1540–1660 / Ed. L. Gent, N. Llewellyn. L., 1990. P. 11–35; *Perry M.* The Word of a Prince: A Life of Elizabeth I from Contemporary Documents. Woodbridge, 1990; *Somerset A.* Elizabeth I. L., 1991; *Gloriana's Face: Women Public and Private, in the English Renaissance* / Ed. S. P. Cerasano, M. Wynne-Davies. N. Y.; L., 1992; *Frye S.* Elizabeth I: The Competition for Representation. N. Y.; Oxf., 1993; *Hackett H.* Virgin Mother, Maiden Queen: Elizabeth I and the Cult of Virgin Mary. Basingstoke, 1995; *Doran S.* Monarchy and Matrimony: The Courtship of Elizabeth I. L., 1996; *idem.* Elizabeth I and Religion: The Evidence of her Letters // JEclH. 2000. Vol. 51. P. 699–720; *idem.* Queen Elizabeth I. L., 2003; *Howarth D.* Images of Rule: Art and Politics in the English Renaissance, 1485–1649. L., 1997; *Watkins S.* In Public and in Private: Elizabeth I and her World. L., 1998; *Cole M. H.* The Portable Queen: Elizabeth I and the Politics of Ceremony. Amherst, 1999; *McLaren A. N.* Political Culture in the Reign of Elizabeth I: Queen and Commonwealth, 1558–1585. Camb., 1999; *Starkey D.* Elizabeth: Apprenticeship. L., 2001; *Elizabeth: The Exhibition at the National Maritime Museum* / Ed. S. Doran. L., 2003; *Loades D. M.* Elizabeth I: The Golden Reign of Gloriana. Richmond, 2003; *idem.* Elizabeth I. L.; N. Y., 2003; *Дмитриева О. В.* Елизавета Тюдор. М., 2004.

О. В. Дмитриева

ЕЛИЗАВЕТА ИЗ ШЁНАУ [лат. Elisabeth] (ок. 1129, Бонн — 18.06.1164, мон-рь Шёнау, близ Санкт-Гоарсхаузена, ныне земля Рейнланд-Пфальц, Германия), св. католич. Церкви (пам. 18 июня), визионерка. Происходила из дворянского рода. В 1141/42 г. в возрасте 12 лет была отдана на воспитание в двойной (муж. и жен.) бенедиктинский мон-рь Шёнау. В 1147 г. принесла временные монашеские обеты, а затем и вечные обеты. В 1157 г. была назначена наставницей (magistra) в монастырском новициате, а через некоторое время избрана настоятельницей жен. части мон-ря. Брат Е. из Ш., Экберт (позднее аббат Шёнау), был ее духовным наставником, а вполсл. также первым биографом. Известно, что др. ее брат, Руггер, был членом ордена премонстрантов и настоятелем мон-ря Пельде в Саксонии.

Вероятно, уже пребывая в мон-ре, Е. из Ш. тяжело заболела, но, несмотря на слабое здоровье, продолжала вести аскетический образ жизни. С 1152 г., имея многократные видения, впадала в экстатическое состояние, иногда длившееся неск. недель

и часто сопровождавшееся сильными болями, удушьем и потерей сознания. Е. из Ш. говорила, что в это время она общалась с Господом, Божией Матерью и святыми. По настоянию брата Экберта Е. из Ш. стала записывать свои видения. В 3 книгах «Liber visionum» (Книга видений; 1152–1160; нек-рые исследователи признают Е. из Ш. автором только первой книги) в хронологическом порядке церковного календаря описаны явления святых и видения духовного мира, а также разъяснены символические откровения. Это произведение получило широкое распространение в средние века, о чем свидетельствует большое число его копий, сохранившихся до наст. времени. В соч. «Liber viarum Dei» (Книга путей Божиих; 1156–1163), подражающем «Sci vias lucis» (или «Scivias» — Познай пути света) Хильдегарды Бингенской, говорится о необходимости покаяния и проблеме нравственности в католич. Церкви. Е. из Ш. также принадлежат сочинения «Liber revelationum de sacro exercitu virginum Coloniensium» (Книга откровений о святом лике кельнских дев; 1156–1157) — трактат о мученичестве Урсулы и ее сподвижниц, породивший множество недостоверных легенд, и «Visiones de resurrectione beatae Mariae Virginis» (Видения о воскресении блаженной Девы Марии; после 1159).

Произведения Е. из Ш. были созданы не без участия Экберта, к-рый не только редактировал лит. стиль сестры, но и влиял на содержание ее писаний. Так, напр., при изложении событий схизмы во время понтификата Александра III, когда при поддержке герм. имп. Фридриха I Барбароссы на Римский престол в 1159 г. был избран антипапа Виктор IV (V), Е. из Ш. выступала с позиции партии императора, сторонником к-рого был Экберт.

Сохранились 23 письма Е. из Ш., написанные с 1154 г. и адресованные различным епископам, аббатам, монахиням (в т. ч. Хильдегарде Бингенской), в к-рых она жестко критиковала пороки совр. ей эпохи. Произведения Е. из Ш. были широко известны в средние века, неоднократно переводились с латыни на др. языки.

Е. из Ш. особо почиталась еще при жизни. В 1584 г. папой Григорием XIII имя Е. из Ш. было внесено в Римский Мартиролог. В 1632 г. в ходе





Тридцатилетней войны, мощи Е. из Ш. были осквернены шведами; удалось спасти только главу, к-рая в наст. время покоится в приходской церкви Шёнау.

Соч.: *Revelations choisies de st. Élisabeth de Schönau* / Ed. C. Emmerich. Tournai, 1864; *Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Äbte Ekbert und Emecho von Schönau* / Hrsh. F. W. E. Roth, Ph. Schmitz, W. Oehl. W.; Würzburg, 1886; *The Complete Works* / Ed. A. L. Clark. N. Y., 2000; *Die Werke der Hl. Elisabeth von Schönau* / Hrsg. P. Dinzelsbacher. Paderborn etc., 2006.

Ист.: BHL, N 2485–2487; ActaSS. Iun. Vol. 3. P. 604–643; PL. 195. Col. 119–194.

Лит.: *Köster K.* Elisabeth von Schönau: Werke und Wirkung im Spiegel der mittelalterlichen handschriftlichen Überlieferung // Archiv f. mittelalterliche Kirchengeschichte. 1951. Bd. 3. S. 243–315 [Bibliogr.]; *idem.* Das visionäre Werk Elisabeth von Schönau // Ibid. 1952. Bd. 4. S. 79–119; *Schönauer Elisabeth Jubiläum 1965: FS anlässlich des 800 Todestages der hl. Elisabeth von Schönau.* Schönau, 1965; *Didier J.-C.* Elisabeth de Schoenau // DHGE. T. 15. Col. 221–224; *Clark A. L.* Elisabeth of Schönau: A 12th-cent. Visionary. Phil., 1992; *Wagner A.* Die hl. Elisabeth von Schönau: Ihr Leben und ihre Bedeutung als Mystikerin. Passau, 1993; *Pandiri Th. A.* Autobiography or Autohagiography?: Decoding the Subtext in the «Visions» of Elisabeth of Schönau // Women Writing Latin: From Roman Antiquity to Early Modern Europe. N. Y., 2002. Vol. 2. P. 197–229; *El Kholi S.* Die Teufelerscheinungen im «Liber visionum» Elisabeths von Schönau // Kurtrierisches Jb. Trier, 2003. Bd. 43. S. 37–74; *Schmitt J.-Cl.* Der ekstatische Körper der Elisabeth von Schönau (1128–1164) // Bild und Körper im Mittelalter / Hrsg. K. Marek. Münch., 2006. S. 305–314.

Свящ. *Петр Никольский*

ЕЛИЗАВÉТА ПЕТРÓВНА (18.12.1709, с. Коломенское Московской губ. — 25.12.1761, С.-Петербург), имп. Всероссийская (с 25 нояб. 1741), дочь имп. *Петра I* и имп. *Екатерины I*. Род. до офиц. заключения брака между родителями, в детстве жила в Москве и подмосковных селах Преображенское и Измайлово. Ее воспитанием занимались в основном сестра отца царевна Наталия Алексеевна и семья кн. А. Д. Меншикова. Цесаревна училась танцам, музыке, иностранным языкам (хорошо говорила по-французски, знала итал. и нем. языки). Гос. делами не интересовалась, хотя читала своей неграмотной матери официальные бумаги и даже иногда подписывала вместо нее указы. Петр I и его преемники видели в ее возможном браке средство для заключения политического союза: рассматривались варианты брака Е. П. с франц. кор. Людовиком XV, принцами Морицем Саксонским, Георгом Английским, Карлом Бранденбургским, Мануэлем Португальским, Карлом Августом Голштинским и



Имп. Елизавета Петровна.
1754 г. Худож. Г. Г. Преннер (ГТГ)

другими претендентами, но замуж она так и не вышла.

После смерти сестры имп. *Петра II* вел. княж. Наталии Алексеевны в 1728 г. Е. П. имела все шансы стать основной претенденткой на трон. Но слухи о ее любовных похождениях дискредитировали ее репутацию при дворе и отдалили от Петра II. Она уехала в Александровскую слободу под Москвой, где ежедневно посещала богослужения в *александровском в честь Успения Божией Матери мон-ре* и читала духовные книги.

После смерти императора Верховный тайный совет, решавший вопрос о престолонаследии, сделал выбор в пользу *Анны Иоанновны*. Новая императрица не любила двоюродную сестру и видела в ней угрозу своей власти. Е. П. не имела права являться к императрице без предварительной просьбы или специального приглашения. Ей сократили содержание со 100 тыс. до 30 тыс. р., запретили устраивать у себя ассамблеи. В нач. 30-х гг. XVIII в. Е. П. переехала в С.-Петербург.

Приход к власти. В 1740 г., после смерти *Анны Иоанновны* и воцарения имп. *Иоанна VI Антоновича*, шансы Е. П. занять имп. трон возросли. Она консультировалась с посланниками Франции (маркизом де ла Шетарди) и Швеции (Э. М. Нолькеном), к-рые в обмен на поддержку пытались добиться от Е. П. согласия на ревизию условий Ништадтского мира, но цесаревна отказалась давать письменные обязательства. Погруженная в личные и семейные про-

блемы, правительница *Анна Леопольдовна* к осени 1741 г. утратила контроль над своим окружением. Е. П. оказалась в центре заговора, к-рый поддержали солдаты и офицеры лейб-гвардии Преображенского полка. В ночь на 25 нояб. 1741 г. она в сопровождении гр. М. И. Воронцова, лейб-медика И. Г. Лестока и своего учителя музыки Шварца явилась в казармы Преображенского полка. Новгородский архиеп. *Аверсий (Юшкевич)* в проповеди 18 дек. того же года цитировал ее слова, обращенные к гвардейцам: «Знаете ли, ребята, кто я? И чья дочь?» Е. П. просила гвардейцев о помощи: «Моего живота ницут!» Солдаты гренадерской роты выступили вместе с ней к Зимнему дворцу, внесли ее во дворец и арестовали императорскую семью.

Е. П. провозгласила себя императрицей, распорядилась сослать в Ригу Иоанна VI и его «брауншвейгскую фамилию» (в 1744 они были перемещены в Холмогоры, в бывш. архиерейский дом; Иоанн VI в 1756 тайно перевезен в Шлиссельбургскую крепость). Чиновники «прежнего правления» (барон А. И. Остерман, графы М. Г. Головкин, Р. Левенвольде, Б. К. Миних) были осуждены и приговорены к смертной казни, замененной ссылкой. По сложившейся традиции часть их имений и домов вошла в состав дворцовых земель, др. часть досталась новым владельцам из окружения Е. П.: ее фаворитам (А. Г. Разумовскому и А. Я. Шубину), графам В. Ф. Салтыкову, Воронцову, А. П. Бестужеву-Рюмину, духовнику свящ. Феодору Дубянскому (см. ст. *Дубянские*), секретарю барону И. А. Черкасову, камергеру барону Н. А. Корфу, ген. Д. Кейту, С. Ф. Апраксину. В 1742–1744 гг. приверженцам новой императрицы было роздано более 77,7 тыс. крестьян, включая население конфискованных у осужденных чиновников вотчин. Гвардейцы — участники переворота недворянского происхождения стали дворянами. Кроме того, гвардейцы получили 14 тыс. крестьян и вошли в привилегированный корпус личных телохранителей государыни — Лейб-компанию. 25 апр. 1742 г. Е. П. возложила на себя имп. корону в *Успенском соборе Московского Кремля*.

Внутренняя политика. Е. П., обладавшая «чувством власти», была способна оценивать своих советников и выбирать среди них наиболее





компетентных. Она принимала ответственные решения только после тщательного обдумывания и обсуждения мнений советников, умело лавируя среди придворных группировок, не давая никому преимуществ. В 1753 и 1760 гг. была проведена массовая ротация кадров в системе центрального и местного управления. Контроль над соперничавшими «персонами» Е. П. сочетала с невмешательством в повседневную работу гос. машины. Такой баланс в сочетании с децентрализацией управления делал невозможным появление мятежных групп и снижал риск гос. переворота.

Выдающимися гос. деятелями в эпоху Е. П. были канцлер Бестужев-Рюмин, обер-прокурор Святейшего Синода, а затем ген.-прокурор Сената кн. Я. П. *Шаховской*, графы М. И. и Р. И. Воронцовы, А. И. и П. И. Шуваловы. Разумовский фактически управлял двором императрицы и имел к ней постоянный доступ. В 1742 г. Е. П. тайно обвенчалась с ним. По одной из версий, от этого брака родилась дочь Августа, к-рая в 1785 г. по распоряжению имп. *Екатерины II* была пострижена в *московском во имя св. Иоанна Предтечи мон-ре* с именем Досифея. С 1749 г. на первые роли при дворе выдвинулся новый фаворит, И. И. Шувалов.

Политическая программа императрицы была выражена в «словесном указе» 2 дек. 1741 г.: гос-во должно быть «возобновлено на том же фундаменте, как оное было при жизни» имп. Петра I. Для 1-й половины царствования Е. П. характерна ориентация на «петровские деяния» и замыслы, восстановление гос. институтов и законодательства нач. XVIII в. Кабинет министров был ликвидирован, Сенат как орган координации деятельности коллегий, а также местных властей, губернских и провинциальных, был восстановлен в правах, воссозданы упраздненные Берг- и Мануфактур-коллегии. В 1743 г. восстановлены Главный магистрат и система губ., провинциальных и городских магистратов. Повышалось адм. значение Москвы: для всех коллегий и Сената здесь создавались особые отделения. Кроме того, Е. П. периодически созывала «конференции» и «советы» из авторитетных лиц для обсуждения ответственных решений. Указом от 11 марта 1754 г. была создана Комиссия Уложения, которой поручалось составление свода зако-

нов, однако ее работа не была завершена. В 1756 г. была создана Конференция при Высочайшем дворе как совещательный орган при императрице, работавший на постоянной основе и занимавшийся преимущественно военными и дипломатическими вопросами. Была восстановлена личная канцелярия (Кабинет) императрицы, контролировавшая деятельность всех проч. органов власти.

При Е. П. проводилась идеологическая кампания по осуждению власти «иноземцев». Царствование Иоанна VI признавалось незаконным, т. к. Остерман, Миних и Головкины вместе с Анной Леопольдовной «насильством взяли» правление империей в свои руки, не имея никаких прав на наследование престола. Правительство Е. П. решило устранить всю информацию об Иоанне VI. С 1741 г. изымались из обращения монеты с его изображением, в 1742 г. публично сжигались печатные листы с текстом присяги на верность императору, с 1743 г. началось изъятие манифестов, указов, церковных книг, паспортов, жалованных грамот и проч. офиц. документов с упоминанием Иоанна VI и Анны Леопольдовны. Духовенство в проповедях убеждало паству в законности власти Е. П. как преемницы отца и защитницы Православия от иноземцев. В проповеди на день рождения императрицы 18 дек. 1741 г. архиеп. Амвросий (Юшкевич) оправдывал действия Е. П. в борьбе с врагами России. В образе последних выступали Миних, Остерман и др. «эмиссарии диавольские», к-рые «тысячи людей благочестивых, верных, добросовестных невинных, Бога и государство весьма любящих втайную похищали, в смрадных узилищах и темницах заключали, пытали, мучали, кровь невинную потоками проливали». Они же назначали на руководящие должности иноземцев, а неправедно нажитые деньги «вон из России за море высылали и тамо иные в банки, иные на проценты многие миллионы полагали».

Тайная канцелярия при Е. П. работала достаточно активно, но начальники учреждений почти в 2 раза реже, чем при Анне Иоанновне и Иоанне VI, подвергались адм. наказаниям. Кадровые перемены не сопровождались опалами и представляли собой скорее перестановку ответственных лиц внутри гос. аппарата. Указом Е. П. от 12 дек. 1741 г. была

восстановлена прокуратура, но она не имела той силы и влияния, которыми пользовалась при Петре I. Телесные наказания, конфискацию имущества и казнь, распространенные при Петре I кары за казнокрадство и взяточничество, Е. П. заменила понижением в чине, переводом на др. службу и изредка увольнением. Известно, что перед переворотом она долго молилась и дала клятву в случае прихода к власти не подписывать смертные приговоры. В ее царствование исполнение смертных приговоров было приостановлено.

В сфере социальной политики правительство Е. П. продолжало наметившийся ранее курс на укрепление «регулярного» гос-ва. Указ 1742 г. упоминал, что беглые помещичьи люди «немалым собранием» подали прошение императрице о разрешении им записываться в армию, и категорически запретил такую возможность; жалобщиков отправили в ссылку на сибир. заводы. В том же году разрешенная ранее подача императрице челобитных была воспрещена. При принесении присяги Е. П. за крепостных присягали их владельцы. В ходе проведенной в 1744–1747 гг. ревизии было зарегистрировано увеличение численности податного населения на 17%. Была поставлена задача сделать невозможным существование «вольных разночинцев»: их надлежало записать в подушный оклад, в армию, на фабрики. Подушная подать была увеличена на 10 к. для крепостных и на 15 к. для гос. крестьян (1745). В 1747 г. императрица предоставила помещикам право отдавать по своему выбору крестьян в рекруты, продавать их без семьи; в 1760 г. в зачет воинской повинности — ссылая крестьян в Сибирь; с 1761 г. запрещалось крестьянам заключать к.-л. сделки без позволения помещиков.

В экономической сфере П. И. Шувалов провел реформу по отмене внутренних таможен (1753–1754), что дало импульс к развитию предпринимательства и внешней торговли. По его же инициативе были повышены косвенные налоги, это привело к росту цен на соль и вино, продажа которых являлась монополией гос-ва. «Безуказные» предприниматели, открывавшие свое дело без разрешения соответствующих коллегий, подверглись репрессиям. В 1754 г. были открыты Гос. заемный банк для дворянства (с конторами



в С.-Петербурге и Москве) и Банк для купцов «для поправления коммерции при с.-петербургском порту».

Е. П. ценила науку, образование, искусство, особенно музыку и живопись, любила оперы, балы и маскарады. Ее вкусы и увлечения в значительной степени способствовали развитию отечественной культуры и просвещения. В среде с.-петербургского дворянства получило распространение домашнее образование у иностранных учителей. С этого времени франц. язык и этикет заняли прочное место в обиходе столичного общества, двор императрицы стал одним из самых блестящих в Европе. На ее время пришелся расцвет барокко в архитектуре. В 1754–1762 гг. архит. Б. Ф. Растрелли возвел новый Зимний дворец в С.-Петербурге. По инициативе И. И. Шувалова и при деятельном участии М. В. Ломоносова был основан Московский ун-т, принимавший студентов всех сословий, кроме крепостных крестьян, и 2 гимназии при нем: для дворян и разночинцев. 12 янв. 1755 г. был подписан указ Е. П. об открытии ун-та, Шувалов стал его 1-м куратором, он заботился о качестве преподавания, приглашал иностранных профессоров. При ун-те с 1756 г. стала выходить 1-я городская газ. «*Московские ведомости*», а с 1760 г. — 1-й московский ж. «Полезное увеселение» М. М. Хераскова. Шувалов инициировал открытие Академии художеств в С.-Петербурге в 1757 г. (стал ее 1-м президентом), а также Казанской гимназии в 1758 г. 30 авг. 1756 г. указом Е. П. в С.-Петербурге на основе ярославской труппы Ф. Г. Волкова был создан Российский гос. театр, директором которого стал А. П. Сумароков. Гуманизация общественной жизни проявилась и в указах о строительстве инвалидных домов и богаделен.

Е. П. уладила вопрос о престолонаследии. В 1742 г. в Россию привезли ее племянника, Гольштейн-Готторнского герц. Карла Петра Ульриха (впосл. имп. *Петр III*), к-рый после принятия Православия был объявлен наследником престола.

Религиозная политика. Современники, по свидетельству А. Т. Болотова, утверждали, что Е. П. «была набожна без лицемерства и уважала много публичное богослужение». Она строго соблюдала посты, исполняла церковные обряды, пела в церковном хоре, хранила у себя мощи святых. Ездил на богомолье, в т. ч.



Имп. Елизавета Петровна.
Фрагмент росписи парадных сеней
Гос. исторического музея в Москве.
Артель Ф. Г. Торопова. 1883 г.

в тихвинский Большой в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь. Совершала пешие паломничества в Троице-Сергиев мон-рь, на что требовались недели, а иногда и месяцы (в 1748 богомолье заняло почти все лето). Случалось, что, утомившись, Е. П. не могла дойти 3–4 версты до путевого дворца, специально построенного для ее отдыха. Тогда она доезжала до него в экипаже, но на следующий день вновь начинала путь с того места, где прервала его накануне.

В отличие от предыдущих правителей Е. П. проявила большую заботу об обителях. Троице-Сергиев мон-рь, пользовавшийся особым почитанием императрицы и получавший от нее щедрые пожертвования, в 1744 г. был удостоен степени лавры, его настоятелем утвердился митрополит Московский. В 1748 г. по инициативе императрицы был основан с.-петербургский Смольный в честь Воскресения Господня монастырь, ансамбль к-рого начал возводиться по проекту Растрелли. В 1761 г. был восстановлен «для призрения вдов и сирот заслуженных людей» московский во имя св. Иоанна Предтечи мон-рь. Из средств казны финансировалось масштабное строительство в Спасо-Преображенском Валаамском мон-ре (в 1754 большая часть зданий сторела) и Коневецком Рождества Пресв. Богородицы мон-ре. Возобновились строительные работы в московском во имя свт. Иоанна Златоуста и Новоиерусалимском в честь

Воскресения Господня монастырях. С 1749 г. было разрешено постригать в монахи учеников духовных семинарий, а с 1761 г. — выходцев из всех сословий. Прекратились «разборы» духовенства и отсылка «безместных» церковнослужителей в армию.

В 1757 г. состоялась 1-я в XVIII в. канонизация: указом Святейшего Синода был причислен к лику святых Ростовский митр. *Димитрий (Савич (Туптало))*.

Е. П. не собиралась ликвидировать синодальную систему и принципиально менять сложившееся церковное законодательство. В апр. 1742 г. архиеп. Амвросий (Юшкевич) вместе с Ростовским митр. сщмч. *Арсением (Мацеевичем)* представил императрице проект, в к-ром предложил упразднить Коллегию экономии и обер-прокурорскую должность, а также восстановить Патриаршество. Однако Е. П. согласилась лишь возратить управление церковными и монастырскими именными и их доходами в ведение Синода (позже императрица собиралась снова передать управление церковными вотчинами светским властям, но не успела сделать это). В 1744 г. Е. П. запретила Синоду принимать окончательные решения по бракоразводным делам дворян, следовало, «учиня надлежащее производство с ясным показанием своего мнения, для конфирмации представлять ее императорскому величеству». Указом Синода от 9 июля 1744 г. было унифицировано епархиальное управление, органы управления при правящих архиереях стали называться духовными консисториями.

Указы 1741–1742 гг. предписывали обратиться все строившиеся лютеран. кирхи в правосл. храмы и запрядали арм. богослужение. В 1742 и 1744 гг. объявлялось о высылке из империи евреев, за исключением принявших крещение. Переход в Православие лиц др. вероисповеданий всячески поощрялся. 20 янв. 1742 г. Е. П. стала крестной матерью 3 персов и 2 турок, крестившихся в Царском Селе. Сообщения о переходе в Православие протестантов и католиков императрица приказывала рассылать по всему гос-ву. При Е. П. активно работала *Комиссия новокрещенских дел*, к-рая ведала миссионерской деятельностью в Поволжье. Было крещено большое количество чувашей, марийцев, удмуртов, мордвы. С 1742 г. Сенат повелевал прекратить



разрешенную ранее запись «в раскол». Старообрядцам было запрещено именоваться староверами, их официально называли раскольниками, им предписывалось носить кафтаны с красным воротником-козырем.

Усилился контроль за повседневной жизнью подданных. Развивая разделение духовной и светской цензуры, в 1743 г. Е. П. установила правило печатать книги с «богословскими терминами» с разрешения Синода, а остальные — Сената. Появились указы о запрещении «писать и печатать как о множестве миров, так и о всем другом, вере святой противном и с честными нравами несогласном». Однажды обер-прокурор Синода Шаховской получил от императрицы выговор за то, что в одной из новых церквей «на иконостасе в место, где по приличности надлежало быть живо изображенным ангелам, поставлены разные наподобие купидонов болваны». Указы Синода запрещали устраивать кабаки близ церквей и мон-рей, в храмах предписывалось не вести бесед о «светских делах» и даже на торжественных молебнах не выражать громко верно-подданных чувств. В 1743 и 1748 гг. были изданы указы, подтверждающие распоряжения имп. Петра I о ношении нем. одежды и бритье бород и усов для всех, «кроме духовных чинов и пашенных крестьян». Возобновилась практика взимания налогов с носивших бороды. Регламентировалось поведение на улице: чтобы «на лошадях скоро ездить и браниться не дерзали». В С.-Петербурге и Москве было запрещено проводить кулачные бои, содержать на больших улицах питейные дома, заводить домашних медведей. Узнав о том, что в С.-Петербурге есть «дом свиданий», Е. П. в 1750 г. повелела разыскать его содержательницу, «взять под караул в крепость со всею ее компаниею» и принять меры «к поимке... всех непотребных женщин и девок».

При Е. П. проходил завершающий этап работы по исправлению слав. Библии по древнеевр., греч. и лат. тексту. Императрица требовала ускорить процесс, в 1747 г. исправление было поручено иеромонахам Варлааму (Ляшевскому) и Гедеоны (Сломинскому). В кон. 1751 г. Елизаветинская Библия вышла в свет, 1-й экземпляр был поднесен императрице в день ее рождения. Иером. Гедeon исправил допущенные ошибки, и в 1756 г. вышло 2-е издание книги.

Внешняя политика. В 1741 г. началась русско-швед. война, в ходе которой Швеция стремилась вернуть утраченные при Петре I территории. В 1742 г. рус. войска захватили большую часть Финляндии и вынудили швед. армию капитулировать под Гельсингфорсом. После поражения швед. флота у о-ва Корпо в мае 1743 г. был заключен Абоский мир, по которому Швеция уступила России Юго-Вост. Финляндию. В дальнейшем внешнюю политику определяли союзы с саксон. курфюрстом, польск. кор. Августом III (1744), а также с Австрией (1746), направленные против усиливавшейся Пруссии, и с «морскими державами» (Великобританией и Голландией) ради торговых выгод.

В 1756 г. началась Семилетняя война Австрии, России, Франции, Саксонии, Швеции и Испании против Пруссии и Великобритании. Ее главной причиной стала борьба между Великобританией и Францией за раздел владений в Ост- и Вест-Индии и Сев. Америке. Россия поддержала Австрию в борьбе с Пруссией. Рус. армия во главе с ген.-фельдмаршалом С. Ф. Апраксиным, а затем ген.-фельдмаршалом П. С. Салтыковым нанесла поражение прусской армии при Грос-Егерсдорфе (1757) и Кунерсдорфе (1759). В нач. 1758 г. рус. войска заняли Вост. Пруссию, в 1760 г. взяли Берлин. Однако у противников прусского кор. Фридриха II отсутствовало единство интересов и действий, Австрия и Франция не считали Россию самостоятельной участницей войны и возражали против ее территориальных претензий. Отправленная в Силезию рус. армия в 1760 и 1761 гг. из-за разногласий с австрийцами и маневров прусской армии не смогла разгромить неприятеля. В нояб. 1761 г. был подготовлен план операций на кампанию 1762 г. В дек. того же года ген.-лейтенант П. А. Румянцев взял крепость Кольберг (ныне Колобжег, Польша). Е. П. была намерена продолжать войну «со всею силою и ревностию».

В конце жизни императрица часто болела. Похоронена 5 февр. 1762 г. в Петропавловском соборе в С.-Петербурге.

Ист.: Именные указы имп. Елизаветы Петровны // ИВ. 1880. № 1–3, 7, 10; ПСПиР. Царствование имп. Елизаветы Петровны. СПб., 1899–1912. 4 т.; Болотов А. Т. Зап. Тула, 1988. Т. 1.

Лит.: Семевский М. И. Елизавета Петровна до восшествия своего на престол // Рус. слово.

1859. Кн. 2. С. 209–278; он же. 1-й год царствования Елизаветы Петровны // Там же. Кн. 6. С. 291–326; Кн. 8. С. 273–352; Веделянин П. Законодательство имп. Елизаветы Петровны относительно правосл. духовенства // ПО. 1865. № 5–7; Ешевский С. В. Очерк царствования Елизаветы Петровны // Он же. Соч. СПб., 1870. Т. 2; Фирсов Н. Н. Вступление на престол имп. Елизаветы Петровны. Каз., 1887; Щепкин Е. Н. Падение канцлера гр. А. П. Бестужева-Рюмина. Од., 1901; Вандаля А. Имп. Елизавета и Людовик XV: Пер. с франц. М., 1911; Чечулин Н. Д. Екатерина II в борьбе за престол: (По новым мат-лам). Л., 1924; Brennan J. F. Enlightened Despotism in Russia: The Reign of Elizabeth: 1741–1762. N. Y., 1987; Шмидт С. О. Внутренняя политика России сер. XVIII в. // ВИ. 1987. № 3. С. 42–58; Валишевский К. Дочь Петра Великого. М., 1990; Наумов В. П. Елизавета Петровна // ВИ. 1993. № 5. С. 51–71; Кричевцев М. В. Кабинет Елизаветы Петровны и Петра III. Новосибир., 1993; Анисимов Е. В. Елизавета Петровна. М., 2000, 2005. (ЖЗЛ); Курукин И. В. Эпоха «дворских бурь»: Очерки полит. истории послепетровской России, 1725–1762 гг. Рязань, 2003.

И. В. Курукин

ЕЛИЗАВЕТИНСКАЯ БИБЛИЯ — см. в ст. Библия.

ЕЛИЗАВЕТПОЛЬСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Кавказского Экзархата РПЦ (13.09.1917 — не ранее 1919), с центром в Елизаветполе (ныне Гянджа, Азербайджан) и затем в Тифлисе (ныне Тбилиси). Образовано как преемственное Бакинскому викариату Грузинского Экзархата после упразднения Экзархата (март 1917) в результате провозглашения груз. епископами восстановления автокефалии Грузинской Православной Церкви (12 марта 1917; восстановлена на Соборе Грузинской Церкви 8–17 сент. 1917) и учреждения Кавказского Экзархата (10 июля 1917). В состав Е. в. были включены рус. и др. негруз. правосл. приходы на территории Бакинской и Елизаветпольской губерний Российской империи (ныне территория Азербайджана).

Первым викарием Е. в. стал временно управлявший Грузинским Экзархатом 9 сент. — 4 окт. 1913 г. еп. Бакинский Григорий (Яцковский; 13 сент. (или 13 нояб.) — 17 нояб. 1917, переведен на Екатеринбургскую и Ирбитскую кафедру). 17 нояб. 1917 г. (по др. источникам, в 1918) на Е. в. был назначен еп. Слуцкий Феофилакт (Клементьев; в 1919 (по др. источникам, в 1923) переведен на Прилуцкое викариатство). Как Елизаветпольский викарный епископ митр. Тифлисского и Бакинского, экзарха Кавказского сщмч. Кирилла (Смирнова; 19 марта (1 апр.) 1918 — апр.





Кафедральный собор
во имя блгв. кн. Александра Невского в Баку.
Разрушен в 1936 г. Фотография.
30-е гг. XX в.

1920) он упомянут в списке «Иерархия Российской Православной Церкви», составленном в окт. 1918 г. (Иерархия. 2002. С. 165–190; Губонин. 2006. С. 861–870). Патриархом Московским и всея России св. Тихоном была осуществлена правка этого документа, местопребыванием Елизаветпольского викария им был указан Тифлис. Возможно, это связано с тем, что Кавказский экзарх смчч. Кирилл, который находился в Баку, радикально настроенной частью грузинского священства в Тифлис допущен не был.

В нек-рых источниках Е. в. названо Елизаветпольской (Кировабадской) епархией; датой учреждения считается 13 нояб. 1917 г.

В 1919 г. территория Е. в. вошла в новообразованную Прикаспийскую и Бакинскую (в нек-рых источниках — Бакинскую и Елизаветпольскую) епархию РПЦ, с 1934 г. — Ставропольскую, с 1998 г. — Бакинскую и Прикаспийскую (благочиния Бакинское и районов Азербайджана). Ист.: *Манишл.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 2. С. 394–395; Т. 6. С. 411–412; Состав Свят. Правосл. Всерос. Синода и Рос. церк. иерархии на 1917 г. Пг., 1917. С. 242–243, 304–305; Иерархия Российской Православной Церкви: Список кон. 1918 г. с собственноручной правкой свт. Тихона // Мат-лы по истории рус. иерархии. М., 2002. С. 166, 177, 185. Лит.: Губонин. История иерархии. С. 149, 168, 645, 807, 861–870, 872.

Н. Т.-М.

ЕЛИЗАРОВЫ [Елизарьевы], иконописцы, сыновья Елизара Романова, свящ. олонецкой ц. Воздвижения

Креста Господня (Арх. СПбФИРИ РАН. Ф. 3. Оп. 2. № 156. Л. 139 об.).

Иоанн, священник с 1717 г., определен в церковь, где прежде служил его отец. В 1691–1720 гг. работал в Александровом Свирском мон-ре: документы (Там же. № 178. Л. 74–74 об.; № 186. Л. 191; № 242. Л. 68 об.; № 271. Л. 29; № 276. Л. 35 об.; № 280. Л. 34–34 об.; № 293. Л. 15, 23, 86 об.) упоминают о договорных записях на написание многочисленных икон. Из сохранившихся произведений Иоанна известны царские врата с поясным изображением евангелистов (1721, ГРМ), выполненные для церкви Габановой пуст., которая была приписана к Александрову Свирскому мон-рю.

Иоаким, диакон с 1685 г.; в 1684–1717 гг. писал иконы для Александрова Свирского мон-ря, о чем сообщают договорные документы 1684–1688, 1695, 1717 гг. (Там же. Л. 33–34 об., 68 об., 123, 133, 145, 229 об.). 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. Организация иконописного дела по мат-лам архива Александрово-Свирского мон-ря // НИС. СПб.; Новгород, 1993. Вып. 4(14). С. 263–278; она же. Иконы из Александрово-Свирского мон-ря // ГРМ: Из истории музея. СПб., 1995; Кочетков. Словарь. С. 208–209.

ЕЛИКОНИДА [греч. Ἐλικωνίς, Ἐλικωνίς] († 244), мч. Коринфская (Солунская) (пам. 28 мая). Согласно греч. Мученичеству (ВНГ, N 742), Е. жила во время консульства императоров Гордиана (238–244) и Филиппа Араба (244–249), к-рые издали эдикт о гонении на христиан. Когда в Коринф прибыл проконсул Периний, Е. открыто исповедала себя христианкой и обличила жителей города в идолопоклонстве. Святую схватили и привели на суд. Восхищенный красотой Е., Периний стал уговаривать мученицу принести жертвы языческим богам и после ее отказа приказал пытать святую: ее били, резали ей ноги, затем бросили в кипящую смолу, но ангел Господень остудил котел со смолой, и Е. осталась невредимой. Тогда мученице вырвали волосы и опалили голову и грудь огнем. После этого проконсул долгое время убеждал Е. отречься от Христа, и, когда она сделала вид, что согласилась, ее привели в языческий храм. Оставшись одна, Е. сокрушила статуи богов. Разгневанный Периний заключил святую в темницу, где она пробыла 5 дней. Новый проконсул Юстин приказал бросить Е. в печь. Пламя, вырвав-

шись из печи, устремилось на стоявших рядом язычников и сожгло ок. 70 мужчин, святая же не пострадала. Затем Е. положили на раскаленное медное ложе, однако кровь мученицы погасила огонь. В темнице, куда отвели Е., ей явился Христос с архангелами *Михаилом* и *Гавриилом*. Они ободрили мученицу и дали ей хлеб, вкусив к-рый она почувствовала себя здоровой. На следующий день свякую отдали на растерзание 2 львам, к-рые не тронули ее, но бросились на народ и умертвили 120 человек. Тогда проконсул приказал обезглавить мученицу. По дороге к месту казни Е. услышала голос с неба, возвестивший об уготованном ей венце. После усекования главы вместо крови из раны потекло молоко. Благочестивые христиане похоронили тело мученицы.

В предисловии к Мученичеству Е. указаны авторы — Лукиан и Павел, очевидцы страданий святой, к-рые разослали сказание о ней жителям Азии, Фригии, Понта и Галатии.

Начало Мученичества Е., где говорится об издании Гордианом и Филиппом эдикта о гонении на христиан, содержит ряд анахронизмов: Филипп пришел к власти уже после смерти Гордиана; не сохранилось ни одного документа, подтверждающего издание подобного эдикта при этих императорах. Т. о., следует считать этот фрагмент поздней вставкой либо датировать Мученичество не ранее IV в.

Происхождение Е. в Мученичестве не указано. В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) и в Минологии имп. Василия II (кон. X — нач. XI в.) родиной Е. назван г. Фессалоника, а в греч. печатной Минее и примечаниях к «Синаксаристу» прп. Никодима Святогорца — г. Виталия (Βυταλία). По мнению *болландистов*, причиной несовпадения мог послужить греч. стихной синаксарь Paris. gr. 1582 (XIV в.), в к-ром вместо Фессалоники (греч. Θεσσαλονίκη) указана Фессалия (греч. Θεσσαλία ή Ηετταλία), начальные буквы к-рой (Θετ) переписчик заменил (Βυ) (ActaSS. Mai. T. 6. P. 736).

В визант. стихных синаксарях есть и др. расхождения: так, в Paris. gr. 1617 (XI в.) память Е. указывается под 27 мая; в Paris. Suppl. gr. 152 (XIII в.) имя святой передается как Селиконида (Σελικωνίς).

Кард. Цезарь Бароний поместил в Римском Мартирологе (XVI в.) па-



мать Е. под 28 мая, имя святой — Елконида (Helconis), мученическая кончина датирована 243 г. По мнению болландистов, есть историческое обоснование того, что святая пострадала в 244 г., когда власть перешла от Гордиана к Филиппу (Ibid. P. 737). Эта дата была принята РПЦ. Ист.: ВHG, N 742; ActaSS. Mai. T. 6. P. 736–744; SynCP. Col. 711–714; PG. 117. Col. 477 [Минологий Василия II]; MartRom. Comment. P. 212, 213; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 5. Σ. 141–142; ЖСв. Май. С. 736–742.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 159; Т. 3. С. 200; Heliconia // DCB. Vol. 2. P. 886; *Ἐλκωνίς* // ОНЕ. Т. 5. Σ. 582; *Lucchesi G.* Eliconide // BiblSS. Vol. 4. Col. 1060–1061; *Aubert R.* Héliconide // DHGE. T. 23. Col. 901; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 128.

Е. Г. Сапирова

ЕЛІМА, сцмч. (пам. 30 июля) — см. в ст. *Полхроний*, еп. Вавилонский, и др. мученики.

ЕЛІМА [греч. Ἐλύμας], иудейский маг при дворе рим. правителя Кипра Сергия Павла (Деян 13. 8). Е. пытался воспрепятствовать проповеди ап. Павла, когда тот вместе с ап. Варнавой во время 1-го миссионерского путешествия посетил проконсула. В наказание Е. был временно ослеплен по молитве ап. Павла. Сергий, увидев торжество христианской веры, «уверовал, дивясь учению Господню» (Деян 13. 6–12). Е. также именуется Вариисусом (Βαρισησοῦς от араб. *bar yešūa'* — сын Иисуса) и «лжепророком иудейским» (ψευδοπροφήτην Ἰουδαίου (Деян 13. 6)).

Истолкование образа Е., а также выяснение точного соотношения между его 2 именами — важные проблемы для христианской экзегезы. Во фразе: «...Елима волхв (ибо τὸ β означает имя его)...» (Деян 13. 8) — большинство исследователей рассматривают греч. μάγος (волшебник, маг) как истолкование имени Е. (см., напр.: *Haenchen*. 1971. P. 398). Поэтомю имя Е. (негреческое по происхождению) является транслитерацией семит. слова со значением волшебства, к-рое должно обладать отдаленным сходством по своему звучанию с греч. термином. Были предложены различные варианты исходного термина: араб. *halim* — мудрый, араб. *hālīmā* — мощный, сильный (*Schille G.* Die Apostelgeschichte des Lukas. В., 1984². S. 287). Ряд ученых производят греч. Ἐλύμας от араб. *hālōmā*, к-рое означает «толкователь снов» (*Yaure*. 1960; *Jervell J.* Die Apostelgeschichte. Gött., 1998¹⁷. S. 346).

Др. исследователи на основании передачи имени Е. в кодексе Безы как Ἐφ.Ἰμας читают в этом стихе имя Ἐτοπίδης (или Ἐτομος — см.: *Metzger B. M.* A Textual Comment. on the Greek NT. Stuttg., 1994². P. 402–403). Т. Цан (*Zahn T.* Die Apostelgeschichte des Lucas. Lpz., 1922³. Bd. 1. S. 416–418) принял это написание за оригинальное, утверждая, что имя Вариисус является искаженной транслитерацией евр. *bar-yišwah* (от глагола *šiwwah* — делать гладким, ровным, успокаивать), к-рое могло быть переведено на греческий как ἔτομος — готовый. Появление этого разночтения в кодексе Безы может быть объяснено более поздней правкой писца, к-рый стремился соединить Е. с упомянутым Иосифом Флавием иудейским магом Атомосом (Ἄτομος) с о-ва Кипр. Этот маг помог прокуратору Феликсу достигнуть расположения Друзиллы, дочери Агриппы I (*Ios. Flav.* Antiq. XX 7. 2). Кроме того, описывая родословие ветхозаветных патриархов, Иосиф Флавий сообщает, что «Элам [Ἐλμος] оставил после себя эламейцев, родоначальников персов» (Ibid. I 6. 4). В Свящ. Писании Элам (Елам) назван сыном Сима (евр. *šēm* — Быт 10. 22), имя к-рого по-еврейски пишется так же, как и слово «имя». Поскольку маги ассоциировались с персами, здесь можно увидеть основания для связи между 2 именами Е. без обращения к семит. реконструкции. Считаая возможным словосочетание «сын Иисуса» заменить словосочетанием «сын Имени» (на основании Деян 4. 12), Р. Стрелан усматривает тонкую языковую и понятийную игру в тексте кн. Деяния св. апостолов (Сын Шема / перс (=маг) — сын Иисуса / Имени — Елима / маг) (*Strelan*. 2004. P. 79–80). Смена имени ее носителем и наличие у него 2 имен, не связанных лингвистически друг с другом, — явление общепринятое в культуре эллинистического иудаизма (см., напр., Иоанн-Марк — Деян 12. 12; Савл-Павел — Деян. 13. 9).

Описание еврея из диаспоры, вовлеченного в занятия магией, несмотря на ее осуждение в нормативных евр. текстах, выглядит достаточно правдоподобным (*Schürer E.* History of Jewish People in the Age of Jesus. Edinb., 1986. Vol. 3. Pt. 1. P. 342–343). Возможно, роль Е. при дворе проконсула была подобной влиянию придворного философа или астролога (*Haenchen*. 1971. P. 398). Тем не

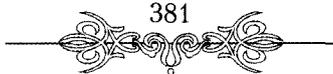
менее отдельные исследователи акцентируют внимание на именовании Е. «сыном Иисуса». На основании того, что в Свящ. Писании идиома «сын кого-либо» зачастую указывает не на родственные связи, а на принадлежность к определенному кругу лиц, напр. к общине учеников (Лев 1. 5; 2 Пар 35. 14–15; Притч 1. 8; Деян 4. 36; Мк 3. 17; Лк 11. 19), 2-е имя Е. может указывать на его косвенное отношение к христ. кругу (*Schmiedel P.* Barjesus // Encyclopaedia Biblica. L., 1901. Vol. 2. P. 480; *Strelan*. 2004. P. 75–76).

Е. представлен в кн. Деяний св. апостолов как серьезный противник христ. веры потому, что своим служением совращал «с прямых путей Господних» (Деян 13. 10). Кроме того, в богословии кн. Деяний св. апостолов конфликт между Павлом и Е. следует рассматривать в контексте полемики о волшебниках-магах и лжепророках. Евангелист Лука описывает и др. ложных последователей Иисуса Христа (Симона Волхва — Деян 8. 9–24; сыновей первосвященника Скевы — Деян 19. 13–16 и др.). В каждом случае победа в споре над лжеучением одерживается благодаря чудесной силе Иисуса Христа и благодатной помощи Св. Духа (Деян 13. 9).

Лит.: *Yaure L.* Elymas-Nehelamite-Pethor // JBL. 1960. Vol. 79. N 4. P. 297–314; *Haenchen E.* The Acts of the Apostles. Oxf., 1971; *McCasland S. V.* Elymas // IDB. Vol. 2. P. 95–96; *Martin T. W.* Elymas // ABD. Vol. 2. P. 487–488; *Strelan R.* Who Was Bar Jesus (Acts 13, 6–12)? // Biblica. 2004. Vol. 85. P. 65–81.

А. Е. Петров

ЕЛІНА Ерофей Андреев († 20.02. 1696), иконописец. Первое упоминание о нем относится ко 2-й пол. сент. 1678 г., когда Е. в качестве живописца 2-й статьи расписывал «каменное новое крыльцо и переходы... к ц. Спаса Нерукотворного образа, что у великого государя в Верху, и около крыльца перегородку каменную» (ГОП. Оп. 1. Ч. 12. Т. 1. № 17524; *Успенский*. 1910). В следующем году вместе с Петром Тропаревым он выполнял стенописные работы, писал на холсте для царских деревянных хором (*Забелин*. 1894) и участвовал в росписи ц. прп. мц. Евдокии, «что у великого государя в Верху»; с 10 дек. 1679 г. состоял на службе в Оружейной палате, снискал благоприятные отзывы иконописцев Ивана Салтанова и Ивана Безмина. К нач. 80-х гг. XVIII в.





относятся работы («на полотнах живописное письмо»), выполненные Е. для новых царских покоев и ц. Спаса Нерукотворного образа (ГОП. Оп. 1. Ч. 12. Т. 2. № 18604). В февр. 1684 г. по царскому указу Е. был послан в Симонов мон-рь (Там же. Ч. 14. № 22087), в сент. назван 1-м среди кормовых иконописцев, исполнявших работы для новых каменных покоев царевен Софьи, Екатерины, Марии, Феодосии, Наталии, им написаны сцены на тему евангельских притч (Там же. № 22660). В 1685 г. поставлен «у стенного живописного письма» в «новопостроенных каменных средних комнатах» царевен и нижних деревянных комнатах царицы Наталии Кирилловны (Успенский. 1910. С. 30). В 1686 г. Е. написал (ГОП. Оп. 1. Ч. 15. № 24459) вместе с Лукою Смоляниновым «персону» царя Феодора Алексеевича (ГИМ) — единственное из сохранившихся его произведений. Летом 1687 г. он занимался реставрацией креста ц. св. апостолов Петра и Павла, «что у великих государейверху» и написал там страстной цикл. В 1688 г. исполнил для царевны Екатерины Алексеевны иконы «Распятие» и «Снятие со Креста», в 1689 г. создал большое полотно «Образ Всемилостивого Спаса Нерукотворного» для царицы Наталии Кирилловны, в 1690 г. работал над Распятием с предстоящими Пресв. Богородицей и ап. Иоанном Богословом, переданным ему для росписи столбником А. Ф. Лопухиным из покоев царицы Евдокии Федоровны. Ок. 4 месяцев спустя по приказу окольничего М. Т. Лихачёва жалованный живописец Е. вместе с Киприаном Умбрановским и Григорием Одольским приступил к написанию полотен для покоев царицы Наталии Кирилловны со сценами «Распятие», «Снятие со Креста», «Положение во гроб», к-рые должны были составить вкуче с прежде написанными композициями единый цикл на тему Страстей Господних. В следующем году он выполнял работы для кельи патриарха: полотно «Троица», изображения на холстах 4 евангелистов и 4 стихий. Эти произведения были вставлены в рамы, покрытые резьбой. Тогда же для находящейся под кельей трапезной им были написаны «Распятие», «Троица», «Коронование Богоматери» (Писарев. 1904). Для дворцовых сел («в с. Измайлове в церкви Пресвятыя Богородицы

да в церкви царя Иоасафа да в селе Алексеевском в ц. Алексия, Человека Божия, в трех церквях в алтари за престолы») выполнил (1694) «живописным письмом» на 2 досках «Распятие». О занятиях Е. светской живописью свидетельствует образец перспективной живописи 1695 г. (Архив Оружейной палаты. Оп. 1. Ч. 20. № 31993).

Лит.: *Забелин И. Е.* Домашний быт рус. царей в XVI и XVII ст. М., 2000. Кн. 1; *Писарев Н.* Домашний быт рус. патриархов. Каз., 1904. С. 70, 92; *Успенский А. И.* Царские иконописцы и живописцы XVII в. 1910. Т. 2. С. 75–77; *Молева Н., Белютин Э.* Живописных дел мастера: Канцелярия от строений и рус. живопись 1-й пол. XVIII в. М., 1965. С. 203.

ЕЛИН МИХАЙЛ (XVI в.), иконописец; упоминается как «писец великого князя». В иконописном подлиннике краткой ред. П. П. Вяземского (РНБ. ОЛДП. № 1952, 1-я пол. XVII в.) дано описание минейной иконы на май, автором к-рой назван Е. М. По описи 1545 г. Иосифова Волоколамского мон-ря известно, что Е. М. работал вместе с сыном *Дионисия* Феодосием. Так, в Успенском соборе находилась «за левым крылосом в киоте... икона Пречистые Одигитриа с крыльци на гладком золоте. Писмо Феодосиево, а крыльца (поля) Михайлово писмо Елина, 12 праздников» (*Георгиевский*. 1911. Прил. С. 3) Лит.: *Вяземский П. П.* Иконописный подлинник краткой редакции. СПб., 1885; *Лихачёв Н. П.* Иконописцы подлинника краткой редакции // ИОРЯС. 1897. Т. 2. Кн. 2. С. 353–355; *Георгиевский В. Т.* Фрески Ферапонтова мон-ря. СПб., 1911; *Кочетков.* Словарь иконописцев. С. 213.

ЕЛИОЗ [груз. ელიოზი] (Гобирахидзе), католикос-патриарх всей Грузии (90-е гг. XIV в.—1419) в сложнейший для страны период нашествий *Тамерлана* (груз. Темур-Ленг). Бери Эгнаташвили писал, что во время царствования груз. царя Баграта V (1360–1393) «восседал католикос Елиоз, муж достойных деяний... пас Церковь свою как пастырь добрый и желанный» (*Бери Эгнаташвили*. 1959). Сведения Эгнаташвили о том, что Е. преставился почти одновременно с Багратом V и Патриарший престол занял католикос-патриарх Георгий, считают ошибочными, поскольку Е. упоминается в документах 1399, 1405, 1408, 1411, 1413, 1415, 1419 гг. (*Какабадзе*. 1913). В 1400 г. под напором войск Тамерлана груз. царь Георгий VII был вынужден уйти через Лихт-Имерети

в Зап. Грузию, а Е. «со всей своей паствой и беженцами» вместе с эриставом Виришелом «угнал с собой скот и овец» и укрылся в Шида-Картли в крепости Бехуши (Памятник эриставов. 1979; *Аноним*. 1959). В 1412 г. на груз. престол взошел царь Александр I Великий, который при поддержке Е. приступил к восстановлению разрушенных церквей и мон-рей. Е. пожертвовал мцхетскому кафедральному собору *Светицховели* приобретенную его старшим братом Григорием вотчину (ПП. 1965. Т. 2. С. 114), а также виноградники в селах Горовани и Ахатани, купленные Е. у Датуга Шалвашвили (*Какабадзе*. 1913); вернул жителю Мцхеты Иоанну Цхеонисдзе в качестве поминального пожертвования его братьев земли, отобранные царями Багратом V и Георгием VII; утвердил грамоту на выданную Георгием VII Палаванду Палавандисшвили вотчину, а также жертвенную грамоту Химшии Амилахори мцхетскому Светицховели.

Ист.: *Бери Эгнаташвили*. Новая КЦ: Текст 1-й // КЦ. 1959. Т. 2. С. 340; *Аноним*. Новая КЦ: Текст 2-й // Там же. С. 446, 449, 472, 473; *Какабадзе С.* Ист. док-ты. Тифлис, 1913. Т. 2. С. 4, 6, 8 (на груз. яз.); Памятник эриставов / Пер., исслед., примеч.: С. С. Какабадзе. Тбилиси, 1979. С. 35.

Лит.: *Абашидзе З. Д.* Елиоз // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 67–68 (на груз. яз.).

З. Д. Абашидзе

ЕЛИСА [евр. אֵלִישָׁה, *’elīšāh*; греч. Ἐλισά), старший сын Иавана (Быт 10. 4; 1 Пар 1. 7), из поколения Иафета. По его имени, упоминаемому в Свящ. Писании в библейской «таблице народов» (Быт 10), вполн. были названы его потомки и географическая область их расселения. Поскольку Иаван традиционно ассоциировался с районом расселения в Ионии и греч. племенами, проживавшими там, местоположение народности Е. предполагалось в регионе Эгейского м. Согласно Книге прор. Иезекииля, из островов (или прибрежной территории) Е. в финикийский г. Тир (к-рый являлся известным поставщиком окрашенной ткани) поставлялись голубые и пурпурные ткани (Иез 27. 7). Е. обычно идентифицируется с областью *alašia* (Алашия или Аласия), упоминаемой в *амарнских письмах*, а также в ряде клинописных текстов XVIII–XIII вв. до Р. Х. из Ассирии, Угарита и М. Азии. Вероятно, название Алашия (Аласия) изначально относи-



лось к району о-ва Кипр — области вокруг г. Энкоми на его юго-вост. побережье, позднее этот термин стал обозначать весь остров. Кипр экспортировал медь, и это подтверждает его идентификацию с Алашией, название к-рой происходит от шумер. слова *alaš* (аккад. *sinnu*) — медь. Иосиф Флавий (*Ios. Flav. Antiq. I 6. 1*) считал, что Е. был родоначальником эолийцев.

Лит.: *Schaeffer C. F. Enkomi-Alasia: Nouvelles Missions en Chypre, 1946–1950. P., 1952; Baker D. W. Elisha // ABD. Vol. 2. P. 473.*

ЕЛИСАВЕТА [евр. אלישבע, *'elišeba*; греч. Ἐλισάβετ], имя 2 женщин в Свящ. Писании.

В ВЗ Е.— дочь Аминадава из колена Иудина (Исх 6. 23; 1 Пар 2. 3–10), жена *Аарона*, 1-го ветхозаветного первосвященника (Исх 28. 1–2). От него Е. родила 4 сыновей: *Надава*, *Авиуда*, *Елеазара* и *Ифамара* (Исх 6. 23) — основоположников 1-го священнического рода в Израиле. Брат Е. Наассон был «начальником сынов Иуды» (Числ 2. 3; ср.: 1 Пар 2. 10). Имя Елисавета означает «мой Бог — семь (число полноты или совершенства в библейской символике чисел.— *Авт.*)» и указывает на то, что Бог является Тем, Кто исполняет Свои обетования (*Durham. 1998. P. 180*), или «мой Бог — клятвой» (т. е. связывающий Себя клятвой). Это имя было ей дано, вероятно, в знак свидетельства верности Бога, исполнившего во время Исхода Свои обетования об избавлении из егип. рабства (*Slayton. P. 474*).

В Новом Завете Е.— праведная (пам. 5 сент.), жена свящ. *Захарии* и мать св. *Иоанна Крестителя*. Происходила из рода Аарона (Лк 1. 5), родственница Пресв. *Богородицы*. Согласно рассказу евангелиста Луки, Е. жила с мужем в одном из городов Иудеи «во дни Ирода, царя Иудейского» (Лк 1. 5). Благочестивые (Лк 1. 6) супруги преклонного возраста не имели детей, поскольку Е. «была неплодна» (Лк 1. 7, 36). Когда Захария в свою черду совершал каждение в Иерусалимском храме, ему явился арх. *Гавриил* и возвестил, что по его молитве Е. родит сына, к-рый будет пророком и назовется «и Духа Святого исполнится еще от чрева матери своей» (Лк 1. 15). Вскоре Е. зачала сына и никому не сообщала о беременности 5 месяцев, радуясь чуду Божию, снявшему с нее «поношение между людьми» (Лк 1. 25), т. е. из-

бавившему от *бесплодия* (см.: Быт 30. 1; Исх 23. 26; 2 Цар 6. 23 и др.). Неожиданное чудесное разрешение от неплодия престарелой Е. в исполнение слов арх. Гавриила и молитв прав. Захарии имеет параллели в ВЗ,



Встреча Марии и Елисаветы. Мозаика кафедральной ц. Евфразияна в Порече, Хорватия. 543–553 гг.

напр. в истории *Сарры* (Быт 17. 15–21; 18. 9–15; 21. 1–7), *Ревекки* (Быт 25. 21), *Анны* (1 Цар 1. 1–20) и др. Эти примеры дают основания видеть в ребенке Е. Того, Кто сыграет важную роль в жизни Израиля. На 6-м месяце беременности Е. ее посетила Дева Мария, получившая накануне весть от арх. Гавриила о рождении от Нее Спасителя. Это путешествие из галилейского г. Назарета в Иудею Мария предприняла, чтобы разделить радость со своей родственницей, о беременности которой Она узнала от архангела (Лк 1. 36), и еще раз удостовериться в предстоящем ей чудесном материнстве, «возводя ум от рождения естественного к сверхъестественному» (*Ioan. Chrysost. Peccata fratrum non evulganda. VIII // PG. 51. Col. 361*). Когда Она вошла в дом и приветствовала Е., то у последней «взыграл младенец во чреве» и она «исполнилась Святого Духа», под действием Которого произнесла приветственную речь-пророчество, где назвала Марию «Матерью Господа» и про-

славил Е. веру в обещанное чудесное рождение Сына (Лк 1. 41–45). По словам блж. Феофилакта Болгарского, «пророчесственные слова Елисаветы к Марии были слова не Елисаветы, а младенца; а уста Елисаветы только послужили ему, подобно как и уста Марии послужили Сущему в утробе Е. — Сыну Божию. Ибо Ели-

савета тогда исполнилась Духом, когда младенец взыграл во чреве; если бы младенец не взыграл, она не пророчествовала

бы» (*Theoph. Bulg. In Luc. // PG. 123. Col. 707–708*). Как отмечает совр. экзегет Дж. Нолланд, Е. «отвечает лишь на приветствие, тогда как еще не рожденный Иоанн реагирует непосредственно на присутствие Иисуса... То, что она говорит, является результатом боговдохновенной интерпретации движения еще не родившегося ребенка, как это видно из стиха 44» (*Nolland. 1998. P. 79*). Дева Мария ответила Е. торжественным поэтическим гимном: «*Величит душа Моя Господа...*» (Лк 1. 46–55). Погостив в доме Захарии и Е. ок. 3 месяцев, Мария возвратилась в Назарет. Немного спустя Е. родила сына, к-рого по указанию ангела (Лк 1. 13) они с мужем назвали Иоанном.

В образе Е. и в описании ее окружения подчеркивается, что Спаситель рождается и возрастает в среде хотя и бедных и незнатных, но праведных людей, лучших представителей Израиля, к-рые хранят верность заповедям и надежду на обетования Бога и в ответ на это становятся первыми свидетелями и провозвестниками исполнения последних. Е. и подобные ей люди, живущие жадной обещанного Божия



Бегство в пустыню. Мозаика мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле. 1316–1321 гг.

спасения, становятся тем связующим звеном, благодаря которому обеспечивается и сохраняется



премственность новозаветной Церкви Христовой ветхозаветного избранного народа (*Brown*. 1997. P. 227–228). Описание образа Е., по мнению ряда исследователей, встраивается в богословскую концепцию Евангелия от Луки, в к-ром в отличие от остальных Евангелий женщинам уделяется больше внимания, подчеркивается их бо́льшая чуткость и преданность Божией воле по сравнению с мужчинами (*Witherington*. 1992. P. 63). Именно Е. и Мария, а не Захария и *Иосиф* первыми слышат весть о приходе Христа и отвечают на нее полным доверием (Лк 1–2; ср.: Мф 1–2). Вера Е. (наряду с верой Марии), а не Захарии считается образцовой. Е. и Дева Мария — главные в событиях, подготавливающих рождение Иоанна Крестителя и Спасителя. В сцене обрезания ее ребенка и наречения имени Е. первая дает ему имя Иоанн, а Захария только подтверждает решение жены, после чего к нему возвращается дар слуха и речи (*Nolland*. 1998. P. 79). Е. изображается как пророчица, прозревающая совершившееся зачатие и скорое рождение Господа и восхваляющая Его Мать. В нек-рых старолат. версиях текста Евангелия от Луки IV–VIII вв. (*Nestle-Aland*. NTG. P. 153; *Metzger B. M.* A Textual Comment. on the Greek NT. Stuttg., 1994². P. 130–131), а также в цитатах из этого Евангелия, содержащихся в арм. переводе трактата сщмч. Иринея Лионского «Против ересей» (Adv. haer. III 10. 2 и IV 7. 1), гимн «Величит душа Моя Господа» приписывается Е., а не Марии. О рукописной традиции атрибутирования пророческих слов Е., а не Марии упоминает и блж. Иероним Стридонский в переводе гомилий Оригена (*Hieron*. Transl. Homil. Orig. in Luc. // PL. 26. Col. 233C; подробный анализ этой проблемы и способов ее решения см.: *Brown*. 1993. P. 334–336).

В апокрифическом «Протоевангелии Иакова» (2-я пол. — кон. II в.) имеется рассказ о бегстве Е. с младенцем Иоанном от убийц, посланных царем *Иродом Великим*, на гору. После отчаянной мольбы Е. к Господу «гора раскрылась и впустила ее». Рассказ оканчивается словами: «И свет светил им, и ангел Господень был вместе с ними, охраняя их» (гл. 22). В литургических традициях ряда Восточнохрист. Церквей добавляются подробности бегства Е. с сыном. В греч. синаксарных повест-

вованиях говорится, что они бежали в пустыню «за Иордан» (*SynCP*. Col. 16) и что через 40 дней Е. скончалась в пещере, а ее сына питал и растил ангел до дня его призвания на служение. В синаксаре Коптской Церкви сказано, что Е. убежала с Иоанном в Синайскую пустыню и скончалась там через 7 лет (*ActaSS*. Nov. T. 2. P. 20). Греч. историк Никифор Каллист со ссылкой на свт. Ипполита Римского писал, что мать Е. носила имя Соби (*Σόβη*), жила в Вифлееме и приходилась родной сестрой прав. *Анне*, матери Пресв. Богородицы (*Niceph. Callist*. Hist. eccl. II 3 / PG. 145. Col. 760).

В Евангелии от Луки не приводится название города, в к-ром жили Захария и Е., указано только, что это был «город Иудин» (т. е. в Иудее) «в нагорной [ὄρεινῆ] (местности)». Под этим греч. словом может подразумеваться как гористая местность одной из частей Иудеи (ср.: Лк 1. 65; *Ios. Flav. Antiq.* XII 1. 1), так и местность, прежде заселенная коленом *Ефрема* (1 Цар 1. 1), которая была частью того же геологического образования (*Nolland*. 1998. P. 65). Лит. традиция, восходящая к VI в., связывает место жительства Е. с Эйн-Керемом (см. *Ain-Karem*), который расположен в 6,5 км к западу от Иерусалима (*Baldi*. 1982. P. 44 ff.). Исследование остатков 2 церквей IV в. показывает, что данное предание восходит к более раннему времени (*Das grosse Bibellexikon / Hrsg. H. Burkhardt u. a. Wuppertal etc.*, 1988. Bd. 2. S. 776). Нек-рые археологи идентифицируют это место с упоминаемым в Иер 6. 1 г. Бефкарем (*Yunker*. P. 686).

Согласно Римскому Мартирологу, память св. Захарии и Е. указана 5 нояб. (*MartRom*. P. 498), в греч. Церквях — 5 сент. и 30 дек. (ВНГ, N 1881–1881), яковиты совершают память 16 дек. (РО. Т. 10. Fasc. 1. P. 36), сиро-марониты — 25 июня (*ActaSS*. Nov. T. 3. P. 28–29). Память Е. копты празднуют в 16-й день месяца амшира (*SynAlex* (Forget). Beirut, 1922. Louvain, 1953². Vol. 1: [Versio]. P. 500–501. (CSCO; 78. Arab.; 12), эфиопы — в 17-й день месяца якитти (*ActaSS*. Nov. T. 3. P. 20).

Лит.: *Ballarini L.* Elisabetta // *BiblSS*. Vol. 5. Col. 1079–1087; *Baldi D.* Enchiridion Locorum Sanctorum: Doc. S. Evangelii loca respicientia. Jerusalem, 1982; *Yunker R. W.* Beth-haccherem // *ABD*. Vol. 1. P. 686–867; *Slayton J. C.* Elisabetta // *Ibid.* Vol. 2. P. 474; *Witherington B.* Elizabeth // *Ibid.* P. 474–475; *idem.* The Birth of

Jesus // *Dictionary of Jesus and the Gospels / Ed. J. B. Green e. a. Downers Grove (Ill.)*, 1992. P. 60–74; *Brown R. E.* The Birth of the Messiah. N. Y.; L., 1993². P. 256–285, 330–392; *idem.* An Introduction to the NT. N. Y.; L., 1997. P. 225–230; *Durham J. I.* Exodus. Waco (Tex.), 1998. P. 79–84. (WBC; 3); *Nolland J.* Luke. Vol. 1: 1–9; 20. Dallas (Tex.), 1998. P. 13–81. (WBC; 35a); *Bauckham R.* Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels. Grand Rapids (Mich.); Camb., 2002. P. 47–76; *Murphy C. M.* John the Baptist: Prophet of Purity for a New Age. Collegeville (Minn.), 2003. P. 41–49.

П. Ю. Лебедев

Гимнография. Почитание св. *Иоанна Крестителя*, равно как и чудесные обстоятельства его рождения, обусловило почитание Е. как матери св. Иоанна Крестителя, поэтому Е. вспоминается в правосл. богослужении в те дни, когда вспоминается его зачатие (23 сент.) и рождение (24 июня). В гимнографических произведениях упомянутых праздников в студийских и иерусалимских Минеях говорится об обстоятельствах зачатия и рождения бесплодной Е. св. Иоанна Крестителя, а также о встрече Е. с Пресв. Богородицей (напр., стихиры 24 июня на «Господи, воззвах» *Елисаветъ зачатъ предтѣчъ благодати*, на стиховне *Видъ елісаветъ къ дѣвѣ мрїи глаголюще*). Слова Е., сказанные Пресв. Богородице при их встрече («благословенна Ты женами, и благословен плод чрева Твоего!» — Лк 1. 42а), легли в основу часто употребляемого в правосл. богослужении гимна «*Богородице Дево*», а также стали весьма распространенной формой прославления Пресв. Богородицы, что можно видеть во мн. песнопениях правосл. богослужебных книг.

В месяцеслове правосл. Церкви долгое время не существовало отдельной памяти Е. В греч. и слав. богослужебных книгах, составленных в соответствии со *Студийским уставом*, 5 сент. отмечается память прор. Захарии, нек-рые рукописи вместе с этой памятью ставят и память Е., однако в последовании 5 сент. в студийских богослужебных книгах не было песнопений, содержащих непосредственное прославление Е. В иерусалимских Типиконах и Минеях, получивших распространение в различных Поместных Церквях с XII в., сохраняется то же положение, только указание на память Е. 5 сент. становится обязательным. В нач. XVIII в. рождение одной из дочерей Петра I, получившей в крещении имя Е., послужило поводом отмечать память Е. 5 сент. более торжественно. В 1719 г. в Москве была издана «Служба Захарии и Елисавете» — последование в честь Е., являющееся дополнением к последованию прор. Захарии в Минее. Служба была составлена в нач. XVIII в. (предположительно архим. Александро-Невской лавры Феодосием (впсл. митрополит С.-Петербургский) для тезоименитства дочери Петра I (см. в 9-й песни: *тезонице*.



нитыа, и всѣхъ восхвалѣющихъ тѣ, спасти. са дѣшамъ; моли всебѣгаго ѡ тезоименитой). С 1719 г. по всей России 5 сент. совершалась торжественная служба в честь Е.; последование Е. многократно переиздавалось как отдельной книгой, так и в составе сентябрьской Миней (начиная с издания 1724). В 1763 г., после смерти Елизаветы Петровны, справщиками Московской Синодальной типографии было внесено предложение не печатать эту службу. Московская типографская контора предложила службу печатать, заменив выражения, указывающие на тезоименитство покойной императрицы, в тексте тропарей 9-й песни общими выражениями типа «о всех нас...». Данные предложения, по-видимому, не были рассмотрены Синодом, поэтому во всех последующих изданиях служебных Миней полиелейная служба Е. печаталась практически в том же виде, что и при Елизавете Петровне.

В совр. рус. издании Миней (Миней (МП). Сентябрь. С. 134–145) также содержится полиелейная служба Е., к-рая включает тропарь 2-го гласа *Првннхъ твоихъ Захарїи и Елисавети:* (общий тропарь обоим святым), кондак 4-го гласа *Якъ лѣна полна, свѣтъ правды;* канон 8-го гласа с ирмосом: *Сокрѣшившемъ брање;* нач.: *Истиннѣю любовь имѣла еси,* величание (с именованьем святых *Захарїе со Елисаветою*) и избранный псалом (составной: 1-я ч. — избранный псалом на рождество Иоанна Предтечи, 2-я ч. — различные стихи из Псалтири, прославляющие праведных), светилен, неск. циклов стихир-подобнов, ряд самогласнов, неск. седальнов. На вечерне чтения Быт 18. 1–14, Суд 13. 2–20, 1 Цар 1. 9–20а (отчасти совпадают с паремиями 24 июня), на утрене прокимен из Пс 15, со стихом из Пс 67 (несовпадение псалмов указывает на искусственное позднее происхождение прокимна), Евангелие — Лк 1. 5–25.

Лит.: *Дмитриевский А. А.* 5-е сентября: Служба («ина») св. пророка Захарии и св. праведной Елизаветы // РукСП. 1885. № 44. С. 241–252.

А. А. Лукашевич

Иконография. Самое раннее изображение Е., матери св. Иоанна Крестителя, сохранилось в сцене «Встреча Марии и Елисаветы» на мозаике кафедральной ц. Евфразияна в Порече, Хорватия (543–553): Е. в светло-желтом мафории и лиловом платье на пороге дома встречает Богоматерь, протягивая к Ней руки. В росписи ц. Санта-Мария Антиква в Риме (сер. VII в.) изображение Е. включено в уникальную композицию, где по сторонам трона Богоматери, держащей перед грудью медальон с Младенцем Христом, представлены в рост фронтальные фигуры прав. Анны с Младенцем Марией (справа) и Е. с младенцем Иоанном (слева) на руках. Уподобление Е. прав. Анне отражено также в единоличном изображении святой в позе оранты

с медальоном на лоне в составе Пала д'Оро (ок. 1100, собор Сан-Марко в Венеции). Подобный вариант будет использоваться в рус. искусстве эпохи царя Иоанна IV Васильевича, соименного прор. Иоанну Крестителю. Образ Е. с фигуркой младенца Иоанна на лоне присутствует в росписях собора Успенского мон-ря Свяжска (нач. 60-х гг. XVI в.), на зап. стене в составе композиции, иллюстрирующей Рождественскую стихиру.

Среди св. жен, упоминаемых в ВЗ, образ Е. встречается на поле иконы «Богоматерь с Младенцем на престоле, с пророками и избранными святыми» (2-я пол. XI–XII в., мон-рь вмц. Екатерины



Богоматерь с Младенцем Христом и с предстоящими праведными Анной и Елисаветой с младенцами Марией и Иоанном. Фреска ц. Санта-Мария Антиква, Рим. Сер. VII в.

на Синае) рядом с прав. Захарией. Е. изображена в оливковом платье и темном мафории, в ее левой руке свиток, правая указывает на уста.

Е. изображается в композициях житийного цикла св. Иоанна Крестителя: «Встреча Захарии и Елисаветы» («Зачатие св. Иоанна Крестителя»), «Встреча Марии и Елисаветы», «Рождество св. Иоанна Крестителя», «Бегство в пустыню» (напр., клейма визант. и рус. икон: в светло-оливковом платье и темном мафории — на иконе «Св. Иоанн Креститель, с житием» (нач. XIII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае); на иконах «Св. Иоанн Креститель Ангел пустыни, с житием» — Ярославль, сер. XVI в., ЯХМ; Кострома, ок. 1687, КГОИАМЗ; Кострома, посл. треть XVII в., ц. Воскресения Христова на Дебре, и др.).

Композиция «Рождество св. Иоанна Крестителя» как отдельный сюжет нередко представлена в рус. иконописи (напр., 2-сторонние таблички (на обороте одной — образ св. Иоанна Крестителя, др. — Собор апостолов), Новгород, кон. XV в., обе в ГТГ).

«Встреча Марии и Елисаветы» иллюстрирует также строки 3-го икоса Акафиста Пресв. Богородице «Имуще Бого-

приятную Дева утробу» (напр., капелла св. Григория Богослова ц. св. Климента в Охриде, Македония (1364–1365); иконы «Похвала Богоматери, с Акафистом» из Успенского собора Московского Кремля, 3-я четв. XIV в., ГММК, и Москва, кон. XVI в., ГТГ, фреска в соборе Рождества Богородицы Ферапонтова мон-ря (1502 г., мастер Дионисий) и др.). «Встреча Марии и Елисаветы» и «Бегство в пустыню» могут объединяться в ряд событий, изображаемых в сложных по составу композициях, как, напр., на иконах «Рождество Христово» (из собрания И. С. Остроухова, кон. XVI в., Москва; из собрания А. В. Морозова, 2-я пол. XVI в., Холмогоры, обе в ГТГ).

Сюжет «Зачатие св. Иоанна Крестителя» известен как отдельное изображение в памятниках рус. иконописи: на иконе новгородского письма, служившей храмовым образом церкви дер. Новокотова Тверской обл. (2-я пол. — кон. XV в., ЦМиАР, см.: Иконы Твери, Новгорода и Пскова XV–XVI вв. // Ред.-сост. Л. М. Евсеева, В. М. Сорокатый. М., 2000 [Кат. собр. Вып. I]. Кат. 29. С. 142–



Встреча Марии и Елисаветы. Роспись собора Рождества Богородицы Ферапонтова мон-ря. 1502 г. Мастер Дионисий

145; Иконы XIII–XVI вв. в собр. ЦМиАР; Кат. М., 2007. Кат. 14. С. 102–105). В левой части изображены приникшие друг к другу праведные Захария и Е. На ней зеленое платье и алый мафорий. Сюжеты «Рождество св. Иоанна Крестителя» и «Бегство в пустыню» описаны в цикле «Чудеса Предтечи» в Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфита (ок. 1730–1733): «В горнице Елисавета лежит на постели, полуприкрытая одеялом. Перед нею стоит девица и обвеивает ее кругом опахалом из павлиньих перьев. Другие девицы выходят из боковой комнаты со снудами и подносят их Елисавете...»; «...ту [в горах] Елисавета, держа на руках

младенца Иоанна и озираясь назад, вбегает в расселину скалы и скрывается в ней от преследующего ее воина» (Ерминия ДФ. Гл. 3. § 21. С. 183). В рус. сводных иконописных подлинниках, несмотря на то что память Е. и Захарии указана под 5 сент., дается описание облика только прав. Захарии, а под 23 сент., в празднование зачатия св. Иоанна Крестителя, описано «Благовестие Захарии».

Единоличные изображения Е. встречаются в составе минейных циклов. На миниатюрах из греко-груз. рукописи XV в., т. н. Афонской книги образцов (РНБ. О.1.58), Е. изображена дважды вместе с прав. Захарией. В первом случае их оплечные образы в медальонах открывают чин пророков (Л. 48 об.), во втором — под 23 сент. (Л. 79) — Е. представлена в рост в позе оранты, облачена в темно-сиреневый мафорий и коричневое платье.

Известен редкий пример изображения житийного цикла Е., представленного в 12 клеймах на иконе 1-й пол. XIX в. (Центр. Россия; частное собрание) (см.: *Кожанко Н. И., Саенкова Е. М.* Рус. житийная икона. М., 2007. С. 26–29). Лит.: *Антонова, Миева.* Каталог. Т. 1. С. 144, 167; Т. 2. С. 115, 149, 234; *LCI. Bd. 6. Sp. 130; Лазарев В. И.* История визант. живописи. М., 1983. Ил. 247, 328; *Евсеева.* Афонская книга. С. 63, 202, 237.

Э. П. И.

ЕЛИСАВЕТА (Штилянович, † 1546), прп. (пам. 4 окт.), серб. кн. Главным источником сведений о Е. является краткое жизнеописание ее супруга, кн. св. (деспота) *Стефана Штиляновича*, составленное патриархом Печским *Паутием (Яневацем)* в 1632 г., после поклонения мощам св. князя в мон-ре Шишатовца. Время и место рождения Е. (в миру Елена) неизвестны. Повесть сообщает, что она была дочерью благочестивых и знатных родителей. Неизвестно, когда и где она вышла замуж за Стефана Штиляновича, представителя приморского рода Паштровичей. Она жила в резиденции в с. Моровичи и помогала мужу управлять землями в Среме и Славонии, к-рые он получил после смерти деспота Иоанна Бранковича (1502). По преданию, Е. участвовала в основании мон-ря *Кувевджин* (ок. 1520). В 1536 г., после захвата Славонии турками, вместе с мужем бежала за р. Драва в Шиклош. Именно по просьбе Е. деспот Стефан во время голода раздал княжеские запасы пшеницы сербам. Похоронив мужа (после 1540), из-за преследований со стороны турок она бежала на нем. земли, но, узнав, что мощи супруга

обрели нетленными (ок. 1544), приехала для поклонения им в мон-рь Шишатовца. Испытав духовное потрясение, она решила принять монашеский постриг с именем Елисавета и 3 года прожила в одном из жен. мон-рей близ Шишатовца, вероятно в Петковице, основание к-рой ей приписывает предание. Была похоронена в монастыре Шишатовца в припрате храма близ местоположения мощей супруга. 26 мая 1780 г. еп. Вршачкий Викентий (Попович) обернул мощи Е. в покрывало и вместе с мощами ее супруга положил в новый ковчег (*Петковић С.* Збирка рукописа манастира Кувевждина, Шишатовца и Гргегера. Београд, 1951. С. 77).

Совместное почитание супругов распространилось в областях Срем, Баранья и Славония. В повести патриарх Паисий именует Е. «блаженная», а в службе кн. св. Стефану, составленной в 1675 г. в мон-ре Хопово мон. Петронием по просьбе мон. Ефрема из мон-ря Шишатовца, Е. прославляется как «благочестивая супружница», к-рая увидела славу своего супруга и ему поклонилась. Супругам посвящен храм в с. Каранац близ г. Осиек (Хорватия), построенный в 1991 г.

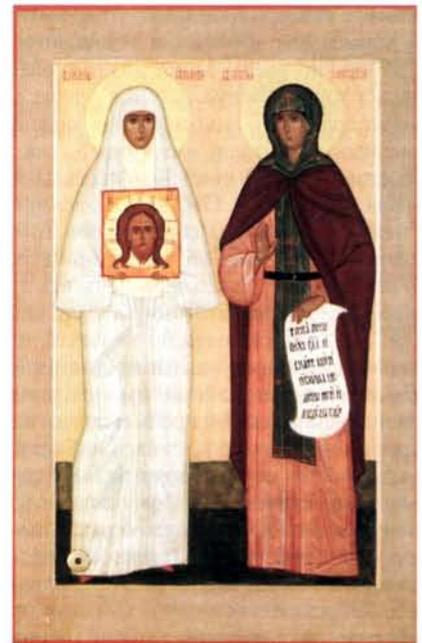
Ист.: *Јустин (Поповић), архим.* Житија светих. Београд, 1977. С. 545–547.

Лит.: *Павловић Л.* Култови лица код срба и македонаца: (Ист.-етногр. расправа). Смедерев, 1965. С. 156–158; *Милеусић С.* Свети срби. Крагујевац, 1989. С. 175, 179; *он же.* Св. Стефан Штиљановић, ратник и светац. Београд, 1992; *он же.* Манастири Србије. Нови Сад, 2002. С. 536, 690, 996; *Енциклопедија православа.* Београд, 2002. Књ. 2. С. 860, 955, 1862; *Комлушки Д.* Средњовековни манастири и цркве у Србији. Београд, 2004². С. 57.

В. С. Путятин

ЕЛИСАВЕТА [греч. Ἐλισάβετ] (V в.), прп., чудотворица (пам. 24 апр.).

Источники. Полное Житие Е. (ВНГ, N 2121), написанное анонимным автором на греч. языке, сохранилось во флорентийской рукописи Laurent. gr. 50 (Conv. Sopp. V. I. 1214), но до сер. XX в. было неизвестно. Принято считать, что terminus ante quem для составления Жития — XIV в. Исследовательница В. Каррас предложила в качестве terminus post quem 574 г., когда имп. Юстин II (565–578) ввел в литургию *Херувимскую песнь*, упоминаемую в Житии, однако эту дату следует принимать с осторожностью, т. к. вполне вероятно, что Херувимская песнь



Прпц. вел. кнз. Елисавета и прп. Елисавета чудотворица. Икона. 1994 г. Иконописец М. Проскурова (Иоанно-Предтеченский мон-рь в Москве)

неск. древнее. А. Виноградов, сделавший перевод Жития на рус. язык, относит памятник к доиконоборческой эпохе (кон. VI — нач. VIII в.). Др. Житие Е., составленное мон. Харитоном (ВНГ, N 2122, 2122а), представляет собой Похвальное слово, весь фактический материал заимствован из анонимного Жития. В кратких синаксарных сказаниях точные сведения о происхождении и времени жизни Е. отсутствуют.

Житие. Е. род. в Иракилии Фракийской (Перинфе) у благочестивых и знатных родителей, дисипата Евномияна и Евфимии. 16 лет они были бездетны. Однажды во время праздника в честь *Гликерии*, мц. Иракийской (пам. 13 мая), к-рое ежегодно совершалось жителями города и окрестных деревень, супруги усердно молились мученице о даровании им чада. Явившись во сне Евномияну и его жене, Гликерия обещала им скорое рождение дочери. Ребенка крестили в честь прав. *Елисаветы* (пам. 5 сент.), матери св. *Иоанна Крестителя*. В 3 года Е. была отдана для обучения Свящ. Писанию, в 12 лет она лишилась матери, через 3 года — отца. Тогда Е. раздала имение нищим и отправилась в К-поль в обитель вмч. Георгия (Малый Холм), где настоятельницей была ее тетя. Там Е. приняла постриг и всей душой предалась иноческому подвигам: усиленно постилась, 3 года не подни-



мала глаз на небо, даже зимой ходила босая, в одном хитоне, никогда не омывала тело водой. Когда настоятельница мон-ря скончалась, св. *Геннадий I*, патриарх К-польский (458–471; пам. 31 авг., пам. греч. 17 и 20 нояб.), благословил ее племянницу управлять обителью. Е. прославилась даром чудотворения: исцеляла больных, изгоняла бесов, предсказывала будущее. Так, она сообщила имп. *Льву I* (457–474), что вскоре в К-поле случится пожар, и тем самым предотвратила уничтожение города. Император подарил Е. одно из своих поместий в Евдоме, где обитал ужасный змей, причинявший много вреда местным жителям. По молитве Е. змей был умерщвлен. Мн. женщин Е. избавила от кровотечения и исцелила слепого. Чувствуя приближение смерти, святая отправилась на родину. В одном из храмов ей явилась мц. Гликерия и предсказала кончину через 24 дня. Вернувшись в обитель, Е. дала наставления сестрам и почил в мире 24 апр. Она была погребена в монастыре, в храме вмч. Георгия. Согласно Житию, от мощей святой происходило множество исцелений.

В «Житиях святых подвижниц Восточной Церкви» свт. *Филарета (Гумилевского)*, в «Полном Месяцеслове Востока» архиеп. *Сергия (Спаского)* и в комментариях к Четым-Минеям свт. *Димитрия* Ростовского Е. названа игуменьей монастыря святых Космы и Дамиана, построенного в К-поле имп. Юстином I (518–527) и его женой Софией. Данное указание следует считать ошибочным, поскольку София была супругой имп. Юстина II, к-рый и основал обитель (*Janin*. P. 284–285), а Е., согласно полному Житию, жила раньше этого времени.

Почитание. Поклонение мощам Е. продолжалось до захвата К-поля турками в 1453 г. Рус. паломники Стефан Новгородец в 1348–1349 гг. и диак. Зосима в 1419–1420 гг. видели мощи Е. и мц. *Фомаиды* (пам. 13 апр.). На родине Е., во Фракии, до сер. XX в. почитался чудотворный источник преподобной в Фанари (ныне Фенеркёй, близ Силиври, Турция).

Ист.: ВHG, N 2121–2122a; ActaSS. Arg. T. 3. P. 272; PG. 117. P. 421 [Минологий Василия II]; SynCP. Col. 625–627; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. T. 4. Σ. 266–267; ЖСв. Apr. C. 398–400; *Crisuolo R. Vita di santa Elisabetta di Constantinopoli, la taumaturga, scritta dal monaco Caritone // Annali della facoltà di lettere e filosofia dell' Univ. di Na-*

poli. 1972. T. 14. N 2. P. 49–68; *Halkin F. St. Elisabeth d'Héraclée, abbesse à Constantinople // AnBoll*. 1973. T. 91. P. 249–264; *Life of St. Elisabeth the Wonderworker / Transl. V. Karras // Holy Women of Byzantium / Ed. A. M. Talbot*. Wash., 1996. P. 117–135; *Житие прп. Елизаветы Чудотворицы / Сост.: Г. Харченко; Пер. с греч. и коммент.: А. Виноградов*. М., 2004. Лит.: *Филарет (Гумилевский)*. Жития подвижниц. С. 224–225; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 120; Т. 3. С. 154; *Janin*. Églises et monastères; *Stamouli-Saranté E. 'Από τὰ ἀγίασματα τῆς Ἐράκλειας // Ἐρακλικά*. 1943. T. 18. Σ. 224; *Ἐλισάβετ // ΟΗΕ*. T. 5. Σ. 585–586; *Laurent V. Elisabetta // BiblSS*. Vol. 4. Col. 1093–1094; *Majeska G. Russian Travelers to Constantinople in the 14th and 15th Cent*. Wash., 1984. P. 40, 148, 188, 321–325. (DOS; 19); *Kazhdan A. Hagio-graphical Notes 16: A Female St. George // Byz*. 1986. Vol. 56. P. 169–170; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 128.

Гимнография. Память Е. отмечена в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos*. Turisop. T. 1. P. 272) без богослужебного последования. В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., представляющем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, память Е. отсутствует, но в рукописных слав. Минеях студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 165, XII в.; см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 59) под 24 апр. содержатся посвященные Е. канон (нач.: *Страстными мл боурми всудѣ. повѣдно обѣта*), цикл стихир и седален. *Евергетидский Типикон* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 449) малоазийской редакции Студийского устава указывает в день памяти Е. канон, составленный гимнографом Иосифом Песнописцем († 886), плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, цикл стихир и седален. *Мессинский Типикон* 1131 г. (*Arranz*. Turisop. P. 147), представляющий афоно-итал. редакцию Студийского устава, упоминает Е. под 24 апр. без богослужебного последования.

В ранних греч. редакциях *Иерусалимского устава* (напр., Sinait. gr. 1096; см.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 48) память Е. не указывается. В греч. изданиях богослужебных книг, с первопечатных Типиконов и до изданий наст. времени, Е. упоминается под 24 апр., в рус. редакциях богослужебных книг этого же периода память Е. отсутствует.

Последование Е., содержащееся в совр. греч. Минее (Μηνολόιον. Ἀπρίλιος. Σ. 180–186), включает общий отпустительный тропарь преподобной жене *Ἐν σοὶ Μῆτηρ (ἅς τειτῆ μάτη)*; канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, составленный гимнографом Иосифом (вероятно, этот же канон упоминается в Евергетидском Типиконе), без акростиха, ирмос: *Ἀρματηλάτην Φαροῶν (Колесницегонителя фараона)*; нач.: *Ταῖς τῶν παθῶν με τρικυμίας πάυτοθεν* (Страстей меня бурями отовсюду) (этот же канон указан в рукописной слав. Минее – ГИМ. Син. № 165, XII в.; см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 59); цикл стихир-подобнов; седален.

По греч. рукописям известен тот же, что и в совр. греч. Минее, канон Е., содержащий 2-ю песнь и дополнительные тропари в каждой песни (АНГ. Т. 8. P. 289–301).

Е. Е. Макаров

ЕЛИСАВÉТА Александровна Ярыгина (1879, дер. Софроновская Яренского у. Вологодской губ. – 12.09.1937, Сыктывкар), прмц. (пам. 30 авг. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), мон. Из крестьянской семьи. С малых лет была послушницей в *Кылтовском жен. мон-ре Воздвижения Креста Господня*. Время монашеского пострига неизвестно. После закрытия мон-ря в 1918 г. монахини создали Крестовоздвиженскую трудовую сельхозобщину, где продолжали жить по монастырскому уставу. Е. трудилась в этой общине до ее закрытия в сент. 1923 г. В 30-х гг. проживала в с. Вильгорт (ныне Вильгорт Сыктывдинского р-на Республики Коми), где с 1935 г. служила псаломщицей при Сретенской ц.

4 авг. 1937 г. арестована по обвинению в том, что «активно проводила контрреволюционную деятельность», заключена в сыктывкарскую тюрьму. Виновной себя не признала. 10 сент. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД Коми АССР приговорена к расстрелу. Имя Е. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода РПЦ от 6 окт. 2001 г.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Респ. Коми. Д. 4145. КП 6026.

Лит.: *Мальхина А. Г.* Поименно назвать... // Эском-Вера: Газ. Сыктывкар, 1997. Вып. 18. № 282/283. С. 3; *Репрессированное правосл. духовенство Коми края: Биогр. справ. / Сост.: М. Б. Рогачёв*. Сыктывкар, 2003. С. 39. Ркп.; *Покаяние: Коми респ. мартиролог жертв массовых полит. репрессий*. Сыктывкар, 1998. Т. 1. С. 1131.

А. Г. Мальхина

ЕЛИСАВÉТА, мц. Адрианопольская (пам. 22 окт.) – см. в ст. *Александр Епископ, Иракий Воин, Анна, Елисавета, Феодотия и Гликерия*, мученики Адрианопольские.

ЕЛИСАВÉТА Николаевна Крымова (1877, г. Серпухов Московской губ. – 31.10.1937, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), мц. (пам. 18 окт., в Соборе новомучеников, в Бутово пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Из рабочей семьи. Жила в Серпухове вместе с братом. 19 мая 1931 г. арестована с группой священнослужителей



и монахинь *серпуховского Владычного в честь Введения во храм Пресв. Богородицы жен. мон-ря*. Обвинена в «антисоветской обработке верующего населения», помещена в Бутырскую тюрьму. 16 июля 1931 г. тройкой ОГПУ приговорена к 3 годам ссылки в Казахстан. Вернулась в Серпухов в 1934 г., проживала у брата. У них в квартире жил иеромонах,



Мц. Елисавета Крымова.
Фотография.
Тюрьма НКВД. 1937 г.

служивший в ц. во имя свт. Николая в Серпухове. 2 окт. 1937 г. арестована как «активная церковница» по обвинению в «антисоветской агитации», заключена в тюрьму Серпухова, позднее переведена в Таганскую тюрьму в Москве. Виновной себя не признала. 17 окт. 1937 г. Особой тройкой НКВД по Московской обл. приговорена к расстрелу. Погребена в общей безвестной могиле. Имя Е. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода РПЦ от 7 окт. 2002 г. Арх.: ГАРФ, Ф. 10035. Д. П-76243. 20550. Лит.: *Матриолог «Бутово»*. С. 182; *Бутовский полигон*. Вып. 2. С. 193; *ЖНИР: Моск. Доп.* Т. 1. С. 220–223.

Игумен. Дамаскин (Орловский)

ЕЛИСАВЕТА Викторовна Куранова (1877, Москва — 21.10.1937, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), мц. (пам. 8 окт., в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Воспитывалась в детском доме. В 1930 г. мужа Е. обвинили во вредительстве и расстреляли. Дом был конфискован, Е. как административно высланная вынуждена была покинуть Москву и поселиться в Звенигороде, где стала певчей церковного хора. Оказывала помощь заключенным священнослужителям. 9 сент. 1937 г. Е. была арестована по обви-



Мц. Елисавета Куранова.
Фотография.
Тюрьма НКВД. 1937 г.

нению в «контрреволюционной деятельности», заключена в Бутырскую тюрьму, позднее переведена в Таганскую. Виновной себя не признала, заявила, что считает себя арестованной за посещение церкви и участие в хоре. 17 окт. 1937 г. Особой тройкой НКВД по Московской обл. приговорена к расстрелу вместе с прот. сщмч. *Петром Никитиным* и мучениками *Виктором Фроловым*, *Иоанном Рыбиным* и *Николаем Кузьминым*. Погребена в общей безвестной могиле. Имя Е. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода РПЦ от 7 окт. 2002 г. Арх.: ГАРФ, Ф. 10035. Д. 20812. Лит.: *Матриолог «Бутово»*. С. 190; *Бутовский полигон*. Вып. 5. С. 135; *ЖНИР: Моск. Доп.* Т. 1. С. 207–212.

Игумен. Дамаскин (Орловский)

ЕЛИСАВЕТА Николаевна Самоская (14.10.1860, Н. Новгород — 14.11.1937, Горький), мц. (пам. 1 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Из семьи банковского служащего. В 1877 г. окончила Мариинский ин-т в Москве, давала частные уроки франц. и нем. языков. После революции 1917 г. жила в г. Семёнове Нижегородской губ., где была председателем церковного совета Всехсвятской ц. Е. протестовала против закрытия храмов, привлекая к их защите местное население. 2 нояб. 1937 г. в числе 26 чел. Е. была арестована «как активная участница контрреволюционной церковно-фашистской диверсионно-террористической организации», заключена в тюрьму г. Горький. Виновной себя не признала. 6 нояб. 1937 г. Особой тройкой УНКВД по Горьковской обл. приговорена к расстрелу. Погре-

бена в общей безвестной могиле. Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ в 2000 г. Арх.: ГА Нижегородской обл. Ф. 2209. Оп. 3. Д. 5097.

Лит.: *Дамаскин*. Т. 1. С. 191.

Игумен. Дамаскин (Орловский)

ЕЛИСАВЕТА Ивановна Сидорова (5.09.1875, с. Ивановское Макарьевского у. Нижегородской губ. (ныне Борский р-н Нижегородской обл.) — 20.11.1937, Горький), мц. (пам. 7 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Из крестьянской семьи. 13 сент. 1937 г. арестована «как активная церковница» и «участница контрреволюционной церковно-фашистской организации» вместе со священнослужителями и мирянами Лысковского р-на Горьковской обл., заключена в тюрьму г. Горький. Виновной себя не признала, показания на др. арестованных давать отказалась. 11 нояб. того же года Особой тройкой УНКВД по Горьковской обл. приговорена к расстрелу. Погребена в общей безвестной могиле. Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГА Нижегородской обл. Ф. 2209. Оп. 3. Д. 6496.

Лит.: *Дамаскин*. Т. 1. С. 189.

Игумен. Дамаскин (Орловский)

ЕЛИСАВЕТА Александровна Тимохина (1881, г. Венёв Тульской губ. — 7.03.1938, полигон Бутово Москов-



Мц. Елисавета Тимохина.
Фотография. Тюрьма НКВД. 1938 г.

ской обл., ныне в черте Москвы), мц. (пам. 22 февр., в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Из крестьянской семьи. С 1912 г. жила на ст. Голицыно Звенигородского у. Московской губ. С 1922 г. член церковного сове-

та Преображенского храма с. Б. Вязёмы того же уезда. 16 февр. 1938 г. арестована по обвинению в «контрреволюционной деятельности». Виновной себя не признала. 27 февр. Особой тройкой НКВД по Московской обл. приговорена к расстрелу. Погребена в общей безвестной могиле. Имя Е. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода РПЦ от 17 авг. 2004 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П — 46301.

Лит.: Бутовский полигон. Вып. 3. С. 185; ЖНИР. Моск. Доп. Т. 3. С. 25–28.

Игумен. Дамаскин (Орловский)

ЕЛИСАВЕТА Григорьевна Румянцева (1873, дер. Ильинская Костромской губ. — 40-е гг. XX в., Казахстан), исп. (пам. 31 июля, в Соборе Ивановских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Жила в дер. Вандышки Кинешемского р-на Ивановской промышленной обл. 20 февр. 1936 г. арестована вместе со свящ. сщмч. *Константином Разумовым*, свящ. сщмч. *Иоанном Румянцевым* и мц. Анной Серовой по обвинению в «антисоветской агитации», а также в том, что принимала у себя дома священнослужителей и паломников, заключена в тюрьму г. Кинешмы. Виновной себя не признала. 15 июля 1937 г. приговорена к 5 годам ссылки в Казахстан. В 40-х гг. писала жалобу на «неправое осуждение» и просила разрешения вернуться на родину, но НКВД ей в этом отказал. Умерла в ссылке, погребена в безвестной могиле. Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Ивановской обл. Д. 9974—П. 7601—П.

Лит.: *Дамаскин*. Т. 2. С. 246–253.

Игумен. Дамаскин (Орловский)

ЕЛИСАВЕТА ФЕОДОРОВНА (20.10.(1.11.)1864, Дармштадт (совр. земля Гессен, Германия) — 18.07.1918, близ г. Алапаевска Верхотурского у. Пермской губ., ныне в Свердловской обл.), прмц. (пам. 5 июля, в Соборе Московских святых, в Соборе С.-Петербургских святых, в Соборе Костромских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), вел. кнг. Полное имя — Елизавета Александра Луиза Алиса (в семье ее называли Элла), крестное имя Елизавета — в память о семейной пра-родительнице св. *Елизавете* Тюрингской. Дочь вел. герц. Гессенского Людвига IV и вел. герц. Алисы,

урожденной принцессы Великобритании и Ирландии. Старшая сестра имп. мц. *Александры Феодоровны*. Получила хорошее домашнее образование, большое внимание уделялось музыке и рисованию. В семье детей воспитывали в христ. атмосфере, прививали милосердие, учили заботе о больных, формировали культуру общения с людьми разных социальных слоев. После смерти матери от дифтерии (14 дек. 1878) Элла воспитывалась в Англии под наблюдением бабушки, англ. кор. *Виктории*.

В нояб. 1883 г. в Дармштадте состоялась помолвка принцессы Эллы и вел. кн. *Сергея Александровича*, 3 июня 1884 г. — венчание в ц. Спаса Нерукотворного в Зимнем дворце



Вел. кнг. прмц. Елизавета Феодоровна. Фотография К. А. Фишера (?). 1910 г.

в С.-Петербурге. Супруги жили во дворце Белосельских-Белозерских (Сергиевский дворец), построенном архит. А. И. Штакеншнейдером в 1846–1848 гг. на Невском проспекте. Здесь бывали члены имп. фамилии, гос. деятели, иностранные посланники, деятели культуры и искусства. Вел. княгиня участвовала в домашних спектаклях, в постановке «Евгения Онегина» исполняла роль Татьяны, Онегина играл цесаревич Николай Александрович.

Вел. княгиня знакомилась с историей России, учила рус. язык, брала уроки рисования у академика исторической живописи М. П. Боткина. Совместная жизнь супругов строилась на христ. началах. В духовной жизни на Эллу большое влияние оказывал муж. Как паломники они посетили *Вышенский в честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-рь*

(в сент. 1886) и Св. землю (в сент.—окт. 1888), после чего вел. княгиня решила перейти в Православие. По законам Российской империи Элла имела право не принимать Православие. 1 янв. 1891 г. она написала отцу: «Вы должны были заметить, какое глубокое благоговение я питаю к здешней религии... Я все время думала, и читала, и молилась Богу указать мне правильный путь и пришла к заключению, что только в этой религии я могу найти всю настоящую и сильную веру в Бога, которую человек должен иметь, чтобы быть хорошим христианином. Это было бы грехом оставаться так, как я теперь — принадлежать к одной Церкви по форме и для внешнего мира, а внутри себя молиться и верить так, как и мой муж». Она отметила, что муж никогда не старался принудить ее к выбору правосл. веры, предоставляя это ее совести. «Как было бы просто,— продолжала она,— оставаться так, как теперь, но тогда как лицемерно, как фальшиво это бы было, и как я могу лгать всем, притворяясь, что я протестантка во всех внешних обрядах, когда моя душа принадлежит полностью религии здесь?! Я думала, и думала глубоко обо всем этом, находясь в этой стране уже более шести лет и зная, что религия найдена. Я так сильно желаю на Пасху причаститься Святых Таин вместе с моим мужем... Я не могу откладывать этого» (*Миллер*. 2002. С. 69–70). Во 2-м письме отцу, к-рый не одобрил ее решения, она писала: «...я лгала все это время, оставаясь для всех в моей старой вере... Это было бы невозможным для меня продолжать жить так, как я раньше жила» (Там же. С. 73). По просьбе вел. княгини для ее отца протопр. Иоанн *Янышев* составил «Пункты различия между православным и протестантским вероучением», на полях текста Элла оставила приписки. «Даже по-славянски,— писала она,— я понимаю почти все, никогда не уча его» (Там же. С. 74). В ответе брату Эрнсту она объясняла свое решение тем, что ее привлекает именно основа веры. «Внешние признаки только напоминают нам о внутреннем,— подробно описывала она свое состояние.— ...Я перехожу из чистого убеждения; чувствую, что это самая высокая религия и что я делаю это с верой, с глубоким убеждением и уверенностью, что на это есть Божие благословение» (Там же. С. 77). Кроме англ. кор. *Виктории*

и сестры Виктории Баттенбергской родственники вел. княгини не одобрили ее решения. В письме от 5 янв. 1891 г. цесаревичу Николаю Элла подтвердила свое решение перейти в Православие: «...хочу сделать это к Пасхе, чтобы иметь возможность причаститься на Страстной неделе. Это великий шаг, т. к. для меня начнется новая жизнь, однако я верю, что Гос-



Вел. кнг. Елисавета Феодоровна и вел. кн. Сергей Александрович. Фотография К. Бакхофена. 1884 г.

подь благословит такое решение» (Мат-лы к житию. 1996. С. 10–11).

13 апр. 1891 г., в Лазареву субботу, вел. княгиня перешла в Православие и приняла имя Елисавета. Согласно традиции, отчество Феодоровна давали нем. принцессам в честь почитаемой *Феодоровской иконы Божией Матери*. «Это событие, отпразднованное всей Россией совместно с величайшим из праздников христианских, — сообщал архим. *Антонин (Капустин)* в письме вел. кн. Сергею Александровичу, — имело свой отголосок и в Святой Земле, хранящей в своей признательной памяти живыми и цельными светлые образы августейших паломников 1888 г.». В память о Палестине архимандрит передал в подарок Е. Ф. «несколько античных вещиц», найденных при раскопках.

В связи с назначением Сергея Александровича московским генерал-губернатором 5 мая 1891 г. супруги прибыли в Москву и вначале расположились в Александринском дворце на территории Нескучного сада, затем переехали в дом генерал-губернатора на Тверской. Живя летом в окрестностях Саввина Сторожевского монастыря, Е. Ф. регулярно посещала его

службы и в церкви с Ильинского Звенигородского у. Московской губ. Она продолжала изучение рус. языка и лит-ры с гофлектриссой Е. А. Шнейдер, помогала деревенским детям, открыла для них школу в с. Ильинском, занималась живописью. Сохранились портреты фрейлины Е. Н. Козляниновой (ГЭ) и З. Н. Юсуповой (частное собрание), выполненные Е. Ф. на высоком художественном уровне. Много рисунков Е. Ф. представляла для экспозиции на благотворительных выставках. 3 июня 1892 г. Е. Ф. присутствовала при освящении в Угличе дворца *Димитрия Иоанновича*, св. царевича Угличского и Московского, и открытию в нем музея отечественных древностей.

Благотворительная и общественная деятельность. Е. Ф. активно занималась делами милосердия. Она была председателем Петровского благотворительного об-ва в С.-Петербурге, Убежища для слабосильных и выздоравливающих детей, Царско-сельского благотворительного об-ва, Первого с.-петербургского дамского комитета Российского об-ва Красного Креста. В 1896 г. основала в С.-Петербурге Елисаветинскую общину сестер милосердия, к-рую регулярно посещала, несмотря на переезд в Москву, присутствовала при освящении зданий общины и храма во имя вмч. Пантелеимона, работала с отчетами правления.

Великокняжеская чета с вниманием относилась к празднованию в Москве дня вмч. Георгия, особо отмечала в этот день георгиевских кавалеров. Е. Ф. была шефом 51-го Черниговского драгунского полка. Участвовала в благотворительных базарах, в организации московских праздников цветов (1-й состоялся 20 мая 1901). Средства, вырученные от этих мероприятий, поступали на благотворительные нужды. Е. Ф. являлась председателем об-ва помощи пострадавшим во время наводнения 1908 г.

Е. Ф. принадлежит важная роль в развитии музеев, художественных, муз. и театральных союзов. Она участвовала в подготовительном комитете X археологического съезда, в организации раскопок на территории Московского Кремля, в приобретении и дарении Историческому музею различных экспонатов (древних монет, крестов, икон, старинного оружия), способствовала открытию Екатерининского, Владимирского, Суздальского и др. залов музея. Е. Ф.

любила церковное пение и особенно ценила Синодальный хор, заботилась о сохранении и развитии муз. и театральной культуры. В течение ряда лет была попечительницей Филармонического об-ва. С ее участием был создан приют для престарелых театральных деятелей, подготовлены съезды Театрального об-ва и бенефисы выдающихся актеров и т. д. Е. Ф. помогала Строгановскому и Синодальному уч-щам, курсам сестер милосердия общины Иверской иконы Божией Матери.

Открытие и освящение (18 янв. 1904) Шелапутинских ремесленных уч-щ состоялось при поддержке Е. Ф. 17 янв. 1892 г. был утвержден Устав Елисаветинского об-ва по оказанию помощи детям неимущих родителей, его председателем был назначен Б. А. Нейдгарт. В ясли, сады, приюты об-ва поступали дети малоимущих родителей, сироты, к-рые не только жили и воспитывались, но и получали профессиональное образование на средства об-ва. За 25 лет работы об-во открыло десятки детских приютов в приходах церквей Москвы и ее уездов и оказало помощь 9 тыс. детей. Испросив благословение у Московского митр. *Леонтия (Лебединского)*, Е. Ф. разделила город на 11 благочиний, в к-рых в свою очередь было образовано более 200 Елисаветинских комитетов. Во главе групп Е. Ф. поставила отцов-благочинных. При каждом столичном приходе создавались ясли и приюты. За 20 лет Елисаветинское благотворительное об-во открыло 36 учреждений для призрения детей. Для награждения тех, кто в течение ряда лет самоотверженно выполнял свой долг, было принято Положение о нагрудном знаке Елисаветинского благотворительного об-ва, утвержденное 2 мая 1900 г. Право на ношение знака 1, 2 и 3-й степени удостоверялось дипломом за подписью Е. Ф. Высшей формой награды об-ва было занесение имен его членов на мраморные доски, сооруженные на стене зала заседаний Совета об-ва.

Об-во попечения о неимущих и нуждающихся детях было создано раньше Елисаветинского благотворительного об-ва, но работа по финансовым причинам приостановилась на неск. лет. Задачей об-ва было обучение профессии вне зависимости от социального происхождения и возраста. В 1893 г. в результате ходатайства собрания попечителей пе-

ред государем Е. Ф. принимает об-во под свое покровительство. В 1895 г. благодаря значительным пожертвованиям Е. Ф. началось строительство дома для 1-го приюта об-ва. Защита прав детей, к-рые подверглись истязанию в различных ремесленных заведениях, рассмотрение жалоб на жестокое обращение с ними побудили к созданию специального Комитета общества, возглавленного П. Н. Обнинским.

Е. Ф. была почетным председателем Дамского тюремного комитета, опекавшего детей, чьи матери отбывали наказание. Были организованы швейные мастерские для освобожденных из-под стражи женщин, где они получали жалованье и могли обеспечить одеждой себя и своих детей. Дамский комитет организовал приют для освобожденных из тюрем женщин. С 1893 г. благотворительная деятельность в тюрьмах отмечалась знаком в виде синего эмалевого креста, к-рый был вставлен в металлический круг с надписью: «Человеколюбие исправляет». В 1898 г. Дамский тюремный комитет создал школу тюремных надзирательниц, стремясь т. о. внедрять культуру общения в повседневную жизнь арестанток.

В дни рус.-япон. войны Е. Ф. развернула работу по оказанию всесторонней помощи армии: открыла склад пожертвований в помощь раненым и нуждающимся, организовала бесплатное размещение больных и раненых, вернувшихся с войны. Комиссия по размещению воинов состояла при Особом комитете Ее Имп. Высочества вел. кнг. Елисаветы Феодоровны (12 февр. 1904 — 1 сент. 1907), к-рый открыл в своих губ. и уездных учреждениях 807 лазаретов по всей России (за исключением С.-Петербургской губ. и Финляндии) и оказал помощь 25 535 нижним чинам и 1350 офицерам. Гр. А. А. Олсуфьева вспоминала, что «великая княгиня была полностью поглощена этой работой... она думала обо всем, что могло бы помочь здоровью и благоустройству солдат...» (*Olsoufieff*. 1922. P. 4). В Кремлевском дворце Е. Ф. организовала работу женщин. «Это было целое министерство... разделенное на 12 отделов, каждый со своими функциями и задачами в оказании помощи фронту» (*Ibid*. P. 4–5). Основные направления этой работы: снабжение складов Ее Имп. Высочества в Ляо-



Вел. кнг. Елисавета Феодоровна.
Портрет. 1901 г.
Худож. В. К. Штемберг (ГТГ)

яне, Мукдене (Шэньяне), Харбине и складов Красного Креста в Никольске (ныне Уссурийск) и Чите необходимыми вещами и медицинскими пособиями; снаряжение и содержание 9 летучих санитарных отрядов; снабжение необходимым инвентарем и вещами плавучих лазаретов; снаряжение 4 этапных лазаретов на 200 чел.; снаряжение и содержание отряда для борьбы с инфекционными заболеваниями и т. д. Отчеты об отправлении пожертвований на фронт публиковались в «Еженедельнике» и различных газетах. Особенно Е. Ф. заботилась о том, чтобы «помочь в духовных нуждах русскому человеку... путем отправки множества походных церквей, оборудованных всем необходимым для богослужения» (*Ibid*. P. 4). 25 окт. 1908 г. в московской Всехсвятской роще было освящено устроенное Е. Ф. Сергиево-Елисаветинское убежище для увечных воинов, где они могли обучаться ремеслам.

Во время революции 1905 г. было принято решение о переезде великокняжеской семьи в Кремль. 4 февр. от взрыва, произведенного террористом И. П. Каляевым на Сенатской пл. в Кремле, погиб вел. кнг. Сергей Александрович. Этот день стал для Е. Ф. последним в ее светской жизни. 7 февр. Е. Ф. ездила в тюрьму, где содержался Каляев, оставила ему Евангелие и икону, после чего обратилась к Николаю II с прошением о помиловании Каляева, однако прошение было отклонено. На месте убийства мужа Е. Ф. установила памятник-крест, сделанный по проекту В. М. Васнецова. На памятнике были начертаны слова Спасителя, ска-

занные Им на кресте: «Отче, отпусти им, не ведают бо, что творят» (ср.: Лк 23. 34). По инициативе Е. Ф. для сохранения памяти о муже П. В. Жуковским в *Чудовом в честь Чуда арх. Михаила в Хонех муж. мон-ре* в Кремле под наблюдением акад. Р. И. Клейна был создан храм-усыпальница вел. кнг. Сергея Александровича.

Московское Декабрьское вооруженное восстание 1905 г. (по случаю дня тезоименитства государя Е. Ф. находилась в эти дни в С.-Петербурге) дало повод Е. Ф. написать о том, что «революция не может кончиться со дня на день, она может только ухудшиться или сделаться хронической, что, по всей вероятности, и будет. Мой долг, — отмечала Е. Ф., — заняться теперь помощью несчастным жертвам восстания. Я попросту считаю себя подлой, оставаясь здесь, предпочитаю быть убитой первым случайным выстрелом из какого-нибудь окна, чем сидеть тут, сложа руки... Не надо бояться смерти, надо бояться жить» (*Джуковский*. 1997. С. 135).

Е. Ф. выбрала особую форму подвижничества — благотворение. Она вложила свои капиталы в устройство обители милосердия. В 1907 г. она вместе с буд. духовником обители прот. Митрофаном (впосл. преподобноисп. *Сергий (Сребрянский)*) приступила к созданию устава новой обители сестер милосердия. В мае того же года Е. Ф. купила усадьбу с большим садом на Б. Ордынке, где в окт. открыла лазарет для раненых. 20 нояб. следующего года Московский митр. сщмч. *Владимир (Богоявленский)* утвердил Устав обители, цель к-рой — «трудом сестер обители милосердия и иными возможными способами помогать в духе чистого христианства больным и бедным и оказывать помощь и утешение страждущим и находящимся в горе и скорби».

10 февр. 1909 г. *Марфо-Мариинская московская жен. обитель* официально начала свою деятельность. 9 сент. того же года Дмитровским еп. *Трифоном (Туркестановым)* был освящен 1-й храм обители — во имя святых Марфы и Марии, т. н. больничный. 9 апр. 1910 г. в этой церкви еп. Трифон посвятил в звание крестовых 17 сестер обители во главе с Е. Ф., давших обет послушания, нестяжания и целомудрия без монашеского пострига и обещавших творить добрые дела в духе христ. любви, заботы о бедных и больных.

10 апр. 1910 г. Московским митр. Владимиром Е. Ф. была утверждена в должности настоятельницы. Духовно окормляли сестер прот. Митрофан Сребрянский и прп. *Алексий (Соловьёв)*, мон. Зосимовой пуст. Сестрами могли стать правосл. вдовы и девушки в возрасте от 21 до 40 лет. Их подразделяли на крестовых (более опытных) и учениц. Все сестры после прохождения соответствующего обучения в обители были обязаны посещать бедных и оказывать им помощь. В обители бесплатно обучали на курсах медсестер, выдавали лекарства, проводили электролечение, делали массаж, инъекции, оперировали; работала библиотека; были созданы приют для сирот, воскресная школа, столовая для бедных, в которой готовилось свыше 300 обедов ежедневно.

Кроме неперемного участия в богослужениях 2 раза в неделю духовник обители проводил с сестрами беседы катехизического и святоотеческого характера. В храме обители 4 раза в неделю читались акафисты. Сестры при посвящении получали кипарисовый крест на белой ленте (с изображением Нерукотворного Спаса и Покрова Пресв. Богородицы; на обратной стороне — образы св. жен Марфы и Марии) и четки. Ежедневно каждая должна была творить 100 Иисусовых молитв. В интерьере обители преобладал белый цвет, в убранстве использовался ситец светлых тонов. Сестры носили специально сшитые для них светлые длинные платья и белые апостольники, напомиавшие одеяние св. Елизаветы Тюрингской. В 1911 г. Е. Ф. подала в Святейший Синод прошение о присвоении старшим сестрам Марфо-Мариинской обители звания *диаконисс*. Решение вопроса было отложено до Поместного Собора РПЦ.

В 1908–1912 гг. был построен Покровский храм обители в новгородско-псковском стиле XVI в. по проекту archit. А. В. Щусева и расписан худож. М. В. *Нестеровым*. П. Д. *Корин* расписывал подземный храм-усыпальницу. 8 апр. 1912 г. состоялось освящение храма митр. Владимиром, еп. Трифоном и Серпуховским еп. *Анастасием (Грибановским)*. Деятельность Марфо-Мариинской обители была обращена на поддержку бедных, больных и страждущих. Сестры служили в бесплатных учреждениях обители: больнице, амбула-

тории, аптеке, приюте для сирот, воскресной школе, б-ке, столовой для бедных, доме для чахоточных женщин на Донской ул. В обители больные получали и духовную помощь: соборование, беседы, молитвы, ежедневные службы о болящих в ц. святых Марфы и Марии. С осени 1913 г. сестры оказывали медицинскую помощь обитателям ночлежных домов Хитрова рынка, бездомные дети препровождались в приюты.

Одновременно с созданием Марфо-Мариинской обители в Москве под рук. Е. Ф. в Сергиевском посаде



Вел. кнг.
прмц. Елисавета Феодоровна.
Портрет. 1917 г.
Худож. И. М. Митрофанов
(Гос. литературный музей
И. С. Тургенева, Орёл)

в 1910–1911 гг. было построено и открыто Мариинское убежище (приют) для престарелых сестер милосердия Красного Креста, которые вслед за потерей трудоспособности или по возрасту нуждались в уходе. В убежище был устроен домовый храм во имя равноап. Марии Магдалины, настоятелем к-рого Е. Ф. назначила свящ. Павла Флоренского (см.: *Андроник (Трубачев)*, игум. Тайнство священства в судьбе отца Павла Флоренского // *Ныне и присно: Русский журнал для чтения*. 2006. № 3–4).

В убежище была учреждена амбулатория им. вел. кнг. Сергея Александровича, к-рая обслуживала малоимущее население Сергиевского посада. Во время войны 1914–1918 гг.

убежище принимало раненых воинов на лечение, несмотря на свой возраст, за ними ухаживали престарелые сестры милосердия.

Е. Ф. спала на деревянной кровати без матраца, с жесткой подушкой 2–3 часа в сутки, в полночь молилась в церкви, посещала больных в лазарете. Время, свободное от благотворительных трудов, Е. Ф. посвящала паломническим поездкам. Она неоднократно посещала Троице-Сергиеву, Киево-Печерскую и Почаевскую лавры, Оптину пуст., Саввин Стoroжевский мон-рь, Тихонову пуст., Соловецкий, Саровский, Новоиерусалимский мон-ри, Сергиев скит, Зосимову пуст., обители, расположенные возле С.-Петербурга, а также другие древние мон-ри. Е. Ф. участвовала в праздниках прославления Божиих угодников, таких как прп. *Серафим*, игум. Саровский, сщмч. *Ермоген*, и в торжествах, связанных с вторичным обретением мощей кнг. блгв. *Анны Кашинской*. В письме Николаю II Е. Ф. назвала дни, проведенные в 1909 г. в Кашине, «идеальным повторением Сарова» (ГАРФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1254). Е. Ф. постигала смысл «духовного учительства» через паломничество и в процессе чтения житийной и святоотеческой лит-ры, а также в беседах со схиархим. *Гавриилом (Зыряновым)*, священниками Алексием и *Германом* Зосимовскими, схиигу. исп. *Фамарью (Марджановой)*, оптинскими старцами иеромонахами преподобными *Нектарием (Тихоновым)* и *Анатолием (Потаповым)*.

Паломничество Е. Ф. в мон-ри Урала было прервано первой мировой войной. В Москве Е. Ф. организовала Комитет по оказанию благотворительной помощи семьям лиц, призванных на войну. В Марфо-Мариинской обители был открыт госпиталь. В дни войны Е. Ф. возглавляла десятки учреждений в качестве попечителя либо председателя. 29 июля 1914 г. на заседании комитета, состоявшемся в доме Е. Ф. в Марфо-Мариинской обители, было принято решение об открытии постоянного координирующего органа (канцелярии комитета) и о начале приема денежных и вещевых пожертвований, а также об учреждении «Еженедельника», в к-ром будут освещаться все эти вопросы. Одна из главных задач комитета состояла в обеспечении работой жен солдат, призванных на войну. Под мастер-

ские были отданы дома генерал-губернатора, Российского благородного собрания и Старогостиный двор. Семьям воинов также оказывалась сельскохозяйственная помощь, дети лиц, призванных на войну, обеспечивались всем необходимым. 27 сент. 1914 г. комитет вел. княгини принял решение об открытии ряда учреждений для сирот. По призыву Е. Ф. артисты и художники России проводили благотворительную работу в пользу воинов и их семей. Своеобразной помощью фронту было издание открыток-репродукций картин великих рус. художников (напр., репродукция картины Нестерова «Милосердие») и рисунков Е. Ф., календарей и т. д. Е. Ф. отправила воинам рус. армии неск. составов с рождественскими подарками. В 1914 г. в продажу поступила переизданная Е. Ф. кн. «Под благодатным небом»; прибыль, полученная от продажи книги, была отдана в пользу детей воинов. К этому изданию Е. Ф. привлекла выдающихся художников: Нестерова, В. Д. Поленова, Н. К. Рериха, Корина и др.

Комитет Е. Ф. проводил сбор средств для содержания бездомных детей в приютах и окончания строительства помещений для детских трудовых артелей. Средства комитета, привлеченные с момента его создания и до 1 янв. 1916 г., позволили оказать помощь семьям 75 тыс. призванных воинов, в приютах проживало 45 тыс. детей воинов (в т. ч. 30 тыс. ясельного возраста); остро нуждающимся было выдано 7,8 млн обедов; в бесплатных и дешевых квартирах размещалось и получало пособие 25 тыс. лиц, чьи родственники были призваны в действующую армию; для нужд армии было изготовлено более 25 млн предметов обмундирования; бесплатно или по льготной цене выдано топлива примерно 89 тыс. семей воинов; денежные пособия получило ок. 341,5 тыс. семей; общее число зарегистрированных нуждающихся семей воинов, которым оказывалась та или иная помощь учреждениями Е. Ф., превышает 895 тыс. Подавляющее большинство просьб нуждающихся было удовлетворено. В 1914 г. Е. Ф. начала работу по организации Братского кладбища при ц. Всех святых во Всехсвятском, на к-ром был построен храм Преображения Господня по проекту архит. Щусева.



Вел. кнг. Елисавета Феодоровна.
Портрет. Нач. XX в.
Худож. Ф. А. фон Каульбах
(ГМЗ «Павловск»)

В июне 1915 г. комитет великой княгини принял решение выделить 500 тыс. р. на расширение Сергиево-Елисаветинского убежища для увечных воинов, где раненые солдаты и дети погибших воинов обучались сапожному, портновскому, переплетному делу. Е. Ф. занималась подготовкой и отправкой на фронт походных церквей. В 1915–1917 гг. в обществе получили распространение безосновательные обвинения имп. Александры Феодоровны и Е. Ф. в шпионаже в пользу Германии. Е. Ф. в письмах имп. Николаю II отмечала, что Г. Е. Распутин пребывает «в духовной прелести», отношения между Е. Ф. и имп. Александрой Феодоровной резко ухудшились из-за разногласий по поводу оценки Распутина.

13 апр. 1916 г. митр. Макарий совершил Божественную литургию в храме Марфо-Мариинской обители и благодарственный молебен по случаю исполнившегося 25-летия со дня присоединения Е. Ф. к правосл. Церкви. В этот день прот. сщмч. Иоанн Восторгов, обращаясь к верующим, собравшимся в обители, отметил, что жизнь вел. княгини свидетельствует об истинности ее веры. «В такой христианизации,— говорил о. Иоанн,— когда «жизнь истинствует», и заключается прогресс духовный... православия нельзя теперь от нее взять даже ценою мученической смерти...» (Моск. ЦВед. 1916. № 17. С. 226–230).

После Февральской революции частная благотворительность была прекращена. 10 марта 1917 г. был издан приказ комиссара Временного правительства Москвы о на-

значении В. Н. Григорьева комиссаром всех учреждений, бывших в ведении Е. Ф. 24 марта Е. Ф. сложила с себя обязанности председателя Комитета по оказанию благотворительной помощи семьям лиц, призванных на войну.

26 авг. 1917 г. в Марфо-Мариинской обители был освящен храм в честь Бесплотных сил и всех святых. 21 нояб. Е. Ф. присутствовала в Успенском соборе Московского Кремля на интронизации Святейшего Патриарха Московского и всея России св. Тихона (Беллавина) (см.: Урусова Н. В. Материнский Плач Святой Руси. М., 2006. С. 112). 24 янв. 1918 г. Е. Ф. заказала Корину написать образ прор. Илии (в собрании И. С. Остроухова). Возможно, это был последний заказ Е. Ф.

И. К. Кучмаева, Л. Б. Максимова

Е. Ф. и Палестинское общество.

Важным духовным опытом стало для вел. княгини участие в жизни Палестинского православного общества (ППО, с 1889 Императорское), председателем к-рого был ее муж. ППО, созданное 21 мая 1882 г., работало под патронатом России. В число его почетных членов входили представители царской семьи во главе с Александром III и имп. Марией Феодоровной. Определяющим моментом в жизни Е. Ф. стало паломничество с супругом и его братом, вел. кн. Павлом Александровичем, на Св. землю в сент.—окт. 1888 г. для участия в освящении ц. Марии Магдалины в Иерусалиме, построенной в память об имп. Марии Александровне. Торжественная закладка храма состоялась в янв. 1885 г. в Гефсимании. Определение места для строительства и идея храма-мемориала принадлежали начальнику Русской духовной миссии в Иерусалиме (РДМ) архим. Антонину (Капустину) во время паломничества вел. князей Сергея и Павла Александровичей с их двоюродным братом вел. кн. Константином Константиновичем на Св. землю 21–31 мая 1881 г. По просьбе вел. кн. Сергея Александровича архимандрит взял на себя общее руководство строительством. Храм был освящен 1 окт. 1888 г., в праздник Покрова Пресв. Богородицы. Элла вышила ковер для жертвенника. Распространено мнение, что она высказывала желание быть погребенной в Гефсимании, но эта версия не находит подтверждения в источниках и документах, содержащих лишь



сведения о том, что ее свекровь, имп. Мария Александровна, мечтала о паломничестве на Св. землю, но по болезни не смогла его совершить и просила похоронить ее там. Элла если и произнесла в Гефсимании подобные слова, то, очевидно, имела в виду желание имп. Марии Александровны. В любом случае есть высокий смысл в том, что мощи Е. Ф. почивают в том самом храме, к-рый строился в память о др. подвижнице из той же царственной семьи.

Маршрут паломничества 1888 г. включал мн. достопримечательности и св. места Вост. Средиземноморья. Помимо К-поля Элла побывала в Смирне, Эфесе, Бейруте, Балъбеке, Дамаске, Хайфе, Назарете, Кане Галилейской, на горе Фавор. Осмотрела первые школы и больницы, построенные ППО. Очевидцы вспоминали, как она была растрогана крестным ходом в храме Гроба Господня, осмотром святынь храма в сопровождении араб. правосл. историка и богослова архим. *Герасима (Яреда)*. В Яффе утром 6 окт. 1888 г., перед тем как покинуть Св. землю, вел. князя участвовали по просьбе архим. Антонина в закладке ц. во имя апостолов Петра и Павла и прав. Та-вифы. В духовной жизни вел. княгини иерусалимское паломничество сыграло особую роль. Отношения, сложившиеся между великокняжеской четой и ППО, повлияли и на «выбор веры» — на решение вопроса, к-рый встал перед ней с приездом в Россию. Участие в жизни об-ва облегчило для нее постепенное укоренение в Православии.

После смерти мужа Е. Ф. по своему желанию была утверждена председателем ППО. Главным хранителем традиций об-ва был ген. М. П. Степанов, один из его членов-учредителей, секретарь в 1882–1889 гг. и бессменный помощник председателя с 1889 до 1917 г., как при Сергее Александровиче, так и при Е. Ф. Вся переписка Е. Ф. по делам ППО с С.-Петербургом, где находились Совет и канцелярия общества, и с Иерусалимом осуществлялась через Степанова, его знания и опыт в этих вопросах были незаменимы. Уважительные и доверительные отношения связывали Е. Ф. с вице-председателями об-ва Н. М. Аничковым (до 1908), Н. Н. Селифонтовым (1908–1910) и кн. А. А. *Ширинским-Шихматовым* (1910–1917), секретарями ИППО А. П. Беляевым (1903–1906) и А. А. *Дмит-*

риевским (1907–1918). Е. Ф., прислушиваясь к советам, решала принципиальные вопросы сама, в т. ч. о назначении на ключевые для ИППО посты. Так, при назначении преемника скончавшегося в авг. 1906 г. Беляева Е. Ф. поставила непременным условием, чтобы пост секретаря об-ва занял человек, всецело преданный интересам Русской Палестины, знающий ее историю и проблемы, готовый посвятить себя только работе в ИППО. Обсудив неск. предложенных кандидатур, Е. Ф. остановила свой выбор на проф. Киевской ДА Дмитриевском и не ошиблась: в лице историка-византиниста, одного из создателей школы рус. исторической литургики ИППО и в целом рус. дело на Востоке обрели апологета, летописца и археографа. Пост вице-председателя ИППО занимал член Гос. совета сенатор Аничков, педагог, более 40 лет отдавший делу народного образования и прошедший путь от учителя уездного уч-ща до товарища министра народного просвещения.

В связи с событиями рус.-япон. войны и революции резко снизились доходы об-ва от ежегодного общецерковного «вербного» сбора и частных пожертвований. Было решено обратиться к т. н. бессарабскому капиталу (доходам от имений, преклоненных к св. местам на Востоке), к-рый находился в 3 ведомствах: в Святейшем Синоде, Мин-вах внутренних дел и народного просвещения. 22 апр. 1905 г. Аничков вручил Е. Ф. докладную записку о пособии об-ву по 25 тыс. р. в год от каждого из 3 ведомств. 28 мая ею были подписаны рескрипты на имя К. П. Победоносцева, А. Г. Булыгина и В. Г. Глазозова. 10 июня император утвердил общий доклад 3 ведомств о пособии об-ву начиная с 1905 г. в течение 4 лет. Впосл. субсидия в 75 тыс. р. была испрошена вновь на 4 года по 1912 г. включительно.

Финансовые проблемы об-ва были настолько серьезными, что высказывались предложения о закрытии школ ИППО в Сирии. В ответ на эти опасения Е. Ф. заявила о своей готовности поддержать об-во. Ей удалось также решить деликатный вопрос об освобождении ИППО от обязательства ежегодно выделять значительную сумму на содержание РДМ и на ремонт и содержание ц. Марии Магдалины в Гефсимании.

В 1907 г. в С.-Петербурге и Иерусалиме праздновали 25-летний юби-

лей ИППО. Торжественное собрание прошло 21 мая в купеческом зале Петергофского дворца в присутствии членов имп. фамилии, Святейшего Синода, министров и почетных членов ИППО, на др. день 2-е собрание состоялось в Сергиевском дворце в С.-Петербурге, к-рое посетили многочисленные депутаты с приветствиями и адресами от разных ведомств, учреждений и об-в. Был подведен итог 25-летней работы об-ва: «Ныне, обладая в Палестине владениями ценностью почти в два миллиона рублей, Православное Палестинское общество имеет 8 подворий, где находят приют до 10 тыс. паломников, больницу, шесть лечебниц для приходящих больных и 101 учебное заведение с 10 400 учащимися; за 25 лет им выпущено в свет 347 изданий по палестиноведению» (Юбил. торжества ИППО. 1907. С. 398–399).

Предметом особой заботы Е. Ф. была школьная сеть об-ва. В июле–авг. 1913 г. в Назарете проводился учительский съезд для обсуждения педагогической реформы учебных заведений ИППО в Сирии и Палестине. 23 июня 1914 г. Совет об-ва утвердил программы и инструкции для учительских семинарий, принятые Е. Ф. 22 окт. 1914 г.

Е. Ф. возглавляла ИППО с 1905 до 1917 г. Нек-рые, особенно зарубежные, исследователи (напр., Ф. Г. Ставр) пытались найти различия в деятельности ИППО при правлении вел. кн. Сергея Александровича и под рук. Е. Ф. Они утверждали, что в 1-й период об-во более активно, чем при Е. Ф., внедрялось на Ближ. Восток, его деятельность отвечала идеям панславизма и характеризовалась, по их мнению, склонностью к грекофобии; 2-й период отмечен преобладанием идей грекофильства и космополитизма. Как свидетельствуют документы и источники, и при Сергее Александровиче не было агрессии в деятельности ИППО, и Е. Ф. активно руководила об-вом, в основном следуя той линии, которую наметил вел. кн. Сергей Александрович. После 1905 г. изменилась ситуация в России, и это отразилось на системе внешнеполитических приоритетов ИППО. Е. Ф. после гибели супруга больше внимания уделяла своей духовной жизни, Марфо-Мариинской обители, но по-прежнему решала главные проблемы деятельности возглавляемого ею ИППО и вы-

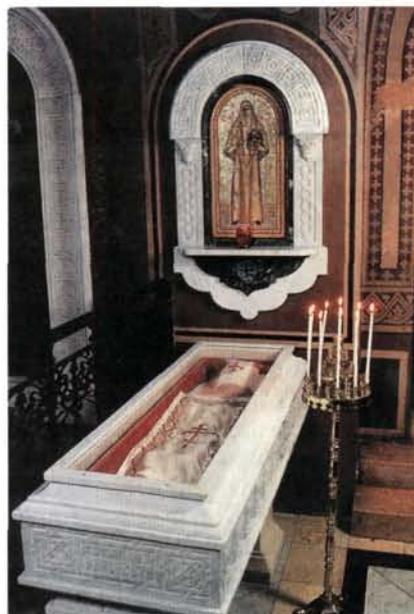


полняла все обязательства, соответствующие ее должности. Став председателем ИППО, Е. Ф. унаследовала права на церковный участок в Мирах Ликийских, приобретенный в 50-х гг. XIX в. А. Н. Муравьевым, но потом для России утраченный, и на капитал в 240 тыс. р., собранный благодаря многолетним народным пожертвованиям на восстановление мирликийского храма. В 1910 г. было принято решение купить на эти деньги участок земли в Бари, где почивают мощи свт. Николая Чудотворца, и приступить к строительству нового подворья ИППО. 7 янв. 1911 г. из Москвы в Италию выехала делегация, в составе к-рой был духовный писатель и проповедник, активный деятель Московского отдела ИППО прот. Иоанн Восторгов. Было найдено подходящее место для строительства. 2 февр. Е. Ф. обратилась к имп. Николаю II с просьбой произвести в 1911 г. во всех храмах и мон-рях империи тарелочный сбор на сооружаемый для подворья храм. 12 мая Николай II учредил Барградский комитет и стал 1-м жертвователем, пожаловав от своего имени и от имени имп. Александры Феодоровны 10 тыс. р. Е. Ф. принадлежала инициатива поручить работу над проектом archit. Щусеву, к-рый только что закончил строительство собора для Марфо-Мариинской обители в Москве. Для руководства строительством в Италии была учреждена Строительная комиссия. Закладка храма состоялась 9 мая 1913 г., в день праздника перенесения мощей свт. Николая из Мир Ликийских в Бари. 23 дек. того же года временная рус. церковь в Бари была освящена малым освящением прот. Николаем Федотовым, 24 дек. в ней была совершена 1-я литургия.

После Февральской революции и отречения от престола имп. Николая II Е. Ф. сочла необходимым отказаться от председательства, чтобы ни в чем не повредить в сложившейся ситуации дальнейшей деятельности ИППО. 6 апр. 1917 г. Совет ППО (уже неимператорского) принял отставку Е. Ф.

Н. Н. Лисовой

Кончина и почитание. 11 марта 1918 г. в Москву переехало советское правительство. Для его безопасности была создана следственная Комиссия по борьбе с контрреволюцией, в городе было введено военное положение. 23 апр. в Моск-



*Рака с мощами
вел. кнг. прмц. Елисаветы Феодоровны
в храме равноап. Марии Магдалины
в Иерусалиме*

ву прибыл герм. посол гр. Р. Мирбах. По свидетельству П. Т. Кориной, за неск. дней до ареста Е. Ф. Мирбах был у ворот обители, но настоятельница не приняла его. Граф хотел устроить переезд Е. Ф. в Германию, но вел. княгиня отказалась. 7 мая 1918 г., на 3-й день Пасхи, Патриарх св. Тихон служил литургию на Б. Ордынке в храме Иверской иконы Божией Матери. Затем он посетил Марфо-Мариинскую обитель, после службы беседовал с Е. Ф. и сестрами. В тот же день Е. Ф. арестовали и выслали в Екатеринбург. С ней в изгнание поехали 2 сестры из обители — Варвара Яковлева и Екатерина Янышева. Взять личные вещи им не разрешили, дали лишь время на молитву в домово́й церкви. В дороге Е. Ф. написала неск. писем сестрам обители и духовнику прот. Митрофану, в к-рых просила: «Молитесь за меня, грешную, чтобы я была достойна вернуться к моим деткам и усовершенствовалась для вас, чтобы мы все думали, как приготовиться к вечной жизни».

19 мая 1918 г. решением Екатеринбургского совета Е. Ф. была выслана вместе с нек-рыми вел. князьями в г. Алапаевск Верхотурского у. Пермской губ. 20 мая ее и др. узников разместили в алапаевской Напольной школе. Е. Ф. много молилась, рисовала, сажала цветы. 21 июня для всех ссыльных членов Дома Романовых был введен тюремный режим: запре-

щались прогулки по городу, переписка, были отобраны деньги.

В ночь на 18 июля в Алапаевске взяты под стражу и вывезены в лес к заброшенной шахте Н. Селимская Е. Ф., инокиня Варвара, сыновья вел. кн. Константина Константиновича Игорь, Иоанн и Константин, вел. кн. Сергей Михайлович, кн. Владимир Павлович Палей, Федор Ремез. Их живыми сбросили в шахту, к-рую взорвали гранатами, завалили бревнами и засыпали землей. Е. Ф. умерла не сразу. Она смогла перевязать рану вел. кн. Иоанну Константиновичу частью своего апостольника.

28 сент. Алапаевск был освобожден от большевиков Белой Сибирской Армией. 11 окт. 1918 г. тела Е. Ф. и др. казненных были извлечены из шахты. На груди Е. Ф. обнаружили икону Спаса Нерукотворного с надписью: «Вербная суббота, 13 апр. 1891 г.» (дар Александра III в день перехода Е. Ф. в Православие). 18 окт. была отслужена 1-я всеобщая заупокойная панихида, 19 окт. останки мучеников были похоронены в Троицком соборе Алапаевска.

1 июля 1919 г. из-за наступления Красной Армии останки мучеников были отправлены из Алапаевска в Читу. Здесь они находились в Покровском мон-ре. 26 февр. 1920 г. останки отправили в Русскую духовную миссию в Пекине. В нояб. того же года по желанию сестры Е. Ф., принцессы Виктории Баттенбергской (маркизы Милфорд-Хейвен), останки Е. Ф. и добровольно принявшей с ней мученическую смерть мон. Варвары были отправлены в Иерусалим через Китай, а оттуда морем, через Суэцкий канал, в Египет (г. Порт-Саид). 28 янв. 1921 г. останки, сопровождаемые игум. *Серафимом (Кузнецовым)*, были торжественно встречены в Иерусалиме греч. и рус. духовенством, принцессой Викторией, многочисленной рус. колонией, местными жителями и рус. паломниками. 30 янв. 1921 г. Иерусалимский Патриарх *Дамиан* совершил панихиду и погребение останков Е. Ф. и мон. Варвары в крипте ц. Марии Магдалины. 1 нояб. 1981 г. Е. Ф. была канонизирована РПЦЗ. 1 мая 1982 г., в день празднования Недели св. мироносиц в Иерусалиме, их мощи перенесли из склепа-усыпальницы в ц. Марии Магдалины. В наст. время 2 гробницы из белого мрамора с иконами преподобномученицы находятся у алтаря храма.



Е. Ф. прославлена Архиерейским Собором РПЦ 31 марта — 5 апр. 1992 г. как преподобномученица, хотя монашеского пострига не принимала.

25 июля 2004 г. в Москву по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* и Первоиерарха РПЦЗ митр. *Лавра (Шкурлы)* из мон-ря св. равноап. Марии Магдалины в Гефсимании (Иерусалим) был доставлен серебряный ковчег с десницей Е. Ф. и частицей мощей св. Варвары в сопровождении представителя РПЦЗ в России Бостонского еп. Михаила (Донскова). 6 дней св. мощи находились в храме Христа Спасителя в Москве, где им поклонились более 40 тыс. чел., и 6 дней — в *Даниловом во имя прп. Даниила Столпника московском муж. мон-ре*. По дороге в Марфо-Мариинскую обитель был совершен молебен, на котором присутствовали игуменнии всех жен. мон-рей Москвы. Авиаперелеты с мощами были осуществлены в Якутск, в Анадырь, в Магадан, в Петропавловск-Камчатский, в Южно-Сахалинск, на о-в Итуруп (Курильский архипелаг), во Владивосток, в Мирный, в Нов. Уренгой. Из Владивостока в храм-вагоне в честь Смоленской иконы Божией Матери, принадлежавшем Миссионерскому отделу РПЦ, св. мощи отправляли на поклонение в Уссурийск, Хабаровск, Комсомольск-на-Амуре, Биробиджан, Благовещенск, Читу, Улан-Удэ, Иркутск, Красноярск, Абакан, Новокузнецк, Кемерово, Томск, Новосибирск, Барнаул, Омск, Тобольск, Тюмень, Кызыл, Таштагол, Бийск, Рубцовск, Горно-Алтайск, Ишим. В Екатеринбурге св. мощи находились в храме во имя Всех святых, в земле Российской просиявших, возведенном на месте дома Ипатьева. Затем св. мощи доставили в Свято-Троицкую ц. Алапаевска. В здании Напольной школы мощи были на поклонении сначала в музейной комнате, а затем в Екатерининской ц., богослужения в к-рой посещали алапаевские узники, и в *алапаевском во имя новомучеников Российских муж. мон-ре*. Мощи трижды обнесли вокруг ограждения старой шахты, места кончины Е. Ф. Далее мощи проделали путь по Юж. и Центр. России, через Ставрополь, Ростов-на-Дону, Волгоград, Таганрог, Новочеркасск, Шахты, Азов, Батайск, Тамбов, Воронеж, Ст. Оскол, Губкин, Курск, Железнодорожск, Орёл, Мценск, *Оптин болховский в честь*

Рождества Пресв. Богородицы и Св. Троицы жен. мон-рь, Брянск. Св. мощам смогли поклониться жители Белоруссии, Латвии, Литвы, Казахстана, Киргизии, Азербайджана. Почти за 7 месяцев в 140 городах и в 61 епархии ок. 10 млн чел. поклонились святыне, в кон. февр. 2005 г. св. мощи вернулись в Москву, где Святейший Патриарх Московский и всея Руси *Алексий* возглавил встречу мощей. В наст. время св. мощи возвращены в Иерусалим в Гефсиманию.

В 2007 г. Патриарх Московский и всея Руси *Алексий* возглавил попечительский совет по празднованию 100-летия Марфо-Мариинской обители. 15 дек. 2007 г., после реставрации, состоялось малое освящение Покровского храма Марфо-Мариинской обители.

И. К. Куцаева, Л. Б. Максимова

Арх.: Hessisches Staatsarchiv, Darmstadt. Stück. 24. N 2/1, 5/9, 35/9; ГАРФ. Ф. 656, 648, 601, 640, 5849. Оп. 1. Д. 126. Л. 15–18 [Письма к М. А. Васильчиковой]; ГИМ ОПИ; РГБ. ОР. Ф. 350; ЦГИАМ. Ф. 16, 115, 220, 1174, 114, 2177, 457, 113; РГИА. Ф. 468. Оп. 46. Сд. 131 [Духовное завещание вел. кнг. Елисаветы Федоровны. 1914]; АВР РИ. Ф. РИШПО. Оп. 373/1. Д. 195, 196, 292, 665, 670, 681. Ист.: Путешествие в Св. Землю вел. князей *Сергия* и *Павла Александровичей* и вел. кнг. *Елисаветы Федоровны* // Правительственный вестн. СПб., 1888. 27 окт.; Пребывание Их Имп. Высочество вел. кнг. *Сергия Александровича* и вел. кнг. *Елисаветы Федоровны* в пределах Ярославской губ. 2–6 июня 1892 г. Ярославль, 1892; Устав Елисаветинского благотворительного об-ва. М., 1892; Юбил. торжества ИШПО в Петергофе и Петербурге // СИППО. 1907. Т. 18. Вып. 3/4. С. 383–618; Пояснительное слово об открываемой в Москве Ея Имп. Высочеством вел. кнг. *Елисаветой Федоровной* Марфо-Мариинской обители милосердия. М., 1909; *Сребрянский М., прот.* Наставление отца духовного сестрам Марфо-Мариинской обители милосердия. М., 1909; *он же.* Дневник из времен русско-японской войны. М., 1912; *он же.* Мысли и чувства правосл. рус. души при посещении Покровского храма Марфо-Мариинской обители милосердия. М., 1912; *Розанов В. В.* Великое начинание в Москве // Новое время: Газ. 1909. 4–6 марта; *Трифон (Туркестанов), еп.* Чин, как принимать обет сестрам и настоятельница Марфо-Мариинской обители милосердия. М., 1910; Новоустроенный храм Марфо-Мариинской обители милосердия и его освящение // Моск. ЦВед. 1912. № 16. С. 413–420; Летопись Палестинского об-ва // СИППО. 1912. Т. 23. Вып. 2. С. 231–232; Под молитвенным покровом свт. *Николая*: Ея Имп. Высочество *Елисавета Федоровна* у черемис-злычников 8, 9, 10 и 11 июля 1910 г. в Николе-Березовке Уфимской епархии. М., 1910; Устав Марфо-Мариинской обители милосердия. М., 1914; Посещение Соловецкого мон-ря Ея Имп. Высочеством вел. кнг. *Елисаветой Федоровной* в июле 1913 г. М., 1915; *Иванов С., диак.* Марфо-Мариинская обитель милосердия: Ист.-бытовой очерк // Рус. паломник. 1916. № 1. С. 11–13; № 2. С. 26–27; № 3. С. 44–45; *Гавриил Константинович, вел. кнг.* В Мраморном

дворце: Из хроники нашей семьи. Н.-Й., 1955; Дневники имп. *Николая II*. М., 1991; *Арсений (Жадановский), еп.* Восп. М., 1995; Восп. о диаконах Москвы // Мера. СПб., 1995. № 3. С. 132–155; Мат-лы к житию прмц. вел. кнг. *Елисаветы*: Письма, дневники, восп., док-ты. М., 1996; Письмо вел. кнг. *Елисаветы Федоровны* А. Н. Нарышкиной // ЖМП. 1996. № 7. С. 92–95; *Джунковский В. Ф.* Восп. СПб., 1997. Т. 1; *Константин Константинович, вел. кнг.* Дневники. Восп. Стихи. Письма. М., 1998; *Теляковский В. А.* Дневники директора Имп. театров, 1898–1901. М., 1998; *Юсупов Ф., кн.* Мемуары: В 2 кн. М., 1998; Россия в Св. Земле: Док-ты и мат-лы. М., 2000. 2 т.; *Нестерова М. В., Нестерова Н. М.* Помнить себя — помнить всех...: Из восп. о вел. кнг. *Елисавете Федоровне*. М., 2003; *Надежда (Бреннер), мон.* «Золотой святыни свет...»: Восп. матушки *Надежды* — последней монахини Марфо-Мариинской обители милосердия. М., 2004; *Распутин М.* Распутин. Почему?: Восп. дочери. М., 2005. С. 235–237, 285, 288, 293; *Уварова П. С.* Былое. Давно прошедшие счастливые дни [Восп.]. М., 2005. С. 124, 168, 202, 236, 266, 293. (Тр. ГИМ; 144); *Антонин (Капустин), архим.* Пребывание вел. князей *Сергия Александровича*, *Павла Александровича* и вел. кнг. *Елисаветы Федоровны* в Иерусалиме в 1888 г. // Строительство ц. св. Марии Магдалины на Елеонской горе в Иерусалиме. М., 2006. С. 112–119; *Мария Павловна, вел. кнг.* Восп. вел. княжны: Страницы жизни кузины *Николая II*, 1890–1918. М., 2006; *Нестерова М. В.* О пережитом, 1862–1917 гг.: Восп. М., 2006. С. 396–398, 406–457; Вел. кн. *Сергий Александрович Романов*: Биограф. мат-лы. М., 2006. Кн. 1: 1857–1877. Лит.: *Sell K.* Zum Gedächtniss der Höchstseligen Grossherzogin Alice von Hessen-Darmstadt, 1878; *idem.* Alice Grossherzogin von Hessen und bei Rhein, Prinzessin von Grossbritannien und Irland: Mittheilungen aus ihren Leben und aus ihren Briefen. Darmstadt, 1883; La société de Bienfaisance Elisabeth à Moscou fondée 1892. М., 1899; *Фельккерман А. Е.* Дар вел. кнг. *Елисаветы Федоровны* в Имп. Эрмитаж // Старые годы. 1909. Янв. С. 24–29; *Врангель Н. Н.* Дар вел. кнг. *Елисаветы Федоровны* Русскому музею // Там же. С. 30–35; *Степанов М. П.* Храм-усыпальница вел. кнг. *Сергия Александровича* во имя прп. *Сергия Радонежского* в Чудовом мон-ре в Москве. М., 1909; *Щетинин Б. А., кн.* По стопам Христа // ИВ. 1910. № 6. С. 955–960; *Владимиров В.* Новое истинно-художественное в рус. церк. искусстве: (Новый храм Марфо-Мариинской обители в Москве). Серг. П., 1912; Ист. очерк развития благотворительной деятельности *Елисаветинского об-ва* в Москве и Московской губ. за 20 лет с 1892 по 1912 г. М., 1912; *Соболев Н.* Покровский храм Марфо-Мариинской обители милосердия // Студия: Ж. искусства и сцены. 1912. № 30/31. С. 8–10; *Юшманов В. Д.* Закладка рус. храма во имя свт. *Николая Чудотворца* в г. Бари. СПб., 1913; *Серафим (Кузнецов), игум.* Мученики христ. долга. Пекин, 1920; *Oloufieff A.* The Grand Duchess Elisabeth Feodorovna of Russia. L., 1922; *Анастасий (Грибановский), архиеп.* Светлой памяти вел. кнг. *Елисаветы Федоровны*. Иерусалим, 1925; *Stimoff S.* Autour de l'assassinat des Grands-Ducs. P., 1928; *Marie, Queen of Romania.* The Story of My Life. L., 1934; *Балуева-Арсеньева Н.* Вел. кнг. *Елисавета Федоровна*: (Из личных восп.) // Возрождение. П., 1962. № 127. С. 63–70; *Stavrou Th. G.* Russian Interests in Palestine, 1882–1914. Thessal., 1963; *Белевская-Жуковская М.* Вел. кнг. *Елисавета Федоровна* // Веч-



ное. Аньер-сюр-Сен, 1968. № 7/8. С. 15–22; *Noel G. E. Princess Alice: Queen Victoria's Forgotten Daughter*. L., 1974; *Illgen V. Führer durch das Darmstädter Schlossmuseum*. Darmstadt, 1980; *Ferrand J. Les familles princières de l'ancien empire de Russie*. P., 1988. Vol. 4: Noblesse russe; *Portraits*; *Koehler L. Saint Elisabeth: The New Martyr*. N. Y., 1988; *Соколов Н. А.* Убийство царской семьи. М., 1990; *Кириллин А.* Общественные добровольцы в Москве, 1915–1917 // Цейхгауз. М., 1994. № 3. С. 12–13; *Елисаветинские чт.* / ИППО, Нижегородское отделение. Н. Новгород, 1994; *Святая прмц. вел. кнг. Елизавета: Житие. Акафист* / Авт.-сост.: А. Трофимов. Полярково (Моск. обл.); М., 1995; *Ebest-Schiffner S. The Darmstadt Museum*. [P.] 1996; *О служении женщин в Рус. Правосл. Церкви: Вдали от мирской суеты* [Сб.]. Н. Новгород, 1996; *Максимова Л. Б.* Вклад вел. кнг. Елизаветы Федоровны в благотворительное движение России кон. XIX — нач. XX в.: Дис. М., 1998; *Кучмаева И. К.* Подвиг памяти: (Мат-лы к трилогии). М., 2000; *она же.* Жизнь и подвиг вел. кнг. Елизаветы Федоровны. М., 2004; *она же.* Когда жизнь истинствует... М., 2008; *Савельева Л. И.* Из фондов музея МХАТ // ПКНО, 1999. М., 2000. С. 157–177; *Вяткин В. В.* Христовой Церкви цвет благоуханный: Жизнеописание прмц. вел. кнг. Елизаветы Федоровны. М., 2001; *Елисаветинские чт.* / ИППО, Нижегородское отделение. Н. Новгород, 2001; *Маерова В.* Елизавета Федоровна. М., 2001; *Память как максима поведения: (Мат-лы Св.-Елисаветинских чт.)*. М., 2001; *Подвижники Марфо-Мариинской обители милосердия*. М., 2001; *Миллер Л. П.* Святая мученица Российской Вел. кнг. Елизавета Федоровна. М., 2002; *Три века С.-Петербурга: Энцикл.* СПб., 2003. Кн. 2. С. 404–405; *Лисовой Н. Н.* «Президенты Палестины»: Памяти первых председателей ИППО вел. кн. Сергея Александровича и вел. кнг. прмц. Елизаветы Федоровны // ППС. 2003. Вып. 100. С. 103–131; *он же.* Гефсиманский во имя Марии Магдалины монастырь // ПЭ. 2006. Т. 11. С. 436–438; *он же.* Рус. духовное и полит. присутствие в Св. Земле и на Ближ. Востоке в XIX — нач. XX в. М., 2006; *Лобовикова К. И. А. А.* Дмитриевский и вел. кнг. Елизавета Федоровна: (Неск. штрихов к биограф. ученого) // Мир рус. византистики: Мат-лы архивов С.-Петербурга. СПб., 2004. С. 241–255; *Фрейлины и кавалерственные дамы XVIII — нач. XX в.: Кат. М.*, 2004. С. 143, 147, 153, 161, 195; *Отблеск Нетварного Света: Мат-лы VI юбил. Св.-Елисаветинских чт.* М., 2005; *Мельник В. И.* Первый мученик царственного дома: Вел. кн. Сергей Александрович Романов. Серг. П., 2006; *Строительство церкви св. Марии Магдалины на Елеонской горе в Иерусалиме в фотографиях из альбома Рус. духовной миссии в Иерусалиме, 1885–1888*. М., 2006; *Петербург и Москва в жизни вел. кнг. Елизаветы Федоровны: (Мат-лы Св.-Елисаветинских чт.)*. М., 2008.

И. К. Кучмаева, Н. Н. Лисовой, Л. Б. Максимова

Иконография Е. Ф. представлена большим количеством прижизненных портретов, скульптур, совр. икон, свидетельствующих о ее широком почитании не только в России, но и во всем христ. мире. Мн. из них основаны на ее фотографиях; первые снимки были сделаны в кругу семьи великого герцога Гессенского в 60–80-х гг. XIX в. Памятные фотографии с матерью и отцом, с бабушкой, детские портреты свидетель-

ствуют о дружной семье. В 1880 г. в Лондоне А. Бассано выполнил фотопортрет Е. Ф., в Германии семья герцога снималась в ателье К. Бакхофена в Дармштадте. В 1884 г. там выполнены первые со-



Вел. кнг. Елизавета Феодоровна. Портрет. 1898 г. Худож. Ф. И. Рерберг (ГИМ)

вместные фотографии Е. Ф. и вел. кн. Сергея Александровича — на скамье на фоне леса. Тогда же, накануне отъезда в Россию, снималась вся семья герцога. Наиболее известный снимок — принцессы Гессенские Ирена, Виктория, Элла (Е. Ф.), Алиса. В марте 1892 г. 5 детей сфотографировались на память об умершем отце в траурных одеждах.

В России искусством светописси занимались поставщики двора Е. Ф. фотограф Д. М. Асикритов (с 1900) и герм. подданный К. А. Фишер (с 1910, см.: *Скурлов В. В., Иванов А. И.* Поставщики Высочайшего Двора. СПб., 2002. С. 49). Фотограф дирекции имп. театров К. И. Бергамаско в своем ателье на Невском проспекте в 1884 г. сделал 3 снимка Е. Ф. и фотографию ее с супругом. В 1890 г. Е. Ф. и цесаревич Николай Александрович участвовали в домашнем спектакле «Евгений Онегин», в дневнике наследника отмечено, что все закончилось съемкой у Бергамаско. Известны 2 фотографии Е. Ф. и вел. кн. Николая Александровича в сцене объяснения между Татьяной и Евгением Онегиным и фото вел. княгини в роли Татьяны в профиль. Последняя съемка у Бергамаско состоялась в 1894 г.: вел. кнг. Александра Феодоровна, принц Эрнст Людвиг и Е. Ф. в пальто на фоне рисованного зимнего леса. В февр. 1903 г. Е. Ф. в княжеском наряде XVII в. была запечатлена Асикритовым на костюмированном балу в Зимнем дворце (Альбом костюмированного бала в Зимнем дворце в февр. 1903 г. СПб., 1904. Вып. 4. № IX). Известны также фотографии В. Г. Чеховского, А. Пазетти, Д. Веймера, П. Орлова, Е. А. Горнштейн и др. (хранятся в ГИМ, ГАРФ, РГБ, РГАКФД и др.).

Фотопортрет с подписью Е. Ф. 1898 г. (ГАРФ), судя по деталям костюма — лилия из алмазов на голове, ветка лилии в руках, связан с любительским спектаклем, поставленным в доме московского генерал-губернатора 11 февр. 1898 г. (пьесы «Лилия» А. Доде, «Романтики» Э. Ростана и др.). Образ напоминает работу Ф. И. Рерберга 1898 г. (ГИМ, см.: *Моск. немцы: 4 века с Россией* / Сост.: Л. Дементьева, Ю. Петров. М., 1999. С. 17), хранившуюся у З. Н. Юсуповой, к-рая принимала участие в спектакле. Е. Ф. присутствовала на спектакле в костюме Марии Антуанетты, к-рой посвящена пьеса «Лилия». В 80-х гг. XIX в. Юсупова приобрела для своей коллекции фотографию Е. Ф. англ. мастера Х. Мендельсона.

Один из ранних известных живописных портретов Е. Ф. — на пейзажном фоне вполоборота вправо, поколенно, в белом платье, с цветущей веткой в руках — выполнен в 1885 г. нем. худож. К. Р. Зоном (ГЭ). В нач. XX в. Е. Ф. заказала Ф. А. фон Каульбаху, к-рый был ее любимым художником, свой портрет в одеждах Елизаветы Тюрингской (погрудное изображение в технике пастели — Гос. худож.-архит. дворцово-парковый музей-заповедник «Павловск»). Сохранились фототипии Фишера, к-рые Е. Ф. дарила на рождественскую елку 1905 г.



Вел. кнг. Елизавета Феодоровна. Портрет. 90-е гг. XIX в. Худож. Ф. А. фон Каульбах (фотография Ф. Ханфитенгля, частное собрание)

На открытках (экземпляры в частном собрании) воспроизводился и др. ее портрет (в рост, с розой в руке), написанный Каульбахом для дома генерал-губернатора (местонахождение неизв., имеется

фотография Ф. Ханфштенгля, частное собрание). На портрете 1901 г. работы В. К. Штенберга (ГТГ) Е. Ф. изображена в профиль, поколенно, в розовом платье и с розой, приколотой на груди (первоначально считался портретом императрицы). Один из ранних портретов Е. Ф. хранится в собрании Александровского подворья в Иерусалиме.

Вел. кн. Сергей Александрович, будучи председателем Российского исторического музея, и Е. Ф. преподнесли в дар музею много раритетов. В 1911 г. от Е. Ф. поступила картина «Торжественный выход императорской фамилии в Московском Кремле» нач. XX в. худож. Н. С. Матвеева (ГИМ); имп. мч. Николай II Александрович, имп. мц. Александра Феодоровна, вел. кнж. мц. Ольга, вел. кн. Сергей Александрович и Е. Ф. по специально устроенному помосту направляются из Большого Кремлевского дворца через Красное крыльцо Грановитой палаты в Успенский собор на пасхальное богослужение (Дары Рос. имп. Дома Ист. музею: Буклет выст. / ГИМ. М., 1993. Обл.).

В 1908 г. в Марфо-Мариинской обители в Москве по эскизам худож. Н. Я. Тамонькина на сев. притворе были выполнены в рельефе из белого камня лики вел. кн. Сергея Александровича и Е. Ф., окруженные крыльями (ктиторские портреты). В росписи собора Покрова Пресв. Богородицы обители худож. Нестеров запечатлел образ ее основательницы. На местной иконе «Праведные Марфа и Мария» 1909 г. в облике св. Марфы, одетой в красные одежды с белым покровом на голове, узнаются портретные черты Е. Ф., деятельность к-рой ассоциировалась с призванием этой святой. На картине «Путь ко Христу» 1912 г. Е. Ф. написана 3-й от Иисуса Христа, в белых одеждах, коленопреклоненно, по евангельскому повествованию о св. женах, поклонившихся воскресшему Спасителю (Мф 28. 9).

На этюде Нестерова «Вел. кн. Елизавета Феодоровна» ок. 1920 г. (ЦАК МДА, в кн.: Духовные светочи России. С. 256, 258. Кат. 235 — датирован 1910–1912) настоятельница изображена у апсиды Покровского храма обители в белом одеянии, с букетиком цветов в правой руке (на обороте паспарту дарственный автограф художника 1920 супруге: «Дарю на память о лучших днях...» — и приписка: «Этюд к картине «Невеста Христова»»). Возможно, это отклик Нестерова на спасение мощей Е. Ф. и прмц. Варвары (Яковлевой) в 1921 г. Иконография напоминает чудо с розами католич. св. Елизаветы Тюрингской. Др. работа, посвященная памяти Е. Ф. и ее келейницы, — «У монастырских ворот» (Нац. худож. музей РБ), создана Нестеровым в 1925 г.: 2 жен. фигуры в черном подобны святым у стен мон-ря.

В 1912 г. К. Ф. Юон исполнил портрет Е. Ф. для Елисаветинской жен. гимназии в Б. Казённом пер., где существовала стипендия вел. княгини. Ее парадный портрет, выполненный масляными красками, соответствовал архитектурному пространству зап. части актового зала (альбом фотографий гимназии, сделанных П. В. Орловым, в собрании ГНИМА). Е. Ф. представлена в белом одеянии, в рост на фоне сада, наполненного цветущими лилиями, вверху зеленая гирлянда из растений, закрепленных на ротонде. В 1917 г. портрет был изъят из гимназии и передан в мастерскую Юона (в наст. время местонахождение неизв.). В 1986 г. копия портрета Е. Ф. работы его ученика И. М. Митрофанова 1917 г. приобретен Гос. лит. музеем И. С. Тургенева в Орле.

В 1886 г. М. М. Антокольский выполнил мраморный бюст Е. Ф. для ее родственников, живших в замке в Дармштадте (сохр.). В. М. Клыков в 1990 г. для Марфо-Мариинской обители создал скульптурную фигуру Е. Ф. из белого мрамора (на правой руке четки), в 2004 г. по просьбе насельниц калининградского мон-ря во имя Е. Ф. — скульптуру преподобномученицы, сидящей на скамье. 9 июля 1998 г. в Англии в Вестминстерском аббатстве было установлено 10 образов христ. святых, в т. ч. мраморная статуя Е. Ф. на зап. фасаде собора ап. Петра. В 2007 г. Ю. П. Хмелевский вырезал



Вел. кнж.
прмц. Елизавета Феодоровна.
Портрет. Ок. 1920 г. (?)
Худож. М. В. Нестеров (ЦАК МДА)

миниатюрный рельеф на кости мамонта: Е. Ф. с крестом и прмц. Варвара со свечой, стоящие на краю шахты.

В нач. 90-х гг. XX в. А. Д. Корноухов сделал мозаику для храма равноап. Марии Магдалины в Гефсимании в Иеруса-

лиме, к-рая была помещена над ракой Е. Ф. (святая в рост, с крестом в деснице и моделью храма в левой руке). К числу первых иконописных образов Е. Ф. в Москве принадлежит монументальная мозаика сер. 90-х гг. XX в. в нижнем храме Вознесения Господня за Серпуховскими воротами (образ святой с храмом в руке на золотом фоне). К прославлению Е. Ф. в 1992 г. была написана поясная икона (иконописец В. Ю. Карпова), ее иконографию повторяли мастера Новотихвинского мон-ря в Екатеринбурге: святая с Покровским храмом в левой руке, десница приподнята к груди (ц. прав. Симеона Верхотурского в с. Меркушине, Крестовоздвиженский собор верхотурского Никольского мон-ря — см.: *Тихон (Затекин), игум., Нечаева М. Ю.* Уральская лавра. Екатеринбург, 2006. С. 433). На образе с частицей гроба Е. Ф. в Иоанно-Предтеченском мон-ре Москвы, исполненном М. Проскуровой в 1994 г., изображены прп. Елисавета, игум. К-польская, и Е. Ф., держащая икону Спаса Нерукотворного, с к-рой она встретила смерть.

В нач. XXI в. для Большого собора Донского мон-ря худож. А. Вабишевичем была написана икона Е. Ф. с 14 клеймами жития (др. житийный образ находится в храме в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали» в калининградском мон-ре во имя Е. Ф.). Поясной образ святой 2000 г. (иконописная мастерская «Диво», храм Сошествия Св. Духа на бывш. Лазаревском кладбище в Москве) представляет ее с крестом и храмом в руках, слева изображены шахта с телами преподобномучениц и трое вооруженных убийц. В 2000 г. для ц. св. прор. Илии в с. Ильинском Красногорского р-на В. Г. Розановым выполнен фарфоровый одноярусный иконостас с местной иконой Е. Ф. В 2002 г. О. Л. Гюник написала погрудный образ Е. Ф. с Покровским храмом в руке для Марфо-Мариинской обители, в икону вложен мошевик. Ее кисти принадлежит также образ «Собор святых Марфо-Мариинской обители милосердия», где представлены Е. Ф., прмц. Варвара, мц. Евдокия Кузьмина, схиархим. преподобноисп. Сергей (Сребрянский). В ц. свт. Митрофана Воронежского в Москве находится образ Е. Ф. с храмом свт. Митрофана в руке (напоминание о служении ее для Елисаветинского благотворительного об-ва), заказанный сестричеством во имя Е. Ф. в сер. 90-х гг. XX в. В 1996 г. в доме причта при храме освящена домовая ц. во имя святой, для иконостаса к-рой была написана ее ростовая икона. Много икон Е. Ф. находится в храмах Екатеринбургской епархии. В 2005 г. икона святой была выполнена Н. В. Масюковой (см.: Совр. иконопись: Москва / Авт.-сост.: А. Л. Николаева. М., 2006. С. 43, 47).

В 2004 г. сестры мон-ря равноап. Марии Магдалины в Гефсимании создали



Вел. кнг. прмц. Елисавета.
Икона. 1992 г.

Иконописец В. Ю. Карпова
(резиденция митр. Крутицкого
и Коломенского Ювеналия,
Новодевичий мон-рь, Москва)

образ Е. Ф. и прмц. Варвары, стоящих у креста на краю шахты. Копию этой иконы написали для собора Иверской иконы Божией Матери на Б. Ордынке. Погрудно, с наперсным крестом Е. Ф. представлена в медальоне росписи свода трапезной Горненского Казанского жен. мон-ря в сел. Айн-Карем близ Иерусалима (2006). Мозаика с прямоличным образом Е. Ф. кон. XX в. имеется в ц. блгв. кн. Александра Невского в Копенгагене (Дания).

Образ Е. Ф. присутствует на иконах Собора новомучеников и исповедников Российских (как правило, в центре, рядом с Царственными страстотерпцами) первоначально в разработанных за рубежом композициях: на иконах ок. 1981 г. работы архим. Киприана (Пыжова), Н. А. Папкова (США, см.: *Кутейникова*. 2005. С. 150–158). Подобный извод сохраняется и в совр. рус. иконописи (2000, ц. мц. Татианы при МГУ). На иконе 2000 г. (храм Христа Спасителя), созданной в мастерской ПСТБИ к юбилейному Архиерейскому Собору РПЦ, кроме Собора в среднике на 6-м клейме «Трагедия в Алапаевске 5 июля 1918 г.» изображено, как Е. Ф., прмц. Варвару и князей сбрасывают в шахту. С крестом в деснице Е. Ф. написана в верхнем ряду правой группы предстоящих на иконе «Крещение Руси» (2000, иконописцы Н. и Н. Богдановы, см.: Там же. С. 75).

Существуют совр. живописные портреты на основе фотографий святой (Елеазаров мон-рь под Псковом). Л. П. Беседнов исполнил портрет Е. Ф. для обложки кн. «Золотой святыни свет...»: Восп. матушки Надежды — посл. мона-

хини Марфо-Мариинской обители милосердия / Авт.-сост.: Е. В. Неволлина. М., 2004.

Лит.: Духовные светочи России. С. 256, 258. Кат. 235; *Алехина Л. И., Зеленина Я. Э.* Образ вел. кнг. Елисаветы Феодоровны в этюде М. В. Нестерова // Рус. государи — покровители православия: Мат-лы VIII Рос. науч. конф., посвящ. памяти свт. Макария. Можайск, 2001. С. 445–463. (Макариевские чт.; Вып. 8); *Millar L.* Großfürstin Elisabeth von Rußland. Münch., 2004. S. 312; *Кутейникова Н. С.* Иконописание России 2-й пол. XX в. СПб., 2005; *Баранова С. И.* Москва изразцовая. М., 2006. С. 378; «Пленники красоты»: Рус. акад. и салонное искусство 1830–1910-х гг.: Альбом / Сост.: Т. Л. Карпова. М., 2006. С. 213, 260–264; *Шилова Т. Н.* Фотографы Москвы (1839–1930): Биогр. слов.-справ. М., 2006. С. 49, 236–241, 252–253; Св. прмц. вел. кнг. Елисавета Феодоровна: Фотоальбом. М., 2007.

Л. Б. Максимова

ЕЛИСАВЕТГРАДСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Херсонской епархии — см. *Кировоградское викариатство*.

ЕЛИСАВЕТЫ ФЕОДОРОВНЫ ПРЕПОДОБНОМУЧЕНИЦЫ ВЕЛИКОЙ КНЯГИНИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

(Екатеринбургской и Верхотурской епархии), в г. Алапаевске Свердловской обл. Основан решением Свящ. Синода РПЦ от 20 апр. 2005 г. Расположен рядом со зданием Напольной школы, в к-рой в 1918 г. находилась под арестом вел. кнг. св. *Елисавета Феодоровна*. В Е. м. построены 2-этажный келейный корпус, в к-ром расположены домовая ц. во имя вел. кнг. св. Елисаветы Феодоровны, трапезная, б-ка, просфорная; имеется небольшое хозяйство (7 соток), разбит сад. Среди святынь мон-ря — икона святых Елисаветы и Варвары с частицами мощей, копия с Казанской «Песчанской» иконы Божией Матери. К апр. 2008 г. в Е. м. проживали 4 монахини, 7 инокинь, 4 послушницы и неск. трудниц; настоятельница с 17 июля 2006 г. — мон. Олимпиада (Тетёркина).
Арх.: Арх. ЦНЦ.

ЕЛИСАВЕТЫ ФЕОДОРОВНЫ ПРЕПОДОБНОМУЧЕНИЦЫ ВЕЛИКОЙ КНЯГИНИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

(Запорожской и Мелитопольской епархии), в пос. Камышеваха Ореховского р-на Запорожской обл., Украина. Основан решением Свящ. Синода УПЦ МП от 19 мая 1998 г. первоначально в с. Жовтневом Токмакского р-на Запорожской обл., а осенью 2001 г. по просьбе населения переведен в пос. Камышеваха. По ходатайству Запорожского

и Мелитопольского архиеп. *Василия (Злотолинского)* местные власти передали мон-рю 2-этажное здание бывш. районной больницы, рассчитанное на 120 чел., и 9 га земли. В здании, на 1-м этаже, устроены и освящены храм во имя вел. кнг. прмц. Елисаветы и прмц. Варвары (2003) и ц. в честь иконы Божией Матери «Всецарица» (2004). На 2-м этаже проживают сестры. К Е. м. приписан находящийся за оградой обители кирпичный храм во имя арх. Михаила. В мон-ре хранятся чтимые иконы «Всецарица» и арх. Михаила, ковчег с частицами мощей вел. кнг. прмц. Елисаветы и прмц. Варвары и др. святых. Организована швейная мастерская, устроена пасека, разбит сад, есть виноградник, огород, ведется строительство гостиницы. Е. м. имеет подворья в Запорожье, при Успенской ц. на Бабурке, при ц. во имя св. Иоанна Кронштадтского в Заводском р-не, при Никольской ц. в Космическом микрорайоне, а также скит в с. Плавни Васильевского р-на Запорожской обл. В Е. м. проживает ок. 50 насельниц, настоятельница — игум. Ирина (Скотар). Сестры помогают Запорожской клинической больнице, дому престарелых в пос. Камышеваха.

Арх.: Арх. ЦНЦ; ГА Запорожской обл. Ф. 116; Архангело-Михайлівська ц. с. Камышеваха Олександрівського повіту Катеринославської губернії.

Лит.: *Анишская И.* Жен. обитель // Бердянск деловой. 2002. 27 июня; Вечерний Минск. 2005. 5 окт.; Всецарица «Пантанасса». Запорожье, 2005.

ЕЛИСЬЕВ Алексей Иванович (50-е гг. XIX в.— после 1914), учитель пения, регент. Окончил Константиновский Межевой ин-т в Москве. С сер. 70-х гг. XIX в. преподавал в Москве, с 1881 г. — церковное пение во 2-м Мещанском жен. уч-ще, а также в городских уч-щах и жен. гимназиях. С 80-х гг. почетный член Совета московских детских приютов, зав. певч. отд-нием, на этой должности получил чин статского советника. В кон. 80-х гг. стал преподавателем учебного заведения Московского об-ва призрения, воспитания и обучения слепых детей, состоявшего под покровительством имп. Марии Феодоровны, организовал хор слепых детей при об-ве и руководил им. Хор мальчиков под упр. Е. неоднократно выступал в концертах (см.: Моск. ЦВед. 1893. № 4. С. 55). В 1889 г. специально для своих незрячих воспитанников Е. изобрел

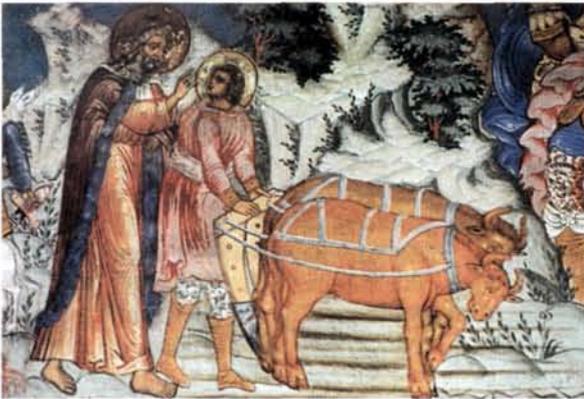
нотные знаки и аппарат для их чтения. В 1892 г. удостоился высочайшей награды за исполнение церковной музыки. Помимо пособий по пению, адресованных учащимся начальных и средних учебных заведений, Е. издал «Сборник церковных песнопений, переложенных и составленных для 3 однородных детских голосов» (М.: Юргенсон, 1887) и 3 духовно-муз. сочинения (М.: изд. авт., 1891): «Душевными очима»: Кондак в Неделю 6-ю по Пасхе, «Свете тихий» (для смешанного хора) и «Достоинно есть».

Лит.: Ведомость о начальных уч-щах г. Москвы к 1 янв. 1882 г. М., 1882.

А. А. Наумов

ЕЛИСЕЙ [евр. עִלְיָא , 'ēlišā'; греч. Ἐλισαίη , Ἐλισαῖος, Ἐλισσαῖος], ветхозаветный прор. IX в. до Р. Х. (пам. 14 июня). Был учеником и преемником прор. *Илии*. Имя Елисей переводится как «Бог — спасение» или «Бог спасает». Сведения о жизни Е. содержатся в 3-й и 4-й Книгах Царств. Его деятельность, описанная в Библии, имела место в правление израильских царей *Ахава*, *Охозии*, *Иорама*, *Ииуя*, *Иоахаза* и *Иоаса*.

Жизнь. Е. был родом, по-видимому, из Авел-Мехолы; он упоминается



Встреча прор. Илии с Елисеем. Роспись ц. прор. Илии в Ярославле. Посл. четв. XVII в.

в 3 Цар 19. 16, где Господь повелевает прор. Илию: «...Елисея же, сына Сафатова, из Авел-Мехолы, помажь в пророка вместо себя». Прор. Илия нашел Е. и, «проходя мимо него, бросил на него милоть свою» (3 Цар 19. 19). После этого Е. «пошел за Илию, и стал служить ему» (3 Цар 19. 21).

Перед тем как прор. Илия был вознесен Господом на небо, он сказал Е.: «...проси, что сделать тебе, прежде нежели я буду взят от тебя»; просьба Е. была следующая: «...дух, который в тебе, пусть будет на мне вдвойне» (4 Цар 2. 9). Е. стал свидетелем воз-

несения прор. Илию на небо: когда за Илией явилась огненная колесница, чтобы вознести его, Е., смотря ему вслед, воскликнул: «...отец мой, отец мой, колесница Израиля и конница его!» (4 Цар 2. 12). После этого Е. получил дар чудотворения; взяв милоть Илию, он ударил ею по воде р. Иордан, и она расступилась перед ним (4 Цар 2. 14) — т. о. Е. повторил чудо Илию (4 Цар 2. 8). По просьбе жителей Иерихона Е. бросил соль в воду бывшего рядом источника и «сделал воду сию здоровую, не будет от нее впредь ни смерти, ни бесплодия» (4 Цар 2. 21). Придя затем в Вефиль, Е. страшно наказал живших там детей, насмехавшихся над ним: он «проклял их именем Господним», после чего они были растерзаны 2 медведицами (2 Цар 2. 23–24).

Е. предсказывает победу над моавитянами израильскому царю Иораму и его союзнику, иудейскому царю Иосафату, посоветовав им перед битвой вырыть в долине рвы для воды. Увидев рядом со станом израильским воду, моавитяне в лучах утреннего солнца приняли ее за кровь и, решив, что 2 царя устроили междоусобицу, в к-рой погибло их войско, пришли к израильскому стану. Изра-

ильтяне неожиданно напали на моавитян и победили их (4 Цар 3). В др. раз Е. сообщил израильскому царю о располо-

жении враждебного сир. войска, однако запретил ему убивать врагов, которых Бог по его молитве поразил слепотой (4 Цар

6. 18), и вместо этого «приготовил им большой обед, и они ели и пили» (4 Цар 6. 23).

Когда сир. царь, узнав о действиях Е., послал войска, чтобы схватить его, пророк сохранял невозмутимость; после его молитвы Бог «открыл глаза» его напуганному слуге, и тот увидел, что «вся гора наполнена конями и колесницами огненными кругом Елисея» (4 Цар 6. 17). Во время осады Самарии сир. царем Венададом, когда евреи находились в безвыходном положении и голод в городе был настолько силен, что появились случаи каннибализма (4 Цар 6.

28–29), Е. предсказал скорое снятие осады и изобилие пищи: «...завтра в это время мера муки лучшей [будет] по сиклю и две меры ячменя по сиклю у ворот Самарии» (4 Цар 7. 1); вскоре сир. войскам ночью «послышался стук колесниц и ржание коней, шум войска большого», обративший их в бегство. Народ, возвратившись после разграбления сир. стана, растоптал в воротах города того сановника, к-рый не поверил предсказанию Е. (4 Цар 7. 20).

Неск. чудес Е. совершил для людей, нуждавшихся в его помощи. У обедневшей вдовы одного из «сынов пророков», обоих детей к-рой заимодавец хотел сделать рабами, по слову Е. чудесным образом умножался елей в сосуде, так что она смогла продать его и заплатить долги, а на оставшиеся деньги жить с сыновьями (4 Цар 4. 1–7). Е. помог одному из «сынов пророков» достать топор, упавший в воду: он бросил на воду кусок дерева, и топор всплыл (4 Цар 6. 6).

Е. был гостеприимно принят жившей в Сонаме богатой женщиной, у к-рой не было детей и муж к-рой был стар. По предсказанию Е., через год у нее родился сын (4 Цар 4. 16–17). Через неск. лет этот ребенок умер, и мать его пришла к Е., от к-рого Господь скрыл случившееся. По ее просьбе Е. пошел к ней в дом, и после его усиленной молитвы, обращенной к Богу, «чихнул ребенок раз семь, и открыл ребенок глаза свои» (4 Цар 4. 35). Через нек-рое время Е. советует этой женщине уйти из Сонама, т. к. «призвал Господь голод, и он придет на сию землю на семь лет» (4 Цар 8. 1). Женщина поселилась на 7 лет на земле Филистимской, а по возвращении «пришла просить царя о доме своем и о поле своем» (4 Цар 8. 3). Узнав от Гиезия, слуги Е., о том, что это «та самая женщина и тот самый сын ее, которого воскресил Елисей» (4 Цар 8. 5), царь велел немедленно вернуть ей имущество.

Два чуда, совершенные Е., были связаны с пищей. В 1-й раз он сделал съедобными «дикие плоды», во 2-й — накормил малым количеством «ячменных хлебцев и сырых зерен в шелухе» 100 чел., «и еще осталось, по слову Господню» (4 Цар 4. 38–44).

Подробно передается в 4 Цар 5 история исцеления от проказы сир. военачальника Неемана. Е. послал его к р. Иордан и приказал омыться

7 раз. Исцелившись, Нееман возвратился к Е. и попросил, чтобы дали ему «земли, сколько снесут два лошака», чтобы приносить на ней жертвы Господу (4 Цар 5. 17). Е. дал на это позволение, однако не принял от Неемана никакого дара. Гезий, получивший от Неемана обманном путем 2 таланта серебра и 2 перемены одежд, был жестоко наказан: проказа перешла на него (4 Цар 5. 27).

Е. неоднократно предвидел смену власти как в Израиле, так и за его пределами. Он заплакал, увидев сир. вельможу Азаила, и предсказал, что он будет царем Сирии (מֶלֶךְ עַל-אַרָם, *melek 'al-'ārām*, букв.— царь над арамеями) и сделает много зла израильтянам; на следующий день после возвращения от Е. Азаил убил сир. царя Венада и воцарился вместо него (4 Цар 8. 10–15). Е. приказал одному из «сынов пророков» помазать «в царя над Израилем» военачальника Инуя, к-рому впосл. удалось свергнуть нечестивого царя Иорама и уничтожить культ *Ваала* (4 Цар 9–10).

Когда Е. заболел и был при смерти, к нему пришел израильский царь Иоас, к-рый плакал над ним и говорил те же слова, к-рые Е. говорил ранее прор. Илии: «...отец мой! отец мой! колесница Израиля и конница его!» Перед смертью Е. предсказал царю временную победу над Сирией (букв.— над арамеями — см.: 4 Цар 13. 15–19). Последнее чудо Е., описанное в Библии, было совершено после его смерти. Во время похорон некоего человека погребавшие, испугавшись полчища моавитян, бросили мертвеца в гроб Е., и он ожил, как только коснулся костей (עֲצָמוֹת, *'aszmōt*, здесь — останки) Е. (4 Цар 13. 21).

Упоминания пророка Елисея в Священном Писании. Помимо рас-

сказов о жизни Е. в 3-й и 4-й Книгах Царств о нем говорится в Свящ. Писании еще 2 раза: в Сир 48. 12–15 и Лк 4. 27.

В Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова, Е. посвящено 4 стиха в разделе, рассказывающем о протцах и великих людях Израиля. Сообщается, что, после того как прор. «Илия сокрыт был вихрем», «Елисей исполнился духом его» (Сир 48. 12). Е. совершал чудеса и никого, кроме Бога, не боялся: «...во дни свои не трепетал пред князем» (Сир 48. 13). Дважды в этом кратком отрывке говорится о посмертных чудесах Е.: «...по успении (ἐν κοιμήσει) его пророчествовало тело его» (Сир 48. 14), «по смерти (ἐν τελευτῇ) дивны были дела его» (Сир 48. 15).

В Евангелии от Луки Е. также упоминается в связи с прор. Илией. Греч. форма имени (Ἐλισαῖος) отлична от сохранившейся в тексте Септуагинты (Ἐλισαίε) и представляет собой, возможно, др. традицию греч. передачи имени Елисей. Впосл. эта форма стала доминирующей в патристической лит-ре (вместе с вариантом Ἐλισσαῖος).

Проповедуя в синагоге Назарета, Господь говорит о том, что «никакой пророк не принимается в своем отечестве» (Лк 4. 24), приводя в пример ветхозаветных пророков — Илию и Е. Илия был послан «ко вдове в Сарепту Сидонскую» (т. е. за пределы Израиля), а Е. исцелил сирийца Неемана, хотя в то время было много прокаженных в Израиле (Лк 4. 25–27). Эти слова Господа вызвали ярость бывших в синагоге иудеев.

Исследователи указывают на тот факт, что в Евангелии от Луки имеется еще неск. мест, связанных, пусть и в меньшей степени, с рассказами о пророках Илии и Е. в 3-й и 4-й Книгах Царств (Evans. 1987). Так, например, воскрешение сына наинской вдовы (Лк 7. 11–17) сопоставляют (Evans. 1987. Р. 79)

*Исцеление
сир. военачальника Неемана
прор. Елисеем.
Роспись ц. прор. Или
в Ярославле. 1680 г.
Артель Гурья Никитина*

с аналогичными повествованиями о прор. Илии (воскрешение сына вдовы из Сарепты Сидонской — 3 Цар 17. 17–24)



*Прор. Елисей.
Икона. Иконописец Терентий Фомин.
1645 г. (КБМЗ)*

и Е. (воскрешение сына сонамитянки — 4 Цар 4. 32–37). Просьба к Господу человека, хотевшего следовать за Ним, позволить ему «проститься с домашними» (Лк 9. 61) напоминает аналогичную просьбу Е. к прор. Илии: «...позволь мне поцеловать отца моего и мать мою, и я пойду за тобою» (3 Цар 19. 20). В отличие от прор. Илии Господь не позволяет просящему проститься с родственниками, говоря: «...никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия» (Лк 9. 62). Как отмечено в одном из исследований (Evans. 1987), используемое в начале этого отрывка слово ἀνάλημις (Лк 9. 51; в синодальном переводе — взятие), более нигде в НЗ не встречается, связано, возможно, с описанием взятия на небо прор. Илии, свидетелем к-рого был Е.: ἀνελήμφθη Ηλίου ἐν συσσεισμῷ ὡς εἰς τὸν οὐρανόν (4 Цар 2. 11 в переводе LXX: «понесся [букв.— был взят] Илия в вихре на небо»).

Имеется также сходство между описаниями чуда насыщения Господом 5 тыс. в Евангелиях (см., напр.: Лк 9. 12–17) и чуда насыщения 100 чел. (4 Цар 4. 42–44), к-рых по слову Е. удалось накормить 20 ячменными хлебами и небольшим количеством зерен, причем «они насытились, и еще осталось» (ср.: Лк 9. 17: «И ели, и насытились все; и оставшихся у них кусков набрано двенадцать коробов»).



В «Евангелии Никодима», раннехрист. апокрифическом произведении, Е. представлен как свидетель вознесения прор. Илии на небо и в этом качестве сопоставляется с апостолами, видевшими Вознесение Господне. Приводится речь Никодима, к-рый призывает последовать примеру Е., позволившего «сынам пророков» искать Илию: «И ныне послушайте меня, сыны Израиля, и пошлите мужа в горы Израиля — может быть, Дух взял Иисуса, может быть, найдем Его» (Acta Pilat. 15).

Иудейские источники о Е. Иосиф Флавий. В изображении пророков Е. и Илии Иосиф Флавий не только опирался на совр. ему иудейскую традицию, зафиксированную в более поздних раввинистических текстах (свидетельство его знакомства с этой традицией содержится в его автобиографии: *Ios. Flav. Vita.* 9), но и руководствовался, как считают нек-рые совр. исследователи его наследия, политическими мотивами (*Feldman.* 1994. Р. 1–2). Прор. Илия на протяжении мн. веков был ключевой фигурой в апокалиптической иудейской лит-ре, являясь предтечей прихода Мессии и воскресения мертвых, что отражено как в НЗ (Мф 11. 10–15; 17. 10–13; Мк 9. 11–13), так и в Вавилонском Талмуде (трактат Санхедрин 98а). В совр. Иосифу Флавию тексте, приписывавшемся Филону Александрийскому, прор. Илия отождествляется с ветхозаветным праведником *Финеесом* (ср.: Числ 25. 7–8), к-рый собственноручно убил израильянина, прелободействовавшего с иноплеменницей (*Ps.-Philo. Bibl. Antiq.* 48. 1–2). Т. о., изображение прор. Илии представляло собой определенную проблему для Иосифа Флавия, к-рый был, как известно, подчеркнута лоялен к рим. власти: его читатель мог подумать о враждебном Риму мессианском Израильском царстве и о подобных Финеесу революционерах-*зилотах*, противящихся иноземным религ. и политическим влияниям (*Feldman.* 1994. Р. 2–3). В этом отношении Иосифу Флавию было проще писать о Е., чей образ не был связан с подобными идеями. Этим, возможно, объясняется тот факт, что в 27 случаях, передавая библейские рассказы о Е., Иосиф Флавий называет его пророком или говорит, что он пророчествовал, хотя в соответствующих текстах Библии об этом не сказано (*Ibid.* Р. 4). В этом отношении Е. ус-

тупает только прор. Самуилу (*Idem.* 1990. Р. 389). При этом Иосиф Флавий избегает обычного для библейского рассказа наименования Е. «человек Божий» (см., напр.: 4 Цар 4. 9, 16; 7. 2).

Еще одним показателем важности для Иосифа Флавия фигуры Е. является наличие похвалы ему после описания его смерти (*Ios. Flav. Antiq.* IX 183); отсутствие такой похвалы прор. Илии может объясняться как приведенными выше причинами, так и тем, что собственно смерть его не описывается, т. к. он был взят на небо (Ἠλίας ἐξ ἀνθρώπων ἠφανίσθη — *Ibid.* IX 28). Кроме того, Е. является единственным пророком, деяния которого Иосиф Флавий называет «славными» и «достойными исторического повествования» (λαμπραὶ γάρ εἰσι καὶ ἱστορίας ἀξία — *Ibid.* IX 46) и заслужившими «славного воспоминания у евреев» (μνήμης λαμπρᾶς παρὰ τοῖς Ἑβραίοις ἀξιοθένητα — *Ibid.* IX 182; *Feldman.* 1994. Р. 4).

Иосиф Флавий добавляет к библейскому повествованию новые детали, обычно усиливающие пророческий авторитет Е. и преувеличивающие дарованную ему чудесную силу. Так, он сообщает, что, после того как прор. Илия бросил на Е. свою милоть, тот немедленно стал пророчествовать (ὁ δ' Ἐλισσαῖος εὐθέως προφητεύειν ἤρξατο — *Ios. Flav. Antiq.* VIII 354; ср.: 3 Цар 19. 19–21). При описании чуда снятия осады с Самарии Иосиф Флавий более ярко, чем в библейском тексте, изображает неверие посланника израильского царя Иорама (у Иосифа Флавия он назван военачальником — ἡγεμὼν), к-рый пришел к Е.: «Невероятное возмещаешь ты, пророк! Ибо как невозможно, чтобы Предвечный ниспослал нам с неба потоки ячменя и пшеничной муки, так неправдоподобно и все то, что ты нам здесь предсказываешь!» (*Ios. Flav. Antiq.* IX 73; ср.: 4 Цар 7. 2). В соответствии с этим описанное далее чудо представлено более значительным.

В рассказе о возвращении сонамитянки на родину после бывшего там голода (4 Цар 8. 4–5) Иосиф Флавий опускает, по-видимому намеренно, вопрос царя Гезию о делах Е. Такой вопрос показал бы, что царь не знает о чудесах Е., в то время как Иосиф Флавий старается убедить читателя, что Е. был известен повсеместно (*Feldman.* 1994. Р. 5).

Новые подробности добавлены и к рассказу о предсмертной беседе Е. с израильским царем Иоасом. Царь «приехал навестить» Е. (ἦκεν ὁ τῶν Ἰσραηλιτῶν βασιλεὺς πρὸς αὐτὸν ἐπισκεψόμενος) и, увидев, что он умирает, «начал в присутствии его горько плакать и рыдать, называя его своим отцом и защитою своею, потому что, благодаря Елисею, ему, царю, никогда не приходилось прибегать к оружию против врагов, но он всегда, по его предсказаниям, без боя побеждал своих неприятелей». Поскольку царь остается теперь беззащитным перед лицом сирийцев, «было бы лучше и для него самого теперь же последовать его примеру — расстаться с жизнью» (*Ios. Flav. Antiq.* IX 179–180; ср.: 4 Цар 13. 14–19), однако Е. утешает царя (Ἐλισσαῖος παρεμυθεῖτο τὸν βασιλέα) и предсказывает ему победы над сирийцами (*Ios. Flav. Antiq.* IX 180). Е. удостоился «великолепных похорон» (ταφῆς μεγαλοπρεποῦς), какие и подобали столь «возлюбленному Богом» (θεοφιλῆς) человеку (*Ibid.* IX 182–183).

Иосиф Флавий подчеркивает верность Е. прор. Илии. Он опускает библейский рассказ о том, что после призвания Е. «взял пару волов и заколол их и, зажегши плуг волов, изжарил мясо их, и раздал людям, и они ели» (3 Цар 19. 21). Вместо этого говорится, что он, «оставив волов, последовал за Илией» (καταλιπὼν τοὺς βόας ἠκολούθησεν Ἠλίᾳ — *Ios. Flav. Antiq.* VIII 354). Таким же образом он развивает сообщение о том, что Е. «пошел за Илиею, и стал служить ему» (3 Цар 19. 21), добавляя, что он «был при Илии всю жизнь в качестве ученика и служителя» (*Ios. Flav. Antiq.* VIII 354). Иосиф Флавий опускает в своем рассказе (*Ibid.* IX 28) еще неск. библейских эпизодов, к-рые могли быть истолкованы не в пользу Е. (*Feldman.* 1994. Р. 7): ответ Е. «сынам пророков», что он знает, что Господь возьмет прор. Илию (4 Цар 2. 5), и затем, уже после этого события, неспособность Е. убедить их прекратить поиски прор. Илии (4 Цар 2. 17). В 1-м случае читатель мог бы увидеть невозможность для Е., великого пророка, наделенного «духом» Илии «вдвойне» (4 Цар 2. 9) и дважды воскрешавшего умерших (4 Цар 4; 13), предотвратить отшествие учителя или же вернуть его; во 2-м — посрамление Е. «сынами пророков»: «...приступа-



ли к нему долго, так что наскучили ему» (שִׁבְרֵי עֵינָיו, *wayyīṣārū-bô 'aq-bōš*, букв. — заставляли его, так что он пристыдился). Также не сказано и о том, как Е. от скорби «схватил... одежды свои и разодрал их на две части».

Особый акцент сделан на праведности Е. В эпизоде чуда с водой в Иерихоне (4 Цар 2. 21) Иосиф Флавий добавляет, что Е. совершил его, «подняв к небу праведную руку» (εἰς οὐρανὸν δεξιὰν ἀνατείνας δικάϊαν) (*Ios. Flav. De bell. IV 462*). Тема праведности развита в молитве Е., также отсутствующей в библейском тексте, где он просит Бога исправить (μαλάξαι, букв. — смягчить) воду источника и поддерживать плодородие страны, пока жители ее «пребудут праведными» (ἕως μένουσι δίκαιοι). В похвале Е. (*Idem. Antiq. IX 182*) говорится, что он знаменит своей праведностью (ἐπὶ δικαιοσύνη διαβόητος).

В повествовании о чудесах Е. Иосиф Флавий неоднократно пытается дать им рациональные объяснения или сделать их менее заметными. Так, в библейском рассказе о войне израильского и иудейского царей с моавитянами Е. предсказывает, что долина, по-видимому чудесным образом, наполнится водой: «...не увидите ветра и не увидите дождя, а долина сия наполнится водою, которую будете пить вы и мелкий и крупный скот ваш» (4 Цар 3. 17); в варианте Иосифа Флавия Е. приказывает царям «вырыть в ложе реки (ἐν τῷ χειμάρρῳ, букв. — у потока) целый ряд ям» (*Ios. Flav. Antiq. IX 36*). Далее говорится, что «в Идумее, за три дня пути от них, Господь Бог послал сильный дождь» (*Ibid. IX 37*). Т. о., Иосиф Флавий пытается дать рациональное объяснение этому чуду, считая библейский рассказ о нем недостаточно полным. Такой же подход характерен и для др. пересказов библейских событий. Сообщение о чуде умножения елея, совершенном Е. для бедной вдовы (4 Цар 4. 1–7), Иосиф Флавий начинает со слов «говорят, что...» (φασί), снимая т. о. с себя ответственность за подлинность этого чуда. Он вообще опускает в своем тексте мн. др. чудеса Е.: воскрешение сына женщины из Соныма, превращение «диких плодов» в съедобные, насыщение 100 чел. 20 ячменными хлебами, исцеление Неемана от проказы, поражение проказой Гиезия и вылав-

ливание топора, упавшего в воду. Слуга Е., к-рому Бог «открыл глаза» (4 Цар 6. 17), так же как и в Библии, видит коней и колесницы на горе, однако про них не сказано, что они были огненными. Поражение слепотой вражеского войска (4 Цар 6. 18) объясняется тем, что Бог по молитве Е. навел на них тьму (ἄχλυν) (*Ios. Flav. Antiq. IX 56*). В Библии сказано, что во время 1-й встречи прор. Илии с Е. он пахал, имея 12 пар волов (3 Цар 19. 19). Поскольку для Иосифа Флавия это казалось невероятным, он добавляет, что вместе с ним были и др. люди (μετ' αὐτοῦ τινὰς ἄλλους).

Имеются, однако, случаи, когда Иосиф Флавий преувеличивает библейский рассказ, по-видимому для придания ему большей занимательности (*Feldman. 1994. P. 25*). Сообщая о нездоровом источнике воды в Иерихоне (ср.: 4 Цар 2. 19), он добавляет к библейскому сообщению, что из-за этой воды у женщин случались выкидыши (*Ios. Flav. De bell. IV 460*). Само чудо исправления воды в его рассказе также оказывается более значительным: Е. поднял свою «праведную десницу» к небу (εἰς οὐρανὸν δεξιὰν ἀνατείνας δικάϊαν) и излил на землю «возлияние милости» (σπονδὰς μελικτηρίου) (*Ibid. IV 462*). При описании посмертного чуда Е. (4 Цар 13. 21) Иосиф Флавий вносит в рассказ детективные детали, сообщая, что человек, воскресший от прикосновения к костям Е., был брошен в гроб Е. разбойниками, к-рые его и убили (*Ios. Flav. Antiq. IX 183*).

Раввинистические источники также свидетельствуют о большом значении Е. для иудеев. Так, сообщается, что, пока Е. был жив, сир. войска не могли напасть на Израильскую землю и что 1-е вторжение случилось в день его похорон (Тосефта, Сота 12. 6; Элийаху Рабба 8. 39).

Зафиксировано букв. понимание в раввинистической традиции просьбы Е. к Илии о даровании ему духа «вдвойне». Е., как считается, получил этот дух и с его помощью сотворил в 2 раза больше чудес (т. е. 16), чем Илия (Барайта 32 Мидот 1).

Имеются попытки оправдать поступок Е., который разгневался на смеявшихся над ним детей и «проклял их именем Господним» (4 Цар 2. 24), тем, что эти дети были совершенно лишены всяких добродетелей. Несмотря на это, результатом «несдержанности» Е. была серьезная

болезнь (Песахим 66б; Сота 47а). Осуждается и гневное обращение Е. с израильским царем Иорамом: «Если бы я не почитал Иосафата, царя Иудейского, то не взглянул бы на тебя и не видел бы тебя» (4 Цар 3. 14); в этот момент Е. якобы был лишен пророческого духа и вынужден был прибегнуть к специальным ухищрениям, чтобы продолжить свое предсказание (Песахим 66б; Санхедрин 39б). Эпизод, где Е. проявил гнев (наказание проказой Гиезия), также получает в Талмуде дополнительное толкование. По мнению раввинов, Е. напрасно порвал отношения с Гиезием; за это он сам был наказан болезнью (Сота 46б–47а); Е. должен был следовать древнему изречению, согласно к-рому «правая рука должна отталкивать, а левая — привлекать обратно» (Мехильта Йитро 1. 58б).

В патристической экзегезе Е. занимает важное место, хотя он и уступает в этом отношении прор. Илии.

Климент Александрийский добавляет к имеющимся в Библии сведениям о Е., что он начал пророчествовать в 40 лет, вместе с ним пророчествовал некий Абдадоний (Ἀβδαδωνάιος) (*Clem. Alex. Strom. I 21*). Он включает Е. в свои хронологические расчеты, приводя данные, согласно которым «от Соломона до смерти пророка Елисея прошло 105 лет или, по др. свидетельствам, 102 года (*Ibidem*).

Свт. Афанасий I Великий говорит, что Е. был удостоен двойного дара духа за то, что он, оставив все, последовал за Илией (*Athanas. Alex. Ep. ad Dracont. 8*). Используя эпизод исцеления Неемана (*Idem. Or. contr. arian. // PG. 26. Col. 325*), свт. Афанасий приводит текст, отсутствующий как в МТ, так и в тексте Септуагинты: «Елисей говорит Нееману, исцелив его от проказы: чтобы ты знал, что есть Бог в Израиле» (τῷ Ναεμαν λέγει ὁ Ἐλισσαῖος, καθαρίσας αὐτὸν ἀπὸ τῆς λέπρας: Ἴνα γινῶς, ὅτι ἐστὶ Θεὸς ἐν Ἰσραὴλ). Можно предположить, что здесь смешаны тексты 4 Цар 5. 8 (Е. передал царю по поводу Неемана: «...пусть он придет ко мне, и узнает, что есть пророк в Израиле») и 1 Цар 17. 46 (Давид говорит Голиафу: «...ныне предаст тебя Господь в руку мою, и я убью тебя, и сниму с тебя голову твою, и отдам [труп твой и] трупы войска Филистимского птицам небесным и зверям земным, и узнает вся земля, что есть Бог в Израиле»).



Свт. Кирилл Иерусалимский приводит посмертное чудо Е.— воскрешение мертвеца (4 Цар 13. 21) — как доказательство Воскресения Христова: «Если мертвый, прикоснувшийся к костям Елисеевым, восстал, то неужели Творец всего не мог восстать силой Отца?» (*Cyr. Hieros. Catech.* 4. 12). Наказание Гиезия (4 Цар 5. 20–27) сравнивается с описанным в Деяниях св. апостолов случаем с Ананией и Сапфирой (*Cyr. Hieros. Catech.* 16. 17; ср.: Деян 5. 1–10).

Василий, архиеп. Селевкии Исаврийской († после 468), посвятил Е. 10-е слово (*Basil. Seleuc. Or.* 10 // PG. 85. Col. 137–147). Он делит ветхозаветных пророков на 3 категории: 1) тех, кто проповедовали Христа словом (Исаия, Иеремия, Иезекииль) или 2) делом (Илия и Е.), и 3) тех, кто своей жизнью символически указывали на Христа (Иона), затем подробно рассматривает одно чудо Е.— воскрешение сына сонамитянки (это сочинение называется *Λόγος... εἰς τὸν προφήτην Ἐλισαῖον, καὶ εἰς τὴν Σουναμίτιν* — Слово... о пророке Елисее и о сонамитянке). Кратко пересказывая библейское описание способа исцеления (Е. «лег над ребенком, и приложил свои уста к его устам, и свои глаза к его глазам, и свои ладони к его ладоням» — 4 Цар 4. 34), архиеп. Василий задает вопрос: «...образом чего был Елисей... и чего — умерший сын сонамитянки?» (*Basil. Seleuc. Or.* 10 // PG. 85. Col. 140) — и сразу же отвечает, что Е. является образом Христа, а умерший ребенок символизирует собой язычников, мертвых по своим грехам и потому имеющих нужду в «могучем враче» (*ἰατροῦ δυνατοῦ*) (*Ibidem*). Способ исцеления («Всего себя... приложил ко всему телу [ребенка]») он понимает в христологическом контексте — точно таким же образом Христос воспринял человеческое тело: «Когда Божество вошло в тело, оно освятило все члены» (*Ibid.* Col. 140–141).

Архиеп. Василий продолжает сопоставление Христа и Е., чудеса которого «были тенью пришествия к нам Христа» (*Ibid.* Col. 141). Значительная часть слова посвящена похожему евангельскому чуду — воскрешению Христом сына наинской вдовы: «...мы видим, как предвечный Сын единого Отца, Единородный, родившийся... бессеменно в последние времена, умершего единородного сына воскрешает Своим милосердием» (*Ibid.* Col. 141).

В современной западной библеистике рассказы о прор. Илие и Е. нередко изучаются в контексте истории создания 3-й и 4-й Книг Царств. Традиц. т. зр., к-рой придерживаются мн. ученые, заключается в том, что повествования о прор. Илие и Е. были включены редактором в исторические разделы 3-й и 4-й Книг Царств (*Noth.* 1967. S. 79–85). Некоторые исследователи в связи с этим высказывают предположения, что не все имеющиеся в каноническом тексте Библии рассказы о Е. были составлены одновременно. Самой ранней в соответствии с этой т. зр. могла быть традиция, связывающая Е. с восстанием Ииуя (3 Цар 19. 17; 4 Цар 9–10); затем были добавлены сведения о помощи Е., оказанной им израильским царям в войнах с сирийцами; позже всего появился отрывок о помазании Е. прор. Илией (3 Цар 19) (*Otto.* 2003).

Лит.: *Noth M.* Überlieferungsgeschichtliche Studien. Tüb., 1967³; *Evans C. A.* Luke's Use of the Elijah/Elisha: Narratives and the Ethic of Election // *JBL.* 1987. Vol. 106. N 1. P. 75–83; *Feldman L. H.* Prophets and Prophecy in Josephus // *JThSt.* 1990. Vol. 41. N 2. P. 386–422; *idem.* Josephus' Portrait of Elisha // *NT.* 1994. Vol. 36. N 1. P. 1–28; *Otto S.* The Composition of Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History // *JSoT.* 2003. Vol. 27. N 4. P. 487–508.

Е. В. Барский

Гимнография. Память Е. отмечается уже в иерусалимском Лекционарии VI–VII вв. (*Tarchnischvili.* Grand Lectionnaire. T. 2. P. 15–16); Е. назначаются следующие чтения: 4 Цар 2. 1–14; 13. 14–21; Апостол — Евр 11. 32–40; аллилуйярий из Пс 114; Евангелие — Лк 4. 25–30.

Согласно *Типикону Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos.* Turicon. T. 1. P. 312–314), последование Е. включает прокимен из Пс 31 со стихом, Апостол — Иак 5. 7–20, аллилуйярий из Пс 69 со стихом, Евангелие — Лк 4. 22b–30, причастен из Пс 32.

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., представляющем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, память Е. отсутствует, но отмечается в рукописных слав. Минеех студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 167, XII в.; см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 67); последование Е. состоит из канона, 6 стихир и 2 седальнов. Последование Е., согласно указаниям *Евергетидского Типикона* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 461), состоит из канона авторства Иоанна Монаха плагального 1-го (т. е. 5-го) гласа, цикла стихир и седальна. В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz.* Turicon. S. 158–159) 14 июня приводится порядок соединения последований Е., свт. Мефодия К-польского и Октоиха; на утрене поется «Бог Господь», указаны посвященные

Е. отпустительный тропарь 4-го гласа 'Ο ἔνσαρκος ἄγγελος; (Во плоти ἄγγλ.); канон, цикл стихир-подобнов, 2 самогласна, седален; на литургии: прокимен из Пс 109 со стихом, Апостол — Иак 5. 10 [–20], аллилуйярий из Пс 98, Евангелие — Лк 4. 22b–30, причастен из Пс 111.

В различных редакциях *Иерусалимского устава*, с ранних рукописных памятников (напр., *Sinait. gr.* 1094, XII–XIII вв.; см.: *Lossky.* Turicon. P. 218–219) и вплоть до совр. печатных изданий богослужебных книг, память Е. празднуется 14 июня; состав последования Е. и устав службы в этот день в целом совпадают с приведенными в Мессинском Типиконе.

Последование Е., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает отпустительный тропарь 4-го гласа 'Ο ἔνσαρκος ἄγγελος; (Во плоти ἄγγλ;) (в рус. Минее (Миней (МП). Июнь. Ч. 1. С. 499) помещен также иной тропарь Е. 4-го гласа — *Иже во плоти ἄγγλ;*); кондаки: плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа *Διπλὴν τὴν χάριν* (Двойную благодать) — в греч. Минее, 2-го гласа *Προρόκᾳ ἐβίη;* — в рус. Минее; каноны: в греч. Минее включен канон авторства Иоанна Монаха плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, с акростихом *Χαῖρε Προφήτα τοῦ Θεοῦ πανόλβιε* (Радуйся, пророк Божий счастливей), ирмос: Ἄσμεν τῷ Κυρίῳ; (Поймъ гдѣи:), нач.: Χαίροις ὦ Ἐλισαῖε (Радуйся, Елисей); в рус. Минее находится др. канон (греч.-оригинал известен по рукописям; см.: АНГ. Т. 10. P. 63–72), также авторства Иоанна Монаха, плагального 1-го (т. е. 5-го) гласа (вероятно, этот канон упом. уже в Евергетидском Типиконе), с акростихом Ἄδο γεγηθῶς τὴν Ἐλισσαίου χάριν (Пою вѣселю елиссѣевъ вѣгть), ирмос: Τῷ σωτήρι Θεῷ (Спѣсителю вѣгъ:), нач.: Ἀπαρχὴ ἐν Θεῷ (Изначала ѿ вѣгъ); цикл стихир-подобнов; 2 самогласна; седален; светилен (разные в греч. и рус. Минее).

В рус. издании Минее на случай особо торжественного празднования памяти Е. помещен устав бденной службы пророку (Миней (МП). Июнь. Ч. 1. С. 509–517).

По рукописям известен кондак Е., не вошедший в совр. богослужебные книги: Ὁρμιος ὡσπερ βότρυς; (Спелый, как виноград) (*Амфилохий.* Кондакарий. С. 186).

Е. Е. Макаров

Иконография. В основе иконографии Е.— библейское повествование о нем (4 Цар 2. 1–25; 4. 1–41; 6. 1–33; 7. 1–20; 8. 7–14; 13. 14–20). В христ. искусстве сохранилось много примеров изображения Е. единолично и в сюжетных композициях, гл. обр. связанных с прор. Илией («Вознесение прор. Илие» или «Огненное восхождение прор. Илие»). В греч. «Ерминий» Дионисия Фурноаграфота Е. описывается как «молодой, плешивый, с закрученной бородой» (Ч. 2. § 132. № 5). В рус. иконописных подлинниках описание облика Е. по-



Прор. Елисей.
Роспись кафоликона мон-ря
прп. Дионисия на Афоне.
1546–1547 гг.

дробнее. В Софийском списке подлинника новгородской редакции XVI в.: «...надсед, аки Моисей Боговидец, риза багор, испод лазорь, рука правая молебна, в левой свиток, в свитце глаголет: «Рече Иелисей: кого ищите, идете» (во след мене)» (Софийский список. С. 32). В сводном иконописном подлиннике (XVIII в.), изданном С. Т. Большаковым, текст тот же, что и в Софийском подлиннике (*Большаков*. 1903. С. 14). Е., имеющего сходные черты с ап. Павлом, легко узнать по выпуклому лбу, почти лысой голове, аккуратно завитой бороде, часто раздваивающейся на конце. В рус. варианте борода Е. укорачивается, не разделяясь на пряди. Цвет хитона может быть разных оттенков синего (напр., светло-голубой на иконе «Огненное восхождение прор. Илии», кон. XIII – 1-я четв. XIV в. (Ростов (?), собрание В. А. Логвиненко), или на иконе того же сюжета (дата? ПИАМ), реже – светло-охряного цвета (икона «Прор. Илия в пустыне, с житием», сер. XVI в., ГВСМЗ). В сюжете «Вознесение прор. Илии» Е. изображается, как правило, принимающим милоть из рук прор. Илии, наиболее ранний пример этой композиции – клеймо деревянных резных врат в ц. Санта-Сабина в Риме (ок. 430). В этом сюжете образ Е. представлен также на фресках пещерного храма Айвалы-килисе в Гёреме (Каппадокия; между 913 и 920); на миниатюрах из Хлудовской Псалтири (ГИМ. 129д. Л. 41 об., сер. IX в.) и из Христианской топографии Космы Ин-

дикоппова (Vat. gr. 699, IX в., или Sina-it. gr. 1186. Fol. 107r, нач. XI в.).

В монументальном цикле пророков образ Е. соответствует указаниям «Ерминии». Как правило, это мощная фигура в рост, расположенная в простенке между окнами барабана (мозаика в ц. Успения Богородицы мон-ря Дафни, близ Афин, ок. 1100), в куполе (мозаика ц. св. Апостолов в Фессалонике, 1312–1315), на подпружной арке (роспись Благовещенского собора Московского Кремля, 1547–1551), или полуфигура в медальоне на арке конхи апсиды (кафедральный собор Санта-Мария Нуова в Монреале, о-в Сицилия, между 1183 и 1189). В монументальных циклах пророков средневикиант периода Е. соседствует с прор. Илией. Они образуют пару, стоя друг за другом, а тексты на их свитках, сообщаясь цитатами из 4 Цар, ведут своеобразный диалог (церковь мон-ря Нова-Павлица в Брвенике, Сербия, до 1389; ц. праведных Иоакима и Анны (Кралева) в монастыре Студеница, Сербия, 1314; ц. Вознесения в монастыре Раваница, Сербия, ок. 1387; ц. Св. Троицы монастыря Ресава, Сербия, до 1418).

Образ Е. нередко включен в пророческий ряд рус. высокого иконостаса. Один из ранних примеров – икона «Пророки Елисей, Захария, Иоиль» из иконостаса Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря (ок. 1497, ГРМ), цвет гиматия Е. темно-коричневый с синими лесировками и разделками. В «Церкви походной» (1-я пол. XVI в., ГТГ) в ряду пророков Е. стоит вслед за царем и прор. Соломоном. Образ Е. представлен в пророческом ряду иконостасов: из ц. Преображения в с. Б. Вяёмы (90-е гг. XVII в., ГТГ), из придела Успенского собора Большого Тихвинского мон-ря (XVII в., ГРМ), а также из кремлевских церквей и соборов XVII в.: в главном иконостасе Успенского собора (1653) и иконостасе его придела Похвалы Богоматери (1698–1699), в иконостасах Архангельского собора (1680–1681), ц. Распятия Большого Кремлевского дворца (1681–1682, мастер Василий Познанский). Как и в росписи церквей, фигуры пророков Илии и Е. встречаются на одной доске пророческого ряда иконостаса (икона из иконостаса неизв. происхождения, посл. треть XVI в., Ярославль, ЯИИМЗ).

Свиток Е. во фресковых и в мозаичных циклах всегда раскрыт (варианты текста: 4 Цар 2. 2; 2. 4; 2. 6; 2. 12). Текст «Отец мой, отец мой, колесница Израиля и конница его!» (4 Цар 2. 12) – возглас Е. при вознесении прор. Илии – встречается в монументальной живописи очень редко, его наличие, напр., в церкви мон-ря Нова-Павлица, по мнению Л. Попович, «объясняется спецификой памятника, нигде более не повторяющейся». В ц. св. Апостолов в Фессалонике на свитке Е. текст из Иез 7. 10. На иконах тексты

разнообразнее, чем в монументальных циклах, но также взяты из 4 Цар, напр. на свитке Е. на иконе посл. трети XVI в. (ЯИИМЗ) пространный текст надписи заимствован из 4 Цар 4. 38–41.

На иконах Божией Матери с образами пророков на полях Е. встречается редко. Один из примеров – икона из иконостаса ц. Благовещения мон-ря Св. Троицы в Овчаре, Сербия, «Богородица с Христом, ангелами и пророками» (мастер Митрофан, 1635), где Е. изображен внизу левого поля. Интересна икона 2-й пол. XV в. из мон-ря вмц. Екатерины на Синае «Великий Деисус и святые», на к-рой, по мнению Д. Мурики, скопирована схема минейной иконы и представлен идеально отобранный круг святых, с т. зр. синайского монаха-вкладчика. Е. изображен рядом с прор. Илией в ряду с Моисеем, Аароном и Исаией. Его хитон украшен клавом, правая рука указывает на небо.

На Руси сюжет «Огненное восхождение прор. Илии» известен с кон. XIII в. (икона из собрания В. А. Логвиненко), но особенно популярным он стал в XV–XVI вв. Е. изображен протянувшим руки к прор. Илию, уносящемуся на огненной колеснице на небо (напр., икона кон. XV в., ГРМ). Передача милоти имеет много вариантов изображения: Е. протягивает руки к колеснице, хватается за колесницу, ловит сброшенную прор. Илией милоть, держит милоть вместе с прор. Илией и т. д. Образ Е. включают и другие иконы прор. Илии: напр., клеймо иконы мастера Якова Спиридонова «Прор. Илия, с деяниями» (1679, ЯИИМЗ) или 2 иконы, приписываемые мастеру Федору Евтихиеву Зубову, из ц. прор. Илии в Ярославле: «Прор. Илия в пустыне» (1660) и «Прор. Илия, с деяниями» (1672).

Сцены из Жития Е. встречаются редко. По мнению Е. Я. Остащенко, в позднем средневековье они истолковывались прообразовательно: напр., очищение источника у Иерихона (4 Цар 2. 19–21) и омовение Неемана в Иордане (4 Цар 2. 9–14) – как Крещение, «о чем свидетельствует рекомендация этих сцен для украшения баптистерия» (Остащенко. 2003. С. 25). Подобный житийный цикл Е., сохранившийся в ц. прор. Илии в Ярославле (1680–1681), включает: встречу пасущего волов Е. с прор. Илией, помазание Е. прор. Илией, переход Е. через Иордан с прор. Илией и в одиночку, вознесение прор. Илии, врачевание воды, проклятие детей, насмеявшихся над Е., благословение елзя двоицы, восхождение сына сонамитянки, а также истории с Нееманом и Гиезием.

Лит.: Софийский список подлинника новгородской ред. XVI в. // СБОДИ на 1873 г.; Подлинник иконописный / Изд. С. Т. Большакова под ред. А. И. Успенского. М., 1903; Ерминия ДФ. С. 82; Смирнова Э. С., Лаурина В. К.,

Гордиенко Э. А. Живопись Вел. Новгорода: XV в. М., 1982. С. 275–276; Брюсова В. Г. Фрески Ярославля XVII – нач. XVIII в. М., 1983. С. 73–81; Худож. наследие сербов: (Из монастырских сокровищниц, частных и музейных собр.): Кат. выст. Белград, 1984. Ил. 39; Popovich L. D. Compositional and Theological Concepts in Four Prophet Cycles in Churches Selected from the Period of King Milutin (1282–1321) // *Cyrrillomethodianum*. Thessal., 1984/1985. Т. 8/9. P. 286–294; eadem. Hitherto Unidentified Prophets from Nova Pavlica // *Ibid.* P. 30, 33, 35, 36; Mouriki D. Icons from the 12th to the 15th Cent. // *Sinai: Treasures of the Monastery of St. Catherine* / Ed. K. A. Manafis. Athens, 1990. P. 123–124. II, p. 203; Остапенко Е. Я. Главный иконостас Успенского собора Моск. Кремля // ГММК: Мат-лы и исслед. М., 2003. Вып. 16: Худож. памятники Моск. Кремля; Шалаша И. А. Икона «Огненное восхождение пророка Ильи» // «И по плодам узнается древо»: Рус. искусство XV–XVI вв. из собр. В. Бондаренко. М., 2003. С. 167–170; Смирнова Э. С. Иконы Сев.-вост. Руси: Сер. XIII – сер. XIV в. М., 2004. С. 243–248.

И. А. Журавлёва

ЕЛИСЕЙ, прп. (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице – в Соборе всех святых, в земле Российской просиявших), Киево-Печерский. В «Тератургиме» Афанасия Кальнофойского (К., 1638) Е. упоминается наряду с др. Печерскими преподобными, известными только по именам. На планах Ближних и Дальних пещер XVII–XIX вв. местонахождение мощей Е. не указано.

Лит.: Леонид (Кавелин). Св. Русь. С. 30; Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 3. Прил. 3. С. 558; Миней (МП). Май. Ч. 3. С. 364; Дива пещер лаврских. К., 1997. С. 71.

ЕЛИСЕЙ († 23.10.1250, Лавришевский муж. мон-рь), прп. (пам. 23 окт., в 3-ю Неделю по Пятидесятнице – в Соборе Белорусских святых), Лавришевский, основатель Лавришевского муж. мон-ря. Житие Е. не сохранилось. В сер. XVII в. иезуит А. Коялович издал пересказ Жития святого, список к-рого хранился в Лавришевском мон-ре, с нач. XVII в. принадлежавшем униатам (текст был написан кириллицей). Согласно Житию в пересказе Кояловича, Е. был сыном литов. кн. Тройната (ум. в 1263), служил при дворе Миндовга (Литовский вел. князь в период ок. кон. 30-х гг. XIII в. – 1263). В 1225 г. Е., оставив язычество, принял правосл. крещение и поселился в монастыре. Спустя нек-рое время вместе с неизвестным по имени иноком он основал на собственные средства на р. Неман Лавришевский мон-рь, где позднее жил Литовский вел. кн. Войшелк. В ночь на 23 окт. 1250 г. Е. был убит юношей-служгой. В Житии содержатся анахронизмы, в частности,



Прп. Елисей Лавришевский.
Фрагмент иконы
«Собор Белорусских святых».
Нач. XXI в. (Покровский собор, Гродно)

Е. был убит ранее, чем Войшелк принял монашество (1255). Имя Е. отсутствует в древнейших актах Лавришевского мон-ря посл. трети XIV – нач. XVI в., в месяцесловах, о Е. нет сведений в летописях.

В белорус.-литов. летописях XVI в. содержится рассказ об основании Лавришевского мон-ря сыном Тройдена (20-е гг. XIII в. – 1282) Римунтом (Рымунтом, Рамултом), в правосл. крещении Василием или Лавром–Лаврентием (Лаврашем). Уже будучи монахом, Римунт–Лавраш–Василий участвовал в борьбе за литов. великокняжеский трон и победил св. кн. Довмонт, после чего, объявив о своем возвращении в мон-рь, передал престол князьям из рода Гедимина (ПСРЛ. Т. 32; 35 (по указ.)). Рассказ о Лавраше в этих источниках содержит многочисленные анахронизмы и обнаруживает сходство с биографией кн. Войшелка (в изложении Волинской летописи), что заставляет большинство исследователей считать Римунта–Лавраша–Василия лит. персонажем, к-рому как члену правящего рода офиц. летописание Литовского великого княжества приписывает санкции на передачу власти др. роду и в повествовании о к-ром отразилась память о кн. Войшелке. Не ранее XVIII в. возникла легенда о принятии Лаврашем пострига с именем Елисей, и т. о. он был отождествлен с Е. В позднейшей традиции основание Лавришевского мон-ря могло приписываться Войшелку, при этом считалось, что

Лаврентий – его монашеское имя, по к-рому мон-рь назван Лавришевским (см.: Афанасий (Мартос), архиеп. Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни. Минск, 2000. С. 94).

Почитание. Е. скончался и был погребен в основанном им мон-ре. По-видимому, через некоторое время имело место обретение мощей, поскольку, по свидетельствам сер. XVII в., мощи святого почивали открыто. Известно о неск. посмертных чудотворениях Е. Житие сообщает, что благодаря прикосновению к мощам святого исцелился бесноватый. В 1506 г., когда отряд крымских татар, разоривший окрестности Новгорода Литовского (ныне Новогрудок), приблизился к Лавришевскому мон-рю, нападавшим показалось, что в обители скрывается рус.-литов. войско (в мон-ре не было ни одного воина), и татары отступили. Современники приписали этот факт заступничеству Е. за свою обитель. В янв. 1514 г. по инициативе Киевского митр. Иосифа (Солтана) было установлено празднование памяти Е., очевидно почитание святого носило местный характер, что косвенно подтверждается отсутствием списков Жития Е. Память о святом сохранялась в Лавришевском мон-ре и в XVII в., после передачи его униатам. В ходе войны (очевидно, Северной войны 1700–1721, во время к-рой в 1706 шведы разграбили Пинск) Лавришевский мон-рь был уничтожен, братия успела скрыть св. мощи Е. в земле. Обитель возродилась в 1775–1780 гг. как православная, в 1836 г. была упразднена, монастырский храм обращен в приходский. По сведениям сер.–2-й пол. XIX в., мощи Е. почивали под спудом (Николай, архим. 1864. С. 131). Лавришевский монастырь возродился на первоначальном месте как подворье Минского архиерейского дома по благословению Минского и Туровского еп. сщмч. Митрофана (Краснопольского), к-рый 14 июля 1913 г. освятил деревянный монастырский храм во имя прор. Елисея. В 1915 г. в результате наступления нем. войск монастырский храм сгорел, братия покинула обитель. В 1993 г. архиеп. Белостокский и Гданьский Савва (Грыцняк) (Польская Православная Церковь) и Новогрудский и Лидский еп. Константин (Горянов) близ совр. дер. Гнесичи Новогрудского р-на освятили место, где стоял мо-

настырский храм. В 1998 г. ново-построенный храм был освящен во имя Е., в 2007 г. при церкви был создан Свято-Елисеевский Лавришевский муж. мон-рь. Памятники Е. установлены в дер. Лавришево (1996) и в Новогрудке (2007). 9 авг. 2000 г. в Новогрудке состоялось освящение храма во имя Е., ежегодно в этот день из храма в Лавришевский мон-рь совершается крестный ход. Начиная с 2002 г. ежегодно накануне дня празднования памяти Е. в Новогрудке проводятся Свято-Елисеевские чтения.

Почитание Е. подтверждено включением его имени в Собор Белорусских святых, празднование к-рому было установлено в 1984 г. по инициативе митр. Минского и Белорусского *Филарета (Вахромеева)*. В составленном в сер. 80-х гг. XX в. каноне всех Белорусских святых Е. прославляется в 1-м тропаре 6-й песни как основатель обители, собравший мн. подвижников (Минея (МП). Май. Ч. 3. С. 473). Кроме того, имеется составленный ранее, возможно в нач. XX в. (при возобновлении Лавришевского мон-ря), общий тропарь Е. и «Лаврентию чудному» (Там же. С. 475). В тропаре Лаврентий назван учителем Е., с которым преподобный подвизался, подражая ему. Святые прославляются, в частности, за то, что они «земную славу и честь к стопам Христа повергли», что может свидетельствовать о знатном происхождении обоих. В совр. Минске «Лаврентий чудный» отождествлен со свт. *Лаврентием*, подвизавшимся в *Киево-Печерском* мон-ре и в 1182 г. ставшим Туровским епископом. Однако нет сведений о том, что свт. Лаврентий, живший намного раньше Е., путешествовал из Киева или Тулова на север к Неману, оставался там и имел учеников. Предпочтительнее видеть в данном тропаре отражение представления об основании Лавришевского мон-ря 2 подвижниками: Е. и его руководителем в иноческой жизни. В Житии Е. наставник святого не назван, в позднейшей традиции он мог отождествляться с кн. Войшелком, к-рому приписывалось монашеское имя Лаврентий.

Ист.: *Kojalowicz A. Miscellanea rerum ad statum ecclesiasticum in Magno Litvaniae dukatu pertinentium. Wilnae, 1650. P. 8, 36.*

Лит.: *Stebielski I. Dwa wielkie światła na horyzoncie Polockim. Wilno, 1781. T. 1. S. 167–173; Николай, архим. Ист.-стат. описание Минской епархии. СПб., 1864. С. 129; Кожлович М. О. Деятельность Георгия (Конисского) после*

первого раздела Польши // ХЧ. 1873. № 1. С. 309–339; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 217; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 3. Прил. 3. С. 558; *Олицкий Д. П.* Вел. кн. Войшелк: (Страница из истории православия в Литве) // БТ. 1983. Сб. 24. С. 182–184, 195. Примеч. 50; *Мельников А. А.* Путь печален: Ист. свидетельства о святости Белой Руси. Минск, 1992. С. 139–140; *Макарий*. История РП. Кн. 3. С. 83, 527; Кн. 5. С. 111, 390; Елисей Лаўрышаўскі // Рэлігія і царква на Беларусі: Энцыкл. даведнік. Мінск, 2001. С. 104; *Зверинский*. Кн. 3. С. 86–87, № 1709; *Забелин В.* Лавришевский мон-рь // Новогрудские Ев. 2007. № 4. С. 9–10.

А. В. Кузьмин

ЕЛИСЕЙ (род. ранее 1332, Ростов?), прп. (пам. 6 июля — в Соборе Радонежских святых, 23 мая — в Соборе Ростово-Ярославских святых), Радонежский, иеродиак. *Троице-Сергиева* мон-ря, родственник и ученик прп. *Сергия* Радонежского. Единственным источником сведений о Е. является Житие прп. *Сергия*, написанное *Епифанием Премудрым* ок. 1418–1419 гг. Житие не содержит точных дат, поэтому факты биографии Е. восстанавливаются благодаря косвенным сведениям. Согласно Житию, в нач. 30-х гг. XIV в. (по-видимому, после голода 1332) в Московское великое княжество из Ростова переселилась большая группа его жителей, в т. ч. «болярин» Кирилл и его дядя, отец Е. Анисим, переехавший в Радонеж вместе с тысяцким Протасием. В Житии отмечено, что мн. переселенцы прибыли с «родом си» из Ростова, откуда Анисим, не указано. В числе переселенцев имя Е. не фигурирует, поэтому можно предположить, что Анисим переехал один, а сын его остался в Ростове и оказался в Троице-Сергиевом мон-ре позднее, после того как в обители поселился его отец. Житие упоминает отца Е. в числе первых 12 насельников Троице-Сергиева мон-ря, собравшихся на Маковце до поставления в 1354 г. прп. *Сергия* в игумены. При этом агиограф поясняет, что входивший в их число Анисим «бе диакон, диаконов отец Иелесеа глаголемаго» (*Клосс*. 1998. С. 321). По сведениям архим. *Леониды (Кавелина)*, Е. был похоронен под монастырским Троицким собором (*Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 142–143).

В «Описании о российских святых» (известно в списках XVIII–XIX вв.) Е. наряду со своим отцом Анисимом и Иаковом Якутой назван учеником прп. *Сергия* (С. 79). В данном сочинении отразилась поздняя агиографическая традиция, сложившаяся

в Троице-Сергиевом мон-ре к нач. XVIII в. В древнейших списках рода прп. *Сергия* в пергаменных синодиках Троице-Сергиева мон-ря посл. трети XVI в. Е. не упоминается (РГБ. Ф. 304/1. № 40. Л. 7; № 42. Л. 4). Его имя не встречается в списке учени-



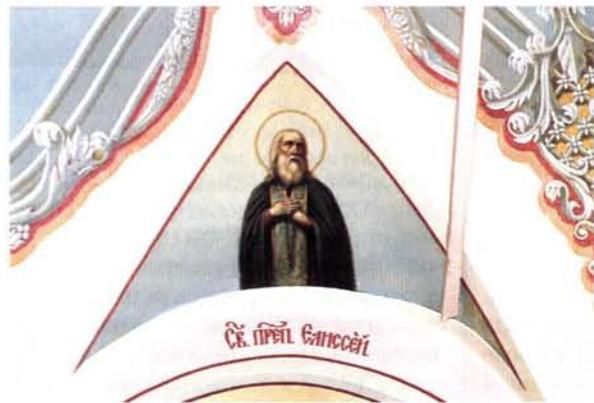
Преподобные
Елисей Радонежский и Максим Грек.
Фрагмент иконы «Прп. Сергий Радонежский
с учениками в молении Св. Троице».
Кон. XVII в. (СПГИАХМЗ)

ков прп. *Сергия*, ранняя редакция которого отразилась в пергаменном синодике *киржачского в честь Благовещения Пресв. Богородицы мон-ря* нач. XVII в. (Там же. № 43. Л. 12). Имя Е. отсутствует и в синодике патриаршего Новинского Введенского Богородицкого мон-ря в Москве, переписанного в 1645/46 г., хотя имя его отца Анисима здесь записано дважды (Там же. Ф. 173/4. Л. 40). По сообщению архим. *Леониды* (Кавелина), в кон. XIX в. Е. почитался местно (*Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 142). Канонизация Е. подтверждена включением его имени в Собор Ростово-Ярославских святых, учрежденный в 1964 г. по инициативе архиеп. Ярославского и Ростовского *Никодима (Ротова)*, и в Собор Радонежских святых, празднование к-рому установлено 10 июля 1981 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси *Пимена*.

Ист.: Кюсс Б. М. Избр. труды. М., 1998. Т. 1. С. 304; БЛДР. Т. 6. С. 284–285, 312–313. Лит.: Барсуков. Источники агиографии. Стб. 194; Киркин В. А. Сергей Радонежский // ВИ. 1992. № 10. С. 76–77; Кузьмин А. В. Генезология и поминание представителей рода Сергея Радонежского в XIV–XIX в. (по данным древнерусских синодиков) // Честному и грозному Ивану Васильевичу: К 70-летию И. В. Лёвочкина. М., 2004. С. 35–40.

А. В. Кузьмин

Иконография. Описание внешнего облика Е. встречается в тексте иконописного подлинника кон. XVIII в. в отдельном перечне учеников прп. Сергея Радонежского без указания дня памяти: «Сед, брада поменше и уже Николиной, ризы преподобническая» (БАН. Стрж. № 66. Л. 156). В рукописи 20-х гг. XIX в. под 14 июня он уподобляется своему учителю: «Брада поменши Сергиевы, власы с ушей, риза преподобническая» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 169 об., см.: Маркелов. Святыя Др. Руси. Т. 2. С. 107). В составе композиции Собора Радонежских святых Е. представлен в нижнем ряду 2-м справа, между преподобными Михаем Радонежским и Максимом Греком, на иконе «Прп. Сергей Радонежский с учениками в молении Святой Троице» кон. XVII в., написанной в мастерской Троице-Сергиева мон-ря (СПГИАХМЗ, см.: Прп. Сергей Радонежский в произведениях рус. искусства XV–XIX вв.: Кат. выст. [М.], 1992. С. 97. Кат. 14. Ил. 18). Он



изображен вполборота влево, в красноватой рясе, коричневой мантии и зеленом парамане, с куколем на плечах, с волнистыми волосами и седоватой бородой средней величины, правая рука на груди, левая в молении; вверху на окладе гравированная надпись: «Прп(д)бны елисеи».

В XIX в. в храмах Троице-Сергиевой лавры образ Е. вводился в монументальный ряд изображений Радонежских чудотворцев. Так, его полуфигура, в мантии и голубой епитрахили, со сложенными крестообразно на груди руками с четками, с седой округлой бородой и спадающими на плечи прядями волос, помещена в стенописи ц. Явления Божией Матери прп. Сергию Радонежскому (Михеевской) (1842?, поновления – 1871, 1947). В живописной манере выполнен также ростовой образ Е. (руки с четка-

ми на груди, длинные волосы на прямой пробор) вместе с прп. Иоанникием Радонежским на оконном откосе сев. стены трапезной части ц. прп. Сергия Радонежского (1883, поновления – XX в.).

Я. Э. З.

ЕЛИСЕЙ († после 1478, с. Сума, ныне Сумский Посад Беломорского р-на Республики Карелии), прп. (пам. 14 июня, 21 мая – в Соборе Карельских святых, в 3-ю Неделю по Пятидесятнице – в Соборе Новгородских святых, 9 авг. – в Соборе Соловецких святых), Сумский, Соловецкий. Сведения о Е. содержатся в «Чуде о некоем черныи Елесеи имянем» в Первоначальной редакции Жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких. «Чудо...» входит в состав 18 посмертных чудес преподобных Зосимы и Савватия, описанных соловецким игум. Вассианом между 1514 и 1527 гг. В «Чудо...» рассказывается о том, как Е., мон. Соловецкого в честь Преображения Господня мон-ря, перед кончиной был пострижен в схиму благодаря чудесной помощи прп. Зосимы († 1478). Соловецкие монахи Даниил, Е., Савватий (от его имени ведется повествование), Филарет и с ними миряне собирались по повелению игумена ловить рыбу у порога Золотец на р. Выг. Когда рыболовы чинили

Прп. Елисей Радонежский.
Ростись ц. Явления
Божией Матери прп. Сергию
Радонежскому (Михеевской)
в Троице-Сергиевой лавре.
1842 г. (?)

ветхие сети, Даниил предсказал Е. скорую смерть: «Ктому убо не имаша рыб ловити, се бо ти смерть приближися». От этих слов объяла Е. «великая скорбь», потому что он не успел принять «великаго образа аггелскаго» – схимы. Поскольку рядом не было иеромонаха, по совету собратий Е. сам возложил на себя схиму. На следующее утро Е. не оказалось среди монастырских рыболовов. После недолгих поисков его нашли, и святой рассказал, что ночью его утащили бесы, сорвавшие с него схимнический покров. «От бесовских тех рук» Е. избавил прп. Зосима. Изнемогающего от болезни Е. братия положила в карбас, спустились вниз по р. Выг и добрались до монастырской пристанища у впадения р. Вирмы в Белое м. Путешествию иноков



Прп. Елисей Сумский.

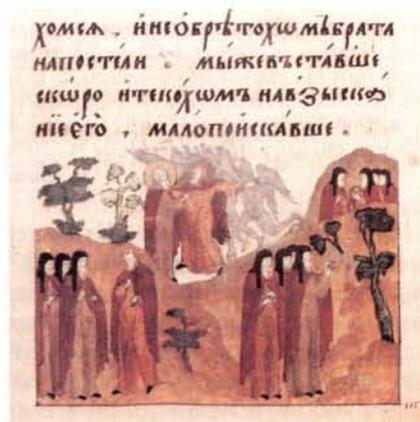
Икона. Кон. XX в.

(Крестовоздвиженский собор, Петрозаводск)

препятствовали стремительное течение р. Выг и сильная буря на море, но Е. укреплял монахов, напоминая о помощи прп. Зосимы. После мн. испытаний рыболовы достигли с. Сума на Онежской губе Белого м., где находилось подворье Соловецкого мон-ря и жил священник. Не успев принять схиму, Е. умер, но после молитв иноков, обращенных к прп. Зосиме, ожил и был пострижен в великую схиму. После Причащения Св. Таин Е. «паки успе о Господе». Тело его было погребено за алтарем ц. свт. Николая в Суме.

Почитание. 26 февр. 1666 г. Новгородский митр. Питирим (впсл. патриарх Московский и всея Руси) отправил в Соловецкий мон-рь грамоту, в к-рой повелевал «досмотреть» гроб, появившийся из земли 27 сент. 1665 г. в Суме близ ц. свт. Николая, установить, кто в нем погребен и не совершались ли от останков чудотворения (РНБ. Солов. № 20/1479. Л. 259–260; см.: Папченко. 2001. С. 474). Царский стольник А. С. Хитрово после дознания установил, что в гробу покоились останки инока, чудотворений от них не было. В 1668 г. по приказу Хитрово над гробом была поставлена небольшая часовня рядом с Никольской ц. Вскоре у гробницы стали совершаться чудотворения. Их описанию посвящено «Сказание о чудесах и явлениях преподобного отца Сумского, нового чудотворца», созданное, вероятно, между 1701 и

1710 г. и известное в одном списке кон. XVIII в. (РНБ. Собр. Колобова. № 207; в ркп. также содержится «Чудо о некоем чернцы Елесеи именем» из Жития преподобных Зосимы и Савватия). «Сказание...» состоит из 6 рассказов об исцелении разных лиц по молитвам, обращенным к не названному по имени «новому Сумскому чудотворцу»; первые 5 чудес датируются 1668–1670 гг., 6-е чудо — 1704 г. По мнению О. В. Панченко, открывшего и опубликовав-



Прп. Зосима
ограждает прп. Елисея от бесов.
Миниатюра из Жития преподобных Зосимы
и Савватия Соловецких. Кон. XVI — нач.
XVII в. (ГИМ. Вахром. № 71. Л. 96)

шего этот памятник, первоначальный текст «Сказания...» был составлен в офиц. кругах в период осады Соловецкого мон-ря в 1667–1676 гг. (см. *Соловецкое восстание 1667–1676 гг.*): в 4-м чуде соловецкие насельники названы «замятежниками». Инициатором записи текста был сумский таможенный голова Фаддей Панфилов. В подзаголовке отмечено, что «Сказание...» «списано со старых столпцов», т. е. первоначально имело форму делопроизводственного документа. Возможно, «Сказание...» о чудотворении

яв в послушном властям Сумском остроге должно было свидетельствовать о Божией помощи тем, кто пытался покорить мятежный Соловецкий мон-рь. В свою очередь мятежные соловецкие монахи в письме царю *Алексею Михайловичу* от 23 февр. 1668 г. также ссылались на чудеса в Сумском остроге: «Многие ныне у нас явныя чудотворения от Пречистыя Богородицы и угодников Ея, преподобных отец наших, во обители нашей, в Помории, в Сумском остроге и в Анзерской пустыни яве содеваются» (Панченко. 2001. С. 475). В 1710 г., при соловецком архим. Фирсе, по указу архиеп. Холмогорского Рафаила была сделана 2-я попытка идентифицировать мощи Сумского чудотворца (Соловецкий патерик. 1991. С. 40), по-видимому, в ходе этого дознания святой был отождествлен с Е. В том же году над могилой поставили новую деревянную раку с изображением Е. на верхней доске (Клишко. 1930. С. 103), в посл. вместо часовни над св. мощами Е. возвели деревянный Никольский храм, св. мощи покоились под алтарем. (Между сведениями «Сказания...» о чудотворениях безымянного Сумского святого и рассказом из Жития преподобных Зосимы и Савватия о Е. есть противоречие: в «Сказании...» сообщается о явлении святого «в священнических одеждах», однако, согласно Житию преподобных Зосимы и Савватия, Е. не имел священного сана.) Архиеп. *Сергий (Спасский)* поместил Е. среди местночтимых рус. святых, Е. Е. *Голубинский* — в список почитаемых усопших.

21 июля 1929 г. мощи Е. были вскрыты и переданы КГКМ в Петрозаводске (в музее хранится описание мощей святого — *Опись доверенных поступлений*. № 59. Л. 2 об.).

26 июня 1990 г. святыня была возвращена Церкви и помещена в Крестовоздвиженском соборе Петрозаводска. Ежегодно в

ной литургии совершается праздничный крестный ход с мощами Е. Святому написан акафист (Петрозаводск, 2004). 9 нояб. 2005 г. в Сумском Посаде был установлен крест на месте буд. храма во имя Е. Записываются совр. свидетельства о чудесах, совершающихся по молитвам, обращенным к святому, у его мощей (*Петрова С.* Ради детей // Труд: Газ. 2003. 23 июля). Канонизация Е. подтверждена внесением его имени в Собор Новгородских святых, празднование которому было возобновлено в 1981 г. по благословению Ленинградского и Новгородского митр. *Антония (Мельникова)*, в Собор Соловецких святых, учрежденный в 1993 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II*, и в Собор Карельских святых, новое празднование к-рому 21 мая установлено по благословению Патриарха Алексия II в 2004 г.

Ист.: *Клишко В.* Вскрытие «мощей» Елисея Сумского // Карелия: Ежег. Карельского гос. музея за 1928 г. Петрозаводск, 1930. Т. 1. С. 103–107; *он же.* Карельские «чудотворцы». Петрозаводск, 1932. С. 8–21; Соловецкий патерик. М., 1991^р. С. 37–40; *Минеева С. В.* Рукотписная традиция Жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких, XVI–XVIII вв. М., 2001. Т. 2. С. 69–71; *Панченко О. В.* «Сказание о чудесах и явлениях прп. отца, Сумского нового чудотворца» // КЦДР: Соловецкий мон-рь. СПб., 2001. С. 473–482; БЛДР. 2005. Т. 13. С. 112–114.
Лит.: *Никодим (Копонов), иером.* Верное и краткое исчисление... преподобных отец Соловецких, в посте и добродетельных подвигах просиявших... и ист. сведения о церковном их почитании. СПб., 1900. С. 36–37, 109; *он же.* Архангельский патерик. СПб., 1901. С. 21; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 180; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 324–325; *Дмитриева Р. П.* Вассиан, игум. Соловецкого мон-ря // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 118–119; Олонецкая епархия: Страницы истории. Петрозаводск, 2001. С. 122; *Буланин Д. М.* Чудеса Сумского нового чудотворца // СККДР. Вып. 3. Ч. 4. С. 260–261 [Библиогр.]; Православная Карелия. Петрозаводск, 2005. С. 2, 52, 54; *Ромодановская Е. К.* «Святой из гробницы»: О нек-рых особенностях сибирской и севернорус. агнографии // Рус. агнография: Исслед., публ., полемика. СПб., 2005. С. 143–145, 147–148, 150; Святые Новгородской земли, X–XVIII вв. Вел. Новгород, 2006. Т. 1. С. 674–677.

А. В. Пигин

Иконография. Сохранилась икона Е. кон. XVIII — нач. XIX в. (КГКМ. № 44564; 31,4×26,8 см, из доверенных поступлений), где он представлен в рост, прямолично, в монашеских одеждах и куколке, вверху в облаках — Спаситель. Ведомость 1855 г. ц. во имя свт. Николая Чудотворца Сумского прихода сообщает, что «в Сумском посаде... есть часовня во имя преподобнаго Елисея Сумскаго чудотворца. Она существует с 1668 года и первоначально устроена была по распоряжению

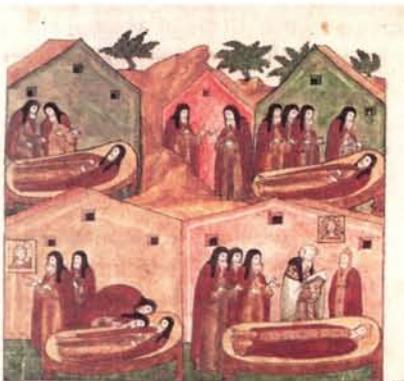


Рака с мощами
прп. Елисея Сумского
(Крестовоздвиженский собор,
Петрозаводск)

день памяти Е. (14/27 июня, приурочен ко дню памяти прор. *Елисея*) из Крестовоздвиженского собора после Божествен-

царского стольника Александра Севастьяновича Хитрова, местоположением она находится под правым клиросом церкви святителя Николая. В этой часовой под тем самым местом, где погребен преподобный Елисей Сумский Чудотворец, устроена приличная гробница и существует она с означенного же времени. Украшением сия часовня весьма достаточна» (ГААО. Ф. 29. Оп. 31. Д. 670. Л. 3–3 об.). В Соловецком патерике указано, что «над могилой поставлена новая деревянная рака с изображением на верхней доске лика Преподобного» (Соловецкий патерик. СПб., 1873. М., 1991^р. С. 40).

Как сподвижник прип. Зосимы Соловецкого Е. неоднократно изображен на миниатюрах из Жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких кон. XVI – нач. XVII в. из б-ки И. А. Вахромсева (ГИМ. Вахром. № 71). Здесь представлены такие сюжеты: «Известие о скорой смерти инока Елисея», «Возложение схимы на прип. Елисея», «Прип. Зосима ограждает прип. Елисея от бесов», «Путешествие иноков с большим прип. Елисеем», «Преставление и чудесное воскрешение прип. Елисея» и др. Е. изображен без нимба, в коричневой мантии и черном кло-



ЗВЪЖСАВАТІЕ ТИХОУ КЪ СЦЕНІИ
КОУ СЪЩЕМОУТЪ СКАЗАНІИ

Преставление и чудесное воскрешение прип. Елисея.

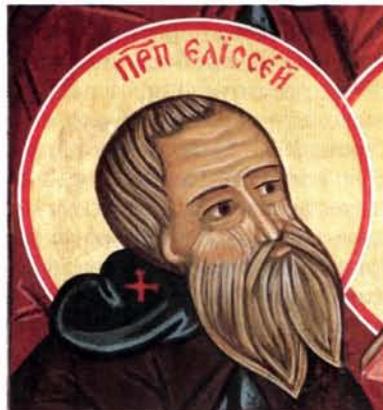
Миниатюра из Жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких. Кон. XVI – нач. XVII в. (ГИМ. Вахром. № 71. Л. 99)

буке или в схиме с красными крестами и в куколе, с небольшой бородой. Аналогичные миниатюры встречаются в иллюстрированном Сказании о преподобных Зосиме и Савватии Соловецких 1623 г., написанном по заказу Александра (Будатникова) для Соловецкого мон-ря (РНБ. Солов. № 556/175), а также в рукописи «Сад спасения» 1711 г. (ГММК. Инв. № Кн.-215; до 1922 – в ризнице Соловецкого мон-ря).

В ранних изданиях Соловецкого патерика (СПб., 1873. М., 1895²) статья о Е. не содержит изображения святого. Цветная литография была заказана в качестве

иллюстрации к следующему изданию патерика в типографии Веферс в С.-Петербурге; на нижнем поле подписи: «Дозволено С. П. Б. Духовной ценз. 15-го Апреля 1898 г.». Образец для печати, очевидно, был выполнен в живописной палате Соловецкого мон-ря. Е. изображен в мантии и куколе, в рост, вполборота влево, на фоне морского пейзажа с лодкой, десницей указывает на одиоглавую часовню (Соловецкий патерик. СПб., 1906). В 1904 г. в Одессе были отпечатаны бумажные иконы святого.

В 1929 г. после вскрытия мощей Е. 4 иконы с его изображением были переданы вместе с мощами в КГКМ. В наст.



Прип. Елисей Сумский.
Фрагмент иконы

«Собор Соловецких святых». 2005 г.
(ц. вмч. Георгия Победоносца в Яндове в Москве)

время местонахождение икон неизвестно. В описи музея за 1937 г. сохранилось описание одной из них: «Икона святого Елисея Сумского, холст, краски. Работа русская 4-й четверти XVIII столетия. На холсте изображен Елисей Сумский стоящий. Руки сложены на груди, правая с четками выше левой, в левой руке свиток. Монашеская мантия, головное одеяние, подрясник и епитрахиль серебряные набивные. На епитрахили изображен сверху 8-конечный крест с копьем и тростью по бокам... В конце епитрахили изображены 3 ступени с пальмовыми листьями на них. Фон иконы (1/3 длины) – темно-зеленый, изображающий лес, остальные 2/3 покрашены бронзой. Вверху над головой изображение Иисуса Христа в цветном одеянии в лучах солнца, на облаках... Преобладают цвета: темно-коричневый, темно-зеленый, золотистые. С левой стороны ризы внизу вытиснуты 2 цифры – «84» и «1846». Размеры: 61,2×87,8 см» (КГКМ-59-9/900, см.: КГКМ. Оп. довоенных поступлений. Список № 59. Л. 2). Судя по клеймам, оклад к иконе был изготовлен в 1846 г.

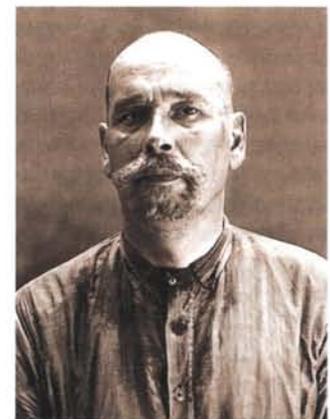
Иконы Е. кон. XX – нач. XXI в. находятся в Крестовоздвиженском соборе Петрозаводска (над ракой с мощами преподобного), в ц. во имя свт. Николая Чу-

дотворца в Беломорске, в ц. Покрова Пресв. Богородицы в Сумском Посаде, в храме Кондопоги и в др. церквях Петрозаводской и Карельской епархии. Е. изображен на совр. иконе «Собор Карельских святых» в соборе блгв. вел. кн. Александра Невского в Петрозаводске (Правосл. Карелия: Изд. посвящ. 15-летию возрождения Петрозаводской и Карельской епархии. Петрозаводск, 2005. С. 2) – в 1-м ряду, в куколе, с раскрытой ладонью десницы и крестом в левой руке; также на иконах «Собор Соловецких святых», напр. в 2005 г. из ц. во имя вмч. Георгия Победоносца в Яндове в Москве (подворье Соловецкого мон-ря).

Лит.: Повесть о Зосиме и Савватии: Факс. воспроизв. М., 1986. Л. 94 об. – 99 об. С. 133–134; Соловецкий ПЦК / Изд. Соловецкой обители. 2000. Вкл. между с. 116 и 117; Соловецкий мон-рь: Кн.-альбом / ГММК. М., 2000.

Т. М. Кольцова, А. В. Пигин

ЕЛИСЕЙ Федорович Штольдер (14.06.1883, Смоленск – 20.08.1937, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), сцмч. (пам. 7 авг. в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), диак. Из семьи чиновника. В 1902 г. окончил Ташкентское 6-классное уч-ще. Работал бухгалтером в Москве в отделе сборов управления Александровской железной дороги. 20 окт. 1920 г. определен псаломщиком, а 25 окт. Крутицким митр. Евсеием (Никольским) рукоположен во диакона к храму Рождества Христова пос. Немчиновка (ныне Одинцовского р-на Московской



Сцмч. Елисей Штольдер.
Фотография. Таганская тюрьма.
1937 г.

обл.). Совмещал церковное служение с работой на железной дороге, откуда в 1924 г. был уволен, т. к. начальству стало известно о его сане. Вел борьбу за сохранение Рождественской ц., проводил собрания

верующих, составлял ходатайство в Моссовет. В 1934 г., после закрытия храма в пос. Немчиновка, служил в Никольской ц. с. Ромашкова (ныне Одинцовского р-на Московской обл.).

8 авг. 1937 г. арестован по обвинению в «контрреволюционной агитации», заключен в Таганскую тюрьму в Москве. Виновным себя не признал. 19 авг. 1937 г. Особой тройкой УНКВД по Московской обл. приговорен к расстрелу. Похоронен в безвестной общей могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

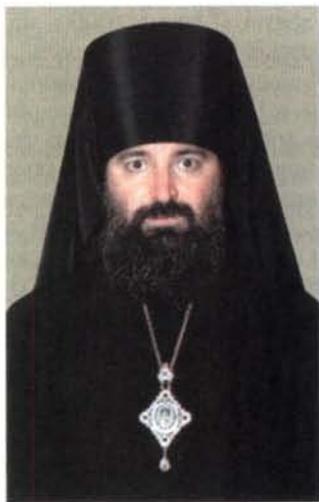
Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. II — 56812; РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 233.

Лит.: Матриолог «Бутово». С. 393; *Дамаскин*. Т. 6. С. 150–154; ЖНИР: Моск. Июнь–авг. С. 121–125.

Игумен Дамаскин (Орловский)

ЕЛИСЕЙ (Ганаба Илья Владимирович; род. 1.08.1962, Ленинград), еп. Сурожский. Из семьи диакона. В 1971 г. переехал с родителями в Пензу, где в 1979 г. окончил среднюю школу. Состоял в штате архиерейских иподиаконов в Успенском кафедральном соборе Пензы. В 1980–1986 гг. обучался в Ленинградских ДС и ДА. Во время обучения (до 1984) был иподиаконом Выборгского архиеп. *Кирилла (Гундяева)*, ныне митрополит Смоленский и Калининградский), викария Ленинградской епархии, ректора Ленинградской ДА. 17 нояб. 1985 г. в академическом храме во имя ап. Иоанна Богослова инспектором академии архим. *Феофаном (Галским)*, ныне архиепископ Берлинский и Германский) был пострижен в монашество с именем Елисей. 22 нояб. в Свято-Владимирском храме в Ленинграде Тихвинским архиеп. *Мелитоном (Соловьёвым)*, викарием Ленинградской епархии, рукоположен во диакона, 18 янв. 1986 г. в Николо-Богоявленском соборе — во иерея. 20 июня 1987 г. был зачислен в братию *Данилова московского мужского мон-ря*. В 1988 г. Иерусалимским Патриархом *Диодором* возведен в сан игумена с возложением креста с украшениями. В том же году в составе паломнической делегации РПЦ посетил Св. землю и по благословению председателя ОВЦС Минского митр. *Филарета (Вахромеева)* в течение 3 месяцев служил в *Горненском мон-ре* (Израиль). 27–28 дек. 1988 г. постановлением Свящ. Синода назначен на должность зам. начальника Рус-

ской духовной миссии в Иерусалиме. 5 окт. 1992 г. освобожден от занимаемой должности и направлен в распоряжение председателя ОВЦС митр. Кирилла (Гундяева). С 10 окт. 1992 г. сотрудник сектора зарубежных уч-



Елисей (Ганаба), еп. Сурожский. Фотография. 2007 г.

реждений ОВЦС. 23 февр. 1993 г. вновь принят в число братии Данилова мон-ря. 20 янв. 1994 г. назначен зав. сектором зарубежных учреждений, 15 авг. 1995 г. — зав. сектором межправосл. связей, 21 авг. 1997 г. — секретарем ОВЦС по межправосл. связям и зарубежным учреждениям РПЦ. В 1997 г. возведен в сан архимандрита.

С марта 1999 по июль 2000 г. по поручению Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* исполнял обязанности настоятеля Александроневского кафедрального собора в Таллине в связи с гражданской регистрацией собора в качестве ставропигиального прихода. 31 марта 1999 г. назначен представителем Московского Патриархата в Эстонии с сохранением послушания в ОВЦС. 7 окт. 2000 г. постановлением Свящ. Синода назначен представителем Патриарха Московского и всея Руси при Патриархе Антиохийском и всего Востока в Дамаске (Сирия). 15 янв. 2001 г. в связи с новым назначением освобожден от должности секретаря ОВЦС по межправосл. связям и зарубежным учреждениям. 12 марта 2002 г. постановлением Свящ. Синода Е. стал начальником РДМ в Иерусалиме.

6 окт. 2006 г. Е. был назначен епископом Богородским, викарием Корсунской епархии, с поручением временного управления *Сурожской епар-*

хий РПЦ (Великобритания). 26 нояб. того же года хиротонисан во епископа. Хиротонию в *Христа Спасителя храме* в Москве возглавил Патриарх Алексий II. 27 дек. 2007 г. решением Свящ. Синода Е. определено быть епископом Сурожским.

Соч.: Паломничество на Св. Земле в наши дни // Правосл. паломник. 2004. № 1. С. 12–15.

Лит.: [Назначен зам. начальника Рус. духовной миссии в Иерусалиме] // ЖМП. 1989. № 3. С. 8; [Назначен представителем Московского Патриархата в Эстонии] // Там же. 1999. № 5. С. 4; [Назначен представителем Патриарха Московского при Патриархе Антиохийском] // Там же. 2000. № 11. С. 6; [Назначен начальником Рус. духовной миссии в Иерусалиме] // Там же. 2002. № 4. С. 16; [Определен еп. Богородским, с врем. управлением Сурожской епархией] // Там же. 2006. № 10. С. 18; Наречение и хиротония архим. Елисея (Ганабы) // Там же. № 12. С. 13–21.

ЕЛИСЕЙ (Иванов Олег Александрович; род. 19.06.1973, г. Шахтёрск Донецкой обл., Украинская ССР), еп. Бердянский и Приморский. Из семьи шахтера. В 1979 г. лишился матери. В 1980–1988 гг. учился в школе-интернате. В 1989 г. поступил на работу слесарем на местное предпри-



Елисей (Иванов), еп. Бердянский и Приморский. Фотография. 2007 г.

ятие, совмещал работу с несением пономарского послушания в Свято-Иоанно-Богословском храме Шахтёрска. С 1992 г. исполнял то же послушание в Свято-Николаевском соборе Донецка. С 1994 г. казначей в Свято-Михайловском храме г. Авдеевка. 3 июня 1996 г. Горловским и Славянским еп. *Алтием (Погребняком)* рукоположен во диакона в Свято-Георгиевском соборе г. Макеевка. 27 июня 1996 г. в *Святогорской в честь Успения Пресв. Богородицы муж. лавре* архим. Арсением



(Яковенко, ныне епископ Святогорский) пострижен в монашество с именем Елисей. 1 окт. того же года назначен служить в Свято-Михайловский храм г. Авдеевка. 4 авг. 1996 г. рукоположен во иерея, назначен настоятелем того же храма.

В 1997–2001 гг. учился заочно в Одесской ДС. В 1999 г. Донецким и Мариупольским митр. *Иларионом (Шукало)* возведен в сан игумена. С 2001 г. нес послушание духовника Ясиноватского благочиния Донецкой епархии. В 2002 г. поступил в КДА, к-рую окончил в 2006 г. со степенью канд. богословия за соч. «Псалтирь как первооснова ветхозаветного и новозаветного богослужения». В 2004 г. возведен в сан архимандрита. 29 нояб. 2006 г. назначен благочинным Авдеевского окр. Донецкой епархии.

31 марта 2007 г. в трапезном храме *Киево-Печерской в честь Успения Пресв. Богородицы муж. лавре* хиротонисан во епископа Амвросиевского, стал викарием Донецкой епархии. Хиротонию возглавил Киевский и всяя Украины митр. *Владимир (Сабодан)*. 18 окт. 2007 г. назначен епископом Бердянским и Приморским.

Награжден орденом УПЦ МП «Рождество Христово — 2000».

ЕЛИСЕЙ (Плетенецкий Александр Фомич, в схиме Евфимий; ок. 1554–29.10.1624, Киев), архим. *Киево-Печерского* мон-ря. Родители Е. жили во Львове, отец был дьяком. Предки Е. служили кн. Константину Константиновичу *Острожскому*, при поддержке к-рого Плетенецкие получили шляхетство. Родовое прозвище происходит от с. Плетеничи Русского воеводства (ныне Львовская обл.). Александр учился, вероятно, в школах при Львовском Успенском братстве и в Остроге, участвовал в братском движении (см. *Братства*). В 1594 г. А. Ф. Плетенецкий принял постриг с именем Елисей, в следующем году при содействии кн. Константина Острожского получил в управление *Лещинский в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рь* близ Пинска. За участие в правосл. Брестском Соборе 1596 г. (см. *Брестская уния*) король приказал Е. передать управление Лещинским мон-рем униат. Холмскому еп. *Дионисию (Збируйскому)* (АЗР. Т. 4. № 112). Мон-рь Е. не отдал и позднее препятствовал попыткам униатов им овладеть.

В 1599 г. Е. был избран архимандритом *Киево-Печерского* мон-ря. В ЦГИАК Украины хранятся материалы 1600–1613 гг., свидетельствующие о борьбе Е. против передачи мон-ря и его владений Киевскому униат. митр. Ипатию *Потею*. При возведении Потея в 1600 г. на митрополичью кафедру король отдал ему Печерский мон-рь вместе с имениями, в 1603 г. подчинение обители униат. митрополитам было утверждено папским бреве. Поскольку эти решения нарушали предоставленное в 1522 г. шляхте Киевской земли право избирать вместе с братией печерского архимандрита, в 1603 г. король был вынужден подтвердить это право и в 1605 г. выдал Е. соответствующий привилей (часто в лит-ре этот год считается временем утверждения Е. в сане настоятеля *Киево-Печерского* мон-ря), но в том же 1605 г. король отдал Потею имения Печерского мон-ря в *Литовском великом княжестве*. После смерти Потея в 1613 г. Е. силой (при помощи казаков) вернул земли мон-рю и униат. митр. Иосиф Вельямин *Рутский* вынужден был от них отказаться. Е. добился для Печерского монастыря ставропигии — независимости от Киевской кафедры и подчинения К-польскому патриарху.

Главные усилия Е. как настоятеля *Киево-Печерской* обители были направлены на восстановление внутренней монастырской жизни на основе скитского устава. Ок. 1615–1616 гг. в мон-ре, несмотря на сопротивление части братии, при участии *Иова (Княгиницкого)* было восстановлено общежитие. В записках свт. *Петра (Могилы)*; в 1626–1632 являлся архимандритом *Киево-Печерского* мон-ря), посвященных доказательству святости *Киево-Печерского* мон-ря и особаго Божия покровительства обители, содержатся сведения о случаях наказания монахов, отступавших от строгих правил иноческой жизни, к-рые имели место при Е. Некий печерский монах, побежденный грехом корыстолюбия, в предсмертной исповеди скрыл от духовника, что купил деньги. По решению Е. найденные после кончины инока монеты были положены с ним в гроб и тело похоронили без отпевания. Печерский подвижник Феодосий-«москвитин», искушаемый бесом, решил съесть мясной пищи, но Бог вразумил его тем, что приготовленная еда смердела и кишела червями. Феодосий

покаялся перед братией и впредь вел строгую жизнь.

В 1615–1616 гг. в лавре был учрежден просветительный кружок, целью к-рого было духовное и культурное обновление обители. Е. купил оборудование типографии Балабанов в Стратине, в Радомысле, имени монастыря, было устроено бумажное производство («паперня»). Для лит., проповеднической и издательской деятельности Е. пригласил книжников и типографов из Львова и Вильно, составивших т. н. печерский кружок. Среди них были известный филологическими трудами *Памво (Берында)* и его брат Стефан, переводчик с греч. и лат. языков, проповедник, типограф *Тарасий (Земка)*, знаток греч. языка, проповедник прот. Лаврентий Зизаний (см. *Зизаний Лаврентий и Стефан*), полемист и проповедник *Захария (Копыстенский)*, поэт А. Митура, переводчик с греческого мон. Иосиф (Кириллович) и др.

Усилиями членов печерского кружка в 1616–1624 гг. были подготовлены и напечатаны в лаврской типографии следующие издания: богослужебные книги, в к-рых испытывала большую потребность *Западнорусская митрополия* (Часослов. К., [не ранее 20 дек. 1616]; Анфологион. К., 1619; Литургиарийон [Служебник]. К., 1620; Номоканон («Зинарь», «Зонара»). К., 1620, 1624), Псалтирь (К., 1624), труды свт. Иоанна Златоуста (Беседы на 14 посланий св. ап. Павла. К., 1623; Беседы на Деяния св. апостолов. К., 1624); полемические сочинения: направленная против католиков и *антитринитариев* «Книга о вере» (К., 1619, 2-е, расширенное издание по сравнению с изданием в Вильно ок. 1602), «Слова на латинов» прп. *Максима Грека* (К., [ок. 1620]). Была подготовлена антиуниат. «Палинодия» Захарии (Копыстенского). В лаврской типографии при Е. были напечатаны составленный Митурой панегирик Е. «Везерунк цнот превелебного в Боге... отца Елисея Плетенецкого» (К., 1618), «Верше на жалосный погреб Петра Конашевича Сагайдачного» Кассиана *Саковича* (К., 1622). Издания тщательно готовились, богослужебные книги сверялись с греч. текстами и подвергались исправлению. В печерском кружке было впервые переведено на церковнослав. язык неск. сочинений свт. Иоанна Златоуста: над переводом «Бесед на 14 посланий св. ап. Пав-





Архим. Елисей (Плетенецкий).
Копия портрета XVIII в.

ла» трудился Лаврентий Зизаний, «Беседы на Деяния св. апостолов» были переведены «клириком церкви лвовския, дидакалом в еллиногреческом языке» Гавриилом Дорощевичем и иером. Иосифом Святогорцем, «проповедником и протосингелом патриарха Александрийскаго» (см.: Голубев. 1883. С. 396). Впервые в типографии Киево-Печерского монастыря на церковнослав. языке был напечатан Анфологион. В искусно оформленных изданиях Киево-Печерского мон-ря помещались гербы меценатов и посвященные им стихи, предисловия и послесловия с описанием подготовительных работ и указанием трудившихся над книгой переводчиков, редакторов, типографов.

Е. ввел регулярное произнесение проповедей в мон-ре. Среди киево-печерских проповедников в 1-й четв. XVII в. значатся Захария (Копыстенский), Тарасий (Земка), прот. Лаврентий Зизаний, Памво (Берында). Немаловажной заслугой Е. было учреждение в Киево-Печерском мон-ре школы — предшественницы *Киево-Могилянской коллегии*. Возможно, начальные уч-ща создавались и в некоторых монастырских имениях. Обучение в них, вероятно, велось в соответствии с программами братских уч-щ рубежа XVI и XVII вв.: преподавались Свящ. Писание, церковнослав., греч. и лат. языки. Как считают исследователи, Е. был инициатором создания в Киеве в нач. XVII в. церковного братства и школы при нем. Ректором братской школы в 1615–1618 гг. являлся И. Борецкий, в 1619 г. принявший постриг с именем Иов (впосл. митрополит Киевский). *Иов (Борецкий)* принимал участие в деятельности просве-

дительного печерского кружка, готовил к изданию Анфологион (сверял текст с греч. источником и переводил недостающие фрагменты).

Усилиями Е. был отремонтирован Успенский собор Киево-Печерского мон-ря, строились храмы в монастырских имениях. Ранее 1618 г. печерский архимандрит основал жен. мон-рь близ Киево-Печерской обители, устроил монашескую жизнь в учрежденном в 1622 г. К. Далматом общежительном Дятловицком Спасо-Преображенском муж. мон-ре, куда переселилась часть печерских сельников. Е. распространил влияние Киево-Печерской обители на др. киевские мон-ри, в частности на Пустынно-Николаевский. Благодаря содействию Е. *Исаия (Копинский)*, буд. митрополит Киевский, стал настоятелем *Межигорского в честь Преображения Господня мон-ря* под Вышгородом. В панегирике «Везерунк цнот...» Митуря воспевал Е. как защитника Православия, создателя монастырей, церквей, школ, госпиталей и типографии.

Е. был похоронен в Успенском соборе Киево-Печерского мон-ря. Его ближайший сподвижник и преемник архим. Захария (Копыстенский) в надгробной речи назвал себя «сыном духовным» Е. и, подчеркивая значение деятельности своего предшественника, отметил, что «кто бы после него ни трудился с Божиею помощию в монастыре Пречистой Богородицы, тот будет все начинать, строить и кончать на его основе, на его фундаменте, на его создании» (см.: Там же. С. 282). К годовщине смерти Е. архим. Захария издал в печерской типографии «Омилию, albo Казанье, на роковую память... Елиссеа... Плетенецкого» (К., 1625). Захария прославлял Е. за то, что тот «в тие люте времена» сберег Православие и сохранил верность К-польскому патриарху, был образцом для монахов, зеркалом благочестия, утешением для обездоленных, защитником убогих, сирот и вдов.

Соч.: Часослов. К., 1616 [предисл.]; Анфологион. К., 1619 [предисл.]; Литургиариион. К., 1620 [предисл.]; Беседы свт. Иоанна Златоустого на 14 посланий св. апостола Павла. К., 1623 [предисл.]; Беседы свт. Иоанна Златоустого на Деяния святых апостолов. К., 1624 [предисл.].

Арх.: ЦГИАК Украины. Ф. 128. Оп. 1 грам. Д. 1 а. Л. 1–10.

Ист.: АЮЗР. 1865. Т. 2: 1569–1637. С. 31–32, 63–64, 200–203; 1863. Т. 4: 1657–1659. С. 411–413, 444–445, 459–465, 545–546; Эпитафии фундаторам Киево-Печерския лавры из Тера-

тургимы Афанасия Кальнофойского // Киевские Ев. 1874. № 14. С. 398–403; № 19. С. 532–536; № 20. С. 566–569; № 22. С. 608–613; № 24. С. 677–679; АрхЮЗР. 1914. Ч. 1. Т. 8. С. 345–385.

Лит.: *Аскоценский В. И.* Киев с древнейшим его училищем Академиею. К., 1856. Ч. 1. С. 65–66; *Голубев С. Т.* Киевский митр. Петр Могила и его сподвижники: Опыт ист. исслед. К., 1883. Т. 1. С. 214–216, 265–282, 386–398; *он же.* Панегирик киево-печерскому архим. Елисею (Плетенецкому) 1618 г. // ТКДА. 1910. № 6. С. 296–350; *Строев.* Словарь. С. 104; *Титов Ф.* Материалы до історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до укр. стародруків. К., 1924. № 1, 3, 4; *он же.* Императорская Киевская духовная академия в ее трехвековой жизни и деятельности, 1615–1915. К., 2003². С. 39, 42; *Українські письменники: Біо-бібліогр. словник.* К., 1960. Т. 1 / Уклав Л. Є. Махновець. С. 444–446; *Огієнко І. І.* Історія українського друкарства. К., 1994. С. 257–263, 279; *Макарий.* Історія РЦ. Кн. 6 (по указ.); *Дзюба О.* Елисей Плетенецький // Історія України в особах: Литовсько-польська доба. К., 1997. С. 144–145; *Хижняк З. І.* Плетенецький Олександр Хомович, чернече ім'я Елисей, ієромонаше Євфимій // Києво-Могилянська академія в іменах. К., 2001. С. 428; *Степовик Д. В.* Історія Києво-Печерської лаври. К., 2001. С. 157–162; *Кагамлик С. Р.* Засновник Печерського культурно-освітнього гуртка: До 380-річчя від часу смерті Елисея Плетенецького // Календар-щорічник «Українознавство—2004». К., 2004. С. 168–171; *она же.* Києво-Печерська лавра: Світ православної духовності і культури (XVII–XVIII ст.). К., 2005 (по указ.).

С. Р. Кагамлык

ЕЛИСЕЙ БЕН АВУЯ [евр. אֱלִישֵׁ בֶן אֲבִיָּה (род. не позже 70 г., Иерусалим), евр. мудрец эпохи танаев 1-го поколения; впосл. отошел от иудаизма и считался в ортодоксальных кругах еретиком и отступником. Жил в Палестине. Отрывочные сведения о Е. б. А. приводятся в талмудическом трактате Хагига. Источники содержат различные сведения о причинах отступничества Е. б. А. Так, в Талмуде есть указания на то, что это следствие грехов родителей; его отец, богатый житель Иерусалима Авуя, видя мудрость учителей, пришедших на церемонию обрезания сына, решил посвятить жизнь ребенка изучению Свящ. Писания. Но поскольку это было сделано из тщеславия, учение не пустило глубокие корни в душе Е. б. А. (Иерус. Хагига 2. 1).

В Вавилонском Талмуде (Хагига 14б) и Тосефте (Хагига 2. 3) повествуется о том, как мудрецы Бен Азай, Бен Зома, Е. б. А. и Акива вошли в райский сад. Созерцание духовной реальности по-разному повлияло на них: Бен Азай, взглянув, умер, Бен Зома потерял рассудок, Акива вошел с миром и вышел с миром,



Е. б. А. «стал рубить деревья». Талмуд комментирует действия Е. б. А. фразой из Свящ. Писания: «Не дозволяй устам твоим вводить в грех плоть твою» (Еккл 5. 5). «Вступление в рай» в понятиях талмудистов разных эпох означало различные формы мистического опыта по аналогии с находившимся в Эдемском саду деревом познания, к-рое было привлекательно, но и таило в себе опасность для первых людей. В XII в. Маймонид в Мишне Тора определяет райский сад как область эзотерического знания, включающую вопросы метафизики и естественной науки (Мишна Тора 1. 4. 13), а смысл фразы «стал рубить деревья» видит в желани Е. б. А. постичь и объяснить нечто большее, чем это возможно для человеческого разума. Слова, относящиеся к Акиве («вошел с миром и вышел с миром»), означают, что он прекратил созерцание, не перейдя опасного предела. Вавилонский Талмуд, анализируя поведение Е. б. А. в райском саду, отмечает, что он до того был поражен величественным видом ангела Метатрона, наделенного правом записывать заслуги Израиля, что, приняв его за Бога, задался вопросом: «А вдруг существуют две власти?» (Хагига 15а). После этого раздался голос свыше, призвавший всех отречься от своих заблуждений, кроме Е. б. А., для к-рого невозможно покаяние. Поняв, что для него нет спасения, Е. б. А. предался греху и стал вести распутный образ жизни.

Этот рассказ из Вавилонского Талмуда не оставляет сомнений в том, что Е. б. А. находился под влиянием гностического богословия и теософских лжеучений, распространенных в то время в евр. среде, что отчасти находит подтверждение и в описании его образа жизни: он постоянно пел греч. песни и читал еретические книги (Хагига 15б). После отступления от ортодоксального иудаизма Е. б. А. был прозван Ахер (אָחַר — другой) (Хагига 15а).

В Иерусалимском Талмуде отход Е. б. А. от иудаизма описан неск. иначе, без акцента на мистическом опыте мудреца. Утрата веры в Божественное Провидение произошла из-за излишнего увлечения греч. культурой и рим. гонений, последовавших за восстанием *Бар Кохбы* в 132–135 гг. На основании рассказов из Иерусалимского Талмуда, который не содержит упоминаний о дуалистических взглядах Е. б. А.,

можно сделать вывод о том, что Е. б. А. не находил в окружающей жизни ответа на вопрос о божественной справедливости. Во время пребывания в Генисарете Е. б. А. был свидетелем несчастного случая, постигшего человека, соблюдавшего евр. закон, за исполнение к-рого кн. Второзаконие (Втор 22. 7) обещает долголетие, др. человек, нарушивший этот же закон, остался цел и невредим. После этого случая в душе Е. б. А. впервые возникли сомнения в учении иудаизма о мировой правде и возмездии. В др. раз Е. б. А., увидев свинью, к-рая держала в зубах язык мч. Иегуды бен Ганахтумы, погибшего от рук римлян (по версии Вавилонского Талмуда, язык принадлежал рабби Хуцпиту), произнес: «Нет правды в мире, нет возмездия после смерти». Эти рассказы из Иерусалимского Талмуда основываются на достоверном предании, поскольку они подтверждаются и Вавилонским Талмудом (Кидушин 39б). Отсутствие воздаяния за добрые дела и за исполнение закона, а также ужасные страдания мучеников в эпоху гонений имп. Адриана укрепили в Е. б. А. уверенность в том, что ни в этой, ни в следующей жизни нет награды за добродетель. Невозможность постижения таин Божественного Промысла и справедливости привела его не только к разочарованию в ценностях евр. мира и евр. религ. традиции, но и к открытому сопротивлению им. Е. б. А. ходил по школам и стремился отвлекать учеников от изучения Торы, направляя их энергию в более практическое русло. Он уговаривал их стать каменщиками, столярами, малярами, портными, и дети бросали учебу (Иерус. Хагига 2.2). Именно в этом контексте к нему относится стих, приведенный Вавилонским Талмудом при описании вхождения в райский сад: «Не дозволяй устам твоим вводить в грех плоть твою», т. к., согласно аггаде (Шаббат 34б), «плотью» в данном случае являются духовные дети — ученики, к-рых Е. б. А. «убил» своими устами, отвратив их от изучения Свящ. Писания. Отторжение от евр. жизни в сочетании с предрасположенностью Е. б. А. к эллинизму сделало его сторонником и пособником рим. властей: он выдал фарисеев, старавшихся выполнять работу, предписанную римлянами, т. о., чтобы не нарушать суботный покой. Вполне обоснованными становятся версия о близости

Е. б. А. к саддукейской традиции и его антипатия в первую очередь к фарисейству.

Мн. исследователи считают Е. б. А. учителем раввина Меира, к-рый, так же как и Е. б. А., любил прибегать к притчам и аллегориям и находился под влиянием эллинистической культуры. Он, согласно Талмуду, присутствовал у постели умиравшего Е. б. А. и уговаривал его раскаяться. Е. б. А. заплакал и в тот же момент умер, а Меир радостно сказал: «Я верю, мой учитель умер в раскаянии» (Хагига 15б; Иерус. Хагига 2. 2). Меир молился о том, чтобы его учитель, пройдя через адские мучения, в конце концов удостоился спасения, и просил, чтобы в знак свершившегося над Е. б. А. суда над его могилой поднялся дым. Согласно преданию, после кончины Меира над могилой Е. б. А. появился дым и не переставал идти на протяжении жизни неск. поколений мудрецов. В Вавилонском Талмуде упоминается, что дым над могилой Е. б. А. рассеялся лишь с кончиной рабби Иоханана (Хагига 15б). В Иерусалимском Талмуде описано, как Меир, пытаясь повлиять на загробную участь учителя, решил остаться ночевать на его могиле, ссылаясь на слова из Книги Руфь (3. 13) (Иерус. Хагига 2. 2). Сохранился рассказ о дочерях Е. б. А., которые, попав в бедственное положение, пришли к авторитетным раввинам за помощью (Там же). Внук Е. б. А., рабби Иаков, стал, по преданию, одним из мудрецов Мишны (Кидушин 39б).

Несмотря на сложность и противоречивость личности Е. б. А., отношение к его учению осталось положительным. Его высказывания приводятся в Пиркей Авот (4. 20), в Авот де-рабби Натан его моральным сентенциям посвящена 24-я глава. В эпоху Гаскалы (евр. просвещения) образ Е. б. А. использовался как символ борьбы с иудейской ортодоксией. В 1940 г. амер. консервативный раввин Милтон Стейнберг посвятил ему кн. «Как сорванный лист».

Лит.: *Graetz H.* Gnosticismus und Judenthum. Krotoschin, 1846. Farnborough, 1971; *Jellinek A.* Elischa ben Abuja, genannt Acher. Lpz., 1847; *Siegfried C.* Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testament. Jena, 1875. S. 285–287; *Hoffmann M. D.* Toledot Elischa ben Abuja. Vienna, 1880; *Baeck L.* Elischa ben Abuja-Acher. Quellenmässig dargestellt. Fr./M., 1891; Еврейская энциклопедия. СПб., 1913. Т. 3; *Hersford R. T.* Elisha ben Abujah: An Hist. Study. L., 1943; *Scholem G.* Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition. N. Y., 1965²;



Segal A. F. Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism. Leiden, 1977; Gruenwald I. Apocalyptic and Merkavah Mysticism. Leiden, 1980; Halperin D. The Merkabah in Rabbinic Literature. New Heaven, 1980. P. 86–92, 167–172; Stroumsa G. Aher: A Gnostic // The Rediscovery of Gnosticism: Proc. of the Intern. Conf. of Gnosticism. Yale (Conn.), 1978. Vol. 2: Sethian Gnosticism / Ed. B. Layton. Leiden, 1981; Schwartz H., Bregman M. The Four Who Entered Paradise. Northvale (NJ), 1995; Штейнзальц А. Мудрецы Талмуда: Пер. с англ. М., 1996. С. 77–90; Rubenstein J. L. Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture. Baltimore; L., 1999. P. 64–104; Goshen-Gottstein A. The Sinner and the Amnesiac: The Rabbinic Invention of Elisha ben Abuja and Eleazar ben Arach. Stanford, 2000; Краткая еврейская энцикл. Иерусалим, 2001. Т. 10; Грей Г. История евреев. К., 2002. Т. 5; Шолом Г. Основные течения в еврейской мистике: Пер. с англ. и иврита. М.; Иерусалим, 2004.

Л. М. Пятецкий

«ЕЛИЦЫ ВО ХРИСТА КРЕСТИТЕСЯ» [греч. Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε], стих из *Галатам послания* ап. Павла (Гал 3. 27: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» — **Елицы во хр҃та кр҃тисѣса, во хр҃та ѡблѣкѡтесѣ. Аллѣлуѣа**), используемый в правосл. богослужении. «Е. во Х. к.» входит в состав визант. чина таинства *Крещения* и в совр. практике поется во время обхождения священником и новокрещеным со свечой в руках *купели* после завершения священных действий Крещения и Миропомазания и перед чтением крещальных Апостола и Евангелия. Стих «Е. во Х. к.» — это одно из немногих прямых указаний ап. Павла на само священнодействие, а не только на богословское содержание таинства Крещения. Совр. толкователи полагают, что этот стих и соседние (26 и 28), возможно, заимствованы из Предания, из уже сложившейся практики Крещения (Betz H. D. Galatians. Phil., 1979. P. 186). Выражение «во Христа» является синонимом формулы «во имя Христа» и означает, вероятно, «по заповеди Христа» (подробнее см.: Пономарев А. В. Крещальные формулы «во имя» в НЗ: Обзор истории исслед. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие, философия. 2005. Вып. 14. С. 88–99), а «во Христа облеклись» можно понимать как «уподобились Христу» (ср.: 1 Кор 12. 13; Кол 3. 10).

В древности шестие новокрещенных во время чина Крещения представляло собой не обход купели, а процессию новокрещенных из баптистерия в основной храм для участия в Божественной литургии. Согласно к-польскому *Типикону Вели-*

кой ц. IX–XI вв., пение «Е. во Х. к.» открывает литургию *Великой субботы*, главного крещального дня в древнем К-поле, совершаемую непосредственно после вечерни этого дня (таинство Крещения происходило в баптистерии во время чтения в храме паремий этой вечерни); под пение «Е. во Х. к.» со стихами Пс 31 (вероятно, наличие «*Аллилуия*» в составе «Е. во Х. к.» обусловлено именно тем, что некогда «Е. во Х. к.» было припевом к псалму) новокрещенные входили в храм Св. Софии и патриарх совершал над ними Миропомазание (*Mateos*. Турисон. Т. 2. P. 88), после чего входил в алтарь (Ibid. P. 88–90). Типикон Великой ц. предписывает петь «Е. во Х. к.» вместо литургийного *Трисвятого* также и в *Лазареву субботу*, поскольку и в этот день, как и в Великую субботу, в К-поле совершалось таинство Крещения (Ibid. P. 64), и в дни Светлой седмицы (Ibid. P. 94, 98; в древности в эти дни новокрещенные должны были ежедневно присутствовать в церкви, чтобы приобщаться Св. Таин и слушать тайноводственные поучения). Вне Страстной и Светлой седмиц Типикон Великой ц. заменяет литургийное Трисвятое стихом «Е. во Х. к.» трижды в году: на *Пятидесятницу* (Ibid. P. 138), на *Рождество Христово* (Ibid. Т. 1. P. 155) и на *Богоявление* (Ibid. P. 186). Неизвестно, связано ли пение «Е. во Х. к.» на литургии этих дней непосредственно с таинством Крещения — в Типиконе Великой ц. эти дни не являются крещальными. Возможно, пение «Е. во Х. к.» в день Богоявления (а также Рождества Христова, поскольку в вост. традиции эти праздники тесно связаны) объясняется не тем, что в этот день крестили оглашаемых, а тем, что праздник Богоявления посвящен событию Крещения Спасителя; пение «Е. во Х. к.» в день Пятидесятницы, вероятно, объясняется тем, что это песнопение, звучавшее на Пасху, Рождество и Богоявление, воспринималось как высокаторжественное (существует также иное объяснение — в этот день крестили тех из оглашаемых, кто не смогли принять Крещение в Великую субботу, — но оно не имеет подтверждения в источниках).

В правосл. традиции последующих веков практика пения «Е. во Х. к.», описанная в Типиконе Великой ц., осталась неизменной и сохраняется до наст. времени. Но из-за того что

Лазарева и Великая субботы перестали быть днями массового совершения таинства Крещения, пение «Е. во Х. к.» в эти дни может осмысляться как напоминание верным о данных ими некогда крещальных обетах (*Никольский*. Устав. Т. 2. С. 372).

В певческой практике. В древнерус. певч. рукописях, вероятнее всего с нач. XVII в., распространяется знаменный распев «Е. во Х. к.» (РГБ. Ф. 304. № 428. Л. 343–343 об., кон. XVI — нач. XVII в.), к-рый положен в основу более пространный путевого (РНБ. Солов. № 644/618. Л. 2, кон. XVII в.). Обычно в рукописях фиксируются оба распева, при этом 2-й с указанием «ино», «путь», «болшая» и др. (см.: РГБ. Ф. 304. № 429. Л. 161 об.— 162, нач. XVII в.; Б-ка МДА. № П-213 С-23. Инв. № 231869. Л. 401, 40–60-е гг. XVII в.; П И-82. Инв. № 117621. Л. 301 об.— 302, сер. XVII в.).

В старообрядческой практике сохранилось 2 распева: в Обеднице поповского согласия представлен знаменный распев «Е. во Х. к.» (К., 1909. Л. 21), в беспоповском Обиходе — путевой с ремаркой «болшим роспевом», с нетипичным мелодическим окончанием (М., 1911. Л. 449; сопровождается указанием «прокимен»).

Вариант «Е. во Х. к.» раннего путевого многоголосия можно обнаружить в рукописях с кон. XVI в.; в основе партии «пути» лежит знаменный распев (ГИМ. Син. певч. № 220. Л. 94; см. расшифровку: *Пожидаева*. 2007. С. 670–671).

В изданиях синодального Обихода помещен знаменный распев «Е. во Х. к.» (М., 1772. Л. 106; М., 1833. Л. 73–73 об.; М., 1860. Л. 93 об.; М., 1902. Л. 9 об.).

Вероятно, с XVIII в. в певч. практике распространяется сокращенный вариант знаменного распева ([Соловецкий] Обиход. СПб., 1912. Л. 89; «Спутник псаломщика». СПб., 1914². С. 146. М., 1999⁴. С. 149), к-рый вполн. был положен в основу многоголосного, т. н. обычного, распева (Обиход церк. пения / Сост.: Г. Н. Дубинкин. М., 1997. С. 195).

В греч. традиции обычно поется «Е. во Х. к.» 1-го гласа *Петра Пелопоннесского* (см.: Τομεῖον Ἀνθολογίας. Κωνσταντινούπολις, 1869. Т. 1. Σ. 19–20). В сборнике мон. Нектария этот вариант назван кратким напевом Петра 1-го плагального гласа. Здесь также помещены песнопения «Е. во Х. к.» *Георгия Редестского*



1-го плагального гласа (δύναμις для этого распева тем не менее обозначен как «древнее» 1-го гласа), Георгия Сарандоеккlesiота 1-го гласа и 2 напева для δύναμις: *Петра Эфесского* на Владычные праздники (1-го гласа) и протопсалта *Николая Смирнского* 1-го гласа (Μουσικὸς θησαυρὸς τῆς λειτουργίας. Ἄγιον Ὄρος, 1931. Т. 1. С. 68–81). В др. сборниках, как правило, фиксируется этот же ряд напевов.

В киевской традиции, вероятнее всего, был распространен знаменный распев «Е. во Х. к.»; кроме того, указания на это песнопение зафиксированы в певч. рукописях Манявского скита, в греч. осмогласнике мон-ря Драгомирна (возможно, записан мелос в греч. стиле) (ЦГББ. № 10846. Л. 132 об. – 133, 1684 г.; НБУВ ИР. № 40 П. Л. 5–65, 1769 г.; см.: *Ясиновский*. 1996. С. 239, 252, 720, 951).

В болгарской певческой практике использовался мелодический вариант, близкий к греческому 1-го гласа (*Динев П.* Църковно-певчески сборник. София, 2000. С. 135–137).

Авторские гармонизации «Е. во Х. к.» принадлежат А. А. *Архангельскому*, М. С. *Березовскому*, П. Г. *Чеснокову* и др. (см.: Свод напевов. С. 168–169).

Лит.: *Ясиновский Ю. П.* Українські та білоруські нотолінійні Ірмолої XVI–XVIII ст.: Кат. Львів, 1996; *Пожидаева Г. А.* Певческие традиции Др. Руси. М., 2007.

И. В. С., Э. П. Л.

ЕЛИШЕ [Егише; арм. Եղիշէ] (ок. 405 или 410 – ок. 475 или 479), арм. историк, богослов и философ, один из представителей грекофильской школы переводчиков. По преданию (достоверных биографических сведений не сохр.), Е. был учеником святых Саака Партева и Месропа Маштоца и ок. 434 г. вместе с Мовсесом Хоренаци и др. уехал учиться в Александрию. В 441 г., по возвращении на родину, стал воином и секретарем спарапета (главнокомандующего) Армении Вардана Мамиконяна, участвовал в войне с сасанидским Ираном. После войны Е. постригся в монахи и подвизался в Мокке, а затем в Рштунике, здесь он скончался и был похоронен на берегу оз. Ван в мон-ре св. Знамения (или мон-ре Елише).

Е. известен как автор соч. «О Вардане и войне армянской». Ему принадлежит также ряд историко-филологических исследований, богословские и философско-этические

произведения: «Назидательное слово об отшельниках», «Толкование на Книги Иисуса Навина и Книги судей», «О явлении Господа на горе Фавор», «О человеческих душах», «Толкование на кн. Бытия».

Как идеолог арм. религ. и национально-освободительной войны сер. V в. Е. боролся с навязываемым персами маздеизмом, доказывая превосходство христ. веры. Христианство, согласно Е., оплот, на к-ром основаны самобытность и независимость армян.

Единая божественная сущность является у Е. творцом мироздания, в основе к-рого лежит 4 первоэлемента: огонь, воздух, вода и земля, из их сочетаний образован материальный мир. Поклоняться к.-л. из этих стихий, в частности огню, глубокое заблуждение, свойственное маздеизму. Онтологические воззрения Е., как и его предшественника *Езника Колбаца*, направлены против языческого политеизма. Е. рассматривает также проблемы происхождения зла и свободы воли в русле апологетики *Езника*. Е. подчеркивает противоположность духа и материи, божественного и земного в человеке. Это положение является исходным в антропологии и в этических воззрениях Е. Примирение противоположных начал возможно только в отказе от жизни в миру и земных соблазнов. Призыв к отшельничеству и аскетизму Е. подкрепляет примерами из сочинений античных мыслителей, а также из их жизни, в первую очередь философов-неоплатоников. Е. полагал, что существует 3 мира: «Бог, природа и человек. Бог есть духовный мир, природа – чувственный мир, человек – духовный и чувственный мир». Философия Е., христ. по сути, испытала влияние неоплатонизма.

Изд.: *Елише*. О Вардане и Армянской войне / Ред.: Е. Тер-Минасян. Ереван, 1957 (на арм. яз.); *Елише*. Слово о войне Армянской / Рус. пер. И. А. Орбели в нов. ред. К. Н. Юзбашяна // Армянская эпопея V в. М., 2001; *Елише Варданет*, св. Богосл. труды. Эчмиадзин, 2007 (на арм. яз.).

Лит.: *Thomson R. W.* A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD. Turnhout, 1995; *Налбандян В. С.* Егише. Ереван, 1962; *Аревшатян С. С.* Формирование филос. науки в древней Армении (V–VII вв.). Ереван, 1973. С. 112–131; *Чалоян В. К.* Развитие филос. мысли в Армении: Древний и средневеков. период. М., 1974. С. 48–50; *Абебян М. Х.* История древнеарм. литературы. Ереван, 1975. С. 163–176; *Khachikyan L. S.* «Interpretation of the Genesis» by Elisha. Yerevan, 1992.

В. А. Арутюнова-Фиданян

ЕЛИЯ І АРЧИШЕЦИ [арм. Եղիս Արժիշեցի] († 717, Двин), арм. католикос (703–717). Род. в г. Арчеш (обл. Агиовит, Вел. Армения). Был епископом обл. Бзнуник. Восстановил храмы и патриарший дворец в Двине. Единомышленник и соратник своего предшественника, католикоса *Саака III Дзоратореци*, к-рый в сложный для страны период проводил политику, позволявшую *Армянской Апостольской Церкви* сохранять независимость от К-поля и тем самым не вызывать новых репрессий со стороны арабов, более терпимо настроенных к нехалкидонитам. Став католикосом, Е. А. старался облегчить тяжелое положение народа. Видя бесперспективность вооруженной борьбы с Арабским халифатом, он не поддержал вспыхнувшее в Армении антиараб. восстание 703–705 гг. и призывал соотечественников сложить оружие, т. к. предвидел неизбежность жестоких карательных мер. Араб. правитель Нахчавана Касма по распоряжению халифа поздней осенью 705 г. заживо сжег запертых в церквях Нахчавана и с. Храм 800 арм. нахараров (князей).

При помощи арабов Е. А. активно противодействовал политике католикоса *Албании Кавказской* (Алуанка) *Нерсеса Бакура*, склонявшегося к признанию халкидонского догмата о двух природах Христа и к союзу с правосл. Византией. В 3-й кн. «Истории страны Алуанк» *Мовсеса Каланкатуаци* содержится обращение Собора Албанской Церкви к Е. А. с жалобами на деяния католикоса *Нерсеса*, «впавшего в халкидонскую ересь», а также рассказ о прибытии в 704 г. «великого айрапета (патриарха) армянского Елии» в столицу Албании г. Партав в сопровождении военного отряда, посланного араб. остиканом (наместником), об аресте *Нерсеса* и о его отправке в Дамаск. Там же приводится переписка Е. А. с дамасским халифом Абд аль-Маликом, а также опубликованы документы, регламентирующие отношения 2 Церквей: «Дзернарк» (письменный акт), к-рый Е. А. потребовал от Албанского Собора, «о единогласии и прочном союзе между Армянской и Алуанской Церквями» и «Договорная грамота Армянского католикоса владыки Елии алуанцам». В частности, был принят канон о рукоположении католикосов Алуанка: «...мы [ныне] обязуемся перед Богом и перед тобой, айрапетом, что руко-



положение в католикосы Алуанка должно совершаться через престол святого Григора [Григория Просветителя], с нашего согласия, как оно и было со времен святого Григора, ибо оттуда мы получили просвещение свое. И знаем мы твердо, что тот, кого вы изберете, будет угодным и Богу, и нам. И никто да не посмеет нарушить это условие и предпринять что-либо иное. А если все-таки [кто-то сделает иначе], будет это недействительным и тщетным, а рукоположение — неприемлемым. Итак, все, кто из страха Божьего будет придерживаться этих канонов, да будут они благословенны Святой Троицей и всеми православными рабами Божьими». Созванный в Партаве Собор избрал католикосом Алуанка еп. Симеона, к-рого рукоположил Е. А. Т. о. Албанская Церковь была подчинена Армянской Церкви.

Е. А. возвратился в Армению, где продолжал бороться с провизант. настроениями среди духовенства, а также с приверженцами ереси павликиан.

Ист.: *Мовсес Каланкатуаци*. История страны Алуанк / Пер. с древнеарм. Ш. В. Смбацяна. Ереван, 1984.

Лит.: *Акопян А. А.* Албания-Алуанк в греколат. и древнеарм. источниках. Ереван, 1987; *Католикосы Всех Армян* / Под ред. П. Ованнисяна. Ереван, 2001 (на арм. яз.); *Христианская Армения*. Ереван, 2002 (на арм. яз.).

Е. Д. Джагацпаян

ЕЛКЕСАЙТЫ [елкесеи, елхасеи; греч. Ἐλκεσαῖται, Ἐλκεσαῖοι, Ἐλχασαῖοι], иудеохрист. секта, существовавшая в III — X вв. в Средиземноморье и на Ближ. Востоке. Название «Е.» происходит от слова «Елк(а)сай», к-рое является либо именем основателя секты, либо названием священной книги Е. Текст этой книги не сохранился. Предположительно он был написан на араб. языке. В пользу этой версии свидетельствует этимология слова «Елкасай» (от араб. كسب — скрытая (сокровенная) сила; ср.: *Hipp. Refut.* 10. 29. 1; *Eph. Adv. haer.* 19. 2. 2), а также цитаты из книги свт. Епифания, еп. Кипрского, одна из к-рых — ἄβαρ ἀνὶδ μοῖβ νωχλῆδδασιμ ἀνή δαασιμ νωχλῆδμοῖβ ἀνὶδ ἄβαρ σελάμ — может быть переведена с арамейского как: «Я буду твоим свидетелем в день суда. Мир» (*Ibid.* 19. 4. 3). Нек-рые исследователи полагают, что священная книга Е. была написана в жанре апокалипсиса в среде вавилонской иудейской диаспоры (*Luttikhuisen.* 1985). Также возможно, что имя ос-

нователя и название секты могут быть связаны с прозвищем прор. Наума в *Септуагинте* — Елкосеяннин (Наум 1. 1).

Сведения о происхождении Е. отрывочны и противоречивы. Вероятно, движение зародилось в Вост. Сирии, где-то на границе с Парфией, в первые годы правления имп. Траяна (98–117) или в период войны между Римом и Парфией (114–117). Впосл. влияние секты распространилось на территории как Римской империи, так и Иранской державы. Основными источниками сведений о Е. являются творения сщмч. *Ипполита Римского*, *Оригена* (в цитатах у *Евсевия*, еп. Кесарийского) и свт. *Епифания* Кипрского.

Сщмч. Ипполит в рассказе о рим. еп. св. *Каллисте* упоминает о прибытии в Рим ок. 220 г. некоего Алквиада из Апамеи, называя его еще большим еретиком, чем св. Каллист, давший послабление впавшим в прелюбодеяние (*Hipp. Refut.* 9. 13–17). Алквиад принес с собой книгу Елхасая (Ἠλχασαῖ), к-рую Елхасай получил у парфянского народа серов (ἄπὸ Σηρῶν τῆς Παρθίας) (этим именем в древности назывались народы, жившие на территориях, прилегающих к Великому шелковому пути, а также китайцы; ср.: *Ps.-Clem. Recogn.* 8. 48; 9. 19, 25) и передал некоему Собаю (Ипполит считал, что это имя принадлежит конкретному человеку, но скорее всего это название народа). Далее говорится, что книга была принесена на землю ангелом огромного размера, к-рого сопровождал др. ангел, в жен. обличье (*Hipp. Refut.* 9. 13. 2–3). Первый ангел был Сыном Божиим, а второй — Св. Духом. Т. о. Елхасай выступил в качестве посредника между Богом и людьми. Алквиад провозгласил возможность нового прощения грехов в течение 3 лет, пока «ангелы севера ведут войну» (*Ibid.* 9. 13. 4–5). По словам Ипполита, Алквиад выступал в роли толкователя книги Елхасая (*Ibid.* 9. 17. 2), учил о возможности покаяния для грешников и необходимости крещения и вел аскетический образ жизни (*Ibid.* 9. 13. 4). Но Ипполит называет его аскетизм лицемерным (*Ibid.* 9. 13. 6). Далее он говорит, что Алквиад жил в согласии с законом Моисея и предписывал всем «верным» совершать обрезание и жить по закону (*Ibid.* 9. 14). Алквиад учил, что Христос родился множество раз, прежде чем Он

родился от Девы, но при этом во всем был подобен др. людям. С определенного момента (*Ibid.* 9. 14. 2) в рассказе о Елхасеае Ипполит начинает использовать форму множественного числа, повествуя уже о Е. и об учении секты и о вере сектантов в то, что они обладают предзнанием. Они были астрологами и экзорцистами и могли исцелять людей. Алквиад предписывал крещение для тех, кто совершили блудные грехи. Они должны прослушать чтение книги Елхасая, повторно креститься в одежде во имя великого и высшего Бога и Его Сына, Великого Царя, и призвать 7 свидетелей, описанных в книге, — небеса, воду, св. духов, ангелов молитвы, елей, соль, землю (*Ibid.* 9. 15. 1–3). Ипполит приводит нек-рые заклинания и обряды Е.: напр., те, кто были укушены бешеной собакой, должны пойти к реке, помолиться Верховному Богу и призвать 7 свидетелей. После перечисления грехов они в одежде омываются во имя Верховного Бога (*Ibid.* 15. 3–6). Ипполит сообщает о том, что Е. считали нек-рые дни «злыми» и вычисляли день, подходящий для их крещения или для начала к.-л. дела. По этой же причине они не работали по субботам (*Ibid.* 9. 16. 3–6). Ипполит упоминает Е. в списке ересей, приводя название их книги и отмечая их веру во Христа и занятия астрологией, математикой и магией (*Ibid.* 10. 29).

О ереси Е., согласно Евсевию, еп. Кесарийскому, говорил Ориген в гомилии на Пс 82. Он отмечал, что эта секта появилась в Кесарии Палестинской с книгой, к-рая упала с неба. Е. отрицали нек-рые книги ВЗ и НЗ, в частности Послания ап. Павла («последнего апостола»). Их учение привело в смятение христ. общины. Согласно Оригену, им было разрешено отречься от своей веры (возможно, что речь идет о том, что они прощали тех, кто отреклись от веры во время гонений) (*Euseb. Hist. eccl.* 6. 38).

Из авторов III в. Е. упоминает также сщмч. Мефодий Патарский, к-рый ставит их в один ряд с Маркионом и Валентином, но не раскрывает учения Е. (*Method. Olymp. Conp.* 8. 10).

У свт. Епифания Кипрского о Е. говорится дважды. В 19-й гл. книги о ересях речь идет об оссилах (Ὀσσηνῶν), иудейской секте, жившей на территориях набатеев, в Итурее, Моаве и Ариелитиде (ἄπὸ τῆς Ναβατικῆς



χώρας καὶ Τουραίας, Μωαβίτιδος τε καὶ Ἀρηλίτιδος; т. е. вблизи Мёртвого м.) (*Ephr. Adv. haer.* 19. 1. 1–2). Возможно, их название связано с ессеями. Во время правления Траяна к ним присоединился некий Елксай (Ἠλξᾶϊ или Ἠλξᾶϊος) (*Ibid.* 19. 1. 4; 19. 2. 2; 19. 5. 4), к-рый был евреем, но не жил по-иудейски, написал книгу, получив откровение от «силы» (*Ibid.* 19. 1. 4; чуть далее Епифаний говорит, что книга называлась «Елксай» — *Ibid.* 19. 6. 1). У Елксай был брат Иексай (Ἰεξᾶϊ) (*Ibid.* 19. 1. 4), к-рый тоже написал книгу (*Ibid.* 53. 1. 3). Возможно, речь идет о той же книге, но у Епифания была рукопись, в к-рой заглавие было повреждено (*Brandt.* 1912), либо он соединил 2 предания об одной секте. По сведениям Епифания, оссины еще в его время жили среди набатеев и в Перее под именем сампсеев (*Ephr. Adv. haer.* 19. 2. 2). Во времена же имп. Констанция II (337–361) в той местности жили сестры Марфуса и Марфана, потомки Елксай (*Ibid.* 19. 2. 4–5), а оссины исчезли после падения Иерусалима (*Ibid.* 19. 5. 6–7). Про оссинов говорится, что они отрицали Пятикнижие, хотя и жили как иудеи (*Ibid.* 19. 5. 1).

Е. поклонялись 7 элементам: небесам, воде, св. духам, ангелам молитвы, елею, соли, земле (*Ibid.* 19. 1. 6 (В)), или небесам, воде, ветру, воздуху, хлебу, соли, земле (*Ibid.* 19. 6. 4; 19. 1. 6 (А)), или небесам, воде, ветрам, ангелам праведности, елею, соли, земле, хлебу (*Ibid.* 30. 17. 4) и призывали их в качестве свидетелей. Елксай отвергал девство и обязывал вступать в брак (*Ibid.* 19. 1. 7). Во время преследований Е. могли поклоняться идолам по примеру Финееса (потомка Финееса из Числ 25), к-рый якобы при царе Дарии поклонился языческой богине Артемиде в Сузах (*Ibid.* 19. 2. 1). Они называли Иисуса «Великим царем» (*Ibid.* 19. 3. 4), но Епифаний не смог найти в их книгах сведений о представлениях Е. об Иисусе Христе. Им было запрещено молиться на восток, поскольку они молились в сторону Иерусалима (*Ibid.* 19. 3. 5). Они отвергали жертвоприношения и огонь, но поклонялись воде (*Ibid.* 19. 3. 6–7). Христос и Св. Дух, по их представлениям, были гигантского размера (*Ibid.* 19. 4. 1–2; ср.: *Ibid.* 30. 17. 1–6).

53-я гл. посвящена сампсеям, о которых говорится, что они также на-

зывались Е. (*Ibid.* 53. 1. 1). Они жили в Перее у р. Арнон, в Итурее и Моаве и пользовались той же книгой, что и оссины, назореи и евиониты (*Ibid.* 53. 1. 3). Они верили в Единого Бога и жили по-иудейски, совершая омовения. Нек-рые отказывались от употребления мяса (*Ibid.* 53. 1. 4). Они поклонялись Марфусе и Марфане из семьи Елксай (*Ibid.* 53. 1. 2). Е. не принимали апостолов и пророков. Считали воду божественной (*Ibid.* 53. 1. 7). Они были христианами только по имени. Е. считали, что Христос был сотворен, но появится в конце времен снова. Он воплотился в Адаме и принял его тело. Св. Дух — сестра Христа, и Они огромного размера (*Ibid.* 53. 1. 8–9; ср.: *Ibid.* 30. 17. 6).

В нач. V в. Е. упоминают блж. *Феодорит*, еп. Кирский, и блж. *Августин* (*Theodoret.* Haer. fab. 2. 7; *Aug.* De haer. 32), но их свидетельства вторичны и восходят к Ипполиту и Епифанию.

Возможно, Е. упоминаются в Коране под именем сабеев (Коран. Сура 2. 59; Сура 5. 73; Сура 22. 17; см.: *Хвольсон.* 1856). В X в., вероятно, о Е. сообщает мусульм. автор Ибн ан-Надим в кн. «аль-Фихрист» (987/8). Он говорит, что мухтасилы (что значит «те, которые омываются») омывают все, что едят. Их учитель и вождь — аль-Хасайх (предположительно от «Елксай»). Они считают, что в мире есть 2 образа бытия — мужской и женский (напр., овощи принадлежат к мужскому, а нек-рые растения — к женскому). В их общине некогда произошел раскол. Отделившаяся часть поклоняется звездам. К общине мухтасилов присоединился отец Мани Фаттик, когда, молясь в храме, услышал голос, говорящий, что он должен воздерживаться от мяса, вина и сексуальных отношений.

В Кельнском папирусе, содержащем жизнеописание Мани (Col. 4780), сказано, что Мани изначально принадлежал к секте, обитавшей в Вавилонии, к-рая считала ритуально чистыми только овощи и предписывала своим членам совершать ежедневные омовения. Секта почитала Алхасая (Ἀλχασαῖος). Мани разошелся с ними на том основании, что Иисус Христос придерживался др. практики. Секта, к к-рой принадлежал Мани, судя по цитатам в папирусе, не отвергала Посланий ап. Павла и почитала ряд апокрифов

(Апокалипсисы Адама, Сифа, Еноха, Сима и Павла).

Лит.: *Хвольсон Д. А.* Сабей и сабензм. СПб., 1856. Т. 1–2; *Brandt W.* Elchasaï: Ein Religionsstifter und sein Werk. Lpz., 1912; *Strecker G.* Elkesai // RAC. 1959. Bd. 4. Sp. 1171–1186; *Klijn A. F. J., Reinink G. J.* Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects. Leiden, 1973. P. 54–67; *Cirillo L.* Elchasaï e gli elchasaïti: Un contributo alla storia d. comunità giudeo-cristiane. Coenza, 1984; *Luttikhuisen G. P.* The Revelation of Elchasaï: Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Cent. and Its Reception by Judeo-Christian Propagandists. Tüb., 1985; NTApo. Bd. 2. S. 619–621; *Klijn A. F. J.* Elkesaites // EEC. Vol. 1. P. 269–270; *Écrits apocryphes chrétiens* / Ed. F. Bovon et al. P., 1997. Vol. 1. P. 843–864; *Mimouni S. C.* Les elkesaïtes: états des questions et des recherches // Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature / Ed. P. J. Tomson, D. Lambers-Petry. Tüb., 2003. P. 209–229. (WUNT; 158).

А. А. Ткаченко

ЕЛЛАДИЙ [греч. Ἐλλάδιος], прп. Египетский (пам. греч. 9 нояб., в сырную субботу). Точное время жизни неизвестно. Рассказ о Е. содержится в сб. *Aporphthegmata Patrum*, сформированном в IV–V вв., из к-рого известно, что Е. 20 лет подвизался в Келлиях, никогда не поднимал глаз и ел только хлеб с солью.

Память Е. и стих святому помещены в греч. стишных синаксарях (напр., Paris. gr. 1582, XIV в.; ГИМ. Син. греч. 369 (353), 1-я пол. XIV в. (*Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 525), что дало повод включить их в греч. печатную *Минею* (Венеция, 1593) и в посл. в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца. При переводе в XIV в. юж. славянами стишного синаксаря посвященное Е. двустиише «Аще и преставися Елладие от жити, образ яви ся жития добродетельного» вошло в стишной Пролог и затем в ВМЧ (ВМЧ. Ноябрь. Дни 1–12. Стб. 340). Ист.: SynCP. Col. 208; *Νικόδημος. Συναξαριστής.* Т. 2. Σ. 79; PG. 65. Col. 173 (рус. пер.: Достопамятные сказания. 1993. С. 62–63). Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 349; *Ελλάδιος* // ОНЕ. Т. 5. Σ. 590; *Σαχρρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 129.

ЕЛЛАДИЙ (XII–XIII вв.?), прп. (пам. 4 окт., 28 сент. — в Соборе преподобных отцов Ближних пещер, в Неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех Киево-Печерских преподобных отцов), Киево-Печерский, в Ближних пещерах почивающий. О жизни Е. ничего не известно, мощи святого почивают в затворе в Ближних (Антониевых) пещерах.



Самое раннее упоминание о Е. встречается в «Тератургиме» *Афанасия Кальнофойского* (К., 1638), где он называется постником и чудотворцем. Общецерковное почитание Е. установлено указами Святейшего Правительствующего Синода 1762, 1775 и 1784 гг., согласно к-рым разрешалось печатать службы Печерским



Прп. Елладий затворник.
Икона. 40-е гг. XIX в. (Ближние пещеры
Киево-Печерской лавры)

преподобным и вносить их имена (в т. ч. Е.) в общецерковные московские месяцесловы. В 1843 г. было установлено празднование Собору всех преподобных отцов Киево-Печерских и всех святых, в Малой России просиявших. Е. как чудотворец упоминается в 6-м тропаре 7-й песни канона преподобным отцам Ближних пещер (Служба преподобным отцем Печерским, ихже нетленные мощи в Ближней пещере почивают // Службы преподобным отцам Печерским. К., 1763. Л. 1; То же // Миняе (МП). Сент. С. 827–828). Лит.: *Филарет (Гумилевский)*. РСв. Сент. С. 107; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 194; Описание о российских святых. С. 24; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 20; *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Сент. С. 41; *Дива пещер Лаврских*. К., 1997. С. 55, 124, 126; *Жиленко I. В.* Святиня: Історія Києво-Печерської лаври XI–XVII ст. К., 2005.

Е. В. Лопухина

Иконография. В иконописном подлиннике кон. XVIII в. о внешнем облике Е. сказано: «Рус, аки Флор, на плечах клобук черн, обе руки у сердца накрест, риза преподобническая, испод бакан» (БАН. Стр. № 66. Л. 319 об., «левая страны» 62-й, см.: *Маркелов*. Святые Др. Русн. Т. 2. С. 107). Возле мощей Е., почивающих в затворе, находится поясной прямолинейный образ нач. XXI в. (возмож-

но, выполнен на основе более раннего изображения работы мастеров Киево-Печерской лавры): Е. с прямой седой бородой, в темной мантии и клобуке, с большой книгой в правой руке.

Е. изображается в композиции «Собор Киево-Печерских святых», в левой группе преподобных Ближних пещер (за прп. Антонием Киево-Печерским), обычно как средовек с непокрытой головой (клобук на плечах), русыми волосами и небольшой бородой. Он представлен, как правило, в 6-м ряду крайним справа, напр. на иконе 2-й пол. XIX в. (СГХМ), на эмалевом образе 3-й четв. XIX в. (Нововалаамский мон-рь, Финляндия), на тонолитографии 1893 г. и хромофотографии 1894 г. мастерской Киево-Печерской лавры (ГЛМ, РГБ – волосы на прямой пробор, окладистая борода, надпись на нимбе: «пр. Елладий затворн.»). На раскрашенной гравюре 1-й трети XIX в. (ГЛМ) святой поименован как «пр. евллаги зат», на иконе 1-й пол. XIX в. предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры (ЦМиАР) – как «пре евларий затв.» На раскрашенной гравюре 1-й четв. XIX в. (РГБ) он показан в клобуке, повернувшись к прп. Александрию Киево-Печерскому (надпись: «пре евларий»). На раскрашенной литографии мастерской А. Абрамова 1883 г. (ГРМ) Е. – 3-й слева, в клобуке, надпись: «пре. Елладий».

На иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» письма мон. *Иулиании (Соколовой)* 1934 г., нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. XX в. (ризна ТСЛ, СДМ) фигура Е. расположена в нижней части композиции в группе чудотворцев Ближних пещер, как и на списках образа 1997, 2002 гг. (ц. свт. Николая Чудотворца в Клённыхках, ц. Воскресения Христова в Сокольниках в Москве) и др. Е. с непокрытой головой и руками возле груди (десница развернута ладонью) вместе с образами преподобных Онисима и Аммона Киево-Печерских введена под 4 окт. в лицевые святцы рус. святых, созданные мон. Иулианией после 1959 г. в виде прорисей (частное собрание).

Лит.: *Ровинский*. Народные картинки. Т. 3. С. 621–633. № 1505–1520; Т. 4. С. 761–763. № 1505а, 1517; Рус. мон-ри: Искусство и традиции / ГРМ. СПб., 1997. С. 169; *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239; «Аз есмь Путь...»: Святини путевые и паломнические. Кат. выст. Саратов, 2005. Кат. 45. Ил.; Киево-Печерский патерик: У истоков рус. монашества. Кат. / Сост.: Л. И. Алёхина и др. М., 2006.

Е. В. Лопухина

ЕЛЛАДИЙ [греч. Ἐλλάδιος], сщмч. (пам. 28 мая; пам. греч. 27 мая), время и место жизни неизвестны. Согласно Синаксарию К-польской ц. (кон. X в.), Е. был архиереем, за свое благочестие подвергся различным мучениям. В Минологии Василия II

и в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца его мучители названы «правителями» (οἱ τῶραννοι). Уточняется, что Е. боролся с ересью (не названа), во время пытки огнем остался невредимым, умер от побоев. Вероятно, Мученичество Е. существовало, но было утрачено.

Источники, на к-рые опирались *болландисты* при публикации сказания о Е. в Acta Sanctorum, сообщают, что святой пострадал на Востоке от идолопоклонников. В службе Е., опубликованной вместе со сказанием, сообщается, что в темнице, где он томился за отказ принести жертвы идолам, его посетил Сам Господь и исцелил его раны.

В палестино-груз. синаксаре память Е. находится под 16 или 17 мая. В визант. рукописях краткое Мученичество Е. помещено под разными числами. В Синаксаре К-польской ц. и в нек-рых списках Типикона Великой ц. (X–XI вв.) (*Mateos*. Turicon. T. 1. P. 298) – под 27 мая, в синаксарях семейства В и D (по классификации И. Делеэ) – под 28 мая, в стихных синаксарях и в греч. печатной Минее (Венеция, 1588) – под 29 мая. В «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца и в совр. календарях греч. Церковей Мученичество Е. помещено под 27 мая. В ВМЧ память Е. – под 28 мая (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. С. 187), под этим же числом память мученика находится в совр. календаре РПЦ.

Ист.: SynCP. P. 711, 713, 716; PG. 117. Col. 477–480 [Минологий Василия II]; ActaSS. Mai. T. 6. P. 711–712; *Νικόδημος*. Συναξαριστής. T. 5. Σ. 139.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 200–201; *Sauget J.-M.* Elladio // BiblSS. T. 4. Col. 1137; *ΘNE*. T. 5. Σ. 590; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 129.

Гимнография. В Типиконе Великой ц. IX–XI вв. память Е. не отмечена.

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., представляющем самую раннюю сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, память Е. не указана, но в рукописных слав. Минеях студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 166, XII в.; см.: *Юрский, Невоструев*. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 64) память Е. отмечается 27 мая; последование Е. состоит из канона (нач.: *Πένηςμι σφέτονοςνήχου. и всеславяноу. и прѣчистую похваламъ память*), цикла стихир и седальна. Согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 457), память Е. празднуется 27 мая; указаны канон авторства Феодора Студита, 4-го гласа, цикл стихир, седален. В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz*. Turicon. P. 155) память Е. отмечается



27 мая без богослужебного последования. В ранних редакциях *Иерусалимского устава* Е. не упоминается. В первопечатном греч. Типиконе (Венеция, 1545) память Е. празднуется 28 мая; назначается служба с пением «*Аллилуия*» на утрене. В рус. изданиях богослужебных книг, начиная с первопечатного Типикона (М., 1610) и до наст. времени, память Е. отсутствует.

Последование Е., содержащееся в совр. греч. Минее 27 мая, включает анонимный канон 4-го гласа, без акростиха, ирмос: Ἄρχοντα Φαραῶν (Колесницы фараоновы); нач.: Δεῦτε θεοτρετῶς (Придите богоподобно); цикл стихир; седален. В рукописях этот же канон может иметь надписание Ἀγιοπολίτου (Агиополита), что свидетельствует об иерусалимском происхождении канона, иной ирмос 1-й песни: Ἀρχιεπίσκοπον Φαραῶν (Колесничего нителя фараона); может содержать 2-ю песнь и большее число тропарей (АНГ. Т. 9. Р. 285–295).

Е. Е. Макаров

ЕЛЛАДИЙ, мч. (пам. 8 янв.) — см. в ст. *Феофил и Елладий*, мученики.

ЕЛЛАДИЙ, мч. Аназарвский (пам. 5 февр.) — см. в ст. *Феодулия, Елладий, Макарий и Евагрий*, мученики.

ЕЛЛАДИЙ, еп. Тарса (Киликия, М. Азия) (1-я пол. V в.). Ученик прп. Феодосия Антиохийского, после смерти к-рого ок. 412 г. стал настоятелем мон-ря, основанного Феодосием близ г. Рос в Киликии. Проведя ок. 60 лет в мон-ре, Е. стал преемником Маркиана в качестве митрополита Тарсийского.

Во время *Вселенского III Собора* в Эфесе (431) примкнул к группе епископов, наиболее упорно противившихся низложению ересиарха *Нестория*, архиеп. К-польского. Эти епископы протестовали против того, чтобы начать Собор, не дождавшись приезда св. *Иоанна I*, архиеп. Антиохийского, и делегации вост. епископов. По приезде свт. *Иоанна Е.* примкнул к альтернативному Собору (сopnciliabulum), к-рый тот созвал, и поддержал возражения низложенного *Нестория* вост. и зап. императорам. Имя Е. также присутствует в соборном послании, направленном клирикам и мирянам Иераполя, в послании архиеп. *Иоанна I* Антиохийского, блж. *Феодорита*, еп. Кирского, и др. членов вост. делегации вост. имп. *Феодосию II*. Е. не признал архиеп. *Максимиана* К-польского в качестве преемника *Нестория* на К-польской кафедре.

Вместе с др. вост. епископами Е. решительно отверг анафематизмы свт. *Кирилла*, архиеп. Александрийского, и считал, что примирение между Антиохией и Александрией может состояться только на основе осуждения этого документа. Когда на Соборе в Антиохии архиеп. *Иоанн I* составил 6 пунктов для примирения со свт. *Кириллом*, Е. и *Александр*, еп. Иерапольский, отвергли их, а также прекратили общение со свт. *Кириллом*. В 433 г. между *Иоанном I* Антиохийским и свт. *Кириллом* Александрийским было достигнуто соглашение, однако Е. провел в Тарсе Собор, к-рый не принял это соглашение, а на свт. *Кирилла* наложил проклятие до тех пор, пока тот не «анафематствует свои анафематизмы».

Вместе с *Евферием*, еп. Тианским, Е. составил послание *Сиксту III*, папе Римскому, в к-ром излагал свою версию происшедшего на III Вселенском Соборе и просил папу, чтобы тот, как новый Моисей, спас истинный Израиль от преследования египтян, под к-рыми имелись в виду сторонники свт. *Кирилла*.

Сохранилось также письмо блж. *Феодорита* к Е., в к-ром тот излагал причины своего примирения со свт. *Кириллом*. Блж. *Феодорит* заявлял, что письмо, направленное ему свт. *Кириллом*, отвечает правосл. канонам, но, несмотря на это, он не собирается отречься от *Нестория*.

Е. постоянно находился в общении с низложенным *Несторием*, оставшись почти в полном одиночестве. Вскоре из-за уговоров Антиохийского архиеп. *Иоанна I* и угрозы имп. *Феодосия II* Е. поддержал приглашение Антиохийской и Александрийской Церквей. Ему, а также блж. *Феодориту* и *Максимиану*, архиеп. К-польскому, было приказано либо присоединиться к соглашению, либо покинуть свои кафедры. *Квестор* *Домитиан* и блж. *Феодорит* уговаривали Е. подчиниться. Е. дал согласие, когда после смерти *Максимиана* архиепископом К-польским стал св. *Прокл* (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 41*), охотно признав православие нового архиепископа. *Александр*, еп. Иерапольский, порицал Е. за уступчивость в вопросе унии с Александрией. Е. собрал в Тарсе Собор, к-рый в синодальном послании, адресованном имп. *Феодосию*, соглашался на все, что от него тре-

бовалось: признать постановления III Вселенского Собора, войти в общение со св. *Кириллом*, архиеп. Александрийским, принять низложение *Нестория* и анафему ему и его последователям. Однако в послании к *Несторию* Е. писал, что его отношение к свергнутому архиепископу остается неизменным. Он также извинялся за то, что присоединился к блж. *Феодориту* и к приглашению со свт. *Кириллом*, однако говорил, что письма, полученные им от свт. *Кирилла*, находились в полном соответствии с апостольской традицией.

О деятельности Е. в 431–434 гг. свидетельствуют 8 писем, содержащихся в «Соборном послании» *Рустика*. Е. получал много посланий от епископов соседних с Тарсом округов, сохранившихся в *Collectio Casinensis*, напр. от еп. *Александра* Иерапольского (5 писем), от еп. *Мелетия* Мопсуестийского, а также от *Нестория*. Сохранилось письмо Е. к имп. *Феодосию II* и имп. *Валентиниану III*.

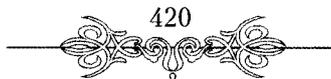
Соч.: CPG, N 6435–6443; ACO. T. 1. Vol. 4. P. 105, 142–144, 155–156, 158–159, 169, 177, 183, 204–205; T. 4. Vol. 3. Pt. 1. P. 249–250; PG. 84. Col. 675–676, 723, 725, 740–741, 745–746, 759, 777–778, 804–806.

Лит.: *Le Quien*. OC. T. 2. Col. 874; A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the 6th Cent. A. D. / Ed. H. Wace, W. C. Piercy. L., 1911. P. 441–442; *Bardenheuer*. Geschichte. Bd. 4. S. 251; *Scipioni L. I.* Nestorio e il concilio di Efeso. Mil., 1974; *Van Esbroeck M.* Heliadius of Tarsus // EEC. 1992. Vol. 1. P. 372; The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus († 750) / Ed. A. di Berardino, engl. transl. A. Walford. Camb., 2006. P. 173.

М. В. Грацианский

ЕЛЛИЙ [Эллий, Эллин, Гелен; греч. Ἐλλήν, Ἐλλήης; лат. Hellen] (2-я пол. IV в.), прп. Фиваидский (пам. 14 июля). В «*Истории монахов*» (на греч. языке) содержится наиболее раннее, возможно прижитенное, сказание о Е., услышанное 7 палестинскими монахами зимой 394/5 г., во время путешествия по Египту, от прп. *Коприя* (пам. 9 июля).

Е. вступил в мон-рь в отроческом возрасте, впосл. жил в пустыне. Отличался воздержанием, был прозорлив и видел внутренние пороки и добродетели др. монахов. Особенно прославился даром чудотворения. Будучи молодым, неоднократно приносил горящие угли в своей одежде. Е. повиновались дикие животные; однажды он переправился на др. берег Нила на крокодиле, чтобы при-





везти священника для совершения воскресной литургии в мон-ре.

В кон. IV – нач. V в. этот рассказ был переведен на лат. язык *Руфином Аквилейским*, а также вошел в состав «Лавсаика» Палладия, еп. Еленопольского. Созомен в «Церковной истории» (V в.) и повторяющие его *Кассиодор* (VI в.) и *Никифор Каллист Ксанфотул* (XIV в.) называют Е. в числе знаменитых егип. подвижников, упоминая чудо с горящими углями.

Во 2-й пол. XII в. сказание о Е. из «Лавсаика» было включено под 14 июля в состав древнерус. нестишного Пролога, а затем в ВМЧ. Впосл. под этой датой РПЦ стала отмечать его память.

В 1662 г. болландист Г. Хенскен обнаружил в рукописи (Cod. 599) в б-ке Ж. О. де Ту в Париже между чтениями на 7 мая и 23 авг. начало Жития некоего отшельника Елена (Helenus). Хенскен и вслед за ним нек-рые зап. исследователи отождествили героя повествования с неким исп. Елином (Helynus), о жизни к-рого не имеется достоверных сведений и перенесение мощей к-рого в г. Труа (Франция) отмечено в Галльском Мартирологе (XVII в.) под 5 мая. Однако фрагмент Жития дословно повторяет начало рассказа о Е. в переводе Руфина. Почитание отшельника Елена/Елина в Труа, по всей видимости, связано с местным почитанием св. *Елены* Афирской; перенесение ее мощей празднуется 4 мая, и эта дата также иногда указывается в качестве памяти Е. Ист.: BHL, N 3796; Hist. mon. Aeg. 12 (рус. пер.: История египетских монахов / Пер.: Н. А. Кулькова. М., 2001. С. 55–58); *Palladius*. Hist. Laus. 59 // PG. 34. Col. 1159–1162; *Ruffin*. Hist. mon. 11 // PL. 21. Col. 429–432; *Sozom.* Hist. eccl. VI 28; *Cassiod.* Hist. eccl. tripart. VIII 1; *Niceph. Callist.* Hist. eccl. XI 34; ActaSS. Mai. T. 1. P. 531–532; ЖСВ. Июль. С. 354–357. Лит.: *Sergii* (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 213; Т. 3. С. 271; *Lucchesi G.* Elleno // BiblSS. Vol. 4. Col. 1139; *Aubert R.* Hellenos // DHGE. T. 23. Col. 923.

С. А. Мусеева

ЕЛПИДИЙ [лат. Elpidius, Helpidius] (1-я пол. V в.), свт. (пам. зап. 2 сент.), 17-й еп. г. Лугдуна (ныне Лион, Франция), преемник свт. *Антиоха*. О его жизни ничего не известно. В Мартирологах Адона Вьеннского, Узурда и Ноткера Заики (IX в.) указано, что Е. был погребен в ц. св. Маккавеев (впосл. базилика св. Иуста) в Лугдуне. Эти сведения в XIV в. были повторены

в «Перечне святых» (Catalogus sanctorum) Петра Наталиса. В XVI в. кард. Цезарь *Бароний* включил имя Е. в Римский Мартиролог.

В 1562 г. мощи святителя были уничтожены гугенотами. Ист.: ActaSS. Sept. Vol. 1. P. 388–389; *Adon.* Martyrologium // PL. Vol. 123. Col. 344; *Natal.* CatSS. VIII 27; *MartRom.* P. 376.

Лит.: *Duchesne.* Fastes. Vol. 2. P. 163; *Quentin H.* Les Martyrologues historiques du Moyen Âge. P. 1908. P. 673; *Griffe É.* Elpide // DHGE. T. 15. Col. 294; *Marlier J.* Elpidio // BiblSS. Vol. 4. Col. 1148.

О. И. Ф.

ЕЛПИДИЙ [лат. Elpidius], прп. (пам. зап. 24 нояб.), почитается в обл. Марке (Италия). С XI в. известен г. Сант-Эльпидио-а-Маре и Е. считается его покровителем. По мнению И. *Делез*, святой, вероятно, подвизался в этих местах. Его Житие со временем было утрачено. В 1955 г. болландист Б. де Геффье обнаружил в легендарии из б-ки капитула г. Сполето Житие Е. в редакции XI–XII вв. Однако оно не содержит конкретных сведений о святом. Согласно Житию, Е. скончался 24 нояб. В этот день в XII–XVI вв. отмечалась память святого. В XVI в. Е. был отождествлен с одноименным монахом из Каппадокии, упомянутым в «Лавсаике» Палладия Еленопольского (*Pallad.* Hist. Laus. 48). Е. почитался как святой после включения его Петром Наталисом в «Перечень святых» (Catalogus sanctorum) (XIV в.), где сказано, что Е. был монахом, жившим в пещере близ Иерихона как аскет. В сочинениях более поздних агиографов появились предположения о том, что он скончался в Италии. По др. версии, мощи святого были перенесены в Италию в VII в. Под влиянием Наталиса память Е. стали праздновать 2 сент., что нашло отражение в Римском Мартирологе (XVI в.). Согласно средневек. эпитафии святому в коллегиальной ц. св. Елпидия в г. Сант-Эльпидио-а-Маре, Е. был «апостолом Пипцена» (Марке) и скончался в 393 г. Мощи святого хранятся в главном алтаре церкви, построенной в XVII в. В XVII–XVIII вв. при церкви велись записи чудесных исцелений у гробницы Е.

Ист.: ActaSS. Sept. T. 1. Col. 378–388; *Vita Elpidii* // AnBoll. 1957. Vol. 75. P. 290–294; *Natal.* CatSS. VIII 28; *MartRom.* P. 376.

Лит.: *Gaiffier B., de.* Hagiographie du Picenum // AnBoll. 1957. Vol. 75. P. 278–294; *Aubert R.* Elpidius // DHGE. T. 15. Col. 294–295; *Carratta F.* Elpidio // BiblSS. Vol. 4. Col. 1148–1149.

О. И. Ф.

ЕЛПИДИЙ, сшмч., еп. Херсонесский (пам. 7 марта) — см. в ст. *Херсонесские священномученики*.

ЕЛПИДИЙ [греч. Ἐλπίδιος], местночтимый кипрский св. (без пам.), упоминается в «Хронике» Леонтия Махераса (1-я пол. XV в.) вместе с подвизавшимися в Кофину (епархия Ларнака) еп. Ираклием и святыми Лаврентием, Христофором, Орестом и Димитрианом (*Leont. Makhair.* Chronicle. § 32). От их мощей происходили чудотворения. Эти святые относятся к числу 300 т. н. Аламанских мучеников, прибывших на Кипр в VII в., после араб. завоевания Св. земли.

Ист.: *Leont. Makhair.* Chronicle. T. 1. P. 30. Лит.: *Μακάριος, ἀρχιέπ. Κύπρου.* Κύπρος ἡ Ἀγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997². Σ. 23.

ЕЛПИДИЙ, монофизитский патриарх Александрийский (565), гайанит. Согласно «Хронографии» прп. *Феофана Исповедника* (IX в.), архидиак. Е. был избран патриархом *гайанитов* в последний год правления имп. *Юстиниана I*, вероятно после получения в Александрии известия о смерти ссыльного монофизитского патриарха *Гайана*. В том же году по приказу императора Е. был арестован и отправлен в К-поль. Скончался в дороге при высадке в порту Сигрион на о-ве Лесбос, после чего патриархом был избран *Дорофей*.

Ист.: *Theoph.* Chron. P. 241.

Лит.: *Gutschmid A., von.* Verzeichniss der Patriarchen von Alexandrien // *Idem.* Kleine Schriften. Lpz., 1890. Bd. 2. S. 494; *Лонатов.* Каталог александ. патриархов. С. XXV; *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. P. 214; *Grunel V.* La Chronologie. P., 1958. P. 444.

ЕЛПИДИЙ И ГЕРМОГЕН [лат. Helpidius, Hilpidius, Elpidius et Hermogenus] (II–III вв.), мученики в г. Мелитина (ныне Малатья, Турция). В Сирийском Мартирологе 411 г. эти мученики упоминаются под 3 аяром (мая). В Мартирологе блж. Иеронима их имена встречаются под 27 апр. и под 2 мая. Вероятно, 1-я дата появилась вслед. описки в рукописи (5-я календа мая вместо 5-й ноны мая, что соответствует 3 мая). В нек-рых рукописях Мартиролога блж. Иеронима вместе с Е. и Г. названы также мученики Луп и Ипполит.

В Иеронимовом Мартирологе Г. упоминается под 18 апр. и под 3 мая.





В последнем случае уточняется место мученичества — «Inluminata civitate», что, возможно, заменило «Melitana civitate». Там же добавлено «из древних» (ex antiquis), из чего можно заключить, что Г. пострадал до гонений рим. имп. Диоклетиана и его имя, вероятно, было занесено в несохранившийся список мучеников, составленный Евсевием Кесарийским.

Под 17 апр. в Мартирологе блж. Иеронима упоминаются пострадавшие в Антиохии диак. Петр и его служитель (minister) Гермоген. И. Делле предложил заменить Антиохию Мелитиной на основании того, что в рукописи Мученичества Эдесских святых упомянут Петр, мч. в Мелитине. Однако в этом тексте идет речь о гонениях Диоклетиана, и идентификация Гермогена, служителя Петра, с Г. противоречит указанию «из древних».

Под 19 апр. в Мартирологе блж. Иеронима вместе с Гермогеном упоминаются мученики в Мелитине: Гай, Экспедит, Аристоник, Руф и Галата, о к-рых ничего не известно. Из Иеронимова Мартиролога сведения об этих мучениках под той же датой попали в средневек. мартирологи (в т. ч. в Мартиролог Адона), а в XVI в.— и в Римский Мартиролог. Нек-рые исследователи отождествляют этого Гермогена с Г. Имя Е., не упомянутое под 19 апр. в Мартирологе блж. Иеронима, в Римский Мартиролог не попало.

Ист.: ActaSS. Mai. Vol. 1. P. 180, 366–367; Apr. Vol. 2. P. 479, 619–620; Vol. 3. P. 487; MartHieron. P. 195–196, 198, 212–213, 225–227; MartRom. P. 144–146; Breviarium Syriacum / Ed. B. Mariani. R., 1956. P. 36–37 (рус. пер.: Сергей (Спаский). Месяцеслов. Т. 1. С. 658, 660, 661). Лит.: Quentin H. Les Martyrologues historiques du Moyen Age. P., 1908. P. 212, 424, 482; Sauguet J.-M. Elpidio ed Ermogene // BiblSS. Vol. 4. Col. 1150–1151.

О. И. Ф.

ЕЛПИДИЙ И ЕЛЕНА [греч. Ἐλπίδιος, Ἐλένη], мученики (пам. греч. 15, 20 янв.). Время жизни и мученической кончины неизвестно. Житие не сохранилось. В Патмосском списке Типикона Великой ц. (IX–X вв.) под 15 янв. отмечена память Е., Данакта-чтеца и Елены. В той же последовательности они указаны в синаксаре 1050 г. Laurent. San Marco. Cod. 787, в Парижском и Оксфордском списках Типикона Великой ц. (Paris. gr. 1590, 1063 г., и Bodl. Auct. E. 5 10, 1329 г.). Данакта-чтеца исследователи отождествляют с Данактом, мч. Иллирийским (пам. 16 янв.).

Сведения о Е. и Елене отсутствуют в греч. стишных синаксарях, в нек-рых из них под 20 янв. отмечена память свт. *Елена*, еп. Тарсийского (напр., в синаксаре ГИМ. Син. греч. № 391 (355), XV в.).

Память Е. и Елены не вошла в греч. печатные Минеи, «Синаксарист» прип. Никодима Святогорца и совр. календари греч. Церквей и РПЦ. Ист.: Владимир (Филантропов). Описание. С. 534; Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 43; SynCP. Col. 393, 408; Mateos. Turicon. T. 1. P. 203.

Лит.: Сергей (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 15, 19; Ἐλπίδιος // ОНЕ. Т. 5. С. 663; Σαφρόνιος (Ἐδσστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 129.

ЕЛПИДИЙ, МАРКЕЛЛ, ЕВСТОХИЙ [греч. Ἐλπίδιος, Μάρκελλος, Εὐστόχιος] († ок. 361), мученики Кармельские (пам. 15 нояб.; пам. зап. 16 нояб.). Сведения о них содержатся в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) и, вероятно, основаны на материалах раннего несохранившегося Мученичества.

Согласно синаксарному сказанию, Ел. был членом синклита при дворе имп. Юлиана Отступника. Но когда выяснилось, что он христианин, его подвергли допросу и жестоким пыткам: сначала на него надели власяницу с железными колючками, затем бросили в яму и поливали кипятком и смолой. После этого Ел. и др. арестованные христиане (в т. ч. Ев. и М.) были привязаны к диким коням и быкам для мучительной казни. Но животные, повинуясь Божественной воле, остались неподвижны. Тогда мучеников избили палками и бросили в огонь, где они и предали свои души Господу. Мученики были погребены в общей могиле на горе Кармель (на северо-западе совр. Израиля). Однако Господь воскресил Ел., укрепил его силы и отправил на новое мученичество. Узнав о том, что Ел. жив, имп. Юлиан снова велел подвергнуть его пыткам: его обливали едкими месями, клали на глеющие угли, но Ел. оставался неуязвим. Свидетели мучений и чудес Ел. обратились ко Христу (ок. 6 тыс. чел.). Наконец, Ел. был ввержен в огненную печь, где и принял мученический венец.

Ист.: SynCP. Col. 226–228; MartRom P. 526; Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 2. С. 116–118; ЖСв. Ноябрь. С. 433–444.

Лит.: ОНЕ. Т. 5. С. 663; Doren R., van. Elpide (2) // DHGE. Т. 15. Col. 294; Amore A. Elpidio, Marcello, Eustochio // BiblSS. Т. 4. Col. 1151; Σαφρόνιος (Ἐδσστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 129.

Л. В. Луховицкий, Т. А. Артохова

ЕЛПИДИФОР, мч. Персидский (пам. 2 нояб.) — см. в ст. Акиндин, Пиасий, Анемподист, Аффоний, Елпидифор, мученики.

ЕЛПИДИФОР (Бенедиктов Алексей Иванович; 1804, с. Новосёлка Мологского у. Ярославской губ.— 31.05.1860, С.-Петербург), архиеп. Таврический и Симферопольский. Род. в семье священника. В «Завещании» местом своего рождения указал с. Новосёлка Мологского у. Ярославской губ., однако в лит-ре и некрологах XIX в. называлось с. Григорово Пошехонского у. той же губ. Первоначальное образование получил дома. В 1821 г. окончил Ярославскую ДС, в 1825 г.— СПбДА со званием кандидата богословия, «с правом на получение степени магистра по выслуге двух лет». 1 сент. 1825 г. назначен преподавателем греч. и франц. языков в Архангельскую ДС. 10 сент. 1827 г. утвержден в степени магистра богословия. 1 окт. 1829 г. переведен в Новгородскую ДС на должность инспектора семинарии и профессора философии. 28 нояб. в Новгороде принял монашеский постриг с именем Елпидифор. 1 дек. рукоположен во диакона, 6 дек.— во иерея. С 30 янв. 1830 г. Е.— соборный иеромонах *Александро-Невской лавры*. С марта по май 1831 г. исполнял обязанности ректора и профессора Новгородской ДС.

11 (по др. сведениям, 14) апр. 1832 г. Е. переведен в Курск на должность ректора семинарии и профессора богословия. В 1831–1837 гг. в Курской ДС учился буд. митр. Московский *Макарий (Булгаков)*, на к-рого Е. оказал большое влияние своим «аскетическим подвигом и чистотой» и к-рого познакомил с трудами ректора КДА архим. *Иннокентия (Борисова)*; вполн. святитель). 22 мая 1832 г. Е. был возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем *Николая Чудотворца муж. мон-ря* Суджанского у. Курской губ. С 15 июля 1832 г. служил присутствующим в Курской духовной консистории, с 1 авг.— благочинным епархиальных мон-рей и цензором проповедей духовенства. 29 нояб. 1833 г. назначен настоятелем *Св. Троицы муж. мон-ря* Белгородской епархии. В 1835 г., при Е., в обители была построена и освящена каменная теплая ц. в честь иконы Божией Матерей «Знамение». 30 апр. 1837 г. Е. назначен ректором Воронежской ДС, 21 мая того же



года — настоятелем *Акатова во имя св. Алексия мон-ря*. Одновременно в Воронежской епархии служил присутствующим в духовной консистории, благочинным епархиальных мон-рей, цензором проповедей духовенства. По предложению обер-прокурора гр. Н. А. Протасова Е. составил учебник по герменевтике для семинарского курса (не изд.).

Воронежский архиеп. свт. *Антоний (Смирницкий)* по преклонности лет просил назначить ему помощника и указывал на Е. как на человека, хорошо ему известного. 2 февр. 1842 г. Е. был хиротонисан в Казанском соборе С.-Петербурга во епископа Острожского, стал 2-м викарием Воронежской епархии. Архиеп. Антоний предполагал сохранить за Е. ректорство в Воронежской ДС, но поданное об этом в Святейший Синод прошение не было удовлетворено.

Е. часто служил в *Митрофановом воронежском в честь Благовещения Пресв. Богородицы муж. мон-ре*, в приходских церквах, совершал обозрение епархии, освятил придел во имя прмц. Евдокии во Всехсвятской кладбищенской ц. (1842), домовый храм во имя арх. Михаила во вновь устроенном Воронежском Михайловском кадетском корпусе (8 нояб. 1845). Архиеп. Антоний 19 дек. 1846 г., перед кончиной, передал Е. все дела по управлению епархией. Е. совершил 1-ю панихиду по архиеп. Антонию в сослужении духовенства Воронежской епархии. Затем служение викария проходило при архиеп. *Игнатии (Семёнове)*.

1 марта 1848 г. Е. был назначен епископом Харьковским, сменив на кафедре архиеп. св. Иннокентия (Борисова), с которым его связывали дружеские отношения и переписка (письма хранятся в ОР РНБ в собрании бумаг архиеп. Иннокентия (Борисова) — Ф. 313. Ед. хр. 42. Л. 65–66, 100–101, 106–107, 116–117, 130–131 об., 144–145 об., 148–149, 197–198, 355–356 об.). 6 нояб. 1848 г. Е. был назначен еп. Подольским. По свидетельству свящ. П. Викулы, в то время архиерей был болен «грудной болезнью» и мало вникал в текущие дела. Вскоре Е. вызвал недовольство обер-прокурора Святейшего Синода гр. Протасова, по докладу которого имп. Николай I объявил преосвященному выговор. 29 марта 1851 г. Е. был переведен на более низкую по значимости Вятскую и Слободскую кафедру. Е. способствовал учрежде-



Елпидифор (Бенедиктов), еп. Вятский. Портрет. Сер. XIX в. (РГИА)

нию мон-рей в юж. уездах Вятской губ., населенных преимущественно мариийцами, многие из к-рых были язычниками. По его благословению был разрушен жертвенник мариийскому божеству Кереметю на берегу р. Немда. В 1856 г. при Е. был основан *елабужский в честь Казанской иконы Божией Матери жен. мон-рь*.

С мая 1859 г. Е. — присутствующий в Святейшем Синоде. 7 янв. 1860 г. возглавил новооткрывшуюся Таврическую епархию, возведен в сан архиепископа. Из-за болезни выехать в епархию не смог и 25 мая того же года был уволен на покой. По благословению С.-Петербургского митр. *Григория (Постникова)* он поселился на временное жительство в Александро-Невской лавре. По завещанию Е. передал свою б-ку (671 том) Симферопольской ДС, а архиерейское облачение — в церковь родного села Ярославской губ. Современники характеризовали Е. как высокообразованного проповедника, обладавшего ораторским талантом, доброго архипастыря. Особенно отмечались его труды в «деле образования духовного юношества». Поучения Е. печатались в журналах «*Духовная беседа*», «*Воскресное чтение*», «*Христианское чтение*» (впосл. были опубл. в сборнике). Награжден орденом св. Анны 2-й (18 апр. 1836), 1-й степени (5 апр. 1846), орденом св. Владимира 2-й степени (23 марта 1859), бронзовым наперсным крестом в память о войне 1853–1856 гг.

Погребен в Феодоровской ц. Александро-Невской лавры у правого клироса на солее рядом с захоронением архиеп. Игнатия (Семёнова). Чин погребения совершили С.-Пе-

тербургский митр. Григорий (Постников), Херсонский и Одесский архиеп. *Димитрий (Муретов)*, Выборгский еп. и ректор СПбДА *Нектарий (Надеждин)*, Ревельский еп. *Леонтий (Лебединский)*. К нач. 2008 г. Феодоровская ц. реставрируется, захоронение Е. сохранилось.

На портрете сер. XIX в. из архиерейского дома в Каменце (не сохр.? См. репродукцию: *Викул П. Ф., свящ.*, Подольские архипастыри. Каменец-Подольск, 1895. Вкл.) Е. представлен вполоборота влево, в рясе и клобуке, с панагией, орденом и звездой св. Анны. У него длинные пряди волос на плечах и небольшая редкая борода, правая рука на книге, в левой четки.

Соч.: Слово в день свт. Николая // Нек-рые упражнения студентов СПбДА VI уч. курса. СПб., 1825. Ч. 1. С. 100; Рассуждение о поминовении усопших // Там же. Ч. 3. С. 149; Слово в день новолетия. СПб., 1846; Слово в неделю по просвещении. СПб., 1852; Четыре речи при нек-рых особливых случаях войны с Англией, Францией и Турцией. Вятка, 1856, 1857²; Поучения на дни воскресные и праздничные и на некоторые особенные случаи. Вятка, 1857–1859. 3 ч.; Слово в неделю сырпущую. [СПб.], 1860; Завещание // Таврические Ев. 1882. № 2. Отд. неофиц. С. 97–98; Речь по освящении храма, во время торжественного открытия в г. Воронеже Михайловского кадетского корпуса, 8 нояб. 1845 г. // Воронежские Ев. 1895. № 21. С. 700–703.

Лит.: Преосв. Елпидифор, архиеп. Таврический и Симферопольский: [Некролог]. СПб., 1860; *Никитчиков Г., прот.* Иерархия Вятской епархии. Вятка, 1863. С. 88–89; *Строев*. Списки иерархов. Стб. 549, 801, 839, 966; Кончина преосв. архиеп. Елпидифора, 1-го Таврического преосвященного // Таврические Ев. 1882. № 2. Отд. неофиц. С. 94–96; *Николаев А. И.* Ректоры Воронежской ДС // Воронежские Ев. 1885. № 15. С. 545–546; *Гермоген (Добротравов), еп.* Таврическая епархия. Псков, 1887. С. 167–168; *Титов Ф. И.* Духовные школы Курско-Белогородской епархии // Курские Ев. 1893. № 35. Отд. неофиц. С. 777–781; *Буткевич Т. И., прот.* Ист.-стат. описание харьковского кафедрального Успенского собора. Х., 1894. С. 100; *Викул П. Ф., свящ.* Подольские архипастыри. Каменец-Подольск, 1895. С. 45–46; Списки архиереев иерархии Всерос. и архиерейских кафедр со времени учреждения Свят. Правительствующего Синода (1721–1895). СПб., 1896. С. 36; *Никольский П. В.* История Воронежской ДС (1745–1867). Воронеж, 1899. Ч. 2. С. 44–45; Мат-лы для истории Правосл. Церкви в царствование имп. Николая I / Сост.: свящ. М. Я. Морозкин. СПб., 1902. Кн. 1. С. 403, 406, 408, 414; Кн. 2. С. 360–364, 383. (СБРИО; Т. 113. Кн. 1–2); Учреждение Острогского викариата // Воронежские Ев. 1903. № 12. С. 542; *Родосский*. Словарь студентов СПбДА. С. 150–152; *он же*. Елпидифор // ПБЭ. Т. 5. Стб. 430–431; *Аскоменский М. Ф.* Всесвятская кладбищенская церковь // Воронежская старина. 1908. Вып. 7. Прил. С. 143; *Ширкевич С.* Домовые церкви г. Воронежа // Там же. С. 156; *Саитов В. И.* Петербургский некрополь. СПб., 1912. Т. 2. С. 126; Митр. Макарий (Булгаков)

и акад. Е. Е. Голубинский: Из истории рус. церк.-ист. науки // ЖМП. 1973. № 6. С. 67; *Крупенков А. Н.* Белгородский Св.-Троицкий муж. мон-рь // Белгородская энциклопедия. Белгород, 1999. С. 42–43; *Манил.* Русские иерархи, 992–1892. М., 2002. Т. 1. С. 433–434; Воронежские архимандриты от свт. Митрофана до наших дней: Ист.-биограф. очерки / Сост.: А. Н. Акиншин. Воронеж, 2003. С. 415–419; *Смирнова Е. А.* Антоний, свт. Воронежский. М., 2007. С. 50, 328.

А. Н. Акиншин, И. А. Маякова

ЕЛПИДИФОР, ДИЙ, ВИФОНИЙ И ГАЛИК [греч. Ἐλπίδιφορος, Δίων, Βυθόνιος, Γάλικος], мученики (пам. 3 апр.), место и время мученичества неизвестны. В греч. стихных синаксарях (напр., Paris. Coislin. 223, 1301 г.) есть сведения, что Е. был усечен мечом, Д. отрубили голову в темнице, В. был утоплен в море, Г. брошен на съедение зверям. Из стихных синаксарей память мучеников была перенесена в греч. печатную Минею (Венеция, 1603), а оттуда — в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца.

Ист.: SynCP. Col. 584; *Νικόδημος. Συναξαριστής.* Т. 4. Σ. 184; ЖСв. Апр. С. 54.
Лит.: ОНБ. Т. 5. Σ. 664; *Σοκρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον.* Σ. 129.

ЕЛХОВСКИЙ Владимир Евгеньевич (16.07.1896, г. Переславль-Залесский Владимирской губ. — 31.07.1977, Москва), прот., зав. канцелярией Московской Патриархии. Сын митрофорного прот. сщмч. *Евгения Елховского*. Начальное образование получил дома. Учился в Переславском ДУ (1906–1910), во Владимирской ДС (1910–1916). В 1916 г., отказавшись от поступления в МДА, куда был направлен после семинарии, стал студентом исторического отделения историко-филологического фак-та Московского ун-та. В том же году был мобилизован в армию, в школу прапорщиков Александровского военного училища в Москве. В 1917 г., по окончании уч-ща, проходил службу в 199-м запасном полку, находившемся в Иваново-Вознесенске (ныне Иваново), в авг. направлен на Западный фронт. В февр. 1918 г. демобилизован, жил в Переславле-Залесском. Участвовал в организации «Общественного переславского землячества», которое открыло школу для взрослых, устраивало концерты и ставило спектакли. Весной 1918 г. восстановился в Московском ун-те, из Переславля-Залесского выезжал в Москву на сессии. С весны 1918 г. состоял



Прот. Владимир Елховский.
Фотография. 1948 г.

секретарем уличного комитета в Переславле-Залесском. Летом 1918 г. вместе с братом Сергеем был в числе первых сотрудников и организаторов Переславль-Залесского музея-заповедника, а в 1919 г. — научно-просветительного об-ва при нем. Весной 1919 г. был мобилизован в Красную Армию.

В 1920 г. Е. был демобилизован. Продолжил научную работу по краеведению в Переславль-Залесском музее. Изучал Плещеево оз., был направлен для инспектирования рыбных промыслов сначала в Иваново-Вознесенск, а затем в Таганрог. В 1938 г. поступил на заочное отделение Ленинградского ин-та иностранных языков, окончил 2 курса. До 1941 г. преподавал в средних школах в Переславле-Залесском, на ст. Итларь Ярославской железной дороги, в г. Мценске Орловской обл. Окончил высшие стрелковые тактические курсы при Высшей военной академии. Участник Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. в офицерском звании, награжден орденом Красной Звезды и медалями. Впосл. член Советского комитета ветеранов войны.

В нояб. 1946 г. рукоположен во иерея викарием Московской епархии, Можайским архиеп. *Макарием (Давым)* в храме Ризоположения в Москве. Служил в ц. Успения Пресв. Богородицы в с. Жилине Московской обл. С февр. 1948 г. переведен служить в ц. Воскресения словущего на Успенском вражке в Москве. В связи с созданием гос-ва Израиль и созданием РДМ в Иерусалиме в сент. 1948 г. назначен членом миссии. Е. принимал меры к ускорению про-

цесса передачи миссии всех ее владений в Иерусалиме. С февр. 1950 по 1953 г., вернувшись из миссии, работал в Отделе внешних церковных сношений Московской Патриархии. В 1953 г. Патриархом *Алексием I* назначен настоятелем Воскресенской ц.

В 1950–1957 гг. Е. — благочинный Московецких храмов. Е. был членом, а впосл. председателем Хозяйственного управления Московской Патриархии, членом Пенсионного комитета, зав. канцелярией Московской Патриархии. В 1968 г. по требованию Совета по делам религий Е. был отстранен от работы председателя Хозяйственного управления Патриархии как «реакционный протонерей».

В 1974 г. Е. вышел за штат по болезни, получал духовное окормление у прот. Сергия Вишневского. Отпевание Е. совершил Волоколамский и Юрьевский митр. *Питирим (Нечаев)*. Похоронен на кладбище около *Данилова во имя прп. Даниила Столпника московского муж. мон-ря*.

Награжден орденом св. Владимира 2-й степени, митрой, получил право служить Божественную литургию с открытыми царскими вратами, а также орденом Иерусалимской Православной Церкви. Е. оставил воспоминания, охватывающие период его жизни до сент. 1920 г.

По отзывам современников, Е. отличался добротой, смирением, скромностью, добродушием, сдержанностью, трудолюбием, искренностью и деликатностью в общении с сослуживцами и подчиненными. Е. был одним из самых любимых народом священников в Москве наряду с прот. Николаем *Никольским*, прот. Всеволодом *Штиллером* и др.

Арх.: Архив ОВЦС. Д. 53: 1948 г. Л. 1, 4, 48.
Соч.: День Ангела Святейшего Патриарха Алексия в Иерусалиме // ЖМП. 1949. № 4. С. 5–6; Пребывание в СССР Чехословацкой Правосл. церковной делегации // Там же. 1951. № 9. С. 15–18; Письма участников войны // Там же. 1965. № 5. С. 27–32; Воспоминания // Страницы истории России в летописи одного рода: Автобиограф. зап. 4 поколений рус. священников (1814–1937) / Сост.: Л. П. Соколова-Ковальчук. М., 2004. С. 367–643.
Лит.: [О награждении орденом св. кн. Владимира 2-й степени] // ЖМП. 1966. № 11. С. 3; [Некролог] // Там же. 1978. № 12. С. 23; *Левитин-Краснов А. Э.* В поисках Нового града. Тель-Авив, 1980. С. 152; Россия в Св. Земле: Документы и мат-лы. М., 2000. Т. 1. С. 34; Страницы истории России в летописи одного рода. М., 2004. С. 763–764, 772–773; *Лисовой Н. Н.* Рус. духовное и полит. присутствие в Св. Земле и на Ближ. Востоке в 19 — нач. 20 вв. М., 2006. С. 400, 401, 403, 405, 418, 467, 496.

И. А. Маякова

ЕЛЬЦИН Борис Николаевич (1.02.1931, с. Бутка Талицкого р-на Уральской (ныне Свердловской) обл.— 23.04.2007, Москва), гос. и политический деятель, Президент Российской Федерации (1991–1999).

Биография. Из крестьянской семьи. В младенчестве был крещен в правосл. Церкви. Отец Е. в 1934 г. был приговорен за «антисоветскую агитацию» к 2 годам ИТЛ. После его освобождения в 1936 г. семья переехала в г. Березники (ныне в Пермском крае). В 1955 г. Е. окончил строительный фак-т Уральского политехнического ин-та в Свердловске (ныне Екатеринбург). Работал мастером, начальником участка, главным инженером управления строительного треста, главным инженером, а затем начальником Свердловского домостроительного комбината. В 1961 г. вступил в КПСС. Зав. отделом строительства (1968), секретарь (1975), 1-й секретарь Свердловского обкома КПСС (1976). Член ЦК КПСС (с 1981). С апр. 1985 г. на партийной работе в Москве, назначен зав. отделом строительства ЦК КПСС, с июня — секретарь ЦК КПСС по вопросам строительства. В дек. 1985 г. избран 1-м секретарем Московского горкома КПСС. В февр. 1986 г. избран кандидатом в члены Политбюро ЦК КПСС. 21 окт. 1987 г. выступил с критикой руководства Политбюро на Пленуме ЦК КПСС и 11 нояб. был снят с должности 1-го секретаря Московского горкома. 14 янв. 1988 г. назначен 1-м зам. председателя Госстроя СССР, 18 февр. освобожден от обязанностей кандидата в члены ЦК КПСС.

В марте 1989 г., во время первых альтернативных выборов, избран народным депутатом СССР. Стал одним из руководителей Межрегиональной депутатской группы. Член Верховного Совета СССР (июнь 1989 — дек. 1990). В марте 1990 г. избран народным депутатом РСФСР. 26 мая 1990 г. на I съезде народных депутатов РСФСР избран Председателем Верховного Совета РСФСР. 12 июля 1990 г. на XXVIII съезде КПСС заявил о выходе из Коммунистической партии. Деятельность Е. на посту Председателя Верховного Совета РСФСР была направлена на обретение РСФСР суверенитета, что привело к конфликту с руководством СССР во главе с М. С. Горбачёвым. 12 июня 1991 г. на первых всенародных выборах главы гос-ва

Е. был избран Президентом РСФСР (с 25 дек. 1991 Российская Федерация, РФ). 19–21 авг. 1991 г., во время попытки гос. переворота, в Москве он возглавил сопротивление Гос. комитету по чрезвычайному положению (ГКЧП). С нояб. 1991 г. Председатель Правительства РФ (до июня 1992). 8 дек. 1991 г. совместно с Президентом Украины Л. М. Кравчуком и Председателем Верховного Совета Белоруссии С. С. Шушкевичем подписал в пансионате «Вискули» в Беловежской Пуще (Белоруссия) Декларацию об образовании Содружества Независимых Государств



*Президент Российской Федерации
Б. Н. Ельцин.
Фотография. Нач. 90-х гг. XX в.*

(СНГ), в к-рой констатировалось прекращение существования СССР как гос. образования. 25 дек. с отставкой Горбачёва с поста Президента СССР возглавляемая Е. Российская Федерация окончательно оформилась как суверенное гос-во.

С янв. 1992 г. в России началось проведение радикальных реформ по построению рыночной экономики, что сопровождалось резким спадом производства, снижением уровня жизни и обострением социальных проблем. Общественный кризис вызвал падение авторитета Е. и рост недовольства населения, произошло усиление оппозиционных президенту сил в Верховном Совете РФ. 21 сент. 1993 г. Е. издал указ о роспуске Верховного Совета РФ и начале конституционной реформы. 4–5 окт., после насильственных акций сторонников Верховного Совета в Москве, их сопротивление было подавлено военной силой. 12 дек. 1993 г. на референдуме была принята новая Конституция РФ, зна-

чительно расширившая полномочия президента. Одной из серьезнейших внутренних проблем, с к-рой столкнулась страна, стал вооруженный конфликт в Чеченской Республике. 3 июля 1996 г. Е. был переизбран Президентом РФ. Весной 1997 г. он провозгласил начало осуществления новой социально-экономической программы по улучшению условий жизни населения, развитию цивилизованного предпринимательства. Однако происшедший в авг. 1998 г. финансовый кризис вновь резко снизил уровень жизни основной части населения.

Во внешней политике Е. особое значение придавал налаживанию отношений со странами Запада. Был завершён вывод российских войск из Германии, стран Вост. Европы и Прибалтики, подписано соглашение с США о сокращении стратегических наступательных вооружений (Договор СНВ-2, 1993). С 1994 г. Е. принимал участие в ежегодных встречах глав 7 наиболее развитых стран мира («Большая семерка»). В 1998 г. РФ была принята в неформальное объединение ведущих мировых держав, ставшее после этого «Большой восьмеркой». Во время 2-го президентского срока Е. курс РФ постепенно становился более самостоятельным по отношению к позиции США и зап. гос-в. В нач. 1999 г. Россия впервые решительно осудила действия НАТО против Югославии в связи с конфликтом в Косове.

Важное место в международной политике Е. занимало развитие партнерских связей в СНГ. РФ сыграла ведущую роль в урегулировании вооруженных конфликтов в Приднестровье, Юж. Осетии, Абхазии, Таджикистане, где находились российские миротворческие силы. Процесс сближения России и Белоруссии завершился в дек. 1999 г. офиц. провозглашением Союзного гос-ва 2 стран.

31 дек. 1999 г. Е. объявил об отставке с поста Президента РФ, передав президентские полномочия Председателю Правительства РФ В. В. Путину. В нояб. 2000 г. был создан благотворительный Фонд первого Президента России Б. Н. Ельцина.

Награжден высшим гос. орденом России «За заслуги перед Отечеством» 1-й степени (2001), орденом Гроба Господня Иерусалимского

Патриархата (2000), орденом РПЦ св. Димитрия Донского 1-й степени (2006), др. гос. и общественными наградами.

Религиозная политика в РФ в 1990–1999 гг. К моменту вступления Е. на пост руководителя РСФСР в стране уже осуществлялись меры по либерализации религ. политики, начатые руководством СССР после встречи Горбачёва с Патриархом *Пименом* и др. членами Свящ. Синода в апр. 1988 г. Однако общесоюзная власть, не имевшая четкого понимания подходов к реформированию системы государственно-церковных отношений в радикально меняющейся стране, действовала в этой сфере непоследовательно, что создавало впечатление вынужденности подобных действий для гос-ва.

Новое российское руководство в условиях политического противостояния союзному центру демонстрировало более благожелательное отношение к Церкви, проявляло большую активность в исправлении последствий антирелиг. политики в предшествующий исторический период. 24 авг. 1990 г. был упразднен Совет по делам религий при Совете министров РСФСР. Гос. орган по делам религий также не предусматривался принятым 25 окт. 1990 г. Верховным Советом РСФСР Законом РСФСР «О свободе вероисповеданий», в то время как Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях» (принят Верховным Советом СССР 1 окт. 1990) предполагал сохранение Совета по делам религий. Российский Закон провозгласил «право каждого гражданина свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и атеистические убеждения, исповедовать любую религию или не исповедовать никакой и действовать в соответствии со своими убеждениями при условии сохранения законов государства». Сформулированные в Законе положения о свободе совести вошли в состав принятой в нояб. 1991 г. Декларации прав и свобод человека и гражданина и позднее были развиты в Конституции РФ.

Закон РСФСР содержал не только отказ от былого господства атеизма в системе образования, но и утверждение, что гос. система образования «не преследует цели формирования того или иного отношения к религии». Разрешалось преподавание вероучения на факультативной

основе в гос. образовательных учреждениях, религ. дисциплины могли включаться в их учебные программы. К достоинствам Закона относились: снятие ограничений на религ. деятельность (культовую и внекультовую); упрощение процедуры регистрации религ. объединений и признание за ними прав юридического лица, включая право собственности; распространение норм трудового законодательства и социального страхования на священнослужителей и другой конфессиональный персонал. Вместе с тем Закон фактически устранил гос-во в лице органов гос. власти и местного самоуправления из сферы регулирования общественных отношений, касающихся свободы совести и вероисповедания, что обусловило невозможность в полной мере ввести в правовые рамки стихийно развернувшийся в обществе процесс религ. возрождения.

Е. демонстрировал подчеркнуто благожелательное отношение к религ. объединениям, придавая особое значение взаимоотношениям с РПЦ как крупнейшей конфессией страны, сыгравшей важную роль в ее истории. После обращения 20 дек. 1990 г. Патриарха *Алексия II* к Е. Верховный Совет РСФСР 27 дек. в знак уважения к религ. чувствам верующих постановил объявить праздник Рождества Христова (7 янв. по новому стилю) выходным днем. 30 мая 1991 г. министр юстиции РСФСР Н. Ф. Фёдоров вручил Патриарху *Алексию II* свидетельство о регистрации Устава РПЦ. Т. о., впервые за 73 года Церковь получила в стране полноценное юридическое признание. При вручении свидетельства о регистрации министр отметил, что Церковь вновь занимает достойное место в обществе и является «огромной ценностью» для народа России. 10 июля, во время вступления Е. в должность Президента России, приглашенный на церемонию Патриарх *Алексий II* обратился к нему со словами приветствия, выразив надежду, что президент будет способствовать возвращению Церкви ее святынь, храмов и обителей.

5 дек. 1991 г. в обращении к главам конфессий и верующим России в день 60-летия уничтожения в Москве храма Христа Спасителя Е. выступил с осуждением политики «духовного геноцида», проводившейся советским режимом и направленной против представителей всех конфес-

сий, когда «воинствующий в полном смысле этого слова атеизм убивал веру у каждого человека, не разбирая, каких он придерживается убеждений и к какой нации принадлежит». Е. призвал глав конфессий оказать помощь гос-ву и обществу, укрепить дух людей, помочь им «в наиболее трудное время болезненных реформ». Со своей стороны Е. подтвердил стремление российских властей «устранить последствия глубоко несправедливой политики многолетней коммунистической диктатуры по отношению к верующим, передать духовные святыни, храмы, обители тем, кому они по праву должны принадлежать». Ранее, 15 нояб. 1991 г., Е. подписал указ об использовании Московской Патриархией храмов Московского Кремля. 16 июля 1992 г. в президентском Указе «О создании фонда возрождения Москвы» первоочередной задачей было названо воссоздание храма Христа Спасителя (все работы по строительству храма были завершены в дек. 1999). С 1992 г. Е. и др. высшие должностные лица РФ по приглашению Московской Патриархии присутствовали на патриарших пасхальных и рождественских богослужениях.

Во время политического противостояния с Верховным Советом Е. неоднократно обращался за поддержкой и миротворческой помощью к религ. деятелям страны. 20 апр. 1993 г., незадолго до общероссийского референдума о доверии президенту, состоялась встреча Е. с главами основных российских конфессий, после к-рой 23 апр. Е. подписал распоряжение Правительству РФ «О передаче религиозным организациям культовых зданий и иного имущества», ставшее основой для массового возвращения верующим храмов и молитвенных зданий.

В условиях политического кризиса задачей Церкви было прежде всего предотвращение вооруженных столкновений между противоборствующими сторонами. Во время событий сент.—окт. 1993 г. священноначалие РПЦ прилагало мн. усилий для мирного разрешения конфликта. 30 сент. состоялась встреча Е. с Патриархом *Алексием II*, предложившим от имени Церкви любую помощь, чтобы противостояние соотечественников не привело к трагическим последствиям. Была достигнута договоренность об организации



при посредничестве Патриарха в московском Даниловом мон-ре встречи представителей президента и Верховного Совета. Патриарх обратился с воззванием к россиянам, призывая людей избежать кровопролития. Переговоры, начавшиеся 1 окт. в патриаршей резиденции в Даниловом мон-ре, на следующий день привели к подписанию 1-го согласительного документа, положения к-рого, однако, не были реализованы из-за эскалации вооруженного противостояния.

Миротворческий потенциал традиц. конфессий был использован Е., провозгласившим курс на примирение и согласие в обществе, когда в апр.—мае 1994 г. по его инициативе ведущие политические силы страны, общественные объединения и религ. орг-ции, а также представители субъектов РФ подписали Договор об общественном согласии, призванный обеспечить внутривнутриполитическую стабильность и дальнейшее продвижение по пути демократических реформ.

Важную роль в последующем развитии государственно-конфессиональных отношений сыграли соглашения о сотрудничестве между органами исполнительной власти и конфессиями. Первые соглашения были заключены между РПЦ и некоторыми федеральными мин-вами (Мин-вом обороны и Мин-вом культуры — в 1994, Мин-вом внутренних дел, Мин-вом социальной защиты и Мин-вом здравоохранения — в 1996, Мин-вом образования — в 1999). Подобные соглашения заключались также между гос. учреждениями и религ. объединениями мусульман, иудеев и буддистов — первоначально в основном на региональном уровне. Для обеспечения реализации принятых решений о поддержке конфессий, зарегистрированных на территории России, при Правительстве РФ 9 июля 1994 г. была создана Комиссия по вопросам религ. объединений, в состав которой вошли как представители мин-в и ведомств, так и основных конфессий.

Для выработки принципиальных подходов государственно-конфессиональной политики 24 апр. 1995 г. был создан консультационный Совет по взаимодействию с религ. объединениями при Президенте РФ, в к-рый вошли представители священноначалия РПЦ, исламские муфтии, главный раввин России, хамбо-



ные явления: политизация религии, рост межконфессиональной напряженности, вызванный

Посещение Валаамского мон-ря Патриархом Московским и всея Руси Алексием II и Президентом Российской Федерации Б. Н. Ельциным. Фотография. 12 июня 1992 г.

стремлением придать религ. характер бытовым и социально-политическим столкновениям, использование религ. идей

экстремистскими силами националистических и радикально-политических течений. Тревожными явлениями в религ. сфере в нач. и сер. 90-х гг. стали конфликтные ситуации в ряде религ. центров, вызвавшие расколы и образование параллельных структур, массированное наступление на позиции традиц. российских вероисповеданий со стороны иностранных религ. миссий и их активный прозелитизм, а также стремительный рост новых религ. движений иностранного и отечественного происхождения.

При Е. в РФ были полностью сняты все ограничения на деятельность религ. объединений со стороны государства, происходил рост числа организаций практически всех конфессий. Если в окт. 1990 г. (к моменту принятия Закона «О свободе совести...») в Российской Федерации было официально зарегистрировано ок. 5,5 тыс. религ. орг-ций, то к 1 янв. 2000 г. их численность достигла 17,4 тыс., т. е. выросла в 3 раза.

Важным показателем процесса религ. возрождения стал выход конфессий из социальной изоляции, в к-рой они находились в течение советского периода. Различные формы социального служения религ. объединений, включая милосердно-благотворительную, духовно-просветительную, миротворческую и патриотическую деятельность, стали с нач. 90-х гг. важным фактором общественной жизни. Позитивная роль религ. объединений в сохранении целостности Российского гос-ва и установлении отношений доверия между народами была отмечена в «Концепции национальной безопасности Российской Федерации», утвержденной Указом Президента РФ от 17 дек. 1997 г. Вместе с тем в развитии религ. сферы и государственно-вероисповедных отношений стали отчетливо проявляться и негатив-

РПЦ в 90-х гг. было возвращено большинство отобранных в годы советской власти храмов, знаменитые исторические мон-ри; в стране развернулось строительство новых православ. церквей. Число приходов РПЦ выросло в 1990–1999 гг. с 3,4 тыс. до 8,5 тыс. Всего в РФ к 2000 г. действовали 9,2 тыс. зарегистрированных юридических орг-ций РПЦ (включая духовно-образовательные учреждения, мон-ри, миссии, братства, сестричества и др.). Вместе с тем обустройство храмов и обителей, возвращавшихся Церкви, как правило, в крайне ветхом, разрушенном состоянии, требовало много сил и средств.

Снятие межгос. барьеров привело к возобновлению контактов с Русской Православной Церковью за границей. Однако первоначально в политике РПЦЗ преобладали попытки проникновения на каноническую территорию Московского Патриархата, создания на ней собственных приходов, что провоцировало отход отдельных общин от РПЦ. В кон. 90-х гг. в России было зарегистрировано 118 приходов, находившихся в юрисдикции РПЦЗ. Часть их к этому времени уже





оформилась в самочинную «*Российскую Православную автономную церковь*». Ок. 120 приходов относилось к др. неканоническим раскольничьим группировкам. Число зарегистрированных религ. орг-ций старообрядческих Церквей выросло за 90-е гг. со 140 до 211. С 10 до 43 увеличилось число зарегистрированных в РФ приходов *Армянской Апостольской Церкви*.

В 90-х гг. *Римско-католическая Церковь* добилась значительного увеличения своего влияния в РФ. Число зарегистрированных католич. орг-ций выросло с 23 в 1990 г. до 239 в 1999 г. На канонической территории Московского Патриархата Ватикан ориентировался не столько на исторически исповедующие католицизм этнические группы (поляков, немцев, литовцев), сколько на представителей основных народов России. В 1991 г. в РСФСР было образовано 2 апостольские администрации для католиков лат. обряда, еще 2 появилось в 1998 г. Вплос. апостольские администрации стали основой для создания в России католич. епархий. Католич. Церковь стремилась к налаживанию контактов с гос. властью РФ. Е. дважды встречался с папой Римским *Иоанном Павлом II*: во время визитов в Италию в дек. 1991 и в февр. 1998 г.

Две основные лютеран. Церкви РФ (объединяющая нем. прихожан *Евангелическо-лютеранская Церковь в России, на Украине, в Казахстане и Средней Азии* и представляющая финноязычные народы северо-запада России *Евангелическо-лютеранская Церковь Ингрии* (ЕВЛЦИ)) в 90-х гг. увеличили число зарегистрированных орг-ций с 88 до 201, что во многом было связано с активной миссионерской деятельностью среди народов финно-угорской языковой группы (со стороны ЕВЛЦИ), в т. ч. с участием иностранных проповедников. Еще большую активность демонстрировали миссионеры протестант. церквей, чьи управляющие центры находились за пределами России (прежде всего в США). Зачастую проповедь иностранных миссионеров совмещалась ими с задачами гуманитарной помощи. К кон. 90-х гг. в РФ были зарегистрированы 26 орг-ций др. евангелических церквей и 185 орг-ций пресвитерианской церкви. Методистская церковь увеличила присутствие в России с 2 орг-ций в 1990 г. до 67 в

1999 г. Если раньше протестант. конфессии на территории РФ были представлены в основном этническими группами немцев и народов Прибалтики, то в 90-х гг. активная миссионерская деятельность, преимущественно иностранных проповедников, была направлена прежде всего на основное население российских городов. Напротив, численность традиционно замкнутых и избегавших внешнего миссионерства меннонитских общин в 90-х гг. резко сократилась — с 38 до 6. Значительно увеличилось число зарегистрированных орг-ций евангельских христиан-баптистов — с 602 до 850, адвентистов — со 120 до 368, пятидесятников — с 72 до 598 (с неопятидесятническими объединениями — более 700). Более 1 тыс. религ. орг-ций в 1999 г. причисляло себя к «другим церквям и объединениям», часто псевдохрист. характера.

За 90-е гг. число зарегистрированных ислам. орг-ций увеличилось с 870 до 3098. Наиболее значительными объединениями российских мусульман были возглавляемое имамом Талгатом Таджуддином Центральное духовное управление мусульман России и европ. стран СНГ (ЦДУМ) и выделившееся в 1994 г. из ЦДУМ Духовное управление мусульман Центрально-Европейского региона (ДУМЦЕР, с 1999 Духовное управление мусульман Европейской России (ДУМЕР)) под руководством имама Равиля Гайнутдина. Значительная часть мусульм. общин входила в самостоятельные региональные объединения. Развитие ислама как одной из основных традиц. религий России получало поддержку со стороны Российского гос-ва. Так, в июне 1996 г., во время визита в Казань, Е. принял решение о выделении значительных гос. средств на строительство крупнейшей в Европе мечети Кул-Шариф (открыта в 2005, к празднованию 1000-летия Казани). В 90-х гг. наряду с оказанием помощи в строительстве мечетей, создании ислам. образовательных центров зарубежные ислам. орг-ции нередко культивировали формы, чуждые для российского ислама, что приводило к росту внутриконтрафессии напряженности, прежде всего на Сев. Кавказе. В кон. 90-х гг. власти неск. северокавк. республик приняли меры по запрету у себя фундаменталистского религ. течения *ваххабизм*, сторонники к-рого

оказались причастны к террористической деятельности.

Число зарегистрированных иудейских религ. орг-ций за 90-е гг. выросло с 31 до 130. Знаменательным событием в истории отношений Российского гос-ва к иудаизму стало участие Е. в сент. 1998 г. в открытии Мемориальной синагоги в музейном комплексе на Поклонной горе в Москве. Помимо возглавляемого главным раввином России Адольфом Шаевичем Конгресса еврейских религиозных организаций и объединений России (КЕРООР), являющегося преемником существовавшего в СССР Всесоюзного совета еврейских религиозных общин, влиятельным органом стала образованная в 1998 г. Федерация еврейских общин России (ФЕОР), избравшая главным раввином России Берл Лазара. В отличие от КЕРООР, в который входят орг-ции ортодоксального и реформистского иудаизма, ФЕОР объединяет хасидские общины.

Буддийские религ. организации в 90-х гг. увеличили численность с 16 до 176. В мае 1992 г. Е. посетил буддийский Иволгинский дацан и сделал заявление об оказании гос. помощи возрождению буддизма в России. Во 2-й пол. 90-х гг. в отношениях российских гос. органов с традиц. буддийскими орг-циями возникла нек-рая напряженность в связи с необходимостью учитывать во взаимоотношениях РФ и Китая позицию, занимаемую главой буддистов Далай-ламой по вопросу о Тибете. Возрождение буддизма прежде всего затронуло Бурятию, Калмыкию и Туву, народы к-рых исторически исповедуют эту религию. Одновременно в городах России стали возникать буддийские религ. общины неэтнического типа, нетрадиц. для буддийских направлений в России (группы кит., вьет. и япон. дзен-буддизма и др.).

В 90-х гг. в России стали активно развиваться нетрадиц. религ. движения (неохрист., неоориенталистские, синкретические, оккультно-мистические, неоязыческие). Наибольший рост численности был отмечен у орг-ций, имевших структуры за рубежом. Крупнейшими из новых религ. движений по числу зарегистрированных общин в 1999 г. являлись *Иеговы свидетели* — 305 орг-ций, Международное общество сознания Кришны — 125, Церковь



Иисуса Христа святых последних дней (*мормоны*) — 24, Вера Бахаи — 23 орг-ции. Из отечественных объединений подобного рода наиболее значительными были «Церковь Божией Матери «Державная»» (Богородичный Центр), насчитывавшая в 1999 г. 20 зарегистрированных орг-ций и «Церковь последнего завета» (воссарионовцы) — 14 орг-ций.

Активизация нетрадиц. движений, многие из к-рых являлись по существу тоталитарными сектами, вызвала обоснованное беспокойство у российского населения. По мнению специалистов, деятельность подобных орг-ций наносила серьезный ущерб психическому, физическому, нравственному здоровью человека. Родственники лиц, пострадавших от тоталитарных сект и деструктивных культов, стали основой влиятельного общественного движения, получившего поддержку от традиц. конфессий. Гос. органы долгое время не обращали должного внимания на деструктивную, асоциальную деятельность сект, даже если она приобретала явно противозаконный характер. Наибольший резонанс вызвала деятельность в РФ секты *Аум Синрикё*. Секта зарегистрировала в РФ свои филиалы, осуществляла регулярные радио- и телепередачи, ее руководитель вел переговоры с российскими политиками. Только после террористических актов, совершенных адептами секты в Японии в 1994 г., она была запрещена и в России. В апр. 1995 г. Е. поручил Генеральной прокуратуре расследовать обстоятельства деятельности Аум Синрикё в России.

В воспоминаниях Е. писал, что понимал серьезность положения, складывавшегося в духовной жизни страны: «После падения СССР в новую Россию потоком хлынули миссионеры из самых разных стран мира. Среди них были мудрые, достойные люди, но были и коммерсанты от религии, были и те, кто не останавливался ни перед чем, лишь бы завладеть юными, неокрепшими душами. Религиозные секты заполнили залы пустующих кинотеатров и дворцов культуры. Псевдомиссионеры вербовали восторженных поклонников среди студентов и старших школьников, порой тоталитарные секты становились причиной многих человеческих трагедий: люди бросали свои семьи, работу, учебу, дети уходили от родителей «в бега»,

начинали бродяжничать. Это был колоссальный ущерб для их духовного развития, для их психики».

Последствия неконтролируемой деятельности в России иностранных миссионеров и нетрадиционных религ. орг-ций выявили существенные недостатки в законодательстве о деятельности религ. орг-ций. Вопрос о необходимости внесения изменений в Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» был поднят как один из наиболее важных на встрече Е. с главами основных конфессий страны 20 апр. 1993 г. Во время встречи Патриарх Алексей II, председатель ЦДУМ Т. Таджуддин и председатель Совета Церквей евангельских христиан-баптистов В. Е. Логвиненко в выступлениях обратили внимание на пагубные последствия, к которым приводят неконтролируемая деятельность в стране иностранных проповедников, представителей деструктивных сект.

В Верховном Совете РФ летом того же года была начата разработка поправок к Закону РСФСР «О свободе вероисповеданий». Однако в связи с происходившим в это время политическим противостоянием президента и парламентского большинства подготовленные в Верховном Совете поправки были дважды отклонены Е. (4 авг. и 17 сент. 1993). При этом в обращениях Е. к депутатам Верховного Совета особо оговаривалась необходимость предоставления равных возможностей религ. деятельности для граждан России и для лиц, не имеющих российского гражданства. Президент также возражал против норм законопроекта, предусматривавших особую поддержку гос-вом традиц. для России конфессий.

После преодоления политического кризиса законотворческая работа над поправками к Закону РСФСР «О свободе вероисповеданий» продолжилась. В Правительстве РФ был подготовлен проект федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», к-рый должен был заменить действовавший Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий». Начавшаяся в обществе дискуссия по поводу изложенных в проекте закона концептуальных подходов обозначила 2 полярные позиции. Гос-ву предлагалось либо отказаться от любых попыток контроля и регулирования деятельности религ. орг-ций, либо, предоставив

приоритет конфессиям, существовавшим в России на протяжении столетий и ставшим неотъемлемой составляющей жизни российского общества, ввести ограничения в деятельность нетрадиционных религ. движений. Наибольшую полемику вызвало упоминание в тексте законопроекта термина «традиционные религии», а также введение 15-летнего срока деятельности религ. группы в стране для получения ею статуса религ. орг-ции с соответствующими льготами и возможностями.

10 июля 1996 г. в Гос. думе состоялось 1-е чтение проекта федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», внесенного Правительством РФ в Гос. думу на рассмотрение в июле 1995 г. Перед голосованием выступивший на пленарном заседании Думы член Совета по взаимодействию с религ. объединениями при Президенте РФ митр. *Кирилл (Гундяев)* в целом положительно отозвался о законопроекте и высказал предложения по усилению механизмов контроля за деятельностью тоталитарных сект и иностранных проповедников.

Е. в замечаниях к тексту принятого в 1-м чтении законопроекта основное внимание уделял обеспечению права на создание религ. орг-ции для лиц, не проживающих постоянно на территории РФ, поскольку «регистрация по месту пребывания и месту жительства или отсутствие таковой не могут служить основанием ограничения или условием реализации прав и свобод граждан». Порядок регистрации религ. объединения, по мнению Е., должен был соответствовать гражданскому законодательству (т. е. религ. орг-ция должна была регистрироваться как обычное общественное объединение). Основания для запрета религ. орг-ции президент ограничивал действиями, непосредственно направленными на насильственное изменение конституционного строя, создание вооруженных формирований, разжигание социальной, национальной и религ. вражды. Исключения из оснований для запрещения религ. орг-ции пунктов о разрушающем воздействии на общественную мораль потребовала и Палата по правам человека Политического консультативного совета при Президенте РФ (ее председатель депутат Гос. думы В. В. Борщев выступал одним из основных оппонентов нового закона).



В Гос. думе работа над законопроектом велась в основном в рамках парламентского Комитета по делам общественных и религ. орг-ций (председатель В. И. Зоркальцев, зам. председателя депутат Борщев) с учетом позиций основных политических партий, российских регионов, пожеланий представителей конфессий. С предложениями поставить правовой заслон бесконтрольной деятельности деструктивных псевдорелиг. орг-ций и зарубежных миссионеров к депутатам Гос. думы обратился *Архиерейский Собор РПЦ 18–23 февр. 1997 г.* Закон был принят Гос. думой 18 июня 1997 г. во 2-м и 23 июня в 3-м, заключительном, чтении. 4 июля закон был утвержден Советом Федерации. Для вступления закона в силу требовалось его одобрение президентом.

Текст законопроекта жестко критиковали как правозащитные общественные орг-ции, так и нек-рые религ. объединения (евангельские христиане-баптисты, адвентисты седьмого дня, об-во сознания Кришны и др.). Крайнее недовольство критиков закона вызвала преамбула, в к-рой отмечалась особая роль Православия в истории и становлении духовной культуры России, а также упоминались религии, составившие неотъемлемую часть исторического наследия народов России: христианство, ислам, буддизм и иудаизм. Из положений закона наибольшей критике подвергалось введение обязательно 15-летнего срока пребывания новой религ. группы на месте буд. регистрации, а также запрет миссионерской деятельности зарубежных религ. орг-ций, не зарегистрированных в РФ.

С особой позицией по поводу закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» выступила старообрядческая Церковь, отметившая, что участие ее представителей в разработке закона было недостаточным. Старообрядческая Церковь критиковала принятый закон за то, что он «слабо препятствует агрессивности неправославного религиозного влияния». В обращениях к Е. Московского митр. старообрядческой Церкви Белокриницкой иерархии *Алимпия (Гусева)* говорилось о необходимости принятия особого закона, к-рый жестко регулировал бы деятельность в России нетрадиц. религ. объединений. В отношении традиц. конфессий митр. Алимпий

предлагал сохранить действие Закона РСФСР «О свободе вероисповеданий» от 25 окт. 1990 г.

Острая дискуссия по поводу законопроекта получила международный резонанс. 24 июня к Е. обратился папа Римский Иоанн Павел II, призвавший не допустить вступления закона в силу. Папа утверждал, что отдельные статьи законопроекта ограничивают свободы нек-рых вероисповеданий, в т. ч. католического. 8 июля последовало аналогичное обращение к Е. Президента США Б. Клинтона, выступившего в защиту «новых религий и конфессий». 16 июля сенат США принял решение о прекращении программ помощи России в случае вступления российского Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» в силу.

В поддержку закона высказались представители РПЦ, мусульм., буддийские, иудаистские религ. деятели. 17 июля с настоятельной просьбой ввести в действие этот закон к Е. обратился Патриарх Алексей II. Под обращением подписались члены Свящ. Синода и др. архиереи РПЦ, прибывшие в это время в ТСЛ на праздник обретения мощей прп. Сергия Радонежского. В обращении подчеркивалось, что предложенный президенту на подпись закон получил поддержку членов обеих палат Федерального собрания РФ от различных политических партий и регионов. Подавляющее большинство представителей российской общественности также положительно оценили закон, к-рый «устраняет прежние правовые пробелы в области деятельности религиозных объединений и их взаимоотношений с государством, разумно и ответственно упорядочивает правовое положение религиозных объединений». То, что закон различает религ. объединения по времени образования и степени распространенности в России, по численности их последователей, подчеркивал Патриарх, представляется справедливым, поскольку создает предпосылки для ограждения личности и общества от разрушительной псевдорелиг. и псевдомиссионерской деятельности, наносящей очевидный вред духовному и физическому здоровью человека, национальной самобытности, стабильности и гражданскому миру в России. В обращении прозвучало предупреждение о том, что отклонение

закона Е. приведет к дальнейшей духовно-нравственной дестабилизации в России. Подобного рода обращения были посланы президенту и др. религ. объединениям.

22 июля Е. отклонил Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» в предложенной редакции, в т. ч. из-за несовершенства формулировки преамбулы. Президент выступил с обращением к российскому народу, в котором назвал свой поступок «тяжелым решением» и отметил, что новый закон необходим для защиты нравственного и духовного здоровья россиян, противодействия проникновению в страну радикальных сект. Однако Е. заявил, что «многие положения закона ущемляют конституционные права и свободы человека и гражданина, устанавливают неравенство различных конфессий, противоречат принятым Россией международным обязательствам». В связи с этим, по мнению Е., подписание закона «могло стать поводом для конфликтов на религиозной основе внутри страны». Президент также сослался на негативные отзывы на текст закона со стороны нек-рых депутатов, общественных деятелей и на «критические отклики из-за рубежа». Е. заявил, что направит в Гос. думу и Совет Федерации свои предложения по совершенствованию закона. Воспоминания Е. позволяют сделать вывод, что мнение Президента РФ о законе во многом сложилось вслед. некритично воспринятых обращений противников изменений в религ. законодательстве. В частности, Е. утверждал, что «закон, принятый Думой, вводил жесткие ограничения на пути возникновения новых религиозных объединений. Ограничения такие, что, по сути, устанавливался запрет на появление в России новых конфессий». Подобные нормы в новом законе отсутствовали. Немаловажную роль в решении Е. сыграло и опасение, что принятие закона может ухудшить отношения России с др. странами.

Отклонение Е. Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» было с сожалением встречено верующими РПЦ. Об этом говорилось в заявлении Патриарха Алексея II от 24 июля, считавшего, что окончательное отклонение закона, имевшего в стране широкую поддержку, затруднило бы движение российского общества к миру и со-



гласию. Патриарх вновь выразил убежденность в необходимости введения в действие закона без изменения его структуры и принципиальных положений. В заявлении подчеркивалось, что содержащееся в преамбуле закона упоминание об уважении к христианству, иудаизму, буддизму и иным традиционным существующим в России конфессиям не имеет прямого юридического действия и не ущемляет прав религ. меньшинств. Ни одна норма закона не вводит преимуществ или ограничений для религ. орг-ций по вероисповедному признаку, при этом обозначенная в преамбуле дифференциация религ. объединений по времени их создания, численности и распространенности присутствует в законодательствах мн. европ. стран. В связи с этим Патриарх Алексий II указывал на предвзятость и политику «двойного стандарта» в отношении России со стороны нек-рых зарубежных гос. органов и религ. объединений, игнорировавших наличие в ряде стран гораздо менее либеральных законов о религии.

В тот же день в гостинице «Даниловская» состоялась совместная пресс-конференция представителей 3 традиц. религий (правосл., ислам, буддийской), посвященная ситуации, сложившейся вокруг закона «О свободе совести и о религиозных объединениях». Митр. Кирилл (Гундяев), отвечая на вопросы журналистов, заметил, что предполагаемые законом ограничительные меры коснутся исключительно псевдорелиг. орг-ций, практика деятельности которых неизвестна российскому обществу. Муфтий ДУМЦЕР Р. Гайнутдин подчеркнул, что закон является плодом совместной работы мн. гос. конфессиональных структур. Представитель Совета Центрального духовного управления буддистов РФ лама Дашинима Гармажапов выразил возмущение по поводу иностранного вмешательства в процесс принятия российского закона.

6 авг. 1997 г. Е. присутствовал на освящении Патриархом Алексием II новопостроенного храма-часовни во имя святых Бориса и Глеба на Арбатской пл. в Москве. В выступлении после окончания церемонии президент высказался за скорое принятие закона «О свободе совести и о религиозных объединениях». Взаимоприемлемый компромиссный вариант, по мнению президента, дол-

жен быть разработан согласительной комиссией с участием представителей президентской администрации, правительства, Федерального собрания и конфессий. Это пожелание было с пониманием воспринято сторонниками закона, в т. ч. представителями традиц. конфессий, вошедшими в состав согласительной комиссии. Изменения в формулировках закона приводили его в соответствие с Конституцией РФ и нормами международного права и по существу не меняли концепцию законопроекта. Большинство членов рабочей группы поддержали необходимость упоминания в преамбуле традиц. для России мировых и национальных религий в порядке, установленном в религиозической литературе. Не вызвало особых возражений и содержащееся в обновленной редакции преамбулы признание «особой роли Православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры», а также перечисление религий, составляющих «неотъемлемую часть исторического наследия народов России»: христианства, ислама, буддизма, иудаизма, которым принадлежит подавляющее большинство действующих в России религ. объединений.

Закон не устанавливал за вышеназванными вероисповеданиями статуса традиционных, поскольку содержание преамбулы не имело самостоятельного нормативного значения. Компромиссная формулировка, равно как и внесенные в закон поправки, устроила глав и представителей российских вероисповеданий, подписавших 2 сент. 1997 г. соответствующее заявление: «Документ адекватно отражает интересы различных сторон российского конфессионального спектра и общества в целом». По итогам проведенной работы 3 сент. Е. представил в Госдуму поправки к закону. С их учетом 19 сент. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» был принят Госдумой, 24 сент. одобрен Советом Федерации, 26 сент. подписан Е. и вступил в силу.

Впосл. в воспоминаниях о ситуации с принятием закона Е. обрисовал сложность стоявшего перед ним выбора: «Подпишу закон — от нас отвернется весь цивилизованный мир, мы опять окажемся в политической изоляции. Отклоню — сильнейший удар по Русской Православ-

ной Церкви, по традиционным, небогатым российским конфессиям. Западные религиозные объединения, за которыми стоят миллиарды долларов и которые немедленно, на законных основаниях, рванутся в страну, их просто уничтожат». Е. особо отмечал, что его поправки к закону были вызваны заботой о гарантии конституционного права граждан на свободу совести, о недопущении вмешательства в духовную жизнь религ. меньшинств, но в то же время в поправках сохранялась суть предложений, поступивших от церковных орг-ций правосл. Церкви и др. традиц. конфессий: «Псевдорелигии и псевдомиссионеры не смогут растлевать неокрепшие души людей... И ислам, и буддизм, и иудаизм, и другие традиционные для нашей страны религии, и представительства самых разных мировых церквей должны иметь в законе четкую опору, государственные гарантии».

Др. проблемой, ставшей серьезным испытанием для государственно-церковных взаимоотношений, была ситуация, связанная с *екатеринбургскими останками*, идентифицированными правительственной комиссией как останки имп. мч. *Николая II* и членов его семьи. Несмотря на отказ РПЦ признать выводы комиссии, Е. принял участие в состоявшейся 18 июля 1998 г. церемонии торжественного захоронения останков как царских. Объясняя свое решение, принятое вопреки однозначно выраженному правосл. Церковью мнению, Е. аргументировал его в воспоминаниях тем, что «это — дело международного престижа России». Значительную роль в решении о захоронении екатеринбургских останков как царских сыграло и то обстоятельство, что Е. не мог не чувствовать ответственности за снос в Свердловске в бытность его 1-м секретарем обкома партии Ипатьевского дома, в к-ром претерпели мученическую кончину члены царской семьи: «Царские похороны я воспринимал не только как свой гражданский, политический, но и как личный долг памяти».

Несмотря на возникавшие порой разногласия, у Е. сложились дружественные отношения со Святейшим Патриархом Алексием. Е. вспоминал откровенный, глубокий разговор с Патриархом, к-рый произошел во время попытки при посредничестве правосл. Церкви мирно разрешить



конфликт с Верховным Советом в сент.—окт. 1993 г. Направить гос. политику в сторону решения насущных проблем граждан Е. планировал во время 2-го президентского срока в т. ч. и под впечатлением от услышанного им Рождественского обращения Патриарха к верующим в 1997 г. Патриарх, в частности, назвал принявшие массовый характер в стране невыплаты зарплат и пенсий «грехом» правительства. «Поначалу это слово меня резануло,— вспоминал Е.— С Его Святейшеством у меня всегда были самые человеческие, самые теплые отношения. И слово «грех» для меня прозвучало как колокол. Проблема, беда, экономические трудности. А тут вдруг прямо и резко — «грех». Сразу вопрос: чей грех? Мой?» Патриарх один из первых узнал от Е. о решении об уходе в отставку с поста президента, присутствовал при церемонии передачи Е. президентских полномочий В. В. Путину.

Не получивший в детстве религ. воспитания Е. прожил бóльшую часть жизни как нерелиг. человек. Пересказывая семейное предание о своем крещении в 1-й книге воспоминаний «Исповедь на заданную тему», Е. приводил его в качестве «курьезного факта», примера жизненного везения. В более поздних воспоминаниях Е. писал: «В свое время, в детстве, я был крещен, но обрядов, как и подавляющее большинство советских людей, не соблюдал — просто некому было научить». Возглавляя Свердловский обком КПСС, Е. принимал по указаниям из Москвы участие в антирелиг. деятельности. Так, в июле 1983 г., выступая на пленуме обкома, он требовал принять «конкретные наступательные меры по усилению атеистического воспитания». Воспоминания о советской практике жестокого преследования верующих, как писал Е. в мемуарах, вполн. во многом определили его осторожность в оценке ограничительных мер, предполагавшихся Федеральным законом «О свободе совести и о религиозных объединениях». Отказавшись в кон. 80-х гг. от коммунистического мировоззрения, Е. нек-рое время оставался неверующим человеком, говоря о себе: «Я, к сожалению, атеист». Однако постепенно он прошел путь обретения веры. Приходским храмом семьи Е. стала ц. во имя арх. Михаила в Тропарёве.

Отпевание Е. 25 апр. 2007 г. в московском храме Христа Спасителя возглавил митр. Крутицкий и Коломенский *Ювеналий (Поляков)*. Оно происходило по образцу, исторически принятому для отпевания правителей и глав гос-в. Е. был похоронен по христ. обряду и с воинскими почестями на Новодевичьем кладбище Москвы.

Соч.: Исповедь на заданную тему. М., 1990; Записки Президента. М., 1994; Президентский марафон. М., 2000.

Лит.: *Бонет П.* Невозможная Россия: Борис Ельцин, провинциал в Кремле: Пер. с испан. // Урал. 1994. № 4; *Кураев А., диак.* Закон о свободе совести: Расстрелянные поправки // *Он же.* Все ли равно, как верить?: Сб. ст. М., 1994. С. 119–124; РПЦ в советское время (1917–1991): Мат-лы и док-ты / Сост.: Г. Штриккер. М., 1995. Кн. 2. С. 310–345; *Морозова Л. А.* Государство и Церковь: Особенности взаимоотношений // Гос-во и право. 1995. № 3. С. 86–95; Государственно-церк. отношения в России: Опыт прошлого и совр. состояние / Отв. ред.: Ф. Г. Овсиенко. М., 1995; Религия, свобода совести, государственно-церк. отношения в России: Справ. / Под ред. Н. А. Трофимчука. М., 1996; *Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси.* Обращение к Президенту РФ Б. Н. Ельцину. Заявление в связи с ситуацией, сложившейся вокруг нового закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» // ЖМП. 1997. № 8. С. 18–20; Пресс-конференция в гостинице «Даниловская» // Там же. С. 20–22; Религия и гос-во в совр. России: Сб. докл. / Ред.: М. Б. Олкотт, А. В. Малашенко. М., 1997; Рос. законодательство о свободе совести в 80–90-е гг. XX в.: Теорет. споры, реформирование правовых основ, прак. реализация законодательных актов: Мат-лы Всерос. семинара / Ред.: М. И. Одинцов. М., 1999; *Балагушкин Е. Г.* Нетрадиционные религии в совр. России: В 2 ч. М., 1999, 2002; *Куницын И. А.* Правовой статус религ. объединений в России: Ист. опыт, особенности и актуальные проблемы. М., 2000; *Батурич Ю. М. и др.* Эпоха Ельцина: Очерки полит. истории. М., 2001; Религии народов совр. России: Слов. / Отв. ред.: М. П. Мчедлов. М., 2002; *Карлов Ю.* Ельцин Б. Н. // КатЭ. 2002. Т. 1. С. 1818–1820; *Володина Н. В.* Государственно-конфессиональные отношения: Теорет.-правовой анализ. М., 2005; *Логинов А. В.* Власть и вера: Гос-во и религ. ин-ты в истории и современности. М., 2005.

Д. Н. Никитин

ЕЛЬЦОВ Иван Григорьевич (нач. 80-х гг. XIX в.— после 1929), регент, композитор, преподаватель церковного пения и теории музыки. В детстве пел в церковном хоре в Астрахани. В 1902 г. окончил регентский класс *Придворной певческой капеллы* в С.-Петербурге по 1-му разряду. С дек. 1902 г. был регентом архиерейского хора в Тамбове. С 1903 г. преподавал церковное пение в Тамбовском епархиальном жен. уч-ще. В мае 1910 г. переехал в Тифлис

(ныне Тбилиси), где стал регентом экзаршего хора.

Е. принадлежит к с.-петербургской церковнопевч. школе. Несмотря на тяготение к традиц. церковному репертуару, в серии духовных концертов сводных хоров (300 чел.) 27, 31 марта и 3 апр. 1905 г. в Козлове (ныне Мичуринск) и Тамбове наметилось изменение репертуара в пользу произведений композиторов Нового направления. В концерте архиерейского хора (100 чел.) 25 марта 1907 г. в зале Дворянского собрания в Тамбове из 10 исполненных сочинений 7 принадлежало композиторам Нового направления. В концертах экзаршего хора 25 марта 1911 и 4 марта 1912 г. в Тифлисе в театре Артистического об-ва и во дворце наместника указанные тенденции были закреплены. 25 марта 1907 г. в честь дня рождения императрицы в тамбовском кафедральном соборе звучала певч. старина — литургия знаменного распева, исполненная по крюкам; в концерте 1911 г. в Тифлисе звучал унисон знаменного распева.

Архиерейский хор под упр. Е. участвовал в различных памятных службах и концертах: в Тамбове — во всеобщем бдении 13 нояб. 1907 г. в Казанском монастыре по случаю 1500-летия кончины свт. Иоанна Златоуста, в 1908 г. в литургии 19 февр. в кафедральном соборе в честь 47-й годовщины освобождения крепостных крестьян с молебном и вечной памятью имп. Александру II, в литургии 9 марта там же с покаянием и новой молитвой о водворении мира и тишины на Русской земле (по поручению Святейшего Синода), в литургии, кратном ходе и молебне 11 мая в кафедральном соборе при открытии отдела железнодорожных служащих козловских мастерских, при встрече 14 мая в Казанском монастыре чудотворной Вышенской Казанской иконы Божией Матери, в концерте объединенного хора 8 тамбовских церквей (350 чел.) 15 марта 1909 г. в здании Нарышкинской читальни в честь увековечения памяти духовных композиторов *Д. С. Бортиянского*, прот. Петра *Турчанинова* и *А. Ф. Львова* (в ходе концерта было собрано 300 р. на памятник), в литургии 16 апр. того же года, в день празднования в честь Тамбовской иконы Божией Матери в Богородицкой ц., в торжественной литургии 12 июня в Казанском мон-ре с прославлением блгв. кнг. Анны Ка-



шинской, в литургии 27 июня в кафедральном соборе по случаю 200-летия Полтавской битвы, во всеобщем бдении и в литургии 28 окт. в Богородицкой ц. по случаю 200-летия кончины свт. *Димитрия* Ростовского; в Тифлисе — в молебне 2 февр. 1912 г. в экзаршей церкви в честь 25-летнего юбилея старейшего певца экзаршего хора А. В. Сивухина, в литургии с благодарственным молебном 16 нояб. того же года в кафедральном соборе Сиони (хор Тифлисского церковнопевч. об-ва).

Е. с хором приглашали выступать 22 марта и 6 апр. 1908 г. на ежегодные собрания Тамбовского отдела ИППО, 29 апр. 1909 г. и 2 мая 1910 г. на собрания Тамбовского комитета Православного миссионерского об-ва. На заседании местной ученой архивной комиссии 13 апр. 1909 г. благодаря Е. удалось установить, что автором ирмосов и задостойников Успения Пресв. Богородицы, Сретения Господня и Великого четверга был Турчанинов.

Становлению авторитета Е. способствовал еп. *Иннокентий (Беляев)*, управлявший Тамбовской епархией в 1903–1909 гг. и в отличие от своего предшественника еп. Иеронима (Экземплярского) глубоко ценивший церковное пение. Стремясь возродить традицию раннехрист. церковного пения, он поручил Е. организовать в тамбовском кафедральном соборе всеобщее пение прихожан. В 1909 г. еп. Иннокентий был переведен на Тифлисскую кафедру и пригласил Е. переехать вместе с ним. При временном расформировании экзаршего хора (1–25 февр. 1915), когда из-за военных событий деньги на содержание хора передавались тур. и персид. беженцам, еп. Иннокентий оставил Е. регентом небольшого хора из служащих.

Регентская деятельность Е. на Тамбовской земле была необычайно интенсивной: только за 1907–1909 гг. в периодике было зафиксировано более 70 его выступлений. Пресса выделяла Е. среди тамбовских регентов, указывая на «солидную известность» его хора: «...он с хором — образец, он — тон на всю епархию» (Тамбовский край. 1907. № 15. С. 3). Отмечались также «великолепное», «блестящее», «могучее», «благородное», «музыкально-художественное», «молитвенное» исполнение, умелый подбор голосов (особенно теноровой партии), совершенство хоровой ор-

ганики: безупречность хорового строя, слитность певч. ансамбля в голосовых партиях. Критические замечания касались «сильно завышенного тона», увлечения «велегласием», произвольного сокращения литургии, «недостаточности отделки сочинений», обращения к «декадентским направлениям в церковной музыке» (т. е. к сочинениям композиторов Нового направления), чрезмерной требовательности к певчим и др. Но все перечисленное не нарушало целостного представления о Е. как о регенте. Он улучшил состояние церковнопевч. дела в Тифлисе, преодолев возникший поначалу конфликт с местными музыкантами.

Церковнопевч. репертуар Е. включал более 60 произведений Е. С. *Азеева*, прот. *Димитрия Аллеманова*, А. А. *Архангельского*, Бортнянского, А. Л. *Веделя*, А. Т. *Гречанинова*, В. С. *Калинникова*, А. Д. *Кастальского*, Н. И. *Компанейского*, А. Ф. *Львова*, Дж. *Сарти*, П. Н. *Драгомирова*, прот. Петра Турчанинова, П. И. *Чайковского*, П. Г. *Чеснокова*, архим. *Феофана (Александрова)*, Д. М. *Яичкова* и др., а также его собственные сочинения.

Е. является автором церковных и светских (сохр. в рукописях) муз. произведений. Среди первых немало разнообразных обработок знаменного, греческого распевов, образцов серб. и груз. церковного пения. Были изданы: «Благослови, душе моя, Господа» и «Хвали, душе моя, Господа» на литургии сербского напева, Херувимская песнь ми мажор, «Милость мира», «Заступнице усердная» 4-го гласа греческого распева, «Глубиною мудрости» и «Тебе и стену» (Духовно-муз. соч. и перелож. СПб., 1911). В обработках Е. использовал приемы подголосочной полифонии, натуральный лад, акустический архаический эффект октавного *divisi* басов, опирающийся на мелодически развитые партии басов и теноров. В большом разрыве детских и муж. голосов (2 октавы) прослеживается влияние Турчанинова.

По архивным данным известно о существовании ряда церковных произведений Е., не обнаруженных в наст. время: «Достоинно есть» си минор, «Достоинно есть» 8-го гласа обычного распева, «Един Свят», кондака и акафиста прп. Серафиму Саровскому, «Видехом свет» и «Да исполнятся уста наша», «Царю Небесный» 3-голосного знаменного

распева, тропаря свт. Иннокентию Иркутскому, «Милость мира» на литургии св. Василия Великого, «Буди имя Господне», ектений Грузинской Церкви, «Приидите поклонимся», Трисвятого из русско-груз. литургии (не окончено).

В 1915 г. в Петрограде в изд-ве П. М. Киреева вышел в свет «Сборник духовно-музыкальных песнопений разных авторов» под редакцией Е. (№ 11: Из литургии), в к-рый вошли сочинения композиторов кон. XVIII — 1-й пол. XIX в., а также произведения Е. и П. И. Гребенщикова («Благослови, душе моя, Господа» сербского напева) и обиходные песнопения. В том же году Е. был привлечен Товарищеским хоровым изд-вом в Петрограде в жюри по отбору произведений (см.: ХРД. 1915. № 10).

Сочинения Е. исполнялись в выступлениях хоров под его упр.: в Тамбове — тропарь «Заступнице усердная» (4 апр. 1908), «Милость мира» (8 сент., 26 дек. 1908); в Тифлисе — «Царю Небесный» (25 марта 1911), Херувимская песнь (4 марта 1912), а также в концертах др. известных хоров: С.-Петербургского митрополичьего хора под упр. И. Я. *Тёрнова* в Нарве и Гунгербурге (ныне Нарва-Йыэсуу, Эстония; 13 июня 1913); хора Иоанно-Дамаскинского церковнопевч. братства и соборного хора под упр. Л. Н. Соколова и И. Н. Казанцева в Н. Новгороде (13 марта 1916).

В послереволюционное время Е. потерял работу и перебивался временными заработками. В 1917–1920 гг. работал в хоровых кружках, играл в оркестрах при клубах, в ресторанах, в театрах «Тиволи» и «Сатирагит». С 1921 г. на Тифлисском паровозоремонтном заводе им. И. В. Сталина занимал должности конторщика, зав. конторой цеха, старшего табельщика. В 1926–1929 гг. состоял членом ленинградского Об-ва драматических писателей и композиторов (Драмосоюз; секция духовных композиторов). Когда секция духовных композиторов Драмосоюза была закрыта, Е. практически лишился средств к существованию. Архивные документы Е. по Драмосоюзу в полной мере отражают отчаянную борьбу этой сильной, не смирившейся личности.

Арх.: РГАЛИ. Ф. 675. Оп. 2. № 226: Личное дело по Драмосоюзу. Л. 1–1 об.

Лит.: *Панов С. Е.* Церковно-певч. дело: Хроника // РМГ. 1905. № 16–17. Стб. 478–479; *он же.* Рус. певч. празднество в г. Нарве и Гунгербурге

// ХРД. 1913. № 8. С. 123; Отчет о состоянии Тамбовского епарх. жен. уч-ща в учеб.-воспитательном отношении за 1904–1905 учеб. г. // Тамбовские Ев. 1906. № 10. С. 164–165; /В. Д./ Церковно-певч. дело: Хроника: Тамбов // РМГ. 1907. № 14. Стб. 410–414; Корреспонденции...: Тамбов // Муз. труженик. 1907. № 17. С. 14; Местная хроника // Тамбовский край. 1907. № 9. С. 3; № 46. С. 3; № 60. С. 2; № 156. С. 3; № 216. С. 3; 1908. № 242. С. 3; № 256. С. 2; № 280. С. 3; № 297. С. 5; № 300. С. 3; № 301. С. 3; № 326. С. 3; № 338. С. 3; № 386. С. 2; № 389. С. 3; № 427. С. 3; № 436. С. 3; 1909. № 426. С. 3; № 513. С. 2–3; № 528. С. 4; № 532. С. 3; № 544. С. 3; № 556. С. 1–2; № 583. С. 2; № 600. С. 2–3; № 617. С. 2; № 691. С. 3; 1910. № 823. С. 2; № 826. С. 3; № 836. С. 2; *Бebutov П. Г.* Музыка в провинции: Тамбов // РМГ. 1909. № 15. Стб. 407; № 34–35. Стб. 598–599; Корреспонденции...: Тифлис // ХРД. 1911. № 4. С. 101–103; *Фуца [Дановский В. И.]* Корреспонденции...: Тифлис // Там же. 1911. № 4. С. 105–106; 1912. № 4. С. 83; 1915. № 3. С. 75–76; *Дановский В. И.* Отчет о деятельности Тифлиского церк.-певч. об-ва (1909–1912). Тифлис, 1913. С. 15–17, 35–36; *Лебедев В. В.* Ист. записка о Тамбовском епарх. жен. уч-ще за 50 лет его существования. Тамбов, 1914. С. XI; Товарищеское хоровое изд-во в Петрограде // ХРД. 1915. № 10. С. 102; *Милоцкий Ф., свящ.* Корреспонденции. Н. Новгород. 13 марта // Там же. 1916. № 3. С. 79; *Кириллова Е. Г.* Богослужбные циклы тамбовских авторов кон. XIX — нач. XX в. // Из наследия отеч. композиторов XX в.: Мат-лы творческих собраний молодых исследователей в Союзе моск. композиторов. М., 2004. Вып. 1. С. 25–39.

Т. М. Зацепина

ЕЛЬЧАНИНОВ Александр Викторович (1.03.1881, г. Николаев Херсонской губ. — 24.08.1934, Париж), свящ., духовный писатель. Из дворянской семьи, отец В. Я. Ельчанинов — потомственный военный, дослужившийся до чина подполковника Новобаязетского резервного пехотного полка. После его смерти (1893) Е. жил с матерью в Тифлисе (ныне Тбилиси). В 1900 г. окончил 2-ю тифлискую гимназию с золотой медалью. Подрабатывал, давая частные уроки; получая деньги от благотворителей, оплачивал свое обучение и учебу брата. В гимназии в одном классе с ним учились П. А. Флоренский и В. Ф. Эрн, с к-рыми Е. на долгие годы сохранил дружбу. Друзей объединяло глубокое уважение к взглядам Вл. С. Соловьёва. В 1900 г. Е. поступил на историко-филологический фак-т С.-Петербургского ун-та, изучал богословие и лит-ру. Стремился перевестись на учебу в Москву, ближе к Флоренскому и Эрну, но остался в С.-Петербурге, т. к. получал здесь стипендию, к-рую ему платили из Тифлиса. В 1902–1903 гг. Е. сблизился с Д. С. Мережковским и З. Н. Гиппиус, философско-лит.

кругами С.-Петербурга. Присутствовал на заседаниях *Религиозно-философских собраний*. В 1903 г. опубликовал в ж. «Новый путь» 1-ю ст. «О мистицизме Сперанского», в ко-



Свящ. Александр Ельчанинов. Фотография. 30-е гг. XX в.

торой, пользуясь рукописными заметками М. М. Сперанского, хранящимися в Публичной б-ке в С.-Петербурге, рассмотрел малоизвестную сторону жизни выдающегося гос. деятеля (в 1906 статья вышла в ж. «Богословский вестник» с предисловием Флоренского). По окончании ун-та получил предложение остаться при нем для научной работы, но отказался и переехал в Москву, а позже присоединился к Флоренскому в Сергиевском посаде (ныне г. Сергиев Посад). Под влиянием Флоренского в 1905 г. поступил в МДА, но досрочно покинул ее, посчитав, что программа обучения носила слишком общий, теоретический характер.

Е. был близок к «Христианскому братству борьбы», основанному в февр. 1905 г. в Москве В. П. Свенцицким и Эрном. Задачами братства были приближение общественного устройства к евангельскому идеалу, содействие переходу от индивидуально-правовой собственности к общественно-трудовой, созыв Учредительного собрания и создание демократической республики, введение выборного начала в Церкви. Е. принимал участие в нек-рых начинаниях братства, читал рабочим лекции о Евангелии, в связи с чем был заподозрен в политической неблагонадежности и оштрафован полицией. Осенью 1905 г. в Москве участвовал в организации *Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьёва*, состоял его 1-м секретарем и постоянным сотрудником. Был одним

из организаторов и членом редакции созданной в 1906 г. «Религиозно-общественной библиотеки», выпускавшей серию популярных брошюр для интеллигенции и народа, переводы работ иностранных авторов по вопросам взаимоотношений Церкви и общества. Опубликовал в ней неск. своих сочинений, в т. ч. жизнеописание католич. св. Франциска Ассизского (1906). Входил в состав редакции либерального религиозно-философского еженедельника «Век». В 1907 г. вступил в созданный и возглавляемый М. А. Новосёловым (см. мч. Михаил) «Кружок ищущих христианского просвещения».

Занимая скромное место в кругу друзей — выдающихся философов, писателей, поэтов, Е. активно переписывался с ними, записывал их беседы. По свидетельству прот. Сергия Булгакова, друзья звали его Эккерманом при Вяч. И. Иванове и Флоренском. Темы бесед и переписки Е. и Флоренского, сохранившейся в архиве последнего, легли в основу работы Флоренского «Эмпирия и Эмпирия» (1904), написанной в форме диалога и посвященной Е. Долгое время Е. колебался в выборе между церковным служением и педагогикой. В 1906 г. благодаря Флоренскому познакомился с еп. бывш. Вологодским *Антонием (Флоренсовым)*, проживавшим на покое в *Донской иконы Божией Матери московском мон-ре*; духовно окормлялся у него (впосл. написал воспоминания о еп. Антонии).

В 1909 г. опубликовал в серии «Народный университет» научно-популярную кн. «История религии». Гл. «Христианство» была написана им совместно с Эрном, гл. «Православие» — с Флоренским, кроме того, в книгу вошла ст. Булгакова «О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения». В целом работа дает представление об основных мировых религиях, кроме ислама. Отдельные главы посвящены первобытной религии, религии Др. Греции, буддизму, иудаизму. В гл. «Христианство» повествование доводится до имп. равноап. Константина I Великого, в гл. «Православие» рассматриваются особенности (в т. ч. народно-бытовые) только рус. Православия, присутствует глава о рус. сектантстве. Религ. история человечества в книге раскрыта на основании богословских и историософских взглядов Вл. Соловьёва. Особое вни-



мание Е. уделяет Свящ. Писанию ВЗ и НЗ, следуя по пути научной критики и ориентируясь на представителей рус. библейско-исторической школы. В книге рассматриваются исагогические проблемы, в частности отмечается, что Пятикнижие в окончательном виде хотя и восходит к Моисею, но является «обработкой многих документов». В числе источников Пятикнижия указываются повествования Яхвиста, Элохиста и др. При этом не отвергаются догматическое значение, богодухновенность и каноничность Свящ. Писания. Е. поддерживал теорию 2 источников, согласно к-рой Евангелие от Марка было источником для последующих евангелистов, а кроме того, существовал сборник изречений Христа, к-рым пользовались апостолы Лука и Матфей при составлении Евангелий. Е. склонялся к положению, что 4-е Евангелие «было написано хотя и не апостолом Иоанном, но по его рассказам». В качестве центральной темы НЗ рассматривается учение о Царствии Божием. Е. писал: «Спасение не только в том, что спасается каждая отдельная человеческая душа, а в том, что спасается каждая тварь... Этот новый порядок вещей, новый род бытия и отношений называется в Евангелии Царствием Божиим, или Царствием Небесным. Учение о нем, изложенное в Евангелии, двойственно и вместе с тем едино. Во-первых, Царство понимается как внутреннее состояние преобразенного человека — «Царство Божие внутри вас есть», оно достигается внутренними усилиями личности; а с другой стороны, оно есть нечто, лежащее вне человека... преобразяющее мир, как закваска — тесто, независимо от индивидуальных человеческих усилий. Это кажущееся противоречие легко примиряется таким соображением. Царство Небесное, идеальный, божественный мир, существует от века, но человек может, если хочет, войти в него, употребив для этого личные усилия».

Воинскую повинность Е. отбывал на Кавказе и после ее окончания занимался педагогической деятельностью. В 1912 г. по приглашению полковника (впосл. генерал) Владимира Левандовского преподавал историю в основанной им в Тифлисе частной гимназии с совместным обучением мальчиков и девочек. В 1914 г. Е. был назначен ее директором. Одновременно читал на Высших жен. курсах

в Тифлисе лекции по истории религии, а также частный цикл открытых лекций о новой рус. религиозно-философской мысли и об отдельных ее представителях, многих из к-рых он лично знал. Из воспоминаний бывш. учеников видно, что он был не просто педагогом, а духовным руководителем, «пастырем ранее своего пастырства», как говорил о нем Булгаков. Для Е. были характерны особый интерес к воспитанию и умение установить личную связь и дружбу между воспитателем и воспитываемым. Он пользовался исключительной любовью учеников. Не ранее 1917 г. женился на Т. В. Левандовской, дочери основателя гимназии. В 1918 г. разработал и прислал свящ. П. Флоренскому «Проект общеобразовательной школы типа гимназии», основанной на принципах правосл. педагогики (опубл. *Флоренский, Шутова*. 2005). Проект базировался на 4 началах: «практической работе над землей и обработкой ее продуктов», изучении античности, национальности (в частности, изучении трудов славянофилов и «примыкающих к ним литературных и философских направлений», народного языка, мировоззрения и фольклора) и Православии («церковь при школе, православный уклад школьной жизни, участие в богослужении»). Проект не был реализован. В области педагогики Е. уделял особое внимание «кружковству» (организации кружков, объединявших детей разного возраста), к-рое считал одним из основополагающих стилей рус. педагогики, и воспитанию в коллективе.

После Октябрьской революции 1917 г. Е. сотрудничал с амер. благотворительной миссией «Near East Relief», организовывая ремесленные, спортивные и просветительные занятия для детей. В 1921 г. Е. с семьей эмигрировал из России. Он поселился во Франции, в Ницце, где занятия сельским хозяйством совмещал с преподаванием рус. языка и истории для рус. детей во франц. лицее. Активно участвовал в деятельности *Русского студенческого христианского движения* (РСХД) на юге Франции. Писал, что ценит движение не как орг-цию рус. христ. молодежи, а «как собрание и собирание всего живого и честного в Церкви, кто принимает христианство не как традицию, не как слова, не как быт, а как жизнь». Применял в работе педагогические принципы, выработанные

им в России. Его сын К. А. Ельчанинов впосл. был долголетним председателем РСХД, основателем и 1-м руководителем фонда «Помощь верующим в России». Е. также стал членом воссозданного в 1923 г. *Софий Святой братства*, к-рое объединило мн. философов и богословов в эмиграции.

Во Франции Е. почувствовал призвание к священству. «На старых путях,— писал он,— мне было уже нечем жить, на новом пути я оживаю, возрождаюсь снова... Меня всегда, особенно последний год, пугало быстрое течение времени; это потому, что я стоял на месте. Теперь (с решением принять священство) я пошел вразрез со временем или, вернее, нырнул в глубину, где время безразлично». На его решение оказали влияние прот. С. Булгаков и митр. *Евлогий (Георгиевский)*, который и рукоположил Е. во иерея в 1926 г. Служил в рус. церкви в Ницце. Руководил 3 религиозно-философскими кружками в своем приходе. Занятия начинались с обширной хоровой программой. Вскоре он стал одним из наиболее почитаемых пастырей в эмиграции, особенно среди молодежи. Как вспоминал митр. Евлогий, «это... был пастырь незаурядный: чуткий, высокодуховный, учитель молодежи, литературно образованный и весьма начитанный в аскетической литературе». В 1934 г. по настоянию митрополита Е. был переведен в Александро-Невский кафедральный собор на ул. Дарю в Париже. На новом месте Е. прослужил всего неделю и тяжело заболел в Страстной понедельник. Похоронен на кладбище в Мёдоне под Парижем.

Значительное влияние на Е. оказало наследие прав. Иоанна Кронштадтского. В 1928 г. Е. переработал его кн. «Моя жизнь во Христе» и составил сборник духовных наставлений старца, расположив избранные цитаты из этой книги по темам. После смерти Е. его вдовой была составлена кн. «Записи» (1935) из найденных в бумагах Е. дневников, воспоминаний, отрывков из писем, имеющих общий интерес, планов проповедей. Ельчанинова писала, что это «подлинный документ человеческой жизни, то, в чем отразилась его душа и что осталось на земле от него». Книга стала популярным образцом совр. правосл. духовно-аскетической лит-ры и выдержала большое





количество переизданий, была переведена на нем., англ., франц. языки. Отдельные главы посвящены ответам на типичные вопросы молодежи (Е. собирался составить из них книгу), советам молодым священникам, описанию различий между католицизмом и Православием, воспоминаниям Е. о том, как в юности он гоним в груз. мон-ре *Зедазени*, и др. В книгу вошел очерк о гордости «Демонская твердыня». Особое место в «Записях» занимает тема исповеди, к-рой Е. придавал исключительное значение. По его словам, «всякая исповедь — урок и духовное приобретение» не только для кающегося, но и для священника. Священство он называл «единственной профессией, где люди поворачиваются к тебе своей самой серьезной стороной и где и ты все время живешь «всерьез»».

Соч.: О мистицизме Сперанского // БВ. 1906. № 1. С. 90–123; № 2. С. 207–245; Житие св. Франциска Ассизского. М., 1906; История религии. М., 1909, 1991 (совм. с С. Н. Булгаковым, П. А. Флоренским, В. Ф. Эрном); Каноны и церк. организация // О церк. канонах [Сб.]. М., 1910. С. 12–16; Епископ-старец: (Восп. о еп. Антонио Флоренсове) // Путь. 1926. № 4. С. 157–165; Программы для внешкольного обучения: Рус. язык. П., 1933 (совм. с Г. Лозинским, К. Мочульским); Записи. П., 1935. М., 2001; [Письма. Дневниковые записи] // Вестн. РХД. 1984. № 142. С. 60–111; Из писем // Там же. 1993. № 168. С. 72–85; Демонская твердыня: (О гордости). М., 1995.

Изд.: По страницам книги св. прав. Иоанна Кронштадтского «Моя жизнь во Христе»: Избр. места, систематически расположенные. Ницца, 1928. М., 2004.

Лит.: Булгаков С., прот. О. Александр Ельчанинов // Путь. 1934. № 45. С. 56–59; Ковалевский П. Памяти А. В. Ельчанинова // Возрождение: Газ. П., 1934. 2 сент.; Памяти о. Александра Ельчанинова: Сб. П., 1935; Родзянко В., прот. Рсц. на кн. «Записи» свящ. А. Ельчанинова // ВРСХД. 1962. № 66/67. С. 61–64; Zander L. A. Wenig bekannte russische Religionsphilosophen... // Kyrios. В., 1965. N. F. Bd. 5; Струве Н. А. Православие и культура. М., 1992. С. 153–155; Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни. М., 1994. С. 381, 388; Взыскующие Града: Хроника частной жизни рус. религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997; Марченко О. В. Очерки по истории философии: Метод. мат.-лы / ИФ РАН. М., 2002. С. 240–252; Флоренский П. В., Шуртова Т. А. П. Флоренский и А. Ельчанинов: На пути создания правосл. педагогики // Новый журнал. 2005. № 241. С. 140–152; Шуртова Т. А. Флоренский и Ельчанинов: Из Афин к Иерусалиму Небесному // Вестн. РХД. 2005/2006. № 190. С. 192–208.

А. Л. Гуревич, А. Л. Стародубова

ЕМЕЛЬЯНОВ Василий (в старообрядческом крещении Филипп; 1729 — 19.04.1797, Москва), наставник московской поморской общины (см. *Поморское согласие*), защитник института брака у беспоповцев (см.

разд. «Брак у старообрядцев» в ст. *Брак*). Е. был гос. крестьянином, по видимому, с. Покровского (в XVIII в. вошло в черту Москвы — район ул. Покровской, совр. Бакунинской), первоначально принадлежал к московской федосеевской общине на *Преображенском кладбище*. В 80-х гг. жил в доме купца И. Абросимова на Немецком рынке; об этом сообщал в автобиографии поморец А. С. Озерский, обучавшийся у Е. грамоте, лит. навыкам и церковному пению и называвший своего наставника «мужем просвещенным, добродетельным и почтенным» (*Хвальковский, Юхименко*. 1999. С. 318). По свидетельству Павла *Любопытного*, Е. был «мужем благочестивым и примерной добродетели», блестящим полемистом («тщательный писатель о разных предметах в защиту Христовой церкви и в обличение врагов ея»), «знатным собирателем священных предметов древности» и «редким» собирателем «предков своих и настоящих мужей истории и творений их» (*Любопытный П. О.* Исторический словарь 86 раскольничьих отцов. С. 28).

Не разделяя позиции *федосеевцев*, считавших невозможными «моление за царя» и заключение старообрядцами браков, Е. перешел в поморское согласие и выступил инициатором создания в Москве поморской моленной. Ок. 50 его единомышленников составили общину. Благодаря членству в ней богатых семейств (в частности, каретника П. Алексеева, поверенного В. Ф. Монины, жена того на сестре Е., А. Т. Заикина, ленточника Н. Петрова) и более лояльной политике московских властей по отношению к старообрядцам после 1771 г., когда было разрешено строительство часовен на принадлежащем старообрядцам-поповцам *Рогожском кладбище* и на федосеевском Преображенском кладбище, поморцы приобрели дом с участком на Покровской ул. напротив Рыкунова (ныне Балакиревского) пер. В нач. 70-х гг. XVIII в. здесь были построены деревянная часовня и дом «для призываемых» (по примеру Преображенского кладбища). Поскольку участок был куплен на имя Монины, моленная получила название Мониной или Покровской. Е. являлся ее настоятелем до конца жизни, попечителем был Монин.

С основания московская поморская община руководствовалась правилами,

принятыми в *Выголексинском общецерковном уставе* (некоторые пункты были заимствованы из устава Преображенского кладбища), и считала выговских отцов своими духовными руководителями. Павел Любопытный сообщает, что Е. был «усердный и почти единственный попечитель Выгорецкой лавры». Е. был дружен с Андреем *Борисовым*, выговским киноархивом в 1780–1791 гг., их дружеские отношения могли сложиться и ранее, до переселения Андрея Борисова на Выг в 1755 г.: последний также был москвичом, в молодости много беседовал с московскими старообрядцами и почти год прожил у них. Сохранилось приветственное послание лексинской писательницы Софьи Даниловой от 19 февр. 1792 г., обращенное к Е. — «милостивому нашему премногощедрому благожелателю и всеблагонадежному сиротскому попечителю» (РГБ. Барс. № 388. Л. 119–119 об.). Е. поддерживал Выголексинское общецерковное и организовывал помощь от всей московской общины, о чем свидетельствует его письмо от 30 июля 1793 г., в к-ром говорится, что, несмотря на случившуюся размолвку с выговцами, москвичи «на здравие стали давать на милостыню, а на поминовение стали посылать на скиты» (Там же. № 337. З. Л. 3). «Василий Емельянович Московский» был внесен в выговскую «Роспись панихидам» нач. XIX в. под 19 апр. (день кончины) и 14 нояб. (память на день ап. Филиппа) (Там же. № 932. Л. 19, 14).

Е. был автором значительного числа полемических сочинений, центральной темой которых являлся вопрос о браке (о допустимости его у беспоповцев и о форме заключения брака), по этому поводу он полемизировал как с федосеевцами и филипповцами (см. ст. *Филипповское согласие*), так и с выговскими отцами (обзор лит. трудов был сделан Павлом Любопытным, к-рому были известны мн. не сохранившиеся до наст. времени сочинения Е.). По сообщению Павла Любопытного, Е. писал послания «о назидании церкви» в Выговскую киновию, слова к колеблющейся пастве, составил «Апологию о бытии антихриста в мире» (не сохр.) и «Показание о положительном действии святого крещения нерукоположенных мужей» (в защиту практики крещения мирянами у беспоповцев). Существовали также и «другие его изящные творения, ограждаю-





щие Христову церковь и просвещающая ее пути веры и нравственности». В. Г. Дружинину сочинения Е. были неизвестны (*Дружинин В. Г. Писания русских старообрядцев*. СПб., 1912. С. 168–169). «Исповедание», или «Чистосердечное извещение», и 5 писем Е. были обнаружены Е. М. Юхименко и А. И. Мальцевым (см.: *Хвальковский, Юхименко*. 1999. С. 316; *Мальцев*. 2006. С. 497–498, № 50–54; на наш взгляд, письмо Ф. Аникину, атрибутированное Мальцевым Е. (№ 55), последнему не принадлежит).

Важнейшими заслугами Е. в истории беспоповщины были обоснование и разработка практики совершения бессвященнословных (без участия священника) браков. Для московских поморцев, значительную часть к-рых составляло купечество, вопросы собственности и ее наследования имели большое значение, поэтому они считали необходимым положительно решить вопрос о возможности заключения браков у беспоповцев. В 60–70-х гг. московские поморцы неоднократно обращались к выговским отцам, разясняя свою позицию и прося одобрить «новоженческие» (заключенные старообрядцами в правосл. церквях) браки. В письме, посланном из Москвы на Выг осенью 1771 г., говорилось о насущной необходимости института брака для старообрядцев (*Хвальковский, Юхименко*. 1999. С. 315; Е. нет среди подписавших письмо). В аналогичном послании 1775 г., под к-рым уже стояла подпись Е., содержалась просьба о признании «новоженческих» браков после выполнения супругами епитимии «за вход [во] внешнюю церковь» (РГБ. Барс. № 483. Л. 3 об.). Однако выговские отцы в это время еще твердо придерживались «бракоборной» позиции, считая, что из-за отсутствия священства старообрядцы лишены «церковного чинного венчания» и должны «утверждаться в девстве, понеже девство лучше есть супружности» (Там же. Л. 26 об.). Нек-рое «ослабление» относительно «новоженов» было сделано на выговском соборе 12 янв. 1777 г.: постановлением собора им разрешалось стоять на службе «особливо в своем притворе или за завесою» и трапезовать «за особливым столом» (Там же. Л. 221). Более лояльной позиция Выга по отношению к сторонникам брака стала в период, когда общежительством управлял

Андрей Борисов (1780–1791), в чем могло проявиться как влияние Е., так и личные взгляды выговского киновиарха — выходца из московского купечества (другом и собеседником Андрея Борисова был еще один защитник брака — архангелогородец А. И. Крылов; об этом сообщает Павел Любопытный в соч. 1827 г. «Показатель Христовой церкви о форме браков в ветхой и новоблагодатной церкви» (РГБ. Егор. № 1767. Л. 84 об.)). Вероятно, в нач. 80-х гг. XVIII в. Е. обосновал возможность заключения бессвященнословных браков. Исходя из общей для беспоповцев позиции о вынужденном отсутствии священства, Е. учил, что сила и законность брака заключаются в объявленном при свидетелях согласии жениха и невесты, венчание священником не более чем «благоепное украшение... случайно устроенное», совершителем таинства брака является Бог, а священник только свидетель. Вместе с тем московский наставник признавал «девственное житие» высшей добродетелью. Е. разработал чин благословения на брак с чтением канона Всемиловитовому Спасу и Пресв. Богородице. Т. о. браки благословлялись в Покровской моленной (об этом страннический наставник инок *Евфимий* упом. в марте 1774; см.: *Мальцев*. 2006. С. 325–326), что вызвало не только резкие выпады федосеевцев и филипповцев, но также острую полемику в поморском согласии.

После смерти Андрея Борисова киновиархом Выговского общежительств стал Архип Дементьев, придерживавшийся «бракоборных» взглядов. 25 февр. 1792 г. выговский собор, на к-рый был приглашен Е., осудил «сумнительное толкование и действия» московского наставника по отношению к «новопоженившимся». Желая сохранить церковный мир, Е. «по многому увещанию... впредь пред всем обществом обещался сего отнюд не творить и сему не учить». Е. вместе с др. участниками собора подписал «обетование» из 6 статей: «1. О браках новых мудрствовать так, как наши прежнии отцы Даниил, [Андрей] и Симеон Дионисьевичы и прочии по ним. 2. Не признавать в сих браках ни церковной формы, ни совершения кроме молитвословия священнического. 3. Бракосовокупляющимся внове молебнов не петь и [не] благословлять не благословенное церковию. 4. Внове брачившихся вско-

ре не принимать во общение, но тогда, егда житие свое удостоят к соблюдению чистоты и обет учинят, то прежнее исправит. 5. Сих браков утвердителей, если они не покаются, конечно отлучить. Аще же обратятся совершенно, им запретить, чтобы не толковали и тому не учили. 6. О сыне погибелном в противность разуму Священнаго Писания и толкованию святых отец отнюд не толковать и в народ того сумления не производить» (РГБ. Ф. 236. № 211. Л. 1–2).

Об участии в соборе Е. рассказал в письме от 30 июля 1793 г. Выговские наставники обещали, что споры о браке в согласии закончатся, если Е. примет их т. зр. «Примирения ради» Е. подписался под решением собора, но говорил, что «мой разум не слагается, чтобы их (новоженов.— Е. Ю.) вменять за блудников. Они (выговские отцы.— Е. Ю.) сказали: «Мы их сами таковым именем не нарицаем». И тем я просто подписался. А ныне стали притеснять... и тех за блудников вменять. На том у нас и дело разошлось». После собора Е. не был допущен к общей молитве, он уехал в скиты, где раздавал щедрую милостыню. При отъезде Е. выговцы примирились с ним и обещали молиться о московских поморцах (основанием для примирения, как писал Е., было желание выговцев, «чтобы... из Москвы на милостыню присылали») (РГБ. Барс. № 337. З. Л. 2 об.— 3). Е. вновь вернулся к обстоятельствам собора 1792 г. в письме Крылову от 24 июля 1794 г. Е. писал, что особенно резко против него выступал присутствовавший на соборе видный деятель с.-петербургской поморской общины купец И. Ф. Долгой, грозивший отлучить «всю вашу страну от церкви». На соборе говорилось, что из-за Е. «многия христианския страны от нашей церкви и Выгореции отстали и отлучились». О своей позиции Е. общал, что «условно подписался, что брачившихся вскорости принимать не буду. А при том я им тогда изъяснялся, что я, хотя и учинил сие по означенной причине, впрочем такого супружества я признаю за честныя и законныя... Они на то подали мне согласие» (цит. по: *Мальцев*. 2006. С. 332). Московские поморцы не признали решения собора 1792 г. Об этом писал выговскому киновиарху Архипу Дементьеву член московской общины Иван Филиппов 4 марта 1794 г. (Там же. С. 329). Не отказался от



своих взглядов и Е. Он не внял обращенной к нему в письме Долгого от 28 апр. 1794 г. просьбе присоединиться «к правому мудрованию и церкви» и 12 мая того же года ответил с.-петербургскому поморцу письмом, в котором вновь доказывал возможность бессвященнословных браков. 25 июля 1794 г. Е. составил на случай смерти «Исповедание», в котором вновь изложил свою позицию в отношении брака: «Почитаю истинное девство и к хранению онаго всеусердно увещаваю», но сочетавшихся браком без священника по установленному чину «законнобрачившимися нарицаю и детей их законнорожденными и законными наследниками родительскаго имени называю». Е. разрешал принятие в согласие после выполнения епитимии «единомудрствующих» христиан, «необходимых ради причин» вошедших во «внешнюю церковь» (т. е. сочетавшихся браком в правосл. церкви), и запрещал всякое общение с «бракоборцами». В «Исповедании» Е. отказался от своей подписи под решением собора 1792 г. (*Хвальковский, Юхименко*. 1999. С. 316).

Со временем позиция выговских наставников изменилась. Тимофей Андреев, ранее написавший неск. «бракоборных» сочинений, признал брак необходимым и требовал созыва общего собора для установления способов его совершения. В 1795 г. Архiep Дементьев, желая водворить мир в поморском обществе, объявил, что не считает Е. еретиком, а соединенных им браком христиан блудниками. В 1798 г. Г. И. Скачков привез с Выга мирное послание, в котором выговские отцы изъявили согласие с московской общиной по вопросу о браке.

По др. вопросам внутривосточной полемике Е. занимал позиции, совпадающие с выговскими. В «царском богомолнии» он считал наиболее приемлемой формулировку «державной царице нашей» без «прилагательных имен» (*Мальцев*. 2006. С. 327). Поскольку упоминаемая Павлом Любопытным как сочинение Е. «Апология о бытии антихриста в мире» в наст. время неизвестна, остается положиться на мнение библиографа: «Относительно бытия антихриста в мире чувственно или духовно он твердо держал нейтралитет и признавал за лишнее о том спорить, яко не до веры принадлежащий предмет» (*Любопытный П. О.* Ис-

торический словарь 86 раскольничьих отцов. С. 29).

На погребении Е. 22 апр. 1797 г., как это прочно вошло в выговскую традицию, было произнесено 2 надгробных слова («речи») (РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. Д. 1124. Л. 2 об.).

Библиогр.: [*Любопытный П. О.*] Исторический словарь 86 раскольничьих отцов и учителей: Каталог Павла Любопытного. Б. м., б. г. С. 28–30; *Мальцев А. И.* Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII — нач. XIX в.: Проблема взаимоотношений. Новосибир., 2006. С. 497–498, № 50–54 (см. также с. 319–324). Лит.: *Любопытный П.* Исторический словарь староверческой церкви. М., 1863. С. 12–13; *Монинское согласие в Москве // Мат-лы для истории беспоповщинских согласий в Москве: феофановцев Преображенского кладбища и поморской Монинского согласия, собр. Н. Поповым // ЧОИДР. 1869. Кн. 2/3. Отд. 2; То же, перепеч.: М., 1870. С. 1–4 (2-я паг.); *Хвальковский А. В., Юхименко Е. М.* Поморское староверие в Москве // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 1999. Вып. 2. С. 314–317; *Юхименко Е. М.* Выговская старообрядческая пуст.: Духовная жизнь и лит.-ра. М., 2002. Т. 1. С. 328, 329, 343, 463.*

Е. М. Юхименко

ЕМЕЛЬЯНОВ Николай Сергеевич, иконописец и реставратор 2-й пол. XIX в. — 1-й пол. XX в., владелец иконописной мастерской в Москве, на ул. 1-я Рогожская, д. 29. Происходил из крестьян «Калужской губернии, Боровского уезда, Тарутинской волости, деревни Черикова... Верноподвещения православного» (РГИА. Ф. 489. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 519 об. — 520), вероятно, обучался в Палехе. Являлся членом Об-ва возрождения художественной Руси (*Федотов А. С. В. М. Васнецов и создание Федоровского городка в Царском Селе // Москва в нач. XX в. М., 1997. С. 334*). На бланке его мастерской 1914 г. указано, что им созданы иконостасы в Царскосельский и Петербургский «юбилейные» соборы (т. е. возведенные в память 300-летия царствования Дома Романовых) и в церковь, построенную в память Битвы народов под Лейпцигом; он принимал также заказы на исполнение «стенописи в разных стилях» (РГИА. Ф. 489. Оп. 1. Ед. хр. 27. Л. 65; воспроизведение бланка — Москва в нач. XX в. 1997. С. 338).

В 1909 г. Е. написал иконы «в духе XVII века» для иконостаса временной ц. во имя прп. Серафима Саровского «собственного Его Императорского Величества конвоя и сводного пехотного полка», к-рая размещалась на территории, прилегающей к царскосельскому парку. В 1911–1912 гг. работал над иконами для иконостаса



Смич. Ермоген, Патриарх Московский. Икона. 1910–1912 гг. Иконописец Н. С. Емельянов (ГМИР)

са верхнего храма государева собора в честь Феодоровской иконы Божией Матери в Царском Селе (первоначальный проект храма принадлежал А. Н. Померанцеву, доработка и исполнение — В. А. Покровскому), освященного в 1912 г. к празднованию 300-летия Дома Романовых. Пятирусный иконостас был выполнен по проекту Покровского на московской фирме И. П. Хлебникова (схема иконостаса — РГИА. Ф. 489. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 408). Комитет по построению собора просил В. М. Васнецова взять на себя «труд непосредственной корректуры работы Н. С. Емельянова» (В. М. Васнецов и Д. Н. Ломан (по письмам и док-там из фондов РГИА) / Публ., примеч.: А. С. Федотов // Москва в нач. XX в. С. 337).

По-видимому, из местного ряда этого иконостаса происходит большая икона свт. Алексия, митр. Московского, с 12 клеймами жития, в басменном окладе (ГМИР; похожая икона находится слева от царских врат на фотографии нач. XX в. — Там же, С. 331). Кроме иконостаса кисти Е. принадлежало множество икон, размещавшихся в разных частях храма. По документам известно, что в 1910–1911 гг. он исполнил 102 иконы, в т. ч. икону Божией Матери «Знамение» с предстоящими ангелами, «малый крест» для частиц св. мощей, «большой крест» с предстоящими и 4 евангелистами, написал или отреставрировал 41 «древнюю» икону для нижнего пещерного храма во имя прп. Серафима Саровского (РГИА. Ф. 489. Оп. 1. Ед. хр. 10. Л. 17, 128–

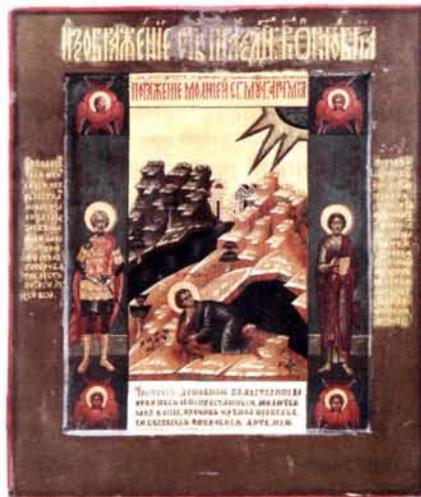
130 об., 187 об.— 188 об., 1912 г.) и др. По картонам Е. были изготовлены мозаики В. А. Фролова, украсившие наружные стены собора.

Сохранилось неск. икон 1910–1912 гг. из Феодоровского собора в Царском Селе (все в собрании ГМИР), подписанных Е., как правило, в правом нижнем углу средника: парные иконы свт. Алексия, митр. Московского, и свт. Петра, митр. Московского, с 12 клеймами жития (обе имеют подпись в правом углу средника: «пис. Н. Емельяновъ 1910 года»); Феодоровская икона Божией Матери в серебряном басменном окладе, изготовленном московским товариществом «П. И. Оловянишниковы» (см. ст. *Оловянишниковы*); образ «Перенесение мощей свт. Николая Чудотворца из Мир Ликийских в Бар-град»; иконы «Мч. Трифон», «Сщмч. патриарх Ермоген» («писаль Н. С. Емельяновъ»), «Мц. Наталия» («писаль Н. С. Емельяновъ 1911 г.»), «Изображение святых, празднуемых [20] октября» с образом в среднике прав. Артемия Веркольского, пораженного молнией, по сторонам — ап. Лука и вмч. Артемий («Пис. Н. Емельяновъ 1910 г.»). Подпись иконописца с датой 1913 г. стоит на разъемном деревянном пасхальном яйце с изображением Воскресения Христова, прп. Серафима Саровского и Феодоровской иконы Божией Матери (ГМИР).

Как и др. известные мастера того времени, Е. выполнял не только самостоятельные композиции, но и копии древних икон. Из Феодоровского собора в Царском Селе происходит икона «Покров Пресвятой Богородицы» — список новгородской иконы нач. XVI в. из собрания Н. П. Лихачёва (ГРМ, см.: Из коллекций акад. Н. П. Лихачева: Кат. выст. / ГРМ. СПб., 1993. С. 176–178. Кат. 392); справа внизу на луге текст: «Копироваль Н. Емельяновъ 1915 г.» (ГМИР).

Подписной образ мучеников Кирика и Иулитты нач. XX в. (частное собрание) восходит к иконе этих святых с сюжетами жития 80-х гг. XVII в. предположительно работы Гурия *Никитина* из ц. во имя прор. Илии в Ярославле (Шесть веков рус. иконы: Новые открытия. М., 2007. С. 106, 190. Кат. 89). Икона прп. Серафима Саровского на фоне пустыньки в лесу, предположительно написанная Е. ок. 1910 г. на металлической пластине (частное собра-

ние; подпись: «Пис. [Н.?] Емельяновъ»), отличается живописной манерой письма, вставлена в серебряный оклад-ковчег фирмы Хлебникова с углублениями для реликвий. Владель-



Прав. Артемий Веркольский,
ап. Лука и вмч. Артемий.
Икона. 1910 г.

Иконописец Н. С. Емельянов (ГМИР)

ческая надпись связывает бытование памятника с семьей офицера Д. Н. Ломана, старосты Феодоровского собора в Царском Селе.

Вместе с московскими мастерами, выходцами из Мстёры, поставщиком двора Его Императорского Величества В. П. *Гурьяновым*, братьями М. О. и Г. О. *Чириковыми*, М. И. *Дикарёвым* и его сыновьями, Е. участвовал в создании иконописного убранства собора Феодоровской иконы Божией Матери в память 300-летия Дома Романовых у Николаевского вокзала в С.-Петербурге (1910–1914; архит. С. С. *Кричинский*). Иконографическая программа убранства верхнего храма принадлежала проф. Н. В. *Покровскому*, проект 5-ярусного резного иконостаса был сделан Кричинским (образцом для верхних рядов послужил иконостас ц. в честь Грузинской иконы Божией Матери на Варварке в Москве, для нижнего — иконостасы ярославских храмов, см.: Зодчий. 1914. № 11. С. 122–123), осуществлен И. М. Дикарёвым, позолоченная серебряная и латунная басма для икон и иконостаса выполнена товариществом «П. И. Оловянишниковы». Е. написал в 5-й, прототетический ряд главного иконостаса 12 икон праотцов Адама, Авеля, Еноха, Сифа, Мафусаила, Ноя, Сима, Авраама, Мелхиседека, Исаака, Иакова, Иосифа и, по-видимому, цент-

ральный образ Саваофа (все в собрании ГМИР). Его кисти принадлежит также 12 фронтальных изображений архангелов Рафаила (с Товией), Иегудиила, Селафила, Варахила, Уриила, ангела-хранителя, 2 ангелов Господних, ангелов начала Господня, власти, господства, престола (ГМИР), созданных для последнего, 5-го яруса придельных иконостасов (по 6 образов в каждом). Возможно, Е. также является автором икон для царских врат этих иконостасов (ЦГИА СПб. Ф. 714. Оп. 2. Ед. хр. 2. Л. 6). Однако в др. документах есть упоминания, что врата в левый придел писал М. И. Дикарёв, а в правый — братья Чириковы (Там же. Ф. 826. Оп. 1. Ед. хр. 45. Л. 7–7 об.).

Для храма-памятника во имя свт. Алексия Московского в Лейпциге (1911–1913, архит. В. А. Покровский; освящен 4 окт. 1913, в день 100-летия Битвы народов) Е. написал иконы на золотых фонах в стиле XVII в. в 7-ярусный дубовый иконостас — «усердный дар Войска Донского», изготовленный на фирме Хлебникова по рис. Покровского. Храм, образцом для которого послужила шатровая ц. Вознесения Господня в Коломенском, был возведен на участке земли на краю поля сражения (в наст. время территория города). В храме было 2 этажа, в подклете находились братская могила-склеп с часовней, маленький музей и приходский зал с б-кой. На 2-м этаже — приходская церковь на 200 чел., в местном ряду по сторонам царских врат помещены образ Спаса Нерукотворного и Смоленская икона Божией Матери в серебряных окладах — копии с тех, которые сопровождали рус. армию в войне с Наполеоном. Для 3-створчатого чеканного киота в часовне иконописец создал большой образ Воскресения Христова и множество икон маленького размера на створках.

Известно, что Е. вместе с М. И. Дикарёвым и Чириковыми представлял к канонизации патриарха сщмч. Ермогена в 1913 г. эскиз его изображения для надгробия в Успенском соборе Московского Кремля, в качестве основы был использован рисунок из Титулярника (впосл. на раку помещено изображение письма Е. И. Брягина). Сохранилась икона патриарха сщмч. Ермогена (ок. 1913, ГИМ), манера письма которой, по мнению Н. Н. Чугреевой, «напоминает иконы Н. С. Емельянова, работавшего

по царским заказам» (Чугреева. 2006. С. 94–96. Ил. 11).

В 1912 г. Е. был награжден медалью «За усердие» (РГИА. Ф. 489. Оп. 1. Ед. хр. 26. Л. 390, 1914 г.), также получил серебряную медаль на владимирской ленте за иконописные работы в Феодоровском соборе в Царском Селе (Там же. Ед. хр. 5. Л. 519 об.— 520). Кроме того, иконописец был удостоен «личной благодарности» имп. мч. Николая II (Там же. Ед. хр. 27. Л. 65, 1914 г.).

Судя по сохранившимся произведениям, Е. ориентировался преимущественно на образцы древнерус. искусства. Его работы свидетельствуют о владении художественными приемами и техникой древнерус. иконописи, скорректированными под влиянием стиля модерн, о знании традиц. иконографии, о достаточно высоком уровне профессионального мастерства. Однако его живопись лишена артистизма, предстает более графичной и упрощенной при сравнении с произведениями работавших вместе с ним ведущих иконописцев, таких как Гурьянов, Дикарёвы и Чириковы.

Лит.: Ежегодник имп. Об-ва архитекторов-художников. СПб., 1912. Вып. 7. С. 99, 102. Ил.; 1914. Вып. 9. С. 116–119; Моск. архит. мир. М., 1913. Вып. 2. С. 70–71. Ил.; 1914. Вып. 3. С. 127, 129. Ил.; Пещерный храм во имя прп. Серафима Саровского чудотворца // Феодоровский Государев собор в Царском Селе. СПб., 1913. Вып. 1. С. 56–58; Православие, армия и флот России: Альбом. СПб., 1996. Ил. 224–226; Москва в нач. XX в. М., 1997. С. 277, 331, 334, 337–338, 356; *Бардовская Л. В., Ходасевич Г. Д.* Феодоровский Государев собор. СПб., 2002; Возрождение святых: Храм Феодоровской иконы Божией Матери: [Буклет.] СПб., 2004; Религиозный Петербург / ГРМ. СПб., 2004. С. 375–380. Кат. 674–690. (Альманах; Вып. 106); *Чугреева Н. Н.* Об иконографии прп. Серафима Саровского после канонизации // Прп. Серафим Саровский: Агиография. Почитание. Иконография / Сост., отв. ред.: Н. Н. Чугреева. М., 2004. С. 432–434; она же. О прославлении в Моск. Кремле свт. Патриарха Ермогена // Правосл. святых Моск. Кремля в истории и культуре России: К 200-летию Музеев Московского Кремля. М., 2006. С. 94–96; *Антонов В. В., Кобак А. В. и др.* Рус. храмы и обители в Европе. СПб., 2005. С. 88–91; Рус. искусство из собр. ГМИР: Альбом / Авт.-сост.: М. В. Басова. М., 2006. С. 156–157. Ил. 240, 241; Судьба храма — судьба России: Храм Феодоровской иконы Божией Матери / Сост.: прот. А. Сорокин, А. Зимин. СПб., 2006. С. 66–67; *Басова М. В.* «Соборный храм иконы Феодоровския Божией Матери и Св. блгв. Вел. Кн. Александра Невского, в память 300-летия Царствования Дома Романовых» и его иконописное убранство (по мат-лам РГИА и ЦГИА СПб) // Тр. ГМИР (в печати).

М. В. Басова

ЕМЕРЕНТИАНА, мц. (пам. зап. 21 янв.) — см. в ст. *Агния*, мц. Римская.

ЕМЕТЕ́РИЙ И ХЕЛИДО́НИЙ

[Эметерий и Келидоний; лат. Emeterius, Chelidonius] († ок. 300?), мученики (пам. зап. 3 марта), пострадавшие в г. Калагуррис (ныне Калаорра, Испания). Самым ранним свидетельством о почитании Е. и Х. является гимн I из цикла «О венцах мучеников» лат. поэта *Пруденция* († после 405), написанный в нач. V в. Пруденций, вероятно, происходил из Калагурриса и пользовался преданиями о Е. и Х. Согласно Пруденцию, братья Е. и Х. были воинами, служившими в Ваконии (сев. часть Тарраконской пров.). Они приняли христианство, возможно, отказались от военной службы (caesaris vexilla linquunt), были схвачены и вопреки требованию некоего должностного лица (ductor aulae mundialis) не принесли жертву идолам. После этого их подвергли пыткам и бросили в темницу. На угрозы гонителей они отвечали, что верны Христу. Пруденций рассказывает, что кольцо одного из них и платок другого были окутаны облаком и чудесно вознеслись на небо в присутствии толпы. Мученикам отсекали головы, и язычники, стремясь изгладить память о них, уничтожили акты, т. е. протоколы их допросов. Однако христиане почитали Е. и Х. и хранили мощи мучеников. По молитве, обращенной к Е. и Х., совершались исцеления больных и бесноватых. В др. гимне Пруденция (VIII) сообщается о баптистерии, построенном на месте казни мучеников. По предположению К. Годой Фернандес, за городскими стенами Калагурриса над могилой Е. и Х. в IV в. была построена базилика, о к-рой Пруденций не упоминает. При ней был баптистерий, воздвигнутый, возможно, в нач. V в. (*Godoy Fernández*. 2000. Р. 92–98; *Miralles Maldonado*. 2000. Р. 221–222). Вероятно, этот комплекс находился на берегу р. Сидакос, на месте совр. кафедрального собора. Сохранилась также сильно искаженная заметка в итальянской редакции Мартиролога блж. Иеронима (1-я пол. V в.), к-рая была реконструирована И. Делэ в форме «Calagorii Emeterii et Celidonii». Краткие сведения о Е. и Х. в соч. свт. *Григория Турского* «О славе мучеников» (ок. 590) основаны на рассказе Пруденция.

Мученичество (Passio) Е. и Х. предположительно было составлено в VIII в. в г. Легион (ныне Леон). В прологе составитель пишет о недостатке письменных источников, тогда как в дальнейшем повествовании опирается на гимн Пруденция и, вероятно, на предания. Произведение содержит мало фактических сведений, но изобилует риторическими отступлениями и вставными монологами. Согласно Мученичеству, Е. и Х. были legionерами, расквартированными в г. Легион. На этом основании в более поздней традиции мучеников причисляли к воинам VII легиона (Legio VII Gemina Felix). Однако Е. и Х. были схвачены и пострадали за веру в др. месте, под к-рым составитель Мученичества несомненно подразумевает Калагуррис. Это произошло до начала всеобщего гонения при имп. *Диоклетиане*, т. е. до 303 г. Однако отсутствие подобного указания у Пруденция не позволяет точно датировать гибель Е. и Х. (*Castillo Maldonado*. 2000. Р. 68–69). Нек-рые исследователи связывают это событие с гонением на христиан в армии, к-рое, согласно *Евсевию* Кесарийскому, началось до 303 г. (*Euseb. Hist. eccl. VIII 4*) (*Mañarcúa*. 1948. Р. 493; *Miralles Maldonado*. 2000. Р. 220). Среди вестгот. литургических текстов VII–VIII вв. сохранились проприи мессы в честь Е. и Х. (PL. 85. Col. 729–733). Вопрос об их связи с Мученичеством остается нерешенным.

В 714 г. Калагуррис был захвачен арабами. Почитание мучеников христианами продолжалось и, вероятно, приобрело еще более широкое распространение. В IX в. в Сев. Испании был основан ряд церквей, посвященных Е. и Х. (*Miralles Maldonado*. 2000. Р. 224–226). Упоминания о мучениках содержатся в «Памятной книге святых» *Евлогия* Кордовского († 859) и в Кордовском календаре (961). Сохранились сведения о разрушении церкви в Калаорре в 932 г. по указу некоего аль-Моррида. В 1045 г. кор. Памплоны Гарсия Санчес III завоевал город и велел восстановить ц. Богоматери и Е. и Х. После определения границ еп-ства Калаорра (1093) оно стало одним из наиболее крупных на Пиренейском п-ове. К XII в. относятся первые упоминания о братстве в честь Е. и Х. (официально основано в 1323). При участии кор. Кастилии Альфонса VII было завершено строительство ц. во



имя мучеников (впосл. кафедральный собор), к-рую в 1132 г. освятил еп. Санчо де Фунес. 8 нояб. 1132 г. туда были перенесены мощи Е. и Х. В память об этом событии было установлено ежегодное празднование. В 1243 г. состоялось повторное перенесение мощей. В 1484 г. началось строительство существующего собора. По заказу соборного капитула ювелир Ф. де Сория изготовил драгоценные реликварии для мощей Е. и Х. в форме ларцов, увенчанных бюстами мучеников (1513). В наст. время реликварии хранятся под главным алтарем собора.

В 1539 г. впервые упоминается о темнице Е. и Х. в Калаорре (Casa Santa), к-рая впосл. была обращена в часовню и стала местом паломничества. Археологические раскопки 2000 г. показали, что часовня была возведена на руинах строения рим. эпохи, однако назначение этого строения осталось неизвестным (*Antonanzas A. e. a. La Ermita de los Santos Mártires o Casa Santa (Calahorra, La Rioja): Una cárcel romana?* // *Kalakorikos*. 2000. N 5. P. 13–28).

В средние века возникли легенды о главах Е. и Х. Согласно одной из них (наиболее ранние свидетельства о легенде относятся к XIII в.), после казни мученики бросили свои головы в р. Сидакос. Впосл. это предание было дополнено рассказом о чудесном перенесении их голов в Кантабрию. По мнению Х. Гонсалеса Эчегарая, мощи Е. и Х. могли быть перенесены в Кантабрию во время военной экспедиции арабов в верховья р. Эбро (*González Echegaray*. 2000. P. 272), однако ряд исследователей указывают на позднее происхождение этой легенды (*Miralles Maldonado*. 2000. P. 228–229). В документе кор. Ордоньо I (850–866) из «Книги грамот» собора Спасителя в Овьедо содержится упоминание о мон-ре Е. в Кантабрии (S. Emeterio de Transaquas). По данным археологических раскопок, монастырь возник на месте рим. портового поселения, относившегося к г. Юлиобрига. В 1187 г. кор. Кастилии Альфонс VIII передал в юрисдикцию настоятеля мон-ря возникшее вокруг обители поселение (Villa S. Emetherii) – совр. г. Сантандер (от романского Sant Emter – св. Еметерий). В 1533 г. аббат Мартин Мендоса обнаружил под алтарем нижнего храма мон-ря 2 человеческих черепа, к-рые, по его предположению,

принадлежали Е. и Х. После основания в Сантандере епископской кафедры (1754) папа Римский Пий VI провозгласил мучеников покровителями еп-ства и установил празднование в честь перенесения мощей в Сантандер 30 авг. (1791).

Испан. хронисты XVII в. сообщали о перенесении мощей мучеников после араб. завоевания в мон-рь Лейре. По мнению большинства исследователей, эти сведения недостоверны. Первое упоминание о почитании Е. и Х. в Лейре содержится в грамоте 1079 г. Основная часть мощей якобы была возвращена в Калаорру в 1045 или 1132 г. После закрытия мон-ря (1836) мощи были переданы ц. св. Иакова в г. Сангуэса и ц. св. Петра в г. Олите (*Ibid.* P. 226–227). Почитание Е. и Х. в Каталонии фиксируется с 986 г., когда упоминается ц. во имя Х. в Сельерс (пров. Лерида). Там хранились части мощей мучеников, к-рые в 1399 г. были захвачены и перенесены в Кардону по повелению гр. Жоана Рамона Фолька I. Святыня была помещена в крипте приходской ц. св. Михаила, где находится в наст. время. В 1075 г. реликвии (кусочки ткани) Е. и Х. среди др. святынь хранились в часовне Камера Санта в Овьедо (*González Celada J. Las reliquias de los SSMM: Emeterio y Celidonio en la Cámara Santa de la Catedral de Oviedo* // *Kalakorikos*. 2006. N 11. P. 260–261). В 1251 г. Калаоррский еп. Иероним Аснар освятил ц. св. Иоанна Крестителя в Тревиньо (ныне пров. Бургос) и поместил в ней части мощей мучеников.

За пределами Испании почитание мучеников не получило широкого распространения. Память Е. и Х. в искаженной форме значится в Мартирологе Флора Лионского (сер. IX в.), краткое упоминание имеется в Малом Римском Мартирологе (PL. 123. Col. 151). Свт. Адон Вьеннский в своем Мартирологе (2-я пол. IX в.) пересказал Мученичество Е. и Х., указав при этом, что его источником послужил гимн Пруденция. Аналогичный рассказ приведен в Мартирологе Узуарда, откуда впосл. был заимствован кард. Цезарем *Баронием* при составлении Римского Мартиролога (XVI в.). Память мучеников значится также в мосарабском календаре (XI в.). В предисловии к «Всемирной хронике» Луки из Туя (ок. 1236) приведена легенда, согласно к-рой Е. и Х. были сыновьями

африкан. мч. Маркелла Тингисского, к-рый по недоразумению почитался как пострадавший в Леоне (*Miralles Maldonado*. 2000. P. 219). Ист.: BHL, N 2532–2534; ActaSS. Mart. T. 1. P. 228–234; *Prudent*. Perist. // PL. 60. Col. 277–293, 430–432; MartHieron. Comment. P. 123–124; *Greg. Turon.* Glor. martyr. 92; Missa SS. Emeteri et Celedoni // *Férotin M. Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*. R., 1995. Col. 145–150; *Eulogius Toletanus*. Memorialis Sanctorum // PL. 115. Col. 756; [*Florus*.] Martyrologium // PL. 94. Col. 853; *Ado Viennensis*. Martyrologium // PL. 123. Col. 235; MartUsuard // PL. 123. Col. 811; *Calendarium Mozarabicum* // PL. 85. Col. 97; MartRom. Comment. P. 83. Лит.: *Risco M. España Sagrada*. Madrid, 1781. T. 23. P. 272–330, 421–439; *Becerra F. Reconquista de Calahorra* // Boletín de la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de Navarra. Pamplona, 1935. P. 199–204; *Lecuna M., de*. La catedral de Calahorra // Berceo. Logroño, 1947. N 2. P. 63–110; *Mañarcúa A., de*. Al margen del Himno I del «Peristephanon» del poeta Prudencio // *Ibid.* 1948. N 9. P. 489–513; *Fábrega Grau A. Pasionario Hispánico*. Madrid; Barcelona, 1953. T. 1. P. 120–125, 238–243; *Gomez I. M. Emèthère de Calahorra* // DHGE. T. 15. Col. 400–402; *García Rodríguez C.* El culto de los santos en la España romana y visigoda. Madrid, 1966. P. 321–324; *Sotomayor y Muro M.* La Iglesia en la España Romana // Historia de la Iglesia en España / Ed. R. García Villoslada. Madrid, 1979. T. 1. P. 70–71, 278, 318–321; *Moral T.* El monasterio de Leyre y las reliquias de los santos mártires de Calahorra // Berceo. 1968. N 79. P. 193–214; N 80. P. 255–270; *idem*. Santos Emeterio y Celedonio en la crónica de Leyre. Yesa, 1993; *González Blanco A.* Los orígenes cristianos de la ciudad de Calahorra // Calahorra: Bimilenario de su fundación. Madrid, 1984. P. 231–245; *idem*. La Calahorra de Prudencio // *Kalakorikos*. Calahorra, 1996. N 1. P. 57–67; *idem*. Bibliografía sobre los Santos Mártires calagurritanos Emeterio y Celedonio // *Ibid.* 2000. N 5. P. 371–390; *Roberts M.* Poetry and the Cult of the Martyrs: The Liber Peristephanon of Prudentius. Ann Arbor (Mich.), 1993; *Castillo Maldonado P.* Los mártires hispanoromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía. Granada, 1999. P. 90–98; *idem*. Prudencio y los mártires calagurritanos // *Kalakorikos*. 2000. N 5. P. 67–75; *Martínez San Celedonio F. M., Rincón Alonso M. J., del*. Emeterio y Celedonio, soldados de la Legión VII Gemina Pia Felix, mártires, santos y patronos de la ciudad de Calahorra y de su vasta diócesis. Calahorra, 1999; *Godoy Fernández C.* Calagurris, centro de culto martirial de los Santos Emeterio y Celedonio: Observaciones sobre la restitución arquitectónica de la memoria martyrum a partir de Prudencio // *Kalakorikos*. 2000. N 5. P. 87–104; *González Echegaray J.* El culto a los Santos Emeterio y Celedonio en Santander // *Ibid.* P. 271–284; *Miralles Maldonado J. C.* Naturaleza y difusión del culto a los mártires calagurritanos Emeterio y Celedonio // *Ibid.* P. 217–236; *Galera i Pedrosa A. S. Celdoni i S. Ermenter: Sis-cents anys a Cardona*. Cardona, 2000.

A. K.

ЕМИЛИАН [лат. Aemilianus] (VI в.?), прп. Италийский (пам. 7 марта). Согласно сказанию, приведенному свт. Димитрием, митр. Ростовским, Е. (в миру Викторин)





происходил из Рима. В юности много грешил, но в старости раскаялся и принял постриг в одном из мон-рей. Пребывая в постоянном страхе по смертного воздаяния за грехи, Е. настолько изнурил себя постом и молитвой, что вся братия удивлялась его аскетическим подвигам. Обитель, где подвизался Е., располагалась на горе, на одном из склонов к-рой была пещера. Ночью Е. втайне ото всех пробирался в эту пещеру и молился до утра, проливая слезы раскаяния. Однажды игумен случайно заметил монаха, выходявшего ночью из ворот мон-ря, и решил узнать, куда тот направляется. Увидев, что монах скрылся в пещере, игумен остался ждать его возвращения. Через нек-рое время гора озарилась светом, и игумен чудесным образом увидел стоявшего на коленях Е., на голову к-рого нисходили лучи, и голос с неба произнес: «Емилиан, прощаются тебе грехи твои». Пораженный игумен вернулся в обитель, а утром на проповеди после службы спросил Е. при всех монахах, где тот провел ночь. Е. ответил, что он спал в келье. Но игумен рассказал о ночном видении, полагая, что в этом будет духовная польза для братии, а Е. подтвердил его слова. Преподобный провел остаток жизни в обители, благодаря Бога за прощение грехов, скончался в мире.

Источником сведений о Е. является рассказ свт. Григория I Великого (Двоеслова) из кн. «Беседы на Евангелия». Святитель сообщает, что слышал эту историю от игум. Максимиана (впосл. епископ Сиракузский), вероятно бывшего настоятелем мон-ря во имя ап. Андрея, основанного свт. Григорием на месте своего дома в Риме. Е. был современником свт. Григория (ок. 540–604). В сказании сообщается, что у преподобного было 2 имени: Викторин и Емилиан. Этот рассказ был включен во 2-ю редакцию Пролога, составленную на Руси во 2-й пол. XII в., и затем вошел в ВМЧ. «Беседы на Евангелия» были включены в ВМЧ во 2-й четв. XVI в. (ВМЧ. Март, дни 1–11. С. 385–669).

В визант. и рим. синаксарях память Е. отсутствует. Ее нет также в календарях совр. Элладской православ. и католич. Церквей.

Ист.: ЖСв. Март. С. 167–169; ВМЧ. Март, дни 1–11. С. 132–134; Григорий Двоеслов, свт. Беседы на Евангелия // Он же. Избр. творения. М., 1999. С. 334–336.

О. Н. А.

ЕМИЛИАН [Емилиан в куколе; лат. Aemilianus Cucullatus; испан. Millán de la Cogolla] (474–574), прп. (пам. зап. 12 нояб.), испан. отшельник, чудотворец. Основным источником сведений о Е. является Житие, составленное между 635 и 640 гг. свт. Браулионом (см. ст. Браулио), еп. Цезаравгусты (ныне Сарагоса). Житие, предназначенное для чтения во время богослужения, отличается краткостью. Его главными источниками, по словам составителя, были рассказы настоятеля Цитоната, пресвитеров Софрония и Геронтия, а также мон. Потамии, которые лично знали преподобного. Житие сопровождается посланием к пресв. Фронимиану (возможно, насельнику мон-ря Е.) с просьбой свт. Браулиона показать сочинение Цитонату и Геронтию, если те еще будут живы. Житие получило известность в Испании. Свт. Фруктуоз, еп. г. Бракара Августа (ныне Брага, Португалия), сравнивал его с Житием св. Гонората, составленным свт. Иларием, еп. Арелатским, и с Житием свт. Германа, еп. Автиссиодурского, составленным Констанцием Лугдунским (Braulio. Ep. 43 // PL. 80. Col. 691).

Сведения о родителях (вероятно, они были крестьянами) и детстве Е. в Житии отсутствуют. В юном возрасте он пас овец в горах. Однажды он крепко уснул, а пробудившись, решил оставить прежнюю жизнь и посвятить себя Богу. Он пришел к прп. Феликсу († 520), отшельнику, подвизавшемуся в горах близ старой рим. крепости Библий (близ совр. г. Аро). После смерти наставника Е. отправился на родину, в сел. Вергей (ныне сел. Берсео), и поселился неподалеку, на склонах поросших лесом гор. Там преподобный подвизался в уединении на протяжении 40 лет. Впосл. Дидим, еп. Тирассоны (ныне Тарасона), убедил Е. принять сан пресвитера. Преподобный вернулся в мир и служил в церкви в сел. Вергей. Через нек-рое время клирики обвинили Е. в расточении церковного имущества, и разгневанный епископ, поверив клевете, отстранил его от служения. Преподобный терпеливо перенес унижение и вернулся в пустынь.

К этому времени относятся совершенные Е. чудеса, кратко описанные составителем Жития. Е. исцелял больных и одержимых демонами, был особенно милосерден к женщинам. По словам составителя Жития, од-

нажды святому явился демон и предложил помериться силами. Однако Е. с помощью молитвы преодолел эти искушения. Преподобный не боялся оставаться наедине с бесноватыми, из-за чего не раз подвергался серьезной опасности. К помощи Е. прибегали и знатные люди (в Житии они именуются «сенаторами»). По просьбе «сенатора» Гонория Е. посетил его дом в Помпелоне (ныне Памплона), чтобы изгнать демона. Он предсказал захват Кантабрии (Сев. Испания) кор. Леовигильдом (574) и связанные с этим бедствия. По достижении 100-летнего возраста преподобный почувствовал приближение смерти. Е. призвал своего ученика, пресв. Азелла, и мирно скончался у него на руках. Тело Е. было погребено в построенной им часовне; на его могиле совершались чудеса.

К Житию приложен составленный свт. Браулионом стихотворный гимн в честь Е., где он представлен как чудотворец и милостивый покровитель всех прибегающих к его молитвам.

Память Е. значится в Мартирологе Узурара (2-я пол. IX в.) и средневеков. мосарабских календарях, а также в ирл. месяцеслове Мариана Гормана (XII в.). В X в., при кор. Памплоны (Наварры) Гарсии Санчесе I (Гарсии III Санчесе; 925–970), было составлено 2 сборника с описаниями новых чудес Е. Поэт Гонсало де Берсео (кон. XII – 2-я пол. XIII в.) составил стихотворное Житие Е. на придворном испано-романском диалекте – «Историю господина св. Емилиана» (Estoria del Sennor S. Millán). Согласно преданию, изложенному Гонсало де Берсео, кор. Леона Рамиро II (931–951) и гр. Кастилии Фернан Гонсалес (930–970) почитали Е. как помощника в борьбе с маврами. По легенде, во время битвы при Асинасе (931 или 938) произошло чудесное явление преподобного с ап. Иаковом Зеведеевым. Жители Кастилии почитали Е. как св. покровителя, «противопоставляя» его ап. Иакову Зеведееву, объявленному офиц. покровителем Испании. В XVI в. имя преподобного было внесено кард. Цезарем Баронием в Римский Мартиролог. В XVII в. католич. церковные власти признали Е. св. заступником Кастилии и одновременно покровителем всей Испании (вместе с ап. Иаковом). Е. изображается в монашеском одеянии с куколом (капошоном) или в облачении пресвитера.





Ист.: BHL, N 100–104; CPL, N 1231; *Braulio*. Vita S. Aemiliani Confessoris cognomento Cucullati // PL. 80. Col. 699–714; *Gonzalo de Berceo*. Estoria de San Millán / Hrsг. G. Koberstein. Münster, 1964; *Gonzalo de Berceo*. La Vida di San Millán de la Cogolla: Estudio y ed. crit. / Ed. B. Dutton. L., 1967.

Лит.: *Minguella y Arnedo T.* San Millán de la Cogolla: Estudio histórico-religioso acerca de la patria, estado y vida de San Millán. Madrid, 1883; *Gárate Arriola J.* San Millán de la Cogolla: Fue monje y abad benedictino // *Príncipe de Viana*. Pamplona, 1957. N 69. P. 519–532; *Fernández de Bobadilla F.* Recuerdo de San Millán en un obra dramática // *Ibid.* 1960. N 57. P. 490–496; *Gómez I. M.* Emilian // *DHGE*. T. 15. Col. 406–412; *Sotomayor M., Raggi A. M.* Emiliano // *BiblSS*. Vol. 4. Col. 1186–1189; *Alonso Avila A.* Visigodos y romanos de la provincia de La Rioja // *Berceo*. Logroño, 1985. N 108/109. P. 7–31; *Olarte J. B.* España en ciernes: O la vida de San Millán. Léon, 1998; *Lomas Salmonte F.J.* Analisis y funcionalidad de la «Vita Aemiliani» (BHL 100) // *Studia historica: Historia antigua*. Salamanca, 1998. N 16. P. 247–266; *Castellanos S.* Poder social, aristocracias y hombre en la España Visigoda: La «Vita Aemiliani» de Braulio de Zaragoza. Logroño, 1998; *idem*. Hagiografía y sociedad en la Hispania visigoda: La «Vita Aemiliani» y el actual territorio riojano. Logroño, 1999; *Grande Quejigo F.J.* Hagiografía y difusión en la Vida de San Millán de Gonzalo Berceo. Logroño, 2000.

А. К.

Монастыри прп. Емилиана, т. н. Верхний (Сан-Мильян де Суцо) и Нижний (Сан-Мильян де Юсо), расположены близ сел. Сан-Мильянде-ла-Коголя в адм. пров. Ла-Риоха в Испании. В 1997 г. оба монастыря включены в список памятников всемирного наследия ЮНЕСКО.

Верхний мон-рь восходит к киневии подвижников, возникшей вокруг кельи и часовни с погребением Е. В VI в. в естественных скальных полостях размещались кельи отшельников. Сохранилось более 120 монашеских захоронений в каменных саркофагах. Свт. *Евгений III*, архиеп. Толетский († 657), посвятил стихотворение церкви, построенной во имя Е., где совершались чудесные исцеления (*Eugenius Toletanus*. *Sargm*. XI: De basilica S. Aemiliani // *MGH*. AA. T. 14. P. 241). В 714–759 гг. территория совр. пров. Ла-Риоха, где находится мон-рь, была захвачена арабами, но в 923 г. отвоевана кор. Памплоны Санчо I. В г. Нахера, расположенный недалеко от мон-ря, была перенесена столица королевства (925). В X в. обитель именовалась по названию хребта Дирпей (ныне Сьерра-де-ла-Деманда), где находилась келья Е. С сер. X в. мон-рь обозначался по названию сел. Вергей. Слово «Коголя» (куколь) в названии упоминается с 1192 г. (в 1180 так была обозначена одна из окрестных островер-

хих горных вершин — *Gómez Moreno*. 1919. P. 290). В 929 г. была освящена базилика, находившаяся, вероятно, в долине, на месте буд. Нижнего мон-ря (*Ibid.* P. 293).

Мон-рь, расположенный поблизости от столицы, получал многочисленные пожертвования от королей Наварры, а также вклады от королей Леона и от гр. Кастилии Фернана Гонсалеса. Для Кастилии, выделившейся из состава королевства Леон, почитание Е. приобрело особое значение: преподобный стал рассматриваться как св. покровитель области. В 1068 г. был издан указ о неприкосновенности во время войны кастильских паломников, следовавших в мон-рь. В XII в. в мон-ре от имени Фернана Гонсалеса была составлена подложная привилегия (т. н. Обеты св. Емилиану, испан. *Votos de San Millán*), согласно к-рой граф якобы обязался ежегодно делать мон-рю выплаты в благодарность за чудесную помощь Е. в битве с арабами при Симанкасе (939).

Соборный храм Верхнего мон-ря был освящен в 984 г. в присутствии кор. Памплоны (Наварры) Санчо II. Церковь представляет собой один из немногих сохранившихся памятников мосарабской архитектуры. Алтарем стала пещера, где, по преданию, молился Е. С юга (из-за рельефа алтаря был ориентирован на север) к церкви примыкало высокое здание, состоящее из 2 равновеликих квадратных в плане помещений. Они перекрыты сводами на нервюрах. Края пологой кровли поддерживаются характерными для мосарабского зодчества резными модульонами. Зап. часть храма реконструируется М. Гомесом Морено (*Ibid.* P. 297–300) как своеобразный клуатр, сев. стороной которого служила скала с 2 пещерными нишами. В правой, соседней с алтарем храма, находилось погребение Е.; левая, согласно преданию, была кельей преподобного. Двор соответствовал по ширине центральной части храма. С запада он был ограничен стеной, с юга — аркадой из 3 подковообразных арок, типичных для мосарабской архитектуры. Аркада вела в небольшой крытый портик, равный по глубине притвору и имевший вход по центру юж. стены. И портик и дворик соединялись с соответствующими компартаментами храма.

В 1002 г. войска правителя Андалусии аль-Мансура (Альманзора) разграбили и сожгли мон-рь.

Восстановление обители началось при поддержке кор. Санчо III Великого (ок. 1000–1035). В 1030 г. мощи Е. подняли из-под алтаря храма и поместили в новую, серебряную раку. Церковь подверглась радикальной перестройке и была переориентирована с севера на восток. К храму пристроили двойной алтарь; портик и двор перекрыли новой кровлей, превратив их т. о. в нефы нового храма. Эти нефы были продлены на запад и разделены 2 новыми, полуциркулярными арками. Видимо, к этому же времени относится появление открытого входного портика, пристроенного к храму с юга. В этом портике, описанном поэтом Гонсало де Берсео в Житии св. девы Ории и носящем теперь имя поэта, помещены саркофаги наваррских королей. На полу из красного кирпича и серых валунов выложены розетки и свастики.

В 1053 г. кор. Гарсия V решил перенести мощи Е. в основанный им в 1052 г. Королевский мон-рь Богородицы в Нахере (Санта-Мария ла Реаль). Согласно легенде, волы, тащившие повозку, остановились после спуска в долину, что восприняли как знак свыше. На этом месте (т. е. скорее всего на месте базилики, построенной в 929) началось строительство нового мон-ря, храм к-рого был освящен в 1067 г. В 1076 г. кор. Санчо IV подарил обители новую раку для мощей преподобного, украшенную золотом, драгоценными камнями и пластинами из слоновой кости. Пластины с рельефными изображениями сцен из Жития Е. — выдающееся произведение испан. средневеков. пластики (Мадрид, Национальный археологический музей).

Верхний мон-рь оставался верен мосарабскому богослужебному уставу и традиции смешанного монашества (запрещенного папой *Григорием VII* в 1080), в Нижнем был введен бенедиктинский устав. В 1090 г. в Нижний мон-рь были перенесены мощи наставника Е. прп. Феликса Бибийского, к-рые хранятся в раке XII в. В 1137 г. в присутствии кор. Леона и Кастилии Альфонса VII в Нижнем мон-ре был освящен новый собор. Примерно к 50-м гг. XII в. относятся ремонтные работы в Верхнем мон-ре: входы из храма в пещерные ниши были оформлены скромными раннеготическими арками, на месте первоначального погребения святого установлен кенотаф. Он изготовлен из алебаstra и изображает



лежащего Е., к-рого окружают монахи и паломники. После 1076 г., когда Наварра была присоединена к Арагону, мон-рь стал терять свое значение. Из мон-ря вышли ряд деятелей католич. Церкви и испан. культуры, среди к-рых — католич. св. *Доминик Силосский* и 1-й кастильский поэт Гонсало де Берсео.

В 1500 г. аббат Мигель де Альсага начал строительство нового комплекса зданий Нижнего мон-ря. Монументальный собор во имя Е., 3-нефная зальная базилика с трансептом и башней-колокольной над алтарем, был воздвигнут в 1504–1540 гг. (архит. Т. Роди). Собор сочетает элементы архитектуры платереско (переходного от готики к ренессансу стиля) с аскетическим внешним оформлением в стиле эрререско (позднего испан. ренессанса); собор нередко называют «риоханский Эскориал». В 1595 г., после обрушения сев. стены, своды собора были понижены, но он по-прежнему впечатляет простором внутреннего пространства. Одновременно были возведены огромные клуатры, сочетающие формы эрререско, готики (нижний обход клуатра, оконченного в 1554) и платереско (внешний портал 2-го клуатра, построенного в 1574–1589 А. де Роди и Х. Пересом де Обьейто). Храм и клуатр имеют великолепные платерескные порталы. Из элементов оформления храма выделяется ретабло (заалтарный образ) с изображением Е., сражающегося с маврами (Х. Рицци, 1657), а также рокайльная резная преграда хора (Ф. де Бисоу, 1765–1769). Интерес представляют также Королевский зал с картинами Рицци, неоклассическая лестница св. Августина, б-ка (1780) в стилистике рококо. В 1835 г. мон-рь был закрыт, в 1878 г. передан *августинцам-еремитам*. В наст. время Нижний монастырь является действующим, Верхний мон-рь превращен в музей.

В X–XI вв. Верхний мон-рь был одним из наиболее значительных рукописных центров Испании. С его скрипторием связано создание большого числа иллюстрированных рукописей, среди к-рых — сочинения «Концилиарий» (992; Б-ка Эскориала, d. I. 1), а также «Veatus» (Б-ка Королевской академии истории, 33) и «Толкование на псалмы» (Б-ка Королевской академии истории, 8), датируемые 80–90-ми гг. X в. Кроме того, из монастыря происходят лат. рукописи, содержащие старейшие

записи на романсе — предшественнике испан. языка. В словаре 964 г. (Б-ка Королевской академии истории, 46) лат. текст отражает сильное влияние разговорного языка. На полях кодекса *Aemilianensis 60* (Б-ка Королевской академии истории, 60), ныне датируемого XI в., сохранились глоссы на баском языке. Архив, хранящийся в мон-ре, содержит более 400 документов, самый старый датируется 759 г. Большой известностью пользуется собрание певч. рукописей (см. ст. *Тригоррианское пение*), выполненных в 1729–1731 гг. Оно состоит из 30 огромных фолиантов и является одной из 4 сохранившихся в Испании коллекций полного круга монастырского богослужения.

Ист.: *Cartulario de San Millán de la Cogolla: 759–1076* / Ed. A. Ubieto Arteta. Valencia; Logroño, 1976; *Cartulario de San Millán de la Cogolla: 1076–1200* / Ed. M. L. Ledesma Rubio. Zaragoza, 1989.

Лит.: *Gómez Moreno M. E. Iglesias mozárabes: Arte español de los siglos IX a XI. Madrid, 1919. Vol. 1. P. 288–309; Peña de San José J. Documentos del convento de San Millán de la Cogolla, en los que figura Don Gonzalo de Berceo // Berceo. Logroño, 1959. N 50. P. 79–94; idem. Los marfiles de San Millán de la Cogolla. Logroño, 1978; Ubieto A. Los primeros años del Monasterio de San Millán // Príncipe de Viana. Pamplona, 1973. N 132/133. P. 181–200; Varaschin A. San Millán de la Cogolla: Le temps du monastère ou l'imaginaire de Gonzalo de Berceo // Cah. Civ. Med. 1981. Vol. 24. N 95/96. P. 257–267; Alvar López M., García Mouton P. El monasterio de San Millán y el romance riojano medieval // Historia de la Rioja / Ed. J. G. Prado. Logroño, 1983. Vol. 2. P. 184–191; González de Zárate J. M. La visión emblemática de San Millán en la pintura de Juan de Ricci // Berceo. 1985. N 108/109. P. 121–133; Monreal Jimeno L. A. San Millán de Suso: Aportaciones sobre las primeras etapas de cenobio emilianense // Príncipe de Viana. 1988. N 183. P. 70–96; idem. Eremitorios rupestres altomedievales: El Alto Valle del Ebro. Bilbao, 1989; Sáenz Ruiz-Olalde J. L. San Millán de la Cogolla: Historia económica, administrativa y social en el época moderna. Pamplona, 1991; Emilianense: San Millán de la Cogolla, patrimonio de la humanidad. Logroño, 1997; Martínez Díez G. El monasterio de San Millán y sus monasterios filiales: Documentación emilianense y diplomas apócrifos // Brocar: Cuadernos del investigación histórica. Logroño, 1997. N 21. P. 7–54; García Turza J. El monasterio de San Millán de la Cogolla en la Alta Edad Media: Aproximación histórica // Berceo. 1997. N 133. P. 9–25; idem. San Millán de la Cogolla y su influencia en la historia de la lengua española // Interlingüística. Logroño, 2006. N 17. P. 17–25; Sáenz Rodríguez M. El cenotafio de San Millán de la Cogolla en el monasterio de Suso // Ibid. P. 51–84; Sáenz Preciado M. P. Arqueología en San Millán de la Cogolla: Situación actual y propuestas de intervención // Ibid. P. 141–162; Sancho Roda J., Benito Martín F. El monasterio de Suso: San Millán de la Cogolla: Estudios de investigación para una futura intervención integral // Ibid. P. 163–180;*

Ibáñez Rodríguez S. El dominio rústico del monasterio de San Millán de la Cogolla en el siglo de su clausura, 1752–1841 // Brocar. 1998. N 22. P. 121–136; Los monasterios de San Millán de la Cogolla: VI jornadas de arte y patrimonio regional / Ed. I. Gil-Díez Usandizaga. Logroño, 2000; Calavia Sáez O. Las formas locales de la vida religiosa: Antropología e historia de los santuarios de la Rioja. Madrid, 2002; Maestro Pablo I. San Millán de la Cogolla (La Rioja): Ensayo bibliogr. Logroño, 2002.

Л. К. Масиель Санчес

ЕМИЛИАН [греч. Ἀμιλιανός; лат. *Aemilianus*], сцмч. (пам. 18 авг.), еп. Требийский. Пострадал в г. Требия (ныне Треви, Италия) в 302 г. вместе с пресв. сцмч. Иларионом и мучениками Дионисием и Севастианом (Ермиппом). Согласно позднему лат. Житию XII — нач. XIII в. (к-рое пересказывается в Четвх-Минеях свт. Димитрия Ростовского), Е. был родом из Армении и происходил из знатной христ. семьи. В юные годы был отдан родителями в обучение некоему пресв. Илариону, к-рый воспитал юношу в благочестии. В правление имп. *Диоклетиана* (284–305) Е., желая пострадать за Христа, отправился в Италию, убедив последовать за собой пресв. Илариона и 2 братьев — Дионисия и Севастиана (именуемого также Ермиппом; свт. Димитрий Ростовский оставил только это имя). Достигнув Италии, они сначала поселились в г. Сполетии (ныне Сполето) в Умбрии. Нек-рое время спустя в соседнем г. Требия умер епископ, и местные христиане избрали на его место Е. Тот отправился в Рим и был рукоположен еп. (папой) *Маркеллом I* (свт. Димитрий Ростовский заменил его имя именем его предшественника *Маркеллина* (296–304)). Тем временем в Требию прибыл наместник провинций Тусция (Этрурия) и Умбрия Максимиан с приказом от имп. Диоклетиана склонять христиан к отречению от веры или казнить. Е. был схвачен первым. Он отказался отречься от Христа, и правитель приказал его пытать. Тогда Е. предложил Максимиану устроить испытание для проверки, чей Бог сильнее: смогут ли языческие жрецы своими молитвами исцелить больного? Последним не удалось поставить на ноги парализованного человека, а Е. исцелил его. Приписав происшедшее колдовству, Максимиан вновь стал истязать Е. различными способами (погружали в котел с расплавленным оловом, бросали в р. Клитумн (ныне Клитунно) с камнем на шею, отда-

вали на съедение диким зверям), но тот оставался невредимым. Многие зрители, видевшие такое чудо, обратились ко Христу, и Максимиан приказал убивать таковых на месте (погибло ок. 1 тыс. чел.). Затем Е. привязали к колесу с шипами и пустили с горы. Но веревки развязались, Е. не пострадал, а колесо ранило мн. находившихся внизу язычников. Тогда мученика вновь отправили в темницу. Скрывавшиеся братья Е. и пресв. Иларион были найдены, арестованы и брошены в ту же камеру. Ночью Илариону было видение, что все они вскоре примут мученическую кончину. На следующий день все они, кроме Е., были вызваны на допрос к Максимиану. Тот приписал случившееся в городе землетрясение, сокрушившее мн. идолов, колдовству мучеников и обезглавил их. Затем к такой же казни был приговорен и Е. Однако меч палача изогнулся, не причинив Е. вреда. Но он, желая принять мученическую смерть, обратился с молитвой к Богу, чтобы Тот позволил ему умереть. На смену уверовавшему во Христа палачу пришел другой и отсек Е. голову; при этом из раны потекло молоко. Это чудо повлекло новые массовые обращения в христианство. Согласно тексту Мученичества, Е. был казнен 28 янв. 302 г.

Это Мученичество представляет собой позднюю агиографическую компиляцию сюжетов различных Мученичеств и Свящ. Писания (сцена состязания с языческими жрецами). Свидетельств почитания Е. в Трeбии ранее XIII в. не зафиксировано. Под 8 февр. Мартиролог блж. Иеронима помещает память арм. мучеников Емилиана, Дионисия и Севастiana. Эта заметка без изменений перешла в Мартиролог Флора Лионского, а оттуда ее заимствовал кард. Цезарь Бароний для Римского Мартиролога, не отождествив ее с рассказом о Трeбийских мучениках. Тем не менее, как справедливо полагали еще Г. Хеншен и Ж. де Болланд (ActaSS. Febr. T. 2. P. 158–160), а в Новое время И. Делез (MartRom. Comment. P. 53), именно эта заметка в Иеронимовом и каролингских Мартирологах стала поводом для создания трeбийской легенды о Е., происходившем из Армении. Делез предложил конъектуру заметки для Римского Мартиролога, заменив личные имена географическими названиями: вместо Emilian (Miliani) читать Mediolani ([из] Медиолана (ныне Ми-

лан)), а вместо Sebastiani – Sebastiae ([в] Севастии). В таком случае следует читать «Sebastiae in Armenia minore Dionysii episcopi Mediolanensis» (в Севастии в М. Армении Дионисий, еп. Медиоланский). Т. о., данная заметка относится к свт. Дионисию, борцу с арианской ересью, скончавшемуся в ссылке в Севастии Армянской (ныне Сивас, Турция) после 355 г. (MartHieron. Comment. P. 81). Ист.: BHL, N 107.

Лит.: Lanzoni F. Le diocesi d'Italia: Dalle origini al principio del sec. VII (AN. 604). Faenza, 1927². P. 435–436; Amore A. Dionigi, Emiliano e Sebastiano // BiblSS. Vol. 4. Col. 646.

Д. В. Зайцев

ЕМИЛИАН Антонович Гончаров (5.08.1882, с. Ст. Полтавка Новоузенского у. Самарской губ.— 5.11.1937, полигон Бутово Московской



Сщмч. Емилиан Гончаров.
Фотография.
Тюрьма НКВД. 1937 г.

обл., ныне в черте Москвы), сщмч. (пам. 23 окт., в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Из крестьянской семьи. С 1914 г. исполнял послушание псаломщика. В 1921 г. рукоположен во диакона и во иерея, служил в церквях Саратовской епархии. В 1932 г. перешел в ц. Рождества Христова с. Рождествено Новопетровского р-на Московской обл. В 1933 г. награжден набедренником, в 1936 г.— скуфьей. 7 окт. 1937 г. арестован по обвинению в «контрреволюционной деятельности», заключен в тюрьму г. Волоколамска. Виновым себя не признал. 3 нояб. 1937 г. Особой тройкой УНКВД по Московской обл. приговорен к расстрелу. Погребен в безвестной общей могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. 18818.

Лит.: Мартиролог «Бутово». С. 85; Дамакин. Т. 6. С. 242–243; ЖНИР: Моск. Сент.—окт. С. 199–201.

Игумен Дамакин (Орловский)

ЕМИЛИАН Алексеевич Киреев (31.07.1903, с. Кузмино Ардатовского у. Симбирской губ.— 26.12.1941,



Сщмч. Емилиан Киреев.
Фотография. 30-е гг. XX в.

Чувашская АССР), сщмч. (пам. 13 дек. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Из крестьянской семьи. В 1928 г. переехал в г. Алатырь, где служил псаломщиком при храме. Ложный донос в НКВД вынудил Е. переехать в пос. Риддер (ныне город в Казахстане) к брату Ивану. Работал в леспромхозе, потом конюхом в совхозе «Каратал». После возвращения на родину в 1930 г. был рукоположен во диакона, в 1932 г. Чебоксарским еп. Памфилом (Лясковским) — во иерея. Служил в храмах сел Любимовка (с 1932), Ичиксы (с 1935) и Ахматово (с 1936) Алатырского р-на Чувашской АССР. Затем служил в храме во имя архидиака первомч. Стефана г. Алатыря. Е. был ревностным молитвенником, оказывал помощь нищим и странникам. Е. неоднократно вызывали в районное отд-ние НКВД, где принуждали отречься от священства.

В 1940 г. власти потребовали от священников уплаты повышенного налога. Прихожане организовали сбор средств и внесли требуемую сумму. Тогда Е. был обвинен в принудительном сборе средств для церкви и приговорен к 6 месяцам исправительно-трудовых работ. После отбытия срока наказания Е. снова вернулся к священнослужению.

25 июля 1941 г. арестован, обвинен в контрреволюционной деятельности,



заключен в тюрьму г. Алатыря. Виновным себя не признал. 30 окт. 1941 г. Судебной коллегией по уголовным делам Верховного суда Чувашской АССР приговорен к расстрелу. Похоронен в безвестной общей могиле. Имя Е. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода РПЦ от 6 окт. 2003 г.

Арх.: УФСБ России по Респ. Чувашия. Д. 6009—П.

Лит.: Кольцова (Киреева) А. Е. Для жизни вечной // Казанские Ев. 2001. № 1. С. 8—9.

Игу́м. Дамаскин (Орловский)

ЕМИЛИАН Иванович Панасевич (2.08.1875, с. Обша Белгорайского у. Люблинской губ. (ныне на территории Польши) — 3.12.1937, г. Тихвин Ленинградской обл.), сцмч. (пам. 20 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Из крестьянской семьи. По окончании в 1900 г. Люблинской ДС служил псаломщиком. В 1906 г. рукоположен во иерея. Настоятель храма в посаде Буск Стопницкого у. Келецкой губ. (ныне г. Буско-Здруй, Польша). 8 авг. 1914 г., в начале первой мировой войны, Е. был пленен занявшими посад австро-венг. войсками. Находился в заключении в тюрьмах и лагерях Германии и Австро-Венгрии. В июне 1917 г. освобожден при посредничестве испан. консульства в Вене, в авг. прибыл в Киев, вскоре переехал в Харьков. Поступил на юридический фак-т Харьковского ун-та. В 1919 г. эвакуирован вместе с ун-том в Севастополь. Продолжая учебу, служил 2-м священником в севастопольском Михайловском храме. С сер. 1921 г. проживал в г. Вязьме и служил настоятелем ц. в честь Входа Господня в Иерусалим (Фроловской).

27 нояб. 1929 г. арестован. Приговорен особым совещанием при Коллегии ОГПУ к 3 годам ИТЛ. Отбывал срок заключения в Соловецком лагере особого назначения (СЛОУ). В 1933 г. освобожден, вернулся в Вязьму, но вскоре ввиду закрытия властями храма переехал в Ленинград. Получил от Ленинградского митр. Алексия (Симанского, вполн. Патриарх Московский и всея Руси *Алексий I*) назначение на пустующее место священника церкви дер. Званы Тихвинского р-на. В 1934 г., когда в дер. Званы после отбытия заключения вернулся свящ. Николай Бессонов, Е. перешел служить

во Всехсвятскую (полковую) ц. в г. Тихвине.

29 сент. 1937 г. арестован по обвинению в «контрреволюционной деятельности», заключен в тихвинскую тюрьму. Проходил по делу большой группы тихвинских священнослужителей, монашествующих и мирян, в т. ч. преподобномучеников игум. Арсения (Дмитриева) и игум. *Иоанникии (Кожневниковой)*, священномучеников прот. *Иоанна Сарвы*, священников *Василия Канделяброва* и *Николая Покровского*. Категорически отрицал предъявленные ему обвинения. 25 дек. приговорен Особой тройкой при НКВД по Ленинградской обл. к расстрелу. Казнен вместе с др. тихвинскими новомучениками. Имя Е. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода РПЦ от 7 мая 2003 г.

Арх.: Архив ФСБ по С.-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П-61955.

Лит.: Ленинградский мартиролог, 1937—1938. СПб., 1999. Т. 4: 1937 г. С. 357; Синодик СПб епархии. 2002². С. 184; С.-Петербургский мартиролог. СПб., 2002. С. 184; *Нестор (Кумьш), иером.* Жизнеописание новомучеников Тихвина и его окрестностей // ЦВ. 2002. № 4. С. 41—42; *он же.* Новомученик Емилиан Панасевич, пресвитер Тихвинский (1875—1937) // Там же. № 10. С. 38—41; *он же.* Новомученики С.-Петербургской епархии. СПб., 2003. С. 222—227.

Иером. Нестор (Кумьш)

ЕМИЛИАН [греч. Αἰμιλιανός; лат. Aemilianus] († 362), мч. Доростольский (пам. 18 июля). Пострадал при имп. *Юлиане Отступнике* (361—363). Был сыном Савватиана, префекта г. Доростол (лат. Дуростор, ныне Силистра, Болгария). Первое упоминание о Е. у церковных писателей кон. IV—V в. — в продолжении «Хроники» *Евсевия* Кесарийского, написанном блж. *Иеронимом* Стридонским, к-рый кратко сообщает: «Эмилиан за разрушение алтарей в Доросторе сожжен викарием». Это событие Иероним датирует 3-м годом 285-й олимпиады и 2-м годом правления Юлиана Отступника (с нояб. 362 по июль 363). *Проспер Аквитанский*, переработавший в сер. V в. «Хронику» *Евсевия*—*Иеронима*, относит кончину Е. к консульству *Мамертина* и *Невитты* (362). Свт. *Амвросий* Медиоланский в письме от 389 г. (*Ambros. Mediol.* Ep. 40 // PL. 16. Col. 1154—1155), не называя ни имени Е., ни места страдания, сообщает, что некий христианин, осужденный за разрушение языческих алтарей и разбрасывание приготовленных жерт-

воприношений, претерпел мученическую кончину при имп. Юлиане. Среди греч. авторов о Е. впервые упоминает блж. *Феодорит* Кирский (*Theodoret. Hist. eccl.* III 7); он лишь уточняет сообщения латинских хронистов, добавляя, что Е. был сожжен по приказу начальника всей Фракии, т. е. викария этого диоцеза. В данной форме это сообщение перешло в *Пасхальную хронику* и далее — в «Хронографию» прп. *Феофана Исповедника*. В этих 2 источниках Е. именуется воином.

Сохранилось Мученичество Е., составленное, по-видимому, не позднее кон. VI — нач. VII в. Судя по ряду топографических указаний, оно было создано скорее в Доростоле или Придунайском регионе, чем в К-поле. Мученичество содержит вполне достоверный рассказ о кончине Е., не противоречащий свидетельствам более ранних источников. Хотя в Мученичестве не упоминается о перенесении мощей Е. в К-поль и это событие нигде точно не датируется, оно имело место до составления Пасхальной хроники (1-я пол. VII в.), т. к. в ней идет речь о ц. во имя Е. и об одноименных воротах в зап. к-польском квартале Равд (Ράβδος). Наряду с преданием в основу Мученичества Е. легли подлинные документы допроса святого. На это указывают приведенные точные сведения о времени (3-й ч. дня 16 июля) и месте (10-й квартал Клавдия) ареста Е., а также имена произведших его воинов (Валериан и Максентий).

Мученичество Е. Правитель Доростола Капитолин, назначенный имп. Юлианом, решил устроить по соглашению с местной знатью празднество в честь языческих богов и заготовил все необходимое для жертвоприношений. Ночью Е. проник в храм, разбил идолов и алтари, разбросал приготовленные жертвы и скрылся. Капитолин начал поиски виновника. По подозрению был схвачен некий крестьянин, которого подвергли публичной пытке. Тогда присутствовавший при этом Е. сознался в содеянном. Когда Е. привели к Капитолину, тот не поверил, что Е. совершил преступление в одиночку и по собственному почину, и повелел бить Е. воловьими жилами, чтобы он выдал сообщников и организатора. Однако Капитолин не смог ничего узнать от Е. и тогда приказал заживо сжечь его за городом, на берегу Дуная. Поначалу огонь не причинил





вреда Е., а, напротив, опалил мн. находившихся поблизости служителей Капитолина. Мученик, стоя в пылающем костре, обратился на восток с молитвой, чтобы Господь принял его душу, после чего безболезненно скончался. Поддавшись уговорам своей жены-христианки, Капитолин разрешил христианам взять тело Е. и похоронить его в местности Гидина (Γηδινάς).

История почитания Е. Кроме упоминания в Пасхальной хронике о к-польской ц. во имя Е. сведения о ней содержатся также у *Георгия Кедрина*, к-рый сообщает о перестройке пришедшего в ветхость храма имп. *Василием I Македонянином* (867–886). О посвящении церкви именно Е. Доростольскому свидетельствуют Типикон Великой ц. и Синаксарь К-польской ц. кон. X в., к-рый заимствовал из него литургические указания. Синаксарные заметки о Е. базируются на тексте его Мученичества, однако нередко уточняют, следуя блж. Феодориту Кирскому, что Капитолин был викарием Фракии. В стихных синаксарях в честь Е. приводится 3 стиха, как и особо чтимым святым. Прп. *Иосиф Песнописец* († 886) составил канон в честь Е., где прославляет его как чудотворца и говорит о мироточении его мощей в К-поле.

В Синаксаре К-польской ц. память Е. значится не 16 июля (указанный в Мученичестве день кончины), а 18 (дата погребения Е.?). Под 18 июля память Е. фигурирует и в Мартирологе блж. Иеронима (1-я пол. V в.). Из всех составителей каролингских Мартирологов эту дату сохранил только Узард. В XVIII в. болландист Иоанн Пиний указывал на известную ему арабо-егип. рукопись, содержащую Мартиролог, в к-ром отмечалась память Е. (ActaSS. Iul. T. 4. P. 370). Речь идет, по всей видимости, об араб. Александрийском синаксаре (копт. редакции Арабояковитского синаксаря). Однако в известных в наст. время рукописях различных редакций этого синаксаря, равно как и в его новейших изданиях, заметок о Е. нет.

Пасхальная хроника и Феофан Исповедник, а вслед за ними ряд поздних стихных синаксарей, в т. ч. синаксари при печатных греч. Минеях, указывают, что вместе с Е. пострадали и др. мученики. Однако фигурирующие в Мартирологе блж. Иеронима после Е. Секунд, Донат, Васса,

Максим и Иуст являются Сцилианскими мучениками, к-рые не имеют к Доростолу никакого отношения и память которых была перенесена с 17 июля (предыдущего дня).

Ист.: BHG, N 33–33e; ActaSS. Iul. T. 4. P. 370–376; SynCP. Col. 827; MartRom. Comment. P. 294; MartHieron. Comment. P. 382–383; MartUsuard. P. 271; *Euseb.* Chron. T. 2. P. 196; *Prosper.* Chronicon integrum // PL. 51. Col. 580; *Theoph.* Chron. P. 51; Chron. Pasch. P. 494, 549; *Niceph. Callist.* Hist. eccl. V 9 // PG. 146. Col. 465; *Cedrenus G.* Comp. hist. P. 234; *Mateos.* Turicon. T. 1. P. 345; *Latyšev.* Menol. T. 2. P. 184–186.

Лит.: *Gaiffier B., de.* «Sub Iuliano Apostata» dans le martyrologe romain // AnBoll. 1956. Vol. 74. P. 5–50; *Amore A.* Emiliano di Durostoro // BiblSS. Vol. 4. Col. 1189; *Janin.* Églises et monastères. P. 12–13.

Д. В. Зайцев

Гимнография. Память Е. отмечается 18 июля в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos.* Turicon. T. 1. P. 344) без богослужебного последования. Торжественное богослужение в этот день совершалось в храме Е., находящемся в К-поле (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 275–276).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., представляющем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, память Е. отсутствует. В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 472) последование Е. 18 июля включает лишь минимальный набор песнопений (канон, цикл стихир, седален), что говорит о совершении в этот день службы с «*Аллилуия*» на утрне. В южноиталийском *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz.* Turicon. P. 168) в день памяти Е. содержится только указание «Аллилуия».

Согласно рукописи Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв. (*Lossky.* Turicon. P. 225), содержащей одну из ранних редакций *Иерусалимского устава*, Е. назначается общий тропарь Ὁ μάρτυς σου, Κύριε: (Мученик тво́й, гд́и). Все последующие редакции Иерусалимского устава – Типиконы, Минеи – назначают Е. службу с «Аллилуия»; последование Е. включает лишь минимальный набор песнопений (канон, цикл стихир, седален). В печатных греч. (Венеция, 1545, 1577) и рус. (М., 1610, 1641) Типиконах 18 июля отмечается память мч. Иакинфа и Е. (в рус. Типиконе память Е. указана на 1-м месте); греч. Типиконы ограничиваются указанием «Аллилуия», однако, согласно рус. Типиконам, также назначающим службу с «Аллилуия», последование Е. соединяется со службой Октоиха по типу службы без знака (см. *Знаки праздников месяцеслова*). Начиная с московского издания Типикона 1682 г., в последование Е. добавляется общий тропарь мученику и кондак 3-го гласа (в качестве кондака был использован седален Е. из греч. Минеи); память Е. всегда предворяется памятью мч. Иакинфа. В греч. бо-

гослужебных изданиях с кон. XVII в. и до наст. времени последование Е. по-прежнему не имеет тропаря и кондака; греч. Типиконы назначают 18 июля службу с «Аллилуия» (ср. изд.: Венеция, 1685).

Издана полиелейная служба Е., составленная свящ. Георгием Вутеросом (Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος Αἰμιλιανοῦ ψαλλομένη τῇ 18 Ἰουλίου. Ἀθήναι, 1917).

Последование Е., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает следующие элементы: общий тропарь мученику 4-го гласа **Мученик тво́й, гд́и, ἐμίλιάνη:** (только в славянских); кондак 3-го гласа на подобен «Божественныя веры» **Бжтвенноу ревностію распалѣемъ:** (в греческих это седален по 3-й песни Пурполоύμενος, τῷ θεῷ ζήλω); канон 4-го гласа, составленный гимнографом Иосифом, с акrostихом Αἰμιλιανοῦ Μάρτυρος μέλω κλέος. Ἰωσήφ (Ἐμίλιάνη μῦчениκα ποῦ σλάνηω – имя Иосиф в слав. Минее указано отдельно от акrostиха), ирмос: Ἄνοιξω τὸ στόμα μου: (Ἐβέρθε ἡστὰ μοῦ); нач.: Αἰνέσωμεν σήμερον, τὸν ἐπὶ πάντων Θεὸν ἡμῶν (Восхва́лимъ днѣсь надъ всѣми бѓа на́шего). В греч. Минее помещается др. цикл стихир-подобнов и др. седален (слав. кондак).

По рукописям известны песнопения Е., не вошедшие в совр. издания богослужебных книг: канон 4-го гласа с акrostихом Αἰμιλιανὸς δοξάζεται ὁ μάρτυς (Емилиан прославляется мученик), с подписью в богородичнах: Ἦλιου ἄσμα (Илии песнь), ирмос: Θαλάσσης τὸ ἐρυθραῖον πέλαγος: (Морѧ черни́ноу пѣчинѧ); нач.: Ἀξίως πρὸς εὐφημίαν, ἅγιε (Достойно к похвале, святе) (АНГ. Т. 11. P. 334–346); анонимный канон 1-го гласа без акrostиха, ирмос: Τῷ βοηθήσαντι Θεῷ: (По́могшемъ бѓи); нач.: Τῷ ἀναδείξαντι ἡμῖν ὡς ἀκτίνα φαεινὴν (Показавшему нам как луч светлый); канон 2-го гласа с акrostихом Αἰμιλιανὸν ἐνθέῳ μέλω πόθο (Емилиана боговдохновеннымъ воспеваю желанием), с именем автора (Георгия) в богородичнах, ирмос: Δεῦτε, λαοί, ἄσωμεν: (Гра́дите, лю́дѧе, по́ймъ); нач.: Ἀειθαλὲς βλάστημα ἐν τῷ λιμῶνι σοφέ (Неувядающая отрасль на лугу, мудрый) (Ταμεῖον. Σ. 248–249); кондаки: 2-го гласа Ἄνδρεῖα ψυχῆς: (Мужество души), 2-го гласа с акrostихом τοῦ ἁσώτου (распутного), нач.: Κρατυνθεὶς ὑπερτάτως (Укрепленный высочайше) (*Амфилохий.* Кондакарий. С. 128, 41 (отд. паг.)); 2 седальна (АНГ. Т. 11. P. 336–337).

В афинском издании (1917) полиелейной службы Е. помещены тропарь 3-го гласа на подобен «Божия веры» Λίθος τίμιος τῆς Ἐκκλησίας: (Камень честный Церкви), кондак 4-го плагального (т. е. 8-го) гласа на подобен «Взбранной» Τῷ ἀθλοφόρῳ οἱ πιστοὶ τὰ ὑμνητήρια: (Страстотерпцу верные песнословия). Канон тот же, что и в Минее, 2 цикла стихир-подобнов из слав. и греч. Минеи распределены



среди стихир вечерни, остальные стихиры (циклы подобнов и самогласны), а также большая часть седальнов (кроме седальна по 3-й песни, заимствованного из греч. Миней) и светилен составлены заново. Служба включает ветхозаветные чтения на вечерне (Ис 43. 9–14; Прем 3. 1–9а; 5. 15 — 6. 3а); на утрени — прокимен из Пс 91 и Евангелие — Мф 10. 16–22; на литургии — праздничные антифоны (из избранных стихов разных псалмов) с пением тропаря Е. на 3-м антифоне, прокимен из Пс 63, Апостол — 1 Тим 5. 1–10, аллилуиарий со стихом из Пс 91, Евангелие — Мк 13. 9–13.

А. А. Лукашевич

ЕМИЛИАН [греч. Αἰμιλιανός] († после 815), исп. (пам. 8 янв., 8 авг.), еп. Кизический, преемник еп. Николая, участвовавшего во *Вселенском VII Соборе* в 787 г. (*Mansi*. Т. 13.



Исп. Емилиан, еп. Кизический. Мишаторя из греко-груз. рукописи. XV в. (РНБ. О.1.58. Л. 124)

Col. 381). Точное время рукоположения Е. неизвестно. Возможно, он упоминается в «Хронографии» прп. *Феофана Исповедника* в числе участников совета в имп. дворце (наряду с К-польским патриархом св. *Никифором I* (806–815) и *Никейским митрополитом*), к-рый был созван 1 нояб. 812 г. для обсуждения военной кампании против болгар (*Theoph. Chron.* P. 498–499).

В период возобновления иконоборческой политики при имп. *Льве V Армянине* (813–820) Е. был защит-

ником иконопочитания и сторонником невмешательства гос-ва в дела Церкви. Вместе с патриархом *Никифором* и др. православными епископами (сщмч. *Феофилактом* *Никомидийским*, свт. *Михаилом* *Синадским*, сщмч. *Евфимием* *Сардским*, свт. *Иосифом* *Фессалоникийским*) он присутствовал на аудиенции 24 дек. 814 г. в имп. дворце, во время к-рой император попытался инициировать дискуссию об иконах. В связи с этим событием Е. упоминается в *Житии* прп. *Никиты Мидийского* и в 2 версиях *Жития* сщмч. *Феофилакта* *Никомидийского*. После низложения патриарха *Никифора* и иконоборческого Собора 815 г. Е. был отправлен в ссылку, где и скончался.

Краткое сказание о Е. содержится под 8 авг. в *Синаксаре* К-польской ц. (кон. X в.), а также в *Минологии* имп. *Василия II* (кон. X — нач. XI в.), где он назван великим священномучеником. В визант. *синаксаре* семейства С (по классификации И. Делеэ) XII в. после повествования о Е. по ошибке переписчика следует *Житие* св. *Мирона*, еп. *Критского*. В палестино-груз. календаре X в. память Е. отмечена под 9 авг. (*Garitte*. P. 83). В *Последовании*, написанном исп. *Феофаном Начертанным* (Граптом), память Е. находится под 8 янв. (Σωφρόνιος. Σ. 18–19).

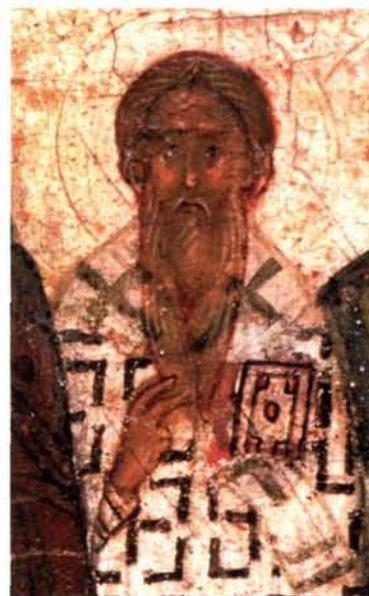
Сохранилась печать Е. с надписью: Αἰμιλιανῶ μητροπολίτη Κυζίκου (*Zacos G., Veglery A. Byzantine Lead Seals. Basel, 1972. Vol. 1. Pt. 2. N 1326*).

Ист.: *ActaSS. Aug. T. 2. P. 353; Oct. T. 11. P. 33, 196; MartRom. Comment. P. 330; SynCP. Col. 875; PG. 117. Col. 576* [Минологий *Василия II*]; *Garitte. Calendrier Palestino-Géorgien. P. 297, 298; Gouillard. Synodikon. P. 1–316; Theoph. Chron. P. 498–499; ЖСв. Янв. С. 272; Авг. С. 134–135.*

Лит.: *ActaSS. Apr. T. 1. P. 262* [Theostericti Vita Nicetae]; *Sergii (Snasskii). Месяцеслов. Т. 2. С. 7, 239; Т. 3. С. 315; Journier P. Lemilian // DHGE. T. 1. Col. 656–657; Vogt A. S. Théophylacte de Nicomédie // AnBoll. 1932. Vol. 50. P. 67–82, 71–82* [текст *Жития*]; *Alexander P. J. The Patriarch Nicophorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire. Oxf., 1958. P. 128–132; Αἰμιλιανός // ОНЭ. Т. 1. Σ. 1054; Amore A. Emiliano // BiblSS. Vol. 4. Col. 1185; Halkin F. Saint Théophylacte de Nicomédie confesseur sous les iconoclastes // Hagiologie Byzantine / Textes inédits publ. en grec et trad. en franç. par F. Halkin. Brux., 1986. P. 170–184. (SH; 71); Fedalto. Hierarchia. Vol. 1. P. 138; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 18–19; Афиногенов Д. Е. Тактика правосл. сопротивления в начале второго периода иконоборчества // Традиции и наследие Христ. Востока: Мат-лы междунар. конф. М., 1996. С. 63–84; PMBZ, N 153.*

Т. А. Артохова, Л. В. Луховицкий

Гимнография. В *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. Е. не упоминается. Согласно *Студийско-Алексиевскому Типикону* 1034 г., отражающему самую раннюю сохранившуюся редакцию студийского *Синаксаря* (*Пентковский. Типикон. С. 359*), 8 авг. отмечается память мч. До-



Исп. Емилиан, еп. Кизический. Фрагмент иконы «Миния годовая». 1-я пол. XVI в. (Музей икон, Реклинзхаузен)

метиана и Е.; на службе соединяются последования этих святых и поспраждства *Преображения*, а также *Октоиха*. Последование Е. включает лишь минимальный набор песнопений: канон, цикл стихир, седален. Служба совершается по праздничному чину (с пением «Бог Господь» на утрени) ради поспраждства *Преображения*. Студийские *Минеи* могут и не содержать последование Е. (см.: *Горский, Невоструев. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 73*). Согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 482–483*), 8 авг. отмечается только память Е., соединяются последования Е., поспраждства *Преображения* и *Октоиха*, устав службы в целом тот же, что и по *Студийско-Алексиевскому Типикону*. В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz. Turisop. P. 178*) приведены только память Е. и указание о соединении последований Е. и праздника.

В различных редакциях *Иерусалимского устава*, с ранних рукописных редакций (напр., *Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв.*; см.: *Lossky. Turisop. P. 32*) и до печатных изданий (греческих — вплоть до последних изданий, славянских — до изданий кон. XVI в.), последование Е. включает лишь минимальный набор песнопений; в *Типиконах* на этот день присутствуют краткие указания о соединении последований Е. и поспраждства.



В первопечатном московском издании Типикона 1610 г. устав 8 авг. описан подробно, к последованию Е. прибавлен кондак 3-го гласа *Доблаи поворника*. Кроме того, в слав. месяцесловах кон. XVI — нач. XVII в. 8 авг. указывается общий тропарь *И нравомъ причастиникъ*: (см., напр., списки РГБ. Троиц. № 340, 341, 351; а в списке № 366 — общий для Е. и «Илинарха, чудотворца критского» тропарь *Бже Отеца нашихъ*), что не получило большого распространения в рус. традиции. В московских изданиях Типикона 1682 и 1695 гг. в целом сохраняется тот же устав, что и в первопечатном Типиконе 1610 г.

Последование Е. в совр. богослужебных книгах 8 авг. включает кондак 3-го гласа *Доблаго та поворника по трѣцѣ*: (только в славянских), канон авторства Феофана 1-го гласа с акростихом *Τὸν μέγαν Αἰμίλιανὸν ἐν ἄσμασιν ἔξοχα μέλω* (Великого Емилиана в песнях изрядно пою; в слав. Минее акростиха нет), ирмос: *Σοὸ ἡ τροπαιοῦχος (Твоа побѣдитѣльнаа)*, нач.: *Ταῖς ὑπερκοσμίαις συνοικῶν ταξί-αρχίας (Ъъ премірными живый чиноначальствы)*, цикл стихир-подобнов, седален.

А. А. Лукашевич

ЕМИЛИАН (Пиперкович Неделько; 23.08.1886, Липлян — 10.09.1970, Заечар), еп. Тимокский Сербской Православной Церкви (СПЦ) в 1922–1970 гг. По окончании школы в родном городе учился в начальной гимназии в Приштине и Фессалонике. Затем поступил в богословскую школу на о-ве Халки, где учился вместе с буд. К-польским патриархом *Афинагором I (Спиру)*. В 1910 г. был законоучителем гимназии в Скопье. В 1911 г. в мон-ре арх. Михаила в Кучевиште (совр. Македония) пострижен в монашество. 15 авг. того же года рукоположен во диакона. В 1913–1918 гг. как стипендиат Синода СПЦ учился на богословском фак-те Афинского ун-та. В 1919 г. защитил докт. дис. «Иллирик и канонические права Римской и Константинопольской Церквей над ним». Был секретарем архиеп. Сербского и митр. Белградского *Димитрия (Павловича)*, буд. Патриарх Сербский во время пребывания последнего на о-ве Керкира (Корфу). Входил в состав делегации СПЦ, к-рая вела в К-поле переговоры о передаче освобожденных после первой мировой войны территорий в юрисдикцию СПЦ и о восстановлении Сербской Патриархии. 29 июня 1920 г. рукоположен во иерея и назначен законоучителем белградской реальной гимназии, а затем преподавателем ДС в Сремски-Карловци. Вскоре Синод избрал Е. на кафедру *Тимокской епархии*. Хирото-

ния состоялась 23 янв. 1922 г. в кафедральном соборе во имя свт. Николая в Сремски-Карловци.

Неоднократно выполнял ответственные задания руководства СПЦ. Участвовал в интронизации Патриарха Румынского *Мирона (Кристи)* в 1925 г. В 1930 г. принял участие в работе Подготовительной межправославной комиссии на Афоне, составившей программу для Просинода правосл. Церквей. Через год опубликовал книгу о работе этой комиссии — «Подготовительная межправославная комиссия в монастыре Ватопед» (Припремна међуправославна комисија у Ватопеду. Сремски Карловци, 1931). В 1936 г. совершил освящение часовни в Фессалонике в память сербских воинов, погибших в первой мировой войне. Возглавлял делегацию СПЦ на торжествах в честь 1900-летия прибытия ап. Павла в Грецию.

Во время второй мировой войны Е. принимал активное участие в судьбе СПЦ. 7 июля 1941 г., после оккупации Югославии фашистскими войсками, Е., еп. Бачский *Ириней (Чирич)*, еп. Зворникско-Тузланский *Нектарий (Круль)* и еп. Нишский *Иоанн (Илич)* посетили находившегося под домашним арестом в мон-ре Раковица Патриарха Сербского *Гавриила V (Дождича)*, приняли у него полномочия по управлению СПЦ и вполн. во главе с митр. Скопским *Иосифом (Цвийовичем)* осуществляли управление Церковью до возвращения Патриарха из вынужденной эмиграции в 1946 г. Придерживаясь принципа невмешательства в политику, архиереи стремились к сотрудничеству с властями, но твердо и бескомпромиссно отстаивали свободу Церкви. В февр. 1945 г. Е. в составе делегации СПЦ присутствовал в Москве на интронизации Патриарха Московского и всея Руси *Алексия I*. После возвращения Патриарха Гавриила Е. отошел от активной церковно-политической деятельности и вернулся к управлению Тимокской епархией, к-рая хотя и находилась в нем. оккупационной зоне, но в ходе войны практически не пострадала.

В авг. 1970 г. из-за болезни Е. не смог принять участие в торжествах в честь 50-летия восстановления Сербской Патриархии. В письме Патриарху *Герману (Джоричу)* он сообщил, что тяжело переживает свое отсутствие на заседании, т. к. является «един-

ственным живым из шести членов делегации, которая в 1919–1920 гг. вела переговоры со Вселенской Патриархией». Похоронен в г. Заечар.

Е. известен как богослов и церковный писатель. Печатал свои труды в периодических изданиях: «Гласнике» СПЦ и греческих «*Ἐκκλησιαστικὸς φάρος*», «*Ἐκκλησιαστικὸς κήρυξ*». Соч.: Нова кодификација каноника у Православној цркви. Ниш, 1932.

Лит.: *Дамаскин (Давидович)*, иером. Еп. Тимокский Емилиан: [Некролог] // ЖМП. 1971. № 2. С. 53–54; *Слијепчевић*. Историја. Књ. 3. С. 109, 116, 222; Српски јерарси. С. 185; *Живојиновић Д.* Српска православна црква и нова власт, 1944–1950. Београд, 1998. С. 15–16.

В. С. Путятин

ЕМИЛИАНА [лат. *Aemiliana*], св. (пам. зап. 5 янв.), римская дева, тетья по отцу свт. *Григория I Великого*. Единственное упоминание о Е. есть в проповеди Григория Великого, когда он комментирует слова Евангелия «ибо много званых, а мало избранных» (Мф 20. 16).

Е. вместе с сестрами Тарсилой и Гордианой решила посвятить себя Господу, вела аскетический образ жизни. Гордиана позднее вернулась к мирской жизни и вышла замуж за управляющего имениями. Тарсила умерла незадолго до Рождества (год неизв.), потом она явилась Е. и сказала: «Приходи, если Рождество Господне я отпраздновала без тебя, то праздник Богоявления я отпраздную с тобой» (*Greg. Magn. In Evang. 38 // PL. 76. Col. 1291*). Через неск. дней Е. скончалась.

Имя Е. внесено кард. Цезарем *Баронием* в Римский Мартиролог (XVI в.) под 5 янв. (возможной датой ее кончины).

Ист.: *ActaSS. Ian. T. 1. P. 287–288; Greg. Magn. In Evang. 38 // PL. 76. Col. 1290–1292; MartRom. P. 8.*

Лит.: *Amore A. Emiliana // BiblSS. Vol. 4. Col. 1182.*

ЕМИЛИЙ, ФЕЛИКС, ПРИАМ, ФЕЛИЦИАН [лат. *Aemilius, Felix, Priamus, Felicianus*], мученики (пам. зап. 28 мая), почитаемые на Сардинии. Их имена упоминаются в Мартирологе блж. Иеронима (1-я пол. V в.) и других Мартирологах. В XVI в. кард. Цезарь *Бароний*, основываясь на Мартирологе Узуарда (2-я пол. IX в.), внес имена мучеников в Римский Мартиролог (в нем вместо Фелициана назван Лукиан).

П. и Феликса, вероятно, следует идентифицировать с Примом и Фелицианом, рим. мучениками, днем



памяти к-рых является 9 июня. По мнению И. Делез, имя Феликс является дубликатом имени Фелициан и было внесено в Матриолог ошибочно. О Е. ничего не известно. Делез полагал, что топографическое указание «на Сардинии» следует отнести к записи под 30 мая, где речь идет о мч. Габине, действительно пострадавшем на этом острове. Указание на Сардинию как на место мученичества этих святых ошибочно. В 1620 г. на острове были найдены останки П., Лукиана (вероятно, ошибочное написание имени Фелициан) и Емилиана (вариант имени Емилиий). Однако на Сардинии известны случаи ложной идентификации останков, найденных в церквях, и фальсификации эпитафий. Почитание Е. широко распространилось на Сардинии. Вместе с П. он является патронном епископа Альгеро-Боза. Близ Сесту в пров. Кальяри находится ц. св. Гемелиана (вариант имени Е.), который, по местному преданию, был 2-м епископом г. Каралы (ныне Кальяри) и мученически скончался на этом месте. Сохранившийся до настоящего времени храм был построен в XIII в. при бенедиктинском монастыре, принадлежавшем к конгрегации св. Виктора. В сел. Самасси в пров. Меджо-Кампидано сохранилась ц. св. Гемелиана (Санту-Миллану), построенная во 2-й пол. XII в. Ист.: ActaSS. Mai. T. 6. P. 745–746.

Лит.: Martini P. Storia ecclesiastica di Sardegna. Cagliari, 1839. Vol. 1. P. 15–16; MartHieron. Comment. P. 278–279; MartRom. Comment. P. 212–213; Filia D. La Sardegna cristiana. Sassari, 1909, 1995. Vol. 1. P. 52–53; Lanzoni. Diocesi. P. 656–657; Delogu R. L'architettura del Medioevo in Sardegna. R., 1953; Arce J. España en Cerdeña. Madrid, 1960. P. 258, 429; Burchi P., Bonu R. Emilio, Felice, Priamo e Feliciano // BiblSS. Vol. 4. Col. 1194–1195.

О. И. Ф.

ЕМИЛИЯ [Эмилия, Эммелия; греч. Ἐμμελία, Ἐμμελίω] (IV в.), св. Кесарийская (Каппадокийская) (пам. 1 янв.). Е. род. в Кесарии между 305 и 315 гг. в богатой семье, которой принадлежали обширные земельные владения в ряде провинций М. Азии. В юности Е. отличалась редкой красотой, но, будучи глубоко верующей, готовила себя к безбрачию. Рано осиротев (отец Е. принял мученическую смерть при имп. Лицинии (308–324)), она во избежание возможного оскорбления или похищения вышла замуж за адвоката Василия (Василия Старшего, впосл. иерей), к-рый был известен как об-



Св. Емилия, со святыми на полях.
Икона. Нач. XXI в.
(ц. Св. Троицы в Голенищеве, Москва)

разованный и благочестивый человек. Свт. Григорий Богослов пишет, что их супружество состояло не столько в плотском союзе, сколько в обоюдном стремлении к добродетели, выраженном в заботе о нищих, в странноприимстве, в очищении души посредством воздержания; часть своего имущества они посвятили Богу (Greg. Nazianz. Or. 43. 9. 3). Вместе с тем Е. «одна в человеческом роде была и благочадна и многочадна» (Idem. Epigr. Emmel.). У нее было 9 (Greg. Nyss. De vita Macr. 5) или 10 (Maraval. 1971. P. 159. Not. 3) детей. Ее почитают как мать, взрастившую 3 святителей — Василия Великого, еп. Кесарии Каппадокийской, Григория, еп. Нисского, Петра, еп. Севастийского, — прп. Макрину Младшую и блж. Феосевию (Феозву). Святители Василий и Григорий прославились как великие богословы и отцы Церкви, свт. Петр, не имевший такого основательного светского образования, как его братья, при помощи сестры Макрины получил хорошее религ. воспитание и преуспел в добродетели не меньше братьев Василия и Григория. Прп. Макрина явила образец жен. монашества, блж. Феосевия стала диакониссой и помощницей свт. Григория. Сын Навкратий в 22 года оставил светскую карьеру, удалился в пустыню и 5 лет жил в уединении; др. сын, Никифор, умер в раннем возрасте (Ibidem). Имена остальных детей Е. неизвестны. Предполагают, что нек-рые из них впосл. приняли монашество (Maraval. 1980). По словам свт. Василия

Великого, он приобрел верное понятие о Боге от блаженной матери своей и бабушки Макрины (Макрины Старшей), к-рые воспитывали детей в духе христ. благочестия и добродетели (Basil. Magn. Ep. 204. 6; 223. 3). Особое влияние на семью оказало аскетическое учение Евстафия Севастийского. После смерти отца старшая дочь Макрина помогала Е. вести домашнее хозяйство; когда дети выросли, она убедила мать обратиться к монашескому образу жизни. Вместе они удалились в имение Анниса на берегу р. Ирис, в окрестностях г. Ивора (совр. Сев. Турция), и основали там обитель, куда последовали мн. отпущенные ими рабы. Дожив до преклонных лет, Е. умерла окруженная заботой дочери Макрины и сына Петра (Greg. Nyss. De vita Macr. 13; ср.: Basil. Magn. Ep. 30. 7). Е. была похоронена в ц. Сорока мучеников Севастийских в саркофаге своего мужа. Свт. Григорий Нисский описывает новый саван, к-рым были покрыты тела Е. и Василия Старшего при захоронении Макрины в тот же саркофаг (Greg. Nyss. De vita Macr. 35).

Относительно даты смерти Е. среди ученых нет единого мнения: бол-ландисты считают, что Е. скончалась примерно на 74-м году жизни в 372 г.; франц. исследователи относят время кончины святой к 373 г.; архиеп. Филарет (Гумилевский) полагает, что она умерла 8 мая 375 г.

В 1998 г. Элладская Православная Церковь постановила праздновать во 2-е воскресенье янв. память семьи свт. Василия Великого: его родителей Василия и Е., братьев и сестер.

В Римском Матриологе память Е. отмечена под 30 мая. Ист.: ActaSS. Mai. T. 7. P. 242–246; SynCP. Col. 363–366; Greg. Nyss. De vita Macr.; idem. Traité de la virginité / Introd., texte crit., trad., ind.: M. Aubineau. P., 1966. P. 564. (SC; 119); Maraval P., éd. Grégoire de Nysse. Vie de sainte Macrine. P., 1971. (SC; 178); idem. Encore les frères et sœurs de Grégoire de Nysse // RHPPhR. 1980. Vol. 60. P. 161–166.

Лит.: Tillemont. Mémoires. T. 9. P. 1–304, 628–691; Филарет (Гумилевский). Жития подвижниц. С. 165–181; Сепзуй (Снасский). Месяслов. Т. 3. С. 537; Pfister J. E. The Brothers and Sisters of St. Gregory of Nyssa // VChr. 1964. Vol. 18. P. 108–113; Aubert. R. Emmélie // DHGE. T. 15. Col. 429; Amore A. Basilio ed Emmelia // BiblSS. Vol. 2. Col. 949.

П. Б. Михайлов, Э. Ф. Гамзюнова

ЕММАНУИЛ [евр. עִמְמָנוּאֵל, 'immanū'el; греч. Ἐμμανουήλ; ц.-слав. ЕММА. ИВНАЪ], пророческое наименование Мессии. Имя Еммануил перево-



дится с еврейского как «с нами Бог». Употреблено в предсказании прор. Исаии: «...се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» (Ис 7. 14). В Евангелии от Матфея это пророчество прилагается к Иисусу Христу (Мф 1. 23). Подробнее см. ст. *Мессия* и разд. «Иконография» в ст. *Иисус Христос*.

ЕММАНУИЛ ГРИМАНИС [греч. Ἐμμανουὴλ Γρημάνης], свящ. и иконом, греч. кодикограф. Жил на о-ве Патмос. Известен по выполненному им в 1820 г. разделу певческой рукописи — тетради, приплетенной к Анфологии XVIII в., ранее принадлежавшей некоему свящ. Георгию Папахристу, а ныне хранящейся в Кабинете практического богословия Богословского фак-та Фессалонийского ун-та (Thessal. Theol. gr. 2. Fol. 219–226v). В указанном разд. помещены песнопения на преставление ап. и евангелиста Иоанна Богослова (26 сент.) — праздник, особо почитаемый на о-ве Патмос, где жил Е. Г. (точнее его происхождение не установлено). В др. источниках упоминаний о Е. Г. не найдено.

Лит.: Πολίτης Α. Κατάλογος χειρογράφων τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης / Επ.: Π. Σωτηροῦδης, Α. Σακελλαρίδου-Σωτηροῦδη. Θεσσαλονίκη, 1991. Σ. 98–99.

А. Халдеакис

ЕНАКИМЫ — см. *Ханаан*.

ЕНИНСКИЙ АПОСТОЛ — см. *Энинский апостол*.

ЕНИСЕЙСКАЯ И КРАСНОЯРСКАЯ ЕПАРХИЯ — см. *Красноярская и Енисейская епархия*.

«ЕНИСЕЙСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ», офиц. изд. Енисейской и Красноярской епархии, выходившее с февр. 1884 по 1906 г. и с авг. 1908 по 1919 г. в Красноярске 2 раза в месяц (в нек-рые годы от 1 до 4 номеров были сдвоенными). До этого материалы о жизни епархии печатались в «*Иркутских епархиальных ведомостях*» (1863–1879) и «*Томских епархиальных ведомостях*» (1880–1883). Инициатива издания «Е. е. в.» принадлежала Енисейскому еп. *Исаакию (Положенскому)*, к-рый 14 окт. 1883 г. направил представление в Святейший Синод. Издание было одобрено указом Синода от 23 дек. того же года. В отличие от большинства др. епархиальных изданий офиц. и неофиц. отде-

лы «Е. е. в.» подписывались одним редактором; хотя до 1900 г. они имели раздельную пагинацию, их объединяли общие тетради и даже листы (заглавие неофиц. отдела часто помещалось на обороте последней страницы офиц. отдела), что не позволяло разделить их и переплести отдельно. Редакторами были смотритель Красноярского ДУ К. А. Успенский (с 1884 по № 2 за 1894), помощник смотрителя Н. А. Бобылёв (с № 3 за 1894 по 1896), Н. В. Владимиров (№ 1–7 за 1897), А. В. Касаткин (с № 8 за 1897 по 1906), А. С. Богданов (с 1908 по № 2 за 1914), Х. П. Соболев (с № 3 за 1914 по 1919).

Издание отличалось небольшим объемом. В течение первого 10-летия редакция считала своей обязанностью «освещать местную жизнь, текущую и прошедшую, и давать сильные ответы на запросы дня, какие выдвигало духовное ведомство», стараясь «избегать перепечаток». После ухода Успенского штат журнала сократился, стали часто появляться перепечатки из др. изданий. Избранная на епархиальном съезде 1905 г. редакционная комиссия, «желая порвать связь с обнищавшим духовно-прежним органом», постановила издавать новый журнал. С нач. 1907 по июль 1908 г. вместо «Е. е. в.» в увеличенном формате выходил «Енисейский церковный вестник» с подзаголовком «Еженедельный церковно-общественный журнал», в нем помимо церковных проблем поднимались политические. Первые 3 номера редактировал свящ. Петр Никольский, после него временно исполняли должность редактора священники Варсонофий Захаров (№ 4–15, 26–52 за 1907, № 1–29 за 1908) и Илия Фокин (впосл. обновленческий архиепископ Сталинградский) (№ 16–25 за 1907). Однако очередной епархиальный съезд в 1908 г. признал, что «самая попытка сделать журнал политическим органом... была очень неудачным явлением» и «за новой вывеской часто скрывалась прежняя скудость содержания». С авг. 1908 г. издание «Е. е. в.» возобновилось «со старым девизом: освещать... церковные вопросы в духе строгой беспартийности».

В официальном отделе помещались документы, имевшие общецерковное значение, а также распоряжения епархиального начальства, регулярно печатались извлечения из

отчетов о состоянии епархии, журналы общепархиальных съездов духовенства и епархиального училищного совета, списки священно- и церковнослужителей епархии, вакантных мест, лиц, присоединенных из иноверия, инославия или из старообрядчества, разрядные списки учащихся ДС (до открытия в 1895 Красноярской ДС приводились сведения по Томской ДС) и духовных уч-щ. В отличие от большинства др. епархиальных журналов в «Е. е. в.» некоторые офиц. ежегодные отчеты (о состоянии Красноярского епархиального жен. уч-ща, о миссионерской деятельности в епархии, о состоянии церковноприходских школ и школ грамотности) и справочные материалы («Личный состав служащих в Красноярской ДС» в 1899 и 1901) помещались в неофиц. отделе. После 1900 г. наиболее объемные офиц. документы печатались в качестве приложений с отдельной пагинацией, иногда вместо неофиц. отдела. Единственный назидательный текст, помещенный в офиц. отделе, — «Напоминание пастырям енисейской паствы о пастырских их обязанностях и наставление о том, как они должны исполнять оные свои обязанности» еп. Евфимия (Счастлиева) (1901. № 2. С. 33–56).

В неофиц. отделе печатались проповеди, поучения и речи, среди местных проповедников можно выделить еп. Исаакия (1884–1885), еп. *Александра (Богданова)* (более 30 проповедей и речей за 1892–1894), еп. Акакия (Заклинского) (1894–1898), цензора «Е. е. в.» прот. Василия Касьянова (1884–1888), свящ. Никандра Соловьёва («Катехизические поучения о молитве Господней» (1886) и др.), протоиереев Михаила Солодчина и Михаила Лотоцкого. Большой краеведческий интерес представляют подробные описания поездок правящих архиереев по епархии, простиравшейся от границы с Китаем до Сев. Ледовитого океана: «Поездка преосвященного Тихона [Донебина-Троицкого] в Туруханский край для обозрения церквей» (1890–1891), «Поездка епископа Александра для обозрения церквей» (1893), «Обозрение церквей епископом Александром в 1893 г.» (1894), многочисленные статьи о просвещении «иностранцев» Туруханского края (тунгусов, якутов, долган, ненцев). Помимо текущих миссионерских отчетов публиковались описания миссионерских поездок прошлых лет, напр.: «Путевой





журнал священника-миссионера Михаила Суслова при поездке к озеру Енисей» (1884), «Поездка миссионера священника Суслова к устью реки Енисей» (1886. № 1), ст. «Миссионерская поездка Туруханского игумена Мисаила в 1788–1789 гг.» архим. *Владимира (Петрова)*; вполн. архиепископ Казанский) (1887. № 2. С. 17–26; перепечатана из ж. «Христианское чтение»). Публиковались этнографические материалы, напр. цикл статей Н. Орфеева об обычаях хакасов Минусинского окр. (1885–1887), статьи свящ. Н. Путилова «Усинский край» (1885. № 1. С. 7–12; № 5. С. 72–75; № 16. С. 289–294; № 19/20. С. 328–332) и «Урянхай или сойоты» (1886–1887).

Ряд статей посвящен истории епархии, ее монастырям, храмам, святыням, местным святым, в т. ч. «Краткие сведения об открытии Енисейской епархии» (1884. № 1) и «Кафедральный Богородице-Рождественский собор в Красноярске» (1884) прот. В. Касьянова, «Енисейский Иверский девичий монастырь» (1885. № 7. С. 120–126; № 14. С. 244–249; № 15. С. 267–275; № 18. С. 319–324) и «Кладбищенская Входа-Иерусалимская церковь в г. Енисейске» (1901. № 13. С. 293–299; № 14. С. 317–328) прот. Димитрия Евтихьева, «Нечто о Василии Мангазейском» свящ. Симеона Богоявленского (1908. № 7). Из многочисленных статей по истории местных школ и образования представляют интерес: «Енисейское духовное приходское училище (1820–1828)» (1885), «Материалы для истории просвещения в Туруханском крае» (1891. № 16. С. 241–245; № 17. С. 251–256; № 18/19. С. 287–291; 1892. № 3. С. 36–40; № 4/5. С. 47–80), статьи свящ. В. Захарова «Историческая справка по вопросу о народном образовании в Енисейской губернии» (1895. № 9–24; 1896. № 1, 3–12; 1899. № 22–23) и «К вопросу о народном образовании в Енисейской губернии» (1901. № 18. С. 423–432; № 19. С. 446–453; № 23. С. 554–561). В 1915 г. появилась рубрика «Школьный листок». Множество мелких краеведческих публикаций собиралось под рубриками «Известия и заметки», «Местная хроника», «Архиерейские служения», «Хроника епархиальной жизни».

Помимо обзорной ст. «Енисейско-Красноярские архипастыри 1861–1896 гг.» архим. *Никанора (Надеждина)*; вполн. епископ Олонекский)

(1896. № 23. С. 341–345) неск. статей было посвящено отдельным архипастырям, прежде всего еп. *Никодиму (Казанцеву)*, напр. «Преосвященный Никодим, первый епископ Енисейский и Красноярский» М. Александрова (1888. № 20; 1889. № 5–7/8, 11–12, 16–17; 1890. № 1, 4, 7/8, 11, 13/14, 16/17; 1891. № 3–4, 8/9, 13/14, 18/19). А. С. Богданов частично опубликовал дневники еп. Никодима («Путешествие... из Красноярска в Туруханск и обратно, в 1862 г.» (1908. № 1–2, 4, 6, 8–10; 1909. № 1–3), «Путешествие... из Красноярска в Ачинский и Минусинский уезды и на Ангару, в 1863 г.» (1909. № 8. С. 40–44; № 9. С. 42–45; № 10. С. 56; № 11. С. 20–26; № 12. С. 31–38; № 13. С. 20–28; № 16. С. 25–28; № 17. С. 22–27; № 18. С. 35–39; № 19. С. 33–37), «Путешествие... по Ангаре и севером Канского округа» (1909. № 21–24), «Путешествие... из Казани в Красноярск, после назначения» (1911. № 22. С. 18–22; № 23. С. 20–25; № 24. С. 19–24; 1912. № 1. С. 9–16; № 2. С. 31–40)) и его автобиографию (1912. № 10–15, 23–24; 1913. № 2–4, 6–8).

Из публикаций о старообрядчестве примечательны статьи «Как образовался раскол и на чем ныне стоит» (1894. № 10. С. 194–205; № 11. С. 222–225; № 12. С. 233–234; № 13. С. 241–245; № 14. С. 259–261; № 15/16. С. 269–276; № 17. С. 278–285; № 18. С. 294–296; № 20. С. 319–321; № 21. С. 335–338; № 22. С. 344–350; № 23. С. 361–366; № 24. С. 386–389; 1895. № 1. С. 1–7), «Записки енисейского епархиального противораскольнического миссионера» свящ. Иоанна Тихвинского (1897. № 1–2), воспоминания свящ. В. В. Каурова «Моя жизнь в расколе и обращение к Православной Церкви: Автобиография бывшего австрийско-окружного священника с. Салбы» (1904. № 18. С. 502–508; № 20. С. 557–567; № 21. С. 573–583; № 23. С. 628–632), «Из дневника бывшего раскольника» И. В. Комарова (1915. № 14. С. 11–16; № 15. С. 11–17; № 16. С. 12–19). Также в «Е. е. в.» печатались статьи о рус. лит-ре (напр., «Религиозные произведения А. С. Пушкина, поэтическая переписка его с митрополитом Филаретом и христианская кончина» прот. Ф. Знаменского (1899. № 12. С. 319–327)), о Св. земле («Из дневника семинариста: Экскурсия воспитанников Красноярской Духовной семинарии во Св. землю, летом 1908 г.» Н. Уставщи-

кова (1909. № 8. С. 35–40; № 9. С. 33–36; № 11. С. 27–35; № 17. С. 15–22; № 20. С. 25–32)).

После 1907 г. в журнале появились новые рубрики: «Обзор печати», «Библиография» (в № 2, 5–7, 9, 13 за 1909 Соболев опубликовал разбор кн. «Цель и смысл жизни» М. М. *Тареева*), «Отдел религиозно-нравственных чтений» (содержал перепечатки из лит. приложений к др. духовным журналам, литературно обработанные жития святых и т. п.), «Корреспонденции» (в 1909–1910 в этой рубрике печатались «Письма к соратникам на ниве Христовой» свящ. Владимира Кузьмина и др.), «Известия из церковно-общественной жизни», «Страничка трезвости». В предреволюционные годы объем журнала значительно увеличился, в «Е. е. в.» стали чаще печатать сочинения по богословию, библиистике, напр.: «Институт монашества в христианской церкви как внешняя форма жизненного воплощения христианской идеи самоограничения» П. Фаворитова (1915. № 7. С. 18–22; № 9. С. 14–18), «Характеристика апостола Петра» Соболева (1915. № 9. С. 22–33; № 10. С. 26–37; № 11. С. 24–34; № 12. С. 28–40), «Евангельское учение о Царстве Божьем» В. Лисицына (1915. № 12. С. 20–27; № 13/14. С. 49–57; № 16. С. 20–28; № 18. С. 28–32).

В 1917 г. вышло 9 номеров журнала под заглавием «Официальные известия по Енисейской епархии». В 1918–1919 гг. значение продолжавших издаваться «Е. е. в.» вышло далеко за пределы епархии, журнал являлся одним из немногих источников, из к-рых можно было получить сведения о церковной жизни в Сибири и на др. территориях, освобожденных от власти большевиков в годы гражданской войны. В это время вышли статьи «Томское церковное совещание и отношение к нему церковного и светского общества» И. В. Фигуровского (1919. № 1/2. С. 1–7), «Итоги Сибирского поместного Собора» (1919. № 3. С. 32–34), «По вопросу о проведении в жизнь приходского устава, выработанного Всероссийским Поместным Собором» (1919. № 3. С. 48–55). Было опубликовано множество свидетельств о начавшихся по другую сторону фронта гонениях на Церковь, о новомучениках Енисейской епархии — жертвах революционеров, в т. ч.: «Подобности об убийстве в с. Каратуже священника о. Михаила Щербакова» (1919.



№ 3), «Мученическая кончина о. Дмитрия Неровецкого» (1919. № 7).

В качестве приложения к «Е. е. в.» издавались брошюры: «Опыт наставления выпускным воспитанникам учительских семинарий» И. Т. Савенкова (1892), «Сборник вопросов по учебно-воспитательной практике в начальном училище» (1893), «Общественная молитва и христианские храмы» свящ. И. Фокина (1905), журналы епархиальных съездов духовенства (с 1901), отчеты Енисейского комитета *Православного миссионерского общества*, отдельные проповеди и обращения, листки, в т. ч. «Проповеднический листок» (1914. № 7–12) и т. д.

В 90-х гг. в Красноярской епархии вновь стали выходить церковные периодические издания. Помимо общепархиальных газет «Красноярский благовестник» (1991–1993) и «Православное слово Сибири» (с 2001), «Журнала Красноярско-Енисейской епархии» свои издания имеют некоторые благочиния и приходы.

Лит.: Лазарев Д. Н. Оглавление статей, помещенных в «Енисейские ЕВ» за 1884–1895 гг. Красноярск, 1896; *Физуровский И. В.* 25-летие «Енисейских ЕВ» // Енисейские ЕВ. 1909. № 3. С. 12–16; *Рупкевич С. Г.* «Енисейские ЕВ» // ПБЭ. Т. 5. Стб. 441–442; *Андреев.* Христианская периодика. № 215, 216, 560.

Прот. Александр Троицкий

ЕНИСЕЙСКИЙ В ЧЕСТЬ ИВЕРСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Красноярской и Енисейской епархии), в г. Енисейске. Основан в 1623 г. указом царя *Михаила Феодоровича* по благословению 1-го сибир. архиеерея архиеп. Тобольского *Киприана (Старорусеникова)*. История обители мало исследована, т. к. большая часть архива сгорела во время неоднократных городских пожаров. Мон-рь, первоначально именованный в честь Рождества Христова, возглавляли игум. Параскева (Племянникова), игум. Стефанида (Кошелёва; с 1664), мон. Вера, мон. Марина (с 1672), игум. Агришина (Сальникова; с 1681), игум. Феодора (Волкова; с 1683), игум. Анастасия (Мещерская; 1704), наместница София, игум. Иулиания (с 1713), игум. Марфа (Черницкая; с 1742), затем игум. Иустина (Могилёва), игум. Анфиса (Протасова; с 1754).

В 1679 г. Е. м. владел 1460 дес. земли близ Енисейска. В монастырских вотчинах — Еланской и Усть-Лаврентьевской — трудились 29 кре-

стьян по «вечной записи». В обеих деревнях имелось по мельнице. Монастырь вел широкую торговлю хлебом, рыбой, пушниной во мн. сибир. городах. К сер. XVIII в. к Е. м. было приписано 249 крестьян. В кон.



XVII–XVIII в. в Е. м. находилось «особое тюремное отделение с железными решетками для помещения преступниц женского пола» (*Сельский С.* Ссылка в Вост. Сибирь замечательных лиц // Русское слово. 1861. № 8. С. 4). Вероятно, именно в Е. м. содержалась Прасковья Салтыкова (впоследствии жена царя *Иоанна V Алексеевича*). В 1735 г. в Е. м. была сослана камер-медхен имп. *Екатерины I* Яганна Петрова. О ссылке сектанток в Е. м. упоминал Н. С. Лесков в очерке «О квакерах».

В 1764 г. Е. м. стал штатным и был приписан к 3-му классу. По штатному расписанию девичьему мон-рю полагалось иметь 17 монахинь вместе с настоятельницей. Тогда же в Е. м. были переведены нек-рые насельницы тобольского Богородице-Рождественского мон-ря. Е. м. возглавляли игум. Иулитта (Иовлева; с 1776), игум. Прокла (Соловьёва; с 1793), игум. Девора (Коновалова; с 1815–1826, 1830–1842), игум. Евпраксия (Попова; с 1826), игум. Евгения (Старикова; с 1842). При игум. Деворе (Коноваловой) сестры Е. м. совершали паломничества к святыням Киева. В янв. 1843 г. в Е. м. поселился старец св. прав. *Даниил Ачинский*. Последние дни жизни он провел на попечении игум. Евгении (Стариковой) и был похоронен в мон-ре. В 1860 г. по благословению еп. Томского и Енисейского *Парфения (Попова)* в 5 саж. от Рождественского храма над могилой старца была построена каменная часовня во имя прп. Даниила Столпника (в 1869 сгорела, в 1870 отстроена), ставшая местом паломничества. Слу-

живший в Рождественском храме мон-ря прот. Василий Касьянов составил жизнеописание подвижника.

Первая деревянная ц. в честь Рождества Христова была построена в мон-ре в 1626 г. Каменный 2-этажный собор (1755–1758; не сохр.) с выделенным объемом сев. придела строился артелью *Далматовского в честь Успения Пресв.*

Енисейский в честь Иверской иконы Божией Матери мон-рь. Фотография. Нач. XX в.

Богородицы мон-ря под рук. Иакинфа Денисова Стахиева. Большие вклады в строительство внесли купцы М. И. Веретнов, И. Ф. Скорняков, П. Б. Щукин. В 1778 г. был освящен престол во 2-м этаже собора. В 20-х гг. XIX в. был пристроен южный 2-этажный придел. К нач. XX в. собор, освященный в честь Рождества Христова, имел 5 приделов: во имя вмч. Никиты, в честь Рождества Пресв. Богородицы, во имя апостолов Петра и Павла, во имя свт. Николая Чудотворца и в честь Владимирской иконы Божией Матери. Колокольня, судя по ее стилю, строилась той же артелью; близость ее форм к формам колокольни Преображенского храма в Енисейске, заложенной в 1765 г., позволяет отнести строительство к 60-м гг. XVIII в.

Архитектура Рождественского собора представляла собой яркое и своеобразное явление. Четверик храма, завершенный полуглавиями (полуциркульными фронтонами над центральными пряслами стен) с окнами-квадрифолиями, был перекрыт крутым 8-лотковым сводом с малым восьмериком в завершении. Ребра восьмерика и глухого барабана были украшены расширявшимися в нижней части пилястрами. По углам четверика были установлены главки на крещатых бочках. Одноглавый придел, перекрытый глухим сводом, имел 8-угольное окно. Исключительно удачными были пропорции и декор колокольни. На четвериковом основании с крещатыми бочками на углах стоял глухой восьмерик с верхним ярусом звона, увенчанный шатром с главкой. Орнаментальные пояса под ярусом звона включали кронштейны-кубики, «жучок», ширинки, кресты, балясины с розетками и проч.;



основание шатра было оформлено щипцами. Контраст между испещренной мельчайшими узорами поверхностью восьмерика и свободными от украшений гранями шатра (единственный ряд слухов только подчеркивал их «наготу») составлял непривычный художественный эффект колокольни.

По декору храм принадлежал к уральскому варианту нарышкинского стиля с отдельными элементами соликамского узорочья; такое сочетание характерно для храмов Енисейска 1-й пол. XVIII в. При этом его композиция, за исключением колокольни и придела, имевших аналогии в Троицком соборе Верхотурья (1703–1709) и Успенском в Далматовском мон-ре (1707–1720), необычна для работ далматовских мастеров. Рождественский собор оказывается 1-м храмом Енисейска, чей четверик завершен полуглавиями и малым восьмериком. Эти формы были впервые использованы в Сибири при строительстве в Тобольске ц. во имя арх. Михаила (1745–1749) и быстро проникли в др. города. Что касается постановки угловых глав на крещатые бочки, то прием этот уникален, хотя его возникновение в рамках уральской традиции нарышкинского стиля объяснимо.

В соборе служили священники Михаил Малахов (с 1769), Иосиф Павлушков (в 1774), Никифор Кондратьев (с 1775), Иоаким Попов (с 1784), Лаврентий Новосёлов (с 1790), Илия Левитский (с 1796), Иаков Капустин (в 1800), Давид Родюков (с 1801), Григорий Лукин (с 1804), Алексей Самойлов (с 1810), Иаков Флоровский (с 1815), Василий Лукин (с 1833), Василий Евтифеев (в 1838), прот. Василий Касьянов (с 1839), свящ. Стефан Протопопов (с 1841), свящ. Иоанн Хнюнин (с 1853), прот. Павел Любомудров (с 1857), прот. Евфимий Григорьев (1919–1923).

В 1829 г. на полученное от имп. Николая I пособие в Е. м. была возведена каменная ограда с неск. башнями. Во время городского пожара 1869 г. погибли 6 монахинь, постройки Е. м. сильно пострадали. Насельники Е. м. лишены всего имущества, разместились в сторожке при Верхнеподгорненской ц. близ г. Енисейска, затем в с. Казачинском (ок. 150 км от Енисейска), впоследствии переехали в Красноярск. В 1870 г. Енисейский и Красноярский еп. Павел

(Попов) выступил с инициативой упразднения обители, но в том же году указом обер-прокурора Синода Е. м. был возобновлен. На средства членов Енисейского епархиального попечительства купцов И. И. Стахеева, И. Г. Пискунова, Т. И. Щёголевой, др. благотворителей, а также трудами игум. Афанасии (Потёмкиевой) мон-рь был отстроен, в 1871 г. заложилась небольшая каменный храм в честь Иверской иконы Божией Матери, освященный 14 окт. 1872 г. С тех пор мон-рь стал именоваться Иверским (прежний монастырский храм Рождества Христова стал приходским; в 1916 в нем служили священник и псаломщик, приход насчитывал 262 мужчины и 294 женщины). В Иверской ц. служили священники Иоанн Пальмин (в 1872), Иоанн Троицкий (с 1873), Евгений Репьев (с 1875), Илия Тыжнов (с 1880), Иоанн Вазингер (с 1919). В 1885 г. в Е. м. проживали 45 сестер (10 мантйных монахинь, 6 рясофорных и 4 указные послушницы, 25 насельниц «без определения»), а также епитимийца и 2 работника, в 1907 г. — ок. 55 сестер. В нач. XX в. мон-рь владел 518 дес. земли. При Е. м. существовала богадельня, с сер. XIX в. — школа для девочек, в 1865 г. открылось 3-классное уч-ще для девиц духовного звания, преобразованное в 1888 г. в церковноприходскую школу. Последним законоучителем школы был расстрелянный в 1937 г. духовник обители свящ. И. Вазингер.

С установлением в Енисейске советской власти начались притеснения насельниц. В мае 1920 г. постановлением президиума Енисейского губ. комитета РКП было вскрыто захоронение св. Даниила Ачинского. Часовня над его мощами была снесена, останки, вероятно, тогда же перезахоронены (к 2008 их местонахождение неизв.). В том же году Е. м. был преобразован в Иверскую сельскохозяйственную артель. В нее вступили 45 чел., мон. Антония (Петрова) стала председателем. Артель имела 3 дес. земли, пасеку, ферму. Сестры занимались рукоделием. 17 апр. 1923 г. Енисейский исполком упразднил Иверскую сельхозартель как «оплот реакционной общественной мысли, находящийся в прямом несоответствии с общим направлением совполитики». В апр. 1923 г. Иверский храм был передан верующим в качестве приходской церкви, но 15 мая 1923 г. его закрыли, здание

использовалось различными учреждениями, в т. ч. Енисейским народным театром. Рождественский храм был уничтожен, на его фундаменте построено здание школы. В мон-ре находилась колония для малолетних правонарушителей, затем на территории обители были построены жилые дома и размещались различные учреждения. Сосланный в Енисейск архиеп. св. Лука (Войно-Ясенецкий) вспоминал: «Незадолго до моего приезда в Енисейске был закрыт женский монастырь, и две послушницы этого монастыря рассказали мне, каким кощунством и надругательством сопровождалось это закрытие храма Божия. Дело дошло до того, что комсомолка, бывшая в числе разорвавших монастырь, задрала все свои юбки и села на престол. Этих двух послушниц я постриг в монашество и дал им имена моих небесных покровителей: старшую назвал Лукией, а младшую — Валентиной».

В 1993 г. Красноярской и Енисейской епархии был возвращен 2-этажный кирпичный келейный корпус мон-ря, в котором открылась иконописная мастерская. Священники Успенского собора Енисейска многократно совершали городской крестный ход к Иверскому храму.

В 1998 г. решением главы Енисейского р-на здание Иверского собора было передано РПЦ, по благословению еп. Красноярского и Енисейского Антония (Черемисова) началось возрождение монастырской жизни. 26 окт. того же года, в день празднования Иверской иконы Божией Матери, благочинный церковью Енисейского окр. прот. Геннадий Фаст совершил в Е. м. 1-ю литургию. Решением Синода РПЦ от 28 дек. 1998 г. Е. м. был возрожден, настоятельницей стала мон. Варвара (Бортникова). К 2008 г. в Е. м. проживали 4 монахини, 6 инокинь, а также послушницы.

Восстановлен Иверский храм — кубический, лишенный архитектурных признаков церковного здания, перекрытый 4-скатной кровлей, с наличниками, близкими к неоготической стилистике. По распоряжению еп. Красноярского и Енисейского Антония мон-рю передана сохранившаяся часть городской Воскресенской ц., в к-рой в советское время находился один из цехов Механического завода. В апр. 2002 г. духовник мон-ря свящ. Александр Постанчук отслужил 1-ю литургию в Вос-



кресенской ц. К 2008 г. регулярные монастырские богослужения совершаются в Иверском и Воскресенском храмах. Рядом с Воскресенским храмом построено келейный корпус с домовою ц. во имя св. Иоанна Крестителя.

Среди святынь Е. м. — сохранившаяся чтимая Казанская икона Божией Матери, перенесенная крестным ходом из кафедрального Успенского собора в Иверский храм обители. В 2000 г. была найдена чугунная плита с могилы прав. Даниила Ачинского, ныне хранящаяся в Успенском соборе. Летом 2007 г. была обретена часть надгробной плиты игум. Деворы. На месте несохранившегося монастырского кладбища поставлен поклонный крест с надгробной плитой игум. Деворы, у к-рого совершаются панихиды о всех почивших сестрах.

Арх.: Ведомости о состоянии Енисейского Христорождественского и Енисейского Иверского жен. мон-ря за 1873–1876, 1913 гг. Описи монастырского имущества // ГА Красноярского края. Ф. 561; Архив Красноярской краевой б-ки. № 150640 (Енисейский Иверский девичий мон-рь); ГА Красноярского края. Ф. 1. Оп. 1 (Благочинный градо-Енисейских церквей (1809–1915 гг.)); *Кырманов А. И.* Краткая летопись Енисейского у. и Туруханского края Енисейской губ. (1594–1893 гг.) // Красноярский краевед. музей. Оф. 7886. 229. Маш. Лит.: *Фигуровский И. В.* Город Енисейск и его церковные достопримечательности // Енисейские Ев. 1908. № 5. С. 21–23; Краткое описание приходов Енисейской епархии. Красноярск, 1916. Вып. 1; *Котылов А. Н.* Русские на Енисее в XVII в. Новосибир., 1965; *Шорохов Л. П.* Корпоративно-вотчинное землевладение и монастырские крестьяне в Сибири в XVII–XVIII вв. Красноярск, 1983; *Горбачев В. Т.* О нек-рых архитектурных памятниках г. Енисейска // Памятники истории и архитектуры Сибири; Сб. ст. / Сибир. отд-ние АН СССР. Новосибир., 1986. С. 67–76; *Шумов К. Ю.* Мону-ментальная культовая архитектура Енисейска XVIII в. // Вопросы истории и теории рус. и сов. архитектуры. Л., 1988. С. 67–71; *он же.* Цех мастеров каменных дел Енисейска в XVIII в. // Памятники истории и культуры Красноярского края. Красноярск, 1992. Вып. 2. С. 212–227; *Буланков В. В.* Хронология каменных строений в Енисейске в XVIII в. // Там же. С. 261–270; *Фаст Г., прот.* Енисейск православный. Красноярск, 1994; *Буланков В. В., Шумов К. Ю.* Енисейск: Очерки по истории развития и застройки города. Красноярск, 1999; *Масиель Санчес Л. К.* Каменные храмы Сибири XVIII в.: Эволюция форм и региональные особенности: АКД / Гос. ин-т искусствознания. М., 2004.

*Прот. Геннадий Фаст,
Л. К. Масиель Санчес*

ЕНИСЕЙСКИЙ В ЧЕСТЬ ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Красноярской и Енисейской епархии), в г. Енисейске. Основан в 1640/41 г.

по благословению архиеп. Тобольского *Герасима (Кремлёва)*. Первоначально был освящен в честь Нерукотворного образа Спасителя, с 15 апр. 2008 г. — в честь Преображения Господня. История Е. м. мало исследована, т. к. архив неск. раз горел во время городских пожаров. По преданию, впервые зафиксированному в 1819 г. (см.: *Ист. описание. 1819. С. 88*), с 1592/93 г. на месте буд. монастыря в келье подвизался инок Тимофей (Иванов); вскоре здесь сложилась монашеская община, а затем заботившийся о распространении Православия в Сибири архиеп. Тобольский Герасим офиц. учредил муж. мон-рь к юго-западу от Енисейского острога (ныне г. Енисейск).



*Енисейский
в честь Нерукотворного
образа Спасителя (Спасо-
Преображенский) мон-рь.
Фотография. Нач. XX в.*

В челобитной 1680 г. архим. Матфей и енисейских жителей царю Феодору Алексеевичу сказано, что «Спасский пустынный монастырь» построен «для прибежища и душевного спасения нам, престарелым и увечным холопам твоим и сиротам» (см.: *Оглоблин. 1900. С. 298*). Архим. *Амвросий (Орнатский)* без ссылки на источники называет «строителей» монастыря Сергия (1639) и Феодосия (1644). В одном из земельных актов 1679 г. указывалось, что братия считает строителем Е. м. «черного попа» Феодосия, «а в котором году и по какому великого государя указу, про то они сказали не ведают» (ДАИ. Т. 8. № 48. С. 201). В несохранившейся летописи мон-ря, составленной между 1804 и 1827 гг., 1-м игуменом назван Варлаам (см.: *Афанасий. 1863. С. 339–340*). С 1679 г., после учреждения Тобольской и Сибирской митрополии, Е. м. возглавляли архимандриты. Первый архим. Матфей был пожалован митрой, второй по счету в Сибири. В 1679 г. в Е. м. проживало 37 братских и 16 больничных старцев. К 1680 г. также числились 40 «вкладчиков и закладчиков», 2 мельника, 4 коровника, солевар, трудник. Насельник Е. м. инок Тихон Строитель

в устье р. Н. Тунгуски основал небольшую пустынь, впосл. *туруханский Мангазейский во имя Св. Троицы мужской мон-рь*. Настоятельством в 1750–1775 (?) гг. архим. Иоанникий (Павлуцкий) в 1761 г. был хиротонисан во епископа Воронежского и Елецкого.

С 50-х гг. XVII в. Е. м. ежегодно продавал до 2 тыс. пудов «монастырской ржи». В качестве продавцов выступали вкладчики мон-ря, к-рые вели торговлю в Туруханске, Енисейске, Нерчинске, Якутске и др. Кроме того, обитель активно занималась солеваренным промыслом, в Усольской вотчине действовала варница. В 70-х гг. продавали до 1,5 тыс. пудов соли в год, в 80-х гг. — до 3–4 тыс. пудов. К 1680 г. обитель владела 34 крестьянами, из которых 29 жили по

«отцовской вечной записи», 5 — по срочной записи на 10 лет. В 1686 г. владения Е. м. составили

ок. 3 тыс. дес. земли, «пригодной для земледелия и скотоводства», не считая болотистой и таежной.

В 1696 г. насельник Е. м. мон. Иоаким (Путилов) подал прошение о разрешении строительства часовни на правом берегу Ангары у Кашиной шиверы (порога), в 600 км от Енисейска, и о пожаловании пашни. Вскоре мон. Иоаким построил скит, преобразованный затем в Спасскую пуст., удачно располагавшуюся на промысловых путях. Здесь останавливались торговые и промысловые экспедиции, направлявшиеся к тунгусам. Е. м. вел успешную торговлю с тунгусами, зачастую оказывая им продовольственную помощь. К сер. XVIII в. 400 дес. монастырской пашни обрабатывали 396 крестьян: сеяли рожь, овес, ячмень. В 1762 г. в монастырских амбарах хранилось свыше 9 тыс. пудов зерна, из них ок. 3 тыс. предназначалось для внутреннего потребления. В 1764 г. Е. м. отнесен к штатным обителям 3-го класса с 13 насельниками (настоятель, казначей, 4 иеромонаха, 2 иеродиакона, 4 послушника), все владения переданы казне. В 1796 г. мон-рю были отданы 39 дес. сенокосной земли, из к-рых 9 находилось в «неудобных

местах и болотах», рыбная ловля на р. Енисее, мельница на р. Песчанке. В 70-х гг. XIX в. каждому насельнику отпускалось из казны от 167 до 191 р.

С кон. XVII в. в Е. м. ссылали для увещания раскольников (ГА Красноярского края. Ф. 813. Оп. 1. Д. 79), с лета 1828 по сент. 1831 г. в Е. м. на тюремном режиме содержался декабрист Н. С. Бобрищев-Пушкин. В 1764 г. обитель была отнесена к необщезительным мон-рям 3-го класса. В 1907 г. в Е. м. проживали настоятель архим. Савва и 15 насельников.

Вероятно, при первом игумене Е. м. Варлааме (1649?) была построена деревянная ц. в честь Нерукотворного образа Спасителя. Согласно карте С. Ремезова 1701 г., храм был шатровым, с колокольней (см.: *Ремезов С. У.* Чертежная книга Сибири. СПб., 1882. М., 2003). В 1735 г. был заложен, а в 1743 (или 1745) г. построен одноименный каменный собор с трапезной; сев. придел св. Иоанна Крестителя освящен в 1753 г., главный престол храма в честь Нерукотворного образа Спасителя — в 1756 г. (датировки построек монастыря, за исключением оговоренного случая, даются по: *Попадюк*. 2005. С. 124). Юж. придел в честь Покрова Пресв. Богородицы был освящен, вероятно, ок. 1753 г., поскольку антиминс для него испрошен одновременно с антиминсом для сев. придела в 1750 г. (ГАТОН. Ф. И-156. Оп. 1. Д. 447. Л. 1). Между 1765 и 1772 гг. была сооружена колокольня, к которой ок. 1787–1788 гг. пристроены каменные «палатки», сделавшие план зап. части собора прямоугольным. Наконец, в 1805–1808 гг. на средства купца И. Волкова был сооружен дополнительный юж. придел во имя прор. Илии. Первоначальные кровли храма были деревянными, в 1775–1776 гг. покрыты железом. Во время городского пожара 1869 г. они сгорели, но вскоре были восстановлены.

Собор стал 1-й каменной постройкой в Енисейске и регионе после перерыва, связанного с петровским указом 1714 г. о запрете каменного строительства вне С.-Петербурга. Композиционно собор подобен 1-му каменному храму Енисейска — Богоявленскому собору (1709–1712, 1738–1740, сохр. частично). Спасский собор относится к типу восьмерик на четверике; трапезная 2-столпная, с 2 симметричными приделами. Апсиды полуциркульные. Восьме-



ковь вело открытое деревянное крыльцо, в 1855–1859 гг. оно было заменено зап. каменной при-

Спасский собор (1735–1756) и колокольня (между 1765 и 1772) Енисейского Спасского мон-ря. Фотография. Нач. 70-х гг. XX в. (ГПИИБ)

рик перекрыт высокой кровлей с изломом и световым фонарем в завершении. Апсиды главного и боковых приделов, а также колокольня были изначально увенчаны главками на глухих барабанах; в 1789 г. вместо барабана с главкой над колокольней был сооружен шпиль. Восьмерик колокольни, заверченный ярусом звона, стоит на относительно невысоком четверике притвора. Декор собора нарышкинский: карнизы из кронштейнов-кубиков, завитковые наличники. Зап. вход оформлен многопрофильным перспективным порталом, с поясами зубцов, кубышек и парных балясин; его фланкируют 2 массивные $\frac{3}{4}$ -ные колонны, увенчанные расходящимися в стороны завитками с 2-скатной полочкой над ними; на карнизе, раскрепованном колоннами, установлен киот. Это оформление зап. портала почти точно повторяет формы ворот *верхотурского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря* (1752). Архитектура собора может быть отнесена к уральскому варианту нарышкинского стиля; при этом нешатровое завершение колокольни отражает воздействие иркутских и тобольских образцов. В возведении собора могли участвовать каменщики артели *Далматовского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* во главе с Иакинфом Денисовым Стахиевым, построившие в Енисейске собор (1755–1758; не сохр.) Христорожественской обители (см. *Енисейский в честь Иверской иконы Божией Матери мон-рь*).

Ворота с ц. во имя святых Захарии и Елисаветы и 2-этажными палатками по сторонам возведены в 1785–1796 гг. иждивением архангельского купца Дмитрия Лобанова. С 1817 г. палатки занимало Енисейское духовное правление, в 1822 г. храм был наконец освящен. Первоначально в цер-

стройкой, включавшей лестницы по обеим сторонам ворот. Одновременно были сооружены галереи с 3 сторон храма,

в восточной части которых разместились освященные в 1860 г. приделы в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» и во имя свт. Алексия Московского. Во время пожара 1869 г. церковь пострадала, в 1874–1875 гг. была восстановлена в прежнем виде; храм был снесен в 1946–1947 гг., сохранилась лишь восточная стена ворот.

Храм представлял собой небольшой четверик, перекрытый 8-лотковым сводом с небольшим барабаном и главкой. Алтарная апсида была прямоугольной в плане, также с небольшой главкой. Четверик имел фронтончики-полуглавия 3-лопастных очертаний с круглыми окнами. В своде находились световые (по странам света) и слепые (по диагонали) люкарны, близкие к 4-лопастным очертаниям; может быть, они не первоначальные и возникли при перестройке 1855–1859 гг. (*Попадюк*. 2005. С. 149). Церковь имела богатое кирпичное убранство, в неск. упрощенном виде воспроизводившее великолепный декор Троицкой ц. в Енисейске (1772–1776, сохр. частично) и относившееся к последней фазе развития нарышкинского стиля в его иркутском варианте. Этот этап, когда иркутско-енисейская артель строила храмы на Байкале, в Енисейске, в Красноярске и даже в отдаленном Кузнецке (ныне Новокузнецк), характеризуется сохранением иркутского нарышкинского декора 40–60-х гг. XVIII в. при одновременном обращении к иконографии тобольских барочных храмов. В ц. Захарии и Елисаветы последнее отразилось в формах завершения.

На карте Ремезова 1701 г. мон-рь изображен овальным в плане, огражденным внушительным заплотом. На плане 1772 г. он имеет форму неправильного многогранника, обра-

щенного к городу сев.-вост. и юго-вост. стенами, на стыке к-рых напротив алтаря собора располагались главные монастырские ворота с башней над ними. В 1785 г. на их месте началось строительство каменных ворот с надвратной церковью, оконченное только к 1822 г. Они были частью новой невысокой каменной ограды (1789–1806), в ее сев. части, примерно по линии зап. фасада собора, были устроены дополнительные ворота. Каменная ограда (ок. 200 м) охватила только переднюю часть территории мон-ря; задняя часть ограды (ок. 400 м), обновленная в 1792 г., осталась деревянной. К 1863 г. часть каменной ограды рухнула, а св. ворота оказались «заделанными вовсе по разным неудобствам» — видимо, в связи с разбивкой сада на месте окончательно разобранных деревянных построек; главными воротами стали северные. До наст. времени каменная ограда сохранилась примерно на 80% первоначальной длины. Ее волнообразные очертания близки к стилистике тобольского барокко.

При архим. Данииле (1706–1730) в Е. м. был выстроен деревянный 2-этажный настоятельский корпус, просуществовавший до 1774 г. При архим. Иоанникии (1750–1755) построен новый деревянный настоятельский корпус (сохр. примерно до 1860). В 1758 г. выстроен деревянный корпус братских келий, в к-ром также разместилось Енисейское духовное правление, а с 1780 г. — открытое при мон-ре ДУ; он сгорел в 1821 г. Каменные 2-этажные корпуса были сооружены севернее и западнее продолжавших существовать деревянных: в 1794–1796 гг. — настоятельский, в 1803 г. — братский. Их окончательная отделка закончилась в 1826–1827 гг., после чего братский корпус получил название училищного в связи с размещением в нем ДУ; братия поселилась на верхнем этаже настоятельского корпуса. В 1878 г. превратившийся в «настоящую развалину» училищный корпус был продан на слом. К 2008 г. утрачены все деревянные и каменные постройки, за исключением расположенного вдоль северной стены ограды настоятельского корпуса. Это 2-этажное здание имеет 7 осей по длинной стороне и 4 оси по короткой, сводчатые подвалы и деревянную вальмовую кровлю. Фасады сохранили скромный плоскостной декор, переходный от барокко к классицизму.



Вид на Спасский собор
Енисейского Спасского мон-ря.
Фотография. Нач. 90-х гг. XX в. (ГПИБ)

Согласно описи Е. м., составленной в 1765 г., при архим. Александре и иером. Иоасафе, между 1756 и 1765 гг. в Спасском храме был поставлен резной позолоченный иконостас с иконами прор. Илии, Казанской Божией Матери, Св. Троицы, с Нерукотворным образом Спасителя в киоте, написанными местными мастерами (ГА Красноярского края. Ф. 258. Оп. 1. Д. 6. Л. 10 об.). Иконостас, в к-ром было 7 прясел и 7 рядов икон, венчала скульптурная композиция Распятия с предстоящими. В подставе местного ряда, под Нерукотворным образом Спасителя, помещались уникальные иконы: «Христос — защитник пастырей и паствы» (ЕКМ. Инв. № Ж-106), «Богородица в аллегориях и символах» (ЕКМ. Инв. № Ж-102), «Призрение ко всем», «Чин любви к Богу» и др. образа с аллегорическими сюжетами — вклад 1773 г. енисейского купца П. Цыфелева (ГА Красноярского края. Ф. 258. Оп. 1. Д. 11. Л. 3 об.; Д. 43. Л. 1 об.). В алтаре находилось резное запрестольное Распятие с предстоящими, выполненное тобольским мастером М. Ивановым и позолоченное в 1785 г. Монастырская б-ка к 1863 г. насчитывала ок. 300 томов богослужебных и богословских книг, в т. ч. книги, изданные в Молдавии, в Киве, в *Кутешинском в честь Богоявления мон-ре*: «Евангелие учительное» иером. Кирилла (Транквиллиона-Ставровецкого) (1619), «История

преподобных отец Варлаама и Иоасафа» (1637), «Требник Могилевский» (1646), «Лексикон славяно-русский» (1653). Согласно владельческой записи 1731 г., в мон-ре находился единственный из сохранившихся список путевого дневника митр. Тобольского и Сибирского св. *Иоанна (Максимовича)*, написанный силлабическими стихами во время путешествия святителя из Чернигова в Тобольск в 1711 г., известный под названием «Путник» (РНБ).

С 1780 по 1856 г. в боковых помещениях надвратной церкви мон-ря находилось уч-ще, сначала общее для всех сословий, с 1803 г. — духовное приходское, с 1827 г. — уездное с бурсой. В 1856 г. уч-ще было переведено в Красноярск. Видными деятелями просвещения были архим. Ксенофонт (1820–1849) и магистр богословия архим. Афанасий († 1860). В 1898 г. при Е. м. действовала церковно-приходская одноклассная школа для мальчиков. Нек-рое время в помещениях надвратной церкви располагалось духовное управление города, возглавлявшееся настоятелем монастыря. По некоторым сведениям, в XIX — нач. XX в. на берегу Монастырского оз. близ г. Енисейска находился скит Е. м. После 1917 г. братия скита подверглась репрессиям. По преданию, их утопили в озере, сбросив с крутого берега в воду. В XX в. на берег озера совершались паломничества.

В 1920 г. Е. м. был закрыт и преобразован в Спасскую сельскохозяйственную артель, в которую входили 10 чел. В 1923 г. артель была упразднена, как «оплот реакционной общественной мысли», Спасская и Захариевская церкви переданы верующим в качестве приходских, однако ц. святых Захарии и Елисаветы в том же году была закрыта. В Спасском храме продолжал совершать богослужения иером. Митрофан (Беляев). К кон. 30-х гг. все храмы Енисейска, в т. ч. Спасский, были закрыты. В 1946–1947 гг. ц. святых Захарии и Елисаветы была уничтожена. В 1961 г. на территории Е. м. был построен пивзавод, в келейном корпусе разместился пункт общественного питания, сохранилась музейная комната декабристов, отбывавших ссылку в Енисейске. В 1974 г. Е. м. был отнесен к памятникам истории и архитектуры союзного значения, в нем предполагалось устроить музей народов севера.



28 нояб. 1990 г. Е. м. был возвращен Красноярской и Енисейской епархии РПЦ. 6 дек. того же года еп. Красноярский *Антоний (Черемисов)* отслужил 1-й молебен на руинах мон-ря. Е. м. был возрожден, наместником стал иером. Мефодий (Есин; † 3 окт. 2005), духовником с 1993 г. — иером. Севастиан (Ефимов). С 5 окт. 2005 г. Е. м. возглавляет иером. Варахиил (Шерстнёв), в мон-ре проживают 10 насельников. В Е. м. принял постриг иером. Григорий (Яковлев), принявший мученическую кончину (обезглавлен в ритуальном убийстве сектантом) в 2000 г. в пос. Тура (Эвенкийский автономный округ).

7 апр. 1991 г., на Пасху, иером. Мефодий совершил 1-ю литургию в приделе Спасского храма; 11 мая 2002 г. архиеп. Красноярский Антоний освятил сев. (ранее Иоанно-Предтеченский) придел Спасского храма в честь Преображения Господня. В Е. м. хранится чтимый Нерукотворный образ Спасителя, ранее находившийся на деревянной башне Енисейского острога. В 2005 г. мон-рю был передан храм во имя Новомучеников Российских (освящен 17 июля 2004) на берегу Монастырского оз.

Арх.: ГА Красноярского края. Ф. 1. Оп. 1 (Благочинный Енисейских церквей: (1809–1915 гг.)); Ф. 258. Оп. 1. Д. 3. Л. 107; Д. 6. Л. 10 об.; Д. 11. Л. 3 об.; Д. 43. Л. 1–3 об.; Д. 183. Л. 4, 9–11 об.; Ф. 261. Оп. 1. Д. 45. Л. 50; *Григорий (Яковлев), иером.* Енисейский Спасский мон-рь: (Страницы истории). Ркп. // Арх. Енисейского Спасского муж. мон-ря; *Кытманов А. И.* Краткая летопись Енисейского у. и Туруханского края Енисейской губ. (1594–1893 гг.) // Красноярский краевед. музей. Оф. 7886. 229. Маш.

Ист.: *Оглоблин Н. Н.* Обзорение столбцов и книг Сибирского приказа, 1592–1768 гг. М., 1900. Ч. 3.

Лит.: ИРИ. 1812. Ч. 4. С. 87, 88; Ист. описание находящихся в России епархий, мон-рей и церквей. СПб., 1819. С. 88; *Афанасий, архим.* Сведения об Енисейском Спасском мужском мон-ре // Памятная книжка Енисейской губ. СПб., 1863. С. 298–345; *Фигуровский И. В.* Город Енисейск и его церковные достопримечательности // Енисейские Ев. 1908. № 5. С. 23–26; Краткое описание приходов Енисейской епархии. Красноярск, 1916. Вып. 1; *Копылов А. Н.* Русские на Енисее в XVII в. Новосибир., 1965; *Гнедовский Б. В., Добровольская Э. Д.* Вверх по Енисею. М., 1980; *Проскурякова Т. С., Жуковская Н. П.* Енисейск XVII–XVIII вв. // Архит. наследство. 1984. № 32. С. 80–89; *Горбачев В. Т.* О нек-рых архит. памятниках г. Енисейска // Памятники истории и архитектуры Сибири. Новосибир., 1986. С. 67–76; *Проскурякова Т. С.* О традиционализме в монументальной архитектуре Сибири XVIII в. // Архит. наследство. 1986. № 34. С. 113–124; *Шумов К. Ю.* Монументальная культовая архитектура Енисейска XVIII в. // Вопросы истории и теории рус. и сов. архитектуры. Л., 1988. С. 67–71; *он же.* Цех мастеров каменных

дел Енисейска в XVIII в. // Памятники истории и культуры Красноярского края. Красноярск, 1992. Вып. 2. С. 212–227; Енисейск: Памятники архитектуры XVIII в. // Там же. 1989. Вып. 1. С. 87–111; *Буланков В. В.* Хронология каменных строений в Енисейске в XVIII в. // Там же. 1992. Вып. 2. С. 261–270; *Баландин С. Н.* Культовое каменное зодчество Сибири в XVIII в. Новосибир., 1994; *Фаст Г. Г., прот.* Енисейск православный. Красноярск, 1994; *он же.* Зигзаг молнии в ненастный день. Красноярск, 2002; *Исаева Н. Н.* Две иконы из Спасского храма Енисейского Спасского мон-ря // ПКНО, 1997. М., 1998. С. 324–330; *Попадюк С. С.* Памятники архитектуры Енисейска // Архив наследия, 2001: Сб. М., 2002. С. 26–60; *он же.* Спасский мон-рь в Енисейске // Памятники рус. архитектуры и монументального искусства XVI–XX вв. М., 2005. Вып. 7. С. 114–177; *Масиель Санчес Л. К.* Каменные храмы Сибири XVIII в.: Эволюция форм и региональные особенности: АКД / Гос. ин-т искусствознания. М., 2004; *Поротова О. В.* Енисейские мон-ри // Духовно-ист. чтения: Мат-лы научно-практ. конф. Красноярск, 2004. Вып. 9. С. 355–361.

*Прот. Геннадий Фаст,
Л. К. Масиель Санчес*

ЕННА́ФА (Еннеим), мц. (пам. греч. 9 июня) — см. в ст. *Фекла, Мариамна, Марья, Марфа, Еннафа*, мученицы Персидские.

ЕННА́ФА, ВАЛЕНТИ́НА И ПА́ВЛА [греч. Ἐνναθά, Οὐαλεντίνη (Γαλεντίνα), Παύλη] († 308), мученицы Кесарие-Палестинские (пам. 10 февр.). Е. была родом из *Газы*, В. — из предместья Кесарии Палестинской. Обе пострадали при имп. *Галерии* (305–311) по приказу правителя Фирмилиана за исповедание христианства и отказ принести жертву языческим богам. После различных пыток мученицы были обезглавлены. Согласно тексту Мученичества, такая же судьба постигла и П., однако, по всей видимости, здесь имеет место ошибка. Проложные и синаксарные сказания о Е., В. и П. восходят к 8-й гл. соч. «О палестинских мучениках» Евсевия Кесарийского, где наряду с Е. и В. значится мч. Павел. Как отмечал еще архиеп. Сергей (Спасский) (*Сергий (Спасский)*). Мессычслов. Т. 3. С. 65), в слав. памятниках рус. происхождения жен. имя Павла появляется ошибочно вместо муж. Павел, к-рое стоит в греч. как рукописных, так и совр. печатных синаксарях и Минеях. Впрочем, данная ошибка, вкрадаясь по вине переписчика, повторяется и в нек-рых визант. синаксарях, напр. в Петровом 1249 г. (Там же. Т. 2. С. 39).

Дата памяти Е., В. и П., принятая в РПЦ, восходит к слав. проложной заметке из ВМЧ митр. Макария, от-

куда она была заимствована свт. Димитрием Ростовским. В ряде визант. синаксарей память Е., В. и П. закреплена за 15, 16 или 18 июля (напр., в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) — под 15 июля; в синаксарях семейства В (по классификации И. Делез) — под 16 июля), в других синаксарях приводится 2 даты празднования — февральская и июльская. Дата 18 июля закрепились в печатных греч. Минеях. Февральское и июльское сказания немного различаются между собой; это объясняется тем, что составители Мученичества для 10 февр. и для 15 (16, 18) июля по-разному группировали почерпнутый из сочинения Евсевия материал. В июльских сказаниях, следующих тексту Евсевия, перед рассказом о Е., В. и П. идет преамбула о егип. мучениках — христианах, доставленных в Палестину, где каждому из них по приказу правителя Фирмилиана в г. Диокесария отрезали левую ногу и выкололи правый глаз. Некоторые детали этого рассказа были перенесены в следующее за ним Мученичество Е., В. и П.

Е. фигурирует в июльских сказаниях под именем Фея (Θείη). В сохранившейся на греч. языке краткой редакции соч. Евсевия «О палестинских мучениках» имя этой мученицы вовсе не называется. В пространной редакции, полностью сохранившейся только в сир. переводе, мученица именуется Хатта, что вполне может соответствовать греч. форме Ἐνναθά.

В сир. переводе также встречается искаженное написание имени Валентина, превратившееся в Алевтина. Имя Еннафа связано с именем древней семит. богини Анат, культ к-рой был распространен на всем Ближ. Востоке, в частности в Палестине. В данном случае появляющуюся в синаксарях форму Θείη (богиня) можно считать приблизительным переводом на греч. язык семит. (арам.) имени этой мученицы.

Дата памяти 16 июля перешла также в слав. памятники, к-рые в этом случае дают правильное имя Павел в соответствии с греч. синаксарями, однако имена его сподвижниц превратились в Хионию и Алевтину (см. *Павел, Алевтина и Хиония*). Хотя форма «Алевтина» зафиксирована в сир. переводе, возможность знакомства слав. книжников с сир. версией соч. «О палестинских мучениках» представляется маловероятной. Непонятным остается превращение



имени Еннафа или Фея в Хионию, если только не предположить, что в слав. Прологи ее имя проникло по ошибке переписчиков и было заимствовано из др. Мученичества.

Ист.: ActaSS. Iul. T. 6. P. 163–166; *Eusèbe de Césarée. Histoire Ecclésiastique*. VIII 5–12 / Ed. G. Bardy. P. 1958. P. 145–147. (SC; 55); *Eusebius of Caesarea. History of the Martyrs of Palestine* / Ed. E. W. Cureton. L., 1861. P. 26–31; *Delehayé H. Eusebii Caesariensis «De martyribus Palaestinae» longioris libelli fragmenta* // AnBoll. 1897. Vol. 16. P. 129–139; PG. 117. Col. 544 [Минологий Василия II]; SynCP. Col. 455–456, 822–826, 829–830, 1026; *Mateos*. Typicon. T. 1. P. 341; MartRom. P. 330; MartRom. Comment. P. 305–306, 519; MartHieron. Comment. P. 379. Лит.: ЖСв. Февр. С. 209–210; *Sauget J.-M. Paulo, Valentina, Thea (Ennata) e compagni* // BiblSS. Vol. 10. Col. 310–313; *Σαυρόβιονς (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 130.

Д. В. Зайцев

ЕННОМОВА ДОЛИНА [Енном; евр. *gē bānē hinnom* — долина сынов Еннома], глубокое ущелье к юго-западу от Иерусалима, служившее границей между наделами колен Иуды и Вениамина (Нав 15. 8; 18. 16). Название Е. д. происходит, вероятно, от имени семьи, владевшей землей в долине. Идентифицируется с совр. Вади-эр-Рабоби — долиной, идущей с севера на юг вдоль зап. стен Старого города, а затем у подножия горы Сион резко поворачивающей на восток к Кедронскому потоку. В ВЗ неоднократно упоминаются капища и высоты хананейским божествам *Ваалу* и *Молоху*, устроенные веротступниками в Е. д. (4 Цар 23. 10; 2 Пар 28. 3; 33. 6; Иер 32. 35), что легло в основу ее символического понимания в НЗ как *гееины*. В Е. д. из города вели Угольные ворота, расположенные в сев.-зап. углу стен, ворота Долины — в юго-зап. углу, а также ворота Черепков (или Навозные) — там, где долина впадает в поток (4 Цар 14. 13; Неем 2. 13; Иер 19. 2). Во времена восстановления Иудейского царства Е. д. служила сев. пределом для поселений изгнанников, вернувшихся из Вавилонского плена и расположившихся «от Вирсавии и до долины Енномовой» (Неем 11. 30). Прор. Неемия спускался в лощину Е. д. ночью, чтобы осмотреть «стены Иерусалима разрушенные и его ворота, сожженные огнем» (Неем 2. 13–15).

В юж., наиболее узкой части долины расположена *Акелдама* — «земля горшечника», купленная первосвященниками за 30 серебряников у Иуды Искариота для погребения странников (Мф 27. 7–10). Археоло-

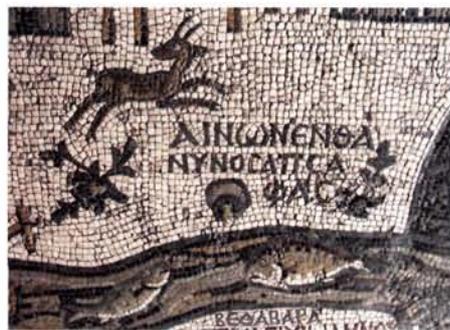
гические исследования юж. части Е. д. показали, что еще во времена Иудейского царства она служила одним из главных некрополей города. Множество гробниц было высечено в скалистых склонах в I в. по Р. Х. Большая часть захоронений была разрушена еще в древности, однако обнаруженный в 1989 г. монументальный погребальный комплекс предоставил исследователям богатейший археологический и исторический материал. Сложная система искусственно вырубленных в камне пещер содержала неразграбленные иудейские захоронения I в. Ученые обнаружили неск. десятков декорированных каменных оссуариев (кошниц) с человеческими останками, керамические и стеклянные сосуды, монеты и ювелирные изделия. Согласно надписям на оссуариях, гробницы предназначались для иудеев, прибывших в город издалека, из ливанских и малоазийских городов. Впосл. иудейские гробницы использовались также для захоронения солдат рим. гарнизона. О рим. захоронениях свидетельствуют керамические сосуды с кремированными человеческими останками, нумизматический материал. В ранневизант. эпоху мн. погребальные пещеры в Е. д. были заселены христ. отшельниками. Ряд древних гробниц в V–VII вв. вновь использовался для захоронений. В Е. д. хоронили и духовенство, служившее в ц. Св. Сиона, построенной при имп. Юстиниане I (527–565). В 1143 г. земли в Е. д. были пожало-

Великого и т. н. Пещера апостолов, где, по преданию, отдыхали ученики Спасителя. В сев., наиболее широкой части долины в средние века был устроен обширный пруд для хранения воды, названный «Султанов пруд» в честь отремонтировавшего его в XVI в. тур. султана Сулеймана.

Лит.: *Macalister R. A. S. The Rock-Cut Tombs in Wady Er-Rababi, Jerusalem* // PEQ. 1900. Vol. 33. P. 225–248; 1901. Vol. 34. P. 145–158, 215–226; *Simons J. Jerusalem in the OT*. Leiden, 1952. P. 10–12, 52; *Vilnay Z. Gay Hinnom* // Jerusalem-Encyclopedia. Jerushalaym, 1993. P. 298–301 (на иврите); *Azri G. Christian Secondary Use of Jewish Burial Caves in Jerusalem in the Light of New Excavations at the Acladama Tombs* // Early Christianity in Context: Monuments and Documents / Ed. F. Manns, E. Alliata. Jerusalem, 1993. P. 265–275. (SBF. Coll. Maj.; 38); *Ussishkin D. The Village of Silwan: The Necropolis from the Period of Judean Kingdom*. Jerusalem, 1993; *Azri G., Greenhut Z. The Acladama Tombs*. Jerusalem, 1996.

Я. М. Чехановец

ЕНОН [греч. Αἰνών, от евр. *‘ayin* — источник], упоминаемое в Евангелии от Иоанна одно из мест «близ Салима», где св. Иоанн Предтеча крестил народ, «потому что там было много воды» (Ин 3. 23). Местоположение Е. до конца не ясно. Согласно Евсевию Кесарийскому (*Euseb. Onomast.* 56) и блж. Иерониму Стридонскому (*Hieron. Onomast.* 55, 56), Е. находился в сев. части Иорданской долины, в 8 милях (ок. 12 км) к югу от Скифополя. Название «Салим» оба отца Церкви идентифицируют с визант. городом Сикимом (в Библии — Сихем), параллельно отмечая, что селение с таким названием существует



Обозначения Енона

на мозаичной карте из Мадабы, Иордания. Ок. 565 г.

ваны ордену госпитальеров, основанному там кладбище для погребения странников. В последующие века на скалистых склонах Е. д. возникли караимское, арм. и иудейское кладбища. В наст. время Е. д. остается незастроенной и незаселенной. На юж. склоне ущелья расположены греч. правосл. жен. мон-рь прп. *Онуфрия*

и к западу от Иерусалима (*Ibid.* 895, 896). На визант. мозаичной карте Св. земли ок. 565 г. из г. *Мадабы* (Иордания) фигурируют изображения 2 мест с названием Е. Первый, отмеченный на карте как «Енон возле Салима, который также Салу-миас», располагался на правом берегу Иордана, южнее Скифополя,

в местности, упомянутой Евсевием и блж. Иеронимом. Голубовато-зеленая полоса мозаичных тессер, помещенная над названием, символизирует обилие воды. Местность идентифицируется с совр. Хирбет-Хисас-эд-Дер, в 10 км к югу от г. Бет-Шеан (см. *Бет-Сан*).

Второй, отмеченный на карте как «Енон, где сейчас Сапсафа [греч. Σαψαφας, от евр. *zafzāfā*^h – ива]», находился значительно южнее, на левом берегу Иордана, напротив Иерихона, чуть западнее горы Нево (ныне Эн-Наба). На карте можно рассмотреть остатки сводчатого строения, возможно пещерной церкви, и обильную растительность. Судя по древним свидетельствам, в визант. эпоху именно эта местность привлекала множество паломников. Паломник из Пьяченцы (ок. 570) указывает: «В этой части Иордана находился источник, который в двух милях от Иордана, где крестил Св. Иоанн, и Илия был в этой долине, когда ворон принес ему хлеба и мяса. Вся долина полна отшельников» (*Anton. Placent. Itinerarium*. 9. 7–9). «Место, называемое Сапсаф» и «малая пещера, что больше горы Синайской» упомянуты также у блж. Иоанна Мосха в «Луге духовном», согласно к-рому в нач. VI в. в пещере был устроен храм, а вокруг начали селиться отшельники (*Ioan. Mosch. Prat. spirit.* 1). В отличие от св. Е. возле Салима юж. Е. оставался важным местом паломничества до эпохи крестовых походов. О нем упоминает греч. паломник Иоанн Фока в кон. XII в. (Сказание вкратце о городах и странах от Антиохии до Иерусалима, также Сирии, Финикии и о святых местах Палестины // ППС. 1889. Т. 8. Вып. 2(23). С. 51, 53). *Ī* Е. пишет в «Хождении» (нач. XII в.) игум. Даниил: «...и тут же к востоку есть близости место, примерно в двух перестрелах от реки, где пророк Илия восхищен был на колеснице огненной. Тут же и пещера святого Иоанна Крестителя. И есть тут поток, водой исполненный, и течет красиво по камням в Иордан. Вода та холодная весьма и очень вкусная. И ту воду пил Иоанн Предтеча Христов, когда тут жил в пещере той святой» («Хождение» игум. Даниила в Св. Землю в нач. XII в. / Изд. подгот.: О. А. Белоброва и др.; отв. ред.: Г. М. Прохоров. СПб., 2007. С. 53). Со временем, видимо, местность обезлюдела и паломничество в Е. стало опасным.

Память о нем, однако, сохранялась до XIV в. Так, ок. 1370 г. смоленский архим. Агрефений отмечает: «Говорят, за Иорданом можно увидеть пещеру Святого Иоанна, и она близ Салима в Еноне, где много воды и где Святой Иоанн крестил народ. Мы туда не пошли из-за страха перед арабами» (Хождение Агрефения в Палестину / Текст и археогр. примеч.: Н. И. Прокофьев // Литература Древней Руси. М., 1975. Вып. 1. С. 150).

Юж. Е., расположенный в начале русла ручья Вади-эль-Харрар, был впервые идентифицирован в 1899 г. Ж. Л. Федерленом, описавшим и сфотографировавшим руины небольшого визант. мон-ря рядом с родником. Квадратный в плане мон-рь занимал площадь ок. 1 тыс. кв. м. Пещера, видимо, погребенная под развалинами храма, так и не была обнаружена. В нач. XX в. место было разграблено, последующие исследования обнаружили только груды камней и отдельные фрагменты мозаик. В 1997 г. иорданское правительство распорядилось превратить местность вокруг Е. в национальный парк и благоустроить берег Иордана для ритуальных омовений. Иерусалимская францисканская научная экспедиция во главе с М. Пиччирилло провела разведку местности. Помимо следов присутствия византийских монахов и паломников были выявлены и более древние материальные свидетельства, относящиеся к I в. по Р. Х. Находки подтверждают, что эта незаселенная местность посещалась большим количеством людей. Постоянных каменных построек обнаружено не было, однако были собраны образцы керамики: тарные кувшины, кухонная посуда, кратеры и фляжки, а также обломки каменной посуды, характерной для Иудеи I в.

Лит.: *Féderlin J.-L. Recherches sur les lares et monastères de la plaine du Jourdain et du désert de Jérusalem: Établissements monastiques de la plaine du Jourdain: Rive droite // La Terre Sainte: Revue illustrée de l'Orient Chrétien*. 1902. Vol. 19. P. 152–156; *Atzi-Yonah M. The Madaba Mosaic Map*. Jerusalem, 1954. P. 35–38; *Alliata E. The Legends of Madaba Map // The Madaba Map Centenary, 1897–1997: Travelling through the Byzantine Umayyad Period / Ed. M. Piccirillo, E. Alliata*. Jerusalem, 1998. P. 47–101; *Piccirillo M. Aion Sapsaphas and Bethabara // Ibid.* P. 218–221.

Я. М. Чехановец

ЕНО́С [евр. עֲנוֹשׁ, *ʿēnōš*; греч. Ἐνώψ], ветхозаветный праотец (пам. в Неделю св. праотцев и в Неделю св. отцов). Сын Сифа и отец Каинана. Е. жил 905 лет (Быт 5. 11 МТ и LXX,



Ветхозаветный праотец Енос.
Роспись собора Рождества Богородицы
Ферапонтова мон-ря.
Мастер Дионисий. 1502 г.

обычно сообщающие разный возраст патриархов, относительно Е. приводят одинаковые цифры). Древнеевр. имя Е. (*ʿēnōš*), как и имя Адам (*ʿādām*), имеет в ВЗ нарицательное значение – «человек»; соответственно эти слова являются синонимами, но *ʿēnōš* в ВЗ встречается реже (42 раза), чем *ʿādām*, и преимущественно в поэтических и пророческих текстах (*Maass F. עֲנוֹשׁ // TDOT*. Vol. 1. P. 374). Этот термин, происходящий от евр. глагола *ʿānaš* – лишаться силы, слабость (см.: Иов 4. 17), часто обозначает человеческую слабость, смертность и удаленность от Бога (см. Пс 33. 12, 26; 103. 15). Праведное поколение Е. противопоставляется греховному поколению Каина, описанному в предшествующих стихах. В кн. Бытие после рассказа о Е. повторяется родословие людей от Адама (Быт 5. 1 и сл.) и, т. о., возобновляется линия от допотопного человечества, к-рая была прервана убийством Авеля и продолжилась благодаря рождению отца Е. – Сифа. Поэтому мн. исследователи рассматривают образ Е., связанного с появлением нового поколения людей, в качестве параллели «новому Адаму» (*Cassuto*. P. 246–247; *Rendsburg*. P. 24).

В кн. Бытие особенно отмечается рождение Е., т. к. именно в его время люди «начали призывать имя Господа» (Быт 4. 26). Этот стих сложен для истолкования, поскольку известно, что имя Господне было открыто древним евреям только во времена Моисея (Исх 3. 13–15; Исх 6. 3–4). Однако в Быт 4. 1 логическое ударение поставлено не на откровении Божественного имени, а скорее на начале Его призывания



во времена Е. (Wenham. 1980). Выражение «призывать имя Господне» встречается также в Быт 12. 8; 13. 4; 21. 33; 26. 25 и всякий раз т. о. отмечается начало богослужения, в т. ч. совершение молитв и жертвоприношений. Поэтому, по мнению большинства исследователей, слова из Быт 4. 26 указывают на установление регулярного богослужения во времена Е. (Hess. P. 526; Wenham. 1987. P. 116).

В святоотеческой экзегезе Е. именуется праведником, ставшим свидетелем появления надежды на Бога у первого поколения людей (Greg. Nazianz. Or. 14. 4), и пророком, на которого сошел Св. Дух (Cyr. Hieros. Catech. XVI 27). Имя, данное Е. при рождении, по мнению свт. Иоанна Златоуста, должно было являться своего рода знаменем, обучающим людей добродетели. Е. был родоначальником праведных сынов Божиих, противопоставленных родившимся от Каина «сынам человеческим» (Ioan. Chrysost. In Gen. XXI 3; XXII 3). В отличие от земного града, населенного этими людьми, Е. и его сродникам уготован град Божий — духовное общество людей, символизирующее еще не воплощенное единство всего человеческого рода (Aug. De civ. Dei. XV 21).

В отличие от церковной традиции в раввинистической лит-ре поколение Е. именуется «советом нечестивых» (Пс 1. 1), а с Е. связывается возникновение у людей практики гаданий, магии и идолослужения (Зоар 1. 56а; Сифре Деварим. 43; Шаббат. 118b). Через Е. люди попали под власть нечистых духов, а землю поразили различные природные катаклизмы (Берешит Рабба 23.6). Возможно, в основе подобных интерпретаций лежало неверное прочтение глагола ללך. В Быт 4. 26 он употреблен в глагольной породе «хофаль» и означает «начинать», тогда как его основное значение в др. породах — «хулить, осквернять» (обзор мнений по этому поводу см.: Fraade. 1984).

Лит.: Cassuto U. A Comment. on the Book of Genesis. Jerusalem. 1961. Pt. 1: From Adam to Noah; Wenham G. J. The Religion of the Patriarchs // Essays on the Patriarchal Narratives / Ed. A. R. Millard, D. J. Wiseman. Leicester, 1980. P. 157–188; idem. Genesis 1–15 // WBC. 1987. Vol. 1. P. 113–118; Fraade S. D. Enosh and His Generation. Chico (Calif.), 1984; Rendsburg G. The Redaction of Genesis. Winona Lake (Ind.), 1986; Hess R. S. Enosh // ABD. Vol. 2. P. 526; Enosh // EncJud. Vol. 6. P. 445.

Э. С. П.

ЕНОТАЕВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Астраханской и Царёвской епархии, названо по г. Енотаевску (ныне с. Енотаевка в Астраханской обл.). 5 сент. 1917 г. епископом Енотаевским был назначен живший на покое с мая 1917 г. в астраханском Покрово-Болдинском мон-ре бывш. еп. Петровский, вик. Саратовской епархии *Леонтий (фон Вимпфен)*. Обязанностью викария была помощь правящему архиерею в управлении Астраханской епархией, замещение Астраханского архиерея на время его отсутствия в епархии. В период пребывания Астраханского архиеп. сщмч. *Митрофана (Краснопольского)* на Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. в Москве еп. Леонтий временно управлял Астраханской епархией. В 1918 г. еп. Леонтий поддержал планы создания в Астрахани Епархиального союза церквей (учрежден в марте 1919), целью которого были ограничение власти архиереев, расширение полномочий приходских общин, всемерное развитие духовного просвещения и благотворительности. Еп. Леонтий видел в деятельности союза единственную возможность для Церкви юридически оформить отношения с советской властью, сохранить духовно-учебные заведения и упрочить организационные формы церковной жизни в новых социально-политических условиях. Архиеп. Митрофан был противником создания союза, недовольство архиеп. Митрофана, выступавшего против к.-л. контактов с советской властью, вызвало также одобрение еп. Леонтием декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (Енотаевский епископ видел в этом документе возможность освобождения Церкви от контроля со стороны гос-ва). Архиеп. Митрофан обвинил викария в превышении полномочий и передал дело на рассмотрение Архиерейского Собора в Москве, 26 сент. 1918 г. еп. Леонтий был отстранен от управления Е. в. с оставлением в должности настоятеля *астраханского во имя Иоанна Предтечи мон-ря*. В 1919 г. еп. Леонтий председательствовал на совещании Епархиального союза церквей, на котором было решено обратиться к православному населению с призывом «оказать помощь раненым и больным воинам... старой и советской армии». 7 июня 1919 г. еп. Леонтий был арестован и вместе с архиеп. Митрофаном обвинен

в организации белогвардейского заговора, 6 июля архиереи были расстреляны.

21 сент. 1919 г. в петроградском Казанском соборе св. *Тихон*, Патриарх Московский и всея России, возглавил хиротонию *Анатолия (Соколова)* во епископа Енотаевского, викария Астраханской епархии, с возложением на него временного управления Астраханской епархией. В нояб. 1919 г. еп. Анатолий прибыл в Астрахань. Хиротонисанный в февр. 1920 г. на Астраханскую кафедру Палладий (Соколов) имел титул «Астраханский и Енотаевский», тогда же еп. Анатолий был перемещен на *Царёвское викариатство* Астраханской епархии. После смерти архиеп. Палладия 1 июня 1920 г. еп. Анатолий был возвращен на Е. в. и вновь назначен управляющим Астраханской епархией. В июле 1922 г. архиерей присоединился к *обновленчеству*, в 1927 г. был возведен в сан «митрополита Астраханского и всея Нижняя Волги». В 1922–1923 гг. организационным центром для священнослужителей и мирян, оставшихся верными Православию, в Астраханской епархии являлся созданный еп. Леонтием Епархиальный союз церквей. После апр. 1926 г. Енотаевским епископом был назначен Стефан (Гнедовский), управлявший Астраханской епархией после ссылки в нояб. 1926 г. Астраханского архиеп. сщмч. *Фаддея (Успенского)*. В нач. 1927 г. на Астраханскую кафедру был назначен архиеп. *Иннокентий (Ястребов)*, не получивший разрешение властей на приезд в Астрахань. Архиеп. Иннокентий управлял епархией через Енотаевского еп. Стефана. В 1928 г. еп. Стефан был переведен на *Каширское викариатство* Московской епархии. В 1928–1930 гг. Е. в. не замещалось. 24 февр. 1931 г. Е. в. возглавил сщмч. *Алексий (Орлов)*. По воспоминаниям А. И. Кузнецова, еп. Алексей прибыл в Астрахань в сент. 1930 г., после ареста временно управлявшего Астраханской епархией Вольского еп. *Андрея (Комарова)*. До освобождения еп. Андрея в февр. 1931 г. еп. Алексей управлял епархиальными делами. В апр. 1931 г. еп. Алексей был удален властями из Астрахани, 18 июня назначен епископом Сызранским, викарием Самарской епархии. Впосл. Е. в. не замещалось.

Епископы: Леонтий (фон Вимпфен; 5 сент. 1917 – 26 сент. 1918), Анатолий (Соколов; 21 сент. 1919 – февр. 1920,



июнь 1920 — июль 1922), Стефан (Гнедовский; после апр. 1926 — 1928), смчч. Алексий (Орлов; 24 февр. — 18 июня 1931).

Лит.: Кузнецов А. И. Архиепископ Астраханской епархии (с 1912 г.). Астрахань, 1960–1968. Ркп.; он же. Мои воспоминания о встречах с Патриархом Тихоном // Патриарх Тихон и история рус. церк. смуты. СПб., 1994. Кн. 1. С. 269–270, 283–284, 299–300, 329, 330; он же. Архиепископ Митрофан (Краснопольский) в последние годы его жизни // Там же. С. 385–386, 392–402, 407–410; Соловьёв А. А. Из воспоминаний об архиеп. Фаддее (Успенском) // Там же. С. 364; Виноградов И. П. Никольская церковь Рождества Богородицы. Астрахань, 1996; Марков А. С. История Астрахани в событиях и фактах. Астрахань, 1996. С. 275–276; Иосиф (Марьян), игум. Святые земли Астраханской. Астрахань, 2001. С. 119–153; он же. Очерки истории Астраханской епархии за 400 лет ее существования. Р-н/Д., 2002. Т. 2: Очерки по истории Астраханской епархии с 1902 по 2002 г. С. 328–461; Губонин. История епархии. С. 169, 864.

А. В. Дубаков

ЕНО́Х [евр. עֲנוֹךְ, *hāpōk*; греч. Ἐνὼχ], имя 2 упомянутых в Библии лиц. 1. Сын Каина, отец Ирада. Именем Е. назван построенный Каином город (первый упом. в Библии — Быт 4. 17–18). 2. Ветхозаветный праотец, потомок Адама и Евы в 7-м поколении, сын Иаред и отец Мафусала, прадед Ноя (Быт 5. 18–24; 1 Пар 1. 3). С его именем связана обширная легендарная традиция, возникшая в иудаизме на рубеже эр и получившая распространение также в христианстве.

Имя Е. этимологически связано с западносемит. корнем *hnk* — вводить, начинать (*Reif*. 1972). Исследователи предлагают и др. значения имени Е.: «основатель» — как указание на то, что с его именем связано основание 1-го города в Быт 4. 17 (*Westermann*. 1984. P. 327), или «посвященный» — как напоминание об апокрифической традиции посвящения Е. в таинства мира (*VanderKam*. 1984).

Ветхозаветный рассказ о Е. отличается краткостью и таинственностью. Его жизнь значительно короче (только 365 лет) жизни его предков и потомков по линии Сифа; он благочестив — «ходил... пред Богом» (Быт 5. 22); ничего не говорится о смерти Е., вместо этого сказано: «...и не стало его, потому что Бог взял его» (Быт 5. 24). Благочестивая жизнь Е., по мнению исследователей, противопоставляется жизни 7-го поколения потомков Каина, повинных в кровопролитии (Быт 4. 23–24) (*Sasson*. 1978). В числе лет жизни Е. толкователи видят сим-

волическое указание на число дней солнечного года (365 дней).

Енохическая традиция. В качестве возможного сравнительного материала, поясняющего предысторию представлений о Е., ученые приводят данные шумер. и аккад. источников о древних царях и великих мудрецах (*Grelot*. 1958); легенды о Зиусудре, царе солнечного города, который спасся во время потопа и получил от богов дар провидения (*Kvanvig*. 1988. P. 179–180). Кроме



Праотец Енох.
Икона. XVII в. (ГТТ)

того, с историей Е. сравнивают легенды о месопотамском царе Энмедуранки (шумер. Энмендуранна), наделенном сходными с Е. чертами: он предок всех провидцев, 7-й в списке древних царей, правивших до потопа (ср.: Иуд 14); к нему восходят знания об астрономии и искусство предсказания будущего (*VanderKam*. 1984. P. 33–52; *Lambert*. 1967).

В Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова, Е. открывает и завершает ряд героев и праведников ВЗ: «Енох угодил Господу и был взят на небо,— образ покаяния для всех родов» (Сир 44. 15). В Сир 49. 16 перечисляются праведники-праотцы: Е., Иосиф, Сим, Сиф, Адам, а о Е. сказано: «Не было на земле никого из сотворенных, подобного Еноху,— ибо он был восхищен от земли» (Сир 49. 14).

В Книге премудрости Соломона, датируемой мн. совр. исследователями эпохой эллинизма, говорится о Е., хотя он и не назван по имени (*Winston D. The Wisdom of Solomon*. Garden City (N. Y.), 1979. P. 139–140), весьма возвышенно: «Как благоугодивший Богу, он возлюблен и,

как живший посреди грешников, преставлен, восхищен, чтобы злоба не изменила разума его, или коварство не прельстило души его. Ибо упражнение в нечестии помрачает доброе, и волнение похоти развращает ум незлобивый. Достигнув совершенства в короткое время, он исполнил долгие лета; ибо душа его была угодна Господу, потому и ускорила он из среды нечестия. А люди видели это и не поняли, даже и не подумали о том, что благодать и милость со святыми Его и промышленные об избранных Его» (Прем 4. 10–15). Е., т. о., особо выделяется из числа ветхозаветных праведников, о к-рых речь идет в 10-й гл., и становится ветхозаветным образцом святости. Прем 4. 20 — 5. 8 представляет собой переложение 1 Енох 62–63, а Прем 2. 1–4. 9 содержит множество совпадений с 1 Енох 102. 6–103. 15 и 108. 8–9, 13 (см. комментарий Дж. Никелсберга к соответствующим стихам 1-й Книги Еноха).

В межзаветных апокрифах Е. предстает как образец праведника, книжник, мудрец и тайнозритель, познавший тайны творения и устройства мира, его прошлое и будущее. Более того, явно прослеживается тенденция к наделению Е. ангельскими атрибутами. Наконец, с именем Е. начинают связывать астрологические и астрономические открытия. Так, Псевдо-Евполом (вероятно, самаритянский автор нач. II в. до Р. X.) упоминает Е. как одного из первооткрывателей астрологии, передавшего сыну Мафусалу некие знания, полученные им от ангелов (*Euseb. Praep. evang.* IX 17. 8–9).

В межзаветную эпоху появляется целый ряд текстов, написанных именем Е., повествующих о нем или содержащих откровения, полученные им. Все эти тексты известны во фрагментах или в компиляциях и переработках более позднего времени: *Еноха первая книга* (или эфиоп. Книга Еноха), представляющая собой компиляцию ряда более древних текстов (Книги стражей, Астрологической книги Еноха, Книги снов Еноха, Послания Еноха, Книги притчей (Книги подобий) Еноха), по отдельности не сохранившихся (известны араб., греч., копт., эфиоп. версии), и Книга исполинов (гигантов) (или Манихейская книга Еноха), фрагменты к-рой обнаружены в Кумране (известны араб., греч., лат., персид. версии).

I. Книга Юбилеев. К енохической традиции примыкает неск. текстов, в к-рых упоминается Е. и даже цитируются его писания, хотя по ряду принципиальных богословских вопросов они расходятся с чисто енохическими сочинениями. В частности, Книга Юбилеев, составленная между 168 и 150 гг. до Р. Х., считается одним из первых свидетельств использования писаний Е. при интерпретации Пятикнижия (ср., однако, т. зр. Ж. ван Рюйтена, к-рый отвергает теорию ее лит. зависимости от 1-й Книги Еноха на основании анализа лексики и синтаксиса: *Ruiten J. T. A. G. M., van. Primaeval History Interpreted: The Rewriting of Genesis 1–11 in the Book of Jubilees.* Leiden; Boston, 2000). Речь идет о разделах Юб 4. 15–26; 5. 1–12; 7. 20–39; 8. 1–4; 10. 1–17, где Е. по сути сопоставляется с прор. Моисеем, выступая его предшественником. Согласно Книге Юбилеев, Е. «был первый из сынов человеческих, рожденных на земле, который научился письму, и знанию, и мудрости; и он описал знамения неба по порядку их месяцев в книге, чтобы сыны человеческие могли знать время годов в порядке их отдельных месяцев. Он прежде всех записал свидетельство, и дал сынам человеческим свидетельство о родах земли, и изъяснил им седмины юбилеев, и возвестил им дни годов, и распределил в порядке месяцы, и изъяснил субботные годы, как мы ему возвестили их. И что было, и что будет, он видел в своем сне, как произойдет это с сынами детей человеческих в их поколениях до дня суда. Все видел и узнал он, и записал во свидетельство, и положил сие, как свидетельство, на земле для всех сынов детей человеческих и для их родов» (Юб 4. 17–20). Сообщается также о его женитьбе в возрасте 60–64 лет на Адни, дочери Даниала, и о рождении у него сына Мафусала. Далее же говорится, что он был с ангелами Божиими 6 юбилеев (294 года) и «они показали ему все, что на земле и на небесах, господство солнца; и он записал все» (Юб 4. 21–22). Е. свидетельствовал против стражей, а потом в 65-летнем возрасте был взят в рай. Описание его деяний в раю не соотносится с известными ныне енохическими текстами. Здесь Е. усваиваются функции, обычно считавшиеся ангельскими: «...он записывает суд и вечное наказание, и всякое зло сынов детей

человеческих» (Юб 4. 23–24; подобный образ Е. встречается во 2-й Книге Еноха и в «Завещании Авраама»).

II. Апокриф кн. Бытия, обнаруженный в Кумране, также содержит признаки знакомства с енохической традицией (рассказы о стражах и о рождении Ноя). Хотя повествование имеет ряд сходств с Книгой Юбилеев, вероятно, авторы этих апокрифов использовали енохическую традицию независимо друг от друга (*Nickelsburg.* 2001. P. 76).

III. Е. и Кумранские тексты. В 4-й кумран. пещере было найдено большое количество фрагментов разделов 1-й Книги Еноха и связанной с ней Книги исполинов, датируемых нач. II в. до Р. Х. — нач. I в. по Р. Х. Учитывая присутствие там же Книги Юбилеев и Апокрифа кн. Бытия, становится очевидным, что енохическая традиция была весьма значима для общины, к-рая хранила эти тексты. Однако идентификация этой общины, а также ее отношение к создателям енохической традиции в наст. время является дискуссионной проблемой. Притом что ряд тем енохической традиции, а именно: дуалистическая космология, эсхатологические ожидания, критика священства и культа Иерусалимского храма — созвучен документам общины (Уставу, Дамасскому документу), есть и отличия, главные из к-рых — значительное внимание кумран. рукописей к закону Моисееву (о котором почти не говорится в енохических текстах) и связь их эсхатологии с пророчествами ветхозаветных пророков. Согласно теории Г. Боккачини, кумран. община представляет собой течение, отделившееся из-за несогласия по определенным вопросам (прежде всего из-за учения о происхождении зла и греха) от енохической традиции, представлявшей собой отдельное религиоз. движение (*Boccaccini G. Beyond the Essene Hypothesis.* Grand Rapids (Mich.), 1998).

IV. «Завещания 12 патриархов», хотя и рассматриваются традиционно в ряду межзаветной лит-ры, в дошедшем до нас виде представляют собой христ. произведение. Возможно, в его основе лежат письменные иудейские тексты (поскольку в Кумране найдены фрагменты подобных завещаний ветхозаветных праотцов), однако первоначальный материал существенно переработан. Писания Е. и он сам упоминаются в «Завещаниях 12 патриархов» мно-

гократно, но источник приводимых цитат не установлен. Е. именуется «Праведным» (*Test. XII Patr.* III 10. 5; VII 5. 6; XII 9. 1). Напр., в «Завещании Симеона» приводится пророчество Е. о вражде между потомками Симеона и Левия (*Ibid.* II 5. 4). В «Завещании Левия» от имени Е. приводится пророчество об отступлении и о нечистоте иерусалимского священства (*Ibid.* III 14. 1; 16. 1). О злодеяниях потомков Иуды, Дана, Нефалима и Вениамина, возведенных Е., также говорится в соответствующих разделах «Завещаний» (*Ibid.* IV 18. 1; VII 5. 6; VIII 4. 1; XII 9. 1). В завершение Е. упоминается вместе с Ноем, Симом, Авраамом, Исааком и Иаковом в числе тех, кто «восстанут» (т. е. воскреснут) в веселье одесную Бога в конце времен (*Ibid.* XII 10. 6).

Е. и раввинистический иудаизм. Для раввинистической традиции, фиксация которой началась только с III в. по Р. Х., характерно критическое отношение к фигуре Е., который называется лицемером (Бреши Рабба 25. 1 на Быт 5. 24), что, видимо, связано с иудеохрист. полемикой. Его «взятие» на небо считается просто смертью (на основании Иез 24. 16–18).

В раннем христианстве. Влияние енохической традиции на христианство оценивается исследователями по-разному. С одной стороны, Е. праведник, угодивший Богу. И в книгах НЗ, и у христ. писателей цитируются его писания. С др. стороны, образ Е. занимает место в ряду ветхозаветных праотцов и пророков и воспринимается как один из образов Иисуса Христа. При этом в итоге енохическая лит-ра не признается канонической (за исключением Эфиопской Церкви).

В НЗ о Е. говорится в Послании к Евреям: «Верую Енох переселен был так, что не видел смерти; и не стало его, потому что Бог переселил его. Ибо прежде переселения своего получил он свидетельство, что угодил Богу» (Евр 11. 5). В Послании Иуды приводится цитата из 1 Енох 1. 9: «О них пророчествовал и Енох, седьмой от Адама, говоря: «се, идет Господь со тьмами святых Ангелов Своих — сотворить суд над всеми и обличить всех между ними нечестивых во всех делах, которые произвело их нечестие, и во всех жестоких словах, которые произносили на Него нечестивые грешники»»

(Иуд 14–15). Упоминание в Иуд 6 «ангелов, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище», вероятно, является отражением предания о восстании исполинов, описанного в енохической лит-ре.

Неск. мест в НЗ, связанных с именем ап. Петра, также содержат аллюзии на книги Е. (видение ап. Петра в Деян 10 напоминает 2-е сновидение Е.; в 2 Петр 2. 4–5 упом. та же история, что и в Иуд 6; в 1-м Послании ап. Петра есть ряд мест, созвучных Посланию Еноха). В раннехрист. толкованиях слов из Откровения Иоанна Богослова о не названных по имени 2 свидетелях Господа, к-рые будут пророчествовать в конце времен, общим стало мнение, что речь идет о прор. Илие и Е.: «И дам двум свидетелям Моим, и они будут пророчествовать тысячу двести шестьдесят дней, будучи облечены во вретище... Они имеют власть затворить небо, чтобы не шел дождь на землю во дни пророчествования их... И когда кончат они свидетельство свое, зверь, выходящий из бездны, сразится с ними, и победит их, и убьет их, и трупы их оставит на улице великого города...» (Откр 11. 3, 6–8).

Среди новозаветных апокрифов книги Е. цитируются в «Апокалипсисе Петра» (в 4-й гл.— 1 Енох 61. 5; в 13-й гл.— 1 Енох 62. 15–16; 63. 1, 7–9). Более того, эти книги стоят рядом в копт. Ахмимской рукописи (Codex Papopolitanus, V–VI вв.). В переработанном виде енохическая традиция содержится в Псевдо-Климентинах.

Автор *Варнавы апостола Послания* цитирует 1-ю Книгу Еноха как Свящ. Писание (1 Енох 89. 56, 60, 66–67 в *Barnaba*. Ер. 16. 5; 1 Енох 91. 13 в *Barnaba*. Ер. 16. 6), а в *Barnaba*. Ер. 4. 3 приводит от имени Е. («как говорит Енох») цитату, источник к-рой не установлен.

О праведности Е. говорит и сщмч. Климент Римский: «Возьмем Еноха, который по своему послушанию был найден праведным, и преставился и не видели его смерти» (*Clem. Rom.* Ер. 1 ad Cor. 9. 3). Мч. Иустин не только пересказывает историю падших ангелов (*Iust. Martyr.* II Apol. 5. 2), но и обращается к образу Е. в связи с полемикой об обрезании: «Если бы плотское обрезание было необходимо... не угодил бы Ему [Богу] необрезанный Енох настолько, что он не был найден, потому что Бог взял его» (*Idem.* Dial. 19. 3).



Праотец Енох.
Роспись ц. Спасо-Преображения
на Ильине ул. в Вел. Новгороде. 1378 г.
Мастер Феофан Грек

Этот же аспект в истории о Е. подчеркивает сщмч. Иринея Лионский: «И Енох, хотя был человек без обрезания, угодил Богу, исполнял посольство Божие к ангелам и был преложен и доныне сохраняется свидетелем праведного суда Божия; потому ангелы согрешившие ниспали на землю для осуждения, а человек богоугодный преложен во спасение» (*Iren. Adv. haer.* IV 16. 2; вероятно, в основе отрывка — 1 Енох 12. 4–5; 13. 4–7; 15). Он также указывает, что Е. явил прообраз воскресения праведных: «...угодивший Богу Енох преложен в теле, в котором угождал, предуказывая преложение праведных» (*Iren. Adv. haer.* V 5. 1).

Тертуллиан был одним из тех, кто защищал аутентичность и богодуховенность «писания Еноха». В соч. «О женском убрании» после рассказа о падении ангелов (*Tertull. De cultu fem.* 1. 2) он пишет: «Знаю, что книгу Еноха, в которой предсказано такое будущее ангелов, некоторые отвергают на том основании, что она не входит в еврейский канон. Надеюсь, они не считают, что она была написана до потопа, а после всемирной катастрофы смогла уцелеть. А если они с этим согласны, то пусть припомнят, что правнуком Еноха был переживший катастрофу Ной, который благодаря семейному преданию слушал о богоугодности своего прадеда и обо всех его пророчествах, так как Енох своему сыну Мафусалу поручил передать их своим потомкам» (*Ibid.* 1. 3). А чуть далее он говорит, что в той же книге Е. пророчество-

вал о Господе (т. е. об Иисусе Христе), а потому «нам не следует отвергать ничего из того, что имеет к нам отношение» (*Ibidem*). В трактате «Об идолопоклонстве» Тертуллиан пишет: «Первым возвестил Енох, что все стихии и вообще все, что населяет мир, то есть живет на небе, на земле и в море, будет демонами и духами отступившихся ангелов направляться к идолопоклонству. Эти силы будут стараться сделать так, чтобы вместо Бога и наперекор Богу служением и почетом окружили их самих. Вот потому-то человеческое заблуждение и почитает все что угодно, только не Творца всего. Эти изображения суть идолы, а почитание идолов священными — идолопоклонство. Кто совершает идолопоклонство, тот несомненно должен быть причислен к творцам этого самого идола. Поэтому тот же Енох в равной степени грозит и поклоняющимся идолам и тем, кто их изготовляют. Так говорит он: Клянусь вам, грешники, что вам уготована печаль в день гибели. Предупреждаю вас, служащих камням, и изготовляющих изображения золотые и серебряные, а также деревянные, каменные и глиняные, служащих привидениям, демонам и духам преисподней и следующих заблуждению, а не учению, что не найдете вы в них помощи себе» (*Idem.* De idololatr. 4; цитируется 1 Енох 99. 6–7). А чуть далее он говорит так: «С самого начала это предвидел Святой Дух и через своего древнейшего пророка Еноха возвестил о том, что и дверные проемы окажутся предметом суеверия» (*Tertull. De idololatr.* 15). В трактате «О воскресении плоти» Тертуллиан рассуждает о «взятии» Е.: «Енох и Илия (они еще не воскресли, ибо не отданы смерти, но восхищены от нее с земли и потому уже взыскают вечности) познают неподвластность своей плоти всякому пороку, всякому ущербу, всякой несправедливости и поношению» (*Idem.* De resurr. 58). В трактате «О душе» Тертуллиан пишет, что Е. еще предстоит умереть вместе с прор. Илией, чтобы «своей кровию обессилить антихриста» (*Idem.* De anima. 50. 5).

По мнению сщмч. Ипполита Римского, Е. и прор. Илия будут теми 2 свидетелями-пророками, о к-рых говорится в Откр 11. 3 (*Hipp. De Christ et Antichrist.* 43; ср.: *Idem.* In Dan. 4. 35; *Idem.* De consum. mundi. 21, 29). Сщмч. Киприан Карфаген-

ский также говорит, что Е. заслужил переселение из мира скверны, потому что угодил Богу, и был взят, чтобы нечестие не переменяло его разума (*Cypr. Carth. De mort.* 23). Свт. Амвросий Медиоланский отмечал, что Е. был вознесен на небо Св. Духом (*Ambros. Mediol. De Isaac.* 8. 77).

Со вниманием к писаниям, связанным с именем Е., относились александрийские авторы. Климент Александрийский цитирует 1-ю Книгу Еноха (1 Енох 19. 3 в *Clem. Alex. Eclog. proph.* 2. 1; 1 Енох 8 в *Clem. Alex. Eclog. proph.* 53. 4), в «Строматах» упоминает историю падших ангелов и полученные от них откровения (*Idem. Strom.* III 59. 2; V 10. 2), а также говорит: «Вскоре после прощения Каина не явил ли затем Бог на земле Еноха, сына покаяния, и не показал ли он тем самым, что раскаяние порождает прощение» (*Ibid.* II 70. 3).

Ориген упоминает и цитирует писания Е. (*Orig. De princip.* I 3. 3; IV 4. 8; цитаты — 1 Енох 21. 1 и 19. 3), к-рые он считал подлинными и богодухновенными (*Orig. Comm. in Ioan.* VI 42. 217 (цитирует 1 Енох 6. 5); *Idem. In Num.* 28. 2). Однако в полемике с Цельсом он писал, что не все Церкви признают богодухновенный характер книг Е. (*Idem. Contr. Cels.* 5. 52–55), причем сомнения вызваны прежде всего тем, что они не включены в евр. канон Библии. Но, напр., современник Оригена Юлий Африкан цитировал 1 Енох 6. 1 как Свящ. Писание в «Хронографии», а сщмч. Анатолий Лаодикийский опирался на авторитет Е. в 5-м каноне о Пасхе (*Euseb. Hist. eccl.* VII 32. 19).

Сщмч. Мефодий Патарский называет Е. «первым любителем правды» наряду с Сифом, Авелем, Еносом и Ноем; все они — первенцы, упомянутые в Евр. 12. 23 (*Method. Olym. Conv. decem virg.* 7. 5). Свт. Кирилл Иерусалимский подчеркивает, что Иоанн Креститель был выше Е. (*Cyr. Hieros. Cathech.* 3. 6), а Вознесение Господне превосходит «взятие» Е. на небеса (*Ibid.* 14. 25). Прп. Ефрем Сирин добавляет, что вознесение Е. произошло на глазах у Адама, чтобы тот не подумал, будто бы Е. убит, подобно Авелю (*Ephraem Syr. In Gen.* 5. 2). Для свт. Иоанна Златоуста вознесение Е. служило доказательством того, что плоть не может стать препятствием для достижения святости (*Ioan. Chrysost. In Ioan.* 75). В «Апостольских постановлениях» (ок. 380) Е. относится к числу тех, через кого

Бог в каждом поколении призывает людей к покаянию (*Const. Ap.* II 55. 1). В молитвах он наряду с др. ветхозаветными праведниками называется прославленным Богом святым (*Ibid.* VII 39. 3) и избранным Им священником (*Ibid.* VIII 5. 4).

Енохическая традиция была в определенной мере известна Афинагору, Минуцию Феликсу, Коммодиану, Лактанцию, свт. Епифанию Кипрскому, блж. Иерониму, Руфину, хотя скорее всего по вторичным источникам. Вероятно, в раннехрист. эпоху появились прототипы *Еноха второй книги* (или слав. Книга Еноха), *Еноха третьей книги* (или евр. Книга Еноха, Хехалот), *Истории Еноха и Илии* (лат.), «Апокалипсиса Еноха» (сир.), фрагменты копт. апокрифа о Е. (основан на 1-й Книге Еноха; известны 2 саид. версии), «Видения Еноха праведного» (арм.).

Однако к кон. IV в. цитирование енохической лит-ры начинает восприниматься как признак уклонения от Православия (енохические тексты действительно использовались манихеями: напр., в Кельнском манихейском кодексе (*Colon.* 4780) цитируется 1 Енох 58. 7 — 60. 12 (ср.: 2 Енох 1. 3–10)). Так, блж. Иероним пишет, что многими отвергается Послание Иуды лишь на том основании, что в нем цитируются писания Е. (*Hieron. De vir. illustr.* 4). Блж. Августин, анализируя историю исполинов, говорит об апокрифическом характере книг Е.: «Поэтому-то распространяемое под именем Еноха и содержащее басни о гигантах такого рода, будто отцами их были не люди, по справедливому мнению людей разумных, не должно быть приписываемо ему; ибо подобным образом и под именем других пророков, а в позднейшее время под именами и апостолов распространялось еретиками много такого, что при тщательном исследовании было исключено из числа канонических книг под именем апокрифов» (*Aug. De civ. Dei.* 15. 23). Однако его позиция двойственна: он считает, что, поскольку писания Е. цитируются в Послании Иуды, они богодухновенны («Нельзя, впрочем, отрицать, что Енох, седьмой от Адама, написал нечто божественное» — *Ibidem*), но не были приняты в канон: «Если писания их не получили авторитета ни у иудеев, ни у нас, причиной тому служит крайняя древность, вследствие которой считали нужным относиться к ним с недо-

верием, чтобы не принять ложного за истинное» (*Ibid.* 18. 38).

В визант. и сир. традициях последними, кто цитировали писания Е., были Георгий Синкелл в нач. IX в. и Михаил Сириец и Георгий Кедрин в XII в.

Однако иное отношение к Е. сложилось в Эфиопской Церкви, где 1-я Книга Еноха была включена в канон ВЗ и было составлено неск. новых произведений о Е. («Иная проповедь о рождении Еноха» вошла в «Книгу тайн неба и земли», а также неизд. «Видения Еноха»). Е. сохранял авторитет и в календарных вопросах. В XV в. имп. Зара Якоб утверждал, что никто «не может вычислить время поста, Пасхи и праздников без Еноха» (*CSCO. Vol.* 235. *Aethiop.* T. 43. P. 99. 10–14; *CSCO. Vol.* 236. *Aethiop.* T. 44. P. 87. 17–21).

Память взятия Е. на небеса празднуется Эфиопской и Коптской Церквями 23 янв. (27 тэрра или тобе соответственно) и 18 июля (24 хамле или эпеп). В нек-рых сир. месяцесловах Е. вспоминается во вторник Светлой седмицы или 7 июля. В визант. традиции память Е. в Неделю праотец (в некоторых месяцесловах встречается память допотопных патриархов 1 марта).

С XIX в. образ и писания Е. стали особо почитаться мормонами (Церковью Иисуса Христа святых последних дней).

В старообрядческой традиции Е. вместе с Илией выступает как пророк близкого прихода антихриста. Представление о том, каким образом осуществится пришествие пророков — чувственным или духовным, вызвало полемику среди старообрядцев, разделившихся на 2 группы. Первые, к к-рым относятся последователи РПЦС, РДЦ и частично ДПЦ, а с XX в. значительная часть часовенных, считают, что появление пророков только ожидается и придут они во плоти; др. — *беспоповцы* разных согласий (в наст. время меньшинство) — утверждают, что духовный приход уже состоялся и антихрист давно царствует в мире.

Начиная с первых учителей староверов, утверждалась мысль об исполнении всех предсказаний, но в отношении пророков единства не было. Протопоп *Аввакум*, призывая: «Зри умом зверя летописного» (*Бубнов, Демкова.* 1981. С. 150), тем не менее считал, что антихрист еще не пришел в мир, и осуждал тех, к-рые

«мудровали, что пришествие пророков Илии и Еноха на обличение антихриста будет духом, а не плотью» (Смирнов. 1898. С. LIV). С ним соглашались диак. Федор, поп Лазарь и инок Авраамий, также утверждавшие, что пророки придут во плоти. Но Яков Лепёхин в Сибири, Игнатий Соловецкий в Поморье и Кузьма Косой на Дону проповедовали, утверждая, что состоится мысленное пришествие пророков и явится духовный антихрист, отвечающий на существенные вопросы меняющейся жизни и в дальнейшем станет доминировать. Григорий Яковлев, живший на Выге и хорошо знавший поморские воззрения, писал в сер. XVIII в.: «Илию же и Еноха (с ними и Иоанна Богослова) никак не ожидати, но разумети их духовно, а не чувственно» (Яковлев. 1888. С. 656). Федосеевские духовные учителя пытались путем критического рассуждения показать неразумность буквального понимания, что наиболее наглядно проявилось в сочинении кон. XVIII в. «Всепокорнейшее прошение Алексея Андреевича Каретника», в котором он показывает, что Илья и Е. физически не смогут провести проповедь по всей земле за 3,5 года, к-рые им отводятся по Писанию, поэтому их приход надо понимать иносказательно. Основатель страннического согласия *Евфимий* в сочинениях «О проповеди пророков», «Цветник» и «Титин» писал, что проповедь пророков следует понимать в духовном, а не в букв. смысле.

Пolemика продолжалась в XIX — нач. XX в. Еп. Белокриницкой иерархии *Арсений (Швецов)* в «Книге об антихристе» утверждал «чувственное во плоти пришествие Еноха и Илии пророков, во обличение антихристу, во обращение же и утверждение человеком». Poleмист Спасовского согласия А. А. *Коновалов* доказывал, что «пришествие пророков Еноха и Илии и с ними Иоанна Богослова в буквальном смысле понимать нет никакой возможности, а следует понимать духовно» и что «духовно убиваются пророки там, где развращаются неправильным пониманием их пророчеств» (Коновалов. 1906. С. 33–34). 9 мая 1909 г. в Политехническом музее под председательством М. И. Бриллиантова состоялось 3-е собеседование «О пророках и антихристе» из цикла бесед между поморским настоятелем Л. Ф. *Пичугиным* и представителем Белокри-



Прор. Илья и праотец Енох.
Икона. XVII в.
(Исторический музей г. Санок, Польша)

ницкой иерархии и Товарищем председателя Союза старообрядческих начетчиков Ф. Е. *Мельниковым*, в ходе к-рого вновь подтвердились духовные и чувственные воззрения собеседников.

XX век ознаменовался резким обострением полемики между этими направлениями, гл. обр. на востоке России, что привело к сближению непримиримых позиций и появлению ряда старообрядческих трудов, допускающих как букв., так и духовное понимание антихриста и пророков его пришествия Е. и Илии.

В мусульманской традиции Е. известен под именем Идрис. В Коране о нем говорится, что «он был праведнейшим человеком и пророком», к-рый был вознесен Богом «на высокое место» (Сура 19. Аят 56–57). Он называется «терпеливым» (Сура 21. Аят 85). В «Историях о пророках» сообщается, что Идрис жил на протяжении 308 лет жизни Адама и, согласно Ибн Исхаку, 1-м начал писать тростью (каламом). Там же приводится хадис, в к-ром говорится, что Мухаммад видел Идриса на 4-м небе во время ночного путешествия и вознесения.

Апокрифы, связанные с именем Е. Помимо 3 «главных апокрифов» — 1-й Книги Еноха, 2-й Книги Еноха и 3-й Книги Еноха — с именем этого ветхозаветного праотца связано еще неск. произведений, к-рые были составлены в средние века.

«История Еноха и Илии» сохранилась на лат. языке в стихотворном переложении Готфрида из Витербо

(† 1191) под названием «Пантеон» (*Esposito M. Un apocrifo «Libro d'Enoch ed Elia» // Città di Vita: Riv. di studi religiosi. Firenze, 1947. Vol. 2. P. 228–236*). В этом апокрифе говорилось об острове, на к-ром Е. и Илия ожидают прихода антихриста. Помимо проч. чудес этот остров изобилует золотом. Кельт. монахам удалось доплыть до него и побеседовать с Е. и Илией, к-рые предстали перед ними в образе старцев. М. Эспозито выдвинул гипотезу о том, что этот апокриф лег в основу «Плавания св. Брендана», составленного в IX в. (*Idem. An Apocryphal «Book of Enoch and Elias» as a Possible Source of the Navigatio Sancti Brendani // Celtica. Dublin, 1960. Vol. 5. P. 192–206*). Однако она была отвергнута ввиду множества расхождений в деталях повествований (*Dumville D. Biblical Apocrypha and the Early Irish: A Prelim. Investigation // Proc. of Royal Irish Academy. Sect. C: Archaeology, Celtic Stud., History, Linguistics and Literature. Dublin, 1973. Vol. 73. P. 299–338*).

Сир. «Апокалипсис Еноха» цитируется в Хронике Михаила Сирийца (кн. 11, гл. 22). Авторами текста называются монофизитские епископы Кириак Сиджистанский и Бар Сальта Решайнский. В тексте говорится о приходе к власти омейядского халифа Абу Абд аль-Малика Марвана II ибн Мухаммада (744–749) и его сына. Вероятно, апокриф был составлен для того, чтобы снискать благоволение халифа (однако его сын не стал наследником).

3 фрагмента копт. апокрифа о Е., основанного на 1-й Книге Еноха, сохранились на саидском диалекте на пергамене, найденном в Асуане (Cair. Mus. 48085). Е. называется праведным писцом, к-рый отвечает за Книгу жизни (ср.: Юб 4. 23).

Другая саидская версия известна в 9 фрагментах папируса VII в. из Луксора (NY Morgan. Coptic Theol. Texts. 3. 1–9). В этом апокрифе, христ. или гностического происхождения, речь идет о пророчестве Сивиллы, которая называется сестрой Е. Она предсказывает Е. его буд. роль небесного судии.

«Видение Еноха праведного» сохранилось только на арм. языке (Maten. 1500, 1271–1285 гг.) и представляет собой средневек. сочинение, не связанное с 1, 2 и 3-й Книгами Еноха. Апокриф составлен в кон. VIII в. (отражены события завоева-



Прор. Илия и праотец Енох.
Фрагмент иконы
«Воскресение — Сошествие во ад».
2-я пол. XVI в. (ГВМЗ)

ния арабами Сирии и т. п.) и наиболее близок к нему араб. «Апокалипсис Даниила».

«Иная проповедь о рождении Еноха» является не самостоятельным произведением, а выдержкой из эфиоп. «Книги тайн неба и земли», к-рая представляет собой собрание толкований на Свящ. Писание, составленное Бахайла Микаэлем (аввой Зосимой) в кон. XIV — нач. XV в. (Paris. Aeth. 117, XVI или XVII в.). От лица Е. в этом тексте повествуется об истории мира. Появление образа Е. не случайно и связано с возникшими еще в межзаветную эпоху представлениями о Е. как об изобретателе астрологии.

В эфиоп. традиции известен и др. текст — «Видения Еноха», к-рый содержится в рукописях, принадлежавших фалашам (Paris. Abbadie. 107, XIX в. Fol. 56v — 59) и христианам (Paris. Aeth. Griaule. 324).

В гностическом соч. «Пистис София» утверждается, что Е., будучи в раю, написал 2 книги Йеу под диктовку Иисуса Христа (Pistis Sophia. 99. 246; 134. 354). Однако в известных под таким названием апокрифах имя Е. или цитаты из его сочинений не встречаются.

История о гигантах в посл. перестала ассоциироваться с книгами Е., хотя некоторые следы именно енохической традиции усматривают в англосакс. «Беовульфе» (Kaske R. E. Beowulf and the Book of Enoch // Speculum. 1971. Vol. 46. N 3. P. 421—431).

Педро Альфонси († 1140), обратившийся в христианство испан. иудей, составил на лат. языке сборник коротких поучительных рассказов, 2-я и 3-я главы к-рого были связаны с именем Е. В посл. они были переведены на евр. язык под названием

«Книга Еноха о дружбе», а с еврейского — на мн. европ. языки.

Лит.: Яковлев Г. Извещение праведное о расколе беспоповщины // Братское слово. 1888. № 8. С. 656; Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе в XVIII в. СПб., 1898; Коновалов А. А. О пришествии пророков Еноха и Илии, об Антихристе и об уничтожении им таинства св. Причащения. Ковров, 1906; Беседы старообрядцев Л. Ф. Пичугина, представителя беспоповцев поморского брачного согласия и Ф. Е. Мельникова и Д. С. Варакина, представителя поповцев, приемлющих Белокриницкую иерархию. М., 1909. С. 156—235; Grelot P. La légende d'Enoch dans les apocryphes et dans la Bible // RechSR. 1958. Vol. 46. P. 5—26; Cassuto U. A Commentary on the Book of Genesis / Transl. I. Abrahams. Jerusalem, 1961. Pt. 1: From Adam to Noah; Reiner E. The Etiological Myth of the «Seven Sages» // Orientalia. N. S. 1961. Vol. 30. P. 1—11; Lambert W. G. Enmeduranki and Related Matters // J. of Cuneiform Stud. 1967. Vol. 21. P. 126—138; Reif S. C. Dedicated to hnk // VT. 1972. Vol. 22. P. 495—501; Borger R. Die Beschwörungsserie bit mēseri und die Himmelfahrt Henochs // JNES. 1974. Vol. 33. N 2. P. 183—196; The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrān Cave 4 / Ed. J. T. Milik. Oxf., 1976; Sasson J. M. A Genealogical «Convention» in Biblical Chronography? // ZAW. 1978. Bd. 90. S. 171—185; Бубилов Н. Ю., Демкова Н. С. Вновь найденное послание из Москвы в Пустозерск «Возвешение от сына духовного ко отцу духовному» и ответ протопопа Аввакума (1676 г.) // ТОДРЛ. 1981. Т. 36. С. 127—150; VanderKam J. C. Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition. Wash., 1984; idem. Enoch: A Man for All Generations. Columbia (S. Carolina), 1995; Westermann C. Genesis 1—11: A Comment. L.; Minneapolis, 1984; Гурьянова Н. С. Крестынский антимоноархический протест в старообрядческой эсхатологической лит-ре периода позднего феодализма. Новосибир., 1988; Berger K. Henoch // RAC. 1988. Bd. 14. S. 473—545; Kevnig H. S. Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man. Neukirchen-Vluyn, 1988; Мальцев А. И. Староверы-странники в XVIII — 1-й пол. XIX в. Новосибир., 1996; The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity. Assen; Minneapolis, 1996; Alexander Ph. S. From Son of Adam to Second God: Transformations of the Biblical Enoch // Biblical Figures Outside the Bible / Ed. M. E. Stone, Th. A. Bergren. Harrisburg (Pennsylv.), 1998. P. 87—122; Nickelsburg G. W. E. 1 Enoch: A Comment. Minneapolis, 2001; Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-чашовенные на Востоке России в XVIII — XX вв. М., 2002. С. 236—237, 257; Арсений (Швецов), еп. Уральский. Книга об антихристе и о прочих действиях, иже при нем бытии хотящих. М., 2005. С. 77—86, 112—117.

А. А. Каченко, Е. А. Агеева

Иконография. Вероятно, одно из древнейших изображений Е. представлено в Христианской топографии Космы Индикоплова (Vat. gr. 699. Fol. 65, кон. IX в.). Е. изображен «пожилым, с небольшими волосами на голове, с полной белокурой бородой, стоит задумчиво, благословляя» (Редин. С. 356). На нем зеленый хитон с широким синим клавом и розовый гиматий. Рядом — фигура человека, сидящего на саркофаге и отворачивающего лицо от Е., — олицетворение смерти. Образ Е. есть и в копиях ватиканского

списка Христианской топографии: Лауренцианском (Laurent. Plut. IX. 28. Fol. 118) и Синайском (Sinait. gr. 1186. Fol. 97).

В греч. «Ерминии» Дионисия Фурнографита Е. описан старцем с остроколючной бородой (Ч. 2. § 128. № 8). В рус. сводном иконописном подлиннике (XVIII в.), изданном С. Т. Большаковым, описание праведника столь же краткое: «Енох, в свитке пишет. Уповах призывати имя Господа моего ко мне».

Е., пророчествовавший о Всемирном потопе и воскресении из мертвых, изображался среди пророков во фресковых циклах новгородских церквей XIV в.: в барабане ц. Преображения в Вел. Новгороде (1378) — фигура в полный рост, короткие волосы обрамляют лик и закрывают лоб, левая рука опущена, правая перед грудью ладонью наружу; в медальоне на склоне вост. подпрудной арки в ц. Успения на Волотовом поле в Вел. Новгороде (1363 или после 1380) — почти голый череп, длинная борода с вьющимися концами, крупный нос, поднятая к груди правая рука скрыта под концом перекинутого со спины на грудь гиматия, левая — перед грудью ладонью наружу; одежды красного цвета.

Образ Е. часто встречается в составе праотеческого ряда высоких иконостасов. Возможно, самое раннее изображение — врезок с живописью 50—60-х гг. XVI в. в доску XVIII в. в иконостасе Благовещенского собора Московского Кремля: Е. представлен по поясу, средовком с короткими волосами и небольшой аккуратной бородой, в синем хитоне и красном гиматии, со свернутым свитком в левой руке, правая рука поднята к груди. Нач. XVI в. датируют маленькую иконку из ц. в честь Владимирской иконы Божией Матери в Ярославле (ЯИАМЗ; 13×5 см), образ на ней — старец с остроколючной бородой, в рост — определяется по надписи на бумажной наклейке на обороте. Необычны для одежд праведника широкое оплечье и полоса на подоле. Сохранились иконы XVII в. с оплечным образом Е.: икона 1652 г. в иконостасе Похвальского придела Успенского собора Московского Кремля — у Е. длинная борода овальной формы, красный хитон и коричневый гиматий; икона 1678 г. в иконостасе ц. Воскресения словущего Московского Кремля — у Е. длинные волнистые волосы, длинная борода, зеленый хитон и коричнево-бордовый гиматий (обе — в ГММК). Ростовое изображение Е. включено в праотеческий ряд иконостасов XVII в.: в Смоленском соборе Новодевичьего мон-ря в Москве (кон. XVI в.), в Рождественском соборе Антониева монастыря в Вел. Новгороде (кон. XVII в., НГОМЗ), в Троицком соборе Ипатиевского монастыря в Костроме (1652, КГОИАМЗ).

На рус. иконах «Воскресение — Сошествие во ад» в XVII в. часто помещалось



изображение Е. вместе с прор. Илией как 2 свидетелей Божиих, о к-рых сказано в Откр 11. 3 (иконы: 2-й пол. XVI в., ГВСМЗ; из ц. свт. Николая Чудотворца (Мокрого) в Ярославле, кон. XVI в., ЯИАМЗ; 40-х гг. XVII в., ЯИАМЗ; круга Гурия Никитина из ц. Воскресения на Дobre, посл. четв. XVII в.; из ц. Феодоровской иконы Божией Матери в Ярославле, кон. 80-х гг. XVII в., ЯИАМЗ). Этот вариант иконографии встречается вплоть до XIX в., нередко в составе обширных композиций (напр., икона «Страшный Суд», 1-я четв. XIX в., РИАМЗ; «Четырехчастная» икона, 1813, ГМИР).

Лит.: Ерминия ДФ. С. 76; Подлинник иконописный / Изд. С. Т. Большакова под ред. А. И. Успенского. М., 1903. С. 10; *Редин Е. К.* Христ. топография Козьмы Индикоплова по греч. и рус. спискам. М., 1916. Ч. 1. С. 356–357; *Лифшиц Л. И.* Монументальная живопись Новгорода XIV–XV вв. М., 1987. Ил. 121; Ярославский художественный музей. Ярославль, 2002. Т. 1. Кат. 16. С. 70–71; Костромская икона XIII–XIX вв. / Сост.: Н. И. Комашко, С. С. Каткова. М., 2004. С. 511; Иконы Владимира и Суздаля. М., 2006. С. 250–251.

И. А. Журавлёва

ЕНО́ХА ПЕРВА́Я КНИ́ГА [др. название — эфиопская книга Еноха], принятое в научной лит-ре название апокрифического текста, посвященного ветхозаветному прав. *Еноху* и сохранившегося только в эфиоп. версии (на *геэзе*). В самом тексте книги название не указано, однако говорится, что это «слова благословения Еноха, которыми он благословил избранных и праведных» (1 Енох 1. 1).

История открытия и изучения. Известный еще в святоотеческую эпоху греч. текст Е. п. к. был утерян в кон. I тыс. христ. истории. Апокриф снова появился в Европе в 1773 г., когда путешественник Дж. Брюс привез из Эфиопии 3 рукописи на геэзе. Широкоую известность текст получил благодаря английскому переводу Р. Лоуренса, вышедшему в 1821 г. Он же опубликовал текст на геэзе в 1838 г. Для изучения Е. п. к. большое значение имело критическое издание К. Ф. А. Дилльмана (1851). В кон. XIX в. были введены в научный оборот греч. и лат. фрагменты. На долгие десятилетия нормативными стали издания и исследования Е. п. к., выполненные на рубеже XIX и XX вв. Р. Г. Чарлзом. Новый этап изучения начался в 1952 г. с открытием араб. фрагментов Е. п. к. Основную работу по их изучению проделал Дж. Т. Милик, опубликовавший реконструированные тексты и результаты своих исследований в 1976 г.

В 80–90-х гг. XX в. наиболее важные работы о Е. п. к. были написаны М. Блэком, Дж. Вандеркамом, Дж. Коллинзом, Дж. Никелсбергом, П. Сакки и др. Итог исследованиям в XX в. подвел комментарий Никелсберга (2001) к 1 Енох 1–36, 81–108 (совм. с Вандеркамом он готовит 2-й т., в котором будут прокомментированы оставшиеся разделы Е. п. к.; в 2004 этими учеными был издан новый полный перевод Е. п. к. на англ. язык).

Поворот в изучении Е. п. к. был связан с работами Г. Боккачини «За рамками эссеической гипотезы: Расхождение путей между Кумраном и енохическим иудаизмом» (1998) и «Корни раввинистического иудаизма: Интеллектуальная история от Книги Иезекииля до Книги Даниила» (2002), в которых была предложена иная модель происхождения и развития енохической традиции.

В 2000 г. Мичиганский ун-т (Отделение ближневосточных исследований, Центр иудейских исследований им. Дж. и С. Франкли и Центр исследований раннего христианства) организовал международный «Семинар по Еноху». К наст. времени состоялось уже 4 заседания: 1-е, на тему «Происхождение енохического иудаизма», прошло в июне 2001 г. во Флоренции (материалы опублик.: *The Origins of Enochic Judaism: Proc. of the First Enoch Seminar, Univ. of Michigan, Sesto Fiorentino, Italy, June, 19–23, 2001* / Ed. G. Voccaccini. Torino, 2002); 2-е состоялось 1–4 июля 2003 г. в Венеции и было посвящено теме «Енох и истоки Кумрана» (*Enoch and Qumran Origins: A New Light on a Forgotten Connection* / Ed. G. Voccaccini. Grand Rapids (Mich.); Camb., 2005); 3-е, на тему «Притчи Еноха и Мессия Сын человеческого», состоялось 6–20 июня 2005 г. в мон-ре Камальдоли близ Ареццо (*Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Parables of Enoch* / Ed. G. Voccaccini. Grand Rapids (Mich.), 2007); 4-е прошло 8–12 июля 2007 г. там же и было посвящено теме «Енох и Тора Моисея: Свидетельство Книги Юбилеев» (материалы в печати: *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees* / Ed. G. Voccaccini, G. Ibba. Grand Rapids; частично — в номерах ж. «*Henoch*» за 2008); 5-е заседание состоится 14–18 июня 2009 г. в Неаполе и будет посвящено теме «Енох, Адам, Мелхиседек: Образы посредников во 2-й Книге Еноха и в иудаизме эпохи Второго храма».

Теории происхождения. Вопрос о происхождении Е. п. к. имеет 2 аспекта: происхождение Е. п. к. как лит. текста; происхождение енохической традиции, основная часть к-рой вошла в состав Е. п. к.

Еще в 1734 г. протестант. ученый Исаак де Бособр, изучая историю манихейства, предположил, что известная по полемической лит-ре манихейская «Книга исполинов» (в источниках она называется также «Прагматия исполинов») имеет иудейские корни и зависит от книг Еноха, цитаты из которых обнаружил в Хронографии Георгия Синкелла в 1658 г. Иосиф Скалигер. Эта книга упоминается в «Декрете Геласия» (V 6. 3) под названием «*Liber de Ogia nomine gigante*». Однако манихейское и иудейское сочинения считались иудейскими. Лишь в нач. XX в. в Турфане (Китай) среди множества манихейских сочинений была найдена книга под названием «*Kawân*» (исполины) (хранится в Берлине — *Berolin. M 625c*), написанная на среднеперсид. языке. Ее отрывок был опубликован В. Банг Каупом в 1925 г., а полное издание — в 1943 г. У. Хеннингом. Данный текст, вероятно, является переводом с сир. или араб. языка (известны также его переводы на согдийский, парфянский, уйгурский и коптский) и входил в состав манихейского канона (подробнее о манихейской традиции см.: *Хосроев А. Л.* История манихейства (Prolegomena): Источники и исслед. СПб., 2007). Нек-рые места в этом сочинении обнаруживают сближение с 1 Енох 15. 8 — 16. 1; 86. 4; 88. 2. Иудейское происхождение истории об исполинах подтверждается и евр. мидрашом о Шемихазе и Азаэле (*Bodl. Hebr. d. 11, XI v.*), к-рые упоминаются в Е. п. к. Самым веским аргументом в пользу данной теории стали найденные в Кумране 9 араб. фрагментов: 1Q23, 1Q24, 2Q26, 4Q203, 4Q530–532, 4Q556, 4Q206 2–3, 6Q8 (изд. см.: *Stuckenbruck*. 1997; *DJD*. 2000. Vol. 31. 9–115; *DJD*. Vol. 36). Однако исследователи пока не могут прийти к единому мнению по вопросу, были ли эти фрагменты частью единого текста с обнаруженными там же фрагментами Е. п. к. или же частью отдельного сочинения (*Nickelsburg*. 2001. P. 11).

Согласно др. гипотезе, книги в составе Е. п. к. зависят от «Книги Ноя» (Апокалипсиса Ноя) или в древности имели ее в своем составе. Еще





Чарлз полагал, что в основе Е. п. к. лежит несохранившееся сочинение (упом. в Юб 10. 13; 21. 10), части к-рого также вошли в состав Книги Юбилеев (Юб 7. 20–39; 10. 1–15). Развивая эту гипотезу, Милик выделил среди кумран. фрагментов те, к-рые, по его мнению, принадлежат «Книге Ноя». Хотя отдельные положения Милика не были приняты всеми учеными, в целом существование «Книги Ноя» сейчас признается большинством исследователей. Из числа кумран. фрагментов к ней относят 1Q19 и 1Q19bis на евр. языке и т. н. мессиаанские фрагменты на араб. языке (4QMess aram (=4Q534) и 4Q535–536), а также, возможно, евр. фрагмент 4Q186, связанный с астрологией и физиогномикой, поскольку в нем указаны те же отличительные черты героя (цвет и качество волос), что и в 4Q534. В эфиоп. версии Е. п. к. «Книге Ноя» относятся следующие разделы: 1 Енох 6–11; 54. 1 – 56. 4; 60; 64. 1 – 69. 25; 106–107 (Suter, 1979).

Композиция. Сравнение кумран. фрагментов с эфиоп. версией Е. п. к. показало, что 5-частная композиция эфиоп. версии появилась лишь благодаря работе последнего компилятора или редактора, изначально же композиция книги была иной и некоторые разделы представляли собой отдельные произведения. Гипотеза, объясняющая 5-частную композицию, была предложена Г. Диксом в 20-х гг. XX в. и позже поддержана Миликом. Согласно этой гипотезе, 5-частная композиция является подражанием Пятикнижию Моисея. Хотя по ряду признаков такое сопоставление возможно (напр., 1 Енох 91 м. б. сопоставлен по положению в общей композиции со Втор 31), однако большинство ученых находят такое объяснение недостаточным (даже среди библейских книг и в раввинистической традиции есть и др. примеры 5-частных композиций помимо Пятикнижия: напр., Псалтирь, Мегиллот (т. е. Книга Песни Песней Соломона, Книга Руфь, Книга Плач Иеремии, Книга Екклесиаста и Книга Есфири)). Скорее известная ныне композиция является непреднамеренным, а случайным результатом длительной истории собирания и редактирования книг енохической традиции.

Литературная история. Согласно Милику, кумран. компиляция («арамейское Пятикнижие»), составлен-

ная ок. 100 г. до Р. Х., была записана на 2 свитках: в 1-м были «Книга стражей», «Книга исполинов», «Книга снов» и «Послание Еноха», во 2-м — «Астрономическая книга», которая имела самаритянское происхождение (на что указывают, по мнению Милика, упом. Авраама и горы Гаризим). Позже (ок. 400 г. по Р. Х.) «Книгу исполинов» заменила «Книга притчей Еноха». Однако другие исследователи отвергли как столь позднюю датировку «Книги притчей Еноха», так и существование «арамейского Пятикнижия», имеющего «Книгу исполинов» в своем составе.

Никелсберг предложил альтернативную теорию лит. эволюции. По его мнению, 4QНep^c, содержащий фрагменты текста Е. п. к. в определенной последовательности («Книга стражей» — «Апокалипсис животных» — «Послание Еноха» — «История о рождении Ноя»), отражает изначальную композицию книги. В данном виде она представляла собой вариант «завещания патриарха», наподобие «Завещания Левия», обнаруженного в Кумране. Позже к этой композиции были добавлены «Астрономическая книга», «Книга притчей Еноха» и «Иная книга», к-рую Енох написал для своего сына Мефусела, о к-рой говорится в финале Е. п. к.

А. М. Дени считает, что ключом к реконструкции первоначальной композиции являются кумран. фрагменты «Книги Ноя» (4Q534), где говорится о 3 книгах, к-рые необходимо знать. По его мнению, речь идет об «Астрономической книге», «Книге снов» и «Книге стражей», к-рые были написаны первыми и какое-то время имели хождение как группа из 3 книг.

У. Адлер, рассматривая причины, по к-рым енохическая лит-ра могла попасть в поле зрения позднеантичных хронографов, пришел к выводу, что изначальная композиция Е. п. к. могла быть близка по ряду признаков к композиции исторических сочинений Бероса и Манефона, к-рые писали соответственно о вавилонских и егип. древностях, и восприниматься как историческое повествование о допотопных временах в рамках иудейской традиции, что вполне возможно, учитывая календарные вычисления, присутствующие в Е. п. к., к-рые могли помочь летописцам построить историческую хронологию (Adler W. Berossus, Manetho, and

«1 Enoch» in the World Chronicle of Panodorus // HarvTR. 1983. Vol. 76. N 4. P. 419–442).

История происхождения отдельных книг также вызывает споры среди ученых. Долгое время была популярна теория, согласно к-рой Е. п. к. следует относить к жанру «перепищенной Библии», т. е. к числу тех книг, к-рые, по мнению сторонников этой гипотезы, были написаны как продолжение, дополнение или толкование той или иной библейской книги (Jewish Writings. 1984). В данном случае для Е. п. к. (прежде всего для «Книги стражей») в качестве исходной была предложена кн. *Бытие*. Однако по мере изучения межзаветной лит-ры данная концепция была признана ошибочной, поскольку библейская традиция в начальный период эпохи Второго храма была еще довольно подвижной, канон ВЗ находился в процессе становления, и существование альтернативных священных книг или их собраний в межзаветном иудаизме наряду с Торой и Книгами пророков было вполне возможным (Ulrich E. The Bible in the Making: The Scriptures Found at Qumran // The Bible at Qumran / Ed. P. W. Flint. Grand Rapids (Mich.), 2001. P. 51–66). Если вся композиция Е. п. к. и отдельные книги в ее составе большинством ученых признаются более поздними по происхождению, чем кн. *Бытие*, относительно прототипов и источников енохической традиции мнения ученых разделились. Вандеркам и Никелсберг однозначно выступают за приоритет кн. *Бытие*, Милик, Сакки, Ф. Дейвис стремились показать, что по крайней мере история о падших ангелах в Е. п. к. представлена в более оригинальной версии, чем в кн. *Бытие*. Х. Кванвиг предложил иное решение: повествования кн. *Бытие* и Е. п. к. независимо друг от друга восходят к общим месопотамским преданиям о допотопных временах (Kvanvig H. S. The Watcher Story and Genesis: An Intertextual Reading // Scandinavian J. of the OT. 2004. Vol. 18. N 2. P. 163–183).

Отдельной проблемой является вопрос об идентификации социальной или религ. группы, внутри к-рой енохическая лит-ра создавалась и распространялась. По мнению Милика, енохическая лит-ра могла возникнуть в фарисейской среде, прежде всего в диаспоре. Но эта версия не выдерживает критики, поскольку





фарисеи, несмотря на утверждения Иосифа Флавия, конституируются как отдельное религ. течение только в I в. по Р. Х. Блэк приписывал составление книг Еноха ассидеям (см. *Хасидим*), известным по Маккавейским книгам как ревнители закона и противники эллинизации. Но Тора Моисея не играет никакой роли в Е. п. к. Суть наиболее распространенной теории в том, что книги Еноха возникли в среде ессеев-кумранитов (Eissfeldt. 1964). Об этом свиде-

лярной в последние годы, кумран. община представляет собой течение, отделившееся по определенным причинам (прежде всего из-за учения о происхождении зла и греха) от енохической традиции, как от самостоятельного религ. движения (Vaccini. 1998).

Язык и текст. Части Е. п. к. известны на араб., евр., греч., лат., сир., копт. и эфиоп. языках. После публикации араб. и евр. фрагментов, найденных в Кумране, вопрос об оригинальном языке енохической лит-ры, считавшийся решенным в работах Чарльза, который доказывал араб. происхождение ори-

В 1844 г. кард. А. Май опубликовал греч. рукопись трактата «О божественных именах» из корпуса «Ареопагитик», на полях к-рой был записан фрагмент 1 Енох 89. 42–49 (минускул Vat. gr. 1809, XI в. Fol. 216^v). Вероятно, текст апокрифа был заимствован переписчиком из какой-то хроники.

В кон. XIX в. в Египте в одном из захоронений среди визант. математических рукописей было обнаружено 33 листа греч. пергаменного кодекса VI в., содержащие 1 Енох 1–32. В наст. время Codex Panopolitanus, названный так по месту находки, хранится в Каире (Cair. Mus. 10759) (помимо Е. п. к. он содержит апокрифическое «Евангелие Петра», «Апокалипсис Петра» и Мученические акты св. Юлиана).

В 1-й пол. XX в. было найдено неск. папирусов, содержащих фрагменты 1 Енох 77–87, 97–104, 106–107 (Оху XVII 2069, кон. IV в.; Chester Beatty XII, IV в. (частично хранится в Мичиганской коллекции)). Все греч. фрагменты были изданы Блэком (Black. 1970; кроме того, имена ангелов, перечисляемые в 1 Енох 69. 2–25, обнаружены в магической формуле в папирусе Paris. Suppl. gr. 574).

До недавнего времени считалось, что в Кумране греческих фрагментов Е. п. к. нет. Однако Э. Пюш и П. Флинт доказали, что 7Q4.1 содержит 1 Енох 103. 3–4, а 7Q4.2 — 1 Енох 105. 1. Оба фрагмента датированы 68 г. по Р. Х.

Латинский фрагмент 1 Енох 106. 1–18 о рождении Ноя был найден в рукописи VIII в. Lond. Brit. Lib. Reg. 5 E XIII. Fol. 79v — 80; изд. М. Джеймсом в 1893.

Большое количество греч. и лат. цитат сохранилось в христ. источниках (см.: The Jewish Apocalyptic Heritage. 1996).

Сир. фрагмент 1 Енох 6. 1–7 сохранился в Хронике Михаила Сирийца († 1199) (Mich. Syr. Chron. 1. 4) (изд.: Chabot. 1910). Вероятно, он также заимствован из Хронографии Панодора. Др. свидетельства существования сир. перевода пока не обнаружено, несмотря на то что Иаков Эдесский называл Е. п. к. канонической книгой (Ер. XIII — Lond. Brit. Lib. Add. 12172, Fol. 114v — 115, IX/X в.).

Копт. фрагмент 1 Енох 93. 3–8 найден на пергамене VI или VII в. из Антиной.



Фрагмент Книги Еноха.
Кумран. 200–150 гг. до Р. Х.
(Музей Израиля, Иерусалим.
4Q201)

гинала, вновь стал предметом обсуждения. Если Милик однозначно выступал за арамейское, то М. А. Нибб считал воз-

можным евр. происхождение (Knibb. 1978). Однако фрагменты на евр. языке (если они все-таки являются частью книг Еноха) могут оказаться переводами с араб. языка, подобно 4Q200, к-рый является переводом Книги Товита с арамейского на евр. язык. В настоящее время общепризнано, что разделы 1–36 и 72–107 написаны изначально на араб. языке.

Большая часть араб. фрагментов относится к 1 Енох 1–14, хотя в Кумране представлены все части, кроме 1 Енох 37–71. Араб. фрагменты 4QHen^a (=4Q201–202, 204–207, 212) и 4QHen astr^{a-d} (=4Q208–211) изданы Миликом (Milik. 1976) и датированы 1-й пол. II — сер. I в. до Р. Х.

Евр. фрагменты 1Q19, 1Q19bis (1 Енох 8. 4 — 9. 4) и 1Q19.3 (1 Енох 106) изданы в DJD. Vol. 1 (1955).

Самая известная часть греч. версии сохранилась в Хронографии Георгия Синкелла († после 811). Она охватывает 1 Енох 6–16 и раздел, к-рого нет в эфиоп. версии, возможно относящийся к «Книге Ноя». По мнению исследователей, Георгий Синкелл заимствовал материал из Хронографий Панодора Александрийского (кон. IV — нач. V в.) и Аниана (ок. 412). В частности, цитируются следующие разделы: 6. 1 — 9. 4; 8. 4 — 10. 14; 15. 8 — 16. 1; 8. 4 — 9. 4 (см. издание по 12 рукописям: Mosshammer. 1984).

тельствуют их календарь, учение об ангелах, о происхождении зла, отношение к богатству и к войне и проч. Однако др. исследователи доказывают доессейское происхождение по крайней мере нек-рых книг Еноха (Stone. 1978; McNamara. 1983).

По мнению М. Химмельфарб, «Книга стражей» отражает споры о чистоте иерусалимского священства (Himmelfarb. 1993), поставленной под сомнение отдельной группой книжников (ср.: Test. XII Patr. III 2–7; Юб 4. 21–22; 4QTestLevi), возможно галилейского происхождения (ср.: Мф 16. 13–19).

«Гронингенская» гипотеза (название к-рой происходит от нидерландского ун-та, в к-ром работают ее основоположники А. ван дер Вауде и Ф. Гарсия Мартинес) строится на том, что движение ессеев происходит из более широкого течения в иудаизме, условно называемого «апокалиптическое», и что основные документы общины кумранитов имеют составной характер, объединяя памятники разных периодов. Следов., части енохической лит-ры, обнаруженные в Кумране, могут не только относиться к разным эпохам, но и происходить из разных религ. течений в иудаизме.

Согласно др. теории, сформулированной Боккаччини и ставшей попу-





Эфиоп. перевод, который является единственной полной версией Е. п. к., сохранился во множестве рукописей (перечень см.: *Uhlig*. 1984. S. 471–472). В научный оборот введено ок. 49 рукописей. При этом только 6 из них датируются XVI в. и ранее, остальные — поздние. Все сохранившиеся эфиоп. рукописи — библейские. Е. п. к. помещается в них или среди пророческих книг, или перед Книгой Иова. Лучшей рукописью считается Tānā (Hammer-schmidt). 9. Fol. 71–124v, XV в. Перевод Е. п. к. на геэз был выполнен в IV–VI вв. с греч. языка, что доказывается порядком слов и особенностями лексики (гипотеза арам. оригинала отвергнута, см.: *Denis*. 2000. P. 132). Эфиоп. версия издавалась многократно: Дилльманом — по 7 рукописям (*Dillmann*. 1851), Й. Флеммингом — по 14 (*Flemming*. 1902), Чарлзом — по 22 (*Charles*. 1906), Ниббом — по 9 рукописям, но с учетом предыдущих публикаций (*Knibb*. 1978). Помимо прямых свидетельств известно неск. цитат из Е. п. к. в др. эфиоп. памятниках («Кобра Нагаст», «Книга тайн неба и земли» и др.).

Датировка. Основными критериями для датировки частей Е. п. к. являются: 1) датировки кумран. фрагментов, к-рые выступают как *terminus ante quem*; 2) наличие цитат из того или иного раздела Е. п. к. или аллюзий на них в др. ее разделах, что позволяет выстроить их относительную хронологию; 3) цитаты из межзаветных памятников, прежде всего из Книги Юбилеев или аллюзии на нее в этих книгах; 4) соотношение разделов Е. п. к. с возможным историческим контекстом (прежде всего отражение в них событий маккавейских войн и эпохи хасмонеев).

Первый этап дискуссий о датировках, связанный с обсуждением теории Милика, отразился в хронологической схеме, предложенной М. Макнамарой: «Книга стражей» (III в. до Р. Х.), «Астрономическая книга» (до 200 г. до Р. Х.), «Книга снов» (ок. 165 г. до Р. Х.), «Послание Еноха» (100–75 гг. до Р. Х.), «Книга исполинов» (125–100 гг. до Р. Х.), «Книга притчей Еноха» (I в. по Р. Х.) (*McNamara*. 1983).

В 80-х гг. XX в. хронология усложнилась (сводную таблицу приводит Сакки, см.: *Sacchi*. 1990). К V–III вв. до Р. Х. стали относить разделы 1 Енох 17–36 (или, по мнению некоторых, 6–36). Разделы 1 Енох 12–16; 91. 12–17; 93. 1–10 были датированы

раннемаккавейской эпохой. К позднемаккавейскому периоду были отнесены разделы 1 Енох 6–11; 65. 1–69. 25; 106 ff. Возможно, домаккавейским является разд. 1 Енох 105. В 165–161 гг. до Р. Х. могли быть написаны разделы 1 Енох 83–90. Ок. 110 г. до Р. Х. появились разделы 1 Енох 72–82. В 105–104 гг. до Р. Х. или ранее были написаны разделы 1 Енох 91. 1–11, 18, 19; 92; 94–104. «Книгу притчей Еноха» стали датировать 105–64 гг. до Р. Х. К числу поздних, но все же дохрист. были отнесены разделы 1 Енох 1–5.

Эта хронология была скорректирована в работах рубежа XX и XXI вв. Поскольку стало общим мнением, что в «Книге снов» (или «Апокалипсис животных») отразились события маккавейской эпохи (ср.: 1 Макк 4. 29–34; 2 Макк 11. 5–12), разделы 1 Енох 85–90 считаются точкой отсчета в относительной хронологии разделов Е. п. к. Тогда «Книгу стражей» можно отнести к III — нач. II в. до Р. Х. При этом на основании арам. фрагментов утверждают, что разделы 1 Енох 1–11 представляли единство уже в I-й пол. II в. до Р. Х.

«Астрономическая книга», возможно известная уже автору Книги Юбилеев (ср.: Юб 4. 17), также принадлежит к числу древнейших в составе Е. п. к. По мнению Никелсберга, эта книга цитируется в 1 Енох 1–36. Арам. фрагменты свидетельствуют о том, что оригинальный текст «Астрономической книги» был больше, чем тот, что сохранился в эфиоп. версии. Характерно, что в кумран. рукописях он никогда не соединяется с др. енохическими текстами. «Астрономическая книга» была известна Псевдо-Евпولهму (*Euseb*. Праер. evang. IX 17. 8–9).

«Послание Еноха» (1 Енох 91–105) содержит, вероятно, одно из самых первых сочинений в жанре апокалипсиса — «Апокалипсис седмин» (недель) (1 Енох 93. 3–10; 91. 11–17), появившийся до победы Маккавеев (см.: 1 Енох 91. 12).

«Книга притчей Еноха», сохранившаяся только в эфиоп. версии, традиционно считается самой поздней в составе Е. п. к. Те ученые, к-рые вместе с Миликом причисляли эту книгу к христ. произведениям, полагали, что в ней отразились кампания имп. Аврелиана против Зенобии, к-рая имела место в 270–273 гг. по Р. Х. (1 Енох 56. 5–7), и гонения

на христиан при имп. Деции (249–251) или имп. Валериане (257–260) (1 Енох 47. 1–4; 62. 11). Однако книга не содержит наиболее характерных для христиан тем, таких как учения о Боговоплощении и об Искупительной Жертве (в отличие, напр., от «Завещаний 12 патриархов»).

По мнению Дени, указанные места могут отражать вторжение парфян в 51–50 или в 40–38 гг. до Р. Х. или кампанию имп. Траяна против них (115–117 гг. по Р. Х.). Возможно, что 1 Енох 67. 4, где говорится о служащих царям целебных водах, является указанием на источники в Каллирое, о которых повествует Иосиф Флавий (*Ios. Flav. Antiq. XVII* 6. 5. 171–173; в частности, там лечился Ирод Великий).

Раздел 108, озаглавленный как «Иная книга, которую Енох написал для своего сына Мефусела», является поздним дополнением к Е. п. к., т. к. следов этого текста нет ни в кумран. рукописях, ни в греч. папирусах.

Содержание. В Е. п. к. рассказывается о различных событиях мировой истории и приходе Мессии, довольно подробно представлены ангелология, описание тайн небесного мира и мессианского царства. 1-я ч. Е. п. к. («Книга стражей») повествует об эсхатологической гибели земного мира, о грядущем Суде и воздаянии праведным и нечестивцам (1 Енох 1–5). Затем следует рассказ о «великом грехе» — самовольном сошествии на землю небесных ангелов-стражей и их браках с «дочерьми человеческими», в результате чего родились исполины (ср.: Быт 6. 1–4). Стражи и их потомки открыли людям запретные знания о колдовстве, магии, производстве оружия, косметики, драгоценных камней и украшений, а также об астрономических исчислениях. Как следствие, на земле стала проливаться кровь, а люди начали грешить (1 Енох 6–11). Енох попытался заступиться за стражей и их потомков, однако это не имело результата: вход на небеса для них оказался закрытым, а сами стражи стали злыми духами, обитающими на земле и под землей до дня Великого Суда (1 Енох 12–16). Далее описывается путешествие Еноха по земле, во время к-рого ему, в частности, были показаны огненная река и горы из драгоценных камней; место, где оканчиваются небо и земля и где будут находиться под стражей духи





ангелов, соединившихся с женами; древо жизни; Престол Божий, на к-рый Он воссядет, когда посетит землю. После этого рассказывается о сошествии Еноха в шеол (подземное царство) и вознесении на небеса (1 Енох 17–36).

Во 2-й ч. Е. п. к. («Книга образов») после введения (1 Енох 37) вновь говорится о суде над праведными и нечестивыми (1 Енох 38–39); раскрываются небесные тайны (1 Енох 40–44); говорится о буд. участи нечестивцев; рассказываются притчи о Мессии — Сыне человеческого, о воскресении праведников и наказании падших духов и грешников, о блаженстве праведников и избранных (1 Енох 45–61); описаны осуждение земных правителей и их дальнейшая участь (1 Енох 62–63). Ной, внук Еноха, рассказывает о потопе, о том, как получил книгу с записанными знамениями, тайнами и переданными Еноху притчами о суде над ангелами; называет имена начальников падших стражей и говорит о силе имени Божия (1 Енох 64–69). В заключение описываются вознесение Еноха к Сыну человеческому, видение Господа духов, а также архангелов Михаила, Гавриила, Рафаила и Фануила (1 Енох 70–71).

«Астрономическая книга» (3-я ч.) посвящена вопросам исчисления времени, солнечному году (согласно Еноху, состоящему из 364 дней) и разным астрономическим законам. Еноху дарованы небесные скрижали, где записаны дела людей во всех поколениях (1 Енох 72–82).

В 4-й ч. («Книга видений, или Апокалипсис животных») рассказывается о 2 видениях Еноха, в которых ему открываются представленные в аллегорических образах события мировой и израильской истории: гибель грешного поколения потопа и история Израиля от потопа до исхода: история от исхода до прихода в землю обетованную; от эпохи Судей до строительства Первого храма; история Израильского и Иудейского царств вплоть до разрушения Иерусалима; история от разрушения Иерусалима до возвращения из Вавилонского плена и от возвращения из плена до времен Маккавеев (1 Енох 83–89). Далее в аллегорической форме представлены буд. события эпохи мессианского царства и включены рассказы о падших ангелах, престоле судилища и новом Иерусалиме (1 Енох 90).

«Послание Еноха» (5-я ч. Е. п. к.) начинается завещанием Еноха сыновьям о благословении праведников и страшной участи грешников (1 Енох 91. 1–11). Далее следует «Апокалипсис седьмин» (1 Енох 91. 12–17 и 93. 1–10), где описываются события, к-рым надлежит произойти в течение 10 недель (возможно, семилетий), вплоть до последнего Суда и наступления вечного Царства.

Богословские идеи. Творение и мир духов. Как и в ВЗ, Бог в Е. п. к. изображен как Создатель мира, управляющий ходом истории, праведный Судия и Законодатель. Библейский рассказ о схождении «сынов неба» к дочерям человеческим во дни Иаред, отца Еноха (Быт 6. 1–4), задает тему для мидраша, посвященного падшим ангелам, к-рые вступили в брак с женщинами и породили исполинов, совершивших грех против людей (1 Енох 7–8). Идея, что созданный Богом благой мир испорчен грехом восставших против Бога ангелов, к-рые сообщили людям запретное тайное знание, возможно, лежит в основе учения религ. традиции, связанной с именем Еноха. Зло в мире увеличивается, а история мира неизбежно движется к концу, когда Бог Сам восстановит нарушенный миропорядок и накажет нечестивых (Vossacini. 1998. P. 72–77). Схожие представления о падших ангелах встречаются в совр. 1 Енох иудейской лит-ре (Сир 16. 7; Книга Юбилеев; CD 2. 14 – 3. 13; 4Q 180; Берешит Рабба 26. 5). События потопа и восстановление жизни на земле (ср.: Быт 7–9) описаны в Е. п. к. как прототип эсхатологических событий: битвы сил добра и зла; Суда и нового творения (1 Енох 10–11, ср.: Юб 5). Внимание к теме падших ангелов в Е. п. к. могло быть связано с дуалистическим мировоззрением ее авторов, что выражается в противопоставлении небесного и земного миров, ангелов Божиих и падших ангелов, праведников и нечестивцев. По мысли создателей книги, хотя люди и ответственны за свои поступки и должны получить награду или наказание на последнем Суде, причина бедствий и зла в этом мире — в скрытом мире демонов. Значительное место в книге занимают описания происхождения демонического мира, возникшего в результате восстания ангелов в изначальные времена. Эти особенности

богословия Е. п. к. могут, однако, быть результатом поиска *теодицеи*.

Закон. За исключением 1 Енох 93. 4–6 и неск. упоминаний (1 Енох 1. 4; 99. 2), Е. п. к. не уделяет внимания Синайскому откровению и закону Моисея. В аллегорическом описании событий исхода (1 Енох 89. 29–35) сказано лишь о явлении Бога во Славе на Синае, но не об установлении Синайского завета и не о даровании закона (Nickelsburg. 2001. P. 50), что, возможно, обусловлено полемикой с иерусалимскими религ. кругами.

Мессия. Большое внимание уделено в Е. п. к. образу небесного Мессии (1 Енох 48. 10), обладающего славой, величием и властью еще до создания мира: «И прежде чем Солнце и знамения были сотворены, прежде чем звезды небесные были созданы, Его имя было названо пред Господом духов... Он был избран и сокрыт пред Ним, прежде даже чем создан мир; и Он будет пред Ним до вечности» (1 Енох 48. 3, 6). Он также назван Праведным (1 Енох 38. 2; 47. 1, 4; 53. 6), Сыном человеческим (1 Енох 42. 2–4; 48. 2; 62. 5, 7, 9 и др.) и Избранником, Который появится в день Суда (1 Енох 45. 3), свергнет с престолов царей и властителей (1 Енох 46. 4), сядет на Престол Славы (1 Енох 45. 3; 55. 4; 61. 8; 62. 2; 69. 27) и будет совершать Суд (1 Енох 45. 3; 49. 4; 55. 4; 61. 8; 62. 3; 69. 27). Он будет «жезлом для праведных и святых... светом народов и чаянием тех, которые опечалены в своем сердце» (1 Енох 48. 4), и весь мир падет перед Ним, и «поклонятся все живущие на земле, и будут хвалить и прославлять, и петь хвалу имени Господа духов» (1 Енох 48. 5; 62. 9). Праведные же и избранные «будут жить вместе с тем Сыном человеческим, и есть, и ложиться, и вставать, от века до века» (1 Енох 62. 14).

Такой образ Мессии мог возникнуть под влиянием пророчеств Исаии и Даниила (Ис 42. 1; Дан 7. 13–14). Мессия в Е. п. к. имеет нек-рые черты Раба Господня из Книги прор. Исаии (ср.: 1 Енох 48. 4 и Ис 42. 6; 49. 6; 1 Енох 39. 6; 40. 5 и Ис 42. 1; 1 Енох 38. 2; 53. 6 и Ис 53. 11; 1 Енох 48. 3 и Ис 49. 1; 1 Енох 48. 6; 62. 7 и Ис 49. 2; 46. 4; 1 Енох 62. 1 и Ис 49. 7; 52. 13–15).

Титул «Сын человеческий» (ср.: Дан 7. 13) помимо Е. п. к. встречается и в др. источниках рубежа эр (Syb 5. 256, 424; 3 Езд 13. 2; 5. 12,



25, 32, 51). «Избранником» неоднократно назван один из лидеров кумран. общины — Учитель праведности (4Q pPs 37 2. 5; 3. 5; 4. 12; 1Q pHab 4. 16; 5. 6; 9. 12; 4Q pIs^d фрагм. 1. 3).

Эсхатология. Эсхатологические темы Суда и грядущей участи людей присутствуют во всех частях Е. п. к. С событием прихода Мессии связа-



Прор. Илия, праотец Енох и ап. Иоани Богослов. Миниатюра из Апокалипсиса толкового. 1799 г. (РГБ. Ф. 247. № 802. Л. 132 об.)

ны установление нового порядка в мире, воскресение мертвых, последний Суд, на к-ром грешники получают наказание, а праведники — блаженство в раю.

Грешники в Е. п. к. — это те, кто притесняют др. людей в сфере социальной жизни: «Горе вам, воздающим ближнему злом, ибо вам будет уготовано по вашим делам!» (1 Енох 95. 5). Обличаются богачи, к-рые полагаются лишь на свое богатство; те, кто творят насилие, обман и хулу. «Горе строящим дома свои во греху, ибо со всех оснований своих они будут ниспровергнуты... Горе вам, богатые, ибо понадеялись на богатства свои: от всех богатств своих будете оторваны, ибо не вспомнили Всевышнего во дни вашего богатства» (1 Енох 94. 7–11; ср.: 1 Енох 97. 8–10). Осуждаются те, кто строят дома, используя тяжкий труд других, ибо «строительным материалом [являются] кирпичи и камни греховности» (1 Енох 99. 13). Эта критика богатства и преступлений власть имущих сближает Е. п. к. с проповедью ветхозаветных пророков (Ис 3. 10–

11; 5. 8–24; 10. 1–2; 29. 15; Ам 2. 6–8; 4. 1–3; 5. 11–12; 8. 4–6; Мих 2. 1–2), и с наставлениями новозаветных авторов (Иак 1. 9–11; 2. 2–6; 5. 1–6).

Астрономические исчисления. Представления о вычислении времени и назначении календаря отражены в «Астрономической книге» (1 Енох 72–82), или в «Книге об обращении светил небесных». Енох беседует с ангелом Уриилом (1 Енох 79. 3; 68. 7), к-рый «показал... что с ними происходит со всеми годами мира и до века, пока не создано новое творение, которое продолжится вовек» (1 Енох 72. 1; ср.: источник 74. 2). В «Астрономической книге» разработан принцип солнечного календаря, в к-ром год состоит из 364 дней и делится на 52 недели — 12 месяцев по 30 дней и 4 дополнительных 31-х дня в 3, 6, 9 и 12-м месяцах, т. н. знаки солнца в конце каждого сезона (1 Енох 72. 32; 74. 10; 75. 2). Солнце и луна восходят и заходят через 6 «небесных ворот», чем определяются длительность дня и ночи и лунные фазы (1 Енох 72–73). Новый год, по мысли создателей календаря, начинался сразу же после весеннего солнцестояния, а дата попадала на один и тот же день недели в течение любого года (1 Енох 74. 12–16). Каким образом осуществлялась синхронизация лунного года, состоящего из 354 дней (6 месяцев по 30 дней и 6 месяцев по 29 дней), и солнечного года, состоящего из 364 дней, из эфиоп. текста «Астрономической книги» не вполне ясно. В ней упоминается цикл в 3 года (1 Енох 74. 14), предполагающий интеркаляцию 30-дневного месяца ($364 \times 3 = 1092 = 354 \times 3 + 30$), а также цикл в 8 лет (1 Енох 74. 16) с 3 вставными месяцами ($364 \times 8 = 2912 = 354 \times 8 + 80$), вероятно родственной вавилонской и древнегреч. октаэтериде (Stern. 2001. P. 6–7). Главным достоинством такого календаря являлось строгое закрепление всех чисел месяцев за определенными днями недели, что позволяло построить регулярную систему религ. праздников. За начало года (1-е число 1-го месяца) принят день после весеннего равноденствия. Однако разница между цельнонедельным 364-дневным годом и астрономическим годом, состоящим примерно из 365,25 суток, приводила к смещению начала года относительно точки равноденствия более чем на сутки ежегодно. Возможно, это расхождение регулировалось ка-

ким-то добавочным периодом, хотя, по мнению нек-рых ученых, данный тип календаря был чисто теоретической конструкцией и не имел практического применения (Ibid. P. 7–10). Определенной реакцией на расхождение календаря с природными явлениями, возможно, является полученное Енохом от Уриила откровение об изменении календарного цикла в последние времена («во дни грешников»), что вносит в «Астрономическую книгу» эсхатологическую тематику: сев будет позднее, дождь — задерживаться, плоды земли и деревьев будут запаздывать в росте и созревании. Кроме того, луна начнет «являться не в свое время», звезды «нарушат свои пути», а «весь порядок звезд будет сокрыт для грешников, и мысли тех, которые живут на земле, будут ошибаться из-за них, и они уклонятся от всех своих путей, и будут грешить, и станут считать их [звезды] за богов», за что грешники будут осуждены и уничтожены (1 Енох 80).

По предположению А. Жобер, солнечный цельнонедельный календарь, описанный в «Астрономической книге» и более детально разработанный в «Книге Юбилеев» (гл. 6), нек-рое время был официально принят в Иудее. Анализ Пятикнижия показывает, что встречающиеся там соотношения дат и дней недели никогда не вступают в противоречие с календарем 364-дневного типа. Эта гипотеза встретила одобрение одних ученых и критику других (Jaubert. 1953; Eadem. 1957; VanderKam. 1979; Wacholder B. Z., Wacholder S. 1995).

Были выдвинуты предположения о том, что автор «Астрономической книги» в общих чертах заимствовал древний солнечный сельскохозяйственный календарь Палестины, бытовавший еще среди жигтелей Хаанаана, а затем в основных чертах воспринятый израильянами и в измененном виде просуществовавший вплоть до вавилонского плена. Год в таком сельскохозяйственном календаре состоял из 365 дней и делился на 7 периодов по 50 дней с добавлением 15 дней (Morgenstern. 1955).

В послепленный период в Иудее получил широкое распространение лунно-солнечный вавилонский календарь, правомерность к-рого оспаривается: в Е. п. к. время должно исчисляться по солнцу, а не по луне, как это было принято в офиц. иерусалимских кругах и в календаре



фарисеев. Кроме того, слова о том, что календарь грешников отличается от открытого Уриилом Еноху (1 Енох 80. 2–8; 82. 4–6, ср.: Юб 6. 35–38), указывают на споры об использовании солнечного и лунного календарей в иудейских кругах того времени. Подобные астрономические идеи разрабатываются в «Книге Юбилеев» (гл. 6), где подчеркивается, что этот календарь был получен от Еноха (Юб 4. 17–21). Отсюда они, по-видимому, заимствуются кумран. общиной, в повседневной практике использовавшей солнечный календарь, сходный с календарем из Е. п. к. и «Книги Юбилеев», а также во многом и Второй книги Еноха. Группа документов из Кумрана (4QEnastr^{a-c} = 4Q208–11; 4Q259 (= 4QS^e), 4Q293, 4Q317–37) свидетельствует о применении лунно-солнечного года с 3-летним интеркаляционным циклом, описанным в 1 Енох 74. 14 (Stern. 2001. P. 13–14).

Аллегории событий священной истории. В «Книге видений» образы животных можно считать аллегорическими указаниями на определенных лиц священной истории: белый телец указывает на Адама, жен. рогатое животное — на Еву, красный теленок — на Авеля, черный — на Каина, собаки — на филистимлян. Цвета животных дополнительно их характеризуют: белый цвет означает чистоту, черный — грех, красный — кровь, пролитую мучениками (Charles. 1913). В «Апокалипсисе животных» (1 Енох 90) усматривают аллегорическое описание событий, к-рые будут сопровождать наступление мессаианского царства (Isaac. 1983. P. 5). В 1 Енох 90. 1–5 описаны бедствия, постигшие иудеев (в тексте «Апокалипсиса животных» — овцы) в период борьбы между Селевкидами и Птолемеями за обладание Палестиной. Орлы и др. хищные птицы символизируют войска селевкидского царя Антиоха III Великого (победившего в этой борьбе в 197 г. до Р. Х.), а собаки — войска Птолемея. Под белыми овцами, возможно, подразумевают иудейских священников (1 Енох 90. 6), в среде к-рых появляются агнцы — те священники, к-рые стремились реформировать жизнь общины и храмовое богослужение (1 Енох 90. 6–7). Агнцы ведут борьбу с воронами, орлами, коршунами и ястребами. В критический момент в среде агнцев появляется овен, у которого вырастает большой рог (1 Енох 90. 9). Овен открывает гла-

за агнцам, и они становятся стадом (главы 9–10). Он воюет против воронов и побеждает их (1 Енох 90. 11–13). Овны при помощи Господа побеждают своих врагов (1 Енох 90. 18–19), после чего наступает Суд, и нечестивцы наказываются огнем (1 Енох 90. 20–22). Господь дает «новый дом больше и выше первого», к-рый, по-видимому, символизирует Новый храм, где Он будет присутствовать вечно (1 Енох 90. 29–36). Рождается «белый телец с большими рогами», к-рый может ассоциироваться с новым Адамом (ср.: 1 Енох 85. 3), затем наступает период мессаианского царства (1 Енох 90. 37–38). Образы овна «с большим рогом» и «белого быка» не-кие связывают с представлениями послепленного иудаизма о Мессии, напр. о священническом и царском Мессиих (Тантлевский. 2000. С. 48–51).

Образ Еноха. Сюжет Быт 5. 23–24 в Е. п. к. изложен как развернутое повествование о вознесении Еноха к небесному Престолу, где он предстает перед Богом, получает откровения от ангела и записывает их в книгу (1 Енох 12–35; 71. 1–4; 74. 2; 81. 6), а также участвует в ангельской литургии (1 Енох 39. 9–13). На основании анализа текстологической традиции Е. п. к. можно утверждать, что в эпилоге «Книги образов» (1 Енох 70–71) прославленный Енох отождествляется с Сыном человеческим. В предшествующих главах так был назван исключительно Мессия, поэтому Енох ассоциируется с неким небесным существом (Casey. 1976. P. 11–29; Black. 1985. P. 250; Olson. 1998. P. 27–38). Некоторые исследователи, однако, считают 1 Енох 71. 14 поздней вставкой, отражающей полемику между представителями ессеизма и раннего христианства (Vocaccini. 1998, P. 189).

Восхождение к небесному Престолу (1 Енох 14), заступничество Еноха за согрешивших ангелов-стражей (1 Енох 15) и участие в ангельской литургии (1 Енох 39. 9–13) указывают на его священническое служение. Такой образ священника, жившего до падения ангелов и не происходившего из колена Левия, мог использоваться в качестве аргумента в пользу истинности позиции енохического течения в полемике с офиц. священством Иерусалима (Vocaccini. 1998. P. 74).

Енох изображается как древний мудрец и книжник, открывающий

небесные тайны, и противопоставляется ангелам-стражам, давшим людям запрещенные знания. Он получает от ангелов знания о календаре, о космологии, об астрономии и открывает их людям (1 Енох 72. 1; 74. 2; 80. 1; ср.: Юб 4. 17). Еноху явлены события мировой истории, к-рые произойдут до прихода Мессии, и дано откровение о последних временах, Суде и судьбе праведников и грешников. В 1 Енох 93. 2 говорится о способах восприятия откровения: Енох получил знания «в небесном видении», «через слово святых ангелов» и «из скрижалей небесных», что могло указывать на древность открытых ему тайн и подчеркивать, что знание, сохраненное в Е. п. к., непосредственно восходит к Еноху.

Особенности жанра. Большая часть Е. п. к. состоит из текстов, к-рые можно отнести к жанру *апокалиптики*. Характерными для него являются: описания путешествий в недоступные места, где Енох получает откровения в форме видений, к-рые толкует ангел (1 Енох 17–19 и 20–38, ср. 81. 1–82. 3 и гл. 108); видения, представляющие события мировой истории от творения до последних времен (1 Енох 85–90; 93. 1–10; 91. 11–17); различные наставления, основанные на видениях небесных скрижалей и книг; описания мест эсхатологического блаженства и наказания, а также тех, для кого они предназначены. Е. п. к. содержит и тексты, относящиеся к жанру завещания (см., напр.: 1 Енох 1. 1, 3; 81. 5–82. 3; 91; 94. 1–4).

Книга дает представление о развитии др. лит. жанров в иудаизме эллинистического периода. Так, 1 Енох 6–11 — пример переработки библейского повествования, развитого позднее в таргумах и мидрашах. Есть параллели с жанрами пророческой литературы: с рассказами о призвании пророка на служение, с пророчествами о каре и спасении, а также с проповедями-увещаниями. Наставления из 1 Енох 91–92, 94 и предсказания горя из «Послания Еноха» исследователи иногда соотносят с библейской литературой премудрости. Наряду с возвещениями горя нечестивцам или с обличениями их Е. п. к. содержит тексты, по жанру относящиеся к блаженствам, в основном эсхатологического содержания. Блаженство обещано тем, кто устояли на пути праведности до смерти: «Бла-





женны все праведные... и не погрешающие... в исчислении всех своих дней» (1 Енох 82. 4); «блажен муж, который умирает как праведный и благий, о котором не написано никакое писание неправды и против которого не найдено вины!» (1 Енох 81. 4; ср.: Пс 31. 1–2). Блаженство праведника связано с обретением премудрости: «Но в те дни блаженны все те, которые принимают слова мудрости, и знают ее, и исполняют пути Всевышнего, и ходят по пути правды, и не безбожны с безбожными, ибо они будут спасены» (1 Енох 99. 10).

Изд. и пер.: *Dillmann A.* Liber Enoch, aethiopicum, ad quinque codicum fidem editus, cum variis lectionibus. Lpz., 1851; *Flemming J.*, ed. Das Buch Henoch: Äthiopischer Text. Lpz., 1902. (TU; Bd. 22. N. 1); *Charles R. H.* The Ethiopic Version of the Book of Enoch. Oxf., 1906; *idem.* The Book of Enoch // Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. Oxf., 1913. Vol. 2. P. 163–281; *Knibb M. A.* The Ethiopic Book of Enoch. Oxf., 1978. 2 vol.; *Black M.* The Books of Enoch or 1 Enoch: A new English ed. with comment. and textual notes. Leiden, 1985. (SVTP; 7); *Isaak E.* 1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch: A new transl. and introd. // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. Charlesworth. Garden City (N. Y.), 1983. Vol. 1. P. 5–89; 1 Enoch: A new transl. / Ed. G. W. E. Nickelsburg, J. C. VanderKam. Minneapolis, 2004.

Лит.: *Chabot J. B.*, ed. Chronique de Michel le Syrien. P., 1910. Vol. 4; *Bang W.* Manichäische Hymnen // Le Muséon. 1925. Vol. 38. P. 1–55; *Henning W. B.* The Book of Giants // BSOAS. 1943. Vol. 11. N 1. P. 52–74; *Jaubert A.* Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân: Ses origines bibliques // VT. 1953. Vol. 3. Fasc. 3. P. 250–264; *eadem.* La Date de la Cène. P., 1957; *Morgenstern J.* The Calendar of the Book of Jubilees: Its Origin and Its Character // VT. 1955. Vol. 5. P. 34–76; *Eissfeldt O.* Einleitung in das AT. Tüb., 1964³. S. 836–843; *Hindley J. C.* Toward a Date for the Similitudes of Enoch, an Historical Approach // NTS. 1968. Vol. 14. P. 551–565; *Black M.*, ed. Apocalypsis Henochi Graece // Apocalypsis Henochi Graece; Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca una cum historicorum et auctorum Iudaeorum helenistarum fragmentis / Ed. A.-M. Denis. Leiden, 1970; *idem.* The Fragments of the Aramaic Enoch from Qumran // La littérature juive entre Tenach et Mischna / Ed. W. C. van Unnik. Leiden, 1974. P. 15–28; *Milik J. T.* Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân // HarvTR. 1971. Vol. 64. N 2/3. P. 333–378; *idem.* The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4. Oxf., 1976; *idem.* Écrits présséniens de Qumrân: D'Hénoch a'Amram // Qumrân: Sa piété, sa théologie et son milieu / Ed. M. Delcor. P.; Louvain, 1978. P. 91–106; *Broek R., van den.* The Myth of the Phoenix according to Classical and Early Christian Traditions. Leiden, 1972; *Casey M.* The Use of Term [sic] «Son of Man» in the Similitudes of Enoch // JSJ. 1976. Vol. 7. N 1. P. 11–29; *Greenfield J. C., Stone M.* The Enochic Pentateuch and the Date of the Similitudes // HarvTR. 1977. Vol. 70. N 1/2. P. 51–65; *Nickelsburg G. W. E.* The Apocalyptic Message of 1 Enoch 92–105 // CBQ. 1977.

Vol. 39. P. 309–328; *idem.* The Epistle of Enoch and the Qumran Literature // JJS. 1982. Vol. 33. P. 333–348; *idem.* Enoch, First Book of // ABD. 1992. Vol. 2. P. 509–516; *idem.* 1 Enoch: A Comment. on the Book of 1 Enoch: Chap. 1–36; 81–108. Minneapolis, 2001; *idem.* Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. Minneapolis, 2005²; *Stone M. E.* The Book of Enoch and Judaism in the 3rd Cent. B. C. E. // CBQ. 1978. Vol. 40. P. 479–492; *Mearns Ch. L.* Dating the Similitudes of Enoch // NTS. 1979. Vol. 25. P. 360–369; *Suter D. W.* Tradition and Composition in the Parables of Enoch. Missoula (Mont.), 1979. (SBLDS; 47); *VanderKam J. C.* The Origin, Character and Early History of the 364-Day Calendar: A Reassessment of Jaubert's Hypothesis // CBQ. 1979. Vol. 41. P. 390–411; *idem.* The 364-Day Calendar in the Enochic Literature // SBL. SP. 1983. Vol. 22. P. 157–165; *idem.* Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition. Wash., 1984; *idem.* An Introduction to Early Judaism. Grand Rapids (Mich.), Camb., 2001; *Charlesworth J. H.* The Portrayal of the Righteous as an Angel // Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms. Chico, 1980. P. 135–151; *idem.* The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament: Prolegomena for the Study of Christian Origins. Camb., 1985; *Beckwith R. T.* The Earliest Enoch Literature and Its Calendar: Marks of Their Origin, Date and Motivation // Revue de Qumrân. 1981. Vol. 10. P. 365–403; *Davies P. R.* Calendrical Change and Qumran Origins: An Assessment // CBQ. 1983. Vol. 45. N 1. P. 80–89; *Himmelfarb M.* Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature. Phil., 1983; *eadem.* Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses. N. Y., 1993; *McNamara M.* Intertestamental Literature. Wilmington (Del.), 1983; Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus / Ed. M. E. Stone. Assen, 1984; *Moshammer A. A.*, ed. Georgii Syncelli Ecloga chronographica. Lpz., 1984; *Uhlig S.* Das äthiopische Henochbuch. Gütersloh, 1984. (JSRHZ; Bd. 5. Lfg. 6); *Sacchi P.* Jewish Apocalyptic and Its History. Sheffield, 1990; *García Martínez F.* Qumran and Apocalyptic: Stud. of the Aramaic Texts from Qumran. Leiden; N. Y., 1992; *García Martínez F., Trebolle Barrera J.* The People of the Dead Sea Scrolls: Their Writings, Beliefs and Practices / Transl. W. G. E. Watson. Leiden; N. Y., 1995; *Berquist J. L.* Judaism in Persia's Shadow: A Social and Hist. Approach. Minneapolis, 1995; *Puech E.* Des fragments grecs de la Grotte 7 et le Nouveau Testament?: 7Q4 et 7Q5, et le Papyrus Magdalen Grec 17 = P 64 11 // RB. 1995. Vol. 102. N 4. P. 570–584; *idem.* Notes sur les fragments grecs du manuscrit 7Q4 1 Henoch 103 et 105 // Ibid. 1996. Vol. 103. N 4. P. 592–600; *Wacholder B. Z., Wacholder S.* Patterns of Biblical Dates and Qumran's Calendar: The Fallacy of Jaubert's Hypothesis // Hebrew Union College Annual. Cincinnati (Ohio), 1995. Vol. 66. P. 1–40; The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity / Ed. J. C. VanderKam, W. Adler. Assen; Minneapolis, 1996; *Stuckenbruck L. T.* The Book of Giants from Qumran: Texts, Transl., and Comment. Tüb., 1997; *Voccaccini G.* Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism. Grand Rapids (Mich.), Camb., 1998; *idem.* Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel. Grand Rapids, 2002; *Olson D. C.* Enoch and the Son of Man in the Epilogue of the Parables // JSP. 1998. Vol. 18. P. 27–38; *Tanmulevskij И. П.* Книги Еноха. М.; Иерусалим,

2000; *Denis A.-M.* Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique. Turnhout, 2000. Vol. 1; DJD. Oxf., 2000. Vol. 31: Qumran Cave 4 / Ed. E. Puech; Vol. 36: Idem / Ed. S. J. Pfann; *Stern S.* Calendar and Community. Oxf., 2001; *VanderKam J. C., Flint P. W.* The Meaning of the Dead Sea Scrolls. San Francisco, 2002; *Flint P. W.* The Greek Fragments of Enoch from Qumran Cave 7 // Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection / Ed. G. Voccaccini. Grand Rapids, 2005. P. 224–233.

А. Б. Сомов, А. А. Ткаченко

ЕНО́ХА ВТОРА́Я КНИ́ГА [др. названия — Славянский апокалипсис Еноха, «Книга тайн Еноха»], принятое в научной лит-ре название апокрифической книги, посвященной ветхозаветному прав. Еноху и сохранившейся только в слав. переводе.

Славяно-русская рукописная традиция. Текст Е. в к. представлен списками XV–XVIII вв. (фрагменты со 2-й пол. XIV в.) разных языковых изводов (древнерусскими, среднеболгарскими (в т. ч. молдавскими и сербскими) в 2 редакциях — краткой и пространной. В XIX — нач. XX в. древнейшей считалась пространная редакция, однако позднее А. Вайаном и Н. А. Мещерским была установлена первичность краткой, а в пространной были выявлены вставки (в частности, из визант. памфлета на имп. Михаила VIII Палеолога «Прение Панагиота с Азимитом», написанного в связи с Лионской унией 1274), не позволяющие датировать ее создание ранее рубежа XIII и XIV вв. Языком оригинала, с к-рого Е. в к. была переведена на славянский, Вайан (к-рого в наст. время поддерживают Х. Лант и М. Таубе) считал греческий, отечественные исследователи обосновывают мнение о том, что перевод был выполнен с одного из семит. языков — древнееврейского (Мещерский) или сирийского (В. М. Лурье). Мнение Ланта и Таубе базируется в первую очередь на безоговорочном отрицании возможности перевода любых текстов с древнееврейского на Руси в домонг. время (см.: *Алексеев А. А.* Русско-еврейские литературные связи до XV в. // Jews and Slavs. Jerusalem; St.-Pb., 1993. Vol. 1. С. 44–71). Вайан придерживался мнения о западноболг. происхождении перевода, к-рый он датировал не позднее XI в., и эта т. зр. до настоящего времени распространена в зарубежной славистике, в частности в болгарской. Мещерский на основании углубленного изучения лексикопамятника пришел к выводу,





что перевод Е. в. к. выполнен на Руси в XI–XII вв. Местом создания пространной редакции, возможно, была Болгария.

Текстология Е. в. к. представляет весьма сложную картину. Ни один из существующих списков не содержит полного текста памятника, который в ряде случаев осложнен вставками.

Краткая редакция Е. в. к. представлена значительным числом списков, содержащих разный объем текста. Наиболее полный текст (вплоть до гл. 67) под заглавием «А се книги тайны Божие, явление Еноховы» содержится в серб. (восходящей к западнорус. оригиналу) рукописи сер. XVI в. из Национальной б-ки Австрии (Vindob. Slav. N 125). С ним практически совпадает по составу погибший в 1941 г. серб. список XVI–XVII вв. из старого собрания НБС. № 151 (443), опубликованный С. Новаковичем, а также содержащийся в сборнике 1701 г., находившемся в кон. XIX в. в собрании Е. В. Барсова.

В лит. конвое т. н. Академического хронографа (ГИМ. Увар. № 18-Г, посл. треть XV в., и восходящий к нему список кон. XV в.— БАН. 45. 13. 4) помещена «Книга тайн Еноховых» (или «От потаенных книг, о восхищении Енохове праведного»), содержащая окончание жизнеописания Еноха и историю Мелхиседека; текст в том же объеме вошел в сборник XVI в. (РГБ. Троиц. Фунд. № 793). Меньший по объему текст (озаглавленный «От тайных книг Еноховых о ереси Мелхиседека и включающий историю Мелхиседека, часть гл. 70 и далее Е. в. к. до конца) содержится в сборниках РГБ. Собр. Д. В. Пискарёва. № 143 (старый — М. 578), 1-я пол. XVI в., и ГИМ. Барс. № 2729, XVII в.

Наибольшее распространение в древнерус. книжности получила компиляция-пересказ (под заглавием «От книг Еноха праведного, прежде потопа и ныне жив есть») глав 41–65 Е. в. к., включенная в состав учительной части «*Мерила праведного*» — юридического сборника, составленного не позднее кон. XIII в. в Сев.-Вост. Руси (*Тихомиров М. Н. Русская культура X—XVIII вв. М., 1968. С. 181–182*). Старший (пергаменный) список сборника (РГБ. Троиц. Фунд. № 15) тверского происхождения датируется сер.— 2-й пол. XIV в. (текст

Е. в. к. по этой ркп. факсимильно изд. М. Н. Тихомировым и набран Р. Шнайдером). Позднейшие (XV–XVII вв.) списки «Мерила праведного» (обычно в соединении с Кормчей) исчисляются десятками, старшие из них датируются сер.— 3-й четв. XV в. (Пермь. НБ Пед. ун-та. б/н — см.: *Демкова Н. С., Якунина С. А. Кормчая XV в. из собрания Пермского педагогического института // ТОДРЛ. 1990. Т. 43. С. 330–337; Пихоя Р. Г. Пермская кормчая: О предыстории появления Чудовской кормчей 1499 г. // Общественное сознание, книжность, лит-ра периода феодализма. Новосибир., 1990. С. 171–175*), кон. XV в. (РГБ. МДА. Фунд. № 187 — «Кормчая Ивана Волка Курицына»; текст Е. в. к. изд.: *Мазуринская кормчая: Памятник межслав. культ. связей XIV—XVI вв. М., 2002. С. 630–633*) и 1499 г. (ГИМ. Чуд. № 167); см. также: *Мещерский. 1976. С. 204. Примеч. 52*). Фрагмент текста в составе «Мерила праведного» идентичен во всех списках этого сборника, различия в орфографии.

В составе хронографов и хронографических compilаций XVII–XVIII вв. (НБУВ ИР. Собр. Нежинского ин-та. Спер. 39, XVII в.; РГБ. Унд. № 728 и 729) встречается 4 отрывка Е. в. к. (из глав 11–13, 14–15; 16; 58; 37, 24–33, 47–48, 40–42); первый из них читается также в сборнике рубежа XVII и XVIII вв. (РГБ. Собр. Д. В. Пискарёва. № 155 (М. 590)). Фрагменты Е. в. к. включены и в состав статей, предшествующих тексту Хронографа Русского редакции 1620 г. (СККДР. Вып. 1. С. 41).

Пространная редакция Е. в. к. известна в меньшем количестве списков, датируемых не ранее XVI в. (сербские среди них отсутствуют). Наиболее полный из них, озаглавленный «Книги светих тайн Енохов» и изданный М. И. Соколовым, находился в болг. сборнике XVI–XVII вв. из старого собрания НБС. № 321 (447), погибшем в 1941 г. Более старый (XVI в.) славяно-молдав. список из собрания А. И. Яцимирского (БАН. 13.13.25) обрывается в начале гл. 23. Восточнослав. списки содержат отрывок текста из глав 28–32 Е. в. к. и относятся к еще более позднему времени: сборник из ГИМ (Хлуд. № 30) переписан в 1679 г. в Полтаве, сборник из РГБ (Музейное собрание. Ф. 178, № 3058), переписан

между 1731 и 1734 гг. подьячим духовной канцелярии Троице-Сергиева мон-ря Анфимом Шешковым (впосл. мон. Антоний той же обители); текст в последней рукописи, озаглавленный «Книга Енохова, сына Аредова», отмечен как выписанный из «Перла многоценного» — сборника проповедей архим. Кирилла (Транквиллиона-Ставровецкого), изданного в 1646 г. в Новгороде-Северском (РГБ. Музейное собрание. Описание. М., 1997. Т. 2. С. 24–25, № 469).

Под устойчивым названием «Енох» (изредка с уточнением: «что восходил на небеса и видел различные престолы на седмех небесех и множество ангел» или: «что был на пятом небеси»), Е. в. к. фигурирует в слав. (собственно рус.) «списках отеченных книг» 2-й трети XV — сер. XVII в., начиная с редакции, приписываемой митрополитам Киприану и Зосиме, и кончая изданием «Кирилловой книги» (М., 1644) (*Кобяк Н. А. Индекс ложных книг, приписываемый митрополитам Киприану и Зосиме // РФА. 1988. Вып. 4. С. 711; Грицевская И. М. Индексы истинных книг. СПб., 2003. С. 163, 166, 168–170, 172, 174, 176–177, 179–181, 187, 197, 201, 206*).

А. А. Турилов

Датировка и происхождение. За датировку до 70 г. по Р. Х. выступал один из первых зап. исследователей Е. в. к. — Р. Г. Чарлз (*Charles, Morphill. 1896; Charles. 1920/1921*). В пользу этого, по его мнению, свидетельствует прежде всего то, что в апокрифе нет признаков разрушения Иерусалимского храма и прекращения культа (ср.: 2 Енох 59. 2–3). Совр. нем. исследователь К. Бёттрих предложил дополнительный аргумент: поскольку радостный праздник, связанный с поставлением Мафусала в священники, к-рый описывается в главах 68–69, совершается, по его расчетам, в летнее солнцестояние 17 таммуза, то текст никак не мог появиться после 70 г., поскольку начиная со II в. этот день однозначно связывался с воспоминанием разрушения Иерусалима войсками Тита, т. е. был днем траура (*Böttrich. 1996*). Однако ни один из аргументов не убедителен. Описания действующего Иерусалимского храма не признаются в научной лит-ре в качестве достаточного аргумента для датировки памятников I в. (напр., *Послания Варнавы*). Календарные расчеты для





Е. в. к. чрезвычайно затруднительны ввиду значительных расхождений в рукописной традиции. Единственным надежным указанием можно считать описание ангельской литургии (2 Енох 8–9), к-рая начинается с трубного звука, что является признаком иудейского богослужения.

На основании календарно-астрономического материала было предложено датировать Е. в. к. IV–VII вв. (*Fortheringham J. K. The Easter Calendar and the Slavonic Enoch // JThSt. 1921/1922. Vol. 23. P. 49–56*), поскольку в памятник солнечный календарь, включающий 364 дня и называемый ныне «кумранский» или «календарь Книги Юбилеев», дополняется юлианским календарем, в к-ром 365¼ дня (главы 22–30). Но этот аргумент ненадежен, т. к. речь может идти об интерполяции, к-рая произошла на одном из этапов передачи текста.

Дж. Т. Милик, издатель араб. фрагментов 1-й Книги Еноха, найденных в Кумране, предложил датировать Е. в. к. IX в. (*Milik. 1976*). По его мнению, в тексте придается важное значение передаче знания от дяди к племяннику, что было свойственно монашеской культуре. Милик считает, что автор Е. в. к. был знаком с Кораном, поскольку упоминаемые в 2 Енох 33. 11 Ариох и Мариох — это Харут и Марут из 2-й суры (Аят 102 (96)), и что в 2 Енох 22. 11 в связи с книгой фигурирует слав. аналог греч. термина, к-рый означает «скоропись» или «написанное минускулом» (*στυροσούραφος — змобрениемъ*). Однако теория Милика не получила признания. Во-первых, предания, вошедшие в Коран, могли быть связаны с енохической лит-рой. Во-вторых, большинство ученых согласились, что слову *змобрениемъ* в греч. оригинале соответствует *μύρον* (смирна).

Ряд ученых, прежде всего болгарских, видели в Е. в. к. образец богемильской лит-ры и соответственно датировали текст XI–XII вв. (впервые идея предложена в ст.: *Maunder. 1918*). Главным аргументом были признаки дуалистического учения, к-рое связывалось с этой средневек. ересью. Поскольку ряд мест из Е. в. к. встречается в визант. «Прении Панагиота с Азимитом» (ср.: 2 Енох 8. 4–6; 11. 4–5), сторонники поздней датировки использовали этот факт для подкрепления своей теории. Хотя действительно нельзя исключить

влияние богомилов на состав памятника и на его сохранение в средние века, тем не менее стиль, образный ряд и основные темы повествования весьма схожи с др. известными текстами межзаветной эпохи.

В наст. время мн. ученые признают иудейское происхождение основной части текста Е. в. к., но ряд элементов указывает на эллинистическое (скорее всего александрийское) влияние или интерполяции, сделанные христианами (в частности, упоминания феникса на 6-м небе, космология в целом, юлианский календарь).

Композиция и содержание. Принятое в науке деление текста Е. в. к. было предложено Ф. И. Андерсеном (*Andersen. 1983*). В книге описывается небесное путешествие Еноха через 7 небесных сфер (главы 1–38), возвращение, рассказ детям об увиденном (главы 39–40), затем приводятся наставления Еноха (главы 40–67), рассказано о жизни его потомков Мафусала и Нира и об установлении священнического служения (главы 69–73).

В главах 1–21 описывается, как Енох в возрасте 365 лет (2 Енох 1. 1) в сопровождении 2 ангелов возносится к Господу. Описания 1, 4 и 6-го небес открывают Еноху тайны космологии. На 1-м небе он видит огромное море, старейшин, владык звездных чинов и ангелов, управляющих движением звезд, а также ледяные и снежные хранилища, из к-рых появляются облака (2 Енох 4–5).

На 4-м небе Еноху открывается движение солнца и луны, 8 тыс. огромных звезд, зависящих от движения солнца; он видит ангелов, идущих перед колесницей солнца (2 Енох 11), 2 солнечных птиц, движущих колесницу, одна из к-рых подобна фениксу, а другая — халкедре (2 Енох 12. 1–2), «врата» солнца и луны (2 Енох 13–16). На 6-м небе Енох видит 7 архангелов, устанавливающих порядок мироздания, пути звезд, движение солнца и луны; ангелов, наблюдающих за сменой времен года и лет, за реками и морями; ангелов, «поставленных над» плодами земли и «всяким произрастанием»; «ангелов всех народов», устрояющих их жизнь и записывающих перед Богом дела людей; фениксов, 7 херувимов и 7 др. 6-крылых созданий, «поющих согласно» (2 Енох 9. 1–6).

На 2, 3 и 5-м небесах находятся места воздаяния праведникам и

грешникам. На 2-м небе в мучениях содержатся богоотступники и осужденные ангелы (2 Енох 7). На 3-м небе «между тлением и нетлением» (2 Енох 8. 4) находится райский сад с деревьями, приносящими зрелые и благоуханные плоды, приготовленные для праведников, а посреди рая — благоуханное *древо жизни*, на к-ром почивает Бог, когда входит в рай (2 Енох 8–9). В сев. части 3-го неба находится мрачное место наказания грешников, где течет огненная река, по одну сторону к-рой — огонь, по другую — ледяный холод. В этом месте безжалостные ангелы мучают грешников (2 Енох 10). На 5-м небе находятся 200 тыс. стражей (греч. *εἰρηνοροι*, букв. — бодрствующих) — воинов, по виду схожих с людьми, но ростом выше исполинов (гл. 18).

На 7-м небе Еноху открывается Престол Божий, на к-ром в сиянии Славы восседает Господь. Ему предстоят архангелы, бесплотные силы, начала и власти, херувимы, «многочитые» престолы и 10 полков объятых светом колесниц (2 Енох 20. 1). Все небесное воинство, построенное по своему чину, днем и ночью поклоняется Господу, херувимы и серафимы, окружая и покрывая Его Престол, воспевают пред Богом: «Свят, свят, свят Господь Саваоф, небо и земля полны славы Твоей» (2 Енох 21. 1; ср.: Ис 6. 3). Енох поставлен арх. Гавриилом перед Господом (2 Енох 20. 3–5). После того (в нек-рых рукописях) Еноху открываются 8-е и 9-е небеса, где находятся знаки зодиака и их небесные покои (2 Енох 21. 6), а затем и 10-е небо, где Енох увидел лицо Господа, «сильное и преславное и грозное и прешрашное» (2 Енох 22. 1). Бог через арх. Веревила открывает Еноху все тайны небес и земли, к-рые тот записывает в течение 30 дней и 30 ночей (2 Енох 23. 1–5): о творении мира (2 Енох 24. 1 — 30. 8), падении ангелов (2 Енох 29. 1–5), сотворении человека (2 Енох 30. 8–18) и грехопадении (2 Енох 31. 3 — 32. 1). Енох узнает от Бога о 7 тыс. лет существования мира и 8-м тыс. в конце истории, а также о наказании идолопоклонников в водах потопа и о праведнике из рода Еноха, от к-рого произойдет новое поколение людей. После этого Еноху позволено вернуться на землю, чтобы в течение 30 дней дать наставление своим потомкам (2 Енох 33–36).





По возвращении Енох отдает своим детям написанные книги и рассказывает им о том, что увидел на небесах, об обетованиях Бога людям и о Его ожиданиях от них, а также о дне Суда (2 Енох 38–56). Затем он дает благословение и наставление Мафусалу, его братьям с семьями и старейшинам народа, после чего вновь возносится на небеса (2 Енох 56–67). Далее следует описание жизни Еноха и его дел, а также рассказ о строительстве Мафусалом и его братьями алтаря в Ахузане — на месте вознесения Еноха (2 Енох 68). В последних главах книги подробно рассказывается о священническом служении сына Еноха Мафусала (2 Енох 69), перед смертью передавшего служение Ниру, 2-му после Ноя сыну Ламеха (2 Енох 70. 1–4). Мафусалу дается откровение о грядущем гневе Господа на грешников и о потопе, а также о новом человечестве от семени Ноя, к-рое будет существовать до времени, пока вновь не согрешит перед Богом (2 Енох 70. 4–10). Затем следует рассказ о похоронах Мафусала в Ахузане, о жизни Нира, а также о чудесном зачатии и рождении Мелхиседека и его взятии на небеса (2 Енох 71–72). Книга заканчивается рассказом о Ное, к-рому дается заповедь о построении ковчега, о потопе и о смерти Ноя в возрасте 950 лет (2 Енох 73).

Богословские идеи. Бог, творение, эсхатология. Для автора Е. в. к. Бог — единственный Творец и Господь всего сущего (2 Енох 66. 4). В описываемой в книге небесной иерархии Он занимает 7-е небо и предстает в образе Царя (2 Енох 64. 4; 39. 8), окруженного придворными (2 Енох 20–22). О Боге также говорится как о Судии мира.

Автор Е. в. к. мало интересуется историей мира после потопа и эсхатологическими проблемами. Описанный в Е. в. к. процесс сотворения мира имеет характер *эманации*, что, возможно, является результатом гностического или неоплатонического влияния, однако сам акт творения инициирован Божественной волей (2 Енох 24. 3 — 26. 3). Хотя сотворение земли приписывается Богу (2 Енох 26. 1 — 27. 4), оно имеет дуалистические черты (см. *Дуализм*): твердь разграничивает «вышний» и «дольный» миры, а все, что находится ниже тверди, создано из преисподней. Земля же создана из воды: «...и от волн создал Я камни твердые

и большие, и из камней собрал Я сушу и назвал ее землей» (2 Енох 28. 2; ср.: Быт 1. 9).

Ангельский мир создан на 2-й день творения: «...от камня высек Я сильный огонь и из огня создал Я чины бесплотного воинства, десять тысяч ангелов, и оружие их огненное и одежды их — пламень палящий» (2 Енох 29. 3). Один из архангелов, Сатанаил, вместе со своим чином отошел от Бога и «возымел мысль неосуществимую поставить престол свой выше облаков над землей и быть равным» Богу «по силе» (2 Енох 29. 4). Бог низверг падших ангелов (2 Енох 29. 5; ср.: Лк 10. 18), и Сатанаил стал называться «сатана». При этом изменилась не его природа, но образ мыслей (2 Енох 31. 4–5). Узнав о том, что Бог хочет создать иной мир, в к-ром все должно быть подчинено человеку, диавол задумал прельстить человека (2 Енох 31. 3). Первородный грех стал причиной смертности человека (2 Енох 30. 15–16), его действие продолжается в потомках Адама (2 Енох 41. 1–2).

Е. в. к. не содержит развернутого учения о происхождении и сущности зла. О сатане как о соблазнителе почти не говорится (за редким исключением, напр. в 2 Енох 34. 2); не назван он и князем тьмы при описании мест мучений грешников (лишь в 2 Енох 18. 2 Сатанаил упом. как князь Стражей (εὑρήγοροι — бодрствующие), что, возможно, связано с представлением о согрешивших ангелах-стражах из 1 Енох 1–36).

Помимо пространственного в Е. в. к. представлен и временной дуализм («этот век» и «грядущий»), что сближает этот памятник с Посланием к Евреям (см. *Евреям послание*). При описании «последних дней» характерно отсутствие упоминаний о событиях катастрофического характера (2 Енох 33. 1 — 35. 3). Буд. век именуется «восьмым днем» (2 Енох 32. 2; 33. 2). По расчетам Е. в. к., мир будет существовать 8 тыс. лет, причем последняя тысяча лет — это мессианский период (некоторые исследователи считают все эти элементы христ. интерполяциями — *Böttrich*. 1996).

Антропология. Человек, согласно Е. в. к., — это венец творения, царь земного мира (2 Енох 30. 11–12; 58. 3), к-рый был сотворен по образу Божию (2 Енох 44. 1; 65. 2). Первый человек *Адам* по сути предстает микрокосмом (2 Енох 30. 8–14).

Он был создан Богом из видимых и невидимых субстанций, «от смерти и жизни»; он поставлен «вторым ангелом, достойным, великим и славным», а также царем, к-рый должен был править миром с помощью премудрости Божией (2 Енох 30. 10–11). Бог дал человеку имя от 4 частей: «...от востока, от запада, от севера, от юга... и назвал его Адам» (2 Енох 30. 13–14). Имя Адам, возможно, понимается автором книги как криптограмма с греч. названий сторон света: ἀνατολή-δύσις-ἄρκτος-μεισηβρία (*Хачатурян*. 2003. С. 315). Согласно 2 Енох 30. 15, Бог наделил человека свободной волей, указал путь света и путь тьмы, рассказал, что есть добро и зло. То, что Адам при этом не познал своей природы, «есть грех горький» (2 Енох 30. 16). Из ребра Адама была создана жена, через к-рую «к нему пришла смерть» (2 Енох 30. 17). Имя 1-й женщины *Ева* автор Е. в. к. понимает как «мать» (2 Енох 30. 18), что, возможно, объясняется игрой евр. слов עַוָּה — мать и אָדָם — человек. Для Адама были отверсты небеса, чтобы он мог видеть ангелов, поющих торжественную песнь перед Богом (2 Енох 31. 2–3). Согласно 2 Енох 42. 3, земной рай был открыт до 3-го неба, где он соединялся с небесным раем.

Хотя по замыслу Божию человек был призван царствовать над всем миром, он поддался искушению сатаны, к-рый соблазнил Еву. Бог проклял не самого человека, сорвавшего запретный плод, но зло, совершенное им: «...ни человека Я не проклял на земле, ни другого создания, но злой плод человеческий» (2 Енох 31. 3–7). Проведя в раю всего 5 с половиной часов (2 Енох 32. 1, согласно 2 Енох 71. 28, — 7 лет), Адам был послан на землю, из к-рой создан. Но рай для человека не закрыт — Бог говорит: «...посылаю тебя туда, откуда взял. Тогда Я смогу снова вернуть тебя в Мое второе пришествие» (2 Енох 32. 1). При этом не сообщается об изгнании Евы (ср.: Быт 3. 22–24).

Большое внимание в Е. в. к. уделяется образу патриарха Еноха. В отличие от 1-й Книги Еноха в Е. в. к. он не просто возносится на небо и становится подобным ангелу, но изображен уже как небесное существо, к-рое выше ангелов. Образ Еноха в Е. в. к. можно понять как промежуточную ступень в развитии образа верховного ангела Метатро-





на — «князя Присутствия», представления о к-ром развиваются в более поздней иудейской мистике (см. в ст. *Еноха третья книга*). Енох поставлен перед Престолом Господа, помазан благоуханным миром, получил повеление предстоять пред Ним вовеки и облаченный в одежду Славы Господа «стал подобен одному из славных ангелов Его и ничем не отличался от них» (2 Енох 22. 8–10).

Еноху открыты тайны творения, возникновение евр. и проч. языков (2 Енох 23. 1–2), Бог рассказывает ему о тайнах, неведомых даже ангелам (2 Енох 24. 3). Согласно краткой редакции Е. в. к. (2 Енох 43. 1), а также тексту Е. в. к. из «Мерила праведного», во время недолгого пребывания на земле Енох сообщает сыновьям, что является Правителем земли и записывает дела всех людей для дня Великого Суда (2 Енох 44. 5; 43. 1; ср.: 1 Енох 81. 6; Юб 4. 24).

Мистика и культ. Значительная часть текста Е. в. к. посвящена таким характерным для апокалиптики темам, как *вознесение*, видения, учение об ангелах. Упоминаются преображение Еноха (2 Енох 22. 8–10) и ангельская литургия (2 Енох 8–9). Последние 2 элемента сближают Е. в. к. с «Завещанием Левия» (см. в ст. *Двенадцати патриархов завещания*).

Заключительная часть Е. в. к. посвящена преимущественно теме священства и установления богослужения (2 Енох 68–73). Интерпретация данного раздела вызвала дискуссию между Бёттрихом и А. Орловым относительно наличия здесь скрытой полемики о происхождении ветхозаветного священства (см.: *Böttrich*. 2001; *Orlov*. 2007).

Большое внимание автор Е. в. к. уделяет образу Мелхиседека (2 Енох 71–72). Рожденный чудесным образом (2 Енох 70. 16) Софонимой, женой Нира, Мелхиседек, как сказано, был сотворен словом Божиим (2 Енох 71. 30). От рождения он имел на себе печать первосвященства и устами благословлял Господа (2 Енох 71. 18–19). В ночном видении Ниру было открыто, что этот ребенок будет взят арх. Михаилом в рай, а после потопа он будет явлен миру, станет главой всех священников и будет «превращен в великий народ, который благословляет» Бога (2 Енох 71. 28–30).

Особенности жанра и связь с другими текстами. Е. в. к. по жанру представляет собой апокалипсис

(см. *Апокалиптика*), тем не менее в ней содержится повествование, не относящееся к др. жанрам иудейской религ. лит-ры эллинистического периода (вознесение, завещание патриарха, *мидраш*, пророчество, поучение). Как и в 1-й Книге Еноха, в Е. в. к. имеется ряд блаженств (2 Енох 42. 6–14; 52. 1–14). В 2 Енох 52 провозглашения блаженств чередуются с провозглашением горя (ср.: Мф 23. 13–29; Лк 6. 24–26). Блаженство обещано тем, кто не грешил пред Господом (2 Енох 41. 1), не имел в сердце злого умысла, помогал обиженным, осужденным, нуждающимся (2 Енох 44. 4), одевал нагого собственной одеждой и отдавал свой хлеб голодному, судил праведным судом и помогал неправедно осужденному, имел в устах своих сострадание и доброту в сердце (2 Енох 42. 9–10, 13), открывал уста для благословения и хвалы Господу (2 Енох 52. 1–4), способствовал любви мира (2 Енох 52. 11). Горе же обещано, напр., тем, кто произносит проклятие и хулу (2 Енох 52. 4), а также «говорит мирное своим языком, но в сердце нет мира» (2 Енох 52. 15).

Хотя связь Е. в. к. с текстами др. жанров очевидна, вопрос об источниках книги остается дискуссионным. Нек-рые исследователи указывают на возможные параллели с месопотамскими текстами, напр. с мифом об Адапе (*Andersen*. 1992. P. 519); с месопотамской космологией Е. в. к., возможно, сближает тема многоуровневого строения небес (*Аверинцев*. Антология. С. 305).

Нек-рые ученые обнаруживают в Е. в. к. егип. влияние, напр. в названиях месяцев (2 Енох 73), в описании небесного путешествия Еноха, где прослеживаются параллели с небесным восхождением царя из Текстов пирамид (*Davis*. 1977. P. 161–179), в именах «феникс» и «халкедра» (*Broek*. 1972. P. 287–304), в солярных аспектах космогонии (*Charlesworth*. 1986. P. 219–243; *Philonenko*. 1969. P. 109–116). Отмечается также сходство с идеями Филона Александрийского, утверждавшего, напр., что Адам был назначен царем всего мира (*Philo*. *Quaest. in Gen.* 2. 56; ср.: 2 Енох 30. 12), что в Мелхиседеке воплощение Божественного Логоса (*Philo*. *Leg. all.* III 79–82; *Idem*. *De migr. Abr.* 102).

Источником для Е. в. к. могла быть 1-я Книга Еноха. Исследователи ви-

дят сходство в описаниях путешествий на различные уровни небес (хотя в 1-й Книге Еноха это видения, а в Е. в. к. — реальные путешествия), в развитой ангелологии, в видениях Еноха о суде над людьми и ангелами, в его заступнической роли, в предании о падших ангелах или стражах, в астрономических и календарных сюжетах, в предании о доступе Еноха к небесным книгам, в поучениях, к-рые он дает своей семье, и в предсказаниях о потопах. Однако при всей близости сюжетов невозможно утверждать, что это результат прямого заимствования из 1-й Книги Еноха, поскольку мн. подобные идеи и сюжеты были широко распространены в иудействе нач. I в. по Р. Х. Высказывались предположения, что Е. в. к. возникла как христ. переработка 1-й Книги Еноха (*Milik*. 1976; *Vaillant*. 1952), однако гипотеза не получила поддержки со стороны исследователей.

Нек-рые особенности содержания Е. в. к. могут указывать на ее связь с кумран. текстами, напр. календарные расчеты, история о Мелхиседеке (ср. о Мелхиседеке: «...его замыслы осуществляются, потому что он избранник Бога, порождение Его и Дух Его дыхания... его замыслы для вечности» — 4Q 534 1. 7–11).

В Е. в. к. усматривают также связь с гностическими идеями, напр. в детально разработанной ангелологии и в дуалистических тенденциях (в частности, в представлении о грехе как о падении из духовного состояния в телесное — *Gero*. 1978. P. 299–303; *Segal*. 1977).

В текстах НЗ, по мнению ряда исследователей, обнаруживаются места, общие с Е. в. к. («Послание Иуды», «2-е Послание ап. Петра»; ср. указание Евр 7. 3 о происхождении Мелхиседека: «...без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда») (*Тантлевский*. 2002. С. 78–85). Нек-рые представления Е. в. к., сходные с новозаветными, могли быть результатом редактирования (см., напр.: 2 Енох 21. 1) (*Andersen*. 1992. P. 520).

Бескомпромиссный монотеизм Е. в. к. и строгие моральные предписания близки к постулатам раввинистического богословия. Мн. параллели с Е. в. к. обнаруживаются и в иудейских мистических текстах традиции *Меркавы* (*Gruenwald*. 1980),





важную роль в к-рой играет сюжет мистического восхождения праведника. Именно это побудило исследователей видеть в 3-й Книге Еноха развитие идей Е. в. к. (*Odeberg*. 1928. P. 52–63).

Нек-рые мотивы Е. в. к. можно обнаружить в различных средневеков. слав. текстах, напр. в «Палее исторической», «Житии Макария Римского», «Хождении Зосимы к рахаманам», «О всей твари», а также в богомилских текстах (*Petkanova-Toteva*. 1979. P. 89–97).

Изд.: Памятники отреченной рус. лит-ры / Собр. и изд.: Н. С. Тихонравов. СПб., 1863. 2 т.; *Novaković St.* Apokrif o Enohu // *Starine*. Zagreb, 1884. Knj. 16. S. 67–81; *Соколов М. И.* Материалы и заметки по старинной слав. лит-ре. Вып. 3. [Разд.] 7: Слав. книга Еноха: Текст с лат. пер. // ЧОИДР. 1899. Кн. 4. Отд. 2. С. 1–80; То же, продолж. / Предисл. и ред.: М. Сперанский // Там же. 1910. Кн. 4. Отд. 2. С. 111–182 (Паг. 1) [Текст]; 1–167 (Паг. 2) [Исслед.]; Стара българска лит-ра / Сост. и ред.: Д. Петканова. София, 1981. Т. 1: Апокрифи. С. 49–63, 350–352; *Schneider R.* Die moralisch-belehrenden Artikel im altrussischen Sammelband Merilo Pravednoe. Freiburg i. Br., 1986; *Јовановић Т.* Апокриф о Еноху према српском препису из Народне б-ке у Бечу // АрхПр. 2003. Бр. 25. С. 209–238 [кр. ред.]; Апокрифи старозаветни према српским преписима / Приред. Т. Јовановић. Београд, 2005. С. 134–150, 488–489 [кр. ред.].

Лит.: *Горский, Новоструев.* Описание; *Bonwetsch G. N.* Das slavische Henochbuch. В., 1896; *idem.* Die Bücher der Geheimnisse. Das sogenannte slavische Henochbuch. Lpz., 1922; *Charles R. H., Morphyll W. R.* The Book of the Secrets of Enoch. Oxf., 1896; *Соколов М. И.* Феникс в апокрифах об Енохе и Варухе // Новый сб. ст. по славяноведению, сост. и изд. учениками В. И. Ламанского. СПб., 1905. С. 395–405; *он же.* О фениксе по апокрифическим книгам Еноха и Варуха // Древности: Тр. Слав. комиссии МАО. 1907. Т. 4. Вып. 1. [Отд. 2.] С. 9–10; *Förster M.* Adams Erschaffung und Namengebung: Ein lateinisches Fragment des sogenannten slavischen Henoch // ARW. 1908. Bd. 11. S. 477–529; *Maunder A. S. D.* The Date and the Place of Writing of the Slavonic Book of Enoch // The Observatory. Hailsham, 1918. Vol. 41. P. 309–316; *Charles R. H.* The Date and Place of Writing of the Slavonic Enoch // JThSt. 1920/1921. Vol. 22. P. 161–163; *Schmidt N.* The Two Recensions of Slavonic Enoch // JAOS. 1921. Vol. 41. P. 307–312; *Ангелов Б., Генов М.* Стара българска лит-ра (IX–XVIII) въ примери, преводи и библиография // История на българската лит-ра в примери и библиография. София, 1922. № 2. С. 185–194; *Иванов Й.* Енох // *Он же.* Богомилски книги и легенди. София, 1925. С. 165–191; *Odeberg H.* 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch. Camb., 1928. N. Y., 1973; *Vaillant A.* Le Livre des secrets d'Hénoch: Texte slave et trad. française. P., 1952, 1976; *Сперанский М. И.* Из истории русско-слав. лит. связей: Сб. ст. М., 1960. С. 93–94; *Тихомиров М. И.* «Мерило праведное»: По ркп. XIV в. М., 1961; *Rubinstein A. L.* Observations on the Slavonic Book of Enoch // JJS. 1962. Vol. 13. P. 1–21; *Меуерский Н. А.* Следы памятников Кумрана в старослав. и древнерус. лит-ре: К изучению слав.

версии книги Еноха // ТОДРЛ. 1963. Т. 19. С. 130–147; *он же.* К истории текста слав. книги Еноха // ВВ. 1964. Т. 24. С. 91–108; *он же.* Проблемы изучения славяно-рус. переводной лит-ры XI–XV вв. // ТОДРЛ. 1964. Т. 20. С. 180–231; *он же.* К вопросу об источниках Слав. книги Еноха // КСИНА. 1965. Вып. 86. С. 72–78; *он же.* К вопросу о составе и источниках академического Хронографа // Летописи и хроники, 1973. М., 1974. С. 212–219; *он же.* Апокрифы в древней славяно-рус. письменности: Ветхозаветные апокрифы // Методические рекомендации по описанию славяно-рус. рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2. Ч. 1. С. 199–209; *Repp F.* Textkritische Untersuch. zum Henoch-Apokryph des Cod. slav. 125 der österreichischen Nationalbibliothek // Wiener slavist. Jb. 1963. Bd. 10. S. 58–68; *Данилова В. М.* Палеографическое и фонетическое описание рукописи Мерило Праведное (Троицкое собр., № 15): АКД. М., 1969; *Philonenko M.* La cosmogonie du «Livre des secrets d'Hénoch» // Religions en Égypte hellénistique et romaine. P., 1969. P. 109–116; *Pines S.* Eschatology and the Concept of Time in the Slavonic Book of Enoch // Types of Redemption / Ed. R. J. Z. Werblowsky, C. J. Bleeker. Leiden, 1970. P. 72–87; *Broek R., van den.* The Myth of the Phoenix according to Classical and Early Christian Traditions. Leiden, 1972; *Milik J. T.* The Book of Enoch. Oxf., 1976; *Davis W. M.* The Ascension-Myth in the Pyramid Texts // JNES. 1977. Vol. 36. N 3. P. 161–179; *Segal A. F.* Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnostics. Leiden, 1977; *Gero S.* The Seduction of Eve and the Trees of Paradise—A Note on a Gnostic Myth // HarvTR. 1978. Vol. 71. N 3/4 P. 299–301; *Petkanova-Toteva D.* Folklore und Literatur während des Mittelalters in der byzantinisch-slavischen Welt // Zschr. für Balkanologie. Wiesbaden, 1979. P. 89–97; *Gruenwald I.* Apokalypsen und Merkavah Mysticism. Leiden, 1980. (AGAJU; 14); *Andersen F. I.* 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch: A new transl. and introd. // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. Charlesworth. Garden City (N. Y.), 1983. Vol. 1. P. 91–221; *idem.* The Second Book of Enoch // ABD. 1992. Vol. 2. P. 516–522; *Charlesworth J. H.* Greek, Persian, Roman, Syrian, and Egyptian Influences in Early Jewish Theology // Hellenica et Judaica / Éd. A. Caquot, M. Hadas-Lebel, J. Riaud. Leuven, 1986. P. 219–243; СККДР. Вып. 1. С. 40–41; СтБЛ. С. 228; *Böttrich C.* Apokalypsen: Das slavische Henochbuch. Gütersloh, 1996; *idem.* The Melchizedek Story of 2 (Slavonic) Enoch: A Reaction to A. Orlov // JSJ. 2001. Vol. 32. N 4. P. 445–470; *Хачатурян В. М.* Книга Еноха // Апокрифы Древней Руси: Тексты и исслед. / Ред.: В. Мильков. М., 1997. С. 47–54; *он же.* Книга святых тайн: Слав. Енох: Полная редакция // Книги Еноха: Тайны Земли и Неба. М., 2003. С. 284–316; *Orlov A. A.* Titles of Enoch-Metatron in 2 Enoch // JSP. 1998. Vol. 18. P. 71–86; *idem.* Secret of Creation in 2 (Slavonic) Enoch // Henoch. Torino, 2000. Vol. 22. N 1. P. 45–62; *idem.* Melchizedek Legend of 2 (Slavonic) Enoch // JSJ. 2000. Vol. 31. P. 23–38; *idem.* The Origin of the Name «Metatron» and the Text of 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch // JSP. 2000. Vol. 21. P. 19–26; *idem.* Celestial Choirmaster: The Liturgical Role of Enoch-Metatron in 2 Enoch and Merkavah Tradition // Ibid. 2004. Vol. 14. N 1. P. 3–29; *idem.* Noah's Younger Brother Revisited: Antinoachic Polemics and the Date of 2 (Slavonic) Enoch // Henoch. 2004. Vol. 26. N 2. P. 172–187;

idem. Enoch-Metatron Tradition. Tüb., 2005; *idem.* On the Polemical Nature of 2 (Slavonic) Enoch: A Reply to C. Böttrich // Scrinium. St.-Pb., 2007. Vol. 3. P. 337–363; *Настанович Л. М.* Книга Еноха // БЛДР. 1999. Т. 3. С. 204–240; *она же.* «Одеания ено пению раздаанию» в слав. переводе Книги Еноха // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 3–11; *Bow V. A.* Melchizedek's Birth Narrative in 2 Enoch 68–73: Christian Correlations // For a Later Generation: The Transformation of Tradition in Israel, Early Judaism, and Early Christianity. Harrisburg, 2000. P. 33–41; *Тантлевский И. П.* Книги Еноха. М.; Иерусалим, 2002.

А. Б. Сомов, А. А. Ткаченко

ЕНОХА ТРЕТЬЯ КНИГА, компиляция евр. мистических текстов, описывающих путешествие героя через 7 дворцов (Хехалот) — уровень небесного мира — к Престолу Божию. Отсюда название всего текста «Сефер Хехалот», т. е. «Книга дворцов». Однако в средневеков. евр. лит-ре известен целый корпус текстов, в названии или в содержании к-рых присутствует образ Хехалот: «Хехалот Зутарти», «Хехалот Раббаты», «Массекет Хехалот». По этой причине в научной лит-ре принято называть данный текст «Третья книга Еноха» (такое название дано Х. Одебергом, подготовившим 1-е критическое издание текста — *Odeberg*. 1928). В рукописях встречаются такие заглавия, как: «Книга Еноха, написанная раби Ишмаэлем, первосвященником», «Книга дворцов», «Главы дворцов», «Главы раввина Ишмаэля», «Воздвижение Метатрона». Поскольку текст сохранился на евр. языке, его часто называют «Еврейская книга Еноха», чтобы отличать от «Эфиопской» (см. *Еноха первая книга*) и «Славянской» (см. *Еноха вторая книга*).

Авторство Е. т. к. обычно приписывается раввину Ишмаэлю бен Элишу, жившему в кон. I — нач. II в. по Р. Х. (Вавилонский Талмуд. Кетувим 105b; Хуллин 49a; Гиттин 58a), однако анализ содержания текста такую атрибуцию не подтверждает. По этой причине Е. т. к. может быть отнесена к категории псевдоэпиграфов.

Текстология. Известно много вариантов рукописных текстов Е. т. к., поэтому в наст. время восстановление оригинального ее текста или выделение наиболее древней редакции не представляется возможным. По мнению П. Шефера, необходимо рассматривать корпус целиком, а не отдельные рукописи (*Schäfer*. 1981).

Древнейшие фрагменты, содержащие 3 Енох 1. 43–44, обнаружены





в Каирской генизе (Cantarbr. Taylor-Schechter K21. 95. L, XI–XII вв.). Др. рукописи, более поздние по времени, происходят из герм. земель, из Италии, из Центр. и Вост. Европы. Пространная редакция представлена в таких рукописях, как Vat. Ebr. 228, XIV–XV вв.; Bodl. Hebr. 1656 Fol. 314 ff., 1511 г.; более краткая — Monac. Hebr. 40. Fol. 94–132, сер. XVI в., и др. Части Е. т. к. публиковались начиная с XVI в. («Алфавит Акивы» (окончание 48-й гл. Е. т. к.) в Кракове в 1579; первые 28 глав под названием «Сефер Хехалот» во Львове в 1864). Основными научными изданиями являются публикации Одеберга по оксфордской рукописи с разночтениями (Odeberg. 1928) и Шеффера, к-рый издал синопсис текстов Хехалот по 8 рукописям и фрагменты из генизы (Schäfer. 1981; Idem. 1984). Мн. исследователи используют переводы на нем. (Idem. 1995) и англ. языки (The Book of Enoch. 1983).

Происхождение и датировка. Один из первых исследователей лит-ры Хехалот — Г. Грец считал, что Е. т. к. появилась в постталмудическую эпоху и отражала идеи маргинального течения в иудаизме, возникшего под влиянием ислама (поскольку в исламе отношение к Еноху (Идрису) положительное в отличие от раввинистического иудаизма) и как реакция на рационализм раввинов (Graetz. 1859).

Одеберг датировал ранний слой произведения (3 Енох 9. 2 — 13. 2) не позднее I в. до Р. Х., основную часть текста (главы 3–48) — I–III вв. по Р. Х., а весь текст — доисламской эпохой (Odeberg. 1928). Его главные аргументы: 1) язык Е. т. к. близок к языку Вавилонского Талмуда; 2) в 3 Енох 26. 12 упоминаются Саммаэль, кн. Рима, и Дуббиэль, кн. Персии, что отражает ситуацию доислам. эпохи господства Рима и Персии на Ближ. Востоке; 3) представления о Мессии, сыне Иосифа, к-рый упоминается в 3 Енох 45. 5, получили распространение только после восстания Бар-Кохбы; 4) учение о предсуществовании души в 3 Енох 43 проникло в иудейскую лит-ру не ранее III в.

Новый всплеск интереса к текстам Хехалот был связан с работами Г. Шолема, к-рый доказывал, что мистика Меркавы (Престола Божия) является описанием вхождения в транс, к-рое практиковалось в не-

которых иудейских группах. Использование в Е. т. к. талмудического материала (Берешит Рабба 23. 6 ff.; 28. 8; Вавилонский Талмуд. Санхедрин 38b; 108a; 118b; Хагига 15a) указывает на то, что текст появился не ранее V–VI вв. (Scholem. 1965).

Взгляды Шолема подверглись критике. Так, Э. Урбах и Д. Гальперин не видели связи лит-ры Хехалот с упоминаниями Меркавы в раввинистической лит-ре. Они склонялись к тому, что описания небесного мира в Е. т. к. являются лит. произведениями. Последнее положение было развито и более аргументированно изложено М. Химмельфарб, к-рая доказывала, что древние тексты, описывающие *вознесение*, являются не отражением реального мистического опыта, а лишь лит. текстом определенного жанра. Хотя представления о лит. характере иудейских мистических текстов в наст. время широко распространены среди ученых, Дж. Давила указал на ряд признаков, к-рые позволяют сопоставлять опыт иудейских мистиков с описаниями «полетов души» сибир. шаманов (Davila. 1994).

Дж. Т. Милик считал, что Е. т. к. не могла появиться ранее IX–X вв., поскольку, по его мнению, она зависит от 2-й Книги Еноха и содержит признаки влияния араб. герметической традиции VIII–X вв. Кроме того, отождествление Еноха с Метатроном не встречается в ранней иудейской лит-ре (ср., однако, Таргум Псевдо-Ионафана на Быт 5. 24), а само имя Метатрон происходит от лат. термина, заимствованного из греч. языка, к-рым обозначался один из имп. чиновников. Каббалистические же идеи о Енохе-Метатроне как о «заместителе» Бога появляются в Зап. Европе не ранее XII в. (Milik. 1976).

И. Грюнвальд считает, что Е. т. к. возникла после VI в., но содержит более ранние традиции, восходящие ко II–III вв. и даже к традициям эпохи Маккавеев (Gruenwald. 1980).

Ф. Александер занял компромиссную позицию между слишком поздними и слишком ранними датировками. По его мнению, текст Е. т. к. появился скорее всего в Вавилонии ок. VII в., позже, чем талмудические трактаты, но раньше др. произведений Хехалот (Alexander. 1983). В IX–X вв. против мистики Меркавы выступали караимы, к-рые критиковали раввинов за склонность к *антропоморфизму* (караимскому автору Яку-

бу аль-Киркисани, вероятно, была знакома краткая версия рассказа о вознесении Еноха, сохранившаяся в 3 Енох 48с). Представления о Метатроне, сходные с идеями Е. т. к., были известны в кругах, занимавшихся магической практикой в VI–VII вв.

Композиция и содержание. Поскольку Е. т. к. является компиляцией, повествование не подчинено единому замыслу. В нем можно выделить неск. тематических блоков.

Книга начинается с цитаты Быт 5. 24. Далее следует 2 главы о вознесении раввина Ишмаэля (3 Енох 1. 1 — 2. 4), к-рый проходит через 6 небесных дворцов и достигает 7-го дворца, где просит Бога о даровании ему первосвященнического достоинства Аарона, чтобы злые силы не могли повредить ему во время путешествия. Бог поручает заботу о нем Своему арх. Метатрону, к-рый спасает Ишмаэля от злого ангела, мешавшего ему прийти в Божественное присутствие. После путешествия он устанавливается участия в пении «Свят, свят, свят» вместе с небесными силами.

Главы 3–16 повествуют о вознесении Еноха-Метатрона. Ишмаэль спрашивает Метатрона о его именах. Тот отвечает, что на самом деле он Енох, сын Иареда, и, как младший среди ангелов-князей, именуется «юношей» (ср.: Пс 37. 25; Вавилонский Талмуд. Йевамот 16b). Енох был взят на небо, чтобы свидетельствовать буд. поколениям о том, что Бог поступил справедливо, настав на землю потоп. Енох был взят вместе с *Шехиной* (Славой Божией), к-рая отошла из-за идолопоклонства. Описывается превращение Еноха в Метатрона: его тело увеличивается до размеров всего мира, он возводится на Престол, на него возлагается царский венец, а его плоть превращается в огонь. Метатрон говорит о функциях, к-рые он осуществляет на небесах. Затем сообщается о возвышении Еноха-Метатрона и о его унижении.

В главах 17–40 Метатрон рассказывает об ангельской иерархии, о небесном Суде и об обряде пения «Свят, свят, свят».

Главы 41–48а посвящены ангельским чудесам. Метатрон показывает небесные буквы, с помощью к-рых сотворен мир, и говорит о силе имен Божиих и о категориях душ (о душах праведных и нечестивых, о душах патриархов, вознесенных на небеса, к-рые ходатайствуют за Израиль).





Далее следует видение распростертой перед Богом небесной завесы, на к-рой написаны все поколения мира и все их деяния. Ишмаэль видит духов звезд, стоящих на небесной тверди, а также духов наказанных ангелов и слугителей, тела к-рых горят в огне, исходящем от мизинца Бога. Небесные откровения завершаются описанием десницы Вездесущего, «заложённой назад из-за разрушения храма». Она будет распростерта в конце времен, чтобы принести избавление народу Израиля и освобождение из среды язычников, после чего явится Мессия и установит Свое царство.

В гл. 48b–d рассказывается о 70 именах Божиих, к-рые «могут быть выражены», затем кратко описываются вознесение Еноха и превращение его в Метатрона, а также перечисляется 70 имен Метатрона и говорится о Метатроне как о князе Торы, обладающем полнотой мудрости. Кроме того, в некоторых версиях Е. т. к. описывается вознесение Моисея (3 Енох 15b), рассказывается о небесных числах и пении «Свят, свят, свят» (3 Енох 22b), небесных мерах и небесной радуге (3 Енох 22c), о ветрах Бога и колесницах Божиих (3 Енох 23–24).

Богословские идеи. Богословское содержание Е. т. к. в целом сходно с общими положениями др. текстов традиции Меркавы.

Космология. Представления о 7 небесах встречаются как в апокрифах (напр., 2-я Книга Еноха), так и в Талмуде (Вавилонский Талмуд. Хагига 12b) и в иудейской мистике (напр., Реуйот Йехезкель).

Небесные тела в Е. т. к. представлены как инертные массы, движимые ангелами (3 Енох 17. 4–7). Природные силы земли (огонь, дождь, гром и др.) также управляются ангелами (3 Енох 41. 1–3). 7 небесных дворцов расположены один внутри другого (3 Енох 1. 1–2; 18. 3; 37. 1) (ср.: Вавилонский Талмуд. Хагига 13a). Центром небесного мира являются Божественная колесница — Меркава, находящаяся в самом внутреннем дворце, и Престол Славы Божией на ней. Меркава имеет гигантский размер и связана с ангелами различных чинов (см., напр.: 3 Енох 25; 33. 3–4; 35. 1). Составные элементы Меркавы одухотворяются: колеса (офанним) и пламя (хашмаллим) (ср.: Иез 1) становятся ангельскими чинами. Перед Престолом Славы Божией рас-

простерта небесная завеса, символизирующая Его непостижимость и отделивающая Его непосредственное присутствие от остального небесного мира, а также защищающая ангелов от ослепительного сияния Его Славы. На этой завесе начертаны деяния всех поколений, появившихся от Адама до мессианской эры (гл. 45). От Престола Славы течет огненная река (3 Енох 36. 1; ср.: Дан 7. 10), к-рая выступает символом гнева Божия (3 Енох 18. 19, 21; 33. 4–5), кроме того, в ней омываются ангелы перед пением небесного гимна «Свят, свят, свят» (гл. 36).

В небесных дворцах находятся различного рода сокровищницы и хранилища (напр., снега (3 Енох 22b. 3–4) и света (3 Енох 37. 2), а также духовных даров и «страха небес» (3 Енох 48d. 2)). Кроме того, в небесных дворцах собраны архивы небесного Суда (3 Енох 27. 1; ср.: 30. 2), а у Престола Славы пребывают души праведников (3 Енох 43. 2–3).

Представления о Боге. Бог пребывает в 7-м дворце на 7-м небе, а расстояния между небесами огромны (3 Енох 22c). Бог практически недоступен для человека, т. к. путь к Его Престолу находится под охраной огненных ангелов-стражей. Стражи, как и другие ангелы, настроены враждебно по отношению к человеку, стремящемуся достигнуть небесных чертогов (3 Енох 1. 6–7; 2. 2; 5. 10; 6. 2; 15b. 2).

Трансцендентность Бога подчеркивается и в рассказе об удалении с земли Шехины: согласно 3 Енох 5. 1–14, после грехопадения и изгнания Адама из рая, Шехина оставалась на земле, пребывая на херувиме под *древом жизни* в раю, однако со времени поколения *Еноса*, сына Сифа (ср.: Быт 4. 26), когда, согласно раввинистическим воззрениям, началось идолопоклонство (Вавилонский Талмуд. Шаббат 118b; мидраш Берешит Рабба 23. 6 сл.), она находится на высочайшем уровне небес. По-видимому, Шехина восседает на Престоле Славы, хотя автор стремится избежать явного ответа на этот вопрос (3 Енох 18. 19, 24; 22. 13, 16; 24. 15; 28. 2; 37. 1; 39. 1). Описания Шехины как яркого света и сияющего облака сходны с описанием присутствия Славы Божией в скинии и храме (3 Цар 8. 10; Лев 16. 2; ср.: мидраш Бемидбар Рабба 12. 4; Шир ха-Ширим Рабба 3. 8).

Ангелология. В Е. т. к. представлено неск. различных описаний ангельской иерархии (3 Енох 17; 18; 19–22; 25. 1–28. 6). Выделяются обыкновенные ангелы, колеса Меркавы (ср.: Иез 1. 10; 10. 14), херувимы, офаннимы и серафимы, стражи и святые (3 Енох 19–22; 25. 1–28. 6). Кроме того, упоминаются хашмаллимы и шинанимы (гл. 7), элимы, эрелимы и тафсаримы (3 Енох 14. 1), элохим (3 Енох 14b. 1).

В Е. т. к. проявляется большой интерес к именам ангелов, причем часть их взята из Библии (напр., Михаил и Гавриил) или образована по аналогии с ними: обычно это теофорные имена, иногда с аллюзией на к.-л. функцию ангела (напр., Бараккиэль в 3 Енох 14. 4), или образованные с использованием принципа буквенной гематрии (символического значения букв) (напр., Азбога) или с помощью лексических заимствований из др. языков.

В целом Е. т. к. разделяет раввинистическую идею о том, что ангелы являются огненными субстанциями (главы 7, 15). Высшие ангелы иногда изображаются в виде воинов, вооруженных мечом и луком (3 Енох 22. 6). Ангелы-служители, подобно людям, имеют дух, душу и тело (3 Енох 47. 1–3).

Среди наиболее важных ангелов в Е. т. к. называются князь Божественного присутствия Метатрон, т. е. ангел, служащий непосредственно в Присутствии Божиим (3 Енох 8. 1; 48c. 7; ср.: Ис 63. 9); князь Торы или князь Разумения, т. е. ангел, помогающий правильно понимать закон, в особенности его мистические аспекты, и не позволяющий забыть то, что было изучено (3 Енох 48d. 4; ср.: 3 Енох 10. 5); 7 князей, управляющих 7 небесами (3 Енох 17. 1–3); князя, управляющего солнцем, лунной и звездами (3 Енох 17. 4–7); князя царств, т. е. ангелы, назначенные для каждого народа земли, к-рые ходатайствуют за него перед небесным Судом (3 Енох 17. 8; 30. 2; ср.: Дан 10. 20–21; 1 Енох 89. 59); князь мира, т. е. ангел, отвечающий за мир в целом (3 Енох 30. 2; 38. 3); стражи врат — ангелы, охраняющие входы в небесные дворцы (3 Енох 18. 3).

Центральным актом небесного богослужения, совершаемого ангелами, является пение «Свят, свят, свят» (ср.: Ис 6. 3). Подробные описания этого ритуала представлены в главах





35–40, а содержание ритуала, принимающего в этой книге различные формы, дано в главах 22b. 8; 1. 12; 20. 2; 39. 1–2; 48b. 2.

Метатрон является наиболее важной фигурой в ангельской иерархии Е. т. к. Для его имени, к-рое передается 6 (מטטרון) или 7 (מטטרון) евр. буквами, было предложено более 10 возможных этимологий (Alexander. 1983. P. 243). Так, напр., считалось, что это имя могло произойти от евр. сущ. מטרא, к-рое образовано от корня נטר, что значит «охранять», «защищать» (Jellinek A. Beiträge zur Geschichte der Kabbala. Lpz., 1852. S. 4; Jastrow M. A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalim, and the Midrashic Literature. Peabody (Mass.), 2005. P. 767). Предлагались варианты греч. этимологий этого слова: как неологизм от μετά и θρόνος, к-рый имеет значение «тот, кто сзади престола» (этимология очень популярна, но была отвергнута Шолемом на том основании, что для обозначения «Престола Божия» в евр. текстах заимствованные слова не используются); от σύνθρονος — «тот, кто сидит рядом на престоле», что связано, вероятно, с наименованием Метатрона «малым Яхве», хотя о его сидении на престоле прямо нигде не говорится (Lieberman. 1980); от μέτρον, что значит «мера» (М. Блэк заметил, что в арм. версии трактата Филона Александрийского «Вопросы на кн. Бытие» к Логосу прилагается наименование ραεμετитор, к-рое происходит от μετρητής, т. е. «тот, кто измеряет» (Black. 1951. P. 218); Г. Струмса связал этимологию имени Метатрон с идеей «измерения» Бога, к-рая развивается в мистике Меркавы (напр., в трактате Ши'ур Кома) (Stroumska. 1983)). Й. Дан предположил, что поскольку, согласно Е. т. к., Метатрон является носителем Божественного Имени, то в его имени может быть зашифрована тетраграмма: в частности, при написании имени греч. буквами в середине получается корень тетр- (Dan. 1984. P. 109). Ш. Мопсик предположил, что Метатрон происходит от μετέθηκεν или μετέθεθη, с помощью этих слов описывается взятие Еноха на небеса в Быт 5. 24 и Сир 44. 16. В евр. неологизме от этих глаголов сохранены первые 3 согласные буквы ממש-, как наиболее значимые для смысла, и добавлен суффикс -ן, к-рый часто прибавляется к именам ангелов, в результате получилось

имя, передающее значение «тот, который перенесен на небеса» (Mopsik. 1989. P. 48). Нек-рые считали, что слово «Метатрон» происходит от имени персид. бога Митры (Odeberg. 1928). Предлагались лат. этимологии: от metator — измеритель, посланник. Так думал иудейский мистик Элиезер бен Иехуда из Вормса (ок. 1165 — ок. 1230); Александер также обратил внимание на форму mitator, обозначающую офицера рим. армии, к-рого обычно посылали впереди отряда, чтобы приготовить место дислокации (Alexander. 1983). Считали это имя тайным магическим именем, полученным в результате глоссолалии (Ibid. P. 243; Scholem G. G. Metatron // EncJud. Vol. 11. P. 1445–1446) и не поддающимся расшифровке.

Метатрон занимает исключительное место в небесном мире, он высочайший среди архангелов, князь и правитель над всеми князьями царств и сынами небес (3 Енох 10. 3–6). Подобно Богу, Метатрон восседает на престоле и председательствует на небесном Суде (3 Енох 16. 1). Его исключительное положение в небесном мире кратко выражено в титуле «малый Яхве» (3 Енох 12. 5, 48с. 7; 48d. 1[90]), что, возможно, является реминисценцией Исх 23. 20–21, где говорится об ангеле Господнем, в к-ром пребывает Имя Божие (ср.: Вавилонский Талмуд. Санхедрин 38b).

Небесный Суд в Е. т. к. описывается не в эсхатологической перспективе, а как разбирательство, к-рое происходит каждый день (3 Енох 28. 7, 9; 26. 12). Собрание судей состоит из 72 князей царств и князя мира, обвинителями являются сатана и его представители Саммаэль, кн. Рима, и Дуббиэль, кн. Персии (3 Енох 26. 12). Образ Метатрона как участника Божественного Суда связан с представлениями о Енохе-книжнике, записывающем дела людей ко дню Суда (см. ст. Енох).

Антропология. В Е. т. к. уделяется большое внимание человеку, его душе, происхождению и посмертной участи (3 Енох 43. 1 — 44. 7). Люди подразделяются на 3 группы: праведных; тех, кто находятся в промежуточном состоянии, и нечестивцев. Души праведников после смерти восходят к Престолу Славы Бога и пребывают в Его присутствии, летая над Престолом (3 Енох 43. 2). Находящиеся в промежуточном состоянии очищаются в огне шеола, а затем, по-видимому, получают воз-

можность присоединиться к праведным. Нечестивцы низводятся в шеол, где наказываются огнем в *зеенне*. Описание их последней участи отсутствует (3 Енох 44. 3). В Е. т. к. встречается идея предсуществования души: созданные еще в начале творения души нисходят с небес для телесного рождения на земле (3 Енох 43. 3), души нерожденных считаются праведными (3 Енох 43. 1). Идея бессмертия в Е. т. к. не связана с верой в телесное воскресение мертвых.

Литературные связи. В основе образного ряда Е. т. к. лежат ветхозаветные тексты. Описание вознесения Еноха (3 Енох 6. 1) схоже с описанием взятия на небо прор. Или (4 Цар 2. 11). Основные элементы представления о Божественной колеснице и Престоле Славы (3 Енох 1. 1; 1. 12; 5–7; 20. 2; 26), вероятно, сформировались на основе видений пророков Иезекииля, Даниила и Исаии (Иез 1; 3. 12–15; 22–24; 8. 1–4; 10. 1–22; 43. 1–7; Дан 7. 9; Ис 6. 1–3). Кроме того, в Е. т. к. заметно влияние 3 Цар 22. 19, где говорится о видении Господа, «сидящего на престоле Своем, и все воинство небесное... при Нем, по правую и по левую руку Его». Описания огня и подобного радуге сияния вокруг Престола Божия в 3 Енох 22с. 4–7 основаны на Иез 1. 28. Рассказ о небесном Суде (ср.: 3 Енох 18. 19–21; 19. 4; 26. 12; 28. 7–10; 30. 1 — 33. 2; 33. 4; 36. 1–2; 37. 1) напоминает 3 Цар 22. 19–22; Пс 82; Иов 1. 6–12 и Дан 7. 10 (ср. описания в раввинистической традиции: Вавилонский Талмуд. Санхедрин 38b; мидраш Шмот Рабба 30. 18; Вайикра Рабба 24. 2).

В Е. т. к. использованы также образы Бодрствующих и Святых (Дан 4. 14), видения подобия человека на Престоле Славы (Иез 1. 26), огненного мужа (Иез 8. 1–2) и Ветхого днями (Дан 7. 9–10), к к-рому приводится «как бы Сын человеческий» (Дан 7. 13).

Связь Е. т. к. с большим корпусом средневек. еврейской мистической лит-ры Хехалот, раскрывающей учение о Меркаве (Реуйот Йехезкель, Хехалот Зутарти, Хехалот Раббати и др.; обзор этой лит-ры см.: Vovsttan. 2007), проявляется в стилистических параллелях, к-рые выражены в избыточности языка, большом количестве синонимов и повторах («...врата Шехины, врата мира, врата мудрости, врата силы, врата могущества, врата речи, врата песни,





врата освящающего восхваления, врата воспевания. ...Гимн, восхваление, ликование, благодарение, песнь, славу, величие, хвалу и силу» (3 Енох 1. 11)). По мнению Шолема, эти особенности, характерные для ритмической прозы, имели в мистических текстах практическое значение: с их помощью мистик мог достигать экстаза (*Scholem*. 1954. P. 60). Такой язык свойственен и нек-рым иудейским богослужебным текстам (*Alexander*. 1983. P. 225).

Однако Е. т. к. отличается тем, что включает в повествование элементы иудейской апокалиптики, в частности рассказ об ангелах и о вознесении Еноха. Вместе с тем в отличие от межзаветной енохической лит-ры образ Еноха появляется только в связи с речами Метатрона, т. е. занимает подчиненное положение в общей композиции.

Вопрос о связи Е. т. к. с др. енохическими текстами довольно сложен. С работ Одеберга и до издания ветхозаветных псевдоэпиграфов под редакцией Дж. Чарлзуорта большинство ученых так или иначе усматривали преемственность между 1-й и 2-й книгами Еноха и Е. т. к. (обзор теорий см.: *Schiffman*. 2005). Так, Д. Сьютер доказывал литературную связь между Е. т. к. и «Подобиями Еноха» (1 Енох 61. 10–12; 70–77) (*Suter*. 1979). Однако уже Александер, автор введения к Е. т. к. в издании Чарлзуорта, отметил сложность проблемы. Химмельфарб вовсе отрицала прямую лит. преемственность между межзаветной апокалиптикой и лит-рой Хехалот. По мнению Аннетты Йосико Рид, влияние ранней енохической лит-ры на Е. т. к. могло произойти на 2-й стадии его лит. истории, не в Вавилонии, а в пределах Византийской империи (в частности, компилятору Е. т. к. могли быть доступны те же источники, что использовал *Георгий Синкелл* в Хронографии; *Reed*. 2001).

В целом описание вознесения Еноха-Метатрона соотносится с другими иудейскими и христ. описаниями вознесений (в «Завещании Левия», «Вознесении Исаии», «Апокалипсисе Авраама», «Завещании Авраама» и др.; см. ст. *Вознесение*).

Изд. и пер.: *Odeberg H.* 3 Enoch, or the Hebrew Book of Enoch. Camb., 1928. N. Y., 1973; *Schäfer P.* Synopse zur Hekhalot-Literatur. Tüb., 1981. (TSAJ; 2); *idem.* Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur. Tüb., 1984. (TSAJ; 6); *idem.* Konkordanz zur Hekhalot-Literatur. Tüb., 1986. Bd. 1; 1988. Bd. 2. (TSAJ; 12–13); *idem.* Über-

setzung der Hekhalot-Literatur. Tüb., 1995. Bd. 1. (TSAJ; 46); The Book of Enoch by Rabbi Ishmael the High Priest // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. Charlesworth. Garden City (N. Y.), 1983. Vol. 1. P. 255–315; *Mopsisik C.* Le Livre hébreu d'Hénoch, ou Livre des palais. Lagrasse, 1989.

Лит.: *Graetz H.* Die mystische Literatur in der gaonäschen Epoche // Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 1859. Bd. 8. S. 67–78, 103–118, 140–153; *Black M.* The Origin of the Name Metatron // VT. 1951. Vol. 1. P. 217–219; *Scholem G. G.* Major Trends in Jewish Mysticism. N. Y., 1954; *idem.* Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and the Talmudic Tradition. N. Y., 1965; *Milik J. T.* The Books of Enoch. Oxf., 1976. P. 123–135; *Suter D. W.* Tradition and Composition in the Parables of Enoch. Missoula (Mt.), 1979. (SBL.DS; 47); *Gruenewald I.* Apocalyptic and Merkavah Mysticism. Leiden, 1980; *Lieberman S.* Metatron, the Meaning of His Name and His Functions // Apocalyptic and Merkavah Mysticism. Leiden, 1980. P. 235–241; *Alexander P. S.* 3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch // The Old Testament Pseudepigrapha. 1983. Vol. 1. P. 223–254; *Strommsa G.* Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ // HarvTR. 1983. Vol. 76. N 3. P. 269–288; *Dan J.* Three Types of Ancient Jewish Mysticism. Cincinnati, 1984; *Davila J. R.* The Hekhalot Literature and Shamanism // SBL. SP. 1994. Vol. 33. P. 767–789; *Тантлевский И. П.* Книги Еноха. М., 2000. С. 175–260; *Reed A. Y.* From Asael and Semihazah to Uzzah, Azzah, and Azazel: 3 Enoch 5 (§ 7–8) and the Jewish Reception-History of 1 Enoch // Jewish Studies Quarterly. Tüb., 2001. Vol. 8. N 2. P. 1–32; *Orlov A. A.* The Enoch-Metatron Tradition. Tüb., 2005. (TSAJ; 107); *Schiffman L. H.* 3 Enoch and the Enoch Tradition // Enoch and Qumran Origins: A New Light on a Forgotten Connection / Ed. G. Boccaccini. Grand Rapids (Mich.); Camb., 2005. P. 152–161; *Bousttan R. S.* The Study of Heikhalot Literature: Between Mystical Experience and Textual Artifact // Currents in Biblical Research. 2007. Vol. 6. N 1. P. 130–160.

А. Б. Сомов, А. А. Ткаченко

ЕН-РОГЕЛ [евр. עֵן רֹגֵל, *‘ên rogel* — источник ноги / валяльщика; греч. πηγὴ ῥωγῆλ], источник воды в окрестностях Иерусалима, упомянутый в ВЗ при описании границы между наделами колен Израилевых (Нав 15. 7–8; 18. 16). К югу от Е.-Р. находились земли колена Иудина, к северу — Вениаминова. В дни бунта *Авессалома* возле Е.-Р. преданные царю Давиду Ионафан и Ахимаас ждали вести о происходящем в городе (2 Цар 17. 17). Возле камня Зохелет у Е.-Р. сын царя Давида *Адония* принес богатые жертвы Богу и, созвав царских приближенных, провозгласил себя царем (3 Цар 1. 9).

Местоположение Е.-Р. точно определяется благодаря подробному описанию границы между наделами колен Израилевых. Единственный источник в указанных пределах располагается на юго-вост. окраине Иерусалима, немного южнее места, в к-ром *Енномова долина* сходится с Кедрон-

ским потоком. Происхождение библейского названия источника неизвестно. В XII–XVI вв. Е.-Р. именовался «Источник стирки» (арам. *‘ên kazrā*). Возможно, это название было связано с обычаем иерусалимских женщин стирать в водах Е.-Р. белье. Стирали ногами, отсюда и название — «Источник ноги» (*Vilnay*. 1993. P. 903). Мусульм. средневек. название Бир-Айюб (колодец Иова), сохранившееся до наст. времени, связано с местным преданием о прав. Иове, очистившемся возле родника от проказы. Ряд исследователей XIX в. идентифицировали именно Е.-Р., а не родник *Лихон* с источником Пресв. Богородицы (*Clermont-Ganneau*. 1870).

В наст. время источник представляет собой колодезную шахту глубиной ок. 40 м, верхняя часть к-рой выкопана в толще наносного слоя земли и облицована камнем, а нижняя вырублена в скальной породе. Родниковая вода собирается в небольшой карстовой пещере в самом низу. Зимой же, в сезон дождей, когда уровень грунтовых вод заметно поднимается, вода обильно выплескивается на поверхность и стекает в русло Кедронского потока. Видимо, колодец был засыпан землей во время землетрясения в царствование иудейского царя Озии (Ам 1. 1; 2 Пар 26; ср.: *Ios. Flav.* Antiq. IX 10. 4). Это объясняет наличие толстого слоя наносной земли, в к-ром вырыта верхняя часть колодезной шахты над родником. Ампулы с водой из Е.-Р. считались целебными у христ. паломников.

Лит.: *Clermont-Ganneau Ch.* The Stone of Zoheleth, En-Rogel and the King's Garden // PEFAQSt. 1870. Vol. 2. P. 251–252; *Finn J.* En-Rogel Examined // Ibid. 1910. Vol. 42. P. 120; *Macgregor R.* The Spring En-Rogel // PEQ. 1938. Vol. 70 P. 257–258; *Simons J.* Jerusalem in the OT. Leiden, 1952. P. 158–162; *Vilnay Z.* Ein Rogel // Jerusalem Encyclopedia. Tel-Aviv, 1993. P. 903–904.

Я. М. Чехановец

ЕПАНЕЧНИКОВЫ (Епанешниковы), московские иконописцы и реставраторы 2-й пол. XIX — сер. XX в.

Яков Ефимович. Происходил из купеческого сословия. Владелец художественной мастерской в Москве, на 1-й Мещанской ул., д. 25; имел звание «поставщик двора Его Императорского Величества». Наряду с В. П. *Гурьяновым* и М. И. *Дикарёвым* принадлежал к числу наиболее известных московских мастеров, исполнявших иконы, иконостасы и «живописные работы».





Благовещение.

Икона. 1883 г. Мастер Я. Е. Епанечников
(мон-рь прп. Герасима Иорданского,
Палестина)

Автор монументальных росписей в храмах Москвы и Подмосковья, в частности в 1877 г. выполнил в масляной технике стенопись ц. Рождества Пресв. Богородицы (поновлена в 60-х гг. XX в.) в с. Никольском (ныне Никольское-Трубецкое Балашихинского р-на Московской обл.); в 1884 г. работал над росписью сводов ц. свт. Николая Чудотворца (уцелела фрагментарно) в с. Никольское-Сверчково (ныне Никольское Клинского р-на Московской обл.). В 1885–1886 гг. на средства купцов братьев А. И. и К. И. Шушаковых написал 50 икон для восстановленной после пожара 1879 г. Прокопиевской (Чудотворской) ц. Иркутска (не сохр.), за что получил «благодарственный аттестат» от духовенства и прихожан (*Романов Н. С.* *Летопись г. Иркутска за 1881–1901 гг.* Иркутск, 1993. С. 143). Известен как автор иконостаса (1899–1900) и росписей (1900) в ц. в честь иконы Божией Матери «Знамение» в Аксиньине в Москве.

Я. Е. получал заказы на иконописные работы не только в России, но и за рубежом. Неск. икон 1883 г. письма Я. Е. с греч. надписями — «Благовещение», «Прп. Евфимий Великий», «Причащение прп. Марии Египетской», «Бегство в Еги-

пет» — находятся в местном ряду иконостасов сев. и юж. приделов главного храма мон-ря прп. Герасима Иорданского в Палестине (надписи в правом нижнем углу



Бегство в Египет.

Икона. 1883 г. Мастер Я. Е. Епанечников
(мон-рь прп. Герасима Иорданского,
Палестина)

средника: «п. Москва 1883 года Я. Е. Епанечниковъ»). В 1901–1902 гг. по заказу В. Г. Дудышкина в мастерской Я. Е. «в византийском стиле» был сделан безвозмездно 3-ярусный иконостас «под слоновою кость и золото» с иконами для ц. Благовещения Пресв. Богородицы в Киото в Японии (построена по инициативе свт. Николая Японского, убранство сохр.).

Как реставратор Я. Е. под наблюдением И. Е. Забелина и В. И. Сизова «добросовестно и осторожно» возобновил в 1894 г. 120 образов из собора в честь Чуда архистратига Михаила в Хонех Чудова мон-ря в Москве (см.: *Древности: Тр. МАО. М., 1900. Т. 17. С. 170–172*). В 1899 г. поновлял стенопись ц. Воскресения словущего (не сохр.) в Павловском посаде (ныне г. Павловский Посад Московской обл.). В 1906 г. обновил местнотимую Иверскую икону Божией Матери 1765 г. в Троицком соборе г. Вязьмы Смоленской губ. (см.: *Изв. имп. археол. комис. СПб., 1914. Вып. 52. С. 43. Б. подписи*).

Имеется ряд подписных икон, выполненных Я. Е. или в его мастерской: 2 иконы свт. Николая Чудотворца — кон. XIX в. и кон. XIX — нач. XX в. (г. Тарту, Эстония; ПГХГ — храмовый образ из иконостаса ц. свт. Николая Чудотворца в Перми со штампом мастерской на лицевой стороне), образ «Успение Богородицы» 1896 г. (частное собрание; надпись справа возле нижнего края средника: «[Я.] Епанечниковъ 1896»), икона «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие» кон. XIX — нач. XX в. (частное собрание), икона «Вмц. Параскева» кон. XIX — нач. XX в. (частное собрание, Германия; клеймо мастерской слева на поземе), список 1900 г. иконы Божией Матери «Благодатное Небо» из Архангельского собора Московского Кремля, выполненный для Успенской ц. в усадьбе В. П. Мордвинова в с. Ваулове Романово-Борисоглебского у. Ярославской губ. (в наст. время в Воскресенском соборе Тутаева; на обороте подробная надпись об авторстве и освящении иконы), образ «Успение Богородицы» 1901 г. (г. Лиепая, Латвия) и др.

Стилистика работ Я. Е. сочетает традиционные иконописные принципы исполнения с академической светотеневой моделировкой формы, особенно личного. Произведения мастерской отличаются большим разнообразием творческих приемов (гравировка по левкасу, чеканка по золоту, «золотопробельное» письмо и т. п.). Как правило, иконы Я. Е. выполнены темперой или в смешанной технике на орнаментированном золотом фоне с имитацией на полях цветных эмалей или на цветном разбеленном фоне, иногда с пейзажем. Некоторые иконы написаны на металле. Кроме подписей на лицевой стороне, свидетельствующих об авторстве Я. Е., на оборотах икон встречается штамп мастерской с изображением гос. герба (двуглавый орел с короной) и текстом: «Исполнено въ придворной Художественной Мастерской Я. Е. Епанечникова Москва, 1-ая Мещанская ул., С. Д. [собственный дом]».

Николай Яковлевич, сын Якова Ефимовича, получил звание придворного поставщика, к-рое не передавалось по наследству. В нач. XX в. мастерская перешла к Н. Я. Ок. 1908 г. игум. Антония (Аносова) заказала ему заклиросные киоты (отделка под цветной фаянс эмалевыми красками с позолотой) для главного храма Вознесенского жен. мон-ря



в Тамбове. В 1910 г. художник написал храм св. прор. Илии (Воскресенский) в Курске, согласно надписи под одной из композиций: «Стенную живопись исполнил придворный поставщик Н. Я. Епанечников». Принимал участие в украшении государства собора в честь Феодоровской иконы Божией Матери в Царском Селе, освященного в 1912 г. к празднованию 300-летия Дома Романовых (*Бардовская Л. В., Ходасевич Г. Д. Феодоровский Государев собор. СПб., 2002. С. 26*). В числе его иконописных работ — образ свт. Николая Чудотворца в изысканном серебряном окладе (после 1908, частное собрание), отмеченный влиянием стиля модерн, со штампом на обороте: «Поставщик двора Его императорского величества Н. Я. Епанечниковъ Художественная мастерская цер. [...] живописи Москва».

Работал как реставратор в Успенском соборе Московского Кремля, в храме Христа Спасителя, в ц. Спаса на Нередице в Новгороде. В 1915 г. его бригада выполнила частичное укрепление фресок Дионисия и заделку трещин в соборе Рождества Пресв. Богородицы Ферапонтова мон-ря (*Сарабьянов В. Д. История архит. и худож. памятников Ферапонтова мон-ря // Ферапонтовский сб. М., 1988. Вып. 2. С. 47–51*). В советское время занимался преимущественно реставрацией, сотрудничал в ЦГРМ, затем во ВХНРЦ. В 30-х гг. вместе с Ю. А. Олсуфьевым и его супругой выезжал в командировки в города России (Новгород, Псков, Тверь, Ярославль), где занимался укреплением древней стенописи.

Ист.: РГИА. Ф. 1107. Оп. 1. Ед. 47.
Лит.: *Вздорнов Г. И.* История открытия и изучения рус. средневеков. живописи: XIX в. М., 1986. С. 156; *он же.* Реставрация и наука: Очерки по истории открытия и изучения древнерус. живописи. М., 2006. С. 202, 214; Подписные и датированные иконы из коллекции ПХГ: Кат. выст. Пермь, 1993. С. 37. Кат. 67; *Данченко Е. А., Красилин М. М.* Мат-лы к словарю иконописцев XVII–XX вв. (по данным обследований церк. и др. коллекций 1973–1993 гг.) / ГНИИР. М., 1994. С. 16; *Тарасов О. Ю.* Икона и благочестие: Очерки иконного дела в имп. России. М., 1995. С. 185, 243, 477; Памятники архитектуры Московской обл.: Иллюстр. науч. кат. / Под общ. ред. Е. Н. Подъяпольской. М., 1999. Вып. 1. С. 21; Вып. 2. С. 278–279; Дневники св. *Николая Японского* / Сост.: К. Накамура. СПб., 2004. Т. 4. С. 565, 578, 609, 736–737, 787, 803, 807.

Н. И. Комашко, Я. Э. Зеленина

ЕПАРХИАЛЬНОЕ СОБРАНИЕ, орган коллегиального управления *епархией*. Впервые вве-

дены как регулярный церковный институт Поместным Собором 1917–1918 гг. В России в допетровскую эпоху епархиальное духовенство собиралось в т. н. соборное воскресенье на «соборники», к-рые обсуждали важнейшие епархиальные дела, в особенности связанные с приходской жизнью и пастырским служением.

После отречения имп. мч. *Николая II Александровича* и до созыва Поместного Собора в авг. 1917 г. вначале спонтанно, по инициативе местного духовенства и церковной общественности, в отдельных случаях даже без разрешения правящего архиерея (напр., в Тверской и Харьковской епархиях), а потом с санкции Святейшего Синода созывались епархиальные съезды, или собрания, на к-рых обсуждались вопросы епархиального и общецерковного значения: на некоторых из них выражалось недоверие правящим архиереям, с разрешения Святейшего Синода избирались кандидаты на епархиальные кафедры, в частности на таких съездах были избраны на Петроградскую кафедру епископ *Вениамин (Казанский)*, викарий Петроградской епархии, а на Московскую — архиеп. Литовский свт. *Тихон (Белламин)*, после избрания они были утверждены Святейшим Синодом.

5 июля 1917 г. Святейший Синод утвердил Положение «О созыве Поместного Собора Православной Всероссийской Церкви в Москве 15 августа 1917 г.», в к-ром, в частности, предусматривалось созвать 8 авг. под председательством правящих архиереев Е. с. для избрания членов Поместного Собора: по 2 клирика и 3 мирянина от каждой епархии. Правящие архиереи признавались членами Собора по должности. 61-й пункт Положения устанавливал состав собраний: «В состав собрания входят: а) все имеющие постоянное пребывание в епархии епископы; б) избранные на благочиннических избирательных собраниях выборщики, клирики и миряне; в) представители от духовно-учебных заведений» (Собор, 1918. Деяния. Т. 1. Вып. 1. С. 16).

9 (22) февр. 1918 г. Поместный Собор принял «Определение об епархиальном управлении», в соответствии с ним «высшим органом, при содействии которого архиереем управляет епархией, является епархиальное собрание» (Собор, 1918. Определения. Вып. 1. С. 20), созываемое пра-

вляющим архиереем и избираемое из клириков и мирян в равном числе на 3-летний срок, при этом не менее половины членов из числа клириков должны иметь пресвитерский сан. Членов Е. с. предстояло избирать *благочинническим собраниям*, состоящим из всех клириков округа и равного с ними числа мирян, избранных приходскими советами. Кроме того, в состав Е. с. должны были также войти представители монашества и духовных школ. В соответствии с 46-м пунктом Определения «председательствует на епархиальном собрании или епархиальный архиерей или уполномоченное им лицо в епископском сане. Епархиальное собрание избирает из лиц пресвитерского сана товарища председателя, который и председательствует в отсутствие председателя» (Там же. С. 25). Определение возлагало на Е. с. решение вопросов адм., миссионерского, религиозно-просветительного, хозяйственного, благотворительного характера. Е. с. образуют свои постоянные исполнительные органы: *епархиальный совет* и епархиальный суд. В соответствии с Определением Собора границы благочиннических округов должны были устанавливаться Е. с.

Принимая это Определение, Собор руководствовался стремлением привлечь клир и мирян к широкому участию в церковном управлении. Но каноническая власть епархиального архиерея оставалась неприкосновенной. В ст. 23 Определения было предусмотрено: «Без согласия архиерея ни одно решение органов епархиального управления не может быть проведено в жизнь» (Там же. С. 20).

Е. с. созывались в первые годы после Поместного Собора, но в условиях гонений на Церковь они практически не действовали уже в 20-х гг.: созываемые без согласия гражданских властей Е. с. преследовались как нелегальные. Учитывая реальные обстоятельства церковной жизни, сложившиеся в 40-х гг., Поместный Собор 1945 г. в своем «*Положении об управлении Русской Православной Церкви*» пересмотрел «Определение об епархиальном управлении», принятое в 1918 г. В Положении не предусматривалось существование Е. с.

«*Устав об управлении Русской Православной Церкви*», принятый Поместным Собором 1988 г., ввел Е. с. в качестве коллегиального органа епархиального управления. По Уставу Е. с. должно было состоять из рав-





ного числа клириков и мирян, созываться правящим архиереем не реже раза в год и заседать под его председательством. В обязанности собрания Устав включил избрание членов Поместного Собора, членов епархиального совета, создание епархиальных учреждений и заботу об их финансировании, наблюдение за течением епархиальных дел и заслушивание сообщений епархиального начальства о различных сторонах церковной жизни в епархии (Устав РПЦ, 1989. VII 27–34).

Действующий «Устав Русской Православной Церкви», принятый Поместным Собором 2000 г., в гл. X, посвященной епархии и епархиальному управлению, в основном повторил соответствующие положения прежнего Устава. В нем, однако, отсутствует определение Е. с. как «высшего органа, при содействии которого архиерей управляет епархией» (Там же. VII 27). Соответствующее положение действующего Устава гласит: «Епархиальное собрание, возглавляемое епархиальным архиереем, является органом управления и состоит из клира, монашествующих и мирян, проживающих на территории епархии и представляющих канонические подразделения, входящие в состав епархии» (Устав РПЦ, 2000. X 27). В действующем Уставе также в отличие от предыдущего нет условия, предусматривающего, чтобы клирики и миряне входили в его состав в равном числе. Е. с. созывается правящим архиереем по его усмотрению, но не реже 1 раза в год. Новацией в сравнении с прежним Уставом является положение о том, что собрание может быть создано также епархиальным советом или по требованию не менее 1/3 членов предыдущего Е. с. «Процедура созыва членов Епархиального собрания устанавливается епархиальным советом» (Там же. X 28). В соответствующем месте Устава 1988 г. говорится не о созыве, но об избрании членов Е. с. (Устав РПЦ, 1989. VII 29).

Е. с., согласно действующему Уставу, избирает делегатов на Поместный Собор, членов епархиального совета и епархиального суда; создает епархиальные учреждения и заботится об их финансировании; выработывает общепархиальные правила и предписания, наблюдает за течением епархиальной жизни; заслушивает сообщения о состоянии

епархии и ее канонических подразделений и принимает по ним решения (Устав РПЦ, 2000. X 29).

Председателем Е. с. является правящий архиерей. Е. с. избирает зам. председателя и секретаря. Заместитель может руководить собранием по указанию председателя. Секретарь ответственен за подготовку журналов заседаний собрания. Кворум собрания составляет более половины его членов. Решения принимаются большинством голосов. В случае равенства преобладание дает голос председателя. Собрание работает в соответствии с регламентом. Журналы заседаний подписывают председатель, заместитель, секретарь и избранные для этого 2 члена собрания (Там же. X 30–33).

Полномочия Е. с. в соответствии с действующим «Уставом Русской Православной Церкви» ограничены предоставлением правящему архиерею права налагать вето «на решения епархиального собрания с последующей передачей соответствующего вопроса на рассмотрение Священного Синода» (Там же. X 18д).

Ист.: Положение об управлении Русской Православной Церкви. М., 1945; Устав РПЦ, 1989; Собор, 1918. Деяния. Т. 1. Вып. 1; Определения. Вып. 1; Устав РПЦ, 2000.

Прот. Владислав Цыпин

ЕПАРХИАЛЬНОЕ УПРАВЛЕНИЕ, в широком смысле — совокупность органов управления *епархии*. В узком смысле — исполнительно-распорядительный орган епархии, находящийся под непосредственным руководством епархиального архиерея.

Канонические основания Е. у. Высшая власть в епархии в соответствии с экклезиологическим учением православной Церкви, канонами и иными основополагающими церковно-правовыми актами принадлежит правящему архиерею. Его помощниками могут быть др. епископы, в наст. время обыкновенно именуемые *викариями*. В управлении епархией в качестве вспомогательных, консультативных и исполнительных органов участвуют и иные учреждения, в т. ч. коллегиальные, напр. *духовные консистории, епархиальные собрания и епархиальные советы*, однако полнота законодательной, адм. и судебной власти принадлежит правящему епископу, к-рому она вручена Богом как преемнику апостолов. Епископ ограничен лишь соборными органами высшей влас-

ти Поместной Церкви, возглавляемыми ее Предстоятелем.

Права и обязанности правящего епископа определяются тем, что он является верховным учителем веры в своей епархии и главным правителем ее дел. На епископа, как учителя веры, возложено проповедование Евангелия и распространение христ. учения в епархии. Власть епископа имеет основания в Свящ. Писании («Проповедуй слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увещивай со всяким долготерпением и назиданием» — 2 Тим 4. 2) и канонах Церкви («Епископ, или пресвитер, не радящий о причте и о людех, и не учащий их благочестию, да будет отлучен. Аще же останется в сем нерадении и лености, да будет извержен» — Ап. 58).

Епископ может совершать в епархии все священнодействия, причем исключительно ему принадлежит право рукоположения иереев, диаконов и низших клириков (1 Тим 5. 22; Тит 1. 5; Ап. 2; Трул. 33; VII Всел. 14; Лаодик. 26) и освящения антиминсов. Визант. канонист патриарх *Феодор IV Вальсамон* в толковании на Лаодик. 26 отмечал: «Для того вероятно придуманы и антимины и уголки прядются от местных архиереев в то время, когда они совершают освящение церкви, чтобы полагать оные на святые трапезы молитвенных храмин и дабы они вполне заменяли принадлежности святого жертвенника и дски святых трапезы, то есть совершение освящения, и вместе дабы свидетельствовали, что с епископского дозволения в молитвенном доме совершается священнодействие». В Трул. 31 сказано: «Определяем, чтобы священнослужители, священнодействующие или крещающие в молитвенных храмах, находящихся внутри домов, творили сие не иначе, как по изволению местного епископа».

Имя епископа возносится за богослужением во всех храмах его епархии: «Аще которой пресвитер или диакон, по некоторым обвинениям зазрев своего епископа, прежде соборного исследования и рассмотрения и совершенного осуждения его, дерзнет отступить от общения с ним, и не будет возносить имя его в священных молитвах на литургиях, по церковному преданию: таковой да лишится всякия священнической чести. Ибо поставленный в чин пресвитера, и восхищающий себе суд,





митрополитам предоставленный, и, прежде суда, сам собою осуждати своего отца и епископа усиливающийся, не достоин ни чести, ниже наименования пресвитера» (Конст. (861), Двукр. 13).

От епископа как главного правителя церковными делами епархии завязят все пресвитеры, диаконы и церковнослужители, все храмы, молитвенные дома и мон-ри епархии. «Клирики при богадельнях, монастырях и храмах мученических, да пребывают, по преданию Святых Отец, под властью епископов каждого града и да не исторгаются, по дерзости, из-под управления своего епископа» (IV Всел. 8). Епископ имеет право запретить клирику священнослужение, увеличить или уменьшить наложенную *епитимию*: «Епископы да имеют власть, испытав образ обращения, человеколюбствовать, или большее время покаяния приложить» (Анкир. 5). Из прав епископа вытекают и его обязанности: строго и безусловно повиноваться св. канонам и постановлениям высшей церковной власти, непрерывно пребывать в своей епархии, а удаляться из нее на краткое время только с ведома надлежашей власти: «Не должно, не прилично, и не полезно епископу, не имеющему никакой важной нужды или дела трудного, оставлять церковь свою на время более продолжительное (чем 3 седмицы. — В. Ц.), и огорчати вверенный ему народ» (Сардик. 11).

Во взаимоотношении епархиальной власти с высшей властью Поместной Церкви на архиерея возложена обязанность поминать за богослужением имя своего митрополита или патриарха (Конст. (861), Двукр. 14), не предпринимать ничего превышающего его власть без ведома первого епископа (Ап. 34), являться по приглашению первого епископа на архиерейский Собор: «Епископам, которые не приидут на Собор, хотя находятся в своих градах, и притом пребывают в здравии, и свободны от всякаго необходимого и неотложнаго занятия, братолобно сказати слово прещения» (IV Всел. 19; это положение повторено в Трул. 8). Для разграничения прав архиереев, управляющих разными епархиями, канонические правила запрещают епископам проповедовать в чужой епархии (Трул. 20), совершать там рукоположения без согласия епархиального архиерея (Анкир. 13) или

рукополагать чужого клирика без увольнения его от своего епископа (Сардик. 15), присваивать себе приходы, принадлежащие др. епархии (IV Всел. 17).

В силу кафолического единства Церкви каждый архиерей обязан уважать и признавать постановления, распоряжения и приговоры др. епископов: «Аще который пресвитер, или диакон, от епископа во отлучении будет, не подобает ему в общении приюту быти иным, но точию отлучившим его: разве когда случится умрети епископу, отлучившему его» (Ап. 32). Если одна епархия испытывает недостаток в клириках, а в другой их избыток, то епископ, у к-рого избыток клириков, должен уступить по-братски своих клириков. В Карф. 66 (55) переданы слова 2 епископов: «Постуметиан епископ рек: но аще един епископ имеет множество клириков, то сие множество другаго долженствует помощи мне. Аврилий епископ рек: подлинно, как ты помог другой Церкви, так имеющий большее число клириков будет побужден из числа их уделити тебе для рукоположения».

Е. у. в древней Церкви и в Византии. В апостольский век первые епископы избирались и поставлялись самими апостолами: «Апостолы были посланы проповедовать Евангелие нам от Господа Иисуса Христа, Иисус Христос от Бога. Христос был послан от Бога, а апостолы от Христа. ...Проповедуя по различным странам и городам, они первенцев из верующих по духовном испытании поставляли во епископы и диаконы для будущих верующих» (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 42).

В послеапостольскую эпоху было установлено, что в избрании епископов участвуют епископы ближайших общин, а также клир и народ как свидетели добропорядочности ставленника. *Вселенский I Собор* постановил: «Епископа поставляти наиболее прилично всем той области епископам. Аще же сие неудобно, или по лежащей нужде, или по дальности пути: по крайней мере три во единю место да соберутся, а отсутствующие да изъявят согласие посредством грамаг: и тогда совершати рукоположение. Утверждати же таковыя действия в каждой области подобает ея митрополиту» (I Всел. 4). С особой категоричностью утверждается, что избрание епископа не может состояться без согласия митрополита (I Всел. 6).

В древности перемещение епископов с кафедры на кафедру в принципе не допускалось. Епископ — жених Церкви, в к-рую поставлен. Согласно Ап. 14, «не позволительно епископу оставлять свою епархию и во иную переходити, аще бы и от многих убеждаем был, разве когда будет некоторая вина благословная, сие творити его понуждающая, яко могущего большую пользу обитающим тамо принести словом благочестия. И сие не по своему произволу, но по суду многих епископов и по сильнейшему убеждению». Исключения допускались, но в древности они были редки.

Помощниками правящих епископов в IV в. были *хорепископы*, которые ставились в малых городах и еще чаще в селах. В Антиох. 10 права хорепископов определены следующим образом: «Святейший Собор за благо рассуждал, чтобы состоящие в малых градах или селах предстоятели, или так называемые хорепископы, знали свою меру... чтобы они управляли токмо подчиненными им церквами, и ограничивали ими свое попечение и распоряжения, чтобы поставляли чтецов, иподиаконов и заклинателей... а поставляти пресвитера или диакона не дерзали без воли сушаго во граде епископа, которому подчинен хорепископ и его округ». В IV в. институт хорепископства стал исчезать из жизни Церкви. В Лаодик. 57 запрещалось ставить новых хорепископов: «Не подобает в малых градах и селах поставляти епископов, но периодетов; а поставленным уже прежде, ничего не творити без воли епископа града». Но и после того как прекратилась практика поставления хорепископов, в некоторых епархиях в помощь правящему архиерею посвящались епископы-помощники с титулами ранее существовавших и упраздненных епархий — титулярные епископы, которые впосл. послужили прообразом викарных епископов. В древности хорепископы в отличие от викарных епископов нового времени управляли своей малой областью, составляющей часть епархии.

Помощниками епископа в управлении епархией были также пресвитеры, особенно те, к-рые служили в кафедральном храме. В III в. при кафедрах почти везде существовали пресвитериумы, своего рода пресвитерские советы. В IV–V вв. обязанности отдельных членов пресвите-





риума получают закрепление в канонах (Гангр. 7, 8; Феоф. 10; IV Всел. 2, 3, 23, 25, 26).

Как институт наиболее полное развитие пресвитериум получил в К-польской Церкви, по примеру которой устраивались пресвитериумы и в др. Церквях Византии. Среди должностных лиц к-польского пресвитериума были *эконом*; *сакелларий*, заведовавший монастырскими делами; *скевофилакс* — ризничий; *хартофилакс* — хранитель офиц. документов; *сакеллий*, на попечении которого находились приходские церкви и приходское духовенство; *протэкдик* — главный ходатай по церковным делам; *протопресвитер*, к-рому вверялись богослужебные дела и испытание ставленников в пресвитеры и диаконы; иеромнимон (см. *Иеромнимон Великой церкви*), помогавший протопресвитеру в заведовании богослужебными делами; *канстрисий* — помощник скевофилакса; *референдарий* — посредник между епископом (или патриархом) и гос. властью; *логифет* — счетовод и помощник протэкдика и хартофилакса; *ипомниматограф* — помощник хартофилакса, заведовавший нотариальными делами. За исключением протопресвитера, все эти должностные лица могли быть не пресвитерами, а диаконами.

После упразднения института хорепископов отдельные части епархии стали управляться пресвитерами, т. н. *периодевтами*, назначаемыми епархиальными архиереями (Лаодик. 57). Позднее из должности периодевта возникла должность *протопопа*. Должности периодевтов и протопопов не являлись пожизненными и не обозначали особую степень церковной правительственной иерархии, или сан. В греч. Церквях, где епископов много, а паства епархий немногочисленна, ни в древности, ни в настоящее время эта должность не получила такого развития, как в России, где епархии во много раз превышают греческие числом пасомых и количеством приходов и где поэтому епархиальному архиерею трудно осуществлять прямой надзор над всеми приходами.

Е. у. в истории Русской Церкви. До учреждения Святейшего Синода. Русская Православная Церковь основана как митрополия К-польского Патриархата. Аналогично визант. митрополия она была разделена на епископии. Права и обязанности епархиального архиерея в Др.

Руси соответствовали каноническим требованиям. Он был верховным учителем, предстоятелем и высшим начальником в своей епархии. Епископ, правивший епархией, границы к-рой могли совпадать с границами удельного княжества, являлся часто главным советником князя и в гос. делах; поэтому епископский сан был окружен несравненно большим почетом, чем в Византии; этому способствовали также обширность и многолюдность рус. епархий.

Институт викарных епископов неизвестен Др. Руси. При митрополюте иногда состоял епископ, помогавший ему в управлении собственной епархией. Свт. *Алексий*, митр. Киевский и всея Руси, при жизни свт. *Феоноста*, не имея своей епархии, был помощником первоиерарха. После падения Золотой Орды епископы Сарские и Подонские, поселившиеся близ Москвы в Крутицах и по учреждении Патриаршества носившие титул Крутицких митрополитов, исполняли обязанности помощников Московских Первосвятителей в управлении *митрополичьей областью*, а позже — *Патриаршей областью*. В 1698 г. патриархом *Адрианом* и царем *Петром I Алексеевичем* Киевскому митр. *Варлааму (Ясинскому)* было разрешено иметь викария.

Как и в греч. епархиях визант. эпохи, в Др. Руси коллегиальным помощником архиерея в управлении епархией был своеобразный пресвитериум: епархиальное духовенство собиралось в т. н. соборное воскресенье на «соборики». Постоянными помощниками архиерея являлись клирики (крылошане) соборного храма. Для ведения судебных и адм. дел епископ привлекал и светских чиновников. Исполнительным учреждением Е. у., подчиненным правящему епископу, являлся *архиерейский дом*. В патриаршую эпоху по образу патриарших приказов в составе архиерейского дома открывались помогавшие правящему архиерею в осуществлении судебной власти приказы духовных дел, ведавшие подбором ставленников и их испытаниями, а также подбором кандидатов на начальственные должности в епархии и казенные приказы, распоряжавшиеся епархиальным имуществом. Персонал приказов состоял из духовных и светских лиц. Местный надзор над духовенством по отдельным округам, на к-рые делилась

епархия, осуществляли наместники, *десятильники* и поповские старосты.

Е. у. в синодальную эпоху. В «*Духовном регламенте*», составленном архиеп. *Феофаном (Прокоповичем)*, права и обязанности епископов, иных органов Е. у., как и все вообще стороны церковной жизни, подвергаются детальной регламентации. Согласно «*Духовному регламенту*», при поставлении архиерея кандидаты на епископство намечались *Святейшим Синодом* и список избранных подлежал утверждению государем, к-рый в большинстве случаев утверждал того, кто занимал в нем первое место. Такой порядок замещения епископских кафедр сохранялся до конца синодальной эпохи. Члены Синода при этом представляли Собор епископов, предусматриваемый древними канонами при избрании епископа, а монарх выражал совокупный голос мирян.

На епархиального архиерея как на главного учителя веры в синодальную эпоху возлагался надзор над всеми духовными школами епархии: академиями (там, где они были), семинариями и духовными уч-щами, а также контроль за преподаванием *Закона Божия* в светских школах. Ему же были подчинены и *церковно-приходские школы*. Как предстоятель местной Церкви епархиальный архиерей имел все права, принадлежащие ему согласно канонам. О власти архиерея как главного правителя церковных дел своей епархии в «*Духовном регламенте*» сказано: «Ведомо же всем буди, что всяк коего-либо чина человек подлежит в духовных делах суду того епископа, в епархии которого пребывает, доколе в ней пребывает» (Духовный регламент. Ч. 2. Мирские особы. 10). Но важнейшие церковные дела епархии — открытие новых приходов и упразднение старых, учреждение и закрытие мон-рей, духовных школ — епископы не решали собственной властью, а представляли свои ходатайства по ним в Святейший Синод. В Синоде рассматривались окончательно и почти все бракоразводные дела. Без предварительного разрешения Синода епархиальный архиерей не мог ничего публично отлучить от Церкви.

В синодальную эпоху получает широкое распространение институт викариев, помощников епархиального архиерея в епископском сане. Уже в 1708 г. при Новгородском архиепископе была учреждена должность





викария с титулом епископа Карельского и Ладожского. При *Екатерине II Алексеевне* Синод дозволил всем своим членам иметь викариев. Викариатства стали открываться и в др. епархиях, где в этом была необходимость: при старейших архиереях-митрополитах и в особо крупных епархиях. Однако до сер. XIX в. викариатские кафедры были открыты в немногих епархиях. Лишь во 2-й пол. XIX в. викариатства были учреждены почти во всех епархиях.

Викарии титуловались по одному из уездных городов епархии. Они имели право ставить церковнослужителей в своих уездах, а по поручению епархиального архиерея — и священнослужителей. Кроме того, их ведению могли вверяться по усмотрению правящего архиерея отдельные отрасли церковного управления: надзор над церковноприходскими школами, жен. мон-рями, свечными заводами. Согласно указу от 13 апр. 1793 г., викарии не имели ни своих кафедральных соборов, ни консисторий. *Предсоборное присутствие РПЦ 1906 г.* признало желательным, чтобы викарии были кандидатами на замещение епархиальных кафедр и чтобы их права были расширены Синодом.

В начале синодальной эпохи учреждения, помогавшие епархиальному архиерею, именовались по-разному: духовными приказами, консисториями, дикастериями, духовными правлениями. Указом от 9 июля 1744 г. все коллегиальные учреждения по управлению епархиями получили одинаковое наименование — духовные консистории. Согласно Уставу духовных консисторий, изданному 27 марта 1841 г. и пересмотренному в 1883 г., духовная консистория — это присутствие епархиальное, через которое архиерей управляет епархией и вершит в ней духовный суд. Помимо духовной консистории в епархии под началом правящего архиерея состояли также архиерейские дома, в этот период исключительно в качестве хозяйственных учреждений, и епархиальные попечительства о бедных духовного звания. В управлении отдельными частями епархии епархиальному архиерею помогали *благочинные*.

В 1865 г. архиеп. Минский и Бобруйский *Михаил (Голубович)* впервые созвал собрание благочинных епархии. Его примеру последовали правящие архиереи других епархий.

В повестку дня таких собраний ставились помимо церковно-адм. вопросов также учебные дела, в частности выбор делегатов на окружные и епархиальные училищные съезды, изыскание средств для духовных школ. В 80-х гг. XIX в., при обер-прокуроре К. П. *Победоносцеве*, такие собрания были либо прекращены, либо ограничивались впредь обсуждением адм. дел.

Ввиду огромных размеров российских епархий в сравнении с епархиями древней Церкви или визант. эпохи и большого числа приходов в них, нередко превышавшего тысячу, правящий архиерей был затруднен в возможности личного рассмотрения решавшихся дел и потому был вынужден, несмотря на соответствующую каноническим правилам полноту своих полномочий, полагаться на проекты решений, к-рые подготавливались духовной консисторией.

Е. у. по определениям Поместного Собора 1917–1918 гг. Собор обсуждал важнейшие церковные дела, в т. ч. касающиеся управления епархией. Доклад на эту тему от имени отдела Е. у. сделал проф. А. И. Покровский. Проект организации Е. у., предложенный данным отделом, явился, по словам докладчика, «попыткой возратить Церковь к идеалу епископально-общинного управления, к тому порядку, который для Церкви является идеалом на все времена» (Собор, 1918. Деяния. Т. 5. Вып. 1. С. 232). Серьезные споры разгорелись вокруг положения проекта о том, что епископ управляет епархией при соборном содействии клира и мирян. Предлагались различные поправки: целью одних было резко подчеркнуть богоучрежденную власть преемников апостолов (архиеп. Тамбовский сщмч. *Кирилл (Смирнов)* предлагал включить в «Определение об епархиальном управлении» слова о единоличном управлении епископа, осуществляемом лишь «при помощи епархиальных органов управления и суда» — Там же. С. 269–270; архиеп. Тверской сщмч. *Серафим (Чичагов)* говорил даже о недопустимости привлечения мирян к управлению епархией); др. поправки преследовали противоположные цели — наделить клир и мирян более широкими правами в решении епархиальных дел. В окончательную редакцию «Определения об епархиальном управлении» вошла формула проекта, предложен-

ная отделом епархиального управления: «Епархиальный архиерей, по преемству власти от святых апостолов, есть предстоятель местной Церкви, управляющий епархией при соборном содействии клира и мирян» (Собор, 1918. Определения. Вып. 1. С. 18).

Разногласия обнаружались и относительно вопроса о замещении *вдовствующих кафедр*. Архиеп. Тверской сщмч. Серафим высказался за то, чтобы избрание нового епископа было делом самих архиереев. Его оппоненты предлагали предоставить это клирикам и мирянам. Восторжествовал компромиссный вариант: «Архиереи округа или, при отсутствии округов, Священный Синод составляют списки кандидатов, в которые после канонического одобрения включаются и кандидаты, указанные епархией» (Там же. С. 18–19). Сами выборы должны осуществляться архиереями округа или епископами, назначенными Синодом, совместно с клиром и народом епархии. Назначение и перемещение архиереев по инициативе высшей церковной власти допускались лишь в исключительных случаях.

Собор установил 35-летний возрастной ценз для кандидатов в архиереи. Согласно Определению, епископы должны избираться «из монашествующих или не обязанных браком лиц белого духовенства и мирян, причем для тех и других обязательно облечение в рясофор, если они не принимают пострижения в монашество» (Там же. С. 19). Это условие соответствует требованию Трул. 12, хотя оно и расходится с многовековой практикой Русской Церкви поставлять в епископы исключительно монахов мантии. Рукоположение во епископа рясофорных монахов не укоренилось в Русской Церкви.

В соответствии с соборным Определением высшим органом, при содействии к-рого архиерей управляет епархией, является епархиальное собрание, избираемое из клириков и мирян на 3-летний срок. Епархиальные собрания образуют свои постоянные исполнительные органы: епархиальный совет и епархиальный суд. Границы *благочиннических округов* должны были устанавливаться епархиальным собранием. Принимая это Определение, Собор руководствовался стремлением привлечь клир и мирян к широкому участию в церковном управлении. Но кано-





ническая власть епархиального архиерея оставалась неприкосновенной. В ст. 23 Определения было предусмотрено: «Без согласия архиерея ни одно решение органов епархиального управления не может быть проведено в жизнь» (Там же. С. 20).

Собор вынес особое «Определение о викарных епископах». Его принципиальная новизна заключалась в том, что к ведению викарных епископов предполагалось отнести не только круг дел, касающихся епархиального управления, как это имело место в синодальном период, но и управление отдельными частями епархии. Издание этого Определения было продиктовано насущной потребностью в увеличении числа епархий и мыслилось как 1-й шаг в этом направлении. В 20-х гг. XX в. в РПЦ насчитывалось не менее 200 архиереев, но ввиду многочисленных арестов, заточений и ссылок архиереев остававшихся на свободе викарным епископам приходилось замещать правящих архиереев; т. о., в РПЦ не сложилось устройство Е. у. с разделением епархии на округа во главе с викариями.

Е. у. по «Положению об управлении Русской Православной Церкви» 1945 г. Учитывая реальные обстоятельства церковной жизни, сложившиеся в 40-х гг. XX в., Поместный Собор 31 янв.— 2 февр. 1945 г. в «Положении об управлении Русской Православной Церкви» пересмотрел «Определение об епархиальном управлении», принятое в 1918 г. Согласно Положению 1945 г., епархиальный архиерей носит титул по своему кафедральному городу. Еще при Заместителе Местоблюстителя Патриаршего Престола митр. *Сергий (Страгородском)*; впоследствии Патриарх Московский и всея Руси) в 1927 г. было выпущено постановление о том, чтобы епархии именовались по новым названиям своих кафедральных городов (следствием этого постановления было появление титулов епископов Ленинградского, Калининского, Куйбышевского). Каноническим основанием такого переименования, смутившего мн. церковных людей, является I Всел. 7: в нем епископ города, в древности именовавшегося Иерусалимом, носит уже новый титул — по названию города, данному ему языческим имп. Адрианом, — *Элия Капитолина*. Лишь после того как город вновь стал именоваться Иерусалимом, его епископы стали титуловаться Иерусалимскими.

На основании ст. 24 Положения 1945 г. епархиальный архиерей назначался указом Святейшего Патриарха. В статье говорится лишь об одном моменте в поставлении епископа — об утверждении его избрания. Само избрание осуществлялось Синодом под председательством Патриарха. I Всел. 4 для избрания епископа предполагает собор по крайней мере 3 епископов митрополии и согласие всех остальных, изъявленное посредством издания грамот. В практике РПЦ отсутствующих епископов представляют члены Синода, вызываемые поочередно.

В Положении определяются права и обязанности епархиальных архиереев относительно их епархий, высшей церковной власти и гос. власти. Епархиальный архиерей стоит во главе епархии; он «является ответственным главою вверенной ему епархии» (Положение об управлении РПЦ. С. 4). В епархии ему принадлежит вся полнота власти, в частности право обращаться с архипастырскими посланиями к своей пастве; он назначает должностных лиц епархии и настоятелей храмов, дает им указания, получает от них отчеты за каждое полугодие, награждает должностных лиц и клириков; наблюдает за целесообразным распределением храмов и приходов на территории епархии.

Епархиальный архиерей является полноправным членом высших учреждений РПЦ — Поместного Собора, Архиерейского Собора и Свящ. Синода «для присутствия на одной сессии, согласно списку архиереев, по старшинству хиротонии, по одному из каждой группы, на которые разделяются все епархии» (Там же. С. 3). В то же время епископ подотчетен всем этим органам и возглавляющему их Патриарху. На епархиальных архиереев Положение возлагало обязанность представлять Патриарху ежегодный отчет по епархии согласно установленной форме.

Епархиальный архиерей в соответствии с Положением является единственным лицом, к-рое может сноситься по епархиальным делам с местными представителями гражданской власти, в частности по вопросам об открытии в епархии духовно-учебных заведений, о предоставлении храма или молитвенного дома приходской общине (ст. 32). Как единственный представитель епархии перед гражданской властью

он имеет должностные штамп и печать, зарегистрированные надлежащей гражданской властью. Благодаря этому его акты получают публично-правовое значение.

Вместо епархиальных собраний и епархиальных советов, предусмотренных «Определением об епархиальном управлении» 1918 г., согласно Положению, при епархиальном архиерее состоит лишь 1 коллегиальный орган — епархиальный совет, учреждение к-рого зависело от воли архиерея (Там же).

Е. у. по «Уставу об управлении Русской Православной Церкви» 1988 г.

В Уставе, принятом Поместным Собором 1988 г., епархия определяется как «местная церковь, возглавляемая архиереем и состоящая из приходов, объединенных в благочиния, и находящихся на данной территории монастырей» (Устав РПЦ, 1989. С. 15). О границах епархий в Уставе сказано, что внутри СССР они определяются с учетом административно-территориального деления областей, краев или республик, а за рубежом устанавливаются особым решением Свящ. Синода.

Епархиальный архиерей в соответствии с Уставом избирается и назначается Синодом. При необходимости в помощь ему назначается викарный епископ. В епархии архиерей пользуется полнотой власти в делах вероучения, христианской нравственности, священнодействия и пастырства. В Устав 1988 г. впервые в практике Русской Церкви было введено положение о том, что по достижении 75-летнего возраста архиерей должен подавать на имя Патриарха прошение об уходе на покой. При этом вопрос о времени удовлетворения такого прошения решается Свящ. Синодом.

Устав 1988 г. в отличие от ранее действовавшего Положения 1945 г. ввел коллегиальный орган Е. у.— епархиальное собрание. Епархиальный совет, к-рый ранее мог образовываться по усмотрению правящего архиерея, Уставом 1988 г. вводился уже как непрменный орган. Устав предусматривал разделение епархии на благочиннические округа, возглавляемые благочинными, к-рых назначает правящий архиерей.

Е. у. по «Уставу Русской Православной Церкви» 2000 г. Предстоятелем местной церкви — епархии, согласно формулировке Устава, принятого Архиерейским Собором





2000 г., является епархиальный архиерей, к-рый по преемству власти от св. апостолов канонически управляет ею при соборном содействии клириков и мирян. Он избирается Свящ. Синодом, председателем которого является Патриарх, затем получает Указ Патриарха о назначении на кафедру. При необходимости в помощь епархиальному архиерею Свящ. Синодом назначаются викарные епископы, круг обязанностей к-рых устанавливается правящим архиереем. Титул архиерея включает наименование кафедрального города. Архиерейские титулы определяются Свящ. Синодом. Согласно требованиям Устава, «кандидаты в архиереи избираются в возрасте не моложе 30 лет из монашествующих или не состоящих в браке лиц белого духовенства с обязательным пострижением в монашество» (Устав РПЦ, 2000. X 10). Кандидат «должен соответствовать высокому званию епископа по нравственным качествам и иметь богословское образование» (Там же).

Архиерей, имея полноту власти в епархии в делах вероучения, священнодействия и пастырства, рукополагает клириков и определяет место их служения, назначает сотрудников епархиальных учреждений и благословляет монашеские постриги. Клириков из других епархий он может принимать в клир своей епархии только при наличии у них *отпускных грамот*. Отпуская священнослужителей в иные епархии, он должен предоставлять по запросу архиереев их личные дела и отпускные грамоты.

Устав присваивает архиерею первенствующее положение во всех делах епархии: «Без согласия епархиального архиерея ни одно решение органов епархиального управления не может быть проведено в жизнь» (Там же. X 14). Правящий архиерей может обращаться с архипастырскими посланиями к клиру и мирянам своей епархии. В его обязанности входит представление Патриарху ежегодных отчетов о религ., адм. и финансово-хозяйственном состоянии епархии и о своей деятельности. «Епархиальный архиерей является полномочным представителем Русской Православной Церкви перед соответствующими органами государственной власти и управления по вопросам, относящимся к его епархии» (Там же. X 17).

В своей епархии архиерей заботится о хранении веры, христ. нравственности и благочестия; наблюдает за правильным отпращиванием богослужения; созывает епархиальное собрание и епархиальный совет и председательствует на них; «применяет право «вето» на решения епархиального собрания с последующей передачей соответствующего вопроса на рассмотрение Священного Синода» (Там же. X 18); утверждает гражданские уставы приходов, мон-рей, подворий и иных канонических подразделений епархии; посещает приходы и осуществляет контроль за их деятельностью непосредственно или через своих представителей; имеет начальственное наблюдение за епархиальными учреждениями и монастырями и за деятельностью епархиального клира; назначает настоятелей, приходских священников и всех вообще клириков; представляет на утверждение Свящ. Синода ректоров духовных учебных заведений, настоятелей, настоятельниц и наместников епархиальных мон-рей; утверждает состав *приходских собраний*, внося в него при необходимости изменения; принимает решение о созыве приходских собраний; утверждает кандидатуры председателей *приходских советов* и ревизионных комиссий; выводит из состава приходских советов тех членов, к-рые нарушают канонические нормы и уставы приходов; утверждает отчеты приходских советов и доклады ревизионных комиссий приходов; утверждает председателей приходских советов и отстраняет их от должности «в случае нарушения ими канонических норм и устава прихода» (Там же. X 18); утверждает протоколы приходских собраний; предоставляет отпуска клирикам; заботится о духовном и нравственном состоянии духовенства и о повышении его образовательного уровня; имеет попечение о подготовке клириков, для чего направляет достойных кандидатов в духовные школы; наблюдает за состоянием церковной проповеди; ходатайствует перед Патриархом о награждении достойных клириков и мирян патриаршими наградами и в установленном порядке сам награждает таковых; благословляет учреждение новых приходов, постройку и ремонт храмов, молитвенных домов и часовен и заботится о соответствии их внешнего вида и внутреннего убранства правосл. тра-

диции; освящает храмы; несет попечение о состоянии церковного пения, иконописи и прикладных церковных искусств; ходатайствует перед органами гос. власти о возврате епархии храмов и иных сооружений, предназначенных для церковных целей; решает вопросы, связанные с имуществом епархии; распоряжается ее финансовыми средствами; осуществляет контроль за деятельностью приходов, мон-рей, учебных заведений и др. учреждений епархии; издает исполнительно-распорядительные акты по всем вопросам епархиальной жизни; заботится о делах милосердия и благотворительности, об обеспечении приходов всем необходимым для совершения богослужения и об удовлетворении проч. церковных нужд.

Епархиальный архиерей «имеет право отеческого воздействия и взыскания по отношению к клирикам, включая наказания выговором, отстранением от занимаемой должности и временным запрещением в священнослужении; увещевает мирян, в случае необходимости в соответствии с канонами налагает на них прещения или временно отлучает от церковного общения» (Там же. X 19). Тяжкие проступки он передает на рассмотрение епархиального *церковного суда* (Положение о церк. суде, 2008. Ст. 3. 2). На основании решения епархиального суда архиерей принимает постановление по рассматриваемому делу (Там же. Ст. 47. 1, 2). Он решает вопросы, связанные с заключением церковных браков и разводами.

Вдовствующей епархией управляет архиерей, назначаемый Патриархом. В период вдовства епархии в ней не предпринимаются дела, связанные с реорганизацией епархиальной жизни, и «не осуществляются перемены в работах, начатых в период управления предыдущего архиерея» (Устав РПЦ, 2000. X 20). В случае вдовства епархии, перевода правящего архиерея или его ухода на покой епархиальный совет создает комиссию, к-рая осуществляет ревизию епархиального имущества и составляет акт для передачи епархии новому архиерею. «Церковное имущество, которым обладал архиерей в силу своего положения и должности и которое находится в официальной архиерейской резиденции, после его смерти вносится в инвентарную книгу епархии и переходит





к ней. Личное имущество скончавшегося архиерея наследуется в соответствии с действующими законами» (Там же. X 22). Вдовство епархии не может продолжаться более 40 дней, за исключением особых случаев.

Епархиальный архиерей может отлучаться из своей епархии по уважительным причинам на срок до 14 дней без предварительного разрешения высшей церковной власти; на более продолжительный срок он испрашивает разрешение в установленном порядке. Содержание архиереев определяется Свящ. Синодом. При оставлении службы им назначается пенсия в размере, устанавливаемом Синодом. В действующем Уставе сохранено положение прежнего Устава, согласно к-рому по достижении 75-летнего возраста архиерей подает на имя Патриарха прошение об уходе на покой. При этом решение о времени удовлетворения такого прошения принимает Свящ. Синод. Коллегиальными органами Е. у. в соответствии с Уставом 2000 г. являются епархиальное собрание и епархиальный совет, а также епархиальный суд. В тех епархиях, где еще не образованы епархиальные суды, епархиальные советы продолжают осуществлять судебные функции (Положение о церк. суде, 2008. Ст. 23. 2).

Е. у. в узком смысле слова – исполнительно-распорядительный орган, находящийся под руководством правящего архиерея и призванный помогать ему в осуществлении его исполнительной власти. Согласно действующему Уставу, «архиерей осуществляет высшее начальственное наблюдение за работой Епархиального управления и всех епархиальных учреждений и назначает их сотрудников, согласно штатному расписанию» (Устав РПЦ, 2000. X 46). Е. у. должно иметь канцелярию, бухгалтерию, архив и иные отделы, «обеспечивающие миссионерскую, издательскую, социально-благотворительную, воспитательно-образовательную, реставрационно-строительную, хозяйственную и прочие виды епархиальной деятельности» (Там же. X 48). Секретарь Е. у. несет ответственность за делопроизводство епархии и помогает архиерею в управлении епархией и в руководстве Е. у.

В соответствии с Уставом 2000 г. епархия разделяется на благочиннические округа во главе с благочинными, назначаемыми правящим ар-

хиереем. Их границы и наименования определяются епархиальным советом.

Ист.: Устав духовных консисторий. СПб., 1883; Духовный Регламент. М., 1897⁴; Собор, 1918. Деяния; Собор, 1918. Определения; Положение об управлении Русской Православной Церкви. М., 1945; Устав РПЦ, 1989; Устав РПЦ, 2000; Положение о церк. суде, 2008. Лит.: Барсов. Сборник. Т. 1; Никодим [Милаш], еп. Право; он же. Правила; Phidas V. Droit Canon: Une perspective orthodoxe. Gen., 1998; Павлов А. С. Курс церковного права. СПб., 2002; Цыпин В., прот. Курс церковного права. Клин, 2002. С. 404–433.

Прот. Владислав Цыпин

ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ, местные офиц. церковные периодические издания (журналы), выходившие в 63 епархиях Российской Православной Церкви в 1860–1922 гг. Впервые программа Е. в. была составлена в 1853 г. Херсонским архиеп. св. *Иннокентием (Борисовым)*. Только через 6 лет она была представлена на утверждение Святейшему Синоду Херсонским архиеп. *Димитрием (Муретовым)*. Его ходатайство о разрешении издания в Одессе «Херсонских епархиальных ведомостей» Синод удовлетворил 11 нояб. 1859 г. Указом Синода от 31 дек. того же года утвержденная программа была разослана всем епархиальным архиереям.

В ходатайстве в пользу издания Е. в. архиеп. Димитрий приводил следующие соображения: 1) значительное сокращение переписки бумаг в консисториях при типографском изготовлении более грамотных и точных копий; 2) получение местным духовенством нужных для него сведений, «причем многие из священно-церковно-служителей, будучи извеждаемы посредством ведомостей, не имели бы нужды совершать поездки... в епархиальный город для справок об участии своих просьб, о праздных местах, об успехах своих детей, обучающихся в семинарии» и т. п.; 3) «новый способ к пастырскому действию на паству... и с словом назидания и утешения, и с предостережением от заразы и плевел разных лжеучений и обычаев нехристианских, и с воззваниями к подвигам благотворительности и другим богоугодным делам». Е. в. были призваны «оживить» все епархиальное управление и сблизить его с паствой. Те же и др. доводы приводились впоследствии в начале издания новых епархиальных журналов. Так, в редакционном предисловии к № 1 «Екате-

ринославских епархиальных ведомостей» (1872. № 1. С. 1–7) указывалось, что издание необходимо в целях «более живого обмена, с одной стороны, распоряжений, с другой – донесений, между административной епархиальной властью и управляемым духовенством», т. к. в др. епархиях с началом издания Е. в. офиц. переписка сокращалась более чем наполовину. Другой целью было информационное обеспечение местных инициатив духовенства: содержания и благоустройства духовных уч-щ, выборов благочинных, благочиннических съездов, выбора священством духовников и т. д. Кроме того, указывалось на необходимость освещать общехрист. вопросы.

С 16 апр. 1860 г. по ходатайству Ярославского архиеп. *Нила (Исаковича)* по программе, аналогичной плану архиеп. Иннокентия, стали издаваться «Ярославские епархиальные ведомости», на 2,5 месяца опередившие «Херсонские ЕВ». Большинство епархиальных журналов назывались Е. в., хотя встречались и нестандартные заглавия. С 1861 г. издания выходили в Киеве, Тамбове и Чернигове, с 1862 г. – в Калуге, Каменце-Подольске («Подольские епархиальные ведомости») и Туле, с 1863 г. – в Вильне («Литовские епархиальные ведомости»), Вятке (ныне Киров), Иркутске и Полтаве, с 1864 г. – в Вологде и Н. Новгороде, с 1865 г. – во Владимире, в Орле, Рязани, Саратове и Смоленске, с 1866 г. – в Воронеже и Пензе, с 1867 г. – в Казани («Известия по Казанской епархии»), Кишинёве, Кременце («Волынские епархиальные ведомости», с 1908 изд. в Житомире), Перми, Самаре и Харькове, с 1868 г. – в Минске, с 1869 г. – в Москве (с 1880 «Московские церковные ведомости»), Новочеркасске («Донские епархиальные ведомости») и Симферополе («Таврические епархиальные ведомости»), с 1871 г. – в Белгороде («Курские епархиальные ведомости», с 1882 изд. в Курске), с 1872 г. – в Екатеринославе (ныне Днепрпетровск), с 1873 г. – в Оренбурге и Ставрополе («Кавказские епархиальные ведомости», с 1886 «Ставропольские епархиальные ведомости»), с 1874 г. – в Витебске («Полоцкие епархиальные ведомости»), с 1875 г. – в Астрахани и Новгороде, с 1876 г. – в Симбирске (ныне Ульяновск), с 1877 г. – в Варшаве («Холмско-Варшавский епархиальный вестник») и Твери, с 1879 г. – в Уфе,



с 1880 г.— в Риге («Рижский епархиальный листок», с 1887 «*Рижские епархиальные ведомости*») и Томске, с 1882 г.— в Тобольске, с 1883 г.— в Могилёве, с 1884 г.— в Красноярске («*Енисейские епархиальные ведомости*»), с 1885 г.— в Архангельске («Архангельские епархиальные известия», с 1888 «*Архангельские епархиальные ведомости*») и Костроме, с 1886 г.— в Екатеринбурге, с 1887 г.— в Якутске, с 1891 г.— в Тифлисе (ныне Тбилиси) («*Духовный вестник Грузинского Экзархата*»), с 1894 г.— в Благовещенске («*Камчатские епархиальные ведомости*»), с 1899 «*Благовещенские епархиальные ведомости*») и Пскове, с 1895 г.— во Владикавказе и в С.-Петербурге («*Известия по Санкт-Петербургской епархии*»), с 1898 г.— в Омске и Петрозаводске («*Олонечские епархиальные ведомости*»), с 1900 г.— в Чите («*Забайкальские епархиальные ведомости*»), с 1901 г.— в Гродно, с 1903 г.— во Владивостоке, с 1906 г.— в Верном (ныне Алма-Ата) («*Туркестанские епархиальные ведомости*») и Холме (ныне Хелм, Польша) («*Холмская церковная жизнь*»).

В 1906–1915 гг. офиц. издания Е. в. выходили в каждой епархии, кроме епархий Грузинского Экзархата («Духовный вестник Грузинского Экзархата» был закрыт в мае 1906, возобновлен как «Вестник Грузинского Экзархата» в марте 1910) и Финляндской епархии. В 1913–1917 гг. в Сальмисе (ныне пос. Салми, Карелия) и Выборге ж. «*Карельские известия*» печатал церковную хронику по Финляндской епархии, «Списки церковнослужителей» (1915), «Журналы пастырского съезда духовенства Финляндской епархии» (1915–1916). Е. в. стали выходить раньше офиц. изданий Синода и его центральных учреждений, причем во мн. отдаленных епархиях они начали издаваться раньше, чем в Москве и С.-Петербурге. Хроника церковной жизни обеих столиц печаталась на страницах общецерковных журналов, тематика и распространение к-рых не ограничивались пределами епархии. Так, сведения по Новгородско-С.-Петербургской митрополии печатались в 1858–1876 гг. в ж. «*Духовная беседа*», а в 1875–1894 гг.— в ж. «*Церковный вестник*» при СПбДА.

Прототипом Е. в. и образцом для них послужили офиц. издания губерний Российской империи — губ. ведомости, программа к-рых опре-



Ставропольские епархиальные ведомости. 1898. № 8 (ГПИБ)

делялась «Положением о порядке производств дел в губернских правлениях» от 3 июля 1837 г. Губ. ведомости стали выходить с 1838 г. сразу в 44 губерниях, а всего в 1838–1917 гг. они издавались в 82 губерниях и областях (во всех, кроме губерний Великого княжества Финляндского), в 19 из к-рых не было собственных правосл. епархий (некоторые губернии Царства Польского, Остзейского края, Закавказья и Ср. Азии). С 1845 г. их программа включала статьи научного характера, краеведческие публикации, часть их касалась местной церковной истории (см., напр.: Указатель статей, напечатанных в «Архангельских губерньских ведомостях» со времени их основания (1838) по январь 1889 г. и касающихся Архангельской епархии / Сост. свящ. Н. И. Варфоломеев. Архангельск, 1889). Губ. издания выходили по инициативе центральной власти, Е. в. издавались по ходатайству правящих архиереев, представлявших программу издания, к-рая могла неск. отличаться от существующих, и с разрешения Синода. Инициаторами или попечителями издания мн. Е. в. были выдающиеся архиереи, публиковавшие в них свои проповеди, поучения, аскетические, богословские и церковно-исторические труды. Так, свт. *Феофан Затворник* был инициатором издания и одним из авторов «*Тамбовских епархиальных ведомостей*» и «*Владимирских епархиальных ве-*

домостей». Е. в. были внешне и по содержанию разнообразнее губ. ведомостей, но реже выходили в свет (от 1 раза в неделю до 1 раза в месяц, губернские — от 1 до 6 раз в неделю). Они имели приложения, важные статьи часто издавались отдельными оттисками.

Е. в., как правило, состояли из 2 частей (или отделов): официальной и неофициальной (последняя иногда называлась «прибавление» к Е. в., напр. в «*Вологодских епархиальных ведомостях*», «*Иркутских епархиальных ведомостях*», «*Тамбовских ЕВ*», «*Херсонских ЕВ*» и др.), в исключительном случае — из 3 частей («*Воронежские епархиальные ведомости*» в 1868–1876 состояли из офиц., неофиц. частей и прибавления). Иногда Е. в. выходили без неофициальной части (напр., «*Новгородские епархиальные ведомости*» в 1875–1893, «*Симбирские епархиальные ведомости*» в 1876–1895, мн. издания в 1917–1922). Если в пределах епархии выходил академический или семинарский богословский журнал, Е. в. могли стать приложением к нему (напр., «*Известия по Казанской епархии*» выходили как приложение к ж. «*Православный собеседник*» в 1867–1890), а неофиц. часть могла не издаваться (напр., в Харьковской епархии после начала издания при ДС ж. «*Вера и разум*»; «*Харьковские епархиальные ведомости*» были преобразованы в офиц. отдел этого журнала под названием «Листок для Харьковской епархии» (1884–1903), «*Известия по Харьковской епархии*» (1904–1906), далее в рубрику «*Известия и заметки по Харьковской епархии*»). Неофиц. часть могла выходить как чаще официальной (приближаясь по формату и содержанию к газете), так и реже (подобно периодическому сборнику назидательного и краеведческого чтения).

В офиц. части печатались все важнейшие и относящиеся к данной епархии манифесты, указы, повеления и рескрипты императоров, указы, распоряжения, определения, отношения Сената, Гос. совета, Кабинета министров и др. гос. учреждений, Синода и его обер-прокурора, а также распоряжения епархиального начальства, годовые отчеты или извлечения из них по консистории, ДС, др. учебным заведениям и учреждениям епархии. Большой интерес для местной церковной истории и генеалогии духовного сословия представля-



ют печатавшиеся здесь списки служащих по духовному ведомству, сообщения о переменах по службе (рукоположениях, назначениях, перемещениях, смертях), наградах и производстве в чины, взносах в эмеритальные кассы и выдаче пособий из них, разрядные списки выпускников и учащихся духовных семинарий и уч-щ, расписания экзаменов, списки вакантных мест для клириков и причетников (иногда включая просфорниц), расписания проповедей в кафедральном соборе (иногда и в храмах уездных городов). В некоторых Е. в. в офиц. части помещались также журналы, протоколы и отчеты епархиальных и окружных съездов духовенства и училищных съездов, сведения об архиерейских богослужениях и о маршрутах поездок для обозрения церквей епархии, отчеты епархиальных миссионеров о состоянии старообрядчества и сектантства в пределах епархии, списки крещеных и присоединенных к Православии лиц др. исповеданий, отчеты братств, попечительств, комитетов, местных отделений *Палестинского православного общества* и др. церковно-общественных орг-ций. Эти и подобные им документы в некоторых журналах могли печататься и в неофиц. части, а также в виде приложений к той или иной части, с отдельной пагинацией и иногда со своим титульным листом.

Неофиц. часть содержала проповеди, речи, поучения, апологетические и катехизические тексты, статьи по богословию, литургике, церковной истории, педагогике, о миссионерстве, старообрядчестве, сектантстве, об иновении и т. п. Печатались обзоры духовной и светской лит-ры, юбилейные статьи о рус. писателях, назидательные рассказы и стихи, медицинские и др. практические сведения. Тематические предпочтения, количество переводных статей (печатались переводы творений св. отцов, а также совр. западноевроп. сочинений по библеистике, апологетике, нравственному богословию, истории Церкви и др.), соотношение оригинальных текстов и перепечаток из др. журналов изменялись в разных Е. в. и в разные годы их издания. Наибольший интерес для исследователя представляют постоянно печатавшиеся в неофиц. части статьи и документы исторического и краеведческого характера: обозрения поездок архиереев и их дневники, со-

державшие описание приходов и характеристику священнослужителей; дневники и отчеты о миссионерских поездках; этнографические заметки, относящиеся к местному населению; исторические статьи о епархиальных учреждениях, о духовно-учебных заведениях, о монахах, о приходах и об их святынях, о кладбищах; жизнеописания местных святых и подвижников благочестия, некрологи, воспоминания. В некоторых епархиях активно велась работа по разбору и описанию церковных архивов, для чего были созданы специальные ученые об-ва (напр., Комиссия для разбора консисторского архива в Астрахани, Епархиальный церковно-историко-статистический комитет во Владимире, Воронежский историко-археологический церковный комитет), такие материалы публиковались в неофиц. части Е. в. В некоторых изданиях регулярно помещались статьи на местных языках: молдавском (в «*Кишинёвских епархиальных ведомостях*» в 1867–1871 и 1917), грузинском (в «*Духовном вестнике Грузинского Экзархата*»), якутском (в «*Якутских епархиальных ведомостях*»), на др. языках иногда печатались отдельные молитвы и словарные материалы (напр., на калм. языке в «*Донских ЕВ*»).

Все Е. в. имели приложения в виде книг, брошюр и листов, помимо офиц. документов (списков приходов, адресных и др. справочных книг, отчетов, протоколов, журналов съездов и т. п.) это были материалы по школьному делу, миссионерству, календарные и тематические сборники проповедей, историко-статистические описания епархий или их частей, юбилейные сборники и биографии, каталоги церковных б-к, книготорговые и издательские каталоги, указатели содержания Е. в. В качестве приложения могли выходить и др. периодические или продолжающиеся издания (журналы, газеты, листки).

Е. в. являлись сугубо церковным ведомственным изданием, штат которого состоял из редактора, корректора и письмоводителя, иногда 1–2 помощников редактора. Очень часто редактирование офиц. и неофиц. частей осуществлялось отдельно, в этих случаях офиц. часть обычно подписывал секретарь или другой чиновник консистории, а неофиц. часть — ректор или др. сотрудник ДС или ДУ. А. Г. Стадницкий (впосл. митр. Ташкентский *Арсений*) был

преподавателем Кишинёвской ДС и редактировал «*Кишинёвские ЕВ*» в 1887–1895 гг. Буд. Патриарх Московский и всея Руси *Алексий I* в 1904–1905 гг. был инспектором Псковской ДС и исполнял обязанности редактора «*Псковских епархиальных ведомостей*», а в 1909–1911 гг. в должности ректора Тульской ДС редактировал «*Тульские епархиальные ведомости*». Редакторами в Е. в. были и др. ректоры духовных семинарий: архим. сщмч. *Ермоген (Долганёв)*; впосл. епископ Тобольский в «*Духовном вестнике Грузинского Экзархата*» в 1898–1901 гг., архим. сщмч. *Фаддей (Успенский)*; впосл. архиепископ Тверской в «*Олонецких ЕВ*» в 1903–1908 гг., архим. *Анастасий (Грибановский)*; впосл. митрополит, Первоиерарх РПЦЗ в «*Московских церковных ведомостях*» в 1906 г., архим. сщмч. *Методий (Краснопёров)*; впосл. епископ Петропавловский в «*Уфимских епархиальных ведомостях*» в 1908–1913 гг., архим. сщмч. *Иоанн (Поммер)*; впосл. архиепископ Рижский в «*Литовских ЕВ*» в 1911–1912 гг., архим. сщмч. *Лаврентий (Князев)*; впосл. епископ Балахнинский в них же в 1913–1915 гг., архим. *Вениамин (Федченков)*; впосл. митрополит Саратовский в «*Таврических ЕВ*» в 1912–1913 гг., архим. сщмч. *Серафим (Остроумов)*; впосл. архиепископ Смоленский в «*Холмской церковной жизни*» в 1914–1915 гг. и др. Значительный вклад в издание Е. в. внесли редакторы — местные историки и краеведы, такие как Н. И. Суворов («*Вологодские ЕВ*» в 1865–1896), Н. Н. *Корсунский* и М. П. *Троицкий* («*Ярославские ЕВ*» в 1871–1898 и 1903–1915), прот. Евфимий *Сецинский* («*Подольские ЕВ*» в 1892–1905), И. Н. *Летницкий* («*Астраханские епархиальные ведомости*» в 1896–1918), Н. В. *Малицкий* («*Владимирские ЕВ*» в 1903–1919).

Бюджет Е. в. включал оплату работы цензора, обычно назначаемого из городских клириков, и выплаты гонораров авторам статей. Злободневные полемические заметки, др. статьи, выходившие за пределы программы издания, как правило, не оплачивались. Для мн. епархий Е. в. оставались единственным местным церковным журналом. Подписка на издание была обязательной для всех приходов епархий, в зависимости от их числа тираж Е. в. составлял от неск. сот до 1–1,5 тыс. экз. Если в епархии еще





не было своих Е. в., в ней временно могло распространяться издание одной из соседних епархий. Напр., в 1863–1879 гг. единственные в Сибири «Иркутские ЕВ» распространялись в неск. епархиях и помещали офиц. документы и др. материалы, касающиеся этих епархий. Если в издающей Е. в. епархии не было своей ДС, в них регулярно помещались сведения о семинарии, в к-рой обучались дети клириков и причетников этой епархии.

С революционными потрясениями 1905–1907 гг. были связаны попытки некоторых редакторов или новообразованных редакционных комитетов преобразовать Е. в. в «церковно-общественные» издания, что иногда приводило к их переименованиям. Так появились «Саратовский духовный вестник» (сент. 1905 – март 1913), «Православная Подолья: Орган духовенства Подольской епархии» (1906–1917), «Таврический церковно-общественный вестник» (в 1906–1917 выходил вместо неофиц. части «Таврических ЕВ»), «Нижегородский церковно-общественный вестник» (1906–1918), «Енисейский церковный вестник: Еженедельный церковно-общественный журнал» (январь 1907 – июль 1908), «Калужский церковно-общественный вестник» (февраль 1907 – 1918), «Вестник Виленского православного Свято-Духовского братства» (в 1907–1916 выходил вместо неофиц. части «Литовских ЕВ», в 1907–1908 – также вместо неофиц. части «Гродненских епархиальных ведомостей»), «Вера и жизнь: Журнал Черниговской епархии» (1912–1917), газ. «Черниговский церковно-общественный вестник» (1914–1917). В 1915 г. в связи с эвакуацией учреждений из оккупированных зап. областей перестали издавать «Гродненские ЕВ»; «Рижские ЕВ» выходили в Ярославле (1915) и Н. Новгороде (1915–1917), «Варшавский епархиальный листок» и «Холмская церковная жизнь» (1915–1917), а также «Литовские ЕВ» (1916) – в Москве, «Минские епархиальные ведомости» – в Рязани (1915–1917).

После Февральской революции 1917 г. мн. Е. в. прекратили существование, другие выходили нерегулярно, иногда в газетном формате. Появились новые заглавия: «Вестник Екатеринославского губернского комитета Православной Церкви» (март–авг. 1917, в сент.–дек. выхо-

дил под названием «Свободная Церковь»), «Церковная правда: Свободный голос клира и мирян о церковных делах» (апр.–нояб. 1917, с приложением «Известий по Симбирской епархии» – по июль 1918), «Оренбургский церковно-общественный вестник» (апр. 1917 – дек. 1918), «Известия Екатеринбургской Церкви» (апр. 1917–1919), «Голос свободной Церкви» (Рязанская епархия, май 1917 – июль 1918), «Православная Волянь» (май 1917–1918), «Вестник церковного единения» (Воронежская епархия, июнь 1917 – июль 1918), «Костромской церковно-общественный вестник: Журнал для духовенства и мирян Костромской епархии» (июль 1917 – март 1918), «Донская христианская мысль» (июль 1917 – нояб. 1919), «Бессарабский церковный голос» и «Голос Бессарабской Церкви» (1917), «Петроградский церковно-епархиальный вестник» (1918), «Киевский епархиальный вестник» (1918), «Курский епархиальный вестник: Издание духовенства и мирян Курской епархии» (1918), «Официальные известия по Омской епархии» (1918), «Голос духовенства и мирян Черниговской епархии» (1918), «Голос Подольской Церкви» (1918), «Томский церковно-общественный вестник» (1918, в 1919 возобновилось изд. «Томских епархиальных ведомостей»), «Уфимский церковно-народный голос» (1918–1919), «Голос Якутской Церкви» (1918–1919). В 1917 г. офиц. издания выходили в 61 епархии, в 1918 г. – в 46, в 1919 г. – в 15 епархиях, из них лишь 3 – в губерниях, занятых большевиками («Владимирские ЕВ», «Новгородские ЕВ» и «Вестник Орловского епархиального совета»). В 1920–1922 гг. выходили «Архангельские ЕВ» (январь–февраль 1920), «Распоряжения Высшей церковной власти» (Вятка, 1920), «Голос свободной Церкви» (Владивосток, 1920), «Известия епархиального совета» (Владивосток, 1921–1922), «Забайкальский церковно-общественный вестник» (Чита, сент. 1921 – окт. 1922).

Всего дореволюционные и преемственные издания 1917–1922 гг. использовали не менее 107 различных заглавий. Лишь немногие из них имеют подробные общие указатели («Подольские ЕВ» за 1862–1905, «Пензенские епархиальные ведомости» за 1866–1900, «Иркутские ЕВ» за 1863–1904, «Минские ЕВ» за 1868–1897) или указатели к одной

из частей (к неофиц. части «Черниговских епархиальных известий» за 1861–1905, «Вятских епархиальных ведомостей» за 1863–1912, «Полтавских епархиальных ведомостей» за 1863–1912, «Воронежских ЕВ» за 1866–1915, «Волинских ЕВ» за 1867–1907, «Кишинёвских ЕВ» за 1867–1912, «Якутских ЕВ» за 1887–1907, «Архангельских ЕВ» за 1888–1912; к офиц. части «Симбирских ЕВ» за 1876–1898). Остальные имеют указатели или обзоры содержания только за первые годы издания, указатели статей по определенной тематике, а издания некоторых епархий (Варшавской, Владивостокской, Гродненской, Екатеринбургской, Забайкальской, Костромской, Литовской, Могилёвской, Московской, Олонечкой, Псковской, Рижской, Туркестанской, Уфимской, а также Грузинского Экзархата) имеют лишь годовые оглавления. Всего в 1860–1916 гг. вышел 2581 годовой комплект Е. в. с 80 названиями, издания хранятся в РНБ (2522 полных комплекта и 53 неполных) и РГБ (2399 полных комплектов и 164 с лакунами), 77 названий представлено в БАН (1673 полных и 343 неполных комплекта). В др. б-ках (ГПИБ, СПбДА, МДА) мн. изданий нет, а большинство имеющихся представлено с лакунами или фрагментарно; лишь в нек-рых обл., краевых и республиканских б-ках и архивах собраны местные издания. Издания 1917–1922 гг. в комплексе не собраны нигде, мн. номера невозможно найти ни в одном хранилище.

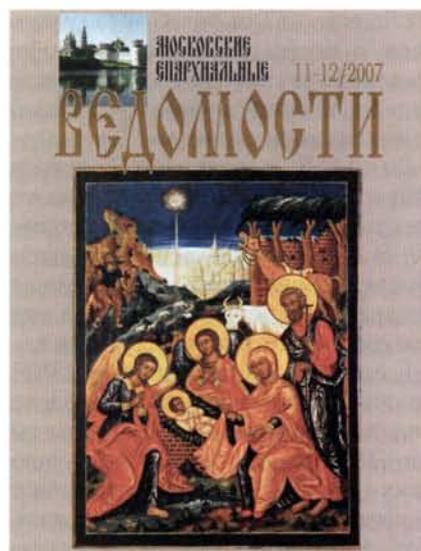
В 1922–1928 гг. епархиальные управления обновленцев выпускали не менее 38 периодических изданий, как правило недолговечных. Нек-рые из них имели традиц. для Е. в. заглавия: «Тульский церковный вестник» (1923), «Тульские ЕВ» (1924–1928), «Самарские ЕВ» (1924), «Вятские епархиальные известия» (1924), «Орловский епархиальный вестник» (1925), «Архангельский церковный голос» (1925–1926), «Церковный вестник» (Петрозаводск, 1925–1926; Иркутск, 1925–1928), «Пермские ЕВ» (1926), «Уральские церковные ведомости» (Свердловск, 1927–1928). На заглавиях других отразилось стремление отмежеваться от «церковной контрреволюции»: «Церковное оживление» (Одесса, 1922), «Друг православного народа» (Саратов, 1922), «Голос живой веры» (Тамбов, 1922–1923), «Живая Церковь» (Пенза, 1922; Киев, 1922–1923), «Обновле-



ние Церкви» (Царицын, 1922; Челябинск, 1923), «Церковная заря» (Вологда, 1922–1923), «Церковное обновление» (Орёл, 1922–1923; Рязань, 1923–1926). Неск. журналов выходило в городах, к-рые раньше не были епархиальными центрами (Царицын (ныне Волгоград), Челябинск, Пятигорск, Миңусинск, Клин). В кон. 20-х гг. выпуск всех епархиальных периодических изданий в СССР, в т. ч. обновленческих, прекратился.

В рус. зарубежье в 20-х гг. возобновилось издание «Литовских ЕВ» (1922–1923, в 1923–1940 в Каунасе выходил «Голос Литовской православной епархии»). Традиции дореволюционной епархиальной прессы в какой-то степени продолжались в «Церковном вестнике Западноевропейской епархии» (Париж, 1927–1940, 1946–1959), «Вестнике Русского Западноевропейского Патриаршего Экзархата» (Париж, 1947–1989), неск. епархиальных журналах РПЦЗ. По образцу Е. в. в Австро-Венгрии издавались униат. журналы (с 1886 — в Перемышльской и Станиславовской епархиях, с 1889 — во Львове), нек-рые из них продолжали выходить в межвоенной Польше, напр. «Перемиські епархіальні відомості» (1919–1939). После присоединения униатов к правосл. Церкви во Львове выходил журнал правосл. Львовско-Тернопольской епархии «Єпархіальний вісник» (1946–1948, с № 2 за 1948 «Православний вісник», с 1968 изд. в Киеве). Др. попытка издания епархиального журнала в СССР была недолговечной: в 1948–1950 гг. вышло 4 номера ж. «Вести: Бюллетень Рижской епархии».

После возобновления епархиальной издательской деятельности РПЦ в кон. 80-х гг. XX в. появились и периодические издания епархий, среди к-рых многие назывались Е. в. и даже указывали на преемственность традиций дореволюционных журналов. Первыми в 1989 г. были «Самарские ЕВ», «Вестник Рижско-Латвийской епархии» и «Минские ЕВ». В 1990 г. появились «Воронежский епархиальный вестник», «Вестник Белорусского Экзархата», «Московские ЕВ», «Благовестник Пермской епархии», «Санкт-Петербургские ЕВ», «Тверские ЕВ» и газеты «Вятский епархиальный вестник», «Православный вестник Свердловской епархии», «Благовест» (Кострома), «Курские ЕВ», «Єпархіальний вісник» (Мукачево, Тернополь), «Омские ЕВ», «Ве-



Московские епархиальные ведомости. 2007. № 11–12

домости Тобольско-Тюменской епархии», «Рязанский церковный вестник» (с 1992 журнал), «Пензенские ЕВ» (с 1998 журнал). Впосл. ежегодно начинали выходить новые издания. В наст. время почти в каждой епархии выходят церковные периодические издания под эгидой епархиального управления или с его участием. Из них более 25 называются Е. в. («Брестские ЕВ», «Липецкие ЕВ», «Новгородские ЕВ», «Саранские ЕВ», «ЕВ» (Сыктывкар)).

Совр. епархиальные периодические издания значительно отличаются от дореволюционных. Более $\frac{3}{4}$ их составляют газеты, мало ведомственных изданий, предназначенных преимущественно для духовенства (напр., «Распоряжения и информация по Пермской епархии (для духовенства и приходских советов)» (1991), «Информационный бюллетень Владимирского епархиального управления», «Самарский хронограф: Бюллетень Самарского епархиального управления Русской Православной Церкви»). Остальные издания универсальны по содержанию и охвату аудитории, имеют разделы или приложения для детей. Как и в дореволюционной периодике, в них перепечатаются богословские, апологетические, полемические и др. статьи из центральных церковных и светских изданий, а также Жития святых и подвижников благочестия, отрывки из творений св. отцов, проповеди, духовные рассказы и стихи из изданий XIX — нач. XX в. Публикуются хроника церковной жизни, исторические и краеведческие

статьи о монастырях, храмах и местных святынях, Жития новомучеников и исповедников, воспоминания, обзоры книг и журналов и т. п. Лит.: Рукевич С. Г. «Епархиальные ведомости» // ПБЭ. Т. 5. Стб. 451–454; Андреев Г. Л., Троицкий А. Н., свящ. Христ. периодические издания на рус. яз.: Библиогр. обзор // Христианство: Энцикл. слов. М., 1995. Т. 3. С. 528–559; Андреев. Христианская периодика; Семин-Братов В. Чтобы знать свою веру: Из истории вятской духовной печати // ЖМП. 1998. № 8. С. 44–51; Летенков Э. В. Губернские, областные, войсковые, епархиальные ведомости, 1838–1917. СПб., 2005; Прутикова А. С. Совр. религ. печать России: (1990–2006): Кат. М., 2007; Раздорский А. И. Ист.-стат. описания епархий РПЦ: (1848–1916). СПб., 2007.

Прот. Александр Троицкий

ЕПАРХИАЛЬНЫЙ СОВЕТ, постоянно действующий коллегиальный орган епархиального управления, выполняющий в соответствии с действующим «Уставом Русской Православной Церкви» исполнительные и распорядительные функции. В епархиях, где не образованы епархиальные суды, Е. с. исполняют также судебные функции (Положение о церк. суде, 2008. Ст. 23. 2).

Е. с. были введены вместе с епархиальными собраниями как регулярный церковный институт Поместным Собором 1917–1918 гг. Прообразом епархиальных собраний совета до известной степени являлся древний пресвитериум. Помощниками епископа в текущем управлении епархией были пресвитеры, к-рые служили в кафедральном храме. В IV–V вв. обязанности отдельных членов пресвитериума находят свое закрепление в канонических правилах (Гангр. 7, 8; Феоф. 10; IV Всел. 2, 3, 23, 25, 26). Особенно часто в этих правилах упоминается должность *эконома*. Как институт наиболее полное развитие пресвитериум получил в К-польской Церкви, по примеру к-рой устраивались пресвитерские советы и в др. Церквях Византии.

Как и в греч. епархиях визант. эпохи, на Руси постоянными помощниками архиерея являлись клирики (крылошане) соборной церкви. Для ведения судебных и адм. дел епископ привлекал и светских чиновников: бояр, дворян, дьяков, подьячих. Е. с. предшествовали *духовные консистории*, к-рые стали учреждаться в отдельных епархиях Русской Церкви в эпоху имп. Петра I Алексеевича, а указом Святейшего Синода от 9 июля 1744 г. были введены повсеместно.



Поместный Собор 1917–1918 гг. «Определением об епархиальном управлении» от 9 (22) февр. 1918 г. предусмотрел образование в каждой епархии вместо духовной консистории Е. с. в качестве «непрерывно-действующего административно-исполнительного учреждения, состоящего из выборных членов, при содействии которого епархиальным архиереем производится управление епархией» (Собор, 1918. Определения. Вып. 1. С. 25). В соответствии с Определением Собора Е. с. состоял из 5 штатных членов, из которых 3 должны были быть в пресвитерском сане, а другие могли быть как клириками, так и мирянами. Члены Е. с. избирались епархиальным собранием сроком на 6 лет. При необходимости могли также избираться сверхштатные члены. «На случай же непредвиденного уменьшения числа членов, — говорилось в Определении Собора, — для безостановочного действия Епархиального Совета, избираются кандидаты в члены» (Там же. С. 26). Председатель Е. с. избирался самим советом из числа его членов в пресвитерском сане и утверждался правящим архиереем. На заседаниях совета мог по своему усмотрению председательствовать и правящий архиерей. Весь состав Е. с., включая сверхштатных членов, по представлению правящего архиерея должен был утверждаться высшей церковной властью. Членами Е. с. могли быть избраны лица в возрасте не моложе 30 лет с образованием не ниже среднего, «известные своей религиозной настроенностью и преданностью Св. Церкви» (Там же).

Е. с. избирал секретаря из лиц духовных или светских, с теми же религиозно-нравственными качествами, какие требовались для избрания членов совета, и непременно с высшим образованием. Секретарь утверждался, как и члены совета, высшей церковной властью по представлению правящего архиерея. Он должен был присутствовать на заседаниях совета, не участвуя в принятии решений. Секретарю подчинялась канцелярия Е. с.

Ведению совета, по Определению Собора, «подлежали дела: а) о распространении и охране Православной веры, б) о Богослужении, в) о сооружении и благоустройении церквей, г) о духовенстве, д) о приходах, е) о церковном хозяйстве, ж) дела епархиальных учреждений

и обществ» (Там же. С. 27). Кроме того, в особом примечании Собор уверял Е. с. «впредь до учреждения судебных присутствий, дела судебные и бракоразводные» (Там же).

Дела в Е. с. решались большинством голосов, при равенстве которых перевес имел голос председателя. В случае несогласия правящего архиерея с решением совета дела передавались высшей церковной властью для окончательного решения.

Е. с., учрежденные в епархиях РПЦ на основании соборного Определения, действовали в первые годы после Поместного Собора, но в условиях гонений на Церковь, когда перестали созываться епархиальные собрания, по истечении срока полномочий прекращали существование и Е. с. В отдельных епархиях Е. с. учреждались властью правящих архиереев, но по мере ужесточения репрессий в отношении Церкви в 30-х гг. функционирование Е. с. на территории СССР стало окончательно невозможным.

Учитывая реальные обстоятельства церковной жизни, сложившиеся в 40-х гг., Поместный Собор 1945 г. в «Положении об управлении Русской Православной Церкви» предусматривал образование при правящем архиерее Е. с. властью самого архиерея. Е. с. в соответствии с Положением лишь содействует архиерею в управлении епархией, но не ограничивает его власти. Ст. 27 гласит: «Задача Епархиального Совета — готовить к архиерейскому решению дела, направляемые в Епархиальный Совет для этой цели Епархиальным Архиереем» (III 27). Т. о., совет не имел властных полномочий и являлся только совещательным и вспомогательным учреждением. Согласно Положению 1945 г., Е. с. состоял из 3–5 лиц в пресвитерском сане, назначаемых архиереем. Е. с. в действительности образованы были после Собора 1945 г. лишь в неск. епархиях.

«Уставом об управлении Русской Православной Церкви», принятым Поместным Собором 1988 г., в отличие от ранее действовавшего Положения 1945 г. предусматривалось образование епархиальных собраний и Е. с. во всех епархиях. Председательство в Е. с. Уставом предоставлялось правящему архиерею. Е. с. в соответствии с Уставом должен состоять не менее чем из 4 лиц в пресвитерском сане: 2 назначаются архиереем и 2

избираются епархиальным собранием на 1 год.

В круг обязанностей Е. с. Устав включил исполнение решений епархиального собрания, представление ему годовых отчетов, заботу об изыскании средств на нужды епархии и приходов, определение границ благочиний и приходов, рассмотрение отчетов благочинных, наблюдение за деятельностью приходских советов, проведение ревизий епархиальных учреждений, ознакомление с проектами строительства, ремонта и реставрации храмов, заботу об обеспечении заштатного духовенства и заштатных церковных работников (Устав РПЦ, 1989. VII 44).

Устав 1988 г. наделил Е. с. судебной властью, сообщив ему статус суда 1-й инстанции по делам, связанным с обвинением в «неправославной вере» клириков и мирян, в нарушениях канонов и христ. нравственных норм, возложив на него также рассмотрение дел, касающихся церковного брака и развода, разногласий между духовенством и приходскими должностными лицами (Там же. VII 45, 50).

Действующий в наст. время «Устав Русской Православной Церкви», принятый Архиерейским юбилейным Собором 2000 г., сохранил в общих чертах порядок епархиального управления, установленный Уставом 1988 г. В соответствии с действующим Уставом Е. с. образуется по благословению правящего архиерея и состоит не менее чем из 4 лиц в пресвитерском сане: 2 назначаются архиереем и 2 избираются епархиальным собранием на 3 года. Существенное изменение в сравнении с прежним Уставом заключается в продлении срока, на который избираются члены Е. с., с 1 года до 3 лет. Члены Е. с. могут быть отстранены от своей должности решением епархиального архиерея в случае нарушения ими вероучительных, канонических или нравственных норм, а также в случае их нахождения под церковным судом или следствием.

Председателем Е. с. по Уставу является епархиальный архиерей. Совет заседает регулярно, не реже 1 раза в полгода. Кворум совета составляют большинство его членов. «Епархиальный совет работает на основании повестки дня, представляемой председателем. Председатель руководит заседанием в соответствии с принятым регламентом. Архи-





ерей назначает секретаря Епархиального совета из числа его членов. Секретарь ответственен за подготовку необходимых для совета материалов и составление журналов заседаний» (Устав РПЦ, 2000. X 3. 39–41). В случае разногласия между членами совета дело решается большинством голосов; при равенстве голосов перевес дает голос председателя. Журналы заседаний подписываются всеми членами Е. с.

Е. с. в соответствии с указаниями правящего архиерея выполняет решения епархиального собрания, отчитывается перед ним о проделанной работе; устанавливает процедуру избрания членов епархиального собрания; подготавливает заседания епархиального собрания, представляет епархиальному собранию годовые отчеты; «рассматривает вопросы, связанные с открытием приходов, благочиний, монастырей, объектов производственно-хозяйственной деятельности, органов управления и иных подразделений епархии; заботится об изыскании средств на удовлетворение материальных нужд епархии, а при необходимости и приходов; определяет границы благочиний и приходов» (Там же. X 3. 44д–ж); анализирует отчеты благочинных; наблюдает за деятельностью приходских советов; рассматривает планы на строительство, капитальный ремонт и реставрацию храмов; ведет учет имущества епархии и принимает меры по его сохранности; решает вопросы, связанные с имуществом приходов, монастырей и иных канонических подразделений епархии; при этом «недвижимое имущество канонических подразделений, входящих в епархию, а именно здания, сооружения, земельные участки, могут отчуждаться только на основании решения Епархиального совета» (Там же. X 44м). Е. с. также осуществляет ревизию епархиальных учреждений; заботится об обеспечении штатного духовенства и церковных работников; решает иные дела, которые направляет ему архиерей; рассматривает вопросы богослужебной практики и церковной дисциплины. Ист.: Положение об управлении Русской Православной Церкви. М., 1945; Устав РПЦ, 1989; Собор, 1918. Определения. Вып. 1; Устав РПЦ, 2000; Положение о церк. суде, 2008.

Прот. Владислав Цыпин

ЕПАРХИЯ [греч. ἐπαρχία; лат. provincia, dioecesis], часть Вселенской и поместной Церкви, управ-

ляемая правящим *епископом*. По своему значению термины не совпадают с аналогичными, существовавшими в древности. В Римской империи при имп. *Диоклетиане* одновременно с разделением прежних крупных провинций на более мелкие единицы — 100 провинций — было образовано 12 диоцезов — адм. округов, каждый из к-рых объединял неск. провинций. При имп. св. *Константине I Великом* диоцезы были включены в 4 префектуры (Галлия, Италия, Иллирик и Восток), на к-рые была разделена тогда империя, — столичные города Рим и Нов. Рим (К-поль) при этом не входили в состав провинций, диоцезов и префектур, управляясь на особых основаниях. Из соответствующих гражданским диоцезам церковных областей выросли вполн. Экзархаты и Патриархаты.

В нач. IV в. слово «Е.» стало употребляться и для обозначения поместной Церкви в границах провинции. В первые века истории христ. Церкви епископ был в каждом городе, где существовала христ. община. Обычное название его области, т. е. города и прилегающих к нему пригородных селений, — парикия (παροικία; вполн. от этого слова в слав. языках произошли слова «парофия» или «парафия», означающие приход, или энория (ἐνορία), или хора (χώρα). В IV и нач. V в. в сельские местности ставились *хорепископы* (τῶν χωρῶν ἐπίσκοποι, от χώρα — место, село), права которых были ограничены в сравнении с правами ординарных епископов, вместе с хорепископами в Е. могли быть сотни епископов. Поставление хорепископов было запрещено *Лаодикийским Собором 343 г.*: «Не подобает в малых градах и селах поставляти епископов, но периодевтов; а поставленным уже прежде ничего не творити без воли епископа града» (Лаодик. 57).

С упразднением хорепископских кафедр число *епископий* значительно уменьшилось, и все же они существовали почти во всех городах империи. При св. *Юстиниане I* в пределах империи насчитывалось до 1 тыс. кафедр, распределенных по Е. во главе с митрополитами, сотни других находились за имперскими границами на Западе и на Востоке. В древности церковная жизнь сосредоточивалась в городах, поэтому границы между перифериями епископий были не особенно четкими, и за-

частую возникали недоразумения. Как отмечал еп. *Никодим (Милаш)*, «случалось, что епископ одной области рукополагал клириков из области другого епископа, а некоторые священники зависели от двух епископов; случалось также, что в одном месте было по два епископа» (*Никодим [Милаш], еп.* Право. С. 359). Лишь после прекращения гонений на христиан (313) церковная власть смогла установить точные границы между церковными областями. *Вселенский II Собор* провозгласил общий принцип: «Областные епископы да не простирают своя власти на Церкви, за пределами своя области, и да не смешивают Церквей» (II Всел. 2). А Халкидонский Собор постановил: «По каждой епархии, в селах, или предградиях, сущие приходы должны неизменно пребывать под властью заведывающих оными епископов» (IV Всел. 17).

В нач. IV в. епископы столичных городов провинции стали именоваться митрополитами (от названия провинциальной столицы μητρόπολις — город-мать). Титул митрополита упоминается уже в правилах *Вселенского I Собора* (правила 4, 6, 7). Ранее епископы провинциальных столиц именовались просто «первые епископы». О них говорится и в 34-м Апостольском правиле: «Епископам всякого народа подобает знати перваго в них и признавати его яко главу...» Упоминание в правиле народа не имеет этнического характера, но связано с тем, что в названиях провинций воспроизводилось имя либо реально сохранившегося этноса (Нумидия, Сирия, Армения), либо народа, заселявшего соответствующую территорию до ее эллинизации или латинизации, напр. Галатия, Фригия, Лидия, Памфилия, Вифиния. *Иоанн Зонара* в толковании на Ап. 34 называет первенствующих епископов «архиереи митрополии». 9-е прав. Антиохийского Собора, содержательно почти идентичное Ап. 34, говорит не о «первом епископе», а о митрополите. Но и ранее в основании адм. деления Церкви лежал не этнический, а территориальный принцип. В эпоху гонений христианство распространялось по провинциям из их центров, где христ. общины часто были устроены самими апостолами или мужами апостольскими, как Церкви Антиохии, Александрии, Рима, Коринфа, Эфеса, Фессалоники. Христианские общины, обязанные своим





рождением епископам и проповедникам из апостольских Церквей провинциальных столиц митрополий, чтили эти столичные Церкви как своих «матерей», признавали их авторитет, из чего уже во 2-й пол. III в. выросла юрисдикция предстоятелей материнских церковных общин по отношению к остальным епископам провинции, отраженная затем в Ап. 34.

Хотя территориально Е. эпох Вселенских Соборов и византийской соответствует совр. Е. и часто даже уступает ей, структурно она аналогична совр. Поместной Церкви, Экзархату или *митрополичьему округу*, поскольку в такой «Е.» находилось неск. епископий (парикий) (Е. в совр. понимании), в связи с этим значение слова «Е.» соответствует, когда речь идет о церковно-территориальном делении, автокефальной или автономной Поместной Церкви, самоуправляемой Церкви, митрополичьему округу (в наст. время такие округа сохр. только в Румынской Церкви) или Экзархату.

Русская Церковь была основана как одна из митрополий К-польского Патриархата, т. о. она представляла собой, если использовать греч. номенклатуру, одну Е. Русская митрополия в к-польских диптихах занимала место в ряду последних: в древнейшем из них — 61-е, а в более позднем, составленном при имп. *Андронике II Палеологе* (1282–1328), — 77-е. В Русской Церкви термин «Е.» приобрел иное значение, чем в Византии, и стал обозначать не всю Русскую митрополию, но область, находящуюся в ведении одного правящего епископа. Епархиальное деление введено было на Руси уже в 992 г., при св. равноап. кн. *Владимире* и митр. *Леонтии*. Вслед за открытием митрополичьей кафедры в Киеве первые епископские кафедры были учреждены в Новгороде, Чернигове, Владимире-Волынском, Ростове, а также в Белгороде (в окрестностях Киева), епископ к-рого не имел своей Е., но помогал, подобно совр. викариям, Киевскому митрополиту в управлении собственно митрополичьей областью, находившейся в прямой юрисдикции митрополита как своего правящего архиерея. Однако эти утверждения предположительны ввиду крайней скудости документального материала, относящегося к первоначальной церковной истории Руси. В состав Русской митрополии была также включена

древняя Е. Тмутаракани (Таматархи, ныне Тамань). Всего при жизни св. *Владимира* было открыто ок. 8 Е. К уже названным прибавились позже Полоцкая и Туровская.

Новые кафедры открывались при *Ярославе Мудром* в Переяславе (ныне Переяслав-Хмельницкий) и Юрьеве (ныне Белая Церковь) — подобно Белгородской, последняя, вероятно, также не являлась центром самостоятельной Е. — и в эпоху удельной раздробленности — в Смоленске, в Галиче, в Рязани, во Владимире-на-Клязьме, в Перемышле (ныне Пшемысль, Польша) и в Угровске, откуда епархиальный центр позднее был перемещен в Холм (ныне Хелм, Польша). Их границы в большей степени совпадали с границами удельных княжеств. При дроблении больших уделов лишь в отдельных случаях учреждались новые епархиальные кафедры. В конце Киевской эпохи Русская Церковь насчитывала 15 Е. Тмутараканская Е. к тому времени прекратила существование.

Число Е. мало изменилось в период монголо-татар. ига. При разделении Русской Церкви после кончины первого автокефального митр. свт. *Ионы* на 2 митрополии: автокефальную Московскую и Киевскую, оставшуюся в юрисдикции К-польского Патриархата, Московская насчитывала кроме митрополичьей 8 Е.: Новгородскую, Ростовскую, Суздальскую (куда была перемещена кафедра из Владимира-на-Клязьме), Рязанскую, Тверскую, Коломенскую и Пермскую, а также Сарскую в пределах Золотой Орды. Киевская митрополия кроме митрополичьей включала 9 Е.: Черниговскую, Владимирскую, Полоцкую, Туровскую, Смоленскую, Перемышльскую, Холмскую, Луцкую и Львовскую. Число правосл. Е. Киевской митрополии резко сократилось после введения в Речи Посполитой в 1596 г. Брестской унии. Так, в 1633 г., когда существование правосл. Церкви в Речи Посполитой после длительного пребывания ее вне закона было легализовано, правосл. Киевская митрополия имела помимо митрополичьей 4 Е.: Перемышльскую, Луцкую, Львовскую и Мстиславскую (в Мстиславле была перемещена кафедра из Полоцка).

В связи с учреждением в Москве в 1589 г. Патриаршества число Е. предполагалось увеличить до 19,

в действительности на первых порах их число было доведено до 14, включая Патриаршую область и 4 митрополии: Новгородскую, Ростовскую, Казанскую и Сарскую, к-рую уже в то время по месту митрополичьей резиденции называли Крутицкой ввиду значительного уменьшения территории этой Е., полным ее наименованием было Сарская и Подонская; митрополиты гл. обр. были заняты тем, что помогали патриарху в управлении Патриаршей областью. Киевская митрополия была воссоединена с Московским Патриархатом в 1687 г.; митрополит Киевский занял в диптихе Русской Церкви первенствующее после патриарха положение. Ко времени кончины патриарха *Адриана* в 1700 г. Русская Церковь включала помимо Патриаршей области, находившейся в прямом управлении Предстоятеля Русской Церкви как своего правящего архиерея, 13 Е., управлявшихся митрополитами, 7 — архиепископами и 2 — епископами. Титулы митрополитов и епископов в то время были не личными отличиями архиереев, а принадлежностью кафедр.

В синодальный период границы Е. устанавливались в соответствии с адм. делением империи. В 1788 г., при *Екатерине II Алексеевне*, границы Е. были приведены в соответствие с границами губерний, но полного совпадения границ всех Е. с границами губерний или областей не было ни тогда, ни в последующее время. Е., включавшие в себя по неск. губерний, существовали по окраинам империи, где правосл. население не составляло большинства: в Польше, в Финляндии, в Прибалтике, на Кавказе, в Центр. и Ср. Азии, отчасти также в Сибири и на Дальн. Востоке.

Стали открываться кафедры викарных епископов. Еще до учреждения Святейшего Синода, в 1698 г., патриархом Московским *Адрианом* и царем *Петром I Алексеевичем* разрешено было Киевскому митрополиту иметь викария. С 1708 г. при Новгородском архиепископе состоял викарий с титулом епископа Ладожского. При *Екатерине II Святейшей* Синод дозволил своим членам иметь викариев. Вик-ства стали открываться и в тех Е., где в этом была необходимость — при старейших архиереях-митрополитах и в крупных Е. Однако до сер. XIX в. викариатские кафедры были открыты в не-





многих Е. Лишь во 2-й пол. этого столетия вик-ства были учреждены почти во всех Е., а в С.-Петербургской, Московской и Киевской Е. имели по неск. викариев. Викарии титуловались по одному из уездных городов Е. В отличие от них правящие архиереи стали, как правило, носить титулы с наименованиями 2 городов: главного города Е. и губернии и уездного.

В синодальный период многократно увеличилось число Е. Русской Церкви. В 1721 г., при учреждении Святейшего Синода, Русская Церковь насчитывала, помимо Патриаршей области, ставшей именоваться синодальной, 22 Е. В 1742 г. синодальная область была разделена на 2 Е.: Московскую и С.-Петербургскую. Два года спустя было учреждено 4 новых Е. В 1764 г., когда была проведена секуляризация церковных земель, насчитывалось 29 Е. в пределах России и одна, Могилёвская, в Польше. После разделов Польши на возвращенных землях были открыты новые Е., и общее их число в кон. XVIII в. составило 36.

В Грузинской Церкви после ее включения в состав Российской и преобразования в *Грузинский Экзархат РПЦ* в 1-й пол. XIX в. была проведена реформа, в результате к-рой число грузинских епархий было сокращено до 4. В царствование *Александра I Павловича* в связи с присоединением Бессарабии к России была открыта Кишинёвская Е. При имп. *Николае I Павловиче* было учреждено 13 новых Е., и в 1855 г. Русская Церковь насчитывала уже 55 Е. Открытие новых Е. гл. обр. было обусловлено ростом численности населения империи и соответствующим увеличением количества приходов. В период царствования *Александра II Николаевича* и *Александра III Александровича* было открыто еще 10 Е., в т. ч. в Финляндии (Финляндская и Выборгская) и за пределами империи (Алеутская и Аляскинская, в посл. Алеутская и Североамериканская). В 1917 г. Российская Церковь насчитывала 68 Е.

Е. различались и по пространству, занимаемому ими, и соответственно по числу приходов. Особенно обширными были Е. Сибири и Дальн. Востока, в то же время они уступали Е. европ. центра по численности населения и по количеству приходов. К 1917 г. среднее число приходов на Е. приблизилось к 1 тыс.

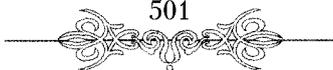
В 1764 г. в связи с секуляризацией церковных земель все Е., как и монастыри, были разделены на 3 класса, при этом к 1-му классу были отнесены 3 Е., ко 2-му — 8 и к 3-му — 15 Е. От класса зависел оклад, выдаваемый из казны на содержание *архиерейского дома*. В отдельные периоды с классом Е. был связан сан правящего архиерея, в др. периоды сан был отличием архипастыря, не обусловленным классом Е. В 1867 г. деление Е. на классы было отменено, в связи с этим титул архиепископа окончательно утратил связь с рангом Е. и стал личным достоинством правящего или даже викарного архиерея, но сохранилась традиция удостоивать сана митрополита правящих епископов Новгородского и С.-Петербургского, Московского и Киевского. Др. архиереи удостоивались сана митрополита в порядке исключения. Что касается митрополитов Новгородских и С.-Петербургских, то соединение в одном титуле и под властью одного архипастыря двух Е. — столичной и одной из древнейших в Русской Церкви — не обозначало их слияния. За исключением двух кратких периодов, Первенствующий член Синода имел привилегию управлять 2 Е., из к-рых по чести высшей считалась Новгородская, пока их не разделили в порядке управления в 1892 г. С тех пор Новгородская Е. стала одной из рядовых, а за Первенствующим епископом осталась только С.-Петербургская Е. Характерной чертой синодальной эпохи были частые перемещения епископов с кафедры на кафедру.

Поместный Собор 1917–1918 г. рассмотрел вопрос о *епархиальном управлении* и принял по нему особое Определение. 2(15) апр. 1918 г. Собор вынес также «Определение о викарных епископах». Его принципиальная новизна заключалась в том, что в ведение викарных архиереев предполагалось отнести управление отдельными частями Е. Викарии при этом должны были управлять своими частями Е. «под общим руководством епархиального архиерея на правах самостоятельных епископов» (Собор, 1918. Определения. С. 42) и иметь пребывание в городах, по к-рым титуловались. Издание данного Определения было продиктовано насущной потребностью в увеличении числа Е. и мыслилось как первый шаг в этом направлении. На 3-й сессии в 1918 г. Поместным Собором

было вынесено «Определение о церковных округах». Ссылаясь на то, что Соборы 1666 и 1681–1682 гг. признали целесообразность образования *митрополичьих округов*, Собор постановил учредить в Российской Церкви церковные округа; установление их числа и распределение по ним Е. было поручено выполнить высшим органам церковного управления в послесоборный период.

Не все перемены, предусмотренные Поместным Собором 1917–1918 гг., удалось провести в жизнь. В 20-х гг. в соответствии с решением Собора о расширении полномочий викарных епископов и об увеличении числа викариатств совершалось значительно больше архиерейских хиротоний, чем в синодальный период. В эти годы в Русской Церкви насчитывалось не менее 200 канонических архиереев. Викарные епископы имели своим местопребыванием города, по к-рым они титуловались, но случалось это все-таки не часто. На Церковь обрушились гонения. Архиереи подвергались арестам, ссылкам, высылкам, т. о., они утрачивали возможность управлять своей Е. или вик-ством, в большинстве случаев Е. управлял не правящий, а находившийся временно на свободе и в пределах Е. викарий. Во 2-й пол. 30-х гг. в результате арестов архипастырей церковная организация оказалась разрушенной. После большого террора 1937–1939 гг. свои кафедры занимали только 4 епископа: митрополиты Московский *Сергий (Страгородский)*, Ленинградский *Алексий (Симанский)* и викарные архиепископы Петергофский *Николай (Ярушевич)* и Дмитровский *Сергий (Воскресенский)*. Почти все Е., а большинство из них имели по одному действующему храму, находились под временным управлением этих архипастырей.

Расширение территории Советского Союза на западе в 1939 и 1940 гг. восстановило реальный контроль Патриархии за Е. Западной Украины, Западной Белоруссии, Бессарабии и Прибалтики, где сохранилась относительно нормальная церковная жизнь. В период Великой Отечественной войны удалось заместить архиереями и ряд Е. в РСФСР. К 1943 г., когда состоялся Архиерейский Собор, число правящих архиереев достигло 20. В 1943–1944 гг. продолжалось замещение епархиальных кафедр, и ко времени





Поместного Собора 1945 г. Русская Церковь имела уже ок. 50 правящих архиереев внутри страны и еще неск. в зарубежье.

Учитывая реальные обстоятельства церковной жизни, сложившиеся в 40-х гг., Поместный Собор 1945 г. в Положении «Об управлении Русской Православной Церкви» пересмотрел «Определение об епархиальном управлении», принятое в 1918 г. Отдел 3 Положения озаглавлен «Епархия». «Русская Православная Церковь, — говорится в этом документе, — разделяется на епархии, границы которых должны совпадать с гражданскими границами — областными, краевыми, республиканскими» (III 23). Принцип соответствия церковных границ гражданским отвечает каноническим правилам (II Всел. 17; IV Всел. 38; Антиох. 9), практике древней Церкви и традициям Русской Церкви. Статус викарных епископов в соответствии с этим Определением вернулся к положению, существовавшему в синодальную эпоху: они больше не управляли частями Е., но действовали в качестве помощников правящих архиереев. После Великой Отечественной войны продолжалось замещение вакантных и открытие новых кафедр. К 1949 г. епископат Русской Церкви насчитывал 74 архиерея, занимавших самостоятельные и викариатские кафедры внутри Советского Союза. К кон. 50-гг. Русская Церковь имела внутри Советского Союза 73 Е.

В годы хрущевских гонений, на рубеже 50-х и 60-х гг., под давлением властей стало особенно частым явлением перемещение архиереев с кафедр на кафедру. Нек-рые Е. утратили своих правящих епископов и стали управляться архиереями соседних Е. Ситуация несколько нормализовалась после отставки Н. С. Хрущёва: реже имели место перемещения архиереев, но заместить кафедры, надолго лишившиеся правящих епископов, не удавалось. Ко времени Поместного Собора 1971 г. Русская Церковь имела 67 внутренних и 14 зарубежных Е. При этом правящих архиереев внутри страны было только 58. В этом отношении почти ничего не изменилось и за последующие два десятилетия. В канун перемен, в 1987 г., Русская Православная Церковь насчитывала 64 Е. в СССР, из к-рых 18 были в составе Украинского экзархата, а также 9 за-

рубежных Е. помимо Японской автономной Церкви.

Поместный Собор 1988 г. принял «Устав об управлении Русской Православной Церкви». В Уставе Е. определяются как «местные церкви, возглавляемые архиереем и состоящие из приходов, объединенных в благочиния, и находящихся на данной территории монастырей» (Устав РПЦ, 1989. VII 1). О границах Е. в Уставе сказано, что внутри СССР они определяются с учетом административно-территориального деления областей, краев или республик, а за рубежом устанавливаются особым решением Свящ. Синода. «Епархиальный архиерей, — говорится в ст. 5 гл. VII Устава, — по преемству власти от святых апостолов, есть предстоятель местной церкви — епархии, канонически управляющий ею при соборном содействии клира и мирян». Он избирается и назначается Свящ. Синодом. При необходимости в помощь ему назначается викарный епископ, круг обязанностей к-рого устанавливается по усмотрению правящего архиерея. Е. разделяется на благочиннические округа, возглавляемые *благочинными*, к-рых назначает правящий архиерей. Границы и названия округов определяются архиереем совместно с епархиальным советом. Аналогичные положения содержатся и в «Уставе Русской Церкви», принятом Архиерейским Собором 2000 г.

Радикальные перемены в церковной жизни произошли после празднования 1000-летия Крещения Руси. В связи с изменением гос. строя в нашей стране Церковь обрела свободу. В 90-х гг. были замещены правящими архиереями Е., не имевшие их в течение неск. десятилетий, высшей церковной властью учреждены новые Е., в ряде Е. открыты викариатские кафедры. В 1997 г. Русская Православная Церковь имела 117 Е. на своей канонической территории, в т. ч. 65 — в России, 34 — на Украине, 10 — в Белоруссии, 8 — в других странах ближнего зарубежья, а также 8 — в дальнем зарубежье, включая Японскую автономную Церковь, всего — 125 Е. Епископат Русской Церкви насчитывал 144 правящих и викарных епископа.

Ко времени Архиерейского Собора 2000 г. в Русской Церкви было 130 Е., в т. ч. на территории Российской Федерации — 67, Украины — 33, Белоруссии — 10, Молдавии — 4, Ка-

захстана — 3, Эстонии, Латвии, Литвы и Азербайджана — по одной, на территории Узбекистана, Киргизии, Туркмении и Таджикистана — одна, в дальнем зарубежье — 10, включая 2 Е. Японской автономной Церкви. В наст. время в составе Русской Православной Церкви имеется 156 Е., в т. ч. 43 Е. самоуправляемой Украинской Церкви, 6 Е. самоуправляемой Молдавской Церкви, 11 Е. Белорусского экзархата, а также 7 Е. Русской Зарубежной Церкви (одна из них в наст. время не замещена), в 2007 г. восстановившей каноническое общение в составе единой Русской Православной Церкви. Японская автономная Церковь имеет 2 Е., одну возглавляет ее Предстоятель, имеющий титул митрополита. В дальнем зарубежье насчитывается еще 8 Е., одна из них, Гагская и Нидерландская, управляется по совместительству архиепископом Брюссельским и Бельгийским.

Общее число Е. во всех канонических правосл. Церквах в наст. время — более 300.

Ист.: Устав духовных консисторий. СПб., 1883; Положение об управлении Русской Православной Церкви. М., 1945; Устав РПЦ, 1989; Собор, 1918. Определения. Вып. 3; Устав РПЦ, 2000.

Лит.: Барсов. Сборник; Бердников И. С. Краткий курс церковного права. Каз., 1888. С. 165–169; Никодим [Милаш], еп. Право. С. 359–393; он же. Правила. Т. 1; Гудулянов П. В. Восточные Патриархи в период четырех первых Вселенских Соборов. Ярославль, 1908; Суворов. Право. С. 89–134; Смолич. История РЦ. Ч. 1. С. 263–288.

Прот. Владислав Цыпин

ЕПАФРА́С [греч. Ἐπαφρόδης; лат. Epaphras], ап. от 70, ученик ап. Павла (пам. 4 янв. — в Соборе 70 апостолов; пам. зап. 19 июля). Ап. Павел упоминает о Е. в Послании к Колоссянам, указывая, что он был родом из этого города (Кол 4. 11–12). Апостол также свидетельствует, что Е. был проповедником веры Христовой среди жителей Колосс, которые «научились от Епафраса, возлюбленного сотрудника нашего, верного для вас служителя Христова» (Кол 1. 7). Вероятно, Е. доставил апостолу некое послание от общины в Колоссах, т. к. ап. Павел пишет, что Е. «известил нас о вашей любви в духе» (Кол 1. 8). Е. был тесно связан с общинами церквей Лаодикии и Иераполя (Кол 4. 13, 16). В Послании к Филимону, написанному в период заточения Павла в Риме, апостол упоминает о том, что Е. находился с ним,



именуя его узником «вместе со мною ради Христа Иисуса» (Флм 1. 23). Вост. христ. традиция не сохранила преданий о Е., возможно отождествив его с др. ап. от 70 — *Епафродитом*. В зап. традиции Адон, архиеп. Вьеннский (IX в.), помещает память Е. в кн. «О праздниках апостолов» (*De festivitatibus apostolorum*) под 19 июля. Адон называет Е. поставленным ап. Павлом 1-м епископом Колосс, где он принял мученическую кончину, «положив душу свою за овцы свои» (PL. 123. Col. 193). Эта же дата памяти дана в Мартирологе Узурда (PL. 124. Col. 275) и в Римском Мартирологе (MartRom. P. 296).

Ист.: ActaSS. Iul. T. 4. P. 581; SynCP. Col. 290, 574; *Ado Viennensis*. Martyrologium // PL. 123. Col. 304.

Лит.: Spadafora F. Epafra // BiblSS. Vol. 4. Col. 1252–1253.

Д. В. Зайцев

ЕПАФРОДИТ [греч. Ἐπαφρόδιτος; лат. Epafroditus], ап. от 70 (пам. 8 дек. и 30 марта, 4 янв. — в Соборе 70 апостолов; пам. визант. 30 марта, 17 и 18 мая; пам. зап. 22 марта). Ок. 52 г. ап. Павел вместе с Силой, Лукой и др. спутниками прибыл в Филиппы и, пробыв неск. дней, обратился ко Христу мн. жителей этого города, в т. ч. и Е. (Деян 16. 12). Ап. Павел в Послании к Филиппийцам сообщает о том, что Е. был послан к нему во время заточения в Риме общиной в Филиппах и был его сотрудником в деле проповеди Евангелия (Флп 2. 25–30). Находясь при апостоле, Е. тяжело заболел и был близок к смерти. После его выздоровления Павел отправил его назад в Филиппы. В Послании говорится, что Е. передал ап. Павлу от общины в Филиппах дар, который апостол рассматривает как «благовонное курение, жертву приятную, благоугодную Богу» (Флп 4. 18). В толкованиях отцов Церкви эта помощь Е. — пример подлинного милосердного дара Богу (*Iren. Adv. haer. IV 18. 4; Cyr. Carth. De orat. Dom. 5*). Блж. Феодорит Кирский называет Е. «апостолом Филиппийцев» (*Theodoret. In Ep. 1 ad Cor. 12. 28 // PG. 82. Col. 329*).

В визант. каталогах апостолов от 70 Псевдо-Епифания (VI–VII вв.) и Псевдо-Дорофея Тирского (VIII–IX вв.) Е. назван епископом Андриаки, в визант. синаксарях — Андриаки. В визант. рукописи из мон-ря Влатадон (Cod. 53) уточняется, что г. Адриака находился на о-ве Кипр. Андриаку отождествляют или с Пафосом



Ап. Епафродит.
Мишлатюра из греко-груз.
рукописи. XV в.
(РНБ. О.1.58. Л. 114 об.)

(Дж. Хакетт, Дж. Федальто), или с совр. сел. Аканфу (епархия Фамагуста), где, согласно кипрскому преданию, Е. принял мученическую кончину. Честная глава Е. хранится в сел. Нису (епархия Никосия) (*Μακάριος, ἀρχιεπ. Κύπρου. Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997². Σ. 23*). В визант. календарях память Е. отмечается 29 и 30 марта вместе с апостолами от 70 Сосфеном, Аполлосом, Кифой и Кесарем, а 8 дек. — с теми же и еще с апостолами Тихиком и Онуфрием (SynCP. Col. 290, 568, 573). Эти памяти перешли в календарь РПЦ. Кроме того, византийские синаксари указывают память одного Е. под 17 или 18 мая и под 30 июня среди апостолов от 70 (SynCP. Col. 689, 694, 787). В «Синаксаристе» прп. Никодима Святоторца Е. назван еп. Колофона (М. Азия) (*Νικόδημος. Συναξαριστής. Τ. 2. Σ. 266*). В Римском Мартирологе говорится, что Е. был поставлен ап. Петром во епископа Таррацины (ныне Террачина, Италия) (MartRom. Comment. P. 107), но в «Церковных анналах» кард. Цезарь Бароний под 60 г. различает Е. — епископа Адрии в Сирии, ученика ап. Павла, и Е. — ученика ап. Петра, епископа в Таррацине (Spadafora. Col. 1253).

Ист.: ActaSS. Mart. T. 3. P. 369; Index apostolorum discipulorumque Domini (textus Pseudo-Dorothei) // Prophetarum vitae fabulosae / Ed. H. Gelzer, T. Schermann. Lpz., 1907. P. 141; *Epiphanius*. Index discipulorum [Sp.] // Ibid. P. 124.

Лит.: Димитрий (Самбикин), архиеп. Собор св. 70 Апостолов. Каз., 1907. С. 170–176; Spadafora F. Epafrodito // BiblSS. Vol. 4. Col. 1253–1254.

Д. В. Зайцев

ЕПАФРОДИТ [греч. Ἐπαφρόδιτος] (V в.), свт. (без пам.), еп. Тамасский, участник Вселенского IV Собора (451), подписавший его определения. Представлял на Соборе Олимпия, архиеп. Констанции Кипрской. Подписал ряд документов за отсутствующих кипрских епископов Дидима Лапифского и св. Ермолая Карпанийского. Внесен архиеп. Кипрским Макарием III в список кипрских святых.

Ист.: АСО II. Vol. 1(1). P. 64; Vol. 1(2). P. 40, 77, 91, 137, 150, 153; ДВС. Т. 3. С. 52, 65, 67, 149. Лит.: Fedalto. Hierarchia. Vol. 2. P. 888; Μακάριος, ἀρχιεπ. Κύπρου. Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997². Σ. 24.

ЕПАФРОДИТ, прп. Кипрский (пам. кипр. 13 июля) — см. в ст. *Илиофоты*, святые.

ЕПАФРОДИТ, мч. Фракийский (пам. греч. 20 авг.) — см. в ст. *Сефир, Мемнон и 37 мучеников Фракийских*.

ЕПЕНЕТ [греч. Ἐπαίνετος; лат. Ephaenetus], ап. от 70 (пам. 30 июля и 4 янв. — в Соборе 70 апостолов), ученик ап. Павла. В Послании к Римлянам ап. Павел говорит о Е. как о 1-м уверовавшем в пров. Асия (М. Азия): «Приветствуйте возлюбленного моего Епенета, который есть начаток... [Асии] для Христа» (Рим 16. 5). В визант. типе текста (textus receptus), как и в синодальном переводе, в этом стихе вместо слов «начаток Асии» (ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας) стоит «начаток Ахаии [Ἀχαΐας — Nestle-Aland. NTG. S. 439]». Ахаия в этом стихе могла возникнуть по аналогии с 1 Кор 16. 15, где ап. Павел называет «начатком Ахаии» семейство Стефаново. Вероятно, Е. был обращен в христианство Акилой и Прискиллой в Эфесе и отправился с ними в Рим (*Lampe. P. 532*). Не совсем понятно, было ли обращено приветствие ап. Павла к Е. и его спутникам, прибывшим в Рим, или же Павел приветствовал их, когда они были еще в Эфесе. Большинство исследователей склоняются в пользу Рима (*Strelan. P. 289–290*).

В православной традиции Е. считается первенствующим христианином в Ахайе. В визант. каталоге апостолов от 70 Псевдо-Дорофея Тирского (VIII–IX вв.) Е. назван епископом Карфагена. То же указание находится в визант. синаксарях под 30 июля, где его память приводится вместе с апостолами от 70 *Силой, Силуаном*



Ап. Епепет.

Фрагмент иконы «Апостольские деяния», 1698 г. (частное собрание)

(Сильваном), *Крискентом* и *Андроником* (SynCP. Col. 856). Те списки Синаксаря К-польской ц., к-рые под 30 июня помещают Собор не только апостолов от 12, но и апостолов от 70, приводят память Е. также под этой датой (Ibidem). В слав. агиографической традиции память Е. сохраняется только 30 июля и в Соборе апостолов от 70 — 4 янв. В поздней традиции неизвестного происхождения, зафиксированной в XVIII в. у католич. историка Д. Фарлатти, Е. назван епископом Сирмия (*Farlati D. Illyricum Sacrum. Venetiis, 1817. Vol. 7. P. 465–469*).

Ист.: Index apostolorum discipulorumque Domini (textus Pseudo-Dorothei). 19 // Prophetarum vitae fabulosae / Ed. H. Gelzer, T. Schermann. Lpz., 1907. P. 136.

Лит.: *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Собор св. 70 Апостолов. Каз., 1907². С. 80–82; *Νικόδημος. Συνάξαριστης*. Т. 6. Σ. 134; *Janin R.* Epipeteto // BiblSS. Vol. 4. Col. 1255; *Strelan R.* Paul, Artemis and Jews in Ephesus. B.; N. Y., 1996; *Lampe P.* Epipetetus // ABD. Vol. 2. P. 532.

Д. В. Зайцев

EPICLÉSIS, часть анафоры — см. *Епиклеза*.

ЕПИКТЕТ [греч. Ἐπίκτητος] (VII (?) в.), при. (пам. кипрская

12 окт.), местный кипрский св. Упоминается в «Хронике» Леонтия Махераса (1-я пол. XV в.) в числе 300 святых, прибывших на Кипр после араб. завоевания Св. земли. Е. подвизался в пещере в окрестностях сел. Казафани (близ Керинии) (*Leont. Makhair. Chronicle. § 32*). Рядом с пещерой находился родник, к-рый после смерти Е. стал почитаться как св. источник. В пещере сохранились гробница святого и камень в форме человеческой головы, к-рый преподобный использовал вместо подушки. Впосл. над пещерой была воздвигнута ц. во имя Е. и рядом возникло одноименное село — Аїος-Эпиктитос. Е. прославился чудесами как в древности, так и в наст. время.

Ист.: *Leont. Makhair. Chronicle. T. 1. P. 30*.

Лит.: *Μακάριος, αρχιεπ.* Κύπρου. Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997². Σ. 24; *Βλάχιος (Σταυροβουνιώτης), μον.* Πατερικὸν τῆς Νήσου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1999³. Σ. 56.

ЕПИКТЕТ И АСТИОН [лат. Epictetus et Astion], преподобномученики Алмириские (пам. 7 июля, пам. зап. 8 июля). Согласно лат. анонимному Мученичеству, Е. и А. пострадали в г. Алмирида, примерно в 2 км к юго-востоку от совр. сел. Муригел (Румыния). Кончина мучеников отнесена ко времени правления имп. Диоклетиана (284–305).

Мученичество. В неких вост. землях Римской империи жил пресв. Е., имевший дар чудотворения, исцеления и изгнания демонов. Он обращал ко Христу мн. язычников. Однажды к нему пришел 18-летний А., сын градоначальника и дочери сенатора. После наставления Е. юноша стал христианином. Однако, опасаясь расстроить этим родителей, он предложил Е. вместе с ним покинуть родину и переселиться туда, куда им укажет Господь. Они сели на корабль, к-рый привез их в рим. пров. М. Скифия (совр. Добруджа, Румыния и Сев.-Вост. Болгария), в г. Алмириду. Автор Мученичества описывал их аскетическую жизнь в этом городе и даже назвал А. монахом, что является очевидным анахронизмом, как и содержание беседы А. с Е. об унынии в духе «*Apophthegmata Patrum*» егип. отцов. На новом месте Е. продолжал исцелять больных, к нему приходили местные жители, к-рые, выслушав его наставления, принимали христианство. Однажды, когда А., также стяжавший дар исцеления, отправился за водой на реку без благословения Е., на него напал демон,

вергший его в уныние и нечистые помыслы. После исповеди и совместной молитвы с Е. демон в образе черного юноши с горящей свечой оставил подвижника.

Правитель города и окрестных земель, некий Латрониан, притеснял христиан и, услышав о Е. и об А., которым было 60 и 35 лет, приказал арестовать их как чародеев. При допросе они отказывались назвать свои имена, заявив, что они христиане. Их пытали; претерпевая мучения, они непрестанно молились. Помощник палача Вигилянций, пораженный стойкостью мучеников, проник в темницу, куда они были отправлены после истязаний, и попросил наставить его в христ. вере. Через несколько дней он принял крещение вместе с домочадцами. Прошло 5 дней после первой пытки, и мучеников бросили в котел с кипящей смолой, но святые остались невредимы. По приказу Латрониана Е. и А. 30 дней морили голодом в темнице, затем избили камнями и казнили. Тела мучеников, усеченных мечом, излучали сияние и благоухание, Вигилянций с честью похоронил Е. и А. Вскоре в Латрониана вселился демон, правитель помутился рассудком, набросился на собравшихся в претории и многих ранил мечом. Его связали и заперли в маленьком помещении, через 3 дня демон задушил его. Во время публичного допроса А. узнал его земляк и рассказал родителям мученика Александру и Маркеллине, что видел их сына, к-рого схватили и пытали за исповедание Христа. Родители, мн. годы скорбевшие о потере сына, немедленно отправились в Алмириду, но уже не застали А. в живых. Мученик явился Вигилянцию с просьбой позаботиться о них. Вигилянций встретил их на речной пристани, рассказал о мученической кончине сына и наставил в христ. вере. Ночью в келье мучеников, куда пришли Александр и Маркеллина, явившийся А. обнял и утешил их. Затем Вигилянций привел супругов к *Евангелу* (впосл. мученику), еп. г. Томы (ныне Констанца, Румыния), и тот совершил над ними таинство Крещения. Александр и Маркеллина, вернувшись на родину, отдали свое имение бедным и остаток жизни провели в постах и молитвах.

Учитывая сведения о возможности беспрепятственного захоронения мучеников и свободе действий еп.



Евангела, можно предположить, что речь идет о «частном» мученичестве, которое произошло до начала общего гонения на Церковь (303–305). Мученичество написано после донатистского раскола и арианских споров IV в., т. к. бес, изгнанный Е., со знается, что именно он возбудил ересь Ария и донатистский раскол. Болландист Д. Папebroх отметил, что многочисленные повествования о чудесах, длинные дискуссии мучеников с судьями, содержащие стандартное обличение почитания идолов, вставки произносимых мучениками молитв, а также особенности композиции сближают это Мученичество с Житиями, написанными прп. Симеоном Метафрастом. Однако этот текст, вероятно, следует датировать не позднее рубежа VI и VII вв., когда в результате слав. колонизации придунайских областей и массового оттока романского населения из этого региона память о Е. и А. полностью исчезла. Видимо, переселенцы из М. Скифии принесли текст Мученичества на Запад, возможно в Италию. Неизвестно, было ли Мученичество изначально написано на латыни или переведено с греческого. Поздние визант. писатели не упоминают о Мученичестве Е. и А.

Мученичество отличается простой стилистикой и обращено к широкому кругу читателей или слушателей. Автор зачастую неточен в цитатах и аллюзиях на Свящ. Писание. Он уделяет большое внимание символизму числа 3: бес уныния мучил А. 3 дня, через 3 дня после прибытия в Алмириду Латрониана ему донесли о Е. и А. и т. п. Автор стремится придать тексту назидательный характер, вкладывая в содержание беседы Е. с А. и Вигилинция с Александром и Маркеллиной сведения об основах христ. веры и монашеской аскетики.

Память мучеников помещена в италийской редакции Мартиролога блж. Иеронима (1-я пол. V в.) под 23 мая, однако запись сохранилась в искаженном виде с древности. Видимо, название Алмирида было воспринято как обиходное от названия Эмерита (Эмерита Августа, ныне Мерида, Испания) и поэтому было заменено, т. о., местом мученичества оказался город в Испании. Кроме того, имя Е. дважды передано в форме Епиктит, имя А. – трижды в формах Аптон и Аст. В каролинг-

ских мартирологах IX в. мученики не упоминаются. Их память присутствует лишь в поздних добавлениях к Мартирологу Узуарда в рукописях XV в. и ранних изданиях нач. XVI в. под 8 июля, согласно указанной в Мученичестве дате кончины. В XVI в. кард. Цезарь *Бароний* при составлении Римского Мартиролога был введен в заблуждение указаниями более ранних церковных календарей и под 23 мая отметил фиктивную память епископа «Епиктатия (взято из искаженной рукописной формы) и Василия в Испании».

В визант. синаксарях и слав. прологах память Е. и А. отсутствует. В календарь РПЦ память мучеников была внесена под 7 июля благодаря свт. Димитрию Ростовскому, помещенному под этим числом в своих *Минеях-Четых пересказ Мученичества Е. и А.*, вероятно, на основании издания Л. Сурия (*Surius L. De probatis vitis Sanctorum. Coloniae Agrippinae, 1618* – последнее издание), а не болландистов, как полагал архиеп. Сергей (Спаский). Свт. Димитрий Ростовский называет святыми и родителей А., чьи имена (Александр и Маркеллина) упомянуты в конце Мученичества, а также крестившего их еп. Евангела.

Ист.: BHL, N 2568; ActaSS. Iul. T. 2. P. 538–555; Mai. T. 5. P. 248–249; Vita Patrum / Ed. H. Rosweyde // PL. 73. Col. 393–414; Mart-Hieron. Comment. P. 268; MartRom. Comment. P. 202–203; ЖСв. Июль. С. 140–158.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 204; Т. 3. С. 258; *Delehaye H. Saints de Thrace et de Mésie* // AnBoll. 1912. Vol. 31. P. 273–274; *Les martyrs Épictète et Astion* // Bull. de la section historique / Académie Roumaine. 1928. T. 14. P. 1–5; *Sauget J.-M. Epitette e Astione* // BiblSS. Vol. 4. Col. 1276.

Д. В. Зайцев

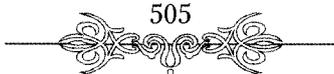
Археологические исследования на предполагаемом месте расположения Алмириды ведутся с 1981 г. В 2001 г. археологи М. Захариаде и М. Фелпс приступили к исследованию руин храма, расположенного в центре города. Храм был возведен в 1-й пол. IV в. и представлял собой 3-нефную базилику с нартексом. Под алтарем была обнаружена крипта из 2 помещений. По лестнице можно было спуститься в камеру со следами настенных росписей, из камеры через дверной проем – в крипту, сводчатое помещение (2×1,85 м). Выступы у боковых стен предназначались, вероятно, для хранения останков мучеников. Помещение было расписано (сохранились фрагменты на вост. стене). Там же обнаружены остатки

греч. надписи, содержавшей слова «мученик Христов» и «Астион». Под обломками рухнувшего свода в обоих помещениях были обнаружены разрозненные человеческие останки. Захариаде предположил, что они принадлежат Е. и А. В VII в. Алмирида была заброшена, вероятно из-за угрозы слав. или болгарского вторжения, а память о захоронении мучеников утрачена. При исследовании останков антропологом Н. Миритоєм было установлено, что они принадлежат 2 мужчинам в возрасте 60–70 и 35–40 лет. На останках сохранились следы пыток и отсечения головы. В исследовании мощей приняла участие церковная комиссия, созданная по указанию архиеп. Томисского Феодосия (Петреску). В дек. 2001 г. святыни были переданы Румынской Православной Церкви и помещены в кафедральный собор г. Констанца. В сел. Дунавэцу-де-Жос близ руин Алмириды ведется строительство мон-ря в честь Е. и А., где предполагается поместить их мощи. Лит.: *Suceveanu A. et al. Halmyris: Monografie arheologica*. Cluj; Napoca, 2003; *Miritoiu N., Soficaru A. D. Analiza antropologică osemintelor umane descoperite în cripta bazei de la Halmyris (Murighiol, județul Tulcea)* // Peuce Tulcea, 2003. T. 14. P. 531–580; *idem. Osteobiographical Study of the Human Remains Discovered in the Crypt of Murighiol (antique Halmyris) Basilica* // Il Mar Nero. R., 2005. T. 5; *Zahariade M. The Halmyris Episcopal Basilica and Martyrs' Crypt* // Ibid.

А. А. Королёв

ЕПИМА [Бима; копт. *επιμη*; араб. *إيسا*], мч. Египетский (пам. копт. 8 эпета (араб. абиб), эфиоп. 8 хамле – 2 июля). Сохранилось 2 редакции Мученичества Е. на копт. языке: ранняя, саидская, в рукописи из Коптского музея в Каире (изд.: *Mina*. 1937) и бохайрская, более поздняя и зависящая от 1-й, из собрания копт. рукописей Ватиканской б-ки (изд.: *Balestri, Hyvernat*. 1907). Краткий араб. пересказ Мученичества имеется в арабо-яковитском Александрийском синаксаре (XIII–XIV вв.), а в его эфиоп. версии содержится также *салам* (строфа из 5 строк) в честь Е. Греч. версия Мученичества не сохранилась, и вопрос об оригинальном языке текста остается открытым.

Текст копт. редакции распадается на 2 части, каждая из которых связана с особыми циклами Мученичеств. 1-я ч. примыкает к циклам, в текстах к-рых повествуется об обстоятельствах, вызвавших гонения на христиан: о войне рим. имп.





Диоклетиана (284–305) с персидским шахом Шапуром, о пленении сына последнего, по имени Никодим, и о предательстве еп. Гаия, вызвавшем гнев Диоклетиана на христиан. Первым принял мученичество воин, чье имя не названо, после чего эдикт, обязывавший приносить жертвы языческим богам, был обнародован и послан в Александрию префекту Арминию. 2-я ч., посвященная собственно мученичеству Е., относится к циклу мч. *Юлия* Кбахского (Акфахского; пам. копт. 22 тоута (араб. тут, 19 сент.)), к-рый во время гонений посещал заключенных в тюрьмах христиан и к-рому приписывается составление их Мученичеств.

Е. был родом из сел. Панколевс, расположенного близ г. Пемдже (греч. Оксиринх, ныне Эль-Бахнаса), и происходил из христ. семьи; отца звали Илией, мать — Софией. Е. отличался милосердием к неимущим и со временем был избран старостой селения. Получив особое откровение, он раздал свое имение бедным и отправился в Пемдже для исповедания веры. Дукс Кулькиан (по др. версии, Лукий), узнав о высоком положении Е., потребовал от него указать священников, выдать церковные сосуды и поклониться идолам. Е. отказался, за что был брошен в тюрьму и подвергнут пыткам. После чудесного исцеления арх. Михаилом и очередных пыток Е. был отправлен к префекту Арминию. В александрийской тюрьме Е. посетил Юлий Кбахский; Е. исцелил его сестру от беснования и совершил др. чудеса, обратившие к вере мн. язычников. После судебного разбирательства, пыток и новых чудес Е. был отдан в руки прибывшим в Александрию дуксам Рукеллиану и Севастиану, к-рые забрали его с собой в В. Египет. Простившись с Е., Юлий отправил с ним 2 слуг. В Пенхамуне, предположительно локализуемом в районе Хнеса (греч. Гераклеополь Вел., ныне Ихнасыя-эль-Мадина), после мучений Е. был распят вниз головой, но остался невредим и затем был усечен мечом. Слуги Юлия доставили мощи Е. сначала в Шмун (греч. Гермополь Вел., ныне Эль-Ашмунейн), а потом по повелению ангела на его родину — в Панколевс. Здесь мощи были торжественно встречены, а позже была возведена церковь, посвященная Е. Точное местонахождение Панколевса не ус-

тановлено. В каталоге егип. храмов и монастырей, известном под именем Абу Салиха Армянина (автор — *Абу-ль-Макарим*, XIII в.), названы 2 церкви, посвященные Е., недалеко от Каира: в дер. Миньят-Андуна к югу от Эль-Гизы и в обл. Тамвайх. Ист.: ВНО, N 275; The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries: Attributed to *Abû-Sâlih the Armenian* / Ed. B. T. A. Evetts. Oxf., 1895. Piscataway (N. J.), 2001^r. P. 178, 199; *Balestri I., Hyvernat H., éd. Acta Martyrum*. P., 1907. T. 1: [Textus]. P. 120–156. (CSCO; 43. Copt.; 3); 1908. T. 1: [Versio]. P. 78–98. (CSCO; 44. Copt.; 4); Le Synaxaire éthiopien / Ed., trad. I. Guidi. P., 1911, 1981^r. Vol. 2. P. 286–289. (PO; T. 7. Fasc. 3. [N 33]); *Mina T., éd. Le Martyre d'Apa Epima*. Le Caire, 1937; Le Synaxaire arabe jacobite / Ed. R. Basset. Turnhout, 1994^r. Vol. 5. P. 637–639. (PO; T. 17. Fasc. 3. [N 84]); Synaxarium Alexandrinum / Ed., trad. J. Forget. Lovanii, 1926. Vol. 2: [Versio]. P. 210–211. (CSCO; 90. Arab. 13); The Book of the Saints of the Ethiopian Church / Ed. E. A. W. Budge. Camb., 1928. T. 4. P. 1093–1095. Лит.: *Amélineau E.* Les actes des martyrs de l'Église copte. P., 1890. P. 134–140; *idem.* La géographie de l'Égypte à l'époque copte. P., 1893. P. 257–258, 477–478; *Maspero J., Wiet G.* Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte. Le Caire, 1919. P. 121; *Delehaye H.* Les martyrs d'Égypte // AnBoll. 1922. Vol. 40. P. 107; *O'Leary De Lacy E.* The Saints of Egypt. L.; N. Y., 1937. P. 131–132; *Doresse J.* Epima de Pankoleus // DHGE. T. 15. Col. 603; *Sauget J.-M.* Epime // BiblSS. Vol. 4. Col. 1271–1274; *Orlandi T.* Epima, St. // CoptE. Vol. 3. P. 965.

Н. Г. Головинца

ЕПИМА́Х И АЛЕКСА́НДР [греч. Ἐπίμαχος, Ἀλέξανδρος] (пам. зап. 12 дек., 20 февр.), мученики Александрийские. О мученичестве Е. и А. при рим. имп. *Деции* (249–251) рассказывает свт. *Дионисий Великий*, еп. Александрийский, в послании к *Фавию*, еп. Антиохийскому, которое приводит *Евсевий Кесарийский* в «Церковной истории» (IV в.). После длительного тюремного заключения, бичевания и пытки железными когтями мученики были сожжены негашеной известью.

Память Е. и А. зафиксирована в зап. Мартироlogах IX в.: у *Флора* Лионского — под 20 февр. среди др. Александрийских мучеников, упомянутых в письме свт. Дионисия; у *Адона*, архиеп. Вьеннского, и *Узуарда* — под 12 дек. вместе с памятью мучениц *Аммонарии*, *Меркурии*, *Дионисии* и *Аммонарии*. Повествование о первых 3 мучениках следует за рассказом о Е. и А. в послании свт. Дионисия, а повторение имени Аммонария, вероятно, является следствием ошибочного истолкования текста письма. Их память под 12 дек. вполн. была перенесена в Римский Мартироlog (XVI в.).

В греч. и слав. источниках под 6 июля значится память одноименных мучеников Епимаха и Александра (Александриона), иногда по отдельности, иногда совместно друг с другом и с мучениками *Аполлоном*, *Онисимом*, *Архиппом* и *Филимоном* (в различных сочетаниях). В Типиконе Великой ц. (IX–X вв.), в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.), в стихном синаксаре 1301 г. (Paris. Coislin. 223), а также в греч. и слав. Минеях отмечено совершение памяти мучеников Аполлония, Александра, Епимаха и Онисима в ц. Св. Троицы в Эксакионии (квартал К-поля в районе 7-го холма). Если в источнике сообщается род казни, то говорится, что Епимах был усечен мечом, а Александр казнен колесованием, поэтому их отождествление с Е. и А. представляется маловероятным. Др. сведения об этих мучениках отсутствуют.

Ряд исследователей без достаточных оснований отождествляли Е. с мч. *Епимахом Новым* Александрийским (Пелусийским). Неизвестно, к какому из этих одноименных мучеников следует отнести свидетельство анонимного паломника из Пьяченцы (ок. 570) о нахождении в Александрии мощей мч. Епимаха (*Anton. Placent. Itinerarium*. 45).

Ист.: *Euseb. Hist. eccl.* VI 41. 17; *SynCP. Col.* 804; *MartRom.* P. 578–579; *MartUsuard.* P. 737–739; *Ado Viennensis. Martyrologium* // PL. 123. Col. 413; *Дмитриевский.* Описание. T. 1. С. 88; *Mateos.* Typicon. T. 1. P. 332–333; *Никодимос.* *Συναξαριστής*. T. 6. Σ. 35–36. Лит.: *ActaSS. Oct.* T. 13. P. 706–708; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. T. 2. С. 203; T. 3. С. 450–451; *Delehaye H.* Les martyrs d'Égypte // AnBoll. 1922. Vol. 40. P. 34, 84–85, 89–90; *Amore A.* Epimaco e Alessandro // BiblSS. Vol. 4. Col. 1271; *Σωφρόνιος (Εὐστροπατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 134.

С. А. Мусеева

ЕПИМА́Х НО́ВЫЙ [греч. Ἐπίμαχος; копт. *επιμαχος*] († ок. 250), мч. Александрийский (Пелусийский) (пам. 31 окт., 11 марта — перенесение мощей; пам. копт. 14 пашонса (араб. башнас, 9 мая), 3 хатора (араб. хатур, 30 окт.), пам. эфиоп. 14 генбота (9 мая)), пострадал при имп. *Деции* (249–251).

Источники. Сведения о Е. Н. сохранились в многочисленных греч., араб., копт. и груз. источниках. Самой ранней версией Мученичества (V–VI вв.) является коптская (ВНО, N 274), состоящая из фрагментов на 4 сильно поврежденных папирусных листах, хранящихся в Турине (изд.: *Rossi.* 1888; исправления: *Lemm.* 1910).





Днем памяти Е. Н. в этом тексте названо 14 пашонса, а его кончина отнесена к 3 хатора. Также существует 3 греч. версии Мученичества: ранняя анонимная, в к-рой днем кончины Е. Н. названо 7 мая (ВНГ, N 593; араб. перевод см.: *Esbroeck*. 1966), переложение прп. Симеона Метафраста (ВНГ, N 594) и независимое от него краткое Мученичество (ВНГ, N 595).

Сказание о Е. Н. имеется в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) и в Минологии Василия II (кон. X — нач. XI в.), а также в арабо-яковитском Александрийском синаксаре XIII—XIV вв. и его эфиоп. переводе. Кроме того, существуют араб. повествование о перенесении мощей Е. Н. (*Esbroeck*. 1967) и груз. перевод Жития Е. Н. (в Метафрастовой редакции) и канона святому, по содержанию близкого к изложению Александрийского синаксаря.

Мученичество. В соответствии с большинством источников родиной Е. Н. был г. Пелусий (араб. Эль-Фарама, ныне Телль-эль-Фарама, близ Порт-Саида). Согласно греч. источникам, Е. Н. был пустынноиком, согласно копт. и араб. версиям — ткачом, к-рому ко времени мученичества исполнилось 27 лет. Услышав о гонениях на христиан со стороны нового правителя Александрии Апеллиана (в копт. и араб. версиях — Полеми), Е. Н. отправился к нему и, придя в город, разрушил языческий алтарь, на к-ром Апеллиан заставлял арестованных христиан приносить жертвы. За это Е. Н. был посажен в темницу, где наставлял и укреплял в вере др. пленников. Узнав о проповедях Е. Н., Апеллиан, чтобы испугать святого, приказал вырвать языки находившимся в темнице вместе с Е. Н. христианам, отсечь им головы и бросить их тела на растерзание собакам.

Е. Н. отказался назвать Апеллиану свое имя и даже под пытками продолжал проповедь, к-рая привлекла многих жителей города. В числе прочих была некая слепая на один глаз девушка; капля крови святого, попавшая ей на лицо, исцелила ее. После мн. мучений Е. Н. по приказанию Апеллиана был усечен мечом. Согласно греч. источникам, мученичество произошло в Александрии, по копт. версии — в мест. Миамирис на берегу высохшей реки по дороге из Пелусия в Навкратис, по

араб. версии — на полпути между этими городами, около места под названием Дамира.

В версиях Мученичества ВНГ, N 593 и 595 после пролога помещается рассказ о мц. *Евтропии* Александрийской (пам. 30 окт.), согласно к-рому именно ее кончина заставила Е. Н. оставить пустыню и идти в Александрию.

Согласно араб. сказанию, у Е. Н. были товарищи Каллиник и Феодор. В копт. фрагментах эти имена (2-е в форме Дорофей) принадлежат братьям Е. Н., которым он принес 5 хлебов и 2 рыбы (возможно, символ Евхаристии) и золотые ключи (возможно, от церкви). Вероятно, речь идет об одноименных епископах, занимавших кафедру Пелусия в правление имп. равноап. *Константина I Великого* (306–337), при к-ром мощи Е. Н. были перенесены в Пелусий и была выстроена для них большая церковь.

Почитание Е. Н. в Египте засвидетельствовано и в более позднее время. В Оксирихском календаре (535–536; на греч. языке) 3-го числа месяца хатор указано совершение памяти Е. Н. в церкви, основанной в его честь мч. Фойбаммоном. В VIII в. копт. еп. Епимах Арватский (в монашестве Моисей), заняв кафедру Эль-Фарамы, взял имя особо почитаемого в этой епархии мученика. В Нубии обнаружена стела VIII в. с копт. надписью о совершении памяти Е. Н. в 3-й день месяца паоне (араб. бауна, 28 мая). В 1-й пол. X в. Е. Н. упоминается *Евтихием*, патриархом Александрийским, в числе наиболее известных мучеников, пострадавших в гонение имп. Диоклетиана (нач. IV в.), что, однако, не находит подтверждения в др. источниках. К северу от известного егип. храма Абу-Симбел сохранилась фреска XI–XII вв., на к-рой Е. Н. изображен на коне (*Leclant J. Fouilles et travaux en Égypte et au Soudan*, 1963–1964 // *Orientalia*. R., 1965. N 2. T. 34. P. 203).

В Византийской империи почитание Е. Н. распространилось после перенесения части его мощей (вероятно, при имп. Константине I) в К-поль: главы — в Большой дворец и крови — в храм мучеников Сергия и Вакха. О мощах Е. Н. имеется упоминание у св. *Антония*, архиеп. Новгородского (после 1200; Книга Паломник. С. 19; *Janin. Églises et monastères*. P. 53). Празднование пе-

ренесения мощей Е. Н. впервые встречается под 11 марта в Синаксаре К-польской ц., откуда оно было заимствовано греч. и слав. Минеями. В К-поле память Е. Н. совершалась также в храме св. Апостолов близ мон-ря Сергия и Вакха (*SynCP. Col. 179–180*).

Церковь во имя Е. Н., где, вероятно, хранилась часть мощей мученика, была в Риме. Впосл. там был погребен мч. *Гордиан* (ВНЛ, N 3612–3613). В дальнейшем совместное почитание этих мучеников выделилось в самостоятельный культ Епимаха и Гордиана Римских с общей памятью 6, 9, 10 мая и 31 окт. Согласно синаксарному сказанию (*SynCP. Col. 670; PG. 117. Col. 444–445* [Минологий Василия II]), оба мученика пострадали в Риме при имп. *Юлиане Отступнике* (361–363) (подробнее см.: *Buck. Col. 706–708; Тock В.-М. Gordien et Epimaque* // *DHGE*. T. 21. Col. 737–741). Их память отмечалась в к-польской ц. мч. Стратоника (*Janin. Églises et monastères*. P. 478–479). В Коптской Церкви они стали почитаться 4 хатура (31 окт.) под именами *Азириан* и *Епимах* (*SynAlex. Vol. 2. P. 251–252; SynAlex. (Forget). T. 1: [Versio]. P. 98–99*).

Е. Н. назван «Новым» по отношению к мч. Епимаху Александрийскому (см. в ст. *Епимах и Александр*), с к-рым, однако, иногда отождествляется. Имеется свидетельство паломника Антония из Пьяченцы (ок. 570) о нахождении в Александрии мощей мч. Епимаха, однако неизвестно, о каком из 2 мучеников идет речь (*Anton. Placent. Itinerarium*. 45). Ист.: ВНГ, N 593–595; ВНО, N 274; *Eutychn. Annales*. T. 6. P. 16; *ActaSS. Oct. T. 13. Col. 712–718* [ВНГ, N 593]; *Col. 720–723* [ВНГ, N 594]; *Col. 724–725* [ВНГ, N 595]; *Rossi F. I martirii di Geore, Heraei, Epimaco e Ptolomeo con altri frammenti* // *Memorie della Reale Accad. delle Scienze di Torino*. Ser. 2. Torino, 1888. T. 38. P. 271–275 [ВНО, N 274]; *PG. 117. Col. 133–135* [Минологий Василия II]; *SynCP. Col. 181–182, 529–530; Lemm O., von. Koptische Miscellen*, N 91 // ИИАН. Сер. 4. 1910. T. 2. С. 1461–1464; *SynAlex. Vol. 4. P. 382–384; Delehayе H. Le Calendrier d'Oxyrhynque pour l'année 535–536* // *AnBoll. 1924. Vol. 42. P. 84 sq.; SynAlex. (Forget). T. 2: [Versio]. P. 119–120, 291; Νικόδημος. Συνέξαριστής*. T. 1. Σ. 461–463, 467; *ЖСв. Окт. С. 634–636*.

Лит.: *Buck R., de. De s. Epimacho Pelusiota Martyre Alexandriae in Aegypto commentarius paraeus* // *ActaSS. Oct. T. 13. Col. 704–711; Сегвий (Снасский). Месяцеслов*. T. 3. С. 174–175, 450–451; *Delehayе H. Les martyrs d'Égypte* // *AnBoll. 1922. Vol. 40. P. 34, 84–85, 114 sq.; Mina T. Inscriptions coptes et grecques de Nubie. Le Caire, 1942; Dorese J. Epimaque de Péluse* // *DHGE*. T. 15. Col. 605; *Sauget J.-M. Epimaco*



di Pelusio // *BiblSS*. Vol. 4. Col. 1269–1271; *Esbroeck M., van. Saint Epimaque de Péluse* // *AnBoll*. 1966. Vol. 84. P. 399–442; 1967. Vol. 85. P. 441–457; 1982. Vol. 100. P. 125–145; *Orlandi T. Epimachus of Pelusium, St.* // *CoptE*. Vol. 3. P. 965–967; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 133–134.

Т. А. Артюхова, Н. Г. Головина,
Л. В. Луговицкий

Гимнография. Память Е. Н. отмечается в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos*. Turicon. T. 1. P. 84) без богослужебного последования. В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., представляющем самую раннюю сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, память Е. Н. не отмечается. Согласно *Евсегетидскому Типикону* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. T. 1. С. 303), 31 окт. соединяются последования сщмч. Маркиана, Е. и Октоиха; последование Е. Н. состоит из канона авторства мон. Арсения, плагального 1-го (т. е. 5-го) гласа, цикла стихир-подобнов и седальна. В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz*. Turicon. P. 46) 31 окт. отмечается память апостолов Стахия, Амплия и проч. и Е. Н.; указан отпустительный тропарь Е. Н. Ὁ μάρτυς σου Κύριε: (Мученик твой гди.); служба подробно не описана.

В одной из ранних редакций *Иерусалимского устава* – ркп. Sinaït. gr. 1096, XII–XIII вв. (*Дмитриевский*. Описание. T. 3. С. 32) – 31 окт. Е. Н. упоминается вместе со сщмч. Маркианом. Со времени публикации первопечатных греч. (Венеция, 1545) и рус. (М., 1610) Типиконов и вплоть до изданий XX в. в богослужебных книгах память Е. Н. отмечается 31 окт. вместе с памятью апостолов Стахия, Амплия и проч.; последование Е. Н., как правило, состоит из отпустительного тропаря 4-го гласа Ὁ μάρτυς σου Κύριε: (Мученик твой гди.); кондака 4-го гласа **Многообразныя раны:** (печатался в московских Типиконах до исправленного издания 1682 г.), канона (в первопечатном греч. Типиконе не указан), цикла стихир-подобнов и седальна.

Последование Е. Н., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 4-го гласа Ὁ μάρτυς σου Κύριε: (Мученик твой гди.); кондак 4-го гласа **Многообразныя раны:** (только в рус. Минее (Минея (МП). Окт. С. 826); канон, заметно отличающийся в греч. и рус. Минее, однако имеющий общее ядро, надписанный в греч. Минее именем Иосиф (в рус. Минее автор не указан), 4-го гласа, ирмос: Ἄσφαί σοι Κύριε: (Воспой тевѣ гди.); нач.: Τοῖς θεοῖς λαχρότησιν (Божественными сияниями) – в греч. Минее, **Воспой тевѣ гди вѣжѣ мой** – в русской (канон Е. Н. из рус. Миней во многом совпадает с каноном Е. Н., известным по рукописям – см.: АНГ. Т. 2. P. 352–363); разные циклы стихир-подобнов, разные седальны (греч. оригинал седальна из рус. Миней известен по рукописям – см.: Ibid. P. 353–354).

Е. Е. Макаров

ЕПИПОДИЙ И АЛЕКСАНДР

[лат. Epipodius et Alexander] († 178?), мученики (пам. зап. 22 и 24 апр.), пострадавшие в г. Лугдуне (ныне Лион, Франция). Е. и А. впервые упоминаются в проповеди на день памяти мучеников, к-рая сохранилась в составе т. н. сборника *Евсевия Галликана*. Проповедь была составлена в Лугдуне в сер. или во 2-й пол. V в., возможно свт. *Евхерием* или свт. Пациентом. Она состоит из восхвалений мучеников, конкретных сведений о Е. и об А. в проповеди почти нет. Мученики названы «победными знаменами нашей Церкви» (tropaea Ecclesiae nostrae) и сравниваются с апостолами Петром и Павлом. Составитель проповеди подчеркнул особое почитание Е. и А. в Лугдуне.

Сохранилось Мученичество (Passio) Е. и А., состоящее из 2 частей и предназначенное для чтения в дни их памяти. После краткого риторического предисловия следует рассказ о гонении в Лугдуне, сведения о к-ром заимствованы из «Церковной истории» *Евсевия*, еп. Кесарии Палестинской (*Euseb. Hist. eccl.* V 1–3). Знатные юноши Е. и А., испугавшись мучений, покинули город и укрылись в хижине одной вдовы-христианки. А. был греком, Е. – уроженцем Лугдуна. Они вместе выросли, получили образование и приняли крещение. Вскоре юношей обнаружил сыщик (inquisitor), схватил их и отвел в темницу. При аресте Е. потерял сандалию, в посл. вдова хранила ее как святыню. Через 3 дня юношей доставили к судье на допрос. Е. и А. исповедали себя христианами, что привело в ярость судью и собравшуюся толпу. Приказав увести А., судья обратился к младшему из мучеников и начал уговаривать его отречься от веры, угрожая пытками. Е. объяснил, что не следует предпочитать «рабство тела» «владычеству души». Красноречивый ответ вызвал гнев у судьи, и он ударом кулака выбил Е. зубы, а затем приказал пытать. Под рев толпы, требовавшей побить Е. камнями или расчлечь его по частям, мученика увели и отсекли ему голову.

На 2-й день после казни Е. судья «возжаждал крови блаженного Александра». После краткого спора с судьей мученик был высечен или избит палками, однако не отрекся от Христа. Судья приказал привязать А. к кресту и нанести ему глубокие

раны, после чего мученик скончался. Христиане тайно вынесли тела казненных и похоронили на холме за городом. Мученичество завершается рассказом о чудесных исцелениях, происходивших по молитве у сандалии Е. Дата мученической кончины Е. и А. приходится на период гонений на христиан при имп. Марке Аврелии (161–180). Исследователи расходятся в оценке достоверности сведений, изложенных в Мученичестве. И. Делеэ считал их «не слишком важными», А. Аморе относил составление Мученичества к V в. и отмечал «простоту» и «искренность изложения».

Память мучеников содержится в галльской редакции Мартиролога блж. Иеронима (кон. VI в.): под 22 апр. – Е., под 24 апр. – «страдания Александра с иными, числом 34, и освящение крипты, где покоятся их тела». По мнению Делеэ, эти 34 мученика, по ошибке названные вместе с А., в действительности были 37 приближенными пресв. Александрийского сщмч. Феоны, память к-рого отмечена под тем же числом.

Свт. Григорий Турский в соч. «О славе исповедников» (кон. VI в.) упоминает об обуви Е., почитавшейся в Лугдуне как святыня, и об исцелениях больных у гробницы мученика (*Greg. Turon. Glor. conf.* 49). В соч. «О славе мучеников» он упоминает о сщмч. *Иринее*, погребенном под алтарем в крипте базилики св. Иоанна. По сторонам алтаря находились гробницы Е. и А., от к-рых совершались исцеления (*Idem. Glor. mart.* 49). В Мартирологе Флора Лионского (сер. IX в.) под 24 апр. содержатся краткие сведения о смерти Е. и А., заимствованные из Мученичества. Свт. Адон Вьеннский в Мартирологе (2-я пол. IX в.) приводит 2 дня памяти мучеников, 22 и 24 апр., а также сообщает, что «они похоронены на холме, возвышающемся над городом, по обе стороны алтаря в крипте прекрасного древнего зодчества». В Мартирологе Узуарда (2-я пол. IX в.) повторено ошибочное упоминание о 34 мучениках, заимствованное из Мартиролога блж. Иеронима. В XVI в. кард. Цезарь Бароний на основании Мартиролога Узуарда включил память мучеников в Римский Мартиролог, отождествив их товарищей с др. лугдунскими мучениками, сведения о к-рых содержатся в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского.



В наст. время в Лионе, на месте погребения мучеников, находится ц. св. Ириней (Сент-Ирене). Храм расположен на территории обширного некрополя, существовавшего с I в. по Р. Х. Вероятно, в кон. V в., при свт. Пациенте, над могилой сщмч. Ириней была построена базилика, к-рую упоминает Григорий Турский. Сохранившаяся крипта датируется IX–X вв. Возможно, она была возведена в 868 г. по инициативе архиеп. Ремигия I. В 1562 г. храм был разорен гугенотами, мощи святых утрачены. По сведениям Аморе, сохранившиеся части мощей Е. и А. находились в ц. св. Иуста (Сен-Жю) в Лионе. В наст. время они хранятся в реликварии Лугдунских мучеников в крипте ц. св. Ириней.

Ист.: BHL, N 2574–2575; ActaSS. Apr. T. 3. P. 7–10; De SS. martyribus Ehipodio et Alexandro // PL. 50. Col. 861–865; MartHieron. Comment. P. 202–203, 206, 208; [Florus Lugdunensis.] Martyrologium // PL. 94. Col. 887; Ado Viennensis. Martyrologium // PL. 123. Col. 250–251; Usuardus. Martyrologium // PL. Col. 959, 967.

Лит.: Delehaye. Origines. P. 352; Amore A. Eripodio e Alessandro // BiblSS. Vol. 4. Col. 1274–1275.

А. К.

ЕПІСКОП [греч. ἐπίσκοπος], высшая из 3 богоустановленных степеней священства в правосл. Церкви, существующая также и в католич. и нехалкидонских Церквях, сохраняющих апостольское преемство (а также в тех протестант. сообществах, к-рые признают епископское служение). Е. является носителем высшей благодати священства. Служение Е. вмещает всю полноту апостольской власти. Е. выступает главным учителем местной Церкви как для мирян, так и для клира (Послание патриархов Восточно-кафолической Церкви о правосл. вере. 10 // Догматические послания правосл. иерархов XVII–XIX вв. о правосл. вере. М., 1900. Серг. П., 1995^р. С. 157–163; ср.: Трул 19). По благодати Св. Духа Е. принадлежит право возглавлять совершение таинств Церкви. Только Е. может совершать рукоположения: по словам свт. Епифания Кипрского, «чин епископов преимущественно назначен для рождения отцов, ибо ему принадлежит умножать в Церкви отцов духовных» (Epiaph. Adv. haer. 75 (45). 4). Только Е. может освящать миро (в совр. правосл. традиции миро освящается не всяким Е., но главой Поместной, автономной или афтокефальной Церкви) — т. о., вступление в Церковь, происходящее через Крещение и Миропомаза-



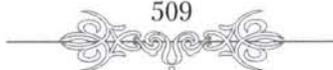
Свт. Иоанн Златоуст,
архиеп. К-польский. Икона.
Ок. 1523 г. (ЦМиАР)

ние, невозможно без Е., кто бы ни совершал Миропомазание — Е. или священник. Таинство Евхаристии также совершается либо самим Е., либо священником, которого Е. определяет для служения в том или ином храме (ср.: «Только та Евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это» — Ign. Ep. ad Smyrn. 8; «Веруем, что сие таинство св. Евхаристии совершается не всяким, а одним только благочестивым иереем, получившим священство от благочестивого и законного епископа» — Послание патриархов Восточно-кафолической Церкви о правосл. вере. 17 // Догматические послания. С. 176–182). В правосл. традиции это требование выражается также в запрете совершать Евхаристию без освященного и подписанного Е. антимиаса. Е. принадлежит власть надзора и суда над местным клиром. Ему вверено управление церковным имуществом. Без его участия или благословения ничто не может совершаться в местной Церкви (см. также ст. Власть).

Наименование «Е.» в дохристианских традициях. Буквально греч. слово ἐπίσκοπος переводится как «блюститель» или «надзирающий». В античных памятниках это слово встречается в разных значениях и контекстах, причем оно не используется по отношению к языческим жрецам (хотя некие ἐπίσκοποι упо-

минаются в списке служителей при храме Аполлона Родосского — SIG. XII 1. 731, а Плутарх называет великого понтифика (pontifex maximus) в Риме «надзирающим над святыми девами», т. е. весталками — Plut. Vitae. Num. 9; в обоих случаях, однако, слово «епископ» не имеет непосредственных жреческих коннотаций). В V в. до Р. Х. этим словом именовались гос. служащие, заведовавшие сбором денежных средств (Aristoph. Av. 1021–1057), и инспекторы в Афинском морском союзе (SIG. I 10, 11). Чаще всего «епископами» в греко-рим. мире называли разного рода надзирающих: за покоренными территориями (Appian. Hist. rom. XII (Mithridatica). 48), за рабами (PFreib. 8. 11), за строительными работами (Plut. Vitae. Pericl. 13), за торговлей на рынках (Plat. Leg. 8. 849A) и проч. Платон, рассказывая об идеальном управлении гос-вом, упоминает тех, кто должны надзирать за соблюдением законов (νομοφύλακες ἐπίσκοποι — Plat. Leg. 6. 762D; о том, что такие функции осуществлял особый совет в Афинах, см.: Plut. Vitae. Solon. 19). Слово ἐπίσκοπος и близкие к нему по значению формы часто употреблялись по отношению к языческим богам (Pindar. Olymp. 14. 5; Aeschyl. Sept. c. Theb. 271; Cornut. Theol. graec. 16, 20, 22, 27, 30, 32; Plat. Leg. 4. 717D; Plut. Vitae. Camill. 5). Греч. слово было уже в I в. до Р. Х. заимствовано римлянами и часто встречается в лат. транскрипции (Cicero. Ep. ad Attic. 7. 11. 5; CIL. 5. 2. 7914, 7870; Dig. 50. 4. 18. 7).

В Ветхом Завете и литературе эпохи Второго храма. В ВЗ неск. раз упоминаются священники, к-рые называются «надзирателями», или «блюстителями» (רָבִיב, *pāqīd*), при Иерусалимском храме (Иер 20. 1; 29. 26) и начальствуют над др. священниками и левитами (Неем 11. 14–22; 12. 42). Это же наименование встречается и по отношению к егип. и персид. чиновникам (Быт 41. 34; Есф 2. 3). В Суд 9. 28 *pāqīd* занимает должность во главе городского управления (ср.: Неем 11. 9), а в 4 Цар 25. 19 и Иер 52. 25 так называются евнухи, стоящие во главе войска. Вероятно, во всех этих случаях речь идет о служениях, схожих с теми, к-рые известны по греко-рим. источникам и существовали в персид. империи (учитывая тесные контакты греков с персами, можно предположить, что





они заимствовали нек-рые методы и институты управления у персов). Вероятно, близким по значению к евр. לְבַקֵּר является араб. выражение לְבַקֵּר в 1 Езд 7. 14, которое можно перевести как «посланный исполнять обязанности инспектора» (в син. пер.— «чтобы обозреть Иудею и Иерусалим»; ср. греч. перевод семит. слова в 2 Езд 8. 12; подробнее см.: *Steiner R. C. The mbqr at Qumran, the episkopos in the Athenian Empire, and the meaning of lbqr' in Ezra 7. 14 // JBL. 2001. Vol. 120. N 4. P. 623–646*).

Для выявления истоков епископского служения определенное значение имеют кумран. находки, в к-рых упоминается מְבַקֵּר (*mbqr*), т. е. «тот, кто надзирает [за чем-либо]» (1QS 6. 11–12, 19–20). Его основными функциями были: принятие в общину новых членов (4QD^a 5 i 14; CD 13. 13; 15. 8, 11, 14), забота о финансах и торговле (1QS 6. 20; CD 13. 16; 14. 13), а также суд (CD 9. 18, 19, 22; 14. 11–12; 4QD^a 11. 16; 4Q477). С. Шехтер, обнаруживший Дамасский документ в Каирской генизе, полагал, что *mbqr* — это аналог рим. цензора, появившийся в иудейском мире только в рим. эпоху (*Schechter S., ed. Fragments of Zadokite Work. Camb., 1910. P. XXIII. Not. 41*). Его поддержал Р. Чарлз. Однако против выступил Э. Мейер (см.: *Thiering. 1981*). Вероятно, помимо влияния со стороны гражданских установлений в данном случае на выбор «кумранитами» именно этого названия повлияли пророческие образы Ис 40. 11 и Иез 34. 12. Кроме того, среди набатейских надписей, найденных в святилище Гебель-Монейга (юж. Синай), в списке жрецов также встречается слово מְבַקֵּר (*mbqr*). Согласно наиболее распространенной гипотезе, в данном случае речь идет о слугителе, осматривавшем жертвенных животных (ср.: Мишна Тамид 3. 4; Арак. 2. 5; Вавилонский Талмуд. Кетувим. 106а; Иерусалимский Талмуд. Шекалим. 4. 2. 48а).

Филон Александрийский называет словом ἐπίσκοπος прор. Моисея (*Philo. Quis rer. div. 30*). Наконец, в ВЗ неоднократно говорится о Боге как о «надзирающем» за сердцем человека (напр.: «Бог есть свидетель внутренних чувств его и истинный зритель сердца его» — Прем 1. 6).

Е. в Новом Завете. В НЗ не содержится ни прямого наставления от Господа о необходимости поставления Е., ни рассказа о первом ус-

тановлении степени Е. апостолами (подобного рассказу об избрании 7 диаконов). Однако Е. как служители Церкви неск. раз прямо упоминаются в Посланиях и Деяниях св. апостолов (Флп 1. 1; Деян 20. 28; 1 Тим 3. 2; Тит 1. 7).

Анализ др. новозаветных текстов показывает, что помимо наименований «епископ» и «старец» (*πρεσβύτερος*) в апостольские времена были в ходу и другие наименования служителей, исполнявших функции Е. В частности, в 1 Кор 12. 28 при перечислении церковных служений говорится об имеющих дар «управления» (*κυβερνήσεις*). Упоминаются также некие «начальствующие» или «предстоятели» (формы от глагола προΐστημι в 1 Тим 5. 17; Рим 12. 8; 1 Фес 5. 12). Многократно говорится о «пастырях» (*ποιμένες* — напр.: Еф 4. 11).

В 1 Петр 2. 25 Сам Христос называется «Блюстителем (букв. Епископом.— *Αвт.*) душ (*ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν ὑμῶν*)», а в 1 Петр 5. 2 апостол, обращаясь к пресвитерам, наставляет их: «Пасите (*ποιμαίνετε*) Божие стадо, какое у вас, надзирая (*ἐπίσκοπούντες*) за ним не принужденно», т. е. говорит о тех функциях, к-рые должны исполнять Е. Однако при этом он и себя именует «сопресвитером» (*συνπρεσβύτερος*).

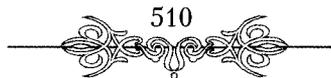
Возможно, «любящий первенствовать» Диотреф, к-рый не принимал даже апостолов (3 Ин 9–10), также исполнял епископские функции. Однако в Посланиях ап. Иоанна упоминаются только пресвитеры, или старцы (2 Ин 1; 3 Ин 1).

В Послании к Филиппийцам ап. Павел обращается к святым (т. е. верным) «с епископами и диаконами» (Флп 1. 1). То, что он отличает исполнителей этих служений от остальных членов общины, говорит об их иерархическом положении, хотя они и упоминаются на 2-м месте. Упоминание *диаконов* наряду с Е. является устойчивым выражением в раннехрист. лит-ре (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 42. 4–5; Didache. 15. 1* и др.; ср.: 1 Тим, где слова о Е. и о диаконах следуют друг за другом). Главной проблемой при интерпретации Флп 1. 1 является то, что слово ἐπίσκοπος употреблено здесь во мн. ч.: как в небольшом полисе могло оказаться неск. Е.? В святоотеческой традиции это объясняется тем, что в ранней Церкви еще не проводилось четкого различия в наименовании служений

и Е. могли называться *пресвитеры* (*Ioan. Chrysost. In Philip. 1. 1*; в пользу такого толкования говорит и то, что сщмч. *Поликарп* Смирнский говорит, обращаясь к филиппийцам, о «пресвитерах и диаконах» — *Polycarp. Ad Phil. 5. 3*; характерно, что во всем Послании он ни разу не упоминает Е.). Некоторые исследователи полагают, что под «епископами и диаконами» имеются в виду не 2 различных служения, а одно, и не иерархические степени, а указания на функции, к-рые могли (временно) исполнять любые члены общины (*Hawthorne G. F., Martin R. P. Philippians. Nashville, 2004. (WBC; 43)*). Однако возможно и др. толкование, согласно к-рому речь здесь идет о собрании в Филиппах глав неск. «домашних» церквей (возможно, со всей округи).

В кн. Деяний св. апостолов. В Деян 20. 17–35 излагается прощальная беседа, с к-рой ап. Павел обратился к «пресвитерам Церкви», созданным в Милет из Эфеса. В этой беседе апостол называет собравшихся «блюстителем» (*ἐπίσκοπος*), поставленными, чтобы «пасти» Церковь. Мн. исследователи полагают, что слово ἐπίσκοπος в данном случае указывает не на степень, а на функции, к-рые выполняют пресвитеры. Др. ученые видят здесь совмещение 2 способов управления Церковью, принятых в разных регионах христ. мира, что, по их мнению, отражает цели автора кн. Деяния продемонстрировать единство различных древнехрист. традиций (обзор теорий см.: *Barrett C. K. The Acts of the Apostles: A Shorter Comment. L.; N. Y., 2002. Vol. 2*). В Деян 1. 20 приводится также цитата из Пс 108. 8, в к-рой слово ἐπίσκοπος (достоинство, епископство) употреблено в отношении апостольского служения.

В Пастырских посланиях сохранились подробные сведения о Е. В 1 Тим 3 говорится о том, что Е. «должен быть непорочен, одной жены муж, трезв, целомудрен, благочинен, честен, страннолюбив, учителен, не пьяница, не бийца, не сварлив, не корыстолюбив, но тих, миролюбив, не сребролюбив, хорошо управляющий домом своим, детей содержащий в послушании со всякою честностью», а также, что он не должен быть «из новообращенных, чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом». Свт. Иоанн Златоуст, разбирая эти стихи, отмечает





«умеренность добродетели» (включая дозволение однократного вступления в брак до хиротонии), к-рая требуется от кандидата во епископы, что, по его мнению, было вызвано острой потребностью в Е. в ту эпоху (*Ioan. Chrysost. In 1 Tim. 10. 1*). К епископскому служению относятся и наставления, к-рые даются Тимофею в др. главах Послания: возложение рук, суд над пресвитерами, забота о вдовах, учительство, управление церковью как своим домом, сохранение предания церковного.

В Послании к Титу апостол также дает наставления, связанные со служением Е. Он говорит о том, что Тит был оставлен на Крите, чтобы «поставлять по всем городам пресвитеров» (Тит 1. 5). Однако перечисляемые далее моральные качества, которыми должны обладать пресвитеры, очень близки к тем, к-рые были перечислены в 1 Тим 3 для Е., а в ст. 6–9 эти пресвитеры прямо именуются Е.: «Если кто непорочен, муж одной жены, детей имеет верных, не укоряемых в распутстве или непорочности. Ибо епископ должен быть непорочен, как Божий домостроитель, не дерзок, не гневлив, не пьяница, не бийца, не корыстолюбец, но страннолюбив, любящий добро, целомудрен, справедлив, благочестив, воздержан, держащийся истинного слова, согласного с учением, чтобы он был силен и наставлять в здравом учении, и противящихся обличать». Главным отличием от 1 Тим 3 является особый акцент на сохранении Е. истинной веры и обличении им еретиков. Сопоставление этих посланий показывает, что автор не проводит четкого различия между пресвитерами и Е. Вероятной причиной этого является либо нестабильность терминологии для обозначения различных церковных служений, либо то, что в ту эпоху высшую ступень в церковной иерархии все еще занимали апостолы.

Е. в эпоху мужей апостольских. В «*Дидахе*» наряду с апостолами, пророками и учителями (дидаскалами) упоминаются «епископы и диаконы» (*Didache. 15. 1*). В отличие от первых 3 служений они являются выборными (об их избрании сказано: *χειροτονήσατε* — т. е. «[голосуйте,] поднимая руки»). Е. должны быть кроткими, несребролюбивыми, истинными и испытанными и исполнять в общине функции пророков и учителей, вероятно, по той при-

чине, что апостолы, пророки и учителя не находились постоянно на одном месте, но перемещались от одной общины к другой. Пророки и учителя называются в *Дидахе* «архиереями» (*Didache. 13. 3*). Пресвитеры в этом памятнике вовсе не упоминаются.

В 1-м послании сщмч. *Климента I*, еп. Римского, приводится краткое объяснение происхождения степени Е.: апостолы, «проповедуя по различным странам и городам, первенцев из верующих по духовном испытании поставляли в епископы и диаконы для будущих верующих» (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 42*). При этом он говорит, что служения Е. и диаконов были предвозвещены в ВЗ, и приводит парафраз цитаты Ис 60. 17 (по LXX). Далее замечает, что апостолы предвидели споры об «имени епископов» и по этой причине установили правило преемства: с этого времени Е. стали избираться «достоуважаемыми мужами с согласия всей Церкви» (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 44*). Кроме того, сщмч. Климент связывает с епископством «принесение Даров», т. е. совершение таинства Евхаристии.

В «*Пастыре*» *Ермы* Е. упоминаются вместе с апостолами и учителями (*Herm. Pastor. I 5*). Говорится, что они принимают странников у себя дома, покровительствуют бедным и вдовицам и если пребудут в этом служении до кончины, то займут место среди ангелов (*Ibid. III 27*).

Впервые стройная 3-степенная система церковной иерархии описывается в посланиях сщмч. *Игнатия Богоносца* (напр.: *Ign. Ep. ad Magn. 2, 6, 13; Idem. Ep. ad Trall. 2, 3; Idem. Ep. ad Philad. 4, 7*). Он говорит о согласии пресвитерства с Е. (*Idem. Ep. ad Eph. 4*), о силе совместной молитвы Е. с Церковью и о том, что покорность по отношению к Е. есть выражение покорности Богу (*Ibid. 5*). Сщмч. Игнатий призывает смотреть на Е. «как на Самого Господа» (*Ibid. 6*; ср.: *Idem. Ep. ad Magn. 6*) и ничего не делать в Церкви без него (*Idem. Ep. ad Magn. 4, 7; Idem. Ep. ad Smyrn. 8*). Без Е. нельзя совершать Крещение и «вечерю любви» (т. е. Евхаристию — *Idem. Ep. ad Smyrn. 8*), а вступающие в брак должны делать это только с ведома Е. (*Idem. Ep. ad Polyc. 5*). Е. может быть юным по возрасту (*Idem. Ep. ad Magn. 3*).

Е. в последующей церковной традиции. Во II–III вв. епископское

служение окончательно оформляется и за ним закрепляются те учительные, адм. и литургические функции, к-рые составляют его сущность до наст. времени.

В соч. *Тертуллиана* домонтанистского периода впервые ясно говорится о служении Е. как об иерархической степени (*ordo episcoporum* — *Tertull. De praescript. haer. 32; Idem. Adv. Marcion. 4. 5*). Основными функциями Е. он называет управление Церковью, совершение таинств и учительство. Е. председательствуют на Соборах. Однако в поздних сочинениях Тертуллиан начинает противопоставлять Е. духовных лидеров (*Rankin D. Tertullian and the Church. Camb.; N.Y., 1995*).

В противоположность Тертуллиану большое значение роли Е. в Церкви придавал сщмч. *Киприан*, еп. Карфагенский. По его словам, «Церковь закладывается в епископе, клире и всех, твердо стоящих в вере» (*Cyp. Carth. Ep. 27. 1*). Единство Церкви обеспечивается единством ее епископата (*Ibid. 69. 8; 52. 24*), «епископат един, и каждый епископ целостно в нем участвует» (*Idem. De unit. Eccl. 4; Idem. Ep. 52. 24*). Зримо единство епископата выражается на Соборах (*Idem. Ep. 66. 1; 52. 4*). При этом в каждой Церкви начальствует один Е. (*Ibid. 69. 5*): «кто не с епископом, тот не в Церкви» (*Ibid. 69. 8*). Функции Е. таковы: он надзиратель, предстоятель, пастырь, управляющий, начальник и священник (*Ibid. 69. 5; 58. 1*). Он сохраняет Церковь от расколов, представляет Христа в общине и приносит истинную Жертву (*sacerdos vice Christi* — *Ibid. 63. 14*). Е. обладает властью отлучать от общения.

Хотя нек-рое уподобление церковных служений ветхозаветному священству есть уже в сочинениях сщмч. Климента Римского, прямые параллели начинают проводиться только в кон. II–III в. (напр.: *Didasc. Apost. 3. 3. 5; 9*). Согласно сир. литургико-каноническому памятнику «*Дидакалии апостолов*», основными функциями Е. является толкование Свящ. Писания и изложение истин христианской веры. Е. избирается всем народом по воле Св. Духа. Лучше, если кандидат в Е. не имеет жены и если он не моложе 50 лет.

Окончательное утверждение епископального порядка управления Церковью было связано с утверждением ее епархиального устройства с Е. во





главе каждой *епархии* (впосл. в Церкви распространился также институт помогающих Е., к-рые называются «викарными» — в отличие от «правлящих» Е., т. е. возглавляющих епархии, — и не имеют собственных епархий, осуществляя свои литургические, адм. и учительные полномочия лишь по указаниям правящих архиереев; см. ст. *Викарий*).

С централизацией управления Церковью в III–IV вв. те Е., которые возглавляли *митрополии*, т. е. главные епархии в округах из неск. епископий, получили титулы *митрополитов*, а Е. еще более крупных церковных центров — титулы *архиепископов*, *пап*, впосл. — *патриархов* (в позднейшую эпоху присвоение Е. титула архиепископа и митрополита стало использоваться и как одна из церковных наград, не обязательно связанная с особым статусом возглавляемой этим Е. епархии). С III–IV вв. и далее деятельность Е. была подробно регламентирована церковным законодательством (а также в ряде случаев светским — так, напр., визант. законодательство рассматривало епископат как составную часть высшего управленческого аппарата Рим. империи). С этого же времени сохранились описания и молитвы чинов поставлений в Е.

Теории происхождения епископского служения. Научно-критические теории происхождения епископата долгое время развивались в русле протестант. традиции, для которой характерно противопоставление «благодатного служения» (харизмы) и «иерархического чина» в ранней Церкви. При этом епископат рассматривался в значительной степени как установление католич. Церкви. Начиная с кон. XIX в. мн. ученые пытались выявить некую «докатолическую» (*vorkatholische*; см.: *Hilgenfeld A. Die vorkatholische Verfassung der Christengemeinde außer Palästina // ZWTh. 1890. Bd. 33. S. 223–245*) стадию развития церковных служений, чтобы тем самым доказать, что епископское управление Церковью не является ни Господним, ни апостольским установлением, а значит, может быть упразднено.

Оживление интереса к истории происхождения епископского служения в кон. XIX в. было вызвано открытием и публикацией «Дидахе», а также др. литургико-канонических памятников ранней Церкви.

Широкое обсуждение вызвала работа Э. Хатча (*Hatch E. The Organization of the Early Christian Churches. L., 1881*), переведенная на нем. язык А. фон Гарнаком. Согласно теории Хатча, наименование и функции Е. были заимствованы из греко-рим. языческого мира, поскольку изначально функцией Е. было только управление имуществом христ. общины. Однако это предположение было отвергнуто, поскольку в 1 Петр 2. 25 Е. называется Христос, а в Послании сщмч. Игнатия Магnezийцам (3. 1) — Сам Бог.

Наибольшим влиянием на протяжении XX в. пользовалась теория нем. юриста Р. Зома (*Sohm R. Kirchenrecht. Lpz.; Münch., 1892. 2 Bde.*), согласно к-рой изначально харизматические христ. общины, чуждые правового регулирования жизни, постепенно деградировали в легалистские институты. Зом также постулировал двойственность в устройении Церковью уже в апостольскую эпоху: основанные ап. Павлом общины, ведомые харизматиками, по его мнению, противостояли общинам, устроенным по модели синагоги, во главе к-рых стояли «старцы» (превитеры). Е., по мнению Зома, изначально отвечал лишь за совершение Евхаристии и управлял имуществом Церкви. Хотя против теории Зома сразу же выступили неск. ученых (напр.: *Batiffol P. L'Église naissante et le catholicisme. P., 1909*), его работы были переведены на мн. языки (в т. ч. на рус. язык; критическую рецензию на работу Зома написал Н. А. Заозёрский — О сущности церковного права // БВ. 1908. Т. 3. № 10. С. 312–338; № 12. С. 565–577; 1910. Т. 1. № 4. С. 597–613; 1911. Т. 1. № 1. С. 63–103) и получили широкое признание. В XX в. теорию Зома подхватили ученые Х. фон Кампенхаузен (*Campehausen H., von. Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten. Tüb., 1963²*), Э. Кеземанн, К. Кертельге и др. (см. сб.: *Das kirchliche Amt im Neuen Testament / Hrsg. K. Kertelge. Darmstadt, 1977*).

Нек-рой альтернативой взглядам Зома стала теория Гарнака, к-рый доказывал, что в ранней Церкви действовали одновременно 2 способа управления — харизматически-религ. и административно-экономический. Если представители 1-го типа (апостолы, пророки, учителя) были поставлены Самим Богом для

всей Церкви, то представители 2-го (епископы и диаконы) избирались местными общинами и служили только нуждам локальной Церкви (*Harnack A. Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. Lpz., 1910*). Др. важный тезис Гарнака состоит в том, что становление епископата было связано с переходом управления Церквами от странствующих апостолов, пророков и учителей к остающимся на одном месте епископам. Теорию Гарнака разделял, в частности, А. П. Лебедев (*Духовенство Древней Вселенской Церкви: От времен апостольских до IX в.: Ист. очерки. М., 1905*).

Отказу от жесткого противопоставления иудейских и греко-рим. истоков епископского служения способствовало обнаружение в кумран. текстах упоминаний институций, схожих с христианскими. Хотя некоторые исследователи (напр., И. Иеремиаас, Б. Райке; см. также: *Thiering. 1981*) признавали прямую связь между христ. Е. и их предполагаемыми кумран. прототипами, большинство ученых отказались от их прямого отождествления на том основании, что в этом случае подобное служение в Церкви должно было бы в первую очередь возникнуть в регионе Палестины, где жили ессеи, а не в греч. мире (*Fitzmyer J. Jewish Christianity in Acts in the Light of the Qumran Scrolls // Idem. Essays on the Semitic Background of the New Testament. L., 1971. P. 271–303*).

В то же время доминирование в библеистике XX в. протестант. ученых привело к закреплению шаблонных представлений об устройстве ранней Церкви. Т. н. ранняя кафоличность рассматривалась исключительно как негативное явление, связанное с ростом институционализации Церкви, а церковные служения выводились преимущественно из синагогального устройства (см., напр.: *Данн Дж. Единство и многообразие в НЗ: Пер. с англ. М., 1997*).

К протестант. теории склонялись и нек-рые католич., а также правосл. ученые. В частности, прот. Николай Афанасьев в очень большой степени основывался на работах Гарнака и Зома. Признавая, что «епископ онтологически необходим Церкви: его служение не есть продукт исторического развития церковного устройства, но покоится в самых основах Церкви», он вместе с тем от-





рица реальность преемственности между апостолами и Е., полагая, что Е. был изначально равен пресвитеру, точнее был просто старейшим пресвитером, который возглавлял евхаристическое собрание (*Афанасьев Н. Н., прот.* Церковь Духа Святого. П., 1971).

Попытку примирить протестант. и католич. взгляды на епископат предпринял еп. Реймонд Браун, предложивший проводить различие между епископским служением и епископскими функциями в ранней Церкви: по его мнению, отсутствие в к.-л. раннехрист. общине епископского служения не означало отсутствия в ней тех, кто осуществлял функции Е. (*Brown R. Episkopê and episkopos: The New Testament Evidence // Theological Studies. Baltimore, 1980. Vol. 41. P. 322–338.*)

Иную теорию выдвинул Р. А. Кэмпбелл (*Campbell R. A. The Elders: Seniority within Earliest Christianity. Edinb., 1994*), использовавший в качестве базовой модели для анализа устройства раннехрист. общин модель античного «домохозяйства». Он указывал на то, что христ. пресвитеры, подобно старцам в др. традициях, изначально представляли собой не иерархическую степень, а группу авторитетных лиц, старших по возрасту и давности обращения в христианство. Кэмпбелл, толкуя тексты Деян 14. 23; 20. 17–38; 1 Фес 5. 12; Рим 12. 8; 16. 2; 1 Кор 16. 16; Флп 1. 1, относит их к «старцам». Т. о. епископы и пресвитеры, по его мнению, должны рассматриваться как синонимичные названия одного и того же служения, но при этом 1-е указывает на функции, а 2-е — на статус. По мнению Кэмпбелла, епископское служение возникло первым. Его прототипом был *mbqr* кумран. общины. В 1-м христ. поколении, когда Церковь еще была малочисленна, наименование «пресвитер», или «старец», в принципе не могло употребляться. Но во 2-м поколении христиан Е. стали неизбежно избираться из старцев, т. е. старейших христиан (ср.: 1 Тим 3. 15). Старцы не «назначались» на служение, но избирались большинством общины на основании их репутации и личных качеств. Премущественное упоминание в НЗ названий церковных служений во мн. числе говорит о том, что речь идет о руководителях небольших «домашних» Церквей в той или иной области, а не о Е. целого города. Еди-

ный епископ стал избираться только в крупных городах, где было неск. общин, во избежание конфликтов между ними и для координации их деятельности. Развитие епископского служения, по мнению Кэмпбелла, происходило в 3 стадии: стадия «домохозяйства», когда еще активно действовали апостолы и не было пресвитеров (старцев) (представлена в 1-м Послании к Фессалоникийцам и 1-м Послании к Коринфянам); стадия крупной «общины», когда Е. стали избираться из числа пресвитеров (представлена в кн. Деяния св. апостолов и в 1-м Послании ап. Петра); «городская» стадия, когда появляются Е. для неск. «домашних» Церквей города (представлена в 1-м Послании к Тимофею и в Послании к Титу).

Т. о. пресвитерское служение вторично по отношению к епископскому, к-рое имеет апостольское происхождение. Поскольку изначально церковные общины основывались и управлялись апостолами, приходившими из крупных центров (Антиохии, Иерусалима и др.) и потом возвращавшимися обратно, для ведения дел в общине во время своего отсутствия они оставляли блюстителей, которые решали текущие вопросы и в т. ч. заведовали денежными средствами общины. Численный рост христиан и умножение количества общин в одной местности, а также распространение ересей и гонения привели к тому, что удаленное управление общинами стало затруднительным. По этой причине апостолы стали передавать всю власть своим представителям, к-рые в посл. стали поставляться на местах, а не назначаться апостолами. В дальнейшем в руки Е. перешли и литургические функции.

А. А. Ткаченко

Статус и канонические полномочия Е. Согласно правосл. церковному праву, Е. как высший представитель церковной власти в управляемой им епархии обладает рядом адм. (управленческих), богослужебных и пастырских полномочий, осуществляемых им лично или делегируемых иным должностным лицам. Право также регламентирует порядок процедуры избрания (назначения) Е. на должность епархиального архиерея и освобождения его от этой должности; материальное обеспечение Е.; особенности церковно-юридической ответственности Е. Эти элементы

правового статуса Е. претерпели длительное историческое развитие.

Управленческие полномочия Е. в канонических правилах и др. памятниках церковного права никогда не перечислялись исчерпывающим образом. Как правило, неопределенно широкие формулировки (Е. должен управлять епархией «с осмотрительностью», «разбирать все дела с рассуждением» (Антиох 9), «неопустительно быть при церковных делах» (Ап 81); клирики «без воли епископа ничего да не совершают» (Ап 39)) сочетаются с указанием на конкретные права и обязанности Е. (Е. выдает клирикам увольнительные грамоты (Трул 17), дает разрешение на создание мон-рей (Трул 49) и проч.). Это свидетельствует о том, что церковная власть Е. на территории его епархии, согласно канонам, практически неограниченна. Ему подчинены все клирики и монашествующие епархии, все приходы и мон-ри (кроме ставропигиальных), благотворительные, образовательные и др. епархиальные учреждения; Е. управляет церковной собственностью, производит судебное разбирательство по делам о церковных правонарушениях и назначает виновным наказания.

При Е. до IV в. существовал коллегиальный орган из священников — пресвитериум (*Ign. Ep. ad Eph. 2, 4, 20; Idem. Ep. ad Magn. 2, 13; Idem. Ep. ad Trall. 2, 7, 13; Idem. Ep. ad Philad. 4, 5, 7; Idem. Ep. ad Smyrn. 12; Ioan. Chrysost. De sacerd. III 15*) с совещательными функциями. При этом катехизация и вообще поучение народа оставались прерогативой Е.; назначение епитимий и принятие грешников в общение с Церковью тоже осуществлялись Е. (*Botte. 1956. P. 5–13*). В дальнейшем при Е. практически всегда существовали различные должностные лица (*эконом, нотариий, хартофилак* и т. д.) и органы (канцелярия, приказы, *епархиальное управление* и т. д.) с общей или специальной компетенцией по управлению епархиальными делами. Однако все они были полностью подчинены Е. и не представляли собой самостоятельную «ветвь власти» в епархии.

С IV в. в условиях начавшейся христианизации Римской империи статус Е. принципиально меняется. Помимо сугубо церковной власти Е. приобретает в соответствии с гос. законодательством ряд административных полномочий, касавшихся





поддержания городского благоустройства, контроля за местными чиновниками и т. п. (*Rebillard, Sotinel*. 1998). Е. также получает право осуществлять судопроизводство по гражданским делам в случае, если стороны выразят соответствующее желание; так возникает институт «епископского суда» (*episcopalis audientia*). Двойная, церковно-светская, компетенция Е. была характерна для всех гос-в, где христианство признавалось гос. религией. Наиболее ярко она проявлялась в эпоху средневековья, когда, с одной стороны, в ведении Е. и подчиненных ему лиц находились судопроизводство по семейным и наследственным делам (в поздней Византии, а затем и в др. странах), управление высшим образованием (в Зап. Европе), контроль в области торговли, мер и весов (напр., в Новгороде) и т. п., а, с др. стороны, Е. часто являлся сеньором (*Pennington*. 1999. Sp. 231, 234) и как таковой обладал неограниченной светской властью в пределах своих владений.

В Российской империи в XVIII — нач. XX в. единоличная власть Е. была частично ограничена путем создания на епархиальном уровне совещательного органа — *духовной консистории*. Секретарь консистории, в отличие от ее членов, был мирянином и подчинялся *обер-прокурору Святейшего Правительствующего Синода*; т. о., обер-прокурор мог осуществлять контроль за деятельностью Е.

Коренным образом правовое положение Е. в России изменилось в результате прихода к власти большевиков. На основании Декрета СНК РСФСР от 23 янв. 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» Е. утратили все полномочия светского характера, а также право на получение материального содержания от гос-ва. С этого момента власть Е. приобретает исключительно внутрицерковный характер, какой она имела в I–III вв. Порядок осуществления этой власти претерпевает некоторые изменения по сравнению с предшествующим периодом. На *Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* было принято определение «Об епархиальном управлении», предусматривавшее создание вместо консисторий *епархиальных советов* и епархиальных судов, члены к-рых должны были избираться *епархиальным собранием* из числа клириков и мирян (влияние этих органов, впрочем, ог-

раничивалось оставлением за Е. права утверждать любые их решения). Реализация норм данного определения, однако, оказалась невозможной ввиду начавшихся гонений на Церковь. В дальнейшем произошло существенное укрепление власти Е.: в соответствии с «*Положением об управлении Русской Православной Церкви*» 1945 г. (п. 26, 27) он получил возможность осуществлять свои полномочия единолично или при помощи епархиального совета — совещательного органа, полностью подконтрольного Е. Институт епархиальных собраний был восстановлен «*Уставом об управлении Русской Православной Церкви*» 1988 г. (гл. 7), где содержались также нормы об обязательном создании епархиального совета и частичной выборности его членов. Кроме того, было предусмотрено образование исполнительных органов при Е.: епархиального управления и «иных епархиальных учреждений». Эти нормы в целом сохранились и в «*Уставе Русской Православной Церкви*», принятом Поместным Собором 2000 г. (разд. 10). Одинаково изложено в обоих уставах и правило о том, что без согласия Е. ни одно решение органов епархиального управления не может быть проведено в жизнь. Важной особенностью действующего Устава является наличие в нем разд. 7 (о церковном суде), согласно к-рому Е. должен осуществлять свою судебную власть при помощи специального органа — епархиального суда. В соответствии с «*Положением о церковном суде Русской Православной Церкви*» (Московского Патриархата), принятым Архиерейским Собором РПЦ 2008 г., Е. принадлежат полномочия создавать епархиальный суд (ст. 23. 1), утверждать его решения (ст. 47. 1–3), а также самостоятельно принимать решения по делам о совершении церковных правонарушений в случае, если данные дела не требуют исследования (ст. 3. 2).

В наст. время управленческие полномочия Е. в РПЦ регламентируются в основном разд. 10 Устава РПЦ 2000 г. (п. 12, 13, 16–19). Осуществляя правотворческую функцию, Е. издает подзаконные («исполнительно-распорядительные») акты по любым вопросам жизни и деятельности епархии (напр., положения о епархиальных учреждениях). Е. решает вопросы, возникающие при заключении и расторжении церковного бра-

ка. Е. также имеет право во внесудебном порядке применять церковные санкции к клирикам и мирянам (вплоть до соответственно временного запрещения в священнослужении и временного отлучения от церковного общения). Основная часть властных полномочий Е. принадлежит к исполнительным (адм.) и контролирующим. В частности, Е. назначает на церковные должности клириков (в т. ч. настоятелей приходов и приходских священников) и сотрудников епархиальных учреждений, утверждает состав *приходских собраний* и кандидатуры председателей *приходских советов* и ревизионных комиссий приходов, благословляет монашеские постриги, представляет на утверждение Свящ. Синода ректоров духовных учебных заведений, настоятелей (настоятели) и местников мон-рей епархиального подчинения. Е. созывает епархиальное собрание и епархиальный совет и председательствует на них, обладая правом вето на решения епархиального собрания (с передачей соответствующего вопроса на рассмотрение Свящ. Синода). Он дает благословение на учреждение новых приходов, постройку и ремонт храмов, молитвенных домов и часовен, направляет в Свящ. Синод представления об открытии мон-рей и духовных учебных заведений. Е. утверждает гражданские уставы приходов, мон-рей и др. канонических подразделений, входящих в епархию; созывает приходские собрания и утверждает их протоколы, а также отчеты приходских советов и доклады ревизионных комиссий приходов. Е. действует от имени РПЦ во взаимоотношениях с органами гос. власти по вопросам, касающимся его епархии, в т. ч. ходатайствует о возврате епархии храмов и др. церковного имущества. Он определяет порядок владения, пользования и распоряжения имуществом епархии; непосредственно распоряжается этим имуществом и финансовыми средствами епархии, представляет епархию как юридическое лицо в гражданско-правовых отношениях. Е. осуществляет контроль и надзор за религ., адм. и финансовой деятельностью епархиальных учреждений, мон-рей епархиального подчинения, учебных заведений, приходов и др. подразделений епархии, за деятельностью клириков епархии, за правильным отправлением богослужения и т. д. Он вправе прини-





мать в клир своей епархии духовенство из др. епархий при наличии *отпускных грамот*, а также отпускать священнослужителей в иные епархии, предоставляя по запросу архиереев их личные дела и отпускные грамоты. В компетенцию Е. входят руководство благотворительной деятельностью епархии, принятие мер по повышению образовательного уровня духовенства, награждение клириков и мирян церковными наградами (или представление ходатайств о награждении Патриарху Московскому и всея Руси) и др. Перечень полномочий Е. остается открытым: помимо всего вышеперечисленного он также «заботится... об удовлетворении прочих церковных нужд» (Устав РПЦ, 2000. X 18я7). Е. обязан ежегодно представлять Патриарху Московскому и всея Руси отчет по установленной форме о религ., адм. и финансово-хозяйственном состоянии епархии и о своей деятельности.

С момента возникновения епископата важнейшим богослужебным полномочием, отличающим Е. от пресвитера, было право совершать рукоположения (в т. ч. рукополагать новых Е.). Др. специфическими полномочиями Е. в богослужебной сфере являются поставление церковнослужителей, освящение св. мира, освящение храмов и антиминсов. Кроме того, привилегией Е. является торжественное («архиерейским чином») совершение богослужений, в к-рых он участвует (см. ст. *Архиерейское богослужение*). Пастырские полномочия Е. связаны гл. обр. с заботой о хранении христ. веры, христ. нравственности и благочестия в епархии. В частности, Е. вправе обращаться с архипастырскими посланиями к клиру и мирянам своей епархии, осуществлять надзор за состоянием церковной проповеди (Устав РПЦ, 2000. X 15, 18а,ч). В наст. время в условиях отсутствия цензуры в РПЦ сложилась практика офиц. благословения Е. изданий религ. лит-ры.

Основанием для проведения выборов нового Е. является один из юридических фактов, определенных К-польским Собором 861 г.: смерть Е., ранее управлявшего данной епархией; осуждение его к лишению сана за церковные правонарушения; добровольный его отказ от управления епархией; отсутствие его в епархии в течение 6 месяцев без уважительных причин (Двукр. 16). В наст. вре-

мя к этому перечню относится также перемещение прежнего Е. в др. епархию по решению *высшей церковной власти*.

Требования, предъявляемые к кандидату в Е., были сформулированы еще ап. Павлом (1 Тим 3. 2–7; Тит 1. 7–9). Они сводятся к тому, что кандидат должен обладать безупречным нравственным обликом, достаточными богословскими познаниями, хорошей репутацией (в т. ч. и среди «внешних»), быть единобрачным и не принадлежать к числу недавно крещеных. В ходе исторического развития церковного права эти требования неск. изменились и расширились. Так, был введен возрастной ценз для кандидатов. В первые века христианства он составлял 50 лет (Const. Ap. II 1), при Юстиниане был уменьшен до 35 (Novell. Just. 123. 1), а затем — до 30 лет (Ibid. 137. 2). Последняя норма вошла в Василики (Basilic. III 1. 7). В дальнейшем минимальный возраст, необходимый для избрания в Е., колебался от 30 до 40 лет (см. данные за XIX в.: *Никодим [Милаш], еп.* Право. С. 361. Примеч. 3). В наст. время, напр., в *Элладской Православной Церкви* он составляет 30 лет (см.: *Θεόδωρος, Κοτσώνης*. 1964. Ст. 785), в РПЦ — также 30 лет (Устав РПЦ, 2000. X 10). Существенно изменились требования к семейному положению буд. Е. Если еще в IV в. мн. Е. избирались из женатых людей, которые и после рукоположения продолжали вести семейную жизнь и имели детей, то к V в. предпочтение начинает отдаваться безбрачным кандидатам, в т. ч. монахам. Имп. св. *Юстиниан I* законодательно закрепил обычай безбрачия Е. и установил, что кандидатом в Е. может стать только лицо, не состоящее в браке и не имеющее детей (CJ. I 3. 47(48)); при этом рекомендовалось избирать в Е. монахов (Novell. Just. 6. 1. 7). Трульский Собор подтвердил обязательность безбрачия Е. (Трул 12), что иногда истолковывали как предписание избирать в архиереи только монашествующих (см., напр.: *Иоанн (Соколов)*. 1863. С. 468–474). Но такое ограничительное толкование ошибочно: Трул 12 регулирует статус лишь тех, кто уже рукоположен в епископский сан, причем обязывает их только к безбрачию, а не к монашеству; поэтому Трул 48 предусматривает обязанность женатого кандидата развестись до рукоположения (*Θεόδωρος,*

Κοτσώνης. 1964. Ст. 784). Правило же о том, что Е. обязательно должен быть монахом, отражает правовой обычай, в частности Русской Церкви (*М[арков]*. 1904. Стб. 458–459). От этого обычая попытался отойти Поместный Собор 1917–1918 гг., постановивший, что кандидат в Е. может быть как монахом, так и «не обязанным браком» священнослужителем и даже мирянином (ст. 17 Определения «Об епархиальном управлении»). Однако в посл. возможность избрания мирянина в Е. была исключена, а безбрачным священнослужителям перед рукоположением в сан Е. было предписано принимать монашеский постриг (Устав РПЦ, 1988. VII 9; Устав РПЦ, 2000. X 10).

Историческое развитие норм **о порядке избрания Е.** (соответствующие визант. правовые источники см.: *Ράλλης, Ποτλής. Σύναγμα*. I 6–28) характеризуется постепенным устранением мирян и клириков от участия в выборах. Если с догматической т. зр. Церковь никогда не придавала такому участию принципиального значения (*Catoire*. 1912), то в церковном правосознании оно первоначально считалось необходимым. В I–III вв. выборы Е. производились всей общиной (*Didache*. 15. 1) при участии Е. соседних епархий, к-рые затем совершали рукоположение избранного кандидата. В IV в. эти обычаи выборов упраздняются (*Gryson*. 1979). *Вселенский I Собор* определил, что выборы проводятся всеми Е. соответствующей церковной области (или по крайней мере тремя, если остальные письменно делегировали им свои полномочия), а их результаты утверждаются митрополитом — Е. областного города (I Всел 4, 6). При этом в особом послании Собор отметил, что в выборах, как и прежде, должно участвовать население епархии (*Concilii Nicaeni Epistula ad Ecclesiam Alexandrinam et episcopos Egypti, Libyae et Pentapolis // Mansi*. T. 2. Col. 912). Однако уже Лаодикийский Собор (ок. 343) запрещает «сборищу народа» (толпе) избирать священнослужителей (Лаодик. 13). Впосл. имп. Юстиниан предусмотрел ограниченное участие населения епархии в выборах: правом предлагать кандидатуры собранию Е. он наделил лишь знатных граждан (*primates*) и клириков (Novell. Just. 123. 1). В Василики была включена аналогичная норма из Novell. Just. 137, 2.3 (Basilic. III 1. 8), хотя на практике



участие визант. мирян и клириков в выборах Е. полностью прекратилось (применительно к XII в. об этом упоминает *Феодор IV Вальсамон*; см.: *Соколов*. 1917. С. 248–249). Это тем не менее не означает, что епископат полностью сосредоточил в своих руках избрание новых Е., поскольку и в Византии, и в др. гос-вах средневековья и нового времени, включая Российскую империю, существовал контроль гос. власти за выборами Е. Сущность такого контроля состояла в праве (не обязательно закрепленном законодательно) представителей гос-ва утверждать результаты выборов Е. или даже самостоятельно проводить 2-й этап выборов, избирая одну кандидатуру из неск. предложенных (подобную норму российского законодательства см.: ПСЗ. Т. 6. № 3734). Аналогичные процессы протекали на Западе, где в раннем средневековье в выборы Е. стали вмешиваться варварские короли, а участие простых мирян было сведено к минимуму (хотя далеко не так быстро, как на Востоке; см.: *Gryson*. 1980). Позднее в католич. Церкви выборы Е. стали проводиться капитулом кафедрального собора епархии (с утверждением их результатов клиром и знатными мирянами) и контролироваться папой или представителями гос. власти (*Piolanti*. 1954. Col. 1315–1316). В позднем средневековье сделалась обычной практика прямого назначения Е. папой (*Avril*. 2002. P. 504–505). (О Е. в католич. Церкви см. статьи *Епископальная система*, *Епископские конференции* и др.)

Поместным Собором Российской Церкви 1917–1918 гг. было решено вернуть клиру и мирянам епархии право участвовать в выборах Е. (ст. 16 Определения «Об епархиальном управлении»). Однако последующее церковное законодательство этого права не предусматривало. Согласно Положению об управлении РПЦ 1945 г. (п. 24), Е. назначался указом Патриарха Московского и всея Руси (на практике такое назначение производилось после соответствующего решения Свящ. Синода). Устав об управлении РПЦ 1988 г. (VII 6) определял, что Е. избирается Свящ. Синодом под председательством Патриарха, факт избрания оформляется указом Патриарха; такая же норма содержится в Уставе РПЦ 2000 г. (X 7).

На проведение выборов Е. отводится определенное время. Соглас-

но канонам (4 Всел. 25), выборы должны состояться в течение 3 месяцев со дня появления вакантной епископской кафедры. В наст. время в РПЦ этот срок сокращен до 40 дней (Устав РПЦ, 1988. VII 23; Устав РПЦ, 2000. X 23). Лицо, избранное на должность епархиального архиерея, рукополагается в сан Е. и после этого вступает в должность. Рукоположение должно совершаться как минимум двумя или тремя Е. (Ап 1); обычно в нем принимает участие предстоятель соответствующей Поместной Церкви.

По общему правилу Е. занимает свою должность пожизненно. Но в отдельных случаях допускается его отставка — «уход на покой» — по собственному желанию, а также перемещение Е. из одной епархии в другую. Если в древности отказ Е. от управления епархией был неординарным событием и расценивался крайне отрицательно (см., напр.: 3 Всел. Посл.), то в посл. отношении к таким действиям стало более терпимым. Е. разрешалось уйти на покой, напр., по состоянию здоровья, сохраняя свой священный сан (и соответственно право совершать богослужения и проч.); все властные полномочия он при этом утрачивал. В наст. время в РПЦ предусмотрено обязательная подача Е. прошения об уходе на покой по достижении 75-летнего возраста. Прощение подается на имя Патриарха Московского и всея Руси и рассматривается Свящ. Синодом (Устав РПЦ, 2000. X 26); как показывает практика, оно удовлетворяется не всегда. Что касается перемещения Е., то оно является законным только тогда, когда совершается по решению высшей церковной власти (Ап 14). Так, в РПЦ подобное решение принимается Свящ. Синодом, причем лишь в исключительных случаях (Устав РПЦ, 2000. V 26а). Кроме того, Е. отстраняется от управления епархией в результате совершения им церковного правонарушения, если ему будет назначено наказание в виде запрещения в священнослужении или лишения сана.

Материальное обеспечение Е. Как церковно-должностное лицо и представитель церковной власти, Е. имеет право на материальное вознаграждение за исполнение своих обязанностей. Первоначально доходы Е. состояли из добровольных пожертвований верующих. В визант. эпоху к ним прибавились гос. жалованье

(с 315, когда имп. св. *Константин I Великий* издал указ о содержании духовенства — *Euseb. Hist. eccl.* X 6), прибыль от использования церковной собственности, а с XI в. — церковные налоги (*каноникон* и *канискион*), пошлины за назначение на церковные должности, венчание брака и др. сборы с населения, включая клириков и монашествующих. Эти налоги и сборы сохранились и в поствизант. период (*Herman*. 1939; *Paradakis*. 1991. P. 292); на Западе их аналогом была церковная *десятина*, а также различные денежные и натуральные сборы, взимавшиеся Е. с населения его феодальных владений. В основе материального обеспечения Е. в Др. Руси и в России до XVIII в. также лежали пожертвования, церковные налоги и сборы, пошлины за церковно-юридические действия, доходы от церковной собственности. Полученные средства Е. расходовал как на собственное содержание, так и на епархиальные нужды. В 1764 г. в Российской империи для Е. было введено фиксированное гос. жалованье (ПСЗ. Т. 16. № 12060). После отделения Церкви от гос-ва в 1918 г. материальное обеспечение Е. стало осуществляться исключительно за счет церковных средств. Согласно Уставу РПЦ 2000 г., размер содержания Е. во время управления епархией и архиерейской пенсии, назначаемой ему в случае ухода на покой, определяется Свящ. Синодом (Устав РПЦ, 2000. X 25).

Обязанности Е. Е. призван надлежащим образом исполнять свои должностные обязанности и соблюдать законодательство РПЦ (ее Устав, постановления Соборов и Свящ. Синода); в случае совершения им правонарушений он несет церковно-юридическую ответственность. Жалобы на Е. принимаются Патриархом Московским и всея Руси, к-рый при наличии в действиях Е. признаков правонарушения передает жалобу в церковный суд по подсудности. Дела по обвинению Е. рассматриваются в 1-й инстанции общецерковным судом (Положение о церк. суде, 2008. Ст. 28.1), во 2-й (и последней) инстанции — Архиерейским Собором РПЦ (Там же. Ст. 31.2, 3). На время рассмотрения его дела в церковном суде Е. может быть отстранен от управления епархией. Т. к. Устав РПЦ не определяет порядок судопроизводства по делам такого

рода, то до принятия «Положения о церковном суде Русской Православной Церкви (Московского Патриархата)» Архиерейским Собором 2008 г. применялись канонические нормы, устанавливающие ряд специфических правил о возбуждении дел против Е. и доказывании по таким делам (Ап 74, 75; II Всел 6; Карф 8, 19(28), 128(143)–131(146)). Эти правила сводятся к тому, что обвинять Е. в совершении церковных правонарушений и быть свидетелями обвинения имеют право только те лица, которые принадлежат к Православной Церкви, не были осуждены церковным судом и не находятся под обвинением в церковных правонарушениях, а также не скомпрометировали себя к.-л. аморальными поступками. Кроме того, они содержат требование формальной оценки доказательств, устанавливая, что вина Е. должна быть доказана (ср.: Положение о церк. суде, 2008. Ст. 6.2), как минимум, показаниями 2 или 3 свидетелей. Дело должно рассматриваться судом в присутствии обвиняемого Е., для чего он трижды вызывается в судебное заседание; в случае неявки Е. после 3-го вызова суд вправе рассмотреть его дело заочно. К Е., виновному в церковных правонарушениях, применяются такие наказания, как лишение сана (за уклонение в ересь или раскол и др. наиболее тяжкие преступления) и запрещение в священнослужении.

А. Г. Бондач

Е. на латинском Западе. В зап. части Римской империи, начиная уже с III в., Е. часто являлись патронами по отношению к населению своих диоцезов. Е. могли выступать в качестве свидетелей при заключении браков, торговых сделках, освобождении рабов и т. д. Они заботились о брошенных детях, сиротах и вдовах и имели право свободно посещать заключенных. К защите со стороны Е. могли прибегать обездоленные и нищие. Права и привилегии Е. частично были отражены в позднеантичном имперском законодательстве (напр., СTh. 16. 2). Е. также обладали рядом исключительных привилегий (напр., правом пользования (evectio) имперской почтой (cursus publicus), что позволяло им быстро перемещаться в любой конец Римской империи). В V в. с постепенным ослаблением гос. власти на Западе в руки Е. стали частично передаваться административные функ-

ции, связанные не только с управлением Церковью, но и с общественной жизнью. Создание на территории империи варварских королевств превратило Е. в главных защитников (defensores) христиан.

Положение Е. начинает меняться в эпоху Каролингов. Верховные и местные правители активно вмешиваются в процесс избрания Е., что в конечном итоге приводит к появлению *инвеституры*: символом пе-



Коронация Карла Великого папой Львом III. Фреска в Станца дель Инчендио ди Борго, Ватикан. 1514–1517 гг. Худож. Рафаэль

редачи власти от местного правителя новому Е. становится в эту эпоху вручение посоха (а позже и кольца), поскольку вместе с церковным саном Е. обретал право получать доходы со своего диоцеза. Ввиду того что от Е. и аббатов требовалось также принесение оммажа, то помимо церковной иерархии они фактически включались и в феодальную (в разных странах этот процесс протекал различно: если во франц. землях, особенно на юге, мн. Е. постепенно попали под власть крупных баронов, что приводило к разного рода злоупотреблениям, то в герм. землях инвеститура Е. оставалась в руках королевской власти). В качестве вассалов Е. не только выступали в роли администраторов, но и иногда участвовали в военных действиях на стороне своих феодалов (напр., как полководец прославился Бруно, еп. Туля, к-рый, став вполн. папой Львом IX, лично возглавлял поход против норманнов). Мн. Е. получали от королей титул графа (напр., в 887 — еп. Лангра, в 927 — еп. Туля, в 940 — еп. Реймса (к-рый стал графом не только города, но и всей области), в 946 — еп. Шпайера). Причиной этого было то, что Е., с одной стороны, не мог передать свое владение по наследству, с другой, — становился надежным союзником

королевской власти против др. феодалов (вполн. этот расчет не оправдался).

С распространением христианства в сельской местности и общим упадком городской жизни возросла роль приходских священников, которые стали главными совершителями таинств Евхаристии и Покаяния. При этом право совершения таинств Крещения и Конфирмации сохранялось за Е. Когда нормативным стало совершение Крещения в младенческом возрасте, таинство Конфирмации окончательно отделилось

от чина Крещения и совершалось уже только Е., часто спустя много лет после Крещения, которое стало делом преимущест-

венно пресвитеров. Такое изменение роли Е. отразилось и на терминологии: если раньше наименование «священник» (sacerdos) относилось исключительно к Е., а в эпоху Каролингов — равно и к Е., и к пресвитерам, то к XI в. так стали называть преимущественно пресвитеров (*Gy P. M. Notes on the Early Terminology of Christian Priesthood // The Sacrament of Orders. Collegeville, 1962. P. 98–115*). Только с XI в. (Собор 1031 в Лиможе) чтение проповедей начинает вменяться в обязанности приходских священников, тогда как ранее это было прерогативой Е.

Рост папской власти в IX в. послужил причиной возникновения споров о положении Е. в Церкви. Поводом стали участвовавшие случаи переводов Е. с одной кафедры на другую, что допускалось древним церковным законодательством только в случае крайней необходимости (*utilitas ecclesiae*). В частности, Гинкмар, архиеп. Реймский, выступил против смещения своего племянника Гинкмара с Ланской кафедры и перевода еп. Актарда, бросившего, по мнению Гинкмара, свою паству ввиду политических потрясений, с Нантской кафедры на Турскую (что было одобрено и папой Адрианом II, и имп. Карлом Лысым) (*Hinkmar. De quibus apud // PL. 126. Col. 210–230*). Его



трактат написан в форме письма к некоему епископу, но получил широкое распространение и стал известен в Риме (до этого Гинкмар вел активную переписку с папой). Ответом на выступление Гинкмара явился трактат *Анастасия Библиотекаря* о перемещении Е. «De episcoporum transmigratione et quod non temere judicentur» (*Pozzi I. P. Le manuscrit tomus XVIIIus de la Vallicelliana et le libelle «De episcoporum transmigratione et quod non temere judicentur regule quadraginta quatuor» // Apollinaris. 1958. Vol. 31. P. 313–350*). Анастасий, хорошо владевший греческим языком и знавший церковную историю, приводил массу примеров перевода Е. с одной кафедры на другую (в т. ч. из недавней визант. истории). Хотя полемика закончилась тем, что племянник Гинкмара остался на Ланской кафедре, а Актард на Турской, трактат Анастасия стал активно использоваться сторонниками сильной папской власти (уже в X в. папой Формозом; подробнее см.: *Sotmar M. E. Hincmar of Reims and the Canon Law of Episcopal Translation // The Catholic Hist. Review. 2002. Vol. 88. N 3. P. 429–445*).

«Диктаг папы» — документ, составленный папой *Григорием VII*, по всей видимости, в 1075 г., оставшийся на уровне программы действий и не вступивший в законную силу, — свидетельствует о значительных изменениях, произошедших в понимании епископского служения. В частности, в нем говорится, что только Римская Церковь основана Самим Господом, только Римский понтифик по праву может быть назван вселенским, он может низлагать и поставлять Е. без созыва Синода, папский легат на Соборе выше всех Е., папа может менять границы диоцезов, перемещать по необходимости Е. с одной кафедры на др., поставлять клириков в любом диоцезе (*Caspar E. Das Register Gregors VII. B., 1955. Bd. 1. S. 201–208*).

В результате борьбы за инвеституру и заключения *Вормского конкордата* 1122 г. вмешательство светской власти в избрание Е. было ограничено. II Латеранский Собор (1139) передал право избрания Е. капитулу, что вполн. было закреплено в Декрете *Грациана* (*Decretum Gratiani. I 6. De electione*). Процедура перевода Е. с одной кафедры на др. была официально утверждена папой Иннокентием III (*Register.*

1. 50, 51, 117, 326; особенно см.: *Quanto personam (Register. 1. 335) // Die Register Innocenz III, 1. Pontifikatsjahr 1198/1199 / Hrsg. O. Hageneder, A. Haidacher. Graz etc., 1964. Bd. 1*).

Постепенно епископская коллегияльность была существенно ограничена: к XIII в. количество местных Соборов резко сокращается, а реальные полномочия папы существенно возрастают (*Pennington K. Pope and Bishops: The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Cent. Phil., 1984*).

Особенности учения о Е. в католическом богословии. В схоластическом богословии с целью согласования нового учения о папском примате с древним преданием Церкви было разработано учение о 2 властях — «власть сана» (*potestas ordinis*; иначе называется *potestas sacramentalis*), к-рую Е. получает при посвящении (*Thom. Aquin. Sum. th. 3 (Pars Secunda Secundae) q. 39 a. 3 co*) и «власть юрисдикции» (*potestas jurisdictionis*), к-рую Е. получает от папы как викария Христа и преемника князя апостолов Петра. Тем не менее, *Триденнский Собор* закрепил лишь учение о божественном происхождении церковной иерархии и об апостольском преемстве епископов (6-е и 4-е правила, принятые на 23-й сессии). *Ватиканский I Собор* в конституции «*Pastor aeternus*» окончательно провозгласил вселенский примат папы. Однако *Ватиканский II Собор* скорректировал учение о епископской власти, введя единое понятие «священная власть» (*sacra potestas*).

Основными документами, в которых отражено учение II Ватиканского Собора о Е., являются 3-я гл. догматической конституции о Церкви «*Lumen gentium*» и декрет о папском служении Е. «*Christus Dominus*». В частности, в этих документах утверждается божественное установление епископата (LG. 20). Коллегия Е. представляет собой продолжение Собора апостолов (LG. 22). Е. являются наследниками апостолов как пастырей Церкви (LG. 20), а также «наместниками и посланниками» Христа (LG. 27) в вверенной ему местной Церкви, ее зримым началом и основой единства (LG. 23). При этом наместником Христа и зримым главой всей Церкви является папа, к-рый возглавляет коллегия Е. (LG. 18, 22). Каждый Е. помимо посвящения должен пребывать в иерархическом общении с Римским понтифи-

ком. Без согласия папы Е. не могут быть допущены к исполнению своего служения (LG. 24). Коллегия Е. в единстве с Римским понтификом обладает всей полнотой власти в Церкви (LG. 22). Коллегия Е. не представляет собой отдельного от папы законодательного органа. Коллегиальность епископата выражается прежде всего на вселенских Соборах. Каждый Е. имеет право принимать участие во вселенских Соборах, но папа может призвать Е. к коллегияльному действию без созыва Собора (*Christus Dominus. 4*). Новой формой коллегияльного действия стали *епископские конференции* (*Christus Dominus. 38*).

Е. являются «наставниками в учении, священниками в богочитании и служителями в управлении» (LG. 20). Епископское посвящение сообщает полноту таинства Священства, а именно святительскую обязанность, обязанность учительства и обязанность управления (LG. 21, 26; ср.: *Christus Dominus. 15*). Одной из главных обязанностей Е. является проповедь Евангелия (LG. 25; ср.: *Christus Dominus. 12–14*). Е. — главный домостроитель Таин Божиих, к-рый возглавляет каждое законное совершение Евхаристии (LG. 26; *Christus Dominus. 15*). Кроме того, только Е. совершает таинство Конфирмации и руководит покаянной дисциплиной. На него также возлагается пастырское попечение о своем диоцезе, включая регулярные пастырские визиты (LG. 27; *Christus Dominus. 16–18*).

Диоцезальные Е. (*episcopus ordinarius loci* или *diocesanus*) делятся на Е. суффраганов (*episcopus suffraganeus*), к-рые подчинены архиепископу (митрополиту), возглавляющему церковную провинцию, и на т. н. изъятых Е. (*episcopus exemptus*), непосредственно подчиненных Папскому престолу. Помимо диоцезальных Е. в католич. Церкви существуют титулярные Е. (*episcopus titularis*), не имеющие собственной юрисдикции и являющиеся, как правило, коадьюторами (*episcopus coadiutor*), или помощниками (*episcopus auxiliaris*), диоцезальных Е.

О Е. в протестант. церквях см. в статьях: *Англиканская Церковь, Африканская методистская епископальная церковь, Епископальная система, Протестантская епископальная церковь*



в США, Протестантская епископальная церковь Ирландии, Христианская методистская епископальная церковь, Шотландская епископальная церковь.

А. А. Ткаченко

Лит.: [Иоанн (Соколов), архим.] О монашестве епископов // ПС. 1863. Ч. 1. С. 442–475; Ч. 2. С. 99–155, 193–342; Соколов И. И. Избрание архиереев в Византии IX–XV вв.: Ист.-прав. очерк // ВВ. 1917. Т. 22 (1915/1916). Вып. 3/4. С. 193–252; Haddan A. W. Bishop // A Dictionary of Christian Antiquities / Ed. W. Smith, S. Cheetham. L., 1875. Vol. 1. P. 208–240; М[арков] Н. [Ф.]. Епископ // ПБЭ. 1904. Т. 5. Стб. 457–460; Catoire A. Intervention des laïques dans l'élection des évêques // EO. 1912. T. 15. P. 412–426; Leclercq H. Evêque // DACL. T. 5. Col. 938–949; Martin V. La choix des évêques dans l'Église latine // RSR. 1924. Vol. 4. P. 221–264; Valton E. Evêques // DTC. Vol. 5. Col. 1656–1725; Herman E. Das bischöfliche Abgabewesen im Patriarchat von Konstantinopel vom XI. bis zur Mitte des XIX. Jh. // OCP. 1939. Vol. 5. P. 434–513; Beyer H. W., Karp H. Bischof // RAC. Bd. 2. Sp. 394–407; Piolanti A. e. a. Vescovo // EC. 1954. Vol. 12. Col. 1312–1320; Botte B. «Presbyterium» et «Ordo episcoporum» // Irénikon. 1956. Vol. 29. P. 5–27; Gewiess K. et al. Bischof // LTK. Bd. 2. Sp. 491–506; Beck. Kirche und theol. Literatur. S. 67–74; Strotmann T. L'Evêque dans la tradition orientale // Irénikon. 1961. Vol. 34. P. 147–164; Thils G. Primauté pontificale et prérogatives épiscopales: «Potestas ordinaria» au Concile du Vatican. Louvain, 1961; Telfer W. The Office of a Bishop. L., 1962; Θεόδωρος Α., Κοτσώνης Ι. Ἐπίσκοπος // ΟΗΕ. 1964. Т. 5. Ст. 782–788; Hermoso de Mendoza J. E. La participación de la comunidad cristiana en la elección de los obispos (siglos I–V). Pamplona, 1977; Scipioni L. I. Vescovo e popolo: L'esercizio dell'autorità nella chiesa primitiva (III sec.). Mil., 1977; Gryson R. Les élections épiscopales en orient au IV^e siècle // RHE. 1979. T. 74. P. 301–345; idem. Les élections épiscopales en occident au IV^e siècle // RHE. 1980. T. 75. P. 257–283; Thiering B. E. Mebaqqer and Episkopos in the Light of Temple Scroll // JBL. 1981. Vol. 100. N 1. P. 59–74; Neumann J., Gassmann G., Tröger G. Bischof // TRE. Bd. 6. S. 653–697; Eck W. Der Episkopat im spätantiken Afrika: Organisatorische Entwicklung, soziale Herkunft und öffentliche Funktionen // Hist. Zschr. 1983. Bd. 236. S. 265–295; Scheibelreiter G. Der Bischof in merowingischer Zeit. W. etc., 1983; Canon: Jb. d. Gesellschaft f. d. Recht d. Ostkirchen. Bd. 7: Der Bischof und seine Eparchie. W., 1985; Herrschaft und Kirche: Beitr. z. Entstehung u. Wirkungsweise episkopaler u. monastischer Organisationsformen / Hrsg. F. Prinz. Stuttgart, 1988. (Monographien z. Geschichte d. Mittelalters; 33); Osborne K. B. Priesthood: A History of Ordained Ministry in the Roman Catholic Church. N. Y., 1988; Bowers R. J. Episcopal Power of Governance in the Diocesan Church from the 1917 Code of Canon Law to the Present: Diss. Wash., 1990. (Canon Law Stud.; 535); Basilios, archbp. Bishop // CoptE. Vol. 2. P. 393–395; Mumier Ch. Autorité épiscopale et sollicitude pastorale II^e–VI^e siècles. Aldershot (Hampshire); Brookfield, 1991. (Variorum Coll. Stud. Ser.; 341); Papadakis A. Bishop // ODB. 1991. Vol. 1. P. 291–292; Rebillard É., Sotinel C., eds. L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle: Image et autorité: Actes de la table ronde organisée par l'Istituto patristico Augustinianum et l'École française de Rome. R., 1998; Pennington K. et al. Bischofsamt

// LexMA. 1999. Bd. 2. Sp. 228–238; Kretschmar G. Das bischöfliche Amt: Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes. Gött., 1999; Sabw Kanyang J.-A. Episcopus et Plebs: L'évêque et la communauté ecclésiastique dans les conciles Africains (345–525). Bern etc., 2000; Sullivan F. A. From Apostles to Bishops: The Development of the Episcopacy in the Early Church. N. Y., 2001; Avril J. Evêque // Dictionnaire du Moyen Âge / Publ. sous la dir. de C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink. P., 2002. P. 503–505; Doyle D. E. The Bishop as Disciplinarian in the Letters of St. Augustin. N. Y., 2002. (Patristic stud.; 4); Sullivan F. A., Wood S. K. Bishop (in the Church) // NCE. 2003². Vol. 2. P. 411–417; Quinn A. J. Bishop, Diocesan (canon law) // Ibid. P. 419–422; Kelly E. J. The Qualities Requested of Episcopal Candidates in the Early Church and in the Middle Ages: The First Fonts for Canon 378 CIC. R., 2007; Norton P. Episcopal Elections 250–600: Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity. N. Y., 2007; Orliuta K. Il vescovo diocesano e l'esercizio del «munus sanctificandi» nei confronti del proprio clero: Nel magistero d. Chiesa e nella normativa canonica. R., 2008; Remedios R. La visita del vescovo diocesano ad limina apostolorum (can. 399–400): Diss. R., 2008.

А. Г. Бондач

Чин рукоположения во Е. Хотя о поставлении, или рукоположении, Е. говорится уже в христ. памятниках I в. (ср.: Деян 20. 28; Тит 1. 5, 7; Didache. 15. 1), самые ранние описания чина епископской хиротонии содержатся в источниках III в. — «Апостольском предании» и «Дидакалии апостолов». Автор «Дидакалии апостолов» пишет, что Е. избирается всем народом по воле Св. Духа и рукополагается в воскресный день (см. ст. *Воскресенье*) епископами из соседних епархий в присутствии всех пресвитеров города (гл. 3).

«Апостольское предание» также сообщает об избрании Е. всем народом и о поставлении его в воскресный день (2-я гл.; см.: Richter. 1975–1976; The Apostolic Tradition: A Comment. / By P. F. Bradshaw, M. E. Johnson, L. E. Phillips. Minneapolis (MN), 2002. P. 24–29). Чин начинается с выражения всеобщего согласия, после чего собравшиеся епископы возлагают руки на поставляемого в Е., а пресвитеры стоят возле них. В молчании каждый возносит в своем сердце молитву о сошествии Св. Духа на ставленника, и затем один из рукополагающих произносит молитву рукоположения. В молитве (гл. 3; см.: Ibid. P. 30–36) говорится о том, что со времен Авраама Бог поставлял правителей, священников, служителей для Своего святого Храма — эти ветхозаветные прообразы использованы в молитве в качестве основания для прошений о ниспослании Духа, подающего дар управления,

переданный через Христа св. апостолам, и о том, чтобы рукополагаемый исполнял свое архиерейское служение без всякого порока, пас вверенное ему стадо, денно и ночью предстоял Богу в своих молитвах, приносил Ему Св. Дары и отпускал людям грехи (т. е. совершал таинства Евхаристии и Покаяния). После своего рукоположения новопоставленный Е. сразу совершает таинство Евхаристии (гл. 4; Ibid. P. 37–49; см. также: Richter. 1975–1976).

Описания епископской хиротонии в более поздних литургико-канонических памятниках основаны на том, которое приведено в «Апостольском предании» (см.: Bârlea. 1969). Чин, содержащийся в «Канонах Ипполита» (между 336 и 340), в целом близок к засвидетельствованному в «Апостольском предании», хотя текст молитвы хиротонии изменен (см.: Bradshaw. 1990. P. 110–111). В «Апостольских постановлениях» (ок. 380) молитва расширена и переработана (Const. Ap. VIII. 5); в описании включено упоминание троекратного вопрошания пресвитеров и народа старшим из рукополагающих епископов о достоинстве ставленника, совершаемое до начала хиротонии (Const. Ap. VIII. 4); здесь впервые описана традиция во время хиротонии держать над головой рукополагаемого во Е. раскрытое Евангелие (причем Евангелие, согласно «Апостольским постановлениям», держат диаконы — Ibid.). По окончании молитвы рукоположения и возглашения священниками «Аминь» «Апостольские постановления» предписывают дать в руки новопоставленного «Жертву» (ср. ст. *Залог*), но Божественную литургию, в отличие от проч. памятников, новому Е. предписано совершить только на следующий день (см.: Bradshaw. 1990. P. 113–114). В «Завете Господа нашего Иисуса Христа» (V в.) в чин включено формульное объявление о хиротонии, произносимое старшим из рукополагающих архиереев перед молитвой рукоположения; молитва, по сравнению с «Апостольским преданием», существенно расширена; после молитвы прибавлено троекратное возглашение со стороны народа: «Достоин!» (см. ст. *Аксиос*); вместо предписания о совершении литургии в конце чина говорится о трехдневном посте всего народа в честь совершившегося поставления Е. (Ibid. P. 117–119).

В последующей церковной традиции описанные уже в литургико-канонических памятниках элементы чина хиротонии Е. навсегда остались основными: избрание, возложение рук епископов (а также возложение Евангелия на главу рукополагаемого — этот обычай получил широкое распространение и на Востоке, и на Западе, см.: *Ibid.* P. 39–44), чтение молитвы (или неск. молитв) хиротонии и совершение Божественной литургии. Отдельные составляющие этой основы в различных литургических традициях могли приобретать ту или иную форму; к ней могли прибавляться дополнительные элементы.

В крупнейших церковных центрах в древности существовали свои собственные молитвы на рукоположение во Е. Так, молитва епископской хиротонии древней традиции Александрийской Церкви (см. ст. *Александрийское богослужение*) сохранилась в *Сертациона Ехологии* (сер. IV в.; см.: *Johnson. Sagarion.* P. 60). В молитве подчеркивается значение апостольского преемства, получаемого рукополагаемым от апостолов через чреду епископов, избравшихся (χειροτονῶν) Богом в каждом поколении, и содержатся прошения о даровании поставляемому благодати Св. Духа, о том, чтобы он оказался достоин пасти стадо Божие и непорочно исполнил вверяемое ему служение (см. подробный анализ молитвы: *Ibid.* P. 153–160).

Молитва хиротонии Е. доиконаборческого *иерусалимского богослужения* сохранилась в отдельных греч. рукописях, а также в груз. переводе (см.: *Дмитриевский.* Описание. Т. 2. С. 348, 696, 901; *Brakmann.* 2004 [2006]. S. 124). Она начинается со слов о том, что Бог даровал Израю дар первосвященничества (ἀρχιερατικὴν δωρεάν) через телесных служителей, а «у нас» (т. е. в Церкви) установил духовное архиерейство, и содержит прошения о поставлении кандидата пастырем, верным служителем, хранителем непорочной веры, чтобы его служение принесло различную пользу Церкви. Помимо Иерусалимской Церкви эта молитва в древности использовалась также в груз. традиции, пока не была вытеснена к-польскими (см. ст. *Грузинская Православная Церковь*, раздел «Богослужение»). Сохранившийся в груз. рукописях нек-польский чин рукоположения во Е., бытовав-

ший в Грузии до XI в., содержит 3 молитвы, 1-я из к-рых (она надписана как молитва на поставление Е. и католикоса, тогда как надписания 2 др. упоминают только Е., но не ка-



*Поставление в епископы.
Клеймо иконы
«Свт. Николай Чудотворец, с житием».
2-я пол. XV в. (ВГИАХМЗ)*

толикоса) — та же, что в «Завете Господа нашего Иисуса Христа». 2-я известна также в практике Церкви Востока (см. ст. *Восточно-сирийский обряд*), 3-я — это упомянутая иерусалимская молитва; цикл заключается еще одной краткой молитвой, общей для чинов хиротоний во Е., пресвитера и диакона (см.: *Кекелидзе.* Литургические груз. памятники. С. 28–30; *Brakmann.* 2004 [2006]. S. 120).

В к-польской традиции известны 2 молитвы на поставление Е., они используются в правосл. богослужении до наст. времени: Δέσποτα Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ νομοθετήσας ἡμῖν διὰ τοῦ πανευφήμου σου ἀποστόλου Παύλου βαθμῶν καὶ ταγμάτων τάξιν: (Влко гди бже нашъ, законоположивый намъ чрезъ всехвалнаго твоего апостола павла степеней и чиннвз чиннъ:) и Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ διὰ τὸ μὴ δύνασθαι τὴν ἀνθρώπου φύσιν τὴν τῆς Θεότητος ὑπενεγκεῖν οὐσίαν: (Гди бже нашъ, понеже невозможнво человеческомѣ естествоѣ бже. ственнагво понести сѣмествоѣ:). Уже в древнейших сохранившихся рукописях к-польского *Ехология* приведены обе молитвы, однако, вероятно, 2-я из них имеет несколько более позднее происхождение, чем 1-я (см.: *Пентковский.* 2002. С. 123–127). В 1-й из молитв говорится о том, что Бог установил в Церкви через ап. Павла степени и чины апостолов, пророков и учителей, чтобы они служили

«Пречистым... Тайнам... во святом... жертвеннике» (т. е. совершали Божественную литургию), и содержатся прошения об «укреплении» рукополагаемого «нашествием и благодатью, и силой Святого... Духа» «через рукоположение... сопresentствующих здесь соепископов» таким же образом, как были укреплены апостолы и пророки, помазаны цари и освящены первосвященники (т. о., несмотря на то, что молитва начинается не с указания на ветхозаветные прообразы, но на новозаветные установления, тема ВЗ в ней все же возникает), и о том, чтобы Бог даровал ставленнику непорочное архиерейство и «представил [его] святым», чтобы тот был достоин просить Бога о спасении народа. 2-я молитва начинается со слов о том, что Бог поставил в Церкви особых «учителей» (т. е. Е.), чтобы они возносили Ему «Жертву и приношение» (т. е. Евхаристию), поскольку человеческая природа не может понести прямое общение с Божественной сущностью, и далее содержит прошения о том, чтобы рукополагаемый стал подражателем Христа, истинного Пастыря, и, послужив вверенным ему пасомым, вполн. непостыдно предстал престолу Божию и воспринял «великую мзду, которую [Господь] уготовал пострадавшим за проповедь Евангелия»; эта молитва имеет нек-рые параллели с той молитвой древних груз. источников, к-рая известна также в практике Церкви Востока.

В целом к-польский чин рукоположения во Е., согласно древнейшим сохранившимся рукописям (напр., *Vat. Barber. gr. 336*, кон. VIII в. — см. *Барберини Ехологий*), имел следующий порядок. Он совершался на Божественной литургии после *Трисвятого* (которое в доиконаборческую эпоху представляло собой первое песнопение литургии) и начинался с того, что патриарх («архиепископ») читал во всеуслышание «хартию» (т. е. документ, свидетельствующий о хиротонии), начинавшуюся со слов: Ἦ θεία χάρις (Бже. ственнаа блгодать:), возлагая при этом руку на голову рукополагаемого во Е. После прочтения «хартии» народ пел троекратное «Господи, помилуй», а патриарх вместе с прочими епископами возлагал раскрытое Евангелие на голову и шею ставленника и, трижды осенив его главу знаком креста, читал молитву Δέσποτα Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ νομοθετήσας ἡμῖν διὰ τοῦ πα-



νευρήμου σου ἀποστόλου Παύλου βα-
θμῶν καὶ ταχυμάτων τάξιν, держа, как
и др. епископы, руку на Евангелии.
По окончании молитвы один из ру-
кополагающих епископов читал мир-
ную *ектению* с особыми прошения-
ми, а патриарх в это время — молит-
ву Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ διὰ τὸ μὴ
δύνασθαι τὴν ἀνθρώπου φύσιν τῆς
Θεότητος ὑπενεγκεῖν οὐσίαν. По окон-
чании ектении и молитвы с новору-
коположенного снималось Еванге-
лие, на нового Е. возлагали *омофор*
(в древней визант. традиции обы-
чным облачением Е. была *фелонь*, но
не *саккос* и *митра*, поэтому омофор
был единственным отличием обла-
чения Е. от облачения священника),
проч. епископы давали ему лобза-
ние, и совершалась литургия, воз-
главляемая вместе новым Е. и патри-
архом (см.: *Parenti, Velkovska. Euse-
logio. P. 165–167*).

К XIII в. в визант. чине поставле-
ния Е. произошли нек-рые измене-
ния: в описание чина была включе-
на рубрика о приведении поставля-
емого тремя архиереями; формула
Ἡ θεῖα χάρις; (*Бжественнаа бггодать*;)
получила прибавление в начале: *Ψή-
φω καὶ δοκμασία*; (*Избраниемъ и ис-
късомъ*); после облачения нового Е.
в омофор был прибавлен возглас:
«Аксиос!» Именно такой порядок
чин поставления во Е. имеет в древ-
нейшей сохранившейся рукописи его
слав. перевода (см.: *Желтов. 2005. С. 155–157*).
Еще позднее формула *Ψήφω καὶ δοκμασία... ἡ θεῖα χάρις*;
(*Избраниемъ и искосомъ... бжественнаа бггодать*;) была переосмыслена как
тайносовершительная (а не как до-
кумент о хиротонии; см.: *Пентков-
ский. 2002. С. 127–130*), в результа-
те чего стала общепринятой практи-
ка возлагать Евангелие на голову
рукополагаемого уже до этой фор-
мулы; в указания об облачении став-
ленника было включено упомина-
ние не только об омофоре, но и о др.
знаках архиерейского достоинства
(саккосе и проч.); новорукоположен-
ный Е. стал не возглавлять литургию
в день своего поставления — один
(как в ранней Церкви) или вместе со
старшим архиереем (как в древних
визант. памятниках), — но лишь сто-
ять первым после старшего архи-
ерея, произнося возглас «Мир всем»
перед Апостолом (некогда этот воз-
глас был первым возгласом литур-
гии) и рукополагая во время этой
литургии, если есть кандидаты, пре-
свитера и диакона (подробнее об ис-

тории чина хиротонии во Е. в визант.
и поствизант. традиции см.: *Arcadius. 1626; Habert. 1643; Morinus. 1655; Goar. 1730²; Дмитриевский. 1904; Неселовский. 1906; Арранц. 2003*). Та-
кой порядок чин хиротонии во Е. со-
храняет в правосл. Церкви вплоть до
наст. времени (с нек-рыми неболь-
шими различиями в практиках раз-
личных Поместных Церквей — так,
в РПЦ ставленник приводится к хи-
ротонии архиереями, но не обводится
вокруг престола с пением тропарей,
подобно совершаемому при хи-
ротонии во пресвитера и диакона,
а в греч. Церквях — обводится;
и проч.).

Кроме собственно чина хиротонии
в поздневизант. эпоху большое раз-
витие получили чины, ее предвара-
ющие и связанные с избранием но-
вого Е. и с исповеданием им веры.
Согласно совр. изданиям рус. архи-
ерейского Чиновника, избрание но-
вого Е. происходит по синодально-
му решению и заключается особым
чином наречения кандидата во епи-
скопы, совершаемым за нек-рое вре-
мя до хиротонии (в рукописях мо-
жет описываться и более сложный
порядок, включающий 2 различных
чина — т. н. малого и великого изве-
щения); исповедание веры предстает
собой пространный чин, соверша-
емый перед литургией в день хи-
ротонии (см.: *Чиновник. Т. 2. С. 5–9*
(наречение), 9–19 (исповедание ве-
ры), 19–27 (хиротония)). В греч. и
слав. рукописях и старопечатных из-
даниях чин исповедания веры по-
ставляемого во Е. отличается боль-
шим разнообразием (см.: *Raquez. 1988; Живов. 2004*). См. статьи *Наречение во епископа, Обещание архиерейское*.

В греч. рукописях XIV–XVII вв.
и слав. рукописях XV–XVII вв. мо-
гут выписываться также иные чины,
совершаемые после хиротонии во Е.
и связанные с представлением но-
ворукоположенного императору или
царю (во время к-рого новый Е., как
правило, читал молитву о здравии
государя; в визант. традиции мо-
литва могла составляться ставлен-
никами заново — подобно тому, как
в позднейшую эпоху стало обычным
произнесение речи новопоставлен-
ным Е.), а также с его восшествием
на определенную ему кафедру
(в форме *шествия на ослати* или
иных; в совр. рус. Чиновнике подоб-
ный чин отсутствует, но в греч. Ар-
хиератиконе сохраняется (т. н. «Чин,

бываемый при интронизации митро-
полита (т. е., согласно совр. греч. тра-
диции, правящего архиерея. — *Авт.*))»
(см.: *Дмитриевский. 1904; Неселов-
ский. 1906; Николова. 1995*). Особен-
ностью рус. традиции сер. XV — сер.
XVII в. было повторное совершение
чина архиерейской хиротонии при
возведении епископов в Московские
митрополиты и патриархи (см.: *Ус-
пенский. 1998*), богословски и кано-
нически неоправданное и устранен-
ное после патриаршества Никона.

О чинах рукоположения во Е. в
традициях нехалкидонитов см.: *Brad-
shaw. 1990. P. 140–200, 243–247*; в лат.
традициях — *Ibid. P. 215–242; Michels. 1927; Porter. 1967; Santantoni. 1976; McMillan. 2005. P. 14–235*; в порефор-
менной (после II Ватиканского Со-
бора) католич. традиции — *McMillan. 2005. P. 240–276*.

Лит.: *Arcadius P. De concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis sacramentorum administratione. P. 1626. P. 407–476; Habert I. 'Αρχιερατικόν. P. 1643, 1726². Hertford, 1970². P. 66–104; Morinus J. Commentarius de Sacris Ecclesiae ordinationibus, secundum antiquos et recentiores, Latinos, Grecos, Syros et Babylonios, in tres partes distinctus. P. 1655. Pars 2. P. 64–126; Goar. Ευχολόγιον. P. 243–261; Дмитриевский А. А. Ставленник. К., 1904. С. 151–299, 341–343; Неселовский А. Чины хиротесий и хиротоний. Каменец-Подольск, 1906. С. 271–375, IX–LVII; Michels Th. Beiträge zur Geschichte des Bischofsweiheages im christlichen Altertum und im Mittelalter. Münster i. W., 1927; Τρεμπέλας. Μικρὸν Ευχολόγιον. Т. 1. Σ. 194–215, 236–241, 250–258; Hanssens J. M. Les oraisons sacramentelles des ordinations orientales // OCP. 1952. Vol. 18. P. 297–318; Porter H. B. The Ordination Prayers of the Ancient Western Churches. L., 1967. (Alcuin Club Coll.; 49); Bårlea O. Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vornicänischer Zeit. Münch., 1969; Gy P.-M. La théologie des priers anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres // RSPHTh. 1974. Vol. 58. P. 599–617; Richter K. Zum Ritus der Bischofsordination in der «Apostolischen Überlieferung» Hippolytus von Rom und davon abhängigen Schriften // AfLW. 1975/1976. Bd. 17/18. S. 7–51; Santantoni A. L'ordinazione episcopale: Storia e teologia dei Riti dell'ordinazione nelle antiche liturgie dell'Occidente. R., 1976. (Analecta Anselmiana; 69); Raquez O. Les confessions de foi de la chirotonie episcopale des Églises grecques // Traditio et progressio: Studi liturgici in onore del. Prof. A. Nocent. R., 1988. P. 469–485. (StAnselm.; 95); Bradshaw P. Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West. N. Y., 1990; Николова Б. Чин за ръкополагане на епископ, митрополит, патриарх // Palaeobulgarica. 1995. Т. 19. № 1. С. 99–111; Успенский Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России. М., 1998. С. 47–107; Пентковский А. М. Чинопоследования хиротоний в византийских Евхологиях VIII–XII вв. // ВВ. 2002. Т. 61 (86). С. 118–132; Арранц М. Избранные соч. по литургике. М., 2003. Т. 1: Таинства визант. Евхология. С. 436–499; Живов В. М. Из церковной истории времен Петра Великого: Исслед. и мат-лы. М., 2004. С. 133–229, 282–316; Желтов М., диак. Чины*





рукоположений по древнейшему слав. списку: Ркп. РНБ. Соф. 1056, XIV в. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие и философия. 2005. Вып. 14. С. 147–157; *McMillan Sh.* Episcopal Ordination and Ecclesial Consensus. Collegeville (MN), 2005; *Brakmann H.* Die altkirchlichen Ordinationsgebete Jerusalems // JAC. 2004 [2006]. S. 108–127.

Диак. Михаил Желтов

EPISCOPALIS AUDIENTIA [лат. судебное слушание у епископа, «епископский суд»], комплекс судебных полномочий епископа и институт епископского суда по гражданским делам, сложившийся в I–III вв. и официально признанный государством в Римской и ранней Византийской империи (IV–VI вв.). Е. а. предполагала рассмотрение епархиальным архиереем или лицами, к-рым он делегировал соответствующие полномочия, гражданско-правовых споров между любыми субъектами, проживающими на территории данной епархии и добровольно обратившимися к епископу для осуществления правосудия. Е. а. отличается по подсудности (предметной и по кругу лиц) от обычного епископского суда, рассматривавшего все внутрицерковные дела, а также дела (в т. ч. гражданские и уголовные), сторонами в к-рых являлись клирики. Е. а. отличается от коллегиального (соборного) суда епископов (*Girardet.* 1975. S. 64–65) по составу суда, по подсудности и по характеру полномочий: соборный суд рассматривал в качестве 2-й инстанции указанные выше дела, подсудные епископу, и дела с участием самих епископов, а также решал неюридические вопросы (догматические, литургические и т. п.), рассмотрение к-рых лишь условно может быть отнесено к судебной деятельности (см. подробнее в ст. *Церковный суд*). На уровне юридической терминологии, однако, эти различия прослеживались не всегда. Выражение «Е. а.» иногда применялось и для обозначения подсудности епископу дисциплинарных и уголовных дел клириков (СТh. XVI 2. 47; *Sulp. Sev. Chron.* II 49. 9), а сам институт епископского суда по гражданским делам мог именоваться «episcopalis definitio» (СТh. I 27) или «episcopale iudicium» (Novell. Val. 35).

В ряде канонических толкований к ним *Алексия Аристина* и патриарха *Феодора IV Вальсамона* и в Синтагме *Матфея Властаря* говорится о праве сторон обратиться за раз-

решением гражданского дела к клирикам, избранным самими сторонами в качестве третейских судей (*Заозерский.* 1899. С. 246–252). Подобный третейский суд также нельзя отождествлять с Е. а., в рамках которого епископ осуществлял судебную власть ex officio (стороны, обращаясь к Е. а., не могли сами избирать епископа-судью).

Епископскую юрисдикцию в светских делах возводят к словам ап. Павла (1 Кор 6. 1–6), к-рый запрещает христианам обращаться за рассмотрением своих споров к судьям языческого гос-ва и советует поручать в таких случаях осуществление правосудия к.-л. «мудрому» (σοφός) члену христ. общины (*Diliberto.* 1978/1979). Со временем соответствующие судебные полномочия получили епископы. Первое упоминание о судебной деятельности епископа встречается в сочинении, приписываемом сщмч. *Клименту I*, еп. Римскому: ап. Петр наставляет новопоставленного еп. Климента, чтобы тот не вдавался в рассмотрение гражданских споров между членами своей общины, поскольку это плохо согласуется с ролью епископа (*Ps.-Clem. Ep. ad Iacob.* 5); в то же время он указывает, что христиане должны разрешать свои споры в рамках общины и судьями их должны быть пресвитеры (*Ibid.* 10). По-видимому, на практике в то время епископы были уже постоянно вовлечены в судопроизводство по делам данной категории, однако считалось целесообразным освободить их от непосредственного осуществления такой деятельности, делегировав их полномочия пресвитерам. На Востоке уже в III в. существовали определенные правила осуществления епископского суда (*Didasc. Apost.* II passim, в особенности 43–53 [= *Const. Ap.* II 43–53]). Так, предписывалось рассматривать дела в понедельник, чтобы стороны успели примириться до следующей воскресной Евхаристии; в заседании вместе с епископом должны были участвовать пресвитеры и диаконы; необходимо было заслушать объяснения обеих сторон. При этом основной целью судебного разбирательства являлось примирение сторон. Епископ не обладал средствами принуждения, которые имелись у государственных судов, поэтому исполнение епископского судебного решения основывалось на добровольном согла-

нии сторон подчиниться ему (о епископском суде до IV в. подробнее см., напр.: *Суворов.* 1906. С. 78–87).

Издание гос. законов о Е. а. означало признание гос-вом соответствующих судебных решений епископов (обзор гос. законодательства IV–VI вв. о Е. а. см.: *Caron.* 1994. P. 269–276). Первоначально подсудность дел Е. а. была определена имп. св. *Константином I Великим* в 318 г. (СТh. I 27. 1; подлинность конституции оспаривается; иногда она датируется 321 г., см.: *Тройáνος.* 1964. Σ. 9. Σημ. 6); всякое гражданское дело, даже если его рассмотрение в гос. суде уже началось, может быть по соглашению сторон перенесено в Е. а. Неясность текста закона позволяет предположить, что допускался перенос дела и без согласия второй стороны (см. обзор мнений: *Ibid.* Σ. 10. Σημ. 7), хотя из слов *Созомена*, сообщающего об издании данного закона, следует, что решение о переносе должно быть обоюдным (*Sozom. Hist. eccl.* I 9. 5). Согласно *Const. Sirm.* 1 (333 г.; рядом исследователей считалась неподлинной; аргументы в пользу подлинности конституции см.: *Рудоквас.* 1998. С. 97–99), к-рая фактически является комментарием имп. Константина к своему закону 318 г., решения Е. а. должны быть окончательными по любым относящимся к ее юрисдикции делам, в т. ч. с участием несовершеннолетних; принудительное исполнение решений Е. а. было возложено на гос. суды; допускалась передача дела в Е. а. даже по желанию одной стороны и на любой стадии производства в гос. суде. Если дело с самого начала возбуждалось в суде епископа, согласие др. стороны тоже не требовалось. Наряду с этим законы имп. Константина от 318 и 333 гг. позволяли епископу рассматривать дела на основании христ. правосознания, не считаясь с нормами светского права, как материального, так и процессуального (Там же. С. 93–96). Невозможность же обжалования епископского решения вытекала, согласно этим законам, из того, что епископ судил не только в силу своих церковных полномочий, но и как представитель имп. власти.

Закрепляя значительные судебные полномочия за епископами, имп. Константин рассчитывал на их неподкупность, желая противопоставить их коррумпированным гос. судам (известно его мнение о том, что





«священники Божии надежнее всякого светского судьи» — *Euseb. Vita Const. IV 27. 2*).

Е. а. быстро приобрела широкую популярность: папирологические (*Steinwenter. 1929/1930. S. 664–668; Lammeyer. 1933. S. 200–202; Vismara. 1937. P. 90–96*) и патристические источники свидетельствуют о том, что в IV в. разрешение гражданско-правовых споров епископом представляло собой повседневную правовую практику. Так, блж. *Августин* жалуется на нехватку времени из-за необходимости осуществлять правосудие по гражданским делам (*Aug. De opere monach. 37*) и сообщает о том, что свт. *Амвросий*, еп. Медиоланский, также был постоянно занят рассмотрением судебных дел (*Aug. Confess. VI 3*). Епископ мог делегировать свои судебные полномочия кому-либо из клириков или мирян своей епархии; о подобном случае упоминает *Сократ Схоластик* (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 37*). Свт. Амвросий Медиоланский пишет об обязанностях епископа в качестве судьи Е. а. (*Ambros. Mediol. De offic. II 24. 124–125*) и подробно описывает 2 случая из собственной судебной практики (*Idem. Ep. 24, 56, 57*), хотя их было намного больше (*Idem. Ep. 32*).

Массовые обращения населения в Е. а. способствовали простоте и дешевизне судебной процедуры. В упрощенном епископском судопроизводстве отсутствовал ряд обременительных процессуальных формальностей (*Const. Sirm. 1; Novell. Just. 83*). Первоначально правосудие в Е. а. было, по-видимому, полностью бесплатным, и даже в эпоху имп. св. *Юстиниана I* судебные пошлины и издержки в Е. а. не должны были превышать 6 номисм (*CJ. I 4. 29. 7*). Немаловажным был и более гуманный характер епископского суда. В основе материальных норм, применяемых Е. а., находился т. н. *lex christiana* (*CTh. I 27. 1*), что означало разрешение споров в духе христ. снисхождения. После гос. признания Е. а. основной обязанностью епископа-судьи по-прежнему было содействовать примирению спорящих (*Statuta Eccl. antiq. 26; Greg. Nyss. De vita Greg. Thaum. // PG. 46. Col. 925–928*).

На рубеже IV и V вв. подсудность Е. а. подверглась значительному сокращению: для передачи или возбуждения дела в Е. а. требовалось

согласие обеих сторон спора. В 398 и 408 гг. издаются две конституции (*CJ. I 4. 7; CTh. I 27. 2* [= *Const. Sirm. 18 = CJ. I 4. 8*]), направленные на предотвращение односторонней передачи дел в Е. а., широко распространившейся к тому времени (см., напр.: *Aurelii Symmachi Ep. III 36 // MGH. AA. V., 1883. T. 6. Pars 1. P. 82*) и приводившей к чрезмерной загруженности епископов и конфликтам между сторонами. Дальнейшее развитие Е. а. было связано с изданной на Западе в 452 г. 35-й новелле Валентиниана, согласно к-рой для передачи дела в Е. а. стороны должны были подписать письменное соглашение по установленной форме, как при передаче дела в третейский суд (*compromissum*); подчеркивался исключительный характер Е. а., поскольку по общему правилу епископы не обладают судебными полномочиями в светских делах.

Исследователи расценивают Е. а. как разновидность третейского суда (см., напр.: *Rota. 1950; Τρωϊάνας. 1964. Σ. 13*) или считают полноценным судебным органом (см., напр.: *Vismara. 1987. P. 63, 67*), к-рый был аналогичен гос. судам либо, напротив, принципиально отличался от них, как «сверхюридический» суд Церкви (*Михаил [Семенов], иером. 1901. С. 173–179, 183*). Наиболее взвешенной является позиция, согласно к-торой Е. а. в IV–V вв. претерпела существенные изменения, отразившиеся в имп. законодательстве. Если во время имп. Константина Великого Е. а. являлась частью гос. судебной системы, специальным судом, действующим от имени императора, наподобие суда префекта претория, то при императорах *Аркадии, Гонории и Валентиниане III* она превращается в аналог третейского суда (*Суворов. 1906. С. 336–339*).

Некоторые изменения Е. а. претерпела в правление имп. Юстиниана. Считается, что при нем Е. а. существовала в 3 формах: *ex compromisso* (когда стороны по обоюдному согласию передавали дело на рассмотрение епископу; письменного соглашения не требовалось, т. к. *Novell. Val. 35* не была включена в *CJ*), *ex delegatione* (осуществлялась епископом по поручению магистратов или императора по конкретным делам) и *ex privilegio* (*Lammeyer. 1933. S. 196*). Однако в действительности последняя форма не имеет отношения к Е. а. и означает привилегированную

подсудность клириков своему епископу (напр., согласно *Novell. Just. 79, 83*, к юрисдикции епископа были отнесены все гражданские дела монахов и клириков его епархии); 2-я форма тоже далека от Е. а. в ее первоначальном виде. Важным новшеством явилось предоставление стороне, несогласной с судебным решением епископа, права обжаловать его в гос. суде или у императора (*Novell. Just. 123. 21*). Кроме того, в соответствии с *Novell. Just. 86* епископ получил право надзора за деятельностью местных гос. судей, а также стал инстанцией, полномочной осуществлять суд по обвинению против таких судей.

В дальнейшем институт Е. а., не будучи упраздненным законодательно, фактически перестал существовать, что было вызвано расширением компетенции епископского церковного суда, к-рому стали подсудны определенные категории дел (напр. семейные), прежде относившиеся к юрисдикции гос. судов, и любые гражданские и уголовные дела с участием клириков и церковных должностных лиц (это произошло в 629 г. на основании закона имп. *Ираклия*, см.: *RegImp. 199*).

Историко-правовое значение института Е. а. состоит в том, что он повлиял на гуманизацию светского права в позднеантичный период, однако размеры такого влияния оценить сложно (*Steinwenter. 1950. Sp. 916–917*).

Ист.: *CTh. I 27, XVI 2; CJ. I 4.*

Лит.: *Zachariae v. Lingenthal. Geschichte. S. 381–384; Заозерский Н. А. Духовное лицо в звании третейского судьи. I: В древней христианской Церкви // БВ. 1899. Т. 1. № 2. С. 239–252; Михаил [Семенов], иером. Законодательство римско-византийских императоров о внешних правах и преимуществах Церкви (от 313 до 565 г.). Каз., 1901. С. 172–197; Суворов Н. С. Объем дисциплинарного суда и юрисдикции Церкви в период Вселенских соборов. М., 1906². С. 78–87, 329–347; Steinwenter A. Zur Lehre von der Episcopalis audientia // BZ. 1929/1930. Bd. 30. S. 660–668; idem. Audientia episcopalis // RAC. 1950. Bd. 1. Sp. 915–917; Lammeyer J. Die «audientia episcopalis» in Zivilsachen der Laien in römischen Kaiserrecht und in den Papyri // Aegyptus: Riv. italiana di egittologia e di papirologia. 1933. Anno 13. P. 193–202; Vismara G. Episcopalis audientia: L'attività giurisdizionale del vescovo... fino al sec. IX. Mil., 1937; idem. Ancora sulla «episcopalis audientia»: (Ambrogio arbitro o giudice?) // Studia et documenta historiae et iuris. 1987. Vol. 53. P. 53–73; Rota A. Episcopalis audientia // EC. 1950. Vol. 5. Col. 446–447; Τρωϊάνας. Ἡ ἐκκλησιαστικὴ δικονομία μέχρι τοῦ θανάτου τοῦ Ἰουστινιανού. Ἀθήνα, 1964; Girardet K. M. Kaisergericht und Bischofgericht: Stud. zu den Anfängen des Donatistenstreits (313–315) u. z. Prozess des*





Athanasius von Alexandrien (328–346). Bonn, 1975; *Diliberto O. Paolo di Tarso, I ad Cor., VI. 1–8 e le origini della giurisdizione ecclesiastica nelle cause civili* // *Studi economico-giuridici*. 1978/1979. Vol. 49. P. 183–219; *Caron P. G. La competenza dell'episcopalis audentia nella legislazione degli imperatori romani cristiani* // *Il diritto romano canonico quale diritto proprio delle comunità cristiane dell'Oriente Mediterraneo: Atti del IX Colloquio intern. romanistico-canonistico*. Vat., 1994. P. 267–276; *Рудокас А. Д. Юрисдикция епископского суда в области гражданского судопроизводства Римской империи в IV в. н. э.* // *Древнее право*. 1998. № 1(3). С. 93–101.

А. Г. Бондач

ЕПИСКОПАЛЬНАЯ СИСТЕМА, церковный строй, при к-ром ключевое положение в церковном законодательстве, управлении и суде занимают епископы и соборы епископов. Е. с. называют также направление экклезиологической и церковно-канонической мысли, ориентированное на укрепление в Церкви позиции епископата.

В соответствии с правосл. учением носителем земной власти в Церкви является вселенский епископат, возглавляемый, согласно Ап. 34 и Антиох. 9, первоиерархами автокефальных Церквей, поддерживающими молитвенно-каноническое общение между собой. Власть епископата во Вселенской Церкви полным образом осуществляется через Вселенские Соборы; высшим органом власти в поместных Церквях являются Архиерейские Соборы либо Соборы с участием епископов, клириков и мирян, которые называются Поместными Соборами, но и в таких, широкого состава Соборах, ключевое значение имеет епископат. Епископальный строй церковной власти соответствует церковным канонам. Так, 19-е прав. *Вселенского IV Собора* гласит: «Посему определил святой собор, согласно с правилами святых отец, чтобы в каждой области епископы дважды в году собирались во едино, где назначит епископ митрополии, и исправляли все, что откроется». 8-е прав. Трульского Собора изменило периодичность в созыве Соборов, но нисколько не коснулось их состава: «Но как, по причине набегов варваров и по иным случайным препятствиям, предстоятели церквей не имеют возможности составлять соборы дважды в году, то разсуждено: для могущих, как вероятно, возникати церковных дел, в каждой области, всемерно быти собору вышереченных епископов единожды в лето...». В Карф. 18(27) речь

идет о том, чтобы на Соборах Африканской Церкви, епископат к-рой был многочисленным, каждая митрополия была представлена не всеми епископами, но особыми представителями непременно в епископском сане: «Подтвердити подобает на сем святом соборе, чтобы по правилам Никейского собора ради церковных дел, которые не редко отлагаются со вредом для народа, каждогодно был созываем собор, на который бы все, занимающие первыя в областях кафедры, присылали от своих соборов двух, или сколько изберут, епископов, в местоблюстители, дабы составившееся таким образом собрание могло иметь совершенное полномочие». Об исключительно епископском составе Соборов говорят также VII Всел. 6; Карф. 14, 76(87), 127(141–142). 40-е прав. *Лаодикийского Собора* гласит: «Епископам, на собор призываемым, не подобает небрежи, но ити и вразумляти или вразумлятися ко благоустройению церкви и прочаго. Аще же пренебрежет таковой, то сам себе обвинит: разве аще по болезни останется».

Т. о., во всех случаях, когда в правилах речь идет о Соборах, подразумевается исключительно Собор «епископов области», др. словами, поместной Церкви. Правила не предусматривают Соборов, в к-рых участвовали бы пресвитеры, диаконы и миряне. Однако известно, что клирики и миряне фактически участвовали в Соборах, к-рые созывались в визант. эпоху. В допетровской России клирики и миряне — по меньшей мере вел. князь, потом царь — входили в состав Освященных Соборов. Они участвовали также в деяниях Поместных Соборов РПЦ, к-рые созывались в XX в. Но ключевую роль и в таких Соборах играл епископат.

Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. известен самым широким участием клириков и мирян в обсуждении всех стоявших перед ним тем, однако ход соборных деяний поставлен был на нем под эффективный архиерейский контроль. В соответствии с уставом Собора решения по вопросам догматического и канонического характера и вообще всем важным темам церковной жизни после принятия их полным составом Собора подлежали утверждению совещанием епископов. Совещание епископов не возвращало документ на повтор-

ное рассмотрение пленарным составом Поместного Собора, но вносило в него поправки, какие считало необходимыми, и принимало определения в окончательном виде. По существу законодательные полномочия совещания епископов при Соборе 1917–1918 гг. были выше, чем полномочия пленарного состава Собора, и принцип полноты ответственности епископата за Церковь сохранялся на Соборе непоколебленным, несмотря на то что количественно архиереи составляли менее 1/3 его участников.

Поскольку с канонической т. зр. правомочность решений поместного Собора, в состав к-рого помимо епископов входят также клирики и миряне, обусловлена санкцией на них со стороны участвующего в Соборе епископата Поместной Церкви, ныне действующим «Уставом Русской Православной Церкви» Архиерейскому совещанию, созываемому при необходимости в рамках Поместного Собора, предоставлено право отменять решение, принятое полным составом Поместного Собора, простым большинством (Устав РПЦ, 2000. II 13). Данное положение предоставляет епископату канонически обоснованный контроль за исходом деяний Поместного Собора.

Полнотой канонической власти в епархиях обладают правящие епископы; власть сообщается им как преемникам апостолов от Бога через соборное поставление. В этом смысле в правосл. Церкви действует Е. с. управления. Она подвергалась деформации в разные исторические эпохи и в разных странах, напр. там, где утверждалась система гос. церковности, предоставлявшая исключительно широкие полномочия в делах церковного управления носителю высшей гос. власти — монарху. Это относится к России имп. эпохи, к правосл. монархическим гос-вам Балкан XIX и XX вв. Но вмешательство в церковные дела иноверной или атеистической власти носит уже принципиально иной характер, чем участие в делах церковного управления правосл. государя, и свидетельствует не столько о внутреннем церковном строе, сколько о внешнем положении Церкви.

Е. с. существует и в нехалкидонских Церквях Востока.

Устройство католич. Церкви при сохранении в ней епископата, имеющего апостольское преемство по-





ставлений, строится на принципиально иных основаниях, чем в православной. Особенности *католицизма* в этом отношении проявляются в строе церковного управления, в церковном законодательстве и церковном суде и в богословской доктрине — эkkлезиологии. Хотя католич. богословие, как и православное, исходит из существования 3 степеней священства, и высшей из них признается епископская, но при этом примат власти и основанное на нем право безошибочно определять учение Церкви принадлежит лишь одному из епископов — тому, кто занимает Римскую кафедру. Он официально именуется верховным первосвященником (*pontifex maximus*) и наместником, или викарием, Христа. Ему в соответствии с действующими правовыми нормами принадлежит абсолютная власть в католич. Церкви. Согласно Кодексу канонического права католич. Церкви, «Епископ Римской Церкви, в коем пребывает служение, особым образом вверенное Господом Петру, первому из апостолов, и подлежащее передаче его преемникам, является главой Коллегии епископов, Наместником Христа и Пастырем всей Церкви на сей земле, поэтому в силу своего служения он пользуется в Церкви верховной, полной, непосредственной и универсальной ординарной властью, которую он всегда может свободно осуществлять» (СІС. 331). Римский первосвященник имеет власть не только над всей католич. Церковью, но и над каждой из местных Церквей — в этом смысле его власть определяется как ординарная (СІС. 331; 333 § 1). Полный титул папы — епископ Римский, Наместник Иисуса Христа, преемник Главы апостолов, Верховный Первосвященник Вселенской Церкви, примас Италии, архиепископ и митрополит Римской провинции, глава государства града Ватикан, раб рабов Божиих.

Ранее папа носил также с правосл. т. зр. вполне приемлемый титул Патриарха Запада. Исторически Римско-католическая Церковь — это отделившийся от Вселенского Православия в 1054 г. Западный Патриархат, в прошлом — одна из поместных правосл. Церквей. По собственному сознанию католич. Церковь представляется Церковью вселенской, тождественной Церкви *Никео-Константинопольского Символа веры*.

Папа является в католич. Церкви верховным законодателем, верховным учителем и верховным судьей. Приговоры и декреты Римского первосвященника обжалованию и отмене не подлежат; апелляции на них не подаются (СІС. 333 § 3).

Исполняя миссию верховного пастыря Церкви, Римский первосвященник в соответствии с католич. доктриной действует в сотрудничестве с др. епископами и всей Церковью — это положение особо подчеркивалось в решениях *Ватиканского II Собора*, но, согласно учению *Ватиканского I Собора*, к-рое не было пересмотрено и на II Ватиканском Соборе, от него одного зависит, будет ли эта миссия исполняться им единолично или коллегиально (СІС. 333 § 2). Папа является главой коллегии епископов, без согласия которой она не может выносить ни одного решения (С*VatII. LG. 22*). Это в полной мере относится и к такой коллегии, как вселенский Собор. Епископы оказывают помощь Римскому первосвященнику в исполнении его миссии, и организационные формы такой помощи могут быть разными. Ему помогают также кардиналы и др. лица и учреждения — все они действуют по его поручению и от его имени (СІС. 334).

Относительно вселенских Соборов в католической Церкви действуют следующие нормы: лишь Римскому первосвященнику принадлежит право созывать вселенские Соборы, председательствовать на них лично или через своих представителей, а также прерывать их деяния, переносить сроки созыва и распускать Соборы, ему принадлежит право утверждать соборные постановления; при этом все епископы имеют право и обязанность участвовать во вселенских Соборах с решающим голосом. Участие др. лиц в Соборах допускается по решению высшей церковной власти, когда это необходимо для блага Церкви. Если апостолический престол, как по-другому официально именуется Римская кафедра, овдовевает во время деяний Собора, то деяния Собора прерываются, и лишь новому первосвященнику принадлежит право распорядиться о возобновлении и продолжении их или распустить Собор (СІС. 338–341). Постановления вселенского Собора не имеют силы без утверждения их Римским первосвященником.

В 1965 г. папой *Павлом VI* был учрежден Синод епископов, в состав к-рого входят епископы, являющиеся представителями разных регионов мира. Заседания Синода созываются регулярно в установленное время для того, чтобы осуществлять непосредственное единение между первосвященником и епископами, помогать папе своими советами в делах укрепления веры и христ. нравственности, сохранения церковной дисциплины, а также для исследования вопросов, связанных с деятельностью Церкви во всем мире. Синод епископов обсуждает вопросы и выражает свои пожелания, но не имеет права выносить решения, обязательные для исполнения, если такое право не будет в каждом отдельном случае дано Синоду папой. Синод непосредственно подчинен Римскому епископу, к-рый созывает его, определяет место и время проведения, ратифицирует выборы одних членов Синода, назначает других и утверждает круг рассматриваемых вопросов, устанавливает повестку дня и председательствует на заседаниях лично или через своих представителей, закрывает, прерывает или распускает Синод.

Неограниченный папский монархизм не позволяет характеризовать устройство католич. Церкви как Е. с. В рамках католицизма Е. с. служила своего рода лозунгом тех церковных деятелей, к-рые в разные эпохи пытались скорректировать распределение властных полномочий внутри католич. Церкви между папой и др. епископами, повысить в ней роль епископата. Подобное движение сложилось в кон. XIV в. как реакция на «великую схизму» — параллельное существование 3 папских престолов: в Риме, Авиньоне и Пизе, следствием чего явилось церковное разделение католич. Европы на 2 церковные фракции. Одним из видных представителей этого направления на рубеже XIV и XV вв. был франц. богослов Н. де *Клеманж*. Соборами в Пизе, Констанце и Базеле выдвигалась идея, согласно к-рой папе принадлежит в Церкви лишь высшая адм. власть, а законодательной властью должен обладать епископат, осуществляя ее через вселенские Соборы. Участник *Базельского и Констанцского Соборов Ж. Жерсон* в 1417 г. составил трактат «*De potestate ecclesiastica et origine juris*» (О церковной власти и происхождении права),





в к-ром он писал о том, что высшая власть в Церкви принадлежит вселенскому Собору, что Собор выше папы. Предвосхищая идеи М. Лютера и др. вождей Реформации, Жерсон находил, что чрезмерное расширение папской власти явилось результатом развития человеческого права, а не коренится в божественном праве. Для Жерсона идеалом был церковный строй I тыс. христ. истории. Реформаторское направление, ориентированное на восстановление Е. с. в католич. Церкви, потерпело поражение в противостоянии папистской партии при папе Евгении IV — одним из результатов этого поражения явился протестантизм, оторвавшийся от католич. Церкви половину Зап. Европы.

Но мысль о реформировании церковного строя, о замене папской системы правления Е. с. сохранялась в самой католич. Церкви и в эпоху контрреформации, и в последующие времена, присутствовала в положениях в яansenизме, а также в галликанизме, к-рый поддерживался гос. властью Франции, затем в XVIII в. в Германии в фебронизме. Название последнего направления связано с псевдонимом Юстин Феброний, к-рым викарный еп. Трирский Иоанн Николас Гонтгейм подписал свое изданное в 1763 г. соч. «De statu ecclesiae et legitima potestate romani pontificis» (О положении Церкви и законной власти римского понтифика). В нем Гонтгейм выступил апологетом Е. с., настаивая на том, что папы должны подчиняться вселенским Соборам и вернуть епископам канонические права, к-рые были отняты у них папской курией. В Риме эту книгу осудили и подвергли сожжению, а когда ее настоящий автор был обнаружен, его заставили отречься от своего сочинения. Программу фебронизма в Австрии поддерживал имп. Иосиф II, к-рый до известной степени проводил ее в своей церковной политике, противодействуя папскому абсолютизму в католич. епархиях страны. Этот религиозно-политический курс получил наименование иозефинизма.

В XIX в. в католич. Церкви возобладало противоположное ультрамонтанское (см. Ультрамонтанство) направление: I Ватиканский Собор самым последовательным образом подчеркнул в своих решениях неограниченность папской власти в Церкви, провозгласив «догмат» о пап-

ской непогрешимости. Реакцией на решения Собора явилось появление старокатоличества (см. Старокатолики), приверженного Е. с., несмотря на то что действительность старокатолич. епископата с правосл. т. зр. сомнительна. II Ватиканский Собор, подчеркнув важность епископского служения, дал нек-рым католич. богословам повод выступать с апологией Е. с.

В католической лит-ре 2-й пол. XX в. сложилось направление, которое делает особый акцент на соборности церковной власти, призванной уравнивать единовластие папы. В трудах видного католического богослова Ж. М. Р. Тийара «Церковь церквей» (1987) и «Епископ Рима» (1982) предпринята попытка, опираясь на материалы II Ватиканского Собора, представить Римско-католическую Церковь более открытой для некатолич. Церквей, прежде всего Церквей христ. Востока, сохранивших апостольское преемство рукоположений. По убеждению Тийара, «Церковь Божия присутствует и в общинах Востока, не имеющих общения с Римской кафедрой» (Tillar. 1987. Р. 386). Что касается места папы в Церкви, то, по словам богослова, «его власть существует для того, чтобы гарантировать полную кафоличность каждой местной Церкви, вверенной попечению епископа... Это не власть монарха, от которого все зависит, а это власть primus inter pares (первого среди равных. — В. Ц.)» (Idem. 1984. Р. 195). Идеи, созвучные концепции Тийара, ранее с большой последовательностью развивал франц. богослов И. Конгар.

Англиканская Церковь свою приверженность Е. с. выражает настолько последовательно, что в США англикан. общины составляют Церковь, к-рая так и называется Епископальной (см. Протестантская епископальная Церковь США), и в то же время апостольское преемство англикан. епископата со стороны правосл. Церкви никогда не признавалось, а переговоры на эту тему были признаны лишними актуальности и прерваны после введения в англикан. Церкви жен. священства.

Епископами именуются лица, выполняющие адм. функции в некоторых др. протестант. церквах, а также в сектах. Но поскольку учение этих церквей и сект исключает идею апостольского преемства рукоположений как необходимый элемент цер-

ковного строя и отрицает само таинство Священства, нет оснований говорить о существовании Е. с. в подобных деноминациях.

Ист.: Собор, 1918. Деяния. Т. 1–6; Определения. Вып. 1; СИС; Документы II Ватиканского Собора. М., 1998²; Устав РПЦ, 2000. Лит.: Gerson J. Opera omnia. Antw., 1706; Febronius Justinus. De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis. Fr./M., 1763; Суворов. Право. С. 23–56, 197–250; Бердников И. С. Краткий курс церковного права. Каз., 1913. Ч. 1. С. 28–216; Congar Y. Le mystère du Temple. P., 1958; Handbuch des Katholischen Kirchenrechts / Hrsg. J. Listl. Regensburg, 1983; Tillar J.-M.-R. L'Évêque de Rome. P., 1984; idem. Église d'églises. P., 1987; Юркович И. Каноническое право о Народе Божием и о браке. М., 2000. С. 46–63; Павлов А. С. Курс церковного права. СПб., 2002. С. 183–206; Цытин В., прот. Курс церковного права. Клин, 2004. С. 413–418.

Прот. Владислав Цытин

ЕПИСКОПАЛЬНАЯ ЦЕРКОВЬ В США — см. Протестантская епископальная церковь в США.

ЕПИСКОПАЛЬНАЯ ЦЕРКОВЬ В ШОТЛАНДИИ — см. Шотландская епископальная церковь.

ЕПИСКОПИЙ [лат. Episcopus] Симон (8.01.1583, Амстердам — 4.04.1643, там же), нидерланд. протестант. теолог (наст. фамилия Viscor (Bischop, Bisschop)). В 1606 г., после получения степени магистра искусств, приступил к изучению теологии под рук. Я. Арминия и Ф. Гюмара в ун-те г. Лейден. С 1610 г. пастор в Блейсвейке. После смерти Арминия Е. совместно с И. Витенбогартом возглавил арминиян (см. ст. Арминиянство). В 1611 г. участвовал в конференции в Гааге, в 1613 г. — в Делфте. С 1612 г. профессор теологии в Лейдене. В 1619 г. на Дортском Синоде выступал как главный защитник арминиянского учения и после победы «строгих» кальвинистов был вынужден покинуть страну. В 1622 г. Е. составил арминиянское исповедание веры. После смерти статхаудера Морица Нассауского (1585–1625) вернулся в Нидерланды. С 1625 г. проповедовал в Роттердаме, в 1629 г. переехал в Амстердам, в 1634 г. возглавил арминиянскую семинарию и стал ее 1-м профессором.

Соч.: Confessio, sive Declaratio, sententiae pas-torum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur, super praecipuis articulis is religionis Christianae. [Amst.], 1622; Apologia per confessione. [Amst.], 1629.

Лит.: Limborch P., van. Historia vitae st. Episcopii. Amst., 1701; Ellis M. A. Simon Episcopus Doctrine of Original Sn. N. Y., 2006.



ЕПИСКОПИЯ [греч. ἐπισκοπεῖον, реже ἐπισκοπή, лат. episcopium, слав. епископѣа (Кормчая, 1650), ἐπισκοπία (Правила ВС с толк.)], устаревшее в наст. время комплексное понятие, обозначавшее область юрисдикции отдельного епископа (см. статьи *Епархия*, *Парикия*, *Диоцез*), епископскую резиденцию (см. ст. *Кафедра епископская*), кафедральный храм, а также аппарат управления епископской кафедры. Содержание понятия «Е.» основано на церковно-правовом принципе, выраженном в 6-м прав. *Вселенского IV Собора*, к-рым запрещается т. н. *абсолютное рукоположение*, поскольку всякий клирик, а тем более епископ должен проходить служение в определенном ему при хиротонии месте. Епископ при назначении его в тот или иной город (наречении) получает всю полноту церковной власти над общиной города и пригородных областей как глава местной Церкви и управляет вверенной ему Церковью с согласия местного клира и народа (Антиох. 25; ср.: *Cypr. Carth.* Ep. V). С начала эпохи Вселенских Соборов идет развитие отдельных должностей при епископской кафедре (*эконом*, *экдик*, *скевофилак*, *хартофилак* и др.; см. также ст. *Должности церковные*), функционировавших в качестве особого аппарата управления местной Церкви.

В визант. церковно-правовых источниках понятие «Е.» в значении территории, находящейся в юрисдикции епископа, встречается сравнительно редко (чаще *παροκία*, *парикия* — Антиох. 9). Так, на 7-м заседании *Вселенского III Собора* речь шла о «епископии Гераклеи» (АСО. Т. 1. Vol. 1(7). P. 123), а на 12-м заседании *Вселенского Собора* председательствующие чиновники предложили, чтобы «Святой Собор сказал, что он думает о епископии Эфеса» (*περὶ τῆς κατ' Ἐφεσον ἐπισκοπῆς* — АСО. Т. 2. Vol. 1(3). P. 51). Император св. *Юстиниан I* распорядился, чтобы епископы при вынужденных отъездах не медлили «возвращаться в свою епископию» (*Novell. Just. VI. 2*). *Матфей Властарь* говорит о «епископиях, обращаемых в митрополии», имея в виду изменение статуса кафедры и находящейся в ее управлении территории (*Ῥάλλης, Ποτλής. Σύναγμα*. Т. 6. Σ. 274–275). В древнерус. канонической лексике такое употребление слова «Е.» (наряду с понятиями «область» и «предел») засвидетельствовано, напр.,

в тексте канонических ответов митр. Киевского *Иоанна II*, где говорится, что открытие новых Е. должно происходить только с согласия митрополита: «...иже участить [разделит] епископию свою по земли той... обаче и первостольнику русскому изволится... невозбранно да будет» (ПДРКП. С. 19; др. примеры см.: *Срезневский*. 1989). В синодальную эпоху (*Духовный регламент*. Ч. 2. О епископах. 4) и в совр. церковном законодательстве (*Устав РПЦ*, 2000. X 1) этому значению понятия «Е.» соответствует термин «епархия».

Гораздо чаще термин «Е.» употреблялся в значении «постоянная резиденция местного епископа, епископский дом». Поскольку епископ должен был постоянно пребывать со своей паствой (Ап. 14; IV Всел. 5), его резиденция, как правило, находилась в центральном городе области. Об этом также свидетельствуют Акты Вселенских Соборов: «...узнав, что Мемнон находится в своей епископии... (ἐν τῷ ἐπισκοπεῖῳ)» (АСО. Т. 1. Vol. 1(7). P. 68); «бесстыдные женщины открыто веселились с [Диоскородом] в епископии (τῷ ἐπισκοπεῖῳ)» (АСО. Т. 2. Vol. 1(2). P. 18). Кроме того, в Актах Вселенских Соборов Е. именуется даже временное жилище епископа в чужом городе, напр. место, где останавливался Несторий в Эфесе во время III Вселенского Собора (АСО. Т. 1. Vol. 1(2). P. 37): «Феопемпт епископ сказал: вошедши в епископию (εἰς τὸ ἐπισκοπεῖον ἀνελθόντες) в воскресный день, мы там передали Несторию послание».

Некоторые источники позволяют с осторожностью судить и о внутреннем устройстве Е. Напр., верные свт. Иоанну Златоусту епископы пребывали в особо тревожные часы суда над ним «в трапезной палате епископии (ἐν τῷ τρικλίῳ τοῦ ἐπισκοπεῖου)» (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. VIII*). Акты IV Вселенского Собора сообщают, что «Ива [Эдесский] учил в столовой комнате епископии (ἐν τῷ τρικλίῳ τοῦ ἐπισκοπεῖου)» (АСО. Т. 2. Vol. 1(3). P. 28). Архим. Евтихий жаловался в 449 г. III Вселенскому Собору: «[Флавин] предал меня черни, чтобы она расправилась со мною в епископии и на площади (κατὰ τὸ ἐπισκοπεῖον καὶ ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς)», — очевидно, в этом отрывке речь идет о внутреннем дворе епископии (АСО. Т. 2. Vol. 1(1). P. 95). Сам осудивший Евтихия

К-польский Собор 448 г. проводил все заседания в «судебной палате епископии (ἐν τῷ σηκρήτῳ τοῦ ἐπισκοπεῖου)» (АСО. Т. 2. Vol. 1(1). P. 100, 103, 123, 131 и др.). Это значение слова «Е.» сохранилось также и в древнерус. памятниках. Так, один из вопросов Феогноста, еп. Сарского и Переяславского, К-польскому Собору 1276 г. звучал так: «...достой ли въ немь [монастыре] епископию сътворити, или ни?» Положительный ответ Собора позволяет утверждать, что резиденция епископа могла располагаться и вне главного города его области (но не за ее пределами) (ПДРКП. С. 137; см. также: *Словарь русского языка XI–XVII вв.*, 1978. Вып. 5. С. 54). В наст. время понятие «Е.» в таком контексте обычно не употребляется.

Епископ является первосвященником для своей Церкви, которому принадлежит право совершения всей полноты священнодействий (*Ign. Ep. ad Smyrn.* 8. 1, 9.1). Важнейшее место его епархии — кафедральный храм (*καθέδρα*, *ecclesia cathedralis*) — в источниках иногда именуется «Е.». Напр., так назван кафедральный храм Эфеса «Святая Мария», в к-ром проходили заседания III Вселенского Собора: «Собор, расположившись в епископии (ἐν τῷ ἐπισκοπεῖῳ) благочестивейшего епископа Мемнона...» (АСО. Т. 1. Vol. 1(3). P. 53). В Актах IV Вселенского Собора Е. назван главный храм Эдессы: «...он [Ива Эдесский] и пресвитеры вместе причастились Святых Даров в епископии (τὰ ἅγια δῶρα ἄνω ἐν τῷ ἐπισκοπεῖῳ ἐκοινωνήσαν)» (АСО. Т. 2. Vol. 1(3). P. 18). Е. именуется собор Св. Софии в одном из посланий *Афанасия I*, патриарха К-польского (1303–1309) (*RegPatr.* 1764).

Епископ обязан заведовать имуществом вверенной ему Церкви (Ап. 38) при участии клира кафедры (Антиох. 25), а с кон. IV в. — эконома, выбиравшегося из клира (IV Всел. 26). В ряде соборных правил, где речь идет об этой обязанности епископа, термин «Е.» приобретает значение субъекта имущественных прав, по отношению к к-рому епископ является распорядителем. Согласно VII Всел. 12, «если окажется, что епископ... отдаст что-либо из угодий, принадлежащих епископии... да будет изгнан из епископии (ἐκδιωχθήτω... τοῦ ἐπισκοπεῖου)» (*Joannou.* 1961. P. 267, 268; см. также: *Ibid.* P. 268. Not. 13); здесь речь идет



о недвижимом имуществе (τὸ ἀκίνητον), принадлежащем епископской кафедре. Двукр. 7 говорит о недопустимости строительства епископами мон-рей «для себя» за счет их епископий (при этом термины «ἐπισκοπή» и «ἐπισκοπεῖον» употребляются синонимично — *Joannou*. 1962. Т. 1(2). Р. 459–460).

В единичных случаях Е. могли именоваться отдельные службы епископской канцелярии. VII Всел. 9 предписывает сдавать сочинения иконоборческого содержания «в епископию Константинополя (ἐν τῷ ἐπισκοπεῖῳ Κωνσταντινουπόλεως)» (*Joannou*. 1961. Р. 263). Патриарх *Феодор IV Вальсамон* в комментарии на это правило замечает, что под «епископией Константинополя» подразумевается Патриархия, а более конкретно — ее хартофилаксия («Поскольку великий патриарший престол имеет в своей структуре различные управления (σέκρετα), собственно же хартофилаксии уделены епископские права... хартофилакию справедливо можно назвать епископией (καλῶς ἐπισκοπεῖον κληθήσεται τὸ хартоφυλακεῖον)» (*Ῥάλλης, Ποτλής. Σύναγμα*. Т. 2. Σ. 587). В наст. время исполнительно-распорядительные учреждения при епископской кафедре составляют единое целое под общим наименованием *епархиальное управление* (Устав РПЦ, 2000. X 3. 45).

Ист.: *Ῥάλλης, Ποτλής. Σύναγμα*; Духовный Регламент. М., 1897⁴; Памятники древнерусского канонического права [ПДРКП] // РИБ. 1908. Т. 6; АСО. Т. 1, 2; *Joannou P.-P. Discipline générale antique*. Grottaferrata, 1961. Т. 1. Pt. 1: Les canons des Conciles Oecuméniques; Т. 1. Pt. 2: Les canons des Synodes Particuliers. Grottaferrata, 1962; RegPatr. Vol. 1. Fasc. 4. 1971; Устав РПЦ, 2000.

Лит.: *Никодим [Милаш], еп.* Достоинства у Православной церкви. Панчево, 1879; *Срезневский И. И.* Словарь древнерус. языка. М., 1989⁴. Т. 1. Ч. 2. Стб. 828; *Beck*. Kirche und theol. Literatur. 1977². S. 98–120; *Herrmann E.* Ecclesia in re publica: Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz. Fr./M. etc., 1980. S. 290–348; *Peter (LHuillier), bishop.* Ecclesiology in the Canons of the First Nicene Council // SVTQ. 1983. Vol. 27. P. 119–131; *Puza R.* Bistum // RGG. 1998⁴. Bd. 1. Sp.1631–1633; *Mörsdorf K.* Bischof: Kirchenrechtlich // LTK. Bd. 4. Sp. 499–501; *Κοτσώνης Ι.* Ἐπίσκοπος // ΘНЕ. Т. 5. Ст. 784; *Φειδίας Β.* Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία. Αθήναι, 2002. Т. 1. Σ. 179–194.

Свящ. Димитрий Пашков

ЕПИСКОПОПУЛЫ [греч. Ἐπισκοπόπουλοι] Антоний (отец) и Венедикт (сын) (XVI — нач. XVII в.), греч. кодикографы, протопсалты, мелурги, исследователи церковной му-

зыки. Были известны в кругу ученых Венеции и придворных Европы, где получили муз. образование. Занимались изучением произведений древних визант. мастеров, анализом совр. муз. сочинений, а также теорией и практикой церковного пения. Возможно, сыном Антония был также Леонт, протопсалт и мелург из г. Канеа (Кидония, ныне Ханья, о-в Крит); ему приписывается сочинение частна 4-го гласа (Ath. Laur. H. 136. Fol. 38–38v).

Антоний служил «протопсалтом и руководителем хора Кидонии» и умер в посл. десятилетие XVI в. Венедикт, прот. в соседнем г. Ретимо (ныне Ретимно), вероятно, скончался в нач. XVII в. Др. сын Антония, Иаков, в письме папе Римскому Григорию XIII в 1584–1585 гг. рекомендовал брата Венедикта как «греческого музыканта, достойнее которого не нашлось бы никого в Греции», однако добавлял, что «первым музыкантом на всех Критских островах остается его отец» (см.: *Πατρινέλης Χ. Γ.* Ἐπιστολαὶ Ἑλλήνων πρὸς τὸν Πάπαν Γρηγόριο ΙΓ' (1572–1585) καὶ τὸν καρδινάλιον Σιρλέτον († 1585) // Ἐπετηρίς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου. Ἀθήναι, 1967. Т. 17. Σ. 105–106).

Муз. стиль Антония переняли его дети, а также ученики Венедикта, что способствовало развитию церковной музыки на Крите, прерванному в 1669 г. тур. завоеванием острова. Единственная известная певч. рукопись Антония, датируемая 1570–1590 гг. (Udine. 265), содержит только часть произведений мелурга, хотя в посл. его сочинения копировались в десятках др. критских рукописей. Некоторые произведения сохранились в кодексах Taurin. XCII. CIV. 7, 1568 г. (судя по ремарке, создан в Венеции совместно с Венедиктом — *Πατρινέλης Χ. Γ.* Ἑλληνες κωδικογράφοι τῶν χρόνων τῆς Ἀναγεννήσεως // Ἐπετηρίς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου. Ἀθήναι, 1958–1959. Т. 8–9. Σ. 83), и Vindob. Hist. gr. 117, 1569 г. (*Hunger H.* Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. W., 1961. Tl. 1: Codices historici. Codices philosophici et philologici. S. 121), в рукописи из собрания Грицаниса в критской Анфологии (Athen. Bibl. Nat. 963, 4 авг. 1617), возможно, также в Vat. Arch. S. Pietro. B. 141, сер. XVI в. (*Canart P.* Catalogue des manuscrits grecs de l'Archivio di S. Pietro. Vat., 1966. P. 32–33). В различных Анфологиях сочине-

ния Антония приводятся с указанием даты создания: напр., Sinait. gr. 1445 («сочинено в Кидонии Антонием Епископопулом, протопсалтом, в 1569 году, в январе месяце» — *Бенешевич В. Н.* Описание греческих рукописей монастыря св. Екатерины на Синае. СПб., 1917. Т. 3. С. 52) и Zakinfos. Gritsanis. 4 (с датой 21 янв. 1588 и 27 апр. 1590 — *Αδάμης Μ.* Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Βιβλιοθήκης Π. Γριτσάνης // ΕΕΒΣ. 1966. Т. 35. Σ. 63, 73, 318 et passim).

Антоний сотрудничал с критскими гимнографами и учеными, в Венеции собирався издать книги с последованиями правосл. служб (об осуществлении замысла сведений не сохр.). Его муз. деятельность заключалась в переработке древних мелодий визант. периода согласно собственным представлениям, т. о., он ввел в церковный обиход множество сочинений для вечерни, утрени и литургии (среди которых — распевный Символ веры, особо отмеченный в рукописях), а также песнопения др. певч. книг (Стихираря, Матиматария и др.).

После смерти отца Венедикт занимал должность протопсалта в Канеа, затем в соборе св. Георгия в Венеции и в посл. на Сицилии; преподавал пение на Крите (его учеником был Димитриос Тамиас), позднее (возможно, ок. 1591) служил протопсалтом в Кандии (Хандаксе, ныне Ираклио, о-в Крит). В 1580 г. в Венеции Венедикт издал Евхологий, содержащий уставные последования Великой ц. Появление этого издания подчеркивало значение Православия, поскольку священники Ретимо в этот период выступали за права православных на Крите вопреки притеснениям венецианских правителей. Возможно, автографом Венедикта является одна из ранних Анфологий (Sinait. gr. Nov. 403), составленная ок. 1600 г. (неск. листов утрачено).

Венедикт, так же как и его отец, перерабатывал древние мелодии и сочинения новых авторов. Его собственные композиции представляли собой новый тип муз. сочинений, напр. воскресные каноны полностью в каллофоническом стиле (Athen. Bibl. Nat. 963; Laur. H 136, ок. 1600), мелос для всех икосов Акафиста Пресв. Богородице (Ath. Cutl. 448. Fol. 2–31v, кон. XVII — нач. XVIII в.; *Στάθης.* Ἀναγραμματοῖσι καὶ μαθημάτα. Σ. 124) и др. сочинения, включенные во мн. критские рукописи



до нач. XVIII в. Он является автором рукописей с юридическими текстами (Scorial. gr. 388. X. II 6, 1571 г.) (Andrés G. Catalogo de los Codices Griegos de la Real Biblioteca de el Escorial. Madrid, 1965. Т. 2: Codices 179–420. P. 269–272), певческой (Sinait. gr. 1548, 1591 г.) и критской с Анфологией (Athen. Bibl. Nat. 963).

Муз. сочинения Е. к. не были переведены в нотацию Нового метода.

Лит.: *Παναγιωτάκης Ν. Μ.* Η μουσική στην Κρήτη κατά τη Βενετοκρατία: Ιστορία και πολιτισμός. Κρήτη, 1988; *Χατζηγιακουμής Μ.* Η εκκλησιαστική μουσική του Έλληνισμού μετά την Άλωση (1453–1820): Σχεδιάγραμμα ιστορίας. Αθήνα, 1999. Σ. 31, 32, 118, 119; *Γιαννόπουλος Ε. Σ.* Η άνθηση της ψαλτικής τέχνης στην Κρήτη (1566–1669). Αθήνα, 2004. (Ίδρυμα Βυζαντινής Μουσικολογίας; 11).

Э. Яннопулос

ЕПИСКОПСКИЕ КОНФЕРЕНЦИИ, постоянный коллегиальный орган власти в Римско-католической Церкви, объединяющий епископов отдельной страны или определенной территории. В качестве постоянно действующего канонического ин-та Е. к. получили оформление после *Ватиканского II Собора* (1962–1965), однако практика собраний епископов отдельных стран для обсуждения религ., политических и социальных вопросов возникла еще в XIX в., заменив древнюю практику национальных или поместных Соборов, к-рые практически не собирались с эпохи средних веков. Впервые национальная конференция епископов была организована в 1830 г. в Бельгии (в Мехелене), затем возникли периодически собиравшиеся Е. к. в Германии (с 1848 в Вюрцбурге, позднее в Фульде), в Австрии (с 1849 в Вене), в Ирландии (с 1854), в Царстве Польском (с 1906 в Варшаве), во Франции (с 1906), в США (с 1919) и в др. странах. К 1962 г. существовало 45 национальных Е. к., 20 из к-рых имело устав, утвержденный Папским престолом.

Согласно конституции папы Римского *Пия X* «*Sapienti concilio*» (29 июня 1908), все вопросы, связанные с проведением Е. к., передавались в ведение рим. конгрегации Собора. Принятый в 1917 г. Кодекс канонического права (см. *Codex iuris canonici*) подтверждал подчиненность Е. к. конгрегации Собора (CIC (1917). 250. § 4) и возлагал на архиепископа (митрополита) или в случае его отсутствия на старейшего из епископов церковной провин-

ции заботу о проведении не реже раза в 5 лет собрания правящих епископов церковной провинции для обсуждения различных вопросов, а также для подготовки поместного Собора (CIC (1917). 292. § 1). В собраниях должны были участвовать главы еп-ств и др. структур, не входящих в состав церковных провинций и подчиненных непосредственно Папскому престолу (CIC (1917). 292. § 2).

До II Ватиканского Собора Е. к. имели лишь совещательный характер и не обладали властными полномочиями. Новый канонический статус Е. к. был сформулирован на II Ватиканском Соборе в связи с разработкой учения о коллегиальности епископата (см. в ст. «*Lumen Gentium*»). Декрет Собора о епископах «*Christus Dominus*» признал целесообразным создание Е. к. (CVatII. CD 37), установил общие нормы их организации и деятельности (CVatII. CD 38, 1–3) и наделил решения Е. к. юридически обязательной силой (CVatII. CD 38, 4). Собор отнес к компетенции Е. к. внесение нек-рых изменений в богослужение, в т. ч. решение вопроса об употреблении местного языка в мессе (CVatII. SC 24, 41), установление правил подготовки священников (CVatII. OT 1), рассмотрение вопросов о разграничении еп-ств и церковных провинций и об учреждении церковных областей (CVatII. CD 24, 41), вынесение решения о восстановлении постоянно-го диаконата (CVatII. AG 16), заботу об углублении познаний клириков в области библеистики, богословия и пастырского служения (CVatII. AG 20), адаптацию церковной жизни к местным социально-культурным условиям (CVatII. AG 22), обсуждение вопросов и проблем, связанных с координацией миссионерской деятельности (CVatII. AG 31), установление норм, определяющих отношения между правящими епископами и монашескими орденами на миссионерских территориях CVatII. AG 32). Собор также предписал конференциям генеральных настоятелей монашеских орденов и конгрегаций согласовывать свои действия и сотрудничать с Е. к. (CVatII. PC 23).

Изданное папой Римским *Павлом VI* 6 авг. 1966 г. *motu proprio* «*Ecclesiae Sanctae*» предписывало учреждать Е. к. в тех странах или на тех территориях, где они еще не были созданы (епископам стран, где орга-

низация Е. к. была затруднительна, рекомендовалось присоединиться к Е. к., наиболее соответствующим нуждам их страны). Уже существующим Е. к. указывалось на необходимость составления или пересмотра своих статутот в соответствии с соборными решениями. Также *motu proprio* определяло порядок отношений между Е. к. различных стран и отмечало возможность учреждения международных Е. к. или Е. к. неск. стран после получения согласия Папского престола.

В наст. время общие вопросы структуры и деятельности Е. к. регламентируются нормами принятого в 1983 г. нового Кодекса канонического права (CIC. 447–459), согласно к-рому они являются постоянно действующим органом (CIC. 447), обладающим статусом юридического лица (CIC. 449. § 2); учреждать, упразднить или преобразовывать Е. к. имеет право только Папский престол (CIC. 449. § 1). Членами каждой конференции являются все правящие епископы данной страны и приравненные к ним лица (территориальные аббаты и прелаты, апостольские администраторы и т. д.), епископы-коадьюторы и др. титулярные епископы, исполняющие на данной территории обязанности, доверенные им Папским престолом или самой конференцией; на Е. к. могут также приглашаться с совещательным голосом католич. епископы вост. обрядов (CIC. 450. § 1). Проч. титулярные епископы на данной территории, а также папский легат не являются членами Е. к. (CIC. 450. § 2). В случае необходимости конференция может включать в себя епископов одного из регионов страны или епископов из неск. стран (CIC. 448. § 2).

В своей деятельности конференция руководствуется принятым ею уставом, получившим утверждение Папского престола (CIC. 451). Во главе конференции стоит избираемый ею председатель; конференция назначает зам. председателя и генерального секретаря (CIC. 452. § 1). Председатель конференции возглавляет не только ее общие заседания, но и Совет епископов данной территории (CIC. 452. § 2). Пленарные заседания Е. к. должны проводиться не реже раза в год, а также всякий раз, когда этого требуют особые обстоятельства, предусмотренные уставом (CIC. 453). Право решающего голоса на пленарном заседании Е. к. принадлежит правящим епископам



и приравненным к ним лицам, а также епископам-коадьюторам (СІС. 454. § 1); право голоса для др. членов Е. к. (титularных епископов и др.) определяется уставом конференции (СІС. 454. § 2).

Е. к. могут выносить общие для всей страны или территории постановления только в случаях, предписываемых универсальным правом или установленных особым мандатом Папского престола (СІС. 455. § 1). Такие постановления должны получить не меньше 2/3 голосов членов конференции, обладающих правом решающего голоса (СІС. 455. § 2). В иных случаях ни конференция, ни ее председатель не вправе действовать от имени всего епископата страны, если все епископы и каждый из них в отдельности не дали на это согласия (СІС. 455. § 4). По завершении пленарного заседания конференции ее председатель должен переслать Папскому престолу для ижевления и утверждения отчет о ее работе и принятые ею постановления (СІС. 456). При Е. к. могут быть учреждены особые службы и комиссии: по вероучению, литургическим вопросам, катехизации, католич. образованию, социальным проблемам и др.

Несмотря на принятые в Кодексе канонического права ограничения властных полномочий Е. к., в 1985 г. на Всемирном Синоде епископов (см. *Синоды епископов*) состоялась дискуссия об опасности централизации власти в Е. к. и созданных при них адм. органах и комиссиях, а также о возможных противоречиях между решениями Е. к. и общецерковными вероучением и правом. Учитывая высказанные в ходе дискуссий мнения, папа Римский *Иоанн Павел II* издал *motu proprio* «*Apostolos Suos*» (21 мая 1988), посвященное богословскому и юридическому определению Е. к. В документе отмечается, что отдельные Церкви, коллегиальным органом управления к-рыми являются Е. к., не могут существовать в отрыве от всей Римско-католической Церкви, поэтому решения Е. к., особенно касающиеся вероучительных вопросов, подлежат обязательному утверждению Папского престола, подтверждающего тем самым правильность вынесенных решений.

В наст. время (An. Pont. 2007. P. 1104–1126) в Римско-католической Церкви создано 113 национальных Е. к., 94 из к-рых объединяет

епископов отдельных гос-в, 15 состоит из представителей епископата неск. сопредельных стран, по 2 Е. к. действует на территории Индии и Великобритании (Английско-Уэльская и Шотландская). По своему статусу к Е. к. приравнены также 10 синодов епископов и 2 совета *Восточных католических Церквей*, а также 6 ассамблей в Церквах «*sui iuris*». Мн. Е. к. входят в состав 14 международных объединений Е. к. (7 — в Африке, 2 — в Азии, 2 — в Америке, 2 — в Европе, 1 — в Океании). В РФ действует Конференция католич. епископов России (Conferentia episcoporum catholicorum Russiae), статут к-рой был утвержден папой Иоанном Павлом II 2 марта 1999 г. Лит.: *Legrand H. e. a. Les conférences épiscopales: Théologie, statut canonique, avenir*. P. 1988; *Episcopal Conferences: Historical, Canonical and Theological Studies* / Ed. Th. J. Reese. Wash., 1989; *Guillemette F. Théologie des conférences épiscopales: Une herméneutique de Vatican II*. Montréal, 1994; *Юркович И. Каноническое право о народе Божиим*. М., 1995; *Sullivan F. A. The Teaching Authority of Episcopal Conferences* // *Theological Studies*. Baltimore, 2002. Vol. 63. N 3. P. 472–493.

В. П. Пономарёв

ЕПИСТИМИЯ, мц. (пам. 5 нояб.) — см. в ст. *Галактион и Епистимия*, мученики.

«ЕПИСТОЛИЯ О НЕДЕЛЕ»

[Греч. Ἡ ἐπιστολή τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ; лат. Epistola Christi (Salvatoris) de servanda domenica; рус. Послание о воскресном дне], христ. апокриф о почитании воскресного дня (см. ст. *Воскресенье*), по легенде написанный Богом Отцом или Иисусом Христом (по некоторым версиям, золотыми буквами или Кровью Христовой) и либо принесенный арх. Михаилом, либо упавший с неба в Риме на алтарь св. Петра или в Иерусалиме у врат Ефремовых. Текст «Е. о н.» был создан не ранее VI в. В средние века получил широкое распространение и был переведен на мн. европейские (в т. ч. славянский) и ряд вост. языков.

Текст «Е. о н.» в первоначальном варианте был составлен на лат. или греч. языке. Древнейшей сохранившейся лат. рукописью считается Монас. lat. 9550 (XI в.). Первые лат. текст был издан Э. Балюзом (*Baluze*. 1677. Т. 2. P. 1369–1399), затем — И. А. Фабрициусом (*Fabricius J. A. Codex apocryphorum Novi Testamenti*. Hamburgi, 1719². Vol. 1. P. 309–313). Наиболее полное

издание лат. версий было подготовлено И. Делеэ (*Delehaye*. 1899). В лат. тексте «Е. о н.» выделяется 2 редакции: 1-я содержит продолжительное вступление, в к-ром говорится о том, как «Е. о н.» упала в Иерусалиме, а потом передавалась из рук в руки и, наконец, попала в Рим, 2-я — краткая и не имеет вступления.

К лат. версии восходят древнеирл. текст VI–VIII вв. (*O’Keeffe J. G. Cáin Domnaig* // *Ériu*. Dublin, 1905. Vol. 2. P. 189–211) и его стихотворное переложение IX в. (*Idem*. Poem on the Observance of Sunday // *Ibid*. 1907. Vol. 3. P. 143–147), древнеангл. гомилии (*Priebsch*. 1936), а также переводы «Е. о н.» на валлийский, среднеангл., средневехненем., старофранц., провансальский, каталанский, испан., итал. и др. языки. В 1158 г. в Англии Ибн Эзра перевел «Е. о н.» на евр. язык (*Bittner*. 1906. S. 231–234).

Некоторые исследователи полагают, что оригинальным языком апокрифа является греческий (*Esbroeck*. 1989). Древнейшие греч. рукописи — Paris. gr. 925. Fol. 22v — 26 (XV в.) и Vat. Barber. gr. III 3. Fol. 55–65 (1497) (полный перечень версий см.: ВНГ, N 812i — 812г). Основными изданиями греч. текста являются издания А. Васильева (*Васильев*. 1893) и М. Биттнера (*Bittner*. 1906). Биттнер помимо 12 греч. рукописей издал 13 армянских, 8 сирийских, 5 на каршуну (вариант сир. яз.), 7 арабских и 3 эфиопские (*Ibidem*). Сир. версия публиковалась также А. Холлом (*Hall*. 1893. P. 121–142). Груз. версия опубликована К. Кекелидзе в 1948 г. Все вост. версии являются переводами с греч. языка.

Происхождение. Установить место и время составления «Е. о н.» достаточно сложно, поскольку, согласно одним редакциям текста, «Е. о н.» была обнародована на Западе (в Риме), по другим — на Востоке (в Иерусалиме, Вифлееме или К-поле). В вост. версиях иногда встречается дата 1057 г. эры Селевкидов (Александра) (746 г. по Р. Х.). Послание было прочитано народу неким «патриархом Афанасием» или «патриархом Иоанникием» (однако в предполагаемый период составления текста патриархов с такими именами на Иерусалимской кафедре не было).

Первое свидетельство существования текста «Е. о н.» — Послание Ли-





циниана, еп. Нов. Карфагена (ныне Картахена, Испания) († 602), Викентию, еп. о-ва Ивиса, написанное в 584 г. (PL. 72. Col. 699–700), в к-ром Лициниан призывает не доверять «посланию Христа», якобы упавшему с неба. Предписания, согласующиеся с заповедями «Е. о н.», встречаются в 28-м прав. III Орлеанского Собора (538) и в проповедях свт. Кесария Арелатского (*Caes. Arcl. Serm. 13, 280*).

Папа св. Захария († 752) также относил «Е. о н.» к еретическим писаниям. На II Латеранском Соборе 745 г. в распространении этого текста в Галлии был обвинен еп. Альдеберт Верденский (PL. 89. Col. 830–834). В кон. VIII в. «Е. о н.» упоминается в § 78 *Admonitio generalis* (789) Карла Великого, где называется «наихудшим и самым ложным» (MGH. Capit. T. 1. P. 60).

Тем не менее «Е. о н.» пользовалась огромной популярностью в народе и ходила в списках вплоть до нач. XIX в. Ее текст мог использоваться в качестве амулета или оберега. В XIV в. «Е. о н.» распространяли *флагелланты* (*Delehaye. 1899. P. 189*).

На Востоке отношение к «Е. о н.» было неоднозначным. Но иногда ее текст, вероятно, мог использоваться в качестве учительного чтения за церковным богослужением. В частности, в одной из греч. рукописей встречается пометка, что текст «Е. о н.» читался в храме во 2-е воскресенье Великого поста (*Vat. Barber. gr. III 3. Fol. 55–65*), а в начале др. рукописи содержатся слова «Благослови, Владыко», также указывающие на литургическое чтение «Е. о н.» (*Paris. gr. 925. Fol. 22v – 26*).

Если первые исследователи рассматривали только гипотезу о появлении «Е. о н.» на лат. Западе (напр., Балюз датировал составление «Е. о н.» эпохой Каролингов и полагал, что она появилась в Галлии), то уже Делез колебался между зап. и вост. гипотезами ее появления.

Согласно гипотезе К. Шмидта, источником предания о «Е. о н.» является одно из сочинений сщмч. *Петра I*, еп. Александрийского, сохранившееся во фрагменте (*Schmidt C. Fragment einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus von Alexandrien. Lpz., 1901. S. 2*). Однако др. исследователи оспаривали как атрибуцию фрагмента, так и его связь с «Е. о н.» (*Renoir. 1913*).

М. ван Эсбрук на основании анализа языка и рукописей доказывал греч. происхождение апокрифа. Однако, по мнению И. Бакус, теория ван Эсбрука плохо объясняет контекст и причины появления «Е. о н.», тогда как гипотеза о зап. происхождении хорошо согласуется с общей тенденцией развития церковной жизни на Западе (перенесение 4-й заповеди закона Моисеева о субботе на почитание воскресного дня, практика собирания церковной десятины, почти неизвестная на Востоке, и т. д.) (*Backus. 2005*).

Содержание. Греч. текст по рукописи Paris. gr. 925 начинается с вводной формулы: «Во имя Отца, и Сына, и Св. Духа. Аминь. Проповедь о воскресеньи, дне святом и высочайшем, в который Иисус Христос, наш Господь и Бог, воскрес из мертвых. Благослови, Владыко». Далее говорится, что «Е. о н.» была найдена в Риме в храме св. ап. Петра. Она хранилась в алтаре до того момента, пока Петр не явился «епископу Рима» во сне и не открыл ее местонахождение. Епископ, войдя в алтарь, увидел «Е. о н.», висевшую в воздухе. Тогда он созвал весь народ и 3 дня и 3 ночи все молили Бога о милости. Наконец, ок. 3 ч. послание снизошло в руки архиерея. Он открыл его и прочитал вслух. В послании Бог говорил, обращаясь ко всем людям, что даровал им св. день воскресеньи, но они не почитали его и не праздновали. Тогда Он послал на них варварские народы, но люди все равно не покались. Только по молитвам Матери Божией, ангелов, святых, апостолов, мучеников и Иоанна Предтечи Бог еще раз проявит милосердие, ожидая покаяния грешников. Далее говорится о тех, кто не имеют сострадания к вдовам, сиротам и нищим. Укоряются те, кто не сохранили Евангелия, НЗ и Крещения. Бог напоминает о Своем повелении поститься всем крещеным по средам и пятницам, воздерживаясь от мяса, сыра и елей. Приводятся примеры событий из Свящ. Писания, к-рые произошли в воскресенье: Авраам принял Пресв. Троицу, Бог явился Моисею на горе Синай для дарования закона, Благовещение и Крещение на Иордани. Необходимо соблюдать воскресный день с 9-го часа субботы до зари понедельника. Всем, кто не хранят воскресенья, а также др. грешникам Бог грозит карами. Провозглашается горе тому

священнику, к-рый не прочтет это послание народу, и тем городам и народам, к-рые не будут его слушать, горе тем, кто разговаривают во время Божественной литургии, тем, кто не почитают крестных родителей, не веруют Свящ. Писанию, кто богатеют за счет ближнего, кто не платят своим работникам, кто дают деньги в рост, горе монахам, к-рые покидают свои мон-ри, горе тем, кто оставляют жену, чтобы жениться на другой. Осуждаются священники, к-рые совершают службу, находясь в ссоре с ближними, поскольку им в таком случае не сослужат ангелы. Все призываются к исповеданию грехов. В эпилоге от лица папы Римского чтец вновь призывает слушавших почитать воскресный день.

Лат. текст по рукописи Монас. lat. 9550 не содержит вступления, сразу начинаясь с текста «Е. о н.». Причисляются те, к-рые не почитают воскресенья, не ходят в церковь, не посещают больных, не примиряются с теми, с кем они в ссоре. Запрещается всякая работа в воскресный день, включая работу по дому, стрижку волос, стирку одежды, выпекание хлеба. Осуждаются те, кто в воскресенье клеветают на ближнего и ссорятся с ним. Те, кто не почитают воскресного дня, не имеют доли в буд. веке, и в этой жизни им грозят страшные кары. В послании также содержится напоминание платить церковную десятину. Тем, кто будут все это исполнять, обещается защита от зла. Священникам же предписывается читать «Е. о н.» народу. В эпилоге, к-рый обращен к некоему «недостойному епископу Петру», говорится, что послание не является подделкой или произведением рук человеческих, но написано перстом Бога и Господа нашего Иисуса Христа, оно снизошло на землю с 7-го неба и от Престола Божия, чтобы народ узнал, как должным образом соблюдать св. день воскресенья.

А. А. Ткаченко

Славяно-русские переводы «Е. о н.». Памятник представлен в церковнослав. книжности 2 версиями, именуемыми по месту действия «Римская» и «Иерусалимская». Считается, что переводы обеих были выполнены в Болгарии (для 2-й не исключен также Афон) — 1-й («Римская» версия) принято относить к XI–XII вв., 2-й датируется XIII–XIV вв. «Иерусалимская» версия известна в рукописной традиции





в краткой (возможно, сокращенной) и пространной редакциях.

Особняком в церковнослав. письменности стоят древнейшие списки «Е. о н.», сохранившиеся в хорватских глаголических рукописях XIII–XVI вв. и представляющие перевод с латыни (*Grabar B. La prosa medievale croata con speciale riferimento agli apocrifi // Acme: Annali d. Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Univ. degli Studi di Milano. 1986. Vol. 39. Fasc. 2. P. 149.*) Этот перевод фрагментарно сохранился в отрывке кодекса XIII в. из собрания Архива ХАЗУ в Загребе — *Fragm. Glag. 123 (Štefanić V. Glagoljski rukopisi Jugoslavenske akademije. Zagreb, 1969. T. 1. S. 44)*, полностью же — в составе пергаменного сборника 1375 г. Paris. slav. 73. Fol. 285–294 (*Tadin M. Recueil glagolitique croate de 1375 // RES. 1954. Vol. 31. P. 21–32*) и в Сборнике Жгомбича XVI в. Загреб. Архив ХАЗУ. VII. 30. Л. 6–10 (*Štefanić V. Glagoljski rukopisi. Zagreb, 1970. T. 2. S. 40–45*). В XVI–XVII вв., вероятно, был выполнен новый перевод «Иерусалимской» версии «Е. о н.», восходящий к позднейшей греч. обработке текста и широко представленный в «Дамаскинах» преимущественно с XVIII в. (СтБЛ. С. 148; *Христова Б., Караджова Д., Икономова А. Български ръкописи от XI до XVIII в., запазени в България: Свод. кат. София, 1982. № 606, 642, 733, 753, 764, 773, 785*). В книжности правосл. славян (как южных, так и восточных) вплоть до 1-й пол. XX в. текст имел широчайшее распространение, количество его списков (в особенности поздних, XVIII — нач. XX в.) с трудом поддается учету (цифры, фигурирующие в научно-справочной лит-ре, далеко не полны). Старшие кириллические списки памятника относятся к XV в., древнейший рус. список находится в сборнике известного кирилло-белозерского инок-книгописца *Евфросина* (РНБ. Кир.-Бел. 11 / 1088. Л. 254–261, ок. 1475 г.) (текст изд. С. Г. Вилинским). В отношении средневеков. слав. книжников к «Е. о н.» отчетливо прослеживается (во всяком случае на Руси) 2 тенденции. С одной стороны, текст устойчиво фигурирует в числе «неисправленных и скривенных» памятников в списках «книг истинных и ложных», начиная с древнейшей (кон. XIV в.?), Чудовской редакции индекса (см.: *Кобяк Н. А. Индекс ложных книг, при-*

писываемый митрополитам Киприану и Зосиме // РФА. 1988. Вып. 4. С. 712–713) и заканчивая текстом, напечатанным в 1644 г. в Москве в составе «Кирилловой книги» (*Грицевская И. М. Индексы истинных книг. СПб., 2003. С. 166, 168, 169, 172, 176, 178, 179, 181, 186, 193, 198, 201, 206*). С другой — наблюдаются, хотя и в сравнительно небольших масштабах, попытки включения памятника в сборники уставных чтений (не позднее рубежа XV и XVI вв., судя по дошедшим спискам). «Е. о н.» в качестве поучения на 32-ю Неделю по Пятидесятнице входит в Златоуст постный и недельный кон. XV — нач. XVI в. — БАН. 17. 11. 6 (*Certorickaja T. V. Vorläufiger Katalog Kirchlenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus: Aus Handschriften des 11.–16. Jh. vorwiegend ostslavischer Provenienz. Opladen, 1994. S. 498–499, 599, 703*), а также помещена (без календарной приуроченности) в конце Торжественника триодного архаического состава того же времени (ГИМ. Единоверч. № 67. Л. 94–95 об.). «Е. о н.» оказала значительное воздействие на рус. позднесредневеков. религ. фольклор, на ее основе возник духовный стих «Свѣток Иерусалимский», относящийся к числу наиболее популярных произведений (см.: *Бессонов П. А. Каленки переходные. М., 1864. Ч. 2. Вып. 6. С. 68–96*).

С XVII в. зафиксировано (существовавшее, возможно, и ранее) использование текста «Е. о н.» в качестве талисмана, в т. ч. носимого на теле (в форме тетрадки или свитка, обычно вместе с апокрифами «Сон Богородицы» и «Сказание о 12 пятницах»), — его списки сохранились в качестве вещественных доказательств в составе следственных дел по обвинениям в колдовстве и порче (см.: *Новомбергский Н. Я. Слово и дело государевы. М., 1911, 2004^г. Т. 1*). С XVIII в. в России «Е. о н.» окончательно переходит в разряд «низового» чтения и широко распространяется в старообрядческой среде. В Болгарии между 1880 и 1944 гг. текст под разными заглавиями (чаще всего «Письмо от Бога к христианам») издавался в качестве душеполезно-пророческого чтения свыше 50 раз (*Бадаланова. 1993. С. 119–120. Примеч. 16*). В XX в. текст «Е. о н.» оказал сильнейшее воздействие на такой своеобразный мистический жанр, как «святые» («Вифлеемские»,

«круговые») письма», представляющие в сущности позднейшую ее модификацию.

А. А. Турилов

Изд.: *Baluze E. Capitularia regum Francorum. P., 1677. T. 2. P. 1369–1399; Епистоля о недели // Тихонравов Н. С. Памятники отреченной рус. лит-ры. М., 1863. Т. 2. С. 314–322; Ящуржинский X. «Письмо»-апокриф // Киев. старина. 1891. № 11. С. 300–302; Васильев А. Anecdota graeco-byzantina. M., 1893. T. 1. P. 23–32; Hall I. H. The Letter of Holy Sunday // JAOS. 1893. Vol. 15. P. 121–142; Delehayе H. Note sur la légende de la lettre du Christ tombée du ciel // BullAcBelg. 1899. P. 171–213; Idem // Mélanges d'hagiographie grecque et latine. Brux., 1966. P. 150–178; Дикарев М. А. Апокрифы, записанные в Кубанской обл. // Юбил. сб. в честь В. Ф. Миллера, изданный его учениками и почитателями. М., 1900. С. 73–92; Лавров П. А. Апокрифические тексты // СБОРЯС. 1901. Т. 67. № 4. С. 152–162; Вилинский С. Г. Болг. тексты «Епистолии о неделе» // ЛетИФО. 1902. Т. 10. С. 8–124; он же. Кирилло-Белозерский список «Епистолии о неделе» // Там же. 1905. Т. 13. С. 1–22; Радченко К. Ф. «Епистолия о неделе» по Филиппопольскому и Белградскому спискам // ЧИОНЛ. 1904. Кн. 18. Вып. 2. Отд. 3. С. 1–21; Апокрифи і легенди з українських рукописів / Изд.: І. Франко. Львів, 1906. Т. 4. С. 49–79; Bittner M. Der vom Himmel gefallene Brief Christi in seinen morgenländischen Versionen und Rezensionen. W., 1906. S. 1–240; Яворский Ю. А. Два замечательных карпато-рус. сборника XVIII в., принадлежащих Ун-ту св. Владимира // Унив. изв. 1910. № 1. Приб. С. 23, 55–63; Донева Б. Славянски ръкописи и старопечатни книги на Народната б-ка в Пловдив. София, 1920. С. 186–188; Konir A. Cirkevňoslovske redakce apokryfu «Epištola na neděli» // Slavia. 1927/1928. Roč. 6. S. 308–334, 685–708; Седельников А. Из истории «Епистолии о неделе»: Иерусалимско-Иоакимовская версия у рус. и у юж. славян // Ibid. 1932. Roč. 11. S. 56–72, 274–294; Епистолия и сказанье о неделе // Псковские летописи / Под ред. А. Н. Насонова. М.; Л., 1955. Вып. 2. С. 150–153; Апокрифи / Съст. и ред.: Д. Петканова. София, 1981. С. 265–273, 396–398 (новоболг. пер.); Јовановић Т. Епистола о недељи у српским преписа // АрхПр. 2004/2005. Књ. 26/27. С. 465–516; Апокрифи новозаветни / Уред.: Т. Јовановић. Београд, 2005. С. 479–498, 544–545.*

Лит.: *Пытин А. Н.* Для объяснения ложных книг и преданий: Неделя и «Епистолия о Неделе» // ЛЗАК за 1862–1863 гг. СПб., 1862. Вып. 2. С. 1–15; *Веселовский А. Н.* Опыты из истории развития христ. легенды: Епистолия о неделе // ЖМНП. 1876. Март. С. 50–116; 1877. Июнь. С. 326–328; *Сумцов Н. Ф.* Очерки истории южнорус. апокрифических сказаний и песен. К., 1888. С. 116–121; *Соболевский А. И.* Переводная лит-ра Моск. Руси XIV–XVII вв. СПб., 1903. С. 251–253, 378–379. (СБОРЯС; Т. 77. № 1); *Murko M.* Zapadna «Epistola o nedelj» v južno-slovsanski književnosti // Jagić-Festschrift: Zb. u slavo V. Jagića. B., 1908; *Renoir E.* Christ (Lettre du) tombée du ciel // DACL. 1913. Vol. 3. Pt. 1. Col. 1534–1546; *Konir A.* Apokryf «Epistola na nedeli» v literature cirkevňoslovske // Listy filologické. Praha, 1914. Roč. 41. S. 23–35, 104–111, 217–230; *Stübe R.* Der Himmelsbrief: Ein Beitrag z. allgemeinen Religionsgeschichte. Tüb., 1918; *Pribsch R.* Letter from Heaven on the Observance of the Lord's Day. Oxf., 1936; *Santos*



Otero A., de. Der apokryphe sogenannte Sonntagbrief // TU. 1961. Bd. 78. S. 290–296; *idem*. Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen. В.; N. Y., 1978. Bd. 1. S. 158–169; *Салмина М. А.* Епистолия Иисуса Христа о неделе // СККДР. Вып. 1. С. 123–124; *Schmucker-Brelor M.* Ein Beitrag zur Apokryphenforschung «Epistolija o nedele» // Slavistische Studien zum X. Intern. Slavistenkongress in Sofia. Köln, 1988. S. 543–567; *Esbroeck M., van.* La Lettre sur le dimanche descendue du ciel // AnBoll. 1989. Vol. 107. P. 267–284; *Федотов Г. П.* Стихи духовные: Рус. нар. вера по духовным стихам. М., 1991. С. 84–85, 163, 169; *Wrocławski K.* List s nieba czyli Epistolia o niedzieli. Warsz., 1991; *Бадаланова Ф.* Апокрифен текст и фолклорен контекст: (Или «митарства» и «превьпльщения» за «Епистолия на неделята») // Славянска филология. София, 1993. Т. 21. С. 114–132; *Backus I.* Lettre de Jésus-Christ sur la Dimanche // Écrits apocryphes chrétiens. P., 2005. Vol. 2. S. 1101–1119; *Райан В. Ф.* Бяня в полночь: Ист. обзор магии и гаданий в России / Предисл.: А. В. Чернецов. М., 2006. С. 428–429, 436.

ЕПИТИМИЯ [греч. ἐπιτίμιον], церковное наказание (прещение), налагаемое на мирян. Аналогичным наказанием для клириков является извержение из сана. Главная цель Е. состоит не в возмездии верующим за преступные деяния или ограждении их от таковых (хотя и такая цель преследуется наложением Е.), а в исцелении болезненных состояний души грешников. В правилах св. отцов покаяние рассматривается как «врачевание» (Вас. Вел. 3; Григ. Нис. 8; Трул. 102). «Сущность церковных наказаний... состоит в том, что преступник церковных канонов лишается всех или только некоторых прав и благ, находящихся в исключительном распоряжении церкви. Отсюда и общее название этих церковных наказаний: «отлучение» (ἀφορισμός, excommunicatio). Оно может быть или полное, состоящее в совершенном исключении преступника из числа членов церкви (ἀνάθεμα, excommunicatio major), или неполное, когда виновный лишается только некоторых прав и благ, находящихся в церковном распоряжении» (Павлов. С. 296).

Самое строгое церковное наказание — великое отлучение, или *анафема*, — предполагает исключение преступившего из церковного общения и налагается только за тяжкие преступления: *ересь*, вероотступничество (см. *Апостасия*), *святотатство*. Однако даже анафема не утрачивает характера врачевания, т. к. не является неотменяемой карой. Согласно Ап. 52, если анафематствованный грешник раскается в содеянных им преступлениях, то он не мо-

жет быть отвергнут Церковью: «Аще кто, епископ или пресвитер, обращающегося от греха не приемлет, но отвергает: да будет извержен из священного чина. Опечаливает бо Христа рекшаго: радость бывает на небеси о едином грешнике кающемся». Патриарх *Феодор IV Вальсамон*, разъясняя это правило, пишет, что нет такого греха, к-рый бы победил человеколюбие Божие. Господь приемлет кающихся и обращающихся от зла к добру. Ибо Он нисшел с неба, чтобы «призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф 9. 13).

Малое отлучение было связано в древней Церкви с *публичным покаянием* и налагалось исключительно епископом. Практика тайной исповеди и наложения Е. духовником в пресвитерском сане с тайным исполнением Е. распространилась в Церкви позже, не ранее сер. I тыс. Но уже в IV в. тайная Е. налагалась на жен, виновных в супружеской измене, ввиду того что при публичном покаянии жизнь таковых находилась бы под угрозой со стороны их обманутых мужей. Вас. Вел. 34 гласит: «Жен прелюбодействовавших и исповедавшихся в том, по благочестию, или каким бы то ни было образом обличившихся, отцы наши запретили явным творити, да не подадим причины к смерти обличенных: но повелели стояти с верными, без приобщения, доколе не исполнится время покаяния».

Порядок принятия в церковное общение грешников был установлен уже в III в., особенно рано в Понтийском диоцезе, и включал 4 ступени покаяния, к-рые перечислены в 11(12)-м правиле свт. *Григория Чудотворца* Неокесарийского: «Плач бывает вне врат молитвенного храма, где стоя согрешивший должен просити входящих верующих, дабы они помолились за него. Слушание бывает внутри врат в притворе, где грешник должен стояти до моления об оглашенных, и тогда исходити. Ибо правило глаголет: слушав писания и учение, да изменется, и да не сподобится молитвы. Чин припадающих есть, когда кающийся, стоя внутри врат храма, исходит вместе с оглашенными. А чин купно стоящих есть, когда кающийся стоит купно с верными, и не исходит с оглашенными. Конечное же есть причастие Святых Таин». Кающиеся проходили все ступени последовательно: 1) «плачущие» стояли вне храма

и, с плачем сокрушаясь о своих грехах, просили входивших помолиться о них; 2) «слушающие» допускались в притвор, но присутствовали на богослужении только до начала таинства *Евхаристии*. После проповеди они вместе с оглашенными выходили из храма; 3) «припадающие», или «коленипреклоненные», могли находиться в главной части храма (до амвона). Перед началом литургии верных, когда оглашенные и «слушающие» уже покинули храм, «припадающие» опускались на колени и епископ читал над ними молитвы. На литургию верных они не допускались; 4) «купно стоящие», или стоящие вместе, могли присутствовать до конца литургии, но им не разрешалось принимать причастие и приносить жертвенные дары. Когда время Е. заканчивалось, кающихся принимали в церковное общение и они могли причащаться Св. Таин.

Большинство дисциплинарных правил, предполагающих Е. с разным сроком отлучения от причащения, принадлежит свт. *Василию Великому*. Отречение от христ. веры при угрозе мучений, согласно Вас. Вел. 81, наказывается отлучением на 8–9 лет, а произвольное отречение — пожизненным лишением Св. Таин (прав. 73). Убийство плода во чреве по прав. 8 св. отца влечет за собой 10-летнее отлучение от причащения. Тема *аборт* актуальна и в наст. время. В «*Основах социальной концепции РПЦ*», принятых *Архиперейским юбилейным Собором 2000 г.*, говорится: «Широкое распространение и оправдание абортов в современном обществе Церковь рассматривает как угрозу будущему человечеству и явный признак моральной деградации. Верность библейскому и святоотеческому учению о святости и бесценности человеческой жизни от самых ее истоков несовместима с признанием «свободы выбора» женщины в распоряжении судьбой плода... Православная Церковь ни при каких обстоятельствах не может дать благословение на производство аборта» (ХП 2). Однако, «в случаях когда существует прямая угроза жизни матери», Церковь рекомендует не отлучать женщину от евхаристического общения, но это общение возможно при условии исполнения личного покаянного правила, которое определяет принимающий исповедь священник. Ответственность за грех убийства



нерожденного ребенка несет и отец в случае его согласия на производство аборта (Там же).

Свт. Василий сохраняет разделенные периоды покаяния на 4 ступени и в зависимости от тяжести греха устанавливает разные сроки пребывания на каждой из них. Е. за грех кровосмешения свт. Василий в 75-м прав. определяет как отлучение от причащения и распределяет время покаяния следующим образом: «...три лета да плачет он, стоя у дверей молитвенных домов и прося входящих на молитву, дабы каждый с состраданием принесил о нем усердные молитвы ко Господу. После сего на другое трехлетие да будет допущен токмо до слушания писаний, по слушании же писаний и поучений, да изгоняется же из церкви, и да не удостоивается общения в молитве. Потом, аще со слезами будет просити оныя и припадати ко Господу, с сокрушением сердца и глубоким смирением, то дадутся ему иные три лета на припадание... в десятое лето да будет принят к молению с верными, без причащения: два лета стоя во время молитвы с верными, наконец, да удостоится приобщения святынь».

Древняя дисциплинарная практика, однако, не предполагала жесткой связи длительности пребывания на разных ступенях покаяния с видом совершенного греха, т. к. время покаяния ставилось в зависимость от состояния души верующего. Отношение Церкви к грешнику сформулировано в 8-м прав. свт. Григория Нисского: «Во всяком же роде преступления, прежде всего смотрети должно, каково расположение врачуемаго, и ко уврачеванию достаточно почтити не время (ибо какое исцеление может быти от времени), но произволение того, который врачует себя покаянием».

Кающиеся не допускались до причащения на протяжении всего срока Е. Исключение составляли умирающие (однако если состояние тяжелобольного улучшалось после принятия Св. Таин, то он возвращался на ту ступень покаяния, на к-рой его застал угрожавший смертью недуг).

В кон. IV в. практика покаяний в древней Церкви существенно изменилась: «...публичное покаяние на востоке вышло из употребления, и правила о долгосрочном публичном покаянии заменились... епитимийными правилами покаянных сборников, получивших позднее в вос-

точной церкви широкое употребление с именем Иоанна Постника» (Суворов. Право. С. 284). Сроки Е. сокращались, многолетнее покаяние и отлучение от причащения заменялись исполнением «подвигов»: усиленным постом (сухоядением), земными поклонами, раздачей милостыни нищим. Кроме того, кающиеся иногда отправлялись в мон-ри, где помимо молитв, поста и поклонов они совершали монастырские работы. Примерно с этого времени под термином «Е.» стали понимать не только отлучение от причащения, но также все прочие меры, применяемые для наказания и исправления грешника.

Дисциплину церковных покаяний Др. Русь переняла у Византии. В до-синодальный период власть назначать церковные наказания полностью принадлежала епископам, к-рые налагали Е. на церковных преступников и даже подвергали их анафеме, опираясь на правила св. отцов и личный опыт. В то же время Е. налагались и пресвитерами на основании тайной исповеди грехов. Публичную Е. в Др. Руси грешники часто проходили в мон-ре под началом «доброе и кроткожительного старца» или старицы (в древнерус. памятниках такое исполнение Е. называется смирением). Находящихся под Е. направляли на «черные» работы; в случаях особо тяжких грехов их сажали на цепь, заковывали в кандалы. Публичное покаяние могло налагаться и на самых высокопоставленных особ. Известно, что царь *Иоанн IV Васильевич* после вступления в 4-й брак находился под публичной Е.

Порядок наложения Е. был установлен «Духовным регламентом», в соответствии с к-рым малое отлучение приравнивалось к ошельмованию (гражданскому позорящему наказанию), а анафема — к политической смерти. Малое отлучение, к-рое состояло во временном отлучении от церковного общения (запрещении входить в церковь, участвовать в храмовой молитве и причащаться Св. Таин), налагалось епархиальным архиереем за «великий и явный грех». По «Духовному регламенту» отлучение происходило лишь после неоднократных бесед с грешником и увещаний его: епископ лично или через духовника предлагал преступнику принести публичное покаяние. В отличие от анафемы, к-рая производилась «в церкви при народе»,

отлучение происходило «без... великих чрез протодиакона предвозвещений» — вина согрешившего записывалась «на малой хартийке» (Духовный регламент. Ч. 2: О Епископах. 16). В синодальную эпоху в соответствии с «Уложением о наказаниях» 1845 г. малое отлучение применялось самостоятельно или назначалось в дополнение к уголовному наказанию. Церковное покаяние осужденные проходили в приходских церквях либо в мон-рях.

В синодальный период длительные отлучения, предусмотренные канонами, практически перестали применяться, а гражданско-правовые последствия малого отлучения ограничились лишением права быть поверенным в делах и свидетельствовать присягой в суде. В «Духовном регламенте» и позднейшем церковном законодательстве почти не затрагивались Е., налагаемые духовником при тайной исповеди; указом Святейшего Синода от 28 февр. 1722 г. предписывалось проявлять мягкость в отношении кающихся грешников: «...исповедующего грехи свои, какие бы ни были, к причастию Святых Таин пропускать безотложно, ведая, что Бог истинно кающихся приемлет скоро». В 1734 г. вышел указ Святейшего Синода, согласно к-рому священник лишался права своей властью, без правящего архиерея, налагать Е. в виде отлучения от причащения.

В наст. время суровые санкции, назначаемые древними правилами, практически не применяются буквально. Однако у духовника остается право выбора между более мягким наказанием и строгими предписаниями правил св. отцов, к-рые могут послужить врачеванию души согрешившего.

В «Обращении к клиру и приходским советам города Москвы» Святейшего Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* изложена позиция РПЦ по отношению к церковным наказаниям, т. е. к Е.: «Каноническое отлучение от Причастия на длительные сроки за так называемые смертные грехи не есть мера Божественного возмездия за грех, осуждения и кары, но мера исправления, врачевания... Отлучение от Причастия действительно и потому применимо только для глубоко церковных людей, а таких среди современных исповедников мало. Для большинства же людей, мало





или недостаточно церковных, гораздо полезнее будет такая епитимия, как более частое хождение в церковь, чтение Священного Писания, чтение молитвенного правила утром и вечером, социальное служение больным, обездоленным и несчастным, во искупление своих грехов» (Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Обращение к клиру и приходским советам города Москвы на Епархиальном собрании 21 декабря 1995 г. М., 1996. С. 17–18).

Ст. 6 о правилах наложения канонического прещения (наказания) «Положения о церковном суде Русской Православной Церкви (Московского Патриархата)», принятого Архиерейским Собором РПЦ 2008 г., указывает на необходимость учитывать причины совершения церковного правонарушения, образ жизни виновного и действовать в духе *икономии* в целях исправления либо в подобающих случаях – в духе *акривии* в целях покаяния виновного.

В соответствии с Уставом РПЦ, принятым в 2000 г., отлучение от Церкви налагается правящим архиереем или Патриархом и Свящ. Синодом только по представлению церковного суда, к-рый предварительно исследовал дело и вынес по нему решение (Устав РПЦ, 2000. VII 5). Архиерей принимает решение по делу о церковном правонарушении после рассмотрения дела епархиальным судом (Положение о церк. суде, 2008. Ст. 24; 25. 6); канонические прещения, наложенные архиереем, утверждаются Патриархом (Там же. Ст. 47. 4). Совершившие церковные правонарушения архиереи (за исключением Патриарха) и клирики, поставленные на должности по решению Патриарха и Свящ. Синода, подлежат общецерковному суду (Там же. Ст. 28. 1). Дела по догматическим и каноническим отступлениям Патриарха рассматриваются Архиерейским Собором в качестве церковного суда первой и последней инстанции (Там же. Ст. 31. 1).

Священник может налагать Е. только в виде поклонов, раздачи милостыни, особо усердных покаянных молитв.

Ист.: Устав духовных консисторий. СПб., 1883; Духовный регламент. М., 1897⁴; Основы социальной концепции РПЦ. М., 2000; Устав РПЦ, 2000.

Лит.: Суворов Н. С. О церковных наказаниях. СПб., 1876; он же. Право. С. 283–293; Смолич. История РЦ. Ч. 1. С. 282–288; Павлов А. С.

Курс церковного права. СПб., 2002. С. 296–302; Цытин В., прот. Курс церковного права. Клин, 2002. С. 521–536.

Прот. Владислав Цытин

ЕПИТРАХИЛЬ [греч. ἐπιτραχήλιον, букв.— (облачение, лежащее) на шее; в источниках встречается также иной вариант названия: περित्रα-



Епитрахиль с «Великим Деисусом».
2-я пол. XIV в.

(мон-рь ап. Иоанна Богослова на Патмосе)

χήλιον, букв.— (облачение, лежащее) вокруг шеи — и его сокращение: *петраχήλιον* (ср. древнерус. *патрахиль*, сир. ܦܬܪܚܝܠܝܘܢ и др.), одно из главных облачений священнослужителей христ. Церкви, представляющее собой длинную ленту из ткани (как правило, расшитую), возлагаемое священниками и епископами на шею во время совершения церковных служб и указывающее на их особое место в церковной общине. Ближайшее к Е. облачение, и по форме, и по способу употребления, — диаконовый *орарь* (в визант. традиции орарь носится диаконами на плече, но в др. традициях известна практика возложения ораря, как и Е., на шею); обозначение Е. как «ораря» было широко распространено в древней Церкви, о чем свидетельствуют как мн. средневековые лат. источники (см.: Braun. 1907. S. 563–569), так и литургическая терминология нехалкидонитов (словами образованными от ὄραριον (наряду

с др. терминами), Е. доньше обозначается в практике Армянской и Коптской Церквей, а также Церкви Востока, где орарь и Е. не различаются между собой; о Е. у нехалкидонитов подробнее см.: *Immetée*. 1992). В древних редакциях визант. чина хиротонии во пресвитера говорится о том, что в конце рукоположения епископ переносит ту часть диаконского ораря ставленника, которая находилась сзади, вокруг его шеи на правое плечо, превращая этим орарь в Е. (Дмитриевский А. А. Ставленник. К., 1904. С. 97; то же и в древнейшем слав. переводе чина: *Желтов М., диак.* Чины рукоположений по древнейшему слав. списку: Ркп. РНБ. Соф. 1056, XIV в. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. 2005. Вып. 14. С. 155). Т. о., древнейшим упоминанием Е. можно считать правила Лаодиц. 22 и 23, где говорится об употреблении ораря.

Термин «Е.» впервые встречается в VIII в.: он зафиксирован в визант. литургическом толковании, известном под названием «Церковная история» и приписываемом в рукописях свт. Василию Великому или свт. Герману К-польскому; здесь же Е. впервые дается символическое толкование: Е. сопоставляется с узами, к-рые были возложены на шею Спасителя, когда Его влекли на Распятие (Brightman F. E. The «Historia Mystagoga» and other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy // JThSt. 1908. Vol. 9. P. 262). Так же понимал символическое значение Е. и свт. Симеон, архиеп. Фессалоникский. Он истолковывал обряд перенесения во время пресвитерской хиротонии задней половины ораря на правое плечо ставленника как возложение ярма (ига) священнического служения и всей полноты священства на хиротонисуемого (см.: PG. 155. Col. 262).

В *диатаксисе* Божественной литургии свт. Филофея I Коккина при возложении священником на себя Е. во время облачения к литургии предписано читать стих: Εὐλόγητος ὁ Θεὸς ὁ ἐκχέων τὴν χάριν αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς ἱερεῖς αὐτοῦ, ὡς μῦρον ἐπὶ κεφαλῆς, τὸ καταβαῖνον ἐπὶ πώγωνα, τὸν πώγωνα τὸν Ἀσρὸν, τὸ καταβαῖνον ἐπὶ τὴν ὤαν τοῦ ἐνδύματος αὐτοῦ (Блго-словѣнь бѣѣ изливати блгоудати своѣ на сщѣнники своѣ ѡ ѡмѣрѣ на главѣ, сходѣщее на брадѣ, брадѣ асрѣно, сходѣщее на ѡмѣты ѡдежди егѡ), в котором Е.



истолковывается как символ Божественной благодати, дарованной священнику (такое же толкование дает Е. св. Николай Кавасила, см.: SC. 4bis. P. 364). Этот же стих читается при возложении Е. и в совр. традиции. Однако в рус. дониконовских изданиях указан иной стих: *Ємше їса, свѣзавше, предаша єго понтїйскомѹ пїла-тѹ нїгемонѹ*. Этот стих подчеркивает ту символику Е., о к-рой говорится в «Церковной истории»; среди греч. источников примеры использования этого стиха в качестве молитвословия на возложение Е. не выявлены; возможно, этот стих был заимствован рус. дониконовской практикой непосредственно из памятников символического толкования богослужения.

Е. является важнейшим из священных облачений; традиция запрещает священнику и епископу совершать к.-л. богослужение без Е. (ср.: PG. 155. Col. 868). При этом Е. может быть видна молящимся (если служба совершается без фелонии), а может быть скрыта под фелонью, саккосом, мантией. Традиционно Е.



Свт. Василий Великий.
Фрагмент царских врат.
2-я пол. XIII в. (ГТГ)

используется особым образом в таинстве Брака (священник, совершающий венчание, накрывает Е. соединенные руки молодых при хождении вокруг аналоя), в чине принятия

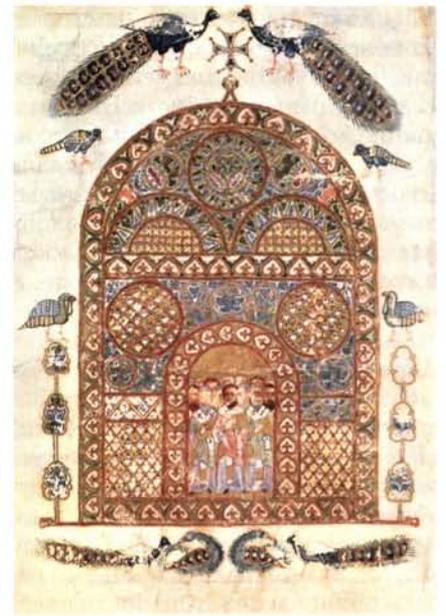
инославных в лоно правосл. Церкви (если чин совершается пресвитером, тот подает обращающемуся в правую руку конец Е. и так вводит его в храм), в таинстве Покаяния (принимавший исповедь священник накрывает голову кающегося Е. при чтении разрешительной молитвы).

В греч. практике Е., как и др. священные облачения, не освящается к.-л. специальным чином; в совр. рус. практике (и зависящих от нее) Е. освящается вместе с др. облачениями через совершение особого чина, составленного митр. Киевским св. Петром (Могилой) по аналогии со сходным чином рим. Ритуала и с использованием нек-рых текстов из него (см.: Прилуцкий В., свящ. Частное богослужение в Рус. Церкви в XVI и 1-й пол. XVII в. К., 1912. С. 112–113).

В современной практике католич. Церкви аналогичное Е. облачение носит название *стола* (лат. stola), хотя до IX в. использовался преимущественно термин «орарь» (orarium). Лит.: Braun J. Die liturgische Gewandung im Occident und Orient. Freiburg i. Br., 1907; Pappas T. Studien zur Geschichte der Messgewänder im byzantinischen Ritus. Münch., 1965; Innamee K. C. Ecclesiastical Dress in the Medieval Near East. Leiden etc., 1992; Woodfin W. Th. Late Byzantine Liturgical Vestments and the Iconography of Sacerdotal Power: Diss. Urbana (Il.), 2002.

А. А. Ткаченко

Изображения Е. встречаются с кон. X в.: на фресках Дирекли-килисе в Каппадокии (976–1025) и на миниатюрах из имп. минологиев, напр. в сцене усупения прп. Алексия, человека Божия (ГИМ. Син. греч. № 183. Л. 211r). В памятниках кон. X — нач. XI в. известны изображения святителей без Е.: К-польского патриарха Никифора с круглой иконой Христа на левой руке на миниатюре «Собор иконоборцев 815 г.» из Хлудовской Псалтири (ГИМ. Хлуд. № 129д. Л. 23v); Василия Великого на створке иконы с изображениями ап. Фаддея и царя Авгаря, принимающего Мандилион, и святых (сер. X в., монастырь вмц. Екатерины на Синае); Николая Чудотворца на иконе «Святые Зосима и Никола» (X в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае); Иоанна Златоуста, Климента Александрийского, Василия Великого и Григория Богослова на внешних створках т. н. Арбавильского триптиха (сер. X в., Лувр). Изображение Е. с простейшим орнаментом появилось в портретных образах святителей в XI в.: на фигуре свт. Ермолая, вычеканенной на визант. медной вотивной пла-



Святители.
Миниатюра из Изборника Святослава.
1073 г. (Син. № 1043 [Син 31d].
Л. 128 об.) (ГИМ)

стине (нач. XI в., Дамбартон-Окс, Вашингтон), св. Иоанна Милостивого в облачении патриарха Александрийского на левом поле иконы «Деисус, со святыми на полях» и свт. Николая, архиеп. Мирликийского, на иконе «Деисус, со свт. Николаем Чудотворцем» (обе XI в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае), на святителях в алтаре храма на миниатюре из Изборника Святослава (ГИМ. Син. № 1043 [Син. 31d]. Л. 3, 1073 г.), на священниках, изображенных на миниатюре из Феодоровской Псалтири 1066 г. со сценой перенесения мощей 40 Севастийских мучеников (Lond. Brit. Lib. Add. 19352. Fol. 81v), на свт. Василии Великом на фресках алтаря Св. Софии в Охриде, Македония (сер. XI в.). С XI в. Е. присутствует в сценах рукоположения во иерея в житийном цикле свт. Николая Чудотворца (Walter. 1982. P. 20; напр., на псковской иконе «Свт. Николай в житии» (2-я пол. XIV в., ГТГ)). В рукописях сер.— 3-й четв. XII в. Е. на иереях и святителях может отсутствовать: напр., на миниатюре из Хроники Иоанна Скилицы (Юж. Италия (Палермо), 1150–1175, Matrit. gr. 2) с композицией «Патриарх Николай крестит сына имп. Льва VI» (Fol. 112g (b)).

С XII в. на изображениях Е. появляются золотые узоры: Е. на архиеп. Антонии, игум. Синайского мон-ря (икона «Лествица прп. Иоанна Лествичника», XII в., мон-рь вмц. Екате-

рины на Синае), на святителях Клименте, папе Римском, Ипатии («Еупатии») Гангрском и Николае Чудотворце (новгородская икона «Спас на престоле, с избранными святыми», 2-я пол. XIII — нач. XIV в., ГТГ); на свт. Николае Чудотворце (новгородская икона «Свт. Николай Зарайский и ап. Филипп», 1-я пол. XIV в., ГТГ). С XIII в. встречаются Е. с контрастными цветовыми сочетаниями красной и белой материи, с жемчугом и золотым шитьем: на святителях Василии Великом и Николае Чудотворце, представленных на боковых полях диптиха «Богоматерь с Младенцем» — «Вмч. Прокопий» (2-я пол. XIII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае); на свт. Василии Великом, изображенном на царских вратах из Успенской ц. погоста Кривое на Сев. Двине (2-я пол. XIII в., ГТГ). На самых ранних житийных иконах изображение Е. в облачении иерея может быть опущено (клеймо иконы «Вмч. Пантелеимон, с житием», нач. XIII в., монастырь вмц. Екатерины на Синае) даже в сценах совершения таинств (клеймо этой же иконы «Св. Ермолай совершает крещение Пантелеимона»).

С XIV в. Е. изображали подробно, соответственно др. деталям ставшего более сложным и пышным облачения святителей. Таковы золотканые, с жемчугом, драгоценными камнями и разноцветными кистями Е. на святителях по сторонам смертного ложа свт. Василия Великого (икона «Успение свт. Василия Великого», XV в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае); Е. со сложными узорами (напр., завитками лозы с пальметтами внутри) на святителях на фресках апсиды парекклисиона церкви к-польского мон-ря Хора (Кахрие-джами) (ок. 1316–1321), в композиции «Поклонение Жертве» в апсиде кафоликона мон-ря Преображения Господня, Метеоры (кон. XV в.); Е. на свт. Николае Чудотворце в росписи кафоликона свт. Николая мон-ря Анапавса, Метеоры (мастер Феофан Критский, 1527); Е. на прп. Зосиме, причащающем прп. Марию Египетскую (фреска в нартексе кафоликона мон-ря Преображения Господня, Метеоры, 1-я пол. XVI в.). Эта особенность унаследована искусством Др. Руси: Е. на фигурах святителей на иконах-«полотенцах» (таблетках) (2-я пол. XVI в., из Покровского собора Суздаля), Е. с фигурами свт. Василия Великого и свт. Иоанна

Златоуста на свт. Николае (икона «Свт. Николай Чудотворец», 3-я четв. XVI в., из Леонтьевской ц. Вологды, ВГИАХМЗ).

Кресты на Е. могли быть шитыми или составленными из нашивных деталей, напр. металлических дробниц. Растительный орнамент («священное дерево») символизировал райский сад: Е., принадлежавшая, по преданию, свт. Петру Московскому (1-я пол. XIV в., ГММК); Е. из раки митр. Филиппа (Колычева) (XVI в., ГММК). Шитые кресты, чередующиеся с изображениями плодов граната, обильная жемчужная обнизь, украшения в виде драгоценных кам-



Фрагмент изображения
лицевого шитья эпитрахили
на иконе «Свт. Николай Чудотворец».
3-я четв. XVI в. (ВГИАХМЗ)

ней и цветных стекол присутствуют на Е. из московского Златоустовского мон-ря (XVII в., ГММК).

Создание обильно украшенных предметов облачения было доступно немногим мастерским, принадлежавшим знатным семьям, богатейшим архиереям, мастерским крупных монастырей (об этом см.: *Маясова*. 2004. С. 53–74). В исполнении вкладных Е. стремились к сочетанию дорогих материалов: кресты были «сажены жемчугом», использовались тонкие ткани с шитьем, драгоценные пуговицы (Е.— вклад кн. В. И. Воротынского в Кириллов Белозерский мон-рь и Е. XVII в.,

вложенные в Троице-Сергиев монастырь). Е. могла быть ценна не только богатством, но и памятью о вкладчике. Такова Е.— вклад («данья») свт. Германа Казанского в Никольскую ц. свияжского Успенского монастыря. Она была шита из грубой шерстяной ткани («зуфь») желтого цвета, имела подкладку из синей крашенины и медные пуговицы (Города России. 2002. С. 364).

Обзор технологий и материалов лицевых Е. одним из первых начал составлять Н. П. Кондаков во время путешествия по обителям Афона (*Кондаков*. 1902). В дальнейшем изучение базировалось на обращении к произведениям изобразительного искусства (*Braun*. 1907. S. 576–607; *Walter*. 1982) и лицевого шитья правосл. регионов или музейных собраний.

Типы лицевых изображений.

Наиболее ранним дошедшим до нас произведением с изображениями является копт. Е. VIII в. (музей Бенаки, Афины), где цветными шелковыми нитями вышиты образы херувимов (*Fotopoulos*. 1997. Cat. 332–334). Сохранившиеся лицевые Е. с золотым шитьем относятся уже к поздневиант. и поствиант. времени, рус. позднему средневековью (как детали Е. кон. XIII в. рассматриваются фрагменты орнаментов и шитых фигур из захоронения Кирилла II, митр. Киевского († 1281), в Софии Киевской, см.: *Гриднева*. 2007). Система выбора и сочетания образов и сюжетов в Е.— одна из сложнейших в лицевом шитье. Их взаимное расположение часто представляет собой сложную иконографическую программу, сложившуюся в своем многообразии до XV в. Попытки классифицировать Е. виант. традиции осложнялись обилием вариантов и субъективностью методологических предпочтений. На сочетании разных методологических принципов построены совр. исследования (Там же; *Она же*. 2008), рассматривающие иконографическую программу Е. как взаимодействие центрального образа Христа (на иордани) с др. образами. Если для центра иордани выбран образ Господа Вседержителя, то смысловым акцентом является тема «Страшного Суда», если Христа Великого Архиерея, то акцент ставится на литургическом восприятии программы, если Спаса Еммануила,— то на теме воплощения Христа. 2 основные сюжетные линии, подчеркивающие символическое значение Е.,— это несение

евангельской вести, что показано в сюжетах «Благовещение» и «Рождество Христово», и молитвенная ответственность священника за вверенную ему паству, что раскрывается через изображение Деисуса как моления о судьбах мира. На большей части Е. в Деисусе встречается образ Господа Вседержителя, реже — Христа Великого Архиеерея, известны единичные примеры изображения Спаса Еммануила. Образ Спасителя может замещаться изображением Св. Троицы (напр., Е. XV в., мон-рь Ставроникита, Афон). Под Деисусом в нижней части Е. располагаются образы, условно определяемые как 3 основных типа изображений: отцы Церкви и святители; пророки, предрекшие воплощение Христа; апостолы и евангелисты. Заполнение нижней части Е. изображениями апостолов встречается только с сер. XVI в. и преимущественно на молдав. Е.

Составители средневек. описей отмечают лицевые изображения на передней части Е. Наиболее распространены лицевые Е. с образами святых. Техника исполнения их может быть различной: шитье, резьба, чернь и эмаль на металлических дробницах. В описях различных мон-рей среди служебных одежд на 1-м месте упомянуты лицевые Е. с шитыми сереб-



*Христос Великий Архиерей.
Фрагмент лицевого шитья епитрахили,
2-я пол. XVI в. (мон-рь Симонопетра, Афон)*

ром и золотом фигурами святых: Е. из красной тафты, «а по ней шиты святители шесть, шолком шиты да золотом, а вьнци у них жемчугом сажены мельким» (Опись Соловецкого мон-ря 1514 г. // Описи Соловецкого мон-ря XVI в.: Коммент. изд. СПб., 2003. С. 30); Е. «жемчугом сожена со святители», по описи 1577–1578 гг. находящаяся в ризнице Успенского собора Коломны (Го-

рода России. 2002. С. 11); Е. из темно-красного атласа, «на ней шесть святителей», украшенная 4 «плащами» (дробницами), в т. ч. с жемчугом, «из Голутвина монастыря» в Коломне (Там же. С. 71); Е. — вклад «князя Ивана Судцкого» (Сицкого), на к-рой «святые стоячие... да мученики поясные» (8 или 10 фигур) (Опись строевой и имущества Кириллова Белозерского мон-ря. 1998. С. 148). Среди ветхих одежд новгородского Софийского собора (Описи новгородского Софийского собора. 1993. Вып. 3. С. 16 (опись 1771 г.)) встречается Е. «по лазоревой земли камчатой, шиты святые разные золотом».

Лицевые Е. по материалу, технике исполнения и подбору лицевых композиций часто составляли единый комплект с поручами, что влияло на выбор изображений на них (Благовещение, Деисус или святые).

Большой Деисус — наиболее парадный вариант композиции верхней части Е.: в молении Спасителю (на иордани) предстоит Богоматерь и св. Иоанн Предтеча, святители и святые др. чинов. На поздневизант. Е. XIV–XV вв. образы святых могли быть представлены в обрамлении арок: на Е. кон. XIV — нач. XV в. из погребения неизвестного митрополита Рашки в ц. св. Петра близ Нови-Пазара (Национальный музей, Белград); в обрамлении прямоугольных рамок: на Е. с «Великим Деисусом» (2-я пол. XIV в., мон-рь ап. Иоанна Богослова на Патмосе) представлена полуфигура Богоматери «Оранты-Знамения»; в круглых медальонах: на Е. иером. Досифея (XVI в., Византийский музей, Афины), на Е. (XV в.) из мон-ря прп. Дионисия, Афон. На Е. митр. Фотия (кон. XIV — нач. XV в. (кон. XIV в., по мнению Ю. Г. Грдневой), ГММК) помимо изображений в рост Богоматери и св. Иоанна Предтечи, молящихся Христу, вышито 88 медальонов с полуфигурами святых.

Среди святых чаще всего изображали отцов Церкви. Как правило, это одиночные фигуры в рост, наподобие тех, что традиционно входили в программу росписей алтарных апсид. Отдавалось предпочтение древним отцам Церкви, прежде всего 3 вселенским святителям: визант. Е. из раки свт. Иоанна Новгородского в соборе Св. Софии в Вел. Новгороде с изображениями Христа Великого Архиеерея, Богоматери и св. Иоанна Предтечи, со святыми



*Епитрахиль
из раки свт. Иоанна Новгородского.
2-я пол. XIV в. (НГОМЗ)*

в $\frac{3}{4}$ -ном повороте — апостолами Петром и Павлом, святителями Василием Великим, Иоанном Златоустом, Григорием Богословом, Афанасием Александрийским, вмч. Димитрием Солунским и архидиаком Стефаном (2-я пол. XIV в., НГОМЗ); Е. с образами Христа Великого Архиеерея (на иордани), Богоматери, св. Иоанна Предтечи, фронтально изображенными апостолами Петром и Павлом, святителями Василием Великим, Иоанном Златоустом, Григорием Богословом, Афанасием Александрийским, Николаем Чудотворцем и Спиридоном Тримифунтским (2-я пол. XV в., мон-рь Хиландар, Афон); Е., близкие к последней, из мон-ря Путна в Румынии (№ 98–100); Е. из Византийского музея в Афинах (№ 686); Е. сер. XV в. из ризницы монастыря в Пече в Сербии; Е. с изображениями святителей Василия Великого, Иоанна Златоуста, Петра, митр. Московского, Леонтия, еп. Ростовского, Григория Богослова, Николая Чудотворца, Алексия, митр. Московского, Никиты, еп. Новгородского, работы царских мастеров (сер.— 2-я пол. XVI в., ГММК).

Среди изображенных святых могли быть покровители заказчиков: св. Стефан, архиеп. Сурожский, и архидиаконы Стефан и Лаврентий

на Е. новгородской работы, вложенной Марией и Феодором (XIV–XV вв., НГОМЗ). На Е. греч. (или серб.) происхождения (XV в.?, ГИМ) фронтально изображены святители Кирилл Александрийский, Николай Чудотворец, Афанасий Александрийский, Григорий Богослов, Спиридон Тримифунтский, Дионисий Ареопагит, Тимофей (Прусский?); внизу, под арками с 3-лопастным завершением, — св. Иоанн Предтеча и прор. Захария, ап. Иоанн Богослов.

Помимо них изображали св. воинов Георгия, Димитрия Солунского, Феодора Тирона, Феодора Стратилата; врачевателей Косму и Дамиана, напр. на Е. греч. работы (XV в., монастырь Эсфигмен на Афоне). На Е. молдавский производств присутствуют портреты ктиторов-господарей Александра Доброго и его супруги Марины в рост (1400–1432, ГЭ); фигуры коленопреклоненных Петра III и его сына Марка (1537, мон-рь Эсфигмен на Афоне); изображения Иоанна Негоша с сыновьями и его супруги с дочерьми наряду с образами святителей и пустынников (XVII в., мон-рь Эсфигмен на Афоне). Новогреч. традицией Кондаков считал упоминание имен не только вкладчиков и создателей, но и членов их семей (напр., на Е. 1680, мон-рь прп. Дионисия, Афон).

На выбор изображений влияло местное почитание святых. На создание Е. сер. — 2-й пол. XVI в. (ГММК) с фигурами Московских митрополитов Петра, Алексия, епископов Леонтия Ростовского и Никиты Новгородского, возможно, повлияли прославление еп. Никиты Новгородского после обретения его мощей в новгородском Софийском соборе в 1558 г. и привоз его погребальных одежд в столицу на поклонение (ПСРЛ. Т. 30. С. 190). На Е. из Киево-Печерской лавры (1672, НКПИКЗ) вышиты образы преподобных Антония и Феодосия Печерских. На Е. (2-я пол. XVI в.), вложенной свящ. Георгием в афонский мон-рь Симонопетра, среди святителей присутствует свт. Митрофан, 1-й еп. К-польский. Появление его образа могло стать характерной чертой произведений поствизант. периода: Кондаков упомянул греч. Е. XVII в. из мон-ря Ксенофонт, на к-рой изображение свт. Митрофана К-польского предшествовало образам К-польских святителей (Кондаков. 1902. С. 256).

В поствизант. период оформление греч. Е. утратило прежнюю целостность, красоту рисунка, на иконографию сильно влияли итало-критские образцы. Такова Е. прп. Зосимы (XVII в., мон-рь Симонопетра, Афон), на к-рой соединение композиций «Большого Деисуса» и «Благовещения» свидетельствует о важности замысла: арх. Гавриил и Богоматерь в «Благовещении» изображены в полный рост, др. святые — в поясном варианте; обращенные друг к другу апостолы Петр и Павел представлены с половинами церковного здания в руках, как на иконах униат. толка; сцена «Благовещение» развернута на фоне архитектуры, тогда как в др. композициях фон отсут-



Евангельские сюжеты.
Фрагмент лицевого шитья на эпитрахили
иером. Матфея. XV в.
(мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

ствует. Уникальной деталью изображений этой Е. является сцена причащения прп. Марии Египетской прп. Зосимой. Ее появление могло иметь патрональную обусловленность или связь с предназначением Е. одному из афонских скитов. На Е., созданных на православ. Востоке в Новое время, изображения святителей могли отсутствовать: Е. со сценой «Благовещение», с образами св. воинов Георгия и Димитрия, пророков Моисея и Аарона (1752) была украшена работавшим в Вене Христофором Жефаровичем и вложена в мон-рь вмц. Екатерины на Синае Анастасием Моралесом из Кастории.

Образы святых могут быть представлены не только единолично, но также попарно (неразрезная Е., без иордани, из Павлова Обнорского во

имя Св. Троицы мон-ря, XVI в., ВГИАХМЗ) и группами в соответствии с чином святости (Е. из Иверского мон-ря на Валдае, шитая в Юго-Вост. Европе, XVI в. (XV в., по мнению Ю. Г. Грдневой), ИАХМНИ, с подписанными по-гречески поясными изображениями пророков, апостолов, святителей, воинов, мучеников в круглых медальонах, по 3 в каждом).

Изображения святителей сочетались с композициями избранных праздников: Е. с именем иером. Каллиста (XV в., мон-рь ап. Иоанна Богослова на Патмосе). Выбор в качестве сюжетов *двунадесятых праздников* характерен для Е. к-польской работы. Их иконография близка к иконописной — с архитектурой и условным пейзажем, обрамлением сцен килевидной аркой, опирающейся на витые колонки: Е. Петра Скевофилакса (XIV в., Великая Лавра на Афоне). На Е. XV в. из мон-ря вмц. Екатерины на Синае 18 композиций праздников и сцен Страстей Христовых заключены в круглые медальоны, на иордани размещен образ Живоначальной Троицы в варианте «Гостеприимство Авраама». Ее к-польское происхождение подтверждается иконографией композиций, художественным уровнем исполнения и использованием в качестве орнаментального мотива двуглавого орла. Следование визант. иконографии характерно для XVII в.: Е. из Иверского мон-ря, созданная по заказу патриарха Дионисия К-польского, с датой 12 янв. 1672 г. Е. такого типа была в соборе Св. Софии в Вел. Новгороде: «...шита золотом и серебром, на которой вышиты праздники дванадесятые и страсти Христовы» (Описи новгородского Софийского собора. 1993. Вып. 2. С. 94 (опись 1749 г.)). Шитые композиции праздников характерны для предмета облачения, родственного Е. и известного в коптосир. традиции XVI в. как батрашилль.

Е. с изображением «Благовещения» отличаются большим количеством вариантов образа Христа в центральном медальоне иордани. Иногда сюжет «Благовещение» объединен в общую композицию и помещен на одной стороне Е., что характерно для произведений, включающих Страстной цикл и двунадесятые праздники. В этом случае напротив «Благовещения» обычно изображается «Рождество Христово». Известны

случаи, когда между центральным медальоном иордани и фигурами арх. Гавриила и Богоматери из «Благовещения» помещаются образы пророков: первосвящ. Захарии и св. Иоанна Крестителя (напр., Е. XVI в., Византийский музей, Афины; Е. свящ. Константина, XVI в., мон-рь Ставроникита, Афон). В нижней части Е. с «Благовещением» выделяется 4 основные группы изображений: святители, апостолы, сонм святых (по 3 фигуры в медальоне), сюжетные композиции. Группа сонма святых, как правило, представлена только на Е. с «Благовещением» и имеет общее композиционное строение для всех памятников: переплетение малых кругов с крупными медальонами с фигурами 3 святых, к-рые располагаются по всей длине Е. Состав святых может меняться, но их расположение соответствует следующему порядку: пророки, апостолы, святители, мученики, преподобные, отшельники, сочинители гимнов. Важной иконографической деталью, объединяющей эту группу, является образ Св. Троицы в центральном медальоне иордани.

Среди представленных на Е. образов традиционны фигуры апостолов (Е. к-польской работы в мон-ре ап. Иоанна Богослова на Патмосе; Е. нач. XVII в. молдав. работы (?) в мон-ре Симонопетра на Афоне) и пророков. Образы последних, прославляющих



Рождество Христово.

Фрагмент лицевого шитья на епитрахили архиеп. Дорофея. XVI в. (мон-рь Ставроникита, Афон)

Богоматерь (в типе Великой Панагии), имеются на Е. (кон. XVI — нач. XVII в. с датой вклада 1600 г.) в афонском монастыре Ксиропотам. Может присутствовать акафистный



ительный и геометрический орнаменты. На Е. сер.— 2-й пол. XVI в.

Господь Вседержитель.
Фрагмент лицевого шитья на епитрахили митр. Фотия. Нач. XV в. (ГММК)

(ГММК) шитые вязью и жемчужной обнизью тексты тропарей святителям (за исключением тропаря свт. Никите Новгородскому) обрамляют их фигуры.

цикл: напр., на Е. архиеп. Дорофея (XVI в., мон-рь Ставроникита, Афон); на Е. патриарха Анфима (1608, Великая Лавра на Афоне).

Изображение ангельских чинов на Е. появилось, возможно, при перделке орарей или под влиянием их декорации (самый ранний пример — копт. Е. VIII в.). Е. из собора Св. Софии в Вел. Новгороде, поздним преданием приписанная архиеп. Моисею Новгородскому, была перделана, согласно описи 1736 г., из «передника» саккоса (Описи новгородского Софийского собора. 1988. Вып. 1. С. 139), согласно др. описям — из соборного омофора, «приперстника», «на коей по зеленому атласу вышито четыре ангела золотом, серебром и шелком» (Там же. 1993. Вып. 3. С. 78 (опись 1775 г.); С. 145 (опись 1789 г.); С. 175 (опись 1800 г.)). На ней присутствуют фигуры архангелов Михаила, Гавриила и 2 ангелов, стоящих под арками с многолопастными очертаниями (Покровский Н. В. Древняя Софийская ризница в Новгороде // Тр. XV Археол. съезда в Вел. Новгороде. М., 1914. Т. 1. С. 117. Табл. XIX-2). Подобны ей молдав. Е. XVI в. из Драгомирны, Е. сер. XVI в. из Музея Виктории и Альберта в Лондоне, Е. 1671 г. архиеп. Анании Синайского с шитыми словами гимна «Осанна в вышних...», 2 парами херувимов и другими символическими образами (монастырь в мц. Екатерины на Синае).

Композиционно-геометрическое построение оформления Е. наиболее полно раскрыто у Г. Милле (Millet. 1939, 1947). Он делит Е. на 3 группы по принципу организации декора их пространства фигурами или сюжетами, классифицирует по изображениям в медальонах, в арках или в прямоугольных рамках. Каждая группа имеет подгруппы в зависимости от содержания. Обрамлением лицевых изображений служили не только архитектурные формы в виде арок на колонках, но и рас-

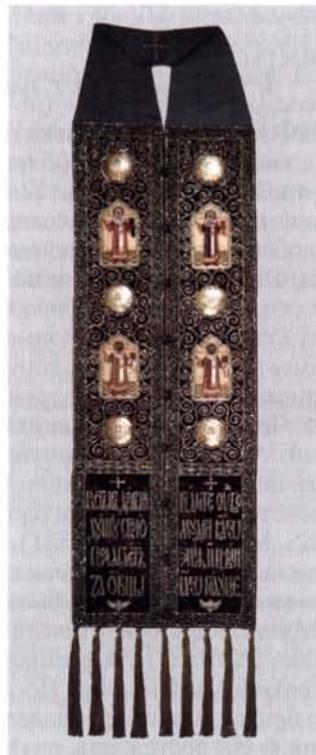
На изготовлении лицевых Е. (как, вероятно, и др. предметов облачения высших чинов Церкви) в поздневизант. период специализировались к-польские мастерские, существование к-рых подтверждают Е., сходные по исполнению и иконографии, степени украшенности и драгоценности. Они принадлежали правосл. иерархам, напр. митр. Фотию Московскому, Анфиму (Криптопуло-су), митр. Унгро-Влахийскому (1381–1401), чья Е. (ок. 1380) сохранилась в румын. мон-ре Тисмана. Связь с к-польскими мастерскими орнаментального и лицевого шитья проявлялась в типологии орнамента, напр. в использовании мотива двуглавого орла: Е. с Великим Деисусом в монастыре ап. Иоанна Богослова на Патмосе; Е. с Господскими праздниками и Страстями в мон-ре в мц. Екатерины на Синае (XV в.). В кон. XIV — нач. XV в. драгоценные Е. создавали и в рус. мастерских. Одна из таких Е. была прислана в дар патриарху Матфею I К-польскому и упомянута в описи 1397 г. Св. Софии в К-поле: «...покрытая жемчугом, украшенная агницами из позолоченного серебра и эмалей» (т. е. позолоченными серебряными и эмалевыми дробницами в форме агнцев — *Güyü A.* Визант. цивилизация. Екатеринбург, 2005. С. 285).

На лицевых дробницах повторялись иконографические типы, к-рые встречаются в шитье. Таковы образы святителей на 6 басменных дробницах в форме квадрифолиев на Е., принадлежавшей, по преданию, свт. Петру Московскому (1-я пол. XIV в., ГММК); образы на Е., вложенной кн. Иваном Сицким («дробницы серебряны золочены да 8 святых на серебре...») — Опись строений и имущества Кириллова Белозерского монастыря. 1998. С. 148); изображения апостолов (в т. ч. от 70) на серебряных круглых дробницах с выемчатой



эмалью новгородской работы (посл. четв. XIV — нач. XV в., перенесены во 2-й пол. XVII в. на новую Е., возможно, с повторением порядка их расположения на древнем произведении (СПГИАХМЗ)); композиции праздников (Рождество Христово, Воскресение; Благовещение, Распятие; Крещение, Вознесение) на той же Е. в китчатых резных дробницах; парные фигуры святителей Василия Великого и Григория Богослова, Николая Чудотворца и Иоанна Златоуста, Афанасия Великого и Кирилла Александрийского, а также образы священномучеников Игнатия Богоносца и Климента, папы Римского (там же); ангельские чины (херувимы и серафимы), изображения которых исполнены в технике чеканки, на Е., находившейся в 1577 г. в ризнице Успенского собора в Коломне («потрахиль бархат черной на золоте с площадями с серебряными з золочеными, а на них выбиваны херувимы и серафими...» — Города России. 2002. С. 12).

На рус. Е. XVI—XVII вв. использовали тканые полосы с лицевыми изображениями святых и Господских праздников, распространенные в церковном шитье Зап. Европы XV—XVI вв. (Средневек. сокровища из Нидерландов: Собр. музея мон-ря вмц. Екатерины г. Утрехт: [Кат. выст.]. М., 2002. С. 78—109. Кат. 26—49). Подобные предметы в рус. церковном быту могли появиться в эпоху Реформации в XVI в. в странах Зап. и Центр. Европы. Фоны таких полос с готическими кивориями и «шахматными» полами использованы на неразрезной Е. (без иордани) из Павлова Обнорского во имя Св. Троицы монастыря (XVI в., ВГИАХМЗ). Е., составленная из полос с изображениями святых в зап. иконографических изводах, была сфотографирована в нач. XX в., вероятно, в ризнице Успенского мон-ря г. Старицы Тверской губ. (Катасонова Е. Ожившее время: Россия 1908—1915 гг. в фотографиях С. М. Прокудина-Горского // Убрус: Церк. шитье, история и современность / Изд. златошвейной мастерской при Успенском подворье Оптиной пуст. СПб., 2007. Вып. 7. С. 68—75). Е. западноевроп. работы с изображениями апостолов и святителей принадлежала патриарху Московскому Никону (2-я четв. XVII в., ИАХМНИ). После XV в. центральный образ Христа на иордани часто исключают. Единственным новым типом иконографии в XVI в. стало



Епитрахиль.
1913—1914 гг. (ГММК)

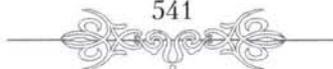
изображение на Е. Акафиста Богородице, впрочем не получившее в посл. распространения.

В позднем средневековье, как это было и прежде, художественный облик Е. согласовывался с др. богослужебными одеждами. В XVII в. лицевые Е. были поднесены в комплекте облачений Г. Д. Строгановым в дар митр. Ростовскому Ионе (Сысоевичу), вложены им в Софийский собор Вологды (Лукомский Г. К. Вологда в ее старине. СПб., 1914. С. 75). В Новое время предпочитали изготавливать комплекты церковных одежд, единые по материалу украшения, — Е. из «жемчужной ризницы» Троице-Сергиевой лавры (Зарицкая О. И. «Жемчужная ризница» 1767—1771 гг. из ТСЛ // СПГИАХМЗ: Сообщ. ТСЛ, 2000. М., 2000. С. 301—328); из тканей одного типа — Е. в составе дара Соловецкому мон-рю имп. Александра II (1859; Наследие Соловецкого мон-ря в музеях Архангельской обл.: Кат. выст. / Сост.: Т. М. Кольцова. М., 2006. Кат. 230. С. 133).

Фрагменты декорации обветшавших облачений переносили на новую основу: в описи Коломны 1577 г. среди риз из Бобренёва в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря указана Е. из камки с золотым шитьем, с 4 жемчужными крестами на серебряных патах, 5-й крест «с жем-

чуги на ожерелье. А та потрахель ветха, и те кресты сняты, положены на новую потрахель» (Города России. 2002. С. 63). Таковы и Е. посл. четв. XVII в. (СПГИАХМЗ) с дробницами новгородской работы кон. XIV — нач. XV в.; Е. 1700 г., украшенная перенесенными с др. предметов поясными фигурами апостолов Петра и Павла кон. XVI в. в верхней части и ростовыми образами святителей Московских Петра, Алексия, Ионы, Филиппа на полотнищах (ГММК). В XIX в. в жен. обиходах, напр. в Горьком в честь Воскресения Господня жен. мон-ре, уцелевшие фрагменты шитья (вероятно, из экономии) переносили на новые предметы. 6 полуфигур святых, снятых, возможно, с иконных пелен Кириллова Белозерского мон-ря, послужили украшением новой Е. 2 фигуры, получившие новые подписи (вмц. Екатерина и царевич св. Димитрий), происходят из композиции «Успение Богоматери» на пелене работы мастерской вел. кнг. Софии Палеолог (посл. четв. XV в., ГРМ).

С развитием церковной жизни и ремесел в России на рубеже XIX и XX вв. были востребованы древние традиции оформления одежд: Е. для мощей патриарха Ермогена (мастерские шитья Вознесенского монастыря в Кремле, 1913—1914, ГММК) с фигурами Московских святителей в рост в архитектурном обрамлении следует памятникам XVI—XVII вв. Подобные тенденции сохранялись до кон. XX в. В совр. церковном шитье отмечается возрастающий интерес к возрождению древней традиции. Лит.: Кондаков Н. П. Памятники христ. искусства на Афоне. СПб., 1902. М., 2004^р. С. 251, 253—256. Рис. 92, 94. Фото 156; Braun J. Die liturgische Gewandung im Occident und Orient. Freiburg i. Br., 1907; Штаден Г. О Москве Ивана Грозного: Зап. немца-опричника / Пер., вступ. ст.: И. И. Полосин. Л., 1925. С. 63; Millet G. Broderies religieuses du style Byzantin. P., 1939. Vol. 1. Pl. 110; 1947. Vol. 2. P. 2—5, 29—30, 43—49. Ill. 54—55, 62, 64—65; Wright P. R., Richmond I. A. Catalogue of the Roman Inscribed and Sculptured Stones in the Grosvenor Museum. Chester, 1955. Cat. 40, 120. Pl. 21; Васильев А. Едан прилог классификации епитрахилья XIV—XIX в. // 36. народного музея. Белград, 1967. № 5. С. 351—385; Theocharis M. Embroideries // Stavronikita Monastery: History, Icons, Embroideries. [Athens], 1974. P. 143—237; Николаева Т. В. Прикладное искусство Моск. Руси. М., 1976. С. 64—70; Рыбаков А. А. Худож. памятники Вологды. М., 1980. Ил. 65; Walter C. Art and Ritual of the Byzantine Church. L., 1982. P. 19—20; Худож. шитье Др. Руси в собр. Загорского музея / Авт.-сост.: Т. Н. Манушина. М., 1983. Кат. 76; Сокровища Киево-Печерского заповедника: Фотопутев.





К., 1985. С. 65; *Musicescu M. A., Dobjanschi A.* Broderia veche românească. Bucur., 1985. P. 33. Pl. 1; Описи новгородского Софийского собора. Новгород, 1988. Вып. 1; 1993. Вып. 2, 3; *Patmos: Les trésors du monastère / Sous la dir. A. D. Kominis.* Athènes, 1988. Ill. 8–10. P. 19–194; Рус. худож. шитье XIV – нач. XVIII в.: Кат./Авт. вступ. ст.: Н. А. Маясова, И. И. Вишневецкая. М., 1989. С. 122–123. Кат. 39, 46, 47, 51, 62, 76, 77, 86, 87; *Ђурић В. Ј., Ђирковић С., Кораћ В.* Пећка Патријаршија. Београд, 1990. С. 332. Ил. 215; *Sinai: Treasures of the Monastery of St. Catherine / Ed. K. A. Manafis.* Athens, 1990. P. 238–239, 252–253. Fig. 13–16; Искусство строгановских мастеров: Реставрация, исслед., проблемы: Кат. выст. М., 1991. Кат. 100; Средневек. лицевое шитье: Византия, Балканы, Русь: Кат. М., 1991. Кат. 8, 21, 23. С. 36–37, 70–71, 74–75. Ил. 16–18; *Simonopetra: Mount Athos / Ed. S. Papadopoulos.* [Athens], 1991. Fig. 127a, 127b–132, 138b. P. 192, 213, 214; Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XI–XV вв. М., 1996. Кат. № 65. С. 267–269; *Fotopoulos D., Delivourias A.* Greece at the Benaki Museum. Athens, 1997; *Лихачева Л. Д.* Произведение шитья Софии Палеолог из Кирилло-Белозерского мон-ря // ТОДРЛ. 1997. Т. 50. С. 723–729; *Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A. D. 843–1261 / Ed. H. Evans.* N. Y., 1997. Cat. 106. P. 159–160; *Treasures of Mount Athos: Cat. of Exhibition / Ed. A. A. Karakatsanis.* Thessal., 1997. Cat. 11. 6, 11. 7, 11. 8. P. 386, 391–394; Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского мон-ря 1601 г. / Сост.: З. В. Дмитриева, М. Н. Шаромазов. СПб., 1998. С. 148; Христ. реликвии в Моск. Кремле: [Кат. выст.]. М., 2000. Кат. 77. С. 218; Города России XVI в.: Мат-лы писцовых описаний. М., 2002; Патриарх Никон: Облачения, личные вещи, автографы, вклады, портреты / Сост.: Е. М. Юхименко. М., 2002. С. 85. № 35; *Силкин А. В.* Строгановское лицевое шитье. М., 2002. Кат. 79–81, 88. С. 270–272, 282–284; *Игнашина Е. В.* Древнерус. шитье в собр. Новгородского музея: Кат. Новгород, 2003. Кат. 3, 4, 31. С. 26, 27, 57; *Глебова А. А., Маймаков С. Б., Петрова Т. Г.* Древнерус. искусство в собр. Вологодского музея-заповедника: Путев. по экспозиции. М., 2004. С. 90, 97. Ил. 76; *Зеленская Г. М.* Изображения и личные вещи патр. Никона в Воскресенском Новоиерусалимском мон-ре в XVII–XX вв.: История бытования и вопросы атрибуции // Патриарх Никон и его время: Сб. науч. тр. / Отв. ред. и сост.: Е. М. Юхименко. М., 2004. Вып. 139. С. 276–289; *Маясова Н. А.* Древнерус. лицевое шитье: Кат. М., 2004. Кат. 67, 110. С. 224–227, 234–235; Образ свт. Николая Чудотворца в живописи, рукописной и старопечатной книге, графике, мелкой пластике, деревянной скульптуре и декоративно-прикладном искусстве XIII–XXI вв.: Из собр. музеев и част. коллекций сев.-зап. региона России: Кат. выст. М., 2004. Кат. 340. С. 150; *Byzantium: Faith and Power (1261–1557): Cat. of exhibition / Ed. H. Evans.* N. Y., 2004. Cat. 182, 184, 268. P. 299, 306, 308–309, 441–443; Иконы Владимира и Суздаль. М., 2006. Кат. 57, 59, 61, 65, 69, 97–103, 105–106. С. 136–142; *Гриднева Ю. Г.* Археологические ткани Софии Киевской в свете визант. традиции // ИХМ. 2007. Вып. 10. С. 436–455; *она же.* Эволюция визант. традиции в иконографии литургического шитья позднего средневековья: АКД. X., 2008; *она же.* Визант. традиция в сюжетах и образах епитрахилей XIII–XVI вв. // ЕЖБК (в печа-

ти); Иконы Вологды XIV–XVI вв. М., 2007. Кат. 105. С. 662–669; Собор рус. патриархов: [Кат. выст.] М., 2007. С. 30.

М. А. Маханько, Ю. Г. Гриднева

ЕПИФАНА [лат. Eriphana] (сер. III в.), мц. Леонтинская (Леонтинская) (пам. зап. 12 июля, 12 мая). Сказание о Е. (ВНГ, N 58) содержится в добавлениях к Мученичеству Алфия, Филадельфа и Киприна (Кирин) (см. в ст. *Алфий, Филадельф, Кирин, Еразм, Онисим и с ними 14*) и не имеет собственной рукописной традиции. Полный корпус греч. текстов о Леонтинских мучениках не издан. В Acta Sanctorum опубликован лат. перевод значительной части этих текстов, в т. ч. Мученичество Е. (ActaSS. Mai. T. 2. P. 528–531).

Е. жила во время правления имп. *Валериана* (253–260). Она была супругой Александра, советника при наместнике Тертилле в Леонтинах (ныне г. Лентини) на Сицилии. После того как братья Алфий, Филадельф и Киприн были доставлены на остров и переданы под охрану Александру, он, увидев сотворенные ими чудеса и поразившись их мужеству, обратился ко Христу. Братья наставили супругов в вере и посоветовали Александру покинуть город, а Е. рассказали мученическую кончину. Когда к Е. пришли солдаты Тертилла и потребовали сказать, где скрывается ее муж, она отказалась отвечать. Представ перед наместником, Е. исповедала Христа. После неск. допросов и пыток, во время к-рых Е. непрестанно обличала идольское служение, Тертилл приказал отсечь ей груди, а тело мученицы спрятать в пещере. Однако 2 благочестивым женщинам удалось выкупить тело Е. и похоронить рядом с могилой Алфия, Филадельфа и Киприна. Супруг Е. Александр впосл. стал 1-м епископом в Леонтинах с именем *Неофит* (см. *Неофит*, еп. Леонтинский). Мощи Е. вместе с мощами др. мучеников были обретены в Лентини в 1517 г.

В греч. Синайском канонарии IX–X вв. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 205) Е. упоминается 10 дек. без к.-л. уточнений о времени и месте кончины (греч. *μύησις τῆς ἁγίας Ἐπιφανῆς*). В более поздних греч. синаксарях и Минеях память Е. не отмечена.

В Римском Мартирологе кард. Цезаря Барония (XVI в.) память Е. содержится под 12 июля с указанием, что мученица пострадала при имп.

Диоклетиане и наместнике Тертилле. Е. также поминается 10 мая вместе с Алфием, Филадельфом и Киприном. В Лентини память Е. празднуется 12 мая. В календаре РПЦ память Е. не отмечена.

Ист.: ВНГ, N 58; ActaSS. Mai. T. 2. P. 502–506, 528–531; Iul. T. 3. P. 245; MartRom. Comment. P. 284.

Лит.: *Van Doren R.* Eriphana // DHGE. T. 15. Col. 610; *Morabito G.* Epifania (Epifana) // BiblSS. Vol. 4. Col. 1256; *Heyer F.* Die Heiligen auf den Inseln: Viten und Hymnen aus Ägäis und Adria. Erlangen, 1991. P. 253–254; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 381; Т. 3. С. 637; *Sauser E.* Alphia, Philadelphio u. Cirino // BVKL. Bd. 14. S. 696.

Л. В. Луховицкий, Т. А. Артюхова

ЕПИФАНИЙ [греч. Ἐπιφάνιος] (V в.), свт. (без пам.), еп. г. Солы, участник *Вселенского IV Собора* (451). Определения Собора от его имени подписал Сотир, еп. Феодосианы (предположительно совр. Лимасол, Кипр). Внесен архиеп. Кипрским Макарием III в список кипрских святых.

Ист.: АСО II. Vol. 1(2). P. 150; ДВС. Т. 3. С. 65. Лит.: *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 2. P. 887; *Μακάριος, ἀρχιεπ. Κύπρου.* Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997? Σ. 25.

ЕПИФАНИЙ [лат. Eriphanus] (438/9–496), свт. (пам. зап. 22 янв.), 8-й еп. г. Тицин (Папия, ныне Павия, Италия). Основные сведения о святителе содержатся в сочинениях 2-го преемника Е. на кафедре, свт. *Эннодия*. Ему принадлежат похвальная поэма в честь Е., составленная к 30-й годовщине своего епископского служения, и прозаическое Житие Е. (нач. VI в.). Эннодий стал клириком в 493 г. и знал Е. только в последние годы его жизни, в остальном он опирался на сведения, полученные от др. лиц. Хронологических указаний в произведении почти нет, даты мн. событий в жизни Е. вычисляются только по намекам Эннодия.

Е. род. в Тицине в семье Мавра и Фокарии. В возрасте 8 лет еп. Криспин I принял его чтецом в состав клира. В 18 лет Е. стал субдиаконом, а в 20 лет — диаконом. Тогда же Криспин рекомендовал Е. в качестве своего преемника некоему Рустидию, знатному человеку («сиятельному мужу») из Медиолана (ныне Милан). После смерти епископа Е. был рукоположен в Медиолане. Между 467 и 472 гг. его отправили послом военачальника Рицимера к имп. Прокопию Антемию в Риме. В 474 г. Е. находился в Толозе (ныне Тулуза) и от имени рим. имп. Юлия Непота





(474–475) вел переговоры с вестгот. кор. Эрихом (466–484). Согласно Эннодию, это посольство состоялось в 8-й год пребывания Е. на кафедре, что дает основание отнести начало епископского служения Е. к 466 г. При Е. в Тицине велись работы по восстановлению города, разрушенного в 476 г., во время распри между кор. Италией Одоакром и рим. патрицием Орестом, отцом последнего рим. имп. *Ромула Августула* и фактическим правителем при нем. В 80-х гг. V в. Тицин был снова разорен во время нападения ругиев. В 493/4 г. в Равенне вместе с Медиоланским еп. Лаврентием Е. просил остгот. кор. *Теодориха Великого* (493–526) прекратить притеснения рим. населения. Позже Е. вместе с Виктором, еп. Тавринским (Туринским), отправился в дипломатическую поездку ко двору кор. бургундов Гундобальда (480–516). Ему удалось добиться освобождения 6 тыс. пленных, захваченных Гундобальдом в Италии во время кампании против Одоакра (490). Целью поездки также было доставить Лугдунскому (Лионскому) архиеп. Рустику послание папы Римского *Геласия I* (PL. 59. Col. 138–140), датированное 25 янв. 494 г. В 496 г. Е. ездил в Равенну к кор. Теодориху, чтобы добиться новых гарантий безопасности для жителей Тицина. На обратном пути святой заболел и вскоре по возвращении в Тицин скончался на 59-м году жизни.

К кон. X в. относится 2 анонимных сочинения, посвященные Е. (автор, вероятно, некий клирик из Хильдесхайма, Германия). В основе «Сказания о последних днях Епифания» (Narratio de ultimis diebus Epiphani) лежит Житие, составленное свт. Эннодием, однако автор уточняет, что Е. скончался 22 янв. в возрасте 58 лет после 32 лет епископского служения. Т. о., рождение Е. можно отнести к 438 г., поставление в чтецы — к 446 г., в субдиаконы — к 456 г., в диаконы — к 458 г., а епископское рукоположение — к 464 г. 2-е сочинение того же автора — сказание о перенесении мощей Е. в Хильдесхайм. Перенесение мощей состоялось в 962–963 гг., при Хильдесхаймском еп. Отвине (954–984), во время итал. экспедиции герм. имп. *Оттона I*. В наст. время мощи святого покоятся в позолоченной серебряной раке (1-я пол. XII в.) под главным алтарем кафедрального собора в Хильдесхайме. В 2 памятниках павийского происхождения —

«Краткой хронике о святых епископах Тицинской Церкви» (XIII в.) и зависимой от нее «Похвале Папии» (XIV в.) — указано первоначальное место погребения Е. — ц. во имя св. Викентия в Папии, где были похоронены также его сестра Гонората и св. девы Луминоза, Специоза и Либерата.

Ист.: *Magnus Felix Ennodius. Vita beatissimi viri Epiphani episcopi Ticinensis ecclesiae* // MGH. AA. T. 7. P. 84–109; *idem. Vita del beatissimo Epifanio vescovo della Chiesa pavese* / Ed. M. Cesa. Como, 1988; *idem. Dictio quae habita est in natale sancti ac beatissimi papae Epifani in annum XXX sacerdotii* // MGH. AA. T. 7. P. 40–45; *Narratio de ultimis diebus Epiphani* // AnBoll. 1898. Vol. 17. P. 123–127; *Translatio Hildesheimium anno 962/964* // ActaSS. Ian. T. 2. P. 378–380.

Лит.: *Fertig M. Magnus Felix Ennodius und seine Zeit: Vita S. Epiphani. Landshut, 1860*; *Carpanelli P. Di S. Epifanio insigne vescovo di Pavia (sec. 5): Cenni biografici. Pavia, 1866*; *Pfeilschifter G. Der Ostgotenkönig Theodorich der Grosse und die katolische Kirche. Münster, 1896*; *Moiraghi P. S. Epifanio vescovo e Protettore de Pavia, padre della patria. Pavia, 1897*; *Savio. Lombardia. T. 2/2. P. 350–355; Lanzoni. Diocesi. P. 987–989; MartRom. Comment. P. 30; Rimoldi A. Epiphane de Pavia* // DHGE. T. 15. Col. 615–617; *idem. Epifanio* // BiblSS. Vol. 4. Col. 1265–1266; *Gallistl B. Epiphanius von Pavia: Schutzheiliger des Bistums Hildesheim. Hildesheim, 2000.*

Д. В. Зайцев

ЕПИФА́НИЙ [Епифане, Етвифане; груз. ეპიფანე, ეტვიფანე], прп. (пам. груз. 5 окт., в Соборе Кларджетских преподобных отцов и жен) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), чудотворец, настоятель монастыря *Хандзта* (IX в.), ученик и последователь прп. *Григория Хандзтийского* (Ханцтели). Сведения о нем содержатся в «Жизнеописании святого Григола Ханцтели» (Hieros. Iber. 2, XI в.). Е., один из первых учеников прп. Григория, покинув Тбилиси, пришел в опустошенную арабами Кларджети (Юж. Грузия, ныне территория Турции), где под руководством прп. Григория возрождалась монашеская жизнь. В Житии прп. Григория Е. назван Великим; о нем сказано, что он «своей скромностью достиг степени своего наставника», который «благословил его на место настоятеля основанного Григорием монастыря» (*Мерчуле*. 1963. С. 291, 293). В этом же источнике подробно описываются чудеса Е.: исцеление умиравшего 7-летнего мальчика близ горы Хорасуни, глухонемого и слабоумного от рождения 10-летнего отрока, изгнание бесов из женщины и др. (Там же. С. 291–292).

В одном из эпизодов Жития описано, как прп. Григорий продемонстрировал гостям из мон-ря Недзви, основанного учеником прп. Григория прп. Феодором, чрезмерную скромность Е. и его полное послушание учителю: святой благословил Е. облачиться и совершить литургию. Когда литургия началась, прп. Григорий ударил жезлом Е. по голове, приказав прекратить богослужение и разоблачиться. Е. безропотно исполнил все и вернулся к прп. Григорию, который повторно благословил Е. облачиться и продолжить службу (Там же. С. 293). Место погребения Е. неизвестно; полагают, что он был похоронен в мон-ре Хандзта. Е. причислен к лику святых Синодом ГПЦ в 2002 г., его имя включено в Собор Кларджетских преподобных отцов и жен.

Ист.: *Мерчуле*. Житие. 1911. С. 1–82 (груз. текст), 83–151 (рус. пер.); *он же*. Труд и деяния достойной жизни святого и блаженного отца нашего Григория, архимандрита, создателя Ханцты и Шатберди, и упоминание вместе с ним множества блаженных отцов // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 248–319 (на груз. яз.). Лит.: *Игорькова П.* Георгий Мерчуле, груз. писатель X в. Тбилиси, 1954 (на груз. яз.); *Данелия К.* Предисловие к книге «Гиорги Мерчуле. Жизнь Григола Ханцтели» // *Якоб Цуртавели*. Мученичество Шушаник. *Георгий Мерчуле*. Житие Григола Ханцтели. Тбилиси, 1986. С. 154 (на груз. яз.).

Э. Габидзашвили

ЕПИФА́НИЙ, прп., кипрский святой. Упомянут в «Хронике» Леонтия Махераса (1-я пол. XV в.) в числе 300 святых, прибывших на Кипр после араб. завоевания Св. земли. Подвизался близ сел. Аксилу (епархия Пафоса) вместе с преподобными Александром и Харетом (Харитоном) (*Leont. Makhair. Chronicle. § 32*). Его именем были названы гора и равнина близ Аксилу.

Ист.: *Leont. Makhair. Chronicle. T. 1. P. 32.*
Лит.: *Μακάριος, ἀρχιέπ. Κύπρου. Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997². Σ. 24–25.*

ЕПИФА́НИЙ, прп. Хитрский, кипрский святой. Упомянут в «Хронике» Леонтия Махераса (1-я пол. XV в.) в числе 300 святых, прибывших на Кипр после араб. завоевания Св. земли. Подвизался в пустынном месте в окрестностях г. Хитры (Китрея) (*Leont. Makhair. Chronicle. § 32*). В XV в. посвященная этому святому церковь пришла в запустение, т. к. находилась в отдалении от населенных пунктов (развалины храма сохр. до наст.



времени), и жители Куцовендиса перенесли оттуда в свое селение честную главу Е. и его иконы.

Ист.: *Leont. Makhair. Chronicle*. Т. 1. Р. 30.

Лит.: *Μακάριος, ἀρχιέπ. Κύπρου*. Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997². С. 24; *Βλάσιος (Σταυροβουινιάτης), μον.* Πατερικὸν τῆς Νῆσου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1999³. С. 57.

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

ЕПИФАНИЙ, патриарх К-польский (25 февр. 520 — 5 июня 535). До избрания Е.— пресвитер и синкелл своего предшественника патриарха *Иоанна II Каппадокийца* (Coll. Avel. N 222. Р. 682. 20–21), также ведал сиротскими домами (Ibid. N 234. Р. 711. 29–30). Хорошо знал Свящ. Писание (Ibid. Р. 711. 28–29). Избран преемником патриарха Иоанна имп. *Юстином I* и имп. Евфимией, а также сенатом с согласия священников, монахов и жителей столицы.

В письме папе *Гормизду* от 9 июля 520 г. сообщил о своем избрании и привел исповедание веры, в к-ром, в частности, выразил приверженность *Вселенскому IV Собору* и исповеданию веры св. *Льва I Великого*, папы Римского. Кроме того, Е. заверил папу, что, следуя папским условиям, на основе к-рых в 519 г. было восстановлено общение Римской и К-польской Церквей, он не позволяет поминать в диптихах и за богослужениями имени К-польских патриархов от *Акакия* до Иоанна II, которых осудил папа (Ibid. N 195. Р. 652–654). 9 сент. 520 г. Е. направил папе *Гормизду* решение К-польского Поместного Собора о поставлении его патриархом (Ibid. N 234. Р. 710–715), сопроводив письмом, в к-ром предупредил, что мн. епископы Понта, Азии и Востока отказываются, несмотря на требование папы, вычеркнуть из диптихов имена своих предшественников, подписавших «*Энотикон*» имп. *Зинона*, что может служить препятствием для сохранения церковного мира. Е. просил папу смягчить требования, о чем папе также писал буд. имп. *Юстиниан I*, племянник имп. *Юстина I*, клирики и епископы Востока (Ibid. N 233. Р. 707–709).

В ответном письме, отправленном после 17 сент. 520 г., папа *Гормизд* порицал Е. за то, что тот с большой задержкой сообщил ему о своем поставлении (Ibid. N 205. Р. 664). Задержка произошла по причине об-

щего недовольства в К-поле из-за требования папы *Гормизда* осудить и вычеркнуть из диптихов всех К-польских патриархов и поместных епископов, подписавших «*Энотикон*», включая даже тех, кто были изгнаны за приверженность IV Вселенскому Собору, как, напр., К-польский патриарх *Македоний II*. Это требование в К-поле считали чрезмерным и уговаривали папу ограничиться осуждением патриарха *Акакия*.

В пространном письме от 26 марта 521 г. папа *Гормизд* отвечал на просьбы императора и Е. смягчить требования относительно осуждения епископов, подписавших «*Энотикон*» (Ibid. N 237. Р. 722–733). Папа привел подробное изложение исповедания веры, ставшее основанием для осуждения ересиарха *Нестория*, патриарха К-польского, и архим. *Евтихия*, и заверил, что он согласен придерживаться церковного единства с Иерусалимской Церковью в случае принятия ее иерархами этого текста. Относительно осуждения епископов в письме ничего не говорилось, однако встречается напоминание о необходимости решить дело Фессалоникийской Церкви в пользу Рима. Также Е. было направлено краткое письмо, содержащее благодарность папы за присланные ему дары: золотую чашу, украшенную драгоценными камнями, серебряные блюдо и чашу и 2 покрывала (Ibid. N 239. Р. 738–739). В последующем письме папа *Гормизд* вновь попросил Е. восстановить на своих кафедрах викарных епископов Фессалоникийской епархии *Гелия*, *Фому* и *Никострата*, к-рые были изгнаны по причине внутренних раздоров и о которых папа *Гормизд* уже писал предшественнику Е. К-польскому патриарху *Иоанну II*. С возвращением этих епископов на свои кафедры папа увязывал сохранение церковного мира, достигнутого между Церквами Рима и К-поля (Ibid. N 204. Р. 663). В мае 521 г. одновременно с имп. *Юстином E.* сообщил *Гормизду* о низложении Антиохийского патриарха *Павла II* (Ibid. N 242. Р. 741–742). В 525 г. с посольством от короля остготов *Теодориха Великого* в К-поль прибыл папа *Иоанн I* (523–526). Со стороны императора и Е. ему было оказано почтение и предоставлено 1-е место во всех церковных церемониях, в частности, папа служил

на латыни рождественскую и пасхальную службы в храме Св. Софии.

В нач. 532 г. в К-поле прошло собеседование между православными и сторонниками Севира, патриарха Антиохийского, в конце к-рого последние предложили имп. *Юстиниану* и Е. одобрить формулу «един из Св. Троицы пострадал плотью». В 533 г. Е. подписал адресованный ему эдикт имп. *Юстиниана I* о Воплощении, в котором *Юстиниан* излагал свою позицию относительно правосл. вероучения и формулу примирения с противниками IV Вселенского Собора. *Юстиниан* принял и подтвердил православие письма К-польского архиеп. *Прокла* к армянам, в к-ром говорилось, что «*Иисус Христос, Сын Божий и Бог наш, есть един из Св. Троицы*». Далее *Юстиниан* провозгласил исповедание 4 Вселенских Соборов, без к-рого осуждение еретиков было неполным (СЖ. I 1, 5–8).

В 531 г. Е. принял жалобу на неканоническое поставление епископом г. *Ларисса* некоего *Стефана*, запретив *Стефана* в служении (*Stephanus episcopus. Stephani ad Bonifacium* // PL. 65. Col. 34–42). Не согласившись с решением Е. и считая его неполномочным выносить решение относительно дел Фессалийской пров. (Ibid. Col. 39), *Стефан* подал апелляцию папе *Бонифацию II* с просьбой расследовать дело и восстановить его на *Ларисской* кафедре. За *Стефана* также ходатайствовали ряд фессалийских епископов и клириков (Ibid. Col. 41–42). Решение папы по этому делу неизвестно. По смерти Е. на его место был избран К-польский патриарх *Анфим I*, бывший до этого епископом Трапезундским.

Ист.: *Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae Avellana quae dicitur collectio* / Rec. O. Guenther. Vindobonae, 1898. Pt. 2. N 195, 204, 205, 233, 234, 237, 239, 242. P. 652–654, 663, 664, 707–715, 722–733, 738–739, 741–742. (CSEL; 35); *Theoph. Chron.* P. 166. 21–24, 169. 23–25, 217. 1–4; *Zach. Rhet. Hist. eccl.* IX 15; *RegPatr.* Vol. 1. Fasc. 1. N 217–227; CPG, N 6838–6842. Лит.: De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand / Ed. P. de Labriolle et al. // *Fliche, Martin.* HE. Vol. 4. P. 428, 439, 451 f.; *Stein E.* Histoire du Bas-Empire. P. 1949. Vol. 2. P. 230–231, 260, 378, 381, 396; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 375; *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. T. 2. P. 744–745; *Haacke R.* Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon, 451–553 // *Grillmeier A., Bacht H.* Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart. Würzburg, 1953. Bd. 2: Entscheidung um Chalkedon. S. 155, 157, 159; *Darrouzès J.* Epiphane [de] Constantinople

// DHGE. 1963. T. 15. Col. 614; *Baus K.* Epiphanius [von] Konstantinopel // LTK. Bd. 6. S. 944; *Cocchini F.* Epiphanius of Constantinople // EEC. Vol. 1. P. 281; *Speigl J.* Formula Iustiniani: Kircheneinigung mit kaiserlichen Glaubensbekenntnissen (CJ I 1, 5–8) // OS. 1995. Bd. 44. S. 105–134; The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus († 750) / Ed. A. di Berardino, Engl. transl. A. Walford. Camb., 2006. P. 43.

М. В. Грацианский

ЕПИФАНИЙ [Епифане, Етифане; груз. ეპიფანე, ეტიფანე], католикос-патриарх всей Грузии (1210–1220), современник царицы св. блгв. *Тамары* (1184–1207/13) и царя Георгия IV Лаши (1207/13–1222). Согласно грамоте, выданной Е. священнослужителям одной из церквей в *Ани* (1218), и эпиграфическим надписям церкви, при Е. возникла социальная напряженность, связанная с повышением платы за требы. Е. посетил все церкви региона и уладил несогласие между прихожанами и священниками, выразив последним порицание и понизив требные платы. Также о Е. известно, что он заказал и пожертвовал кафедральному собору *Светицховели* в Мцхете украшенное драгоценными камнями Четвероевангелие; на титульном листе помещено изображение Е. в полный рост в патриаршем облачении (*Март.* 1910. С. 1437–1439).

Ист.: *Март Н. Я.* Камень с арм. надписью из Ани в Азиатском музее // ИИАН. Сер. 6. 1910. № 14. С. 1437–1439; ПП. 1970. Т. 3. С. 153–154. Лит.: *Джавахишвили И.* История груз. народа // *Он же.* Собр. соч. Тбилиси, 1982. Т. 3. С. 7–8 (на груз. яз.); *Абашидзе З.* Епифане (Етифане) // Груз. Католикосы-Патриархи. Тбилиси, 2000. С. 55–56 (на груз. яз.).

З. Абашидзе

ЕПИФАНИЙ, архидиак. и синкелл свт. *Кирилла*, архиеп. Александрийского. Известен посланием из Александрии, написанным вскоре после *Вселенского III Собора* новому К-польскому архиеп. *Максимиану* (431–434). Е. убеждает Максимиана твердо держаться прежней позиции против несторианства. В послании содержится также упоминание о дарах, которые свт. Кирилл послал имп. *Феодосию II* в надежде добиться расположения при дворе после возвращения в Александрию вопреки имп. предписанию задержаться в Эфесе. Е. стремился заручиться поддержкой архиеп. Максимиана, чтобы дары свт. Кирилла были благосклонно приняты в К-поле. Возможно опасаясь неприязненного отношения к себе неких высокопоставленных лиц в столице, свт. Кирилл

Александрийский решил обратиться к новому К-польскому архиепископу не лично, а через своего синкелла. Ист.: PG. 84. Col. 826–829; ACO. Vol. 1. Pt. 4. P. 222–224. Лит.: СРГ, N 5450; *Scorza Barcellona F.* Epiphanius // EEC. Vol. 1. P. 281.

Д. В. Зайцев

ЕПИФАНИЙ (ранее 1624 – 14.04. 1682, Пустозерск), Соловецкий, деятель раннего периода *старообрядчества*, духовный отец протопопа *Аввакума*, писатель. Источниками основных сведений о Е. являются его автобиографические Записки (составлена в 1665–1666) и Житие (написано между 1667 и 1676), а также основанные на предании сочинения писателей *Выголексинского общециительства*, созданные в 1-й трети XVIII в. Е. происходил из крестьянской семьи (писал о себе в Житии: «Родился я в деревне»). Его мирское имя, время и место рождения неизвестны. В 1638 г., после смерти родителей, переселился «во град некий зело велик и многолюден» (по предположению Я. Л. Барскова и А. Н. Робинсона, в Москву). В 1645 г. пришел в *Соловецкий в честь Преображения Господня мон-рь*, где 7 лет пробыл в трудниках и в 1652 г. принял монашеский постриг от архим. Или. Нек-рое время Е. был келейником старца Мартирия, у которого в 1649–1651 гг. находился «под началом» *Арсений Грек*, вполн. активный помощник патриарха *Никона (Минова)* в деле богослужебных реформ. Е. был кандидатом на рукоположение во иерея, однако он, видимо, не считал себя достойным (в Житии он воспроизводит слова, обращенные им к себе самому: «На обещании в Соловецком монастыре в попы ставили — и ты не стал» — Житие протопопа Аввакума. 1994. С. 100) (учитывая церковные каноны, согласно к-рым ставленник в священники не должен быть моложе 33 лет, можно предположить, что Е. род. до 1624, по-видимому, он был сверстником Аввакума).

В окт. 1657 г. в Соловецкий мон-рь были присланы новопечатные книги (12 экз. Служебника издания 1655, 1656 и 1657 гг. и Скрижали издания 1656 г.), однако по распоряжению архим. Или они не были переданы в храмы для богослужения, но стали предметом рассмотрения монастырских соборных и книжных старцев. Решением монастырского собора 8 июня 1658 г. новопечатные

Служебники были отвергнуты (см.: *Чумичева О. В.* Соловецкое восстание 1667–1676 гг. Новосиб., 1998. С. 26–27). Эти обстоятельства нарушили внутренний мир в обители (как писал Е. в Житии, «святии отцы и братия начаша тужити и плакати горько» — Житие протопопа Аввакума. 1994. С. 73), Е. разделял эти настроения. Немного времени спустя, по всей видимости в кон. 1657 г., «от тоя тоски и печали» он покинул мон-рь по благословению своего духовного отца Мартирия, взяв с собой «книги и иная нужная потребная пустынная». Ок. года Е., как он сообщает в Житии, прожил в «Андомской пустыне» у прп. *Евфросина Куржеского (Курженского)* (Там же. С. 87; по-видимому, речь идет о Курженской пуст. — месте подвигов прп. Евфросина, которая находилась на острове Курженского оз. в Вытегорском у., у истока р. Андомы (ныне Вологодская обл.), и в 60-х гг. XVII в. являлась одним из центров старообрядчества). Затем Е. отправился «в дальнюю пустыню» на Виданский о-в на р. Суне, где ок. 7 лет прожил вместе с иноком *Кириллом Сунарецким* (Сунским) в Троицком Сунарецком мон-ре.

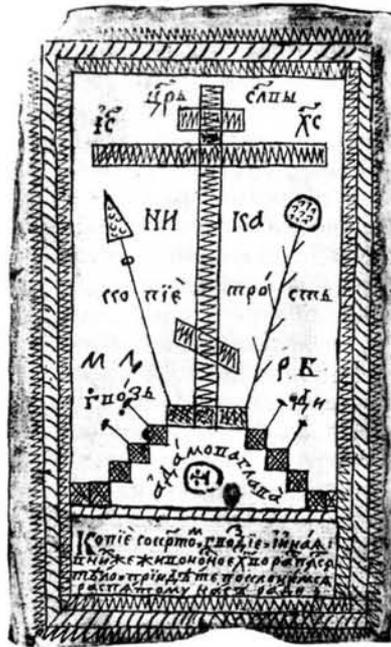
В автобиографической Записке и в Житии Е. описывает обстоятельства своего пустынножительства. Неоднократно он испытал нападения бесов, в борьбе с вражескими искушениями его укрепляли явления Пресв. Богородицы, прп. Евфросина Куржеского, свт. *Филитта*, митр. Московского, в пустыни инок обрел умную Иисусову молитву. После 1659 г. Е. было видение умершего к тому времени соловецкого архим. Или, к-рый велел ему «книги писать на обличение царю и на обращение его ко истинней вере Христовой святей, старой». Следуя этому знамению и вдохновившись почерпнутыми из Житий примерами св. отцов, явивших «подвиги о благочестии», Е. приступил к этой работе (можно предположить, что какие-то материалы могли быть им принесены с Соловков). Судя по словам автора («начах писати от Божественных словес евангельских, апостольских, по чину поставляя, и во уряд полагая, и из иных книг присоединяя благопотребнейшая... на подкрепление себе же и ближнему, си-речь правоверному», оппонентам же «на обличение»), «книга» (текст ее не сохр.) содержала разбор основных

пунктов расхождений между старыми и новыми обрядами и осуждение богослужебной реформы (подобно созданным в те же годы Пятой соловецкой челобитной, Челобитной Никиты *Добрынина*, сочинениям Вятского еп. *Александра*). Сохранилось свидетельство Е. о творческой истории «книги»: «С трудом многим и зелным, вчерне первые написуя, и исправя, и набело переписав, устроих книжицу» (*Карманова*. 1999. С. 260). Черновой вариант «книги» Е. показывал Кириллу Сунарецкому и поселившемуся неподалеку также выходцу из Соловецкого мон-ря иноку Варлааму, по благословению к-рых бывш. соловецкий инок отправился в Москву для «обличения новолюбителей». По всей видимости, Е. владел эсхатологическими настроениями: он не одобрил желание инока Кирилла основать мон-рь, сказав (согласно выговскому Житию Кирилла Сунарецкого), что «церкви строити и монастыри возграждати не нынешняго времени есть дело, пожеже настоят мира сего князь».

По дороге в столицу Е. остановился у инока *Корнилия Выговского* и прожил с ним 2 года, сначала на р. Водле в каменной пещере, а затем в келье на Кяткозере. О. Я. Карманова полагает, что Е. обратился к этому авторитетному старцу за советом и здесь, у Корнилия, доработал свою «книжицу», переписал ее набело и составил как предисловие к ней автобиографическую Записку — обоснование своего права на создание обличительного труда (изложенный в Записке опыт подвижничества Е. должен был свидетельствовать об истинности его позиции). Здесь же Е. решил оформить свою «книжицу» как челобитную царю: «Умыслив же и царю иную, с тое списав, подати. Аще вразумится, то благо; аще ли же ни — то аз без вины о сем» (Там же). Е. призывал Корнилия пойти вместе в Москву, т. к. «приспе время благочестия ради страдати», но выговский старец, получив др. знамение, отказался. Перед поездкой Е. 6 недель постился, «прося от Бога извещения, еже и получи. И благословися и, радуяся, поиде, имеяше и челобитную с собою» (*Брежневский*. 1985. С. 85).

Е. появился в Москве осенью—зимой 1666/67 г., по мнению С. А. *Зеньковского*, он остановился в доме Ф. П. *Морозовой*, где познакомился с иноком *Авраамием* (автором «Хри-

стианоопасного щита веры против еретического ополчения», в составе к-рого дошла Записка Е.). Свою обличительную «книгу» (в форме челобитной) Е. подал царю во время работы *Большого Московского Собора* в 1667 г., хорошо зная, какие суровые меры Собор принял против нераскаившихся старообрядцев (Никиты *Добрынина*, протопопа *Аввакума*, диака *Федора*) в мае 1666 г. Согласно «Житию инока Епифания», созданному в Выговском общежительстве в 30-х гг. XVIII в., Е. на



Голгофский крест.

Рис. Епифания

из «Жития протопопа Аввакума».

Ок. 1676 г. (ИРЛИ. Оп. 24. № 43. Л. 164 об.)

площади перед Успенским собором читал свои обличения «на патриарха Никона» и подал царю *Алексею Михайловичу* челобитную («книгу»). Карманова считает, что Е. подал царю «книгу» 8 июля, в день празднования Казанской иконы Божией Матери (*Карманова*. 1996. С. 410–416). Этот поступок привел к аресту и заключению Е. По решению Собора 17 июля 1667 г. Е. «по премногом увещании... проклятию предаша», он был лишен иночества («иночества обнажиша и острищи повелеша») и вместе с *Аввакумом* и *Лазарем* предан светскому суду (МДИР. 1876. Т. 2. С. 181–182). На последнем допросе 5 авг. того же года Е. вновь заявил о несогласии с богослужебными реформами, ссылаясь на «книгу», к-рую подал царю. 26 авг. *Аввакум*, Е., *Лазарь* и симбирский свящ.

Никифор были приговорены к ссылке в Пустозерск, 27 авг. над Е. и *Лазарем* на Болотной пл. в Москве была совершена казнь — отсечение языка.

В Пустозерский острог узники прибыли 12 дек. 1667 г., там их разместили поодиночке в крестьянских избах, 20 апр. 1668 г. сюда же был привезен Федор Иванов. Лит. деятельность Е. и др. пустозерских узников, рассылка ими по стране обличительных писем и челобитных привели к тому, что 14 апр. 1670 г. в Пустозерск прибыл из Москвы стрелецкий полуголова И. Елагин, совершивший по царскому указу новую казнь над ссыльными: Е., *Лазарю* и *Федору* вторично резали языки и рубили кисти правых рук, после чего они были заключены в земляных тюрьмах. Однако и эти наказания не прервали их писательской и проповеднической деятельности. Именно тогда Е. и его духовный сын *Аввакум* по взаимному соглашению и «понуждению» приступили к работе над собственными Житиями, которые переписывались в совместные пустозерские сборники. Е. всецело подчинился влиянию *Аввакума*, стал его близким другом и единомышленником. В период догматических споров *Аввакума* с *Федором* Е., несмотря на осуждение им сомнительных с т. зр. правосл. догматики рассуждений *Аввакума* (см. *Аввакумовщина*), не порвал с ним дружеских уз. Е. читал послания *Аввакума*, занимался редакторской правкой его сочинений, в т. ч. его Жития, вместе с *Аввакумом*, *Лазарем* и *Федором* заверял копии Пустозерских сборников, пересылавшихся для этого переписчиками из Центр. России в пустозерскую тюрьму.

Помимо писательского таланта Е. обладал искусством резьбы по дереву. Судя по словам Е., приведенным во 2-й ч. его Жития (написана ок. 1676), о том, что он изготавливает резные деревянные изделия ок. 30 лет, этим традиц. для монаха рукоделием инок начал заниматься еще в Соловецком мон-ре, но особенно предавался ему во времена пустынножительства: «А живя я в пустыни, сподобил мя Бог питатися от рукоделия». На р. Суне он выстроил келью-пятистенку, одно из помещенных к-рой предназначалось «рукоделия ради и покоя», и, когда эта келья сгорела, Е. сетовал: «Где рукоделию быти и от того питатися, по Христо-



Сожжение Аввакума,
Федора, Лазаря и Епифанья.
Миниатюра из лицевой рукописи.
Мастерская Каликиных.
Кон. XIX — нач. XX в.
(ГИМ. Шук. № 690. Л. 81 об.)

ву словеси и святых отец?» (Житие протопопа Аввакума. 1994. С. 80, 76). Этот вид декоративно-прикладного искусства был весьма распространен на Русском Севере: помимо деревянной бытовой утвари (ведер, ящиков и т. п.) Е. резал кресты малые тельные («воротовые») и большие поклонные (такой крест стоял перед его кельей в Виданской пуст.: «Многажды бо правило по книге на улице у креста болшово говорил»; с просьбой изготовить крест туда к нему приехал и некий христианин на лошади, «а на дровнях у него брусье изготовлено на большей крест» — этот крест под двускатной кровлей был им сделан за 2 дня (Там же. С. 84–87)). Можно предположить, что Е. мог также изготавливать популярные на Севере иконы и кресты с изображением Распятия или Голгофского креста. По его словам, им было «больше пяти или шести сот зделано крестов». О том, какое важное место занимало в жизни Е. это рукоделие, свидетельствует его Житие, в котором он подробно рассказывает о случившихся с ним после казни 1670 г. 2 чудесах, благодаря которым к нему вернулась возможность резать кресты (Там же. С. 101–107). Рисунки Голгофских крестов Е. помещал и в переписываемые им вместе с др. пустозерскими узниками сборники. В топорщиках стрелецких бердышей Е. делал тайники, с помощью которых «на Русь» переправлялись публицистические послания и рисунки пустозерских узников.

За причастность к выступлениям московских старообрядцев во время крещенского водосвятия 1681 г., когда разбрасывались «свитки, богохульня и царскому достоинству безчестныя», Аввакум, Е., Федор и Лазарь были приговорены царем Феодором Алексеевичем к сожжению в срубе. В старообрядческом предании о казни пустозерских узников говорится, что останки Е. не были найдены на пепелище, но многие видели «из сруба пламенем отца Епифанья на воздух вознесенна вверх к небеси» (Барсков. 1912. С. 392–393).

Сочинения. Большинство исследователей отмечали незаурядный лит. талант Е. Творческое наследие Е. представлено 2 автобиографическими сочинениями — Запиской и Житием — и посланием. Краткая Записка заканчивается явлением Е. в Виданской пуст. соловецкого архим. Илии, повелевшего иноку оставить рукоделие и заняться составлением обличительной «книги». В Житии подробный рассказ об отшельнической жизни Е. в Виданской пуст. продолжен повествованием о пере-



Надпись Епифанья
к «Житию протопопа Аввакума»
(автограф). Ок. 1676 г.
(ИРЛИ. Оп. 24. № 43. Л. 2)

несенных Е. «темничных страданиях» и казнях. Важным представляется вопрос о соотношении 2 текстов. Записка сохранилась в единственном списке в составе сборника инока Авраамия «Христианоопасный щит веры...» (ГИМ. Син. № 641. Л. 40 об.—46; опубл. по этому списку: Материалы для истории раскола. 1885.

Т. 7. С. 53–63; Карманова. 1999. С. 255–260). Зеньковский и Робинсон пришли к выводу о независимом возникновении данных текстов. С иной т. зр. выступила Н. Ф. Дробленкова, к-рая считала, что Записка представляет собой «почти полный черновой набросок, основную канву... будущего Жития», созданного в Пустозерске (Пустозерский сборник. 1975. С. 186–195). Карманова, изучавшая творчество Е., поддержала т. зр. Зеньковского и Робинсона и убедительно доказала, что Записка, созданная как текст исповедального характера, в котором автор описывает этапы нелегкого пути к созданию «книги», является своего рода предисловием к этой «книге». Житие было написано Е. и бытовало в рукописной традиции в виде 2 самостоятельных частей, представляющих 2 пространных послания к старообрядцам. 1-я часть, над которой автор работал в 1667–1671 гг., сохранилась в 2 автографах: БАН. Дружин. № 746 и ИРЛИ. Оп. 24. № 43. 2-я часть, созданная ок. 1676 г., также представлена 2 автографами: ИРЛИ. Собр. Амосова—Богдановой. № 169 и ИРЛИ. Оп. 24. № 43. Как автографы, так и списки Жития Е. посылались из Пустозерска разным лицам: Михаилу и Иеремии, Афанасию Максимовичу, Симеону (Сергию Крашенинникову)).

Главной темой Записки и Жития является описание внутренней жизни Е.: сначала монаха-пустынника, проходившего трудный путь аскезы, затем узника, претерпевавшего тяжкие страдания и желавшего, несмотря на периоды уныния и сомнения, сохранить верность своим убеждениям. Большое место в сочинениях отведено видениям Пресв. Богородицы и святых, к-рые имел Е., и бывшим ему чудесным знамениям. Рассказывая о многообразных бесовских искушениях, случившихся с ним в Виданской пуст., и о тяжелых страданиях в заключении (после казней Е. долго болел из-за «горьких и лютых ран», в земляной тюрьме «многажды умирал от дыма», потерял зрение), Е. пишет, как он находил силы в молитве, как помощь свыше укрепляла его и давала облегчение в скорбях и болезнях.

Известно небольшое послание Е. к Антониде Афанасьевне (Бороздин. 1889. С. 240). Старообрядческий писатель Павел Любопытный в «Хронографическом ядре староверческой

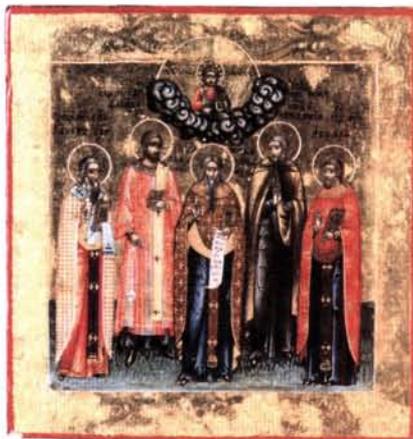


церкви» указывал на послание Е. о браке, написанное в ответ на вопрос Морозовой «и с ней вкупе нескольких ревностных христиан». Др. источниками это сообщение не подтверждается (Смирнов. 1898. С. LIV–LV).

Почитание среди старообрядцев.

Е. почитался в старообрядческой среде как мученик за веру. Личность Е. привлекала к себе внимание не только современников, но и старообрядческих писателей более позднего времени, в особенности книжников Выголексинского общежительства, насельником которого Е. был близок как инок чтимого ими Соловецкого мон-ря и как келейник и соратник имевших прямое отношение к истории Выговской пуст. иноков Корнилия Выговского и Кирилла Сунарецкого. Уже в нач. XVIII в. сложилась практика молитвенного обращения к пустозерским узникам. Первый уставщик общежительства Петр Прокопьев, явившись после смерти В. Угарковой, поведал ей о том, что «без задержания» прошел воздушные мытарства благодаря заступничеству «новых страдальцев, и мученик, и исповедник» протопопа Аввакума, священноиерея Лазаря, диака Федора и инока Е., к-рых он «в животе своем в пустыни живучи, по вся дни... поминал панахидами, и канонами, и молением и всегда их призывал в молитвах себе на помощь» (Филитов И. История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862. С. 161). В нач. XVIII в. на Выге была «малая книжица» — сборник типа Пустозерского, включавший Житие протопопа Аввакума и 1-ю ч. Жития Е., написанную, что особо отмечалось выговскими книжниками, его собственной рукой.

Выговские старообрядцы старательно собирали сведения о единомышленниках по всей России, особый интерес у них вызывала жизнь «пустозерской четверицы», в т. ч. Е. Уже в 10-х гг. XVIII в. на Выге существовали записки, зафиксировавшие устные сведения о Кирилле, Е. и *Виталии*, которые в литературно отредактированном виде, как убедительно доказала Н. В. Поньрко, были положены в основу кирилло-епифаниевского житийного цикла, созданного выговскими книжниками в 1731–1740 гг. Эти записки нашли также отражение в 2 редакциях Жития инока Корнилия (в редакции инока Пахомия, написанной между 1723 и 1727, и в редакции Трифона



Протопоп Аввакум,
Павел, еп. Коломенский, диакон Федор,
инок Епифаний, иерей Лазарь.
Икона. Кон. XIX в.
(старообрядческий Покровский собор
на Рогожском кладбище в Москве)

Петрова, созданной в 1731), в «Истории об отцах и страдальцах соловецких» Семена Денисова (10-е гг. XVIII в.) (см. *Денисовы*) и в «Истории Выговской пустыни» Ивана Филиппова. Из слов автора черновые записки явствуют, сколь сильно его интересовало все, что было связано с Е. и его сподвижниками, какое большое значение он придавал сбору и письменной фиксации подобных сведений. «Аще еще ми в мире живущу,— читаем в выговском Житии Е.,— слышах от многих достоверных боголюбивых мужей, котория с ним, отцем Епифанием, часто многожды духовне беседовали и поучались у одного отца Епифания, как он жил в пустыни на Суне реце, и от его неложных блаженных уст сами слышаху и мне, недостойному, поведаху, и аз, недостойный, на малыя бумашки для памяти писах и держак у себе» (РГБ. Егор. № 1137. Л. 353). Автор записок не только собирал рассказы «многих иных достоверных мужей», но и побывал в Сунарецкой пуст. и «беседовах со оставшими старцы, и совопрошах их о старце Кириле и о житии его. Они же мне со слезами начаша сказати, поминающе онаго старца учение и житие... показующе и келию его и прочих иноков, соловецких выходцев, Епифания и Варлаама» (Там же. Л. 303 об., 304).

Наиболее полно жизнь бывш. соловецкого инока была описана в выговском Житии Е., кульминационным моментом к-рого является рассказ о пребывании Е. в Москве. В «Истории об отцах и страдальцах

соловецких» Е. посвящен фрагмент, рассказывающий преимущественно о его подвиге пустынножительства и даре предвидения. Глава в соч. «Виноград Российский» Семена Денисова повествует в основном о стоянии за веру. Сравнение текстов всех сочинений, содержащих сведения о Е., показывает, что в интересующей нас части все они носят самостоятельный характер, сообщая различные — в зависимости от общего замысла автора — сведения о бывш. соловецком иноке, почерпнутые из черновых записок (подробнее см.: Юхименко. 2002. С. 200–205). В черновые записки о Е., составленные в Выговской пуст., был включен широкий круг исторических и легендарных преданий, в т. ч. рассказ, др. источниками не зафиксированный, о подаче Е. челобитной царю. Однако можно предположить, что с появлением записок сбор сведений о Е. не прекратился, об этом свидетельствует сделанная Иваном Филипповым (уже после написания «Винограда Российского») вставка в черновом списке выговского Жития Е.: «О кончине блаженного Епифания и прочих с ним страдальцев в Пустозерском городке, како скончались. Аще и не весьма укрепляюся о сем, но обаче полагаю в судьбы Божия, понеже не от своего смышления какова показях, но что слышах, то и написах zde. Слышах от многих боголюбивых мужей, беседовавших о отцах, скончавшихся в Пустозерском городке, како онии скончашася» (вставленные Иваном Филипповым слова выделены курсивом.— Авт.) (БАН. Дружин. № 999. Л. 109 об.). О почитании Е. в старообрядческой среде свидетельствует также бережное хранение его рукописей и сделанных им крестов. П. С. Смирнов сообщил, что в кон. XIX в. в церкви с. Кондопога и в часовне дер. Кодостров хранилось 2 креста работы Е. с надписями о двуперстии (Смирнов. 1898. С. VII).

Наиболее ранним известным изображением Е., отражающим его почитание в поморском согласии, является его образ в молении, с нимбом, вместе с иноками Корнилием, Виталием, Геннадием, Кириллом и др. на поморской иконе 1-й пол. XIX в. (ГМИР, см.: Рус. искусство из собр. ГМИР. М., 2006. С. 218. Кат. 321). В одном из созданных в кон. XIX — нач. XX в. в мастерской вологодских крестьян-старообрядцев Каликиных



лицевых списков «Истории об отцах и страдальцах соловецких» имеется условное изображение Е. на миниатюре «Сожжение протопопа Аввакума, диакона Федора, Лазаря и Епифания» (ГИМ. Щук. № 690. Л. 81 об.; опубли.: *Неизвестная Россия: К 300-летию Выговской старообрядческой пуст.: Кат. выставки.* М., 1994. С. 5). К этому же времени относится редкая икона «Священномученик протопоп Аввакум, священномученик Павел, епископ Коломенский, священномученик диакон Федор, преподобномученик инок Епифаний и священномученик иерей Лазарь» (опубл.: *Древности и духовные святыни старообрядчества: Иконы, книги, облачения, предметы церк. убранства архиерейской ризницы и Покровского собора при Рогожском кладбище в Москве.* М., 2005. С. 166, № 116). Создание данного образа (гуслицкими или московскими иконописцами) отражает давно существовавшую в старообрядческой среде мысль о канонизации пустозерских узников (в беспоповской Выговской пуст. было возможно только их местное почитание).

Канонизация старообрядцами своих первых учителей стала возможна после появления в 1905 г. указа «Об укреплении начал веротерпимости». Однако, несмотря на то что начиная с 1908 г. в старообрядческой периодике появлялись статьи о необходимости канонизации старообрядческих учителей и подобные решения принимались местными съездами, прославление состоялось только 31 мая 1917 г. на Соборе российских старообрядческих епископов, постановившем праздновать память «святых священномученик и исповедник протопопа Аввакума, иерея Лазаря, диакона Федора и инока Епифания, иже в Пустозерске сожженных» 14 апр. (подробнее см.: *Семенов-Басин И. В.* Прославление святых в старообрядческой Церкви в 1-й четв. XX в. // *Старообрядчество в России (XVII–XX вв.)* / Отв. ред. и сост.: Е. М. Юхименко. М. [Вып. 4] (в печати)). В 1929 г. М. А. Волошин создал поэтическое переложение Жития Е. (*Робинсон А. Н.* Неизданная поэма М. А. Волошина о Епифании // *ТОДРЛ.* 1961. Т. 17. С. 512–519).

Библиогр.: *Дружинин В. Г.* Писания рус. старообрядцев. СПб., 1912. С. 169; *Сочинения писателей-старообрядцев XVII в.* // *Описание РО БАН.* Л., 1984. Т. 7. Вып. 1. С. 17, 23–28, 68, 79, 88, 96–98, 107, 166, 190–191, 216 и др.

Соч.: МДИР. 1885. Т. 7. С. XVI–XVII, 53–63; *Бороздин А. К.* Источники первоначальной истории раскола // *ХЧ.* 1889. Ч. 1. С. 211–240; *Робинсон А. Н.* Жизнеописание Аввакума и Епифания: Исслед. и тексты. М., 1963; *Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания* / Изд. подгот.: Н. С. Демкова, Н. Ф. Дробленкова, Л. И. Сазонова. Л., 1975; *Житие протопопа Аввакума; Житие инока Епифания; Житие боярыни Морозовой* / Изд. подгот.: Н. В. Поньрко. СПб., 1994. С. 71–107, 195–202; *Карманова О. Я.* Автобиографическая записка соловецкого инока Епифания: (К проблеме мотивации текста) // *Старообрядчество в России (XVII–XX вв.)* / Отв. ред., сост.: Е. М. Юхименко. М., 1999. [Вып. 2]. С. 247–260.

Ист.: *Денисов С.* Виноград Российский. М., 1906. Л. 31 об. – 33 об.; *Барсков Я. Л.* Памятники первых лет рус. старообрядчества. СПб., 1912. С. 229–262, 389–393; *Памятники истории старообрядчества XVII в. Л.*, 1927; Кн. 1. Вып. 1. Стб. 705–708. (РИБ; Т. 39); *Брецинский Д. Н.* Житие Корнилия Выговского Пахомиевской редакции: (Тексты) // *Древнерус. книжность: По мат-лам Пушкинского Дома.* Л., 1985. С. 84–86.

Лит.: *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII в. СПб., 1898. С. V, VII–VIII, XXV, XLVII–XLVIII, LIV–LV, LXXX, XC–XCI, CXVII–CXVIII, CXXII, 1–2, 12, 77 и др.; *Робинсон А. Н.* Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии // *ТОДРЛ.* 1958. Т. 15. С. 203–224; *он же.* Автобиография Епифания // *Исслед. и мат-лы по древнерус. лит-ре.* М., 1961. Вып. 1. С. 101–131; *Zenkowsky S. A.* The Confession of Epiphany: A Muscovite Visionary // *Studies in Russian and Polish Literature in Honour of W. Lednicki.* Gravenhage, 1962. P. 46–71; *он же.* Житие духовидца Епифания // *Возрождение.* П., 1966. Т. 173. № 5. С. 68–87; *Pascal P.* Avvakum et les débuts du rascol: La crise religieuse au XVII-e siècle en Russie. P., 1963². P. 312–314, 394, 395, 397–402, 408, 420, 436, 437, 439–442, 446, 473, 484–486, 488, 508, 536, 537, 544, 545, 551, 559; *Поньрко Н. В.* Кирилло-Епифаниевский житийный цикл и житийная традиция в выговской старообрядческой литературе // *ТОДРЛ.* 1974. Т. 29. С. 154–169; *она же.* Узники пустозерской земляной тюрьмы // *Древнерус. книжность: По мат-лам Пушкинского Дома.* Л., 1985. С. 243–253; *Бубнов Н. Ю.* Рукописное наследие пустозерских узников (1667–1682 гг.) // *Книготорговое и библиотечное дело в России в XVII – 1-й пол. XVIII в. Л.*, 1981. С. 69–84; *он же.* Старообрядческая книга в России во 2-й пол. XVII в.: Источники, типы и эволюция. СПб., 1995. С. 236–237, 246–250, 265–266, 340, 341; *Шашков А. Т.* Епифаний // *СККДР.* Вып. 3. Ч. 1. С. 304–309 [Библиогр.]; *Плюханова М. Б.* Житие Епифания в свете проблем жанра и традиции // *Gattungen und Genologie der slavisch-orthodoxen Literaturen des Mittelalters: (Dritte Berliner Fachtagung 1988).* Wiesbaden, 1992. S. 117–137; *Карманова О. Я.* Об одном из источников выговского Жития инока Епифания // *ТОДРЛ.* 1996. Т. 49. С. 410–415; *Бударагин В. П.* Рисунки протопопа Аввакума и инока Епифания // *Рисунки писателей.* СПб., 2000. С. 126–136; *Юхименко Е. М.* Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и лит-ра. М., 2002. Т. 1. С. 200–205 и др.

Н. Ю. Бубнов, Е. М. Юхименко

ЕПИФАНИЙ (Абрамов Евфимий Кузьмич; 1885 — 17.09.1965, Куйбышев (ныне Самара)), архиеп. Куйбышевский, Московский и всея Руси Русской Древлеправославной церкви (см. *Беглопоповцы*). Весной 1950 г. настоятель куйбышевского беглопоповского храма в честь Покрова Пресв. Богородицы Евфимий Абрамов принял иноческий постриг с именем Епифаний. 26 мая того же года в Москве состоялась его хиротония во епископа Куйбышевского, к-рую совершили глава беглопоповцев архиеп. Новозыбковский, Московский и всея Руси *Иоанн (Калинин)* и Новозыбковский еп. Макарий (Кузнецов). Е. был поставлен на кафедру вместо скончавшегося в 1946 г. Куйбышевского еп. Павла (Тимонина).

На состоявшемся 9 нояб. 1955 г. совещании епископов, в к-ром участвовали ушедший на покой архиеп. Иоанн (Калинин; председатель), Белебеевский и Белорецкий еп. Евсевий (Самарцев) и Е., последний был избран главой старообрядческой иерархии древлеправосл. христиан (беглопоповцев). 13 нояб. 1955 г. в московском храме во имя свт. Николы был совершен чин возведения Е. в сан архиепископа. В период возглавления Е. Древлеправославной церкви ее адм. и духовным центром являлся куйбышевский Покровский храм — кафедра архиепископа, Е. жил в Куйбышеве. Вскоре после получения регистрации в качестве архиепископа Куйбышевского, Московского и всея Руси (дек. 1955) Е. просил власти о «подборе здания под старообрядческую церковь и при церкви одну комнату под епископию» (ГА Самарской обл. Ф. 4089. Оп. 1. Д. 30. Л. 50). После получения разрешения в Куйбышеве для канцелярии архиепископа был приобретен дом 101 на Декабристской ул.

Деятельность Е. оказалась в центре внимания уполномоченного Совета по делам религ. культов при Куйбышевском облисполкоме. В дек. 1955 г. уполномоченный докладывал председателю Совета И. В. Полянскому о том, что Е. прикладывает усилия для учета всех священников-беглопоповцев, как служащих, так и состоящих за штатом. По сообщению уполномоченного, Е. «направил множество писем и обращений к духовенству зарегистрированных обществ, к верующим незарегистрированных групп верующих



старообрядцев не входящих в его юрисдикцию Узбекской АССР, Казахской АССР, Грузинской АССР и много других населенных пунктов нашей Советской страны» (Там же). Архиерей также писал беглопоповцам в Румынию и намеревался побывать у них. Е. пытался лично посещать старообрядческие общины. В 1956–1957 гг. он побывал в зарегистрированных беглопоповских общинах в г. Камбарка Удмуртской АССР, в пос. Климово и в г. Ново-зыбкове Брянской обл. (к 1957 в СССР было зарегистрировано 14 общин беглопоповцев), посетил незарегистрированные общины в Казахской ССР (Караганда, Лениногорск (ныне Риддер)), Узбекской ССР (Ташкент). Поскольку в этих общинах не было священнослужителей, архиерей совершал там богослужения и требы. Несмотря на запреты уполномоченного, Е. направлял священнослужителей в незарегистрированные общины беглопоповцев, в частности в с. Семёновка Горьковской обл., в городах Камышин и Михайловка Сталинградской обл. (священники Иоанн Боев, Пантелеимон Машинин, Исай Лестев). Свящ. Василий Абрамов (брат Е.) был командирован архиереем в общины Оренбургской и Куйбышевской областей, свящ. Иоанн Блохин – в общины Закавказья, свящ. Иоанн Изюмов – в общину Сталинградской и Уральской областей. Е. совершал хиротонию: на куйбышевский приход он рукоположил свящ. Иоанна Тулупова и диак. Каллиника Сергеева; зачастую хиротонии не удавалось совершить из-за вмешательства властей.

31 авг. 1956 г. в московском храме свт. Николы под председательством Е. состоялось совещание епископов и священников Древлеправославной церкви, на к-ром обсуждались вопросы поставления священнослужителей и архиереев. Летом 1957 г. Е. в московском храме возглавил панихиду по архиеп. Иоанну. Тогда же он обратился в Совет по делам религ. культов с просьбой разрешить поездку в Тбилиси, Кизляр, Новочеркасск и в Каменскую обл. (существовавшие там беглопоповские общины не имели регистрации) и получил отказ. 15 марта 1957 г. в Куйбышеве Е. вместе с еп. Евсевием (Самарцевым) совершил епископскую хиротонию Иеремию (Матвиевича) Новозыбковского. 4–6 дек. того же года Е. провел совещание священ-

нослужителей-беглопоповцев с участием еп. Евсевия (Самарцева). На совещании решались вопросы о кандидатах в епископы и в священники, финансовые проблемы. Е. ходатайствовал перед Советом по делам религ. культов о переводе архиепископии в Москву, ему было отказано ввиду «перегруженности» столицы. 10–14 апр. 1960 г. Е., епископы Иеремию (Матвиевич) и Евсевий (Самарцев), прот. Иоанн Исаев, священники Леонтий Дорофеев, Полиевкт Ефимов и др. священнослужители в мироварне куйбышевского Покровского храма совершили мироварение.

Активность Е. вызывала недовольство Совета по делам религ. культов, местный уполномоченный требовал для архиерея «сурового наказания, а может быть, и снятия с регистрации» (Там же. Л. 55). Давление властей на Древлеправославную церковь, как и на др. религ. организации, усилилось в кон. 50-х гг. (см. в ст. Хрущёв Н. С.), одним из результатов гос. политики явилось обострение внутренних нестроений среди беглопоповцев. Все это стало причиной того, что в янв. 1962 г. Е., ссылаясь на преклонный возраст и нездоровье, ушел на покой (15 янв. послал соответствующее уведомление уполномоченному Совету), 24 марта был снят с регистрации. 24 марта 1963 г. в сан архиепископа Новозыбковского, Московского и всея Руси был возведен Иеремию (Матвиевич).

Арх.: ГА Самарской обл. Ф. 4089. Оп. 1. Д. 23. Л. 113 [Докладная записка уполномоченного Совета по делам религ. культов при Куйбышевском облисполкоме, 10 дек. 1955 г.]; Там же. Д. 30. Л. 50–59 [То же, янв. 1958 г.]; Там же. Д. 37. Л. 84–85 [То же, 1962 г.].

Лит.: 60 лет восстановленной Древлеправославной архиепископии. Новозыбков, 1987; Старообрядческие иерархи: Справ. мат-лы / Сост.: А. Ю. Писаревский. М., 2002. С. 87.

П. В. Половинкин

ЕПИФАНИЙ (Канивецкий Евдоким Саввич; 1775/76, Богушкова слободка Переяславского полка (ныне с. Чапаевка Золотоношского р-на Черкасской обл.) – 24.05.1825, Воронеж), еп. Воронежский и Черкасский. Окончил Переяславскую ДС, в 1794 г. – КДА, служил учителем в Переяславской ДС. В 1800 г. в Переяславе был пострижен в монашество с именем Епифаний, рукоположен во диакона и во иерея. В 1805 г. назначен учителем риторики и математики в Новгородскую ДС, в 1806 г. переведен в СПбДС учителем герме-

невтики и церковной истории, служил в Троицком соборе *Александроневской лавры*. В 1807 г. возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем *вильнюсского в честь Сошествия Св. Духа на апостолов муж. мон-ря* с оставлением на чреде служения и при СПбДС. В 1808 г. определен ректором и профессором богословия КазДА, настоятелем *казанского в честь Преображения Господня муж. мон-ря*. В 1809 г. основал при академии б-ку, за что был награжден орденом св. Анны 2-й степени (7 янв. 1811).

26 марта 1816 г. Е. был хиротонисан во епископа Воронежского. Продолжил строительство 3-этажного здания Воронежской ДС, начатое его предшественником еп. *Антонием (Соколовым)*. 16 сент. 1817 г. по примеру еп. Антония Е. издал воззвание, в к-ром призывал клир и паству епархии «продолжить богоугодное дело жертвования на постройку корпуса». Общая сумма пожертвований на семинарию составила ок. 70 тыс. р. Этого было недостаточно, и Е. добился от Святейшего Синода денежной субсидии в размере 136 464 р., выделенной в течение 3 лет (1819–1821) равными долями. Утвердил инструкции для экономов муж. (7 авг. 1819) и жен. (20 янв. 1820) мон-рей епархии. В 1822 г. строительство здания ДС было завершено.

На основании указа Святейшего Синода от 19 нояб. 1816 г. об учреждении при семинариях уездных и приходских духовных уч-щ Е. открыл уездные ДУ в Воронеже (1817), Павловске, Задонске, Бирюче. В 1819–1822 гг. в епархии действовало Ольховатское ДУ. Проявлял особую заботу о содержании учеников, он требовал от приходского духовенства не лишать семинаристов одного из источников их существования – закрепления за ними мест приходских священников. Пожертвовал в Воронежскую ДС 6 тыс. р. для содержания на проценты от суммы 3 семинаристов.

В Воронеже Е. встречал особ имп. фамилии: вел. кн. Николая Павловича (11–13 июля 1816, буд. имп. *Николай I*), вел. кн. Михаила Павловича (3–4 сент. и 8–10 окт. 1817), имп. *Александра I* (27–28 мая 1818 и 23–25 июля 1820).

Как и еп. *Арсений (Москвин)* и еп. Антоний (Соколов), Е. препятствовал пещерокопательству казачьей





вдовы М. К. Шерстюковой в слободе Белогорье. В кон. 1817 г. министр духовных дел и народного просвещения кн. А. Н. Голицын предписал Е. и воронежскому губернатору М. И. Бравину подробно изучить сведения о пещерокопательнице и пещерах. В 1817 г. имп. Александр I одобрил пещерокопательство и выделил 2,5 тыс. р. на устройство в пещерах храма. 30 авг. 1819 г. церковь была освящена во имя св. блгв. кн. Александра Невского, небесного покровителя императора. Впосл., в 1882 г., при Белогорских пещерах был учрежден *Белогорский в честь Воскресения Христова муж. мон-рь*.

26 сент. 1816 г. Е. освятил Преображенский храм слободы Белогорье Острогжского у., 22 мая 1822 г.— храм во имя Св. Троицы на торговой площади Воронежа (с 1836 по 1932 кафедральный собор Воронежа), в 1822 г.— домовую ц. Иоанна Богослова в здании Воронежской ДС. В архиерейском доме по инициативе Е. была обновлена крестовая церковь и освящена в честь Рождества Христова (1825). 19 июня 1823 г. Е. утвердил «план и фасад распространения» теплой ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы (с 1948 кафедральный собор Воронежа). В 1823 г. в Воронеже было открыто епархиальное попечительство о бедных духовного звания.

11 апр. 1817 г. вице-губернатор (1816–1817) Воронежа М. Л. Магницкий в письме гр. А. А. Аракчееву так писал о Е.: «Здесьшний преосвященный, пастырь благочестивый и добродетельный, также знает истинное всего положение. Он давно гремит с кафедры соборной против врагов внутреннего порядка и злоупотреблений; но те, к кому сие отнесится, мало исправляются, и прекрасное здешнее духовенство за истинно апостольские проповеди страдает от разных гонений полиции, которая в противность самых законов ставит к нему постой».

Е. был погребен в приделе Благовещенского кафедрального собора. Могила утрачена. По его завещанию в 1826 г. в Воронежскую ДС было передано 213 книг на рус. языке и 98 книг на иностранных языках. В Отделе редких книг научной б-ки Воронежского гос. ун-та обнаружено 9 книг по философии и богословию, принадлежавших Е.

Арх.: ГА Воронежской обл. Ф. 44. Оп. 1. Д. 2; Ф. 184. Оп. 1. Д. 5.

Соч.: Слово на день св. Иоанна Златоуста нояб. 13: Об обязанностях наставника. СПб., 1807; Слово на день тезоименитства имп. Марии Феодоровны и вел. кн. Марии Павловны. СПб., 1807; О благовторном влиянии св. веры на людей. СПб., 1807; Речь по прочтении манифеста... к единодушному восстанию противу врага отечества. Каз., 1812.

Лит.: Чистович И. А. История С.-Петербургской ДА. СПб., 1857. С. 138; Замечательнейшее 10-летие в истории епархии Воронежской по части благотворительности (1812–1822) // Воронежские Ев. 1870. № 7. С. 332–348; *Геннадии*. Словарь писателей. Т. 1. С. 344; *Амвросий, архим.* Епифаний епископ // Воронежские Ев. 1879. № 16. С. 700–701; *Никонов Ф. А.* Слобода Белогорье // Там же. 1883. № 1. Прил. С. 27; *Филарет (Гумилевский)*. Обзор. Кн. 2. С. 431; Ист. сведения о Задонском ДУ // Воронежские Ев. 1886. № 2. С. 831–858; *Никольский П. В.* История Воронежской ДС. Воронеж, 1899. Ч. 2. С. 14, 178–190; Воронежская епархия // ПБЭ. Т. 3. С. 844; *К-в А.* Канивецкий Е., еп. Воронежский // Там же. Т. 8. С. 249; *Дубровин Н. Ф.* После Отечественной войны: Из рус. жизни в начале XIX в. // РС. 1903. № 12. С. 491–492; *Цитович Д.* Открытие Бирюченского духовного приходского уч-ща // Воронежская старина. 1907. Вып. 6. С. 172–232; *Никольский П. В.* Монашество на Дону // Там же. 1909. Вып. 8. С. 77–180; *он же.* Монашество на Дону в XIX в. // Там же. 1910. Вып. 9. С. 149–235; *Павловский И. Ф.* Кр. биогр. словарь ученых и писателей Полтавской губ. с пол. XVIII в. Полтава, 1912. С. 234; *Литвинов В. В.* Из истории Воронежского епархиального попечительства о бедных духовного звания // Воронежская старина. 1915/1916. Вып. 14. С. 302–311; *Сергий (Петров), архим.* История Воронежской епархии от ее учреждения до наших дней. Воронеж; Минск; Од., 1961–1969. Ч. 3. С. 504–508. Ркп.; *Абакумов В. М.* Отдел редких книг науч. б-ки ВГУ: Перечень бывш. книголадельцев // Филол. зап. Воронеж, 1996. Вып. 7. С. 235; *Дневник купца А. П. Капканшикова / Предисл. и публ.: П. А. Попов и Л. П. Сотникова // Из истории воронежского края.* Воронеж, 2000. Вып. 8. С. 181–206; *Мануил.* Русские иерархи, 992–1892. Т. 1. С. 435; Воронежские архипастыри. С. 233–238; *Липаков Е. В.* Казанская ДС: Ист. очерк. Каз., 2007. С. 83–84.

А. Н. Акинъшин

ЕПИФА́НИЙ [румун. Epifanie] (Норочел; род. 14.12.1932, Мэлини, совр. жудец Сучава, Румыния), еп. Бузэу и Вранчи Румынской Православной Церкви. В 1948–1950 гг. послушник в мон-ре Рышка (совр. жудец Сучава). В 1951–1955 гг. учился в ДС Нямецкого мон-ря. В 1953 г. пострижен в монашество и рукоположен во диакона. В 1955–1956 гг. учился в ДС в Куртя-де-Арджеш. В 1956–1957 гг. преподавал в монашеской школе мон-ря Драгомирна. В 1957–1959 гг. учился в Богословском ин-те при Бухарестском ун-те, в 1959–1961 гг.— в ДА в Софии. В 1961–1962 гг. посещал докторантские курсы со специализацией по общей церковной истории при Бухарестском Богословском ин-те.

В 1962–1964 гг., будучи магистрантом, учился в МДА. После завершения стипендиатского срока в 1964 г. Е. была присвоена степень кандидата богословия МДА. В 1964 г. был рукоположен во иерея в мон-ре Путьна, где и служил по 1965 г. включительно. С 1 марта 1965 по 30 июня 1971 г. был преподавателем в ДС Нямецкого мон-ря, а с 1 янв. 1967 по 1 янв. 1971 г.— директором семинарии. Одновременно в 1966–1968 гг. продолжил учебу в Богословском ин-те в Бухаресте. В 1967 г. был рукоположен во иерея, в 1968 г. стал протосинкеллом, в 1971 г. возведен в сан архимандрита. С янв. 1971 по окт. 1975 г. настоятель Нямецкого мон-ря. 16 окт. 1975 г. по решению Свящ. Синода был выбран викарным епископом Томисской и Нижнедунайской архиепископии (интронизация состоялась 9 нояб. 1975 в Констанце). 25 апр. 1982 г. избран епископом Бузэуским, 4 июля 1982 г. интронизован. Автор мн. научных работ по истории К-польской Церкви, Поместных Болгарской, Грузинской и Румынской Церквей, выпустил ряд статей о межцерковных отношениях (в т. ч. русско-румынских), а также по отдельным богословским вопросам и о христианских святых (мч. Савве Готфском (Валахийском) и ап. Андрея Первозванном). Статьи и исследования Е. публиковались в церковных изд. «Biserica Ortodoxă Română», «Glasul Bisericii», «Mitropolia Moldovei și Sucevei», «Studii Teologice» и др.

Соч.: Organizarea Bisericii în secolul al V-lea în urma hotărârilor Sinodului de la Calcedon // Glasul Bisericii. Bucur., 1962. Т. 21. N 3/4. P. 307–317; Русско-румынские церк. отношения в XIV–XVIII вв. // ЖМП. 1964. № 5. С. 29–32; Представители румынской молодежи в рус. духовных школах // Там же. № 8. С. 56–58; Митр. Трансильванский Андрей Шагуна // Там же. № 11. С. 38–40; Biserica Armeană // Mitropolia Moldovei și Sucevei. Iași, 1965. Т. 41. N 7/8. P. 374–390; Patriarhia Bulgară din Târnovo între anii 1233–1393 // Studii Teologice. Bucur., 1966. Т. 18. N 3/4. P. 146–159; Sfântul Eftimie, ultimul patriarh de Târnovo și legăturile lui cu Biserica românească // BOR. 1966. Т. 84. N 5/6. P. 552–573; Relațiile bisericești și culturale între Bisericile Ortodoxă Română și Bulgară în secolul al XIX-lea // Ibid. 1967. Т. 85. N 9/10. P. 1006–1016; Mitropolitul Veniamin Costachii și tipografia din Iași // Mitropolia Moldovei și Sucevei. 1967. Т. 43. N 1/2. P. 71–79; Istoricul Bisericii georgiene și relațiile ei cu Biserica românească // Ibid. N 9/10. P. 577–592; 1600 de ani de la moartea martirică a Sfântului Sava Gotul // Ibid. 1972. Т. 48. N 3/4. P. 146–158; Egalitatea oamenilor în concepția Sfântului Vasile cel Mare // Ibid. N 5/6. P. 355–366; Creștinismul la români după Dimitrie





Cantemir // Ibid. 1975. Т. 49. N 9/10. P. 618–625; Învățătura Sfântului Vasile cel Mare despre folosirea bunurilor materiale // Glasul Bisericii. 1979. Т. 38. N 5/6. P. 469–478; Viața bisericească la Tomis în secolele IV–VI // Ibid. N 7/8. P. 807–824; Sfântul Apostol Andrei în tradiția românilor mărturie a vechimii creștinismului și a continuității noastre pe aceste meleaguri // Ibid. N 11/12. P. 1157–1174; Figuri bisericești de luptători pentru cultura și unitatea neamului // Arhiepiscopia Tomisului și Dunării de Jos în trecut și astăzi. Galați, 1981. P. 127–143; Pagini din istoria veche a creștinismului la români: Mărturii ale continuității poporului nostru. Buzău, 1986; În slujba credinței și a înțelegerii între oameni: Îndrumări pastorale și misionare. Buzău, 1987; Mănăstirea Ciolanu. Buzău, 1987; Stihirar-penticostar: Note muzicale. Buzău, 1992; Sfântul Sava de la Buzău (Gotul). Buzău, 1996. Лит.: *Păcurariu M., preot. Dicționarul Teologilor Români*. Bucur., 1996.

ЕПИФАНИЙ (Славинецкий; † 19.11.1675, Москва), иером., филолог, богослов, один из ведущих деятелей книжной sprawy никоновской. Ученик Е. инок Чудовского мон-ря *Евфимий* писал, что Е. был «родом белорусец». В «Оглавлении книг, кто их сложил», составленном, по-видимому, Евфимием Чудовским, о происхождении Е. записано: «Из Малья России». В предисловии к переводам Е. сочинений святителей Григория Богослова, Василия Великого и Афанасия Александрийского, прп. Иоанна Дамаскина (М., 1665) сказано, что книга создана «труды и тщанием... иеромонаха Епифания, Киевския страны». Полагают, что образование буд. инок получил в Киевской братской школе, где выучил греч. язык. Возможно, Е. побывал в каком-то католич. учебном заведении, т. к. вспоминал, что одно время он читал только «латинские» книги и «вмале не прельстихся латинскаго мудрования лестию». Монашеский постриг Е. принял в Киево-Печерском мон-ре, там же был рукоположен во иерея. Живя в обители, он преподавал в *Киево-Могилянской коллегии*, предположительно греч., лат. и церковнослав. языки.

В 1648 г. царь *Алексей Михайлович* просил Черниговского еп. Зосиму прислать в Москву иеромонахов *Арсения Сатановского* и *Дамаскина (Птицкого)*, о к-рых было известно, что они знают греч. и лат. языки, для исправления церковнослав. Библии по греч. тексту. Поездка не состоялась. В мае 1649 г. царь обратился с такой же просьбой к Киевскому митр. *Сильвестру (Коссову)*. В ответ в Москву 12 июля 1649 г. прибыли Е., Арсений Сатановский и старец

Феодосий — доверенное лицо Киевского митрополита. На встрече с царем Феодосий выступил с речью, в к-рой превозносил знания и способности Е. Помимо исправления текста Библии предполагалось, что Е. также будет учить «славяно-русского народа детей еллино-греческому наказанию» (об этом сообщается в кн. «Остен», составленной, по-видимому, Евфимием Чудовским (*Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 3. С. 427)). Первоначально киевских монахов поселили на дворе Посольского приказа, затем они перешли в незадолго до этого устроенный *Андреевский мон-рь в Пленницах* (мон-рю посвящены вирши Е. «На основание Андреевской обители»: ГИМ. Син. № 979. Лист, приклеенный к л. 3). Летом 1650 г. Арсений Сатановский и Е. побывали в нижегородском *Дудином мон-ре*. По ходатайству киевских монахов 30 авг. 1650 г. царь дал Киевскому братскому мон-рю грамоту, в к-рой разрешал приезд старцев обители в Москву за милостыней через каждые 2 года. Примерно с 1652 г. Е. жил в *Чудовом в честь Чуда арх. Михаила в Хонех мон-ре*.

Прибывшие в Москву киевские монахи сначала занимались составлением стихир и службы прп. *Савве* Сторожевскому, затем переводами с лат. и греч. языков. В 1650 г. Е. при помощи Арсения Сатановского завершил работу над «Лексиконом латинским», написанным на основе словаря А. С. Калепина, затем укр. книжники составили Лексикон славяно-латинский, включающий ок. 7,5 тыс. слов. На рубеже XVII и XVIII вв. эти лексиконы послужили основными источниками «Lexicon Slavonicum», составленного швед. ученым и дипломатом Ю. Г. Спарвенфельдом. Е. также был автором Лексикона греко-славено-латинского, широко использовавшегося во 2-й пол. XVII — нач. XVIII в., а также «Филологического лексикона» — свода выдержек из сочинений св. отцов, в к-рых истолковываются слова и выражения Свящ. Писания. Вместе с Арсением Сатановским Е. переведил с латыни «Большой атлас» голл. картографа В. Блау; в «Оглавлении книг, кто их сложил» указано, что Е. работал над частями «Европа» и «Азия» (ГИМ. Син. № 779, 19). Известны и др. переводы с латыни, выполненные Е.: «Анатомия» А. Везалия, «Гражданство

обычаев детских» Эразма Роттердамского (последний труд был принят по просьбе Ф. М. *Птицьева*, назначенного в 1663 воспитателем царевича Алексея Алексеевича). В 1650–1656 гг. Е. трудился над переводом с греческого творений святителей Григория Богослова (50 Слов), Афанасия Александрийского (4 Слова), Василия Великого и Догматики прп. Иоанна Дамаскина, работа была завершена в 1656 г., опубликована в 1665 г. Возможно, Е. перевел Толкование Феофилакта Болгарского на Послания ап. Павла к Римлянам и 1-е к Коринфянам (ГИМ. Син. № 718, вероятно, автограф Е.; см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 1. С. 188–189).

Взойдя в 1652 г. на Патриарший престол, *Никон* сразу же приблизил к себе Е. и поручил ему перевод деяний К-польского Собора 1593 г., на к-ром было признано Патриаршество в России при условии, что Русская Церковь будет придерживаться Православия. Этим документом Никон оправдывал начатую им богослужебную реформу, целью к-рой было обрядовое единство Русской и греч. Церквей, трактовавшееся как единство в вере. Центром реформы стал переданный в 1653 г. в распоряжение патриарха Московский Печатный двор, где совершалась книжная справа. Справщики, высказавшие несогласие с планами Первоиерарха, были уволены (среди них — старец Савватий, иером. Иосиф (в миру Иван *Наседка*), М. *Рогов*). На смену им пришли Е., *Арсений Грек*, Евфимий Чудовский. Хотя Е. не состоял в штате Печатного двора, он являлся одним из руководителей sprawy в 50–60-х гг. XVII в. В кон. XVII в. Е. воспринимался как инициатор сверки рус. книг с греческими, убедивший патриарха Никона в необходимости реформы, которая осуществлялась «по тогожде мудрейшего иеромонаха Епифания рассмотрению и возвещению» (цит. по: *Евгений*. Словарь. С. 106).

Собор 1654 г. постановил привести Служебник и др. рус. богослужебные книги в соответствие со старыми рукописями и с новыми греч. книгами. Предполагалось, что книжная справа будет совершаться «против древних харатейных и греческих книг Уставов, Потребников, Служебников же и Часословов». В действительности исправление произ-





водилось по греч. венецианским и церковнослав. югозападнорус. изданиям 1-й пол. XVII в. Тексты 1-й исправленной книги — Служебника 1655 г., в редактировании к-рой ведущую роль играл Е., точно следуют текстам греч. венецианского Евхология 1602 г. и почти буквально совпадают с текстами Служебника еп. *Геддеона (Балабана)* (К., 1602). Служебником 1655 г. были введены в рус. богослужебную практику *троеперстие*, трегубое пение *аллилуия*, 4-конечный крест на просфорах вместо 8-конечного, *Символ веры* в переводе Е. (с исключением слова «истинный» из 8-го члена). Служебник был утвержден на Соборе в Москве в 1655 г., на к-ром присутствовали Московский патриарх Никон и Антиохийский патриарх *Макарий III*. Помимо Служебника в 1655 г. была напечатана (но не обнародована) подготовленная Е. кн. «*Скрижаль*», целью к-рой была апология богослужебной реформы. Основу сборника составило присланное патриарху Никону К-польским патриархом *Паисием I* толкование чина литургии греч. иером. Иоанна Нафанаила. К этому толкованию Е. добавил выдержки из послания патриарха Паисия 1655 г., неск. статей, объясняющих богослужение, статьи о троеперстии, о новопереведенном тексте Символа веры, слово прот. *Николая Малаксы об именованном перстосложении*. «Скрижаль» была обнародована в 1656 г., в том же году Печатный двор издал новоисправленные Постную Триодь и Часослов, в следующем году — Ирмологий, в 1658 г. — Требник. При активном участии Е. в 1659–1666 гг. на Печатном дворе были подготовлены и изданы: Псалтирь с воследованием, Анфологион, Триодь Цветная (1660), Минея общая (1661, 1663), Канонник (1662), Библия — исправленное переиздание Острожской Библии, Минея праздничная (1663), «Книга о свяществе» свт. Иоанна Златоуста (1664), Октоих, Псалтирь (1666). О том, что основой для никоновской книжной sprawy стали сверенные с греч. образцами югозападнорус. издания, свидетельствуют ковычные, т. е. корректурные, экземпляры изданных в Москве книг: корректурный экземпляр Служебника 1655 г. представляет собой стрягинский Служебник 1604 г. (РГАДА. Ф. 1251. № 852/2), в основу Постной Триоди 1656 г. были положены киевские

Триоди 1627 и 1648 гг. (Там же. № 1025/2), корректурной книгой Цветной Триоди 1660 г. была киевская Триодь 1631 г. (ГИМ. Син. № 323). При издании Требника московские справщики воспользовались киевским Требником 1646 г., сверяя его с греч. изданием (корректурные экз.: РГАДА. Ф. 1251. № 978/2; Ф. 381. № 1803; ГИМ. Син. № 308). Московское издание «Книги о свяществе» 1664 г. основывается на львовском издании 1614 г. При необходимости в сложных случаях осуществлялась непосредственная сверка с греч. текстом, подтверждаемая пометами писцов (напр., в ковычном экз. Служебника 1655 г.: «В греческом сего несть» (л. 13–13 об.), в корректурном экз. Требника 1658 г.: «Посмотреть в греческом» (л. 214), «со греческого» (л. 4)). Мн. московские издания 50–60-х гг. XVII в. (в частности, Библия) содержат написанные Е. предисловия.

С Е. связано возобновление проповеди в Московской Руси, совершившееся по благословению патриарха Никона. Перу ученого монаха принадлежит более 50 поучений, большая часть к-рых была произнесена в церкви. Известны сборники поучений Е., напр.: ГИМ. Син. № 597 (автограф Е.), 483, 716 (кон. XVII в.) и др. Среди сочинений Е. — Слова на праздники и памяти святых, поучения на евангельские чтения, Слово к иереям, Слово к монахам, Слова «на погребение архиерея» и «на погребение властелина», «Чин богослужебный», «Пытайте писания» и др. Пространное Слово «О учении греческого писания» обращено против «ненавистников» просвещения, понимаемого автором как изучение греч. языка и текстов (опубл.: *Ундольский*. 1846; *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 3. С. 202–203). В Слове «О милости» (ранее приписывавшемся Евфимию Чудовскому; публ.: Слово чудовского инок Евфимия о милости. СПб., 1894. (ПДП; 101)) Е., по-видимому опираясь на украинско-белорус. практику, призывает устраивать богадельни и создавать об-ва милосердия, которые осуществляли бы сбор и распределение пожертвований, беспроцентную ссуду денег. Перу Е. принадлежит опубликованное в Москве в 1680 г. «Сказание от Божественных писаний, яко о святых, в небе сущих, не достоин молиться». В поучениях книжник часто обращается к сви-

детельствам св. отцов, цитаты в сборниках его произведений приведены по-гречески (по-видимому, Е., проповедуя, произносил слав. перевод, а греч. текст записывал для точности). Тексты из Свящ. Писания Е. обычно цитирует в своем переводе. Е., вероятно, составлял службу небесному покровителю царя Алексея Михайловича прп. *Алексию, человеку Божию*: в сборнике сочинений Е. ГИМ. Син. № 597 (автограф Е.) на л. 102–103 приведены тропари канона святому. В сборнике сочинений и переводов Е. ГИМ. Син. № 716 (кон. XVII в.) среди др. статей помещено «Житие милостиваго мужа Феодора званием Ртищева», возможно также принадлежащее перу ученого монаха (опубл.: ДРВ. М., 1791. Ч. 18. С. 396–422).

Е. А. Кузьмина, Е. Е. Литвинюк

Е. участвовал в Соборе, созванном в 1660 г. по инициативе царя Алексея Михайловича для разрешения кризиса высшего управления Русской Церковью. Кризис стал следствием действий Никона, в июле 1658 г. из-за личного конфликта с царем оставившего Патриаршую кафедру, но отказывавшегося уступить кому-либо управление Церковью. Собор открылся 16 февр. 1660 г. До 27 февр. делали выписки из канонических правил, после чего отцы Собора посчитали возможным вместо добровольно оставившего престол Никона избрать др. патриарха. В ответ на это решение царю была подана докладная записка, автором к-рой считается Е. В записке высказывалось мнение, что суд над Никоном может совершить только К-польский патриарх, а Собор рус. архиереев неправомочен это сделать. Выход из положения автор записки видел в возвращении Никона на кафедру или, если это окажется невозможным, в избрании нового патриарха при сохранении за Никоном архиерейского сана (см. подробный пере- сказ записки: *Кантепов*. 1996. Т. 2. С. 259–260).

Для разрешения противоречий царь пригласил на Собор греч. архиереев, к-рым было предложено сделать выписки из греческих канонических сборников, относящиеся к «делу Никона». Опираясь на 16-е прав. Двукратного Собора и толкование этого правила *Матфеем Властарем* («безумно убо есть епископства отрещися, держати ж священства... который архиерей отречется





престола своего и стада своего да обнажится абие и священства»), Собор греч. и рус. архиереев постановил лишить Никона Патриаршего сана, «архиерейства, и чести, и священства» (цит. по: Там же. С. 262–263). Е. подписал соборное постановление. Однако, не соглашаясь с ним, вскоре книжник подал царю заявление о том, что он не нашел в греч. правилах тех текстов, на к-рые ссылались сторонники лишения Никона сана, и что он отказывается от своей подписи. Позиция Е. в данном вопросе в отличие от позиции его оппонентов представляется необоснованной. Во-первых, греки на Соборе точно цитировали канонические установления. Во-вторых, нет оснований отрицать, что 16-е прав. Двукратного Собора приложимо к случаю патриарха Никона и предполагает то наказание, какое ему определил Собор 1660 г., как об этом свидетельствует толкование правила Матфеем Властарем: «Если же и случится кому-нибудь отречься от епископии и оставить вверенную паству, то несправедливо потому тому удерживать священнослужение... И из 16-го правила так называемого 1 и 2 Собора обнаруживается крайнее безрассудство решающих таким образом, что якобы можно архиереям от епископии отречься, а священство удерживать... сие правило пробывшего в отлучке от своей епископии более шести месяцев и не задерживаемого каким-либо необходимым предлогом повелевает лишать и епископии, и священства» (Алф. Синт. С. 244–245; ср. толкование 16-го правила Двукратного Собора еп. *Никодимом (Милашем)*: «Если же епископ подаст в отставку от управления своей епархией по необъяснимому своеволию... в таком случае таковой епископ не имеет права более и священнодействовать, и за подобный поступок он подлежит лишению священства» (*Никодим [Милаш], еп.* Правила. Т. 2. С. 311–312)). Однако авторитетное мнение Е., а также позиция Никона, считавшего неканоничным как сам факт созыва Собора, так и его решения, стали причиной того, что постановление 1660 г. не было приведено в исполнение и решение «дела Никона» отложилось до *Большого Московского Собора 1666–1667 гг.* (об участии в нем Е. неизв.).

Вероятно, с Собором 1660 г. связана работа Е. над переводом «Ал-

фавитной Синтагмы» Матфея Властаря (ГИМ. Син. № 155, 231, 228; последний список поправлен Евфимием Чудовским в 1-й пол. 90-х гг. XVII в.). По благословению патриарха Никона дважды (в нач. 50-х гг. и в 1675) Е. переводил с греческого свод церковных и гражданских законов Константина Арменопула «Епитомы» (Там же. № 129, 1677 г.), 1-й перевод исчез во время эпидемии чумы в Москве в 1653–1654 гг. Сочинение содержит изложение идеи симфонии светской и духовной властей, интересовавшей Никона.

Е., по-видимому, неоднократно участвовал в беседах на богословские темы. В 1671 г. в некоем «доме беседы» состоялся диспут между Е., *Симеоном Полоцким*, Паисием Лигаридом с одной стороны и Николаем Спафарием — с другой. Целью диспута было испытать ученость и искусство в споре недавно прибывшего в Москву Спафария (приехал 3 июня 1671). Оппоненты задавали новопривышему греку вопросы о Св. Троице, о чинах Небесных Сил, о том, каким образом ангелы, «безплотни суще», разговаривают между собой. Не готовый к рассуждениям на богословские темы, Спафарий не всегда мог дать ответ. Спором между Е. и Симеоном Полоцким началась продолжавшаяся в Русской Церкви до кон. XVII в. полемика о времени преложения Св. Даров (см. о ней в ст. *Евхаристия*). Диспут между Е. и Симеоном имел место в Патриаршестве *Питирима* (7 июля 1672 — 19 апр. 1673) в Патриаршей Крестовой палате. Е. отстаивал правосл. т. зр., его оппонент — католическую (о споре сообщается в кн. «Остен»; см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 3. С. 428).

В 1673 г. по поручению царя Е. возглавил работу по созданию нового перевода Библии. Вместе с Е. над переводом трудились Евфимий Чудовский, бывш. игум. путивльского Молченского мон-ря Сергей, справщик свящ. Никифор, иеродиак. Моисей, чудовский мон. Екклесиарх, М. Родостамов, Ф. Герасимов. Надзор за работой, осуществлявшейся на Крутицком подворье в Москве, и обеспечение необходимых условий царь поручил *Павлу*, митр. Сарскому и Подонскому, в 1673–1674 гг. являвшемуся Местоблюстителем Патриаршего престола. Закончена была работа только над НЗ (РГБ. Ф. 310. № 1291; факс. изд.: Новый Завет

в переводе иером. Чудова мон-ря Епифания (Славинецкого), посл. треть XVII в. / Подгот. текста, предисл.: Т. А. Исаченко. Paderborn etc., 2004. (Biblia Slavica. Ser. 3; Bd. 2). Перевод осуществлялся с неск. европ. изданий Септуагинты (Франкфурт, 1597; Лондон, 1600, и др.). Текст сверялся со мн. «древними книгами, рукописными и печатными», церковнославянскими и греческими, среди к-рых были «греческая на пергамене, писана прежде пятого Селенского Синода за два лета [т. е. 551 г. от Р. Х.]», *Чудовский Новый Завет*, Евангелие 1383 г., перевод прп. *Максима Грека* Бесед свт. Иоанна Златоуста на Евангелия от Матфея и от Иоанна, Беседы свт. Иоанна Златоуста на Послания ап. Павла (К., 1623), переводы Е. трудов святителей Григория Богослова, Афанасия Александрийского, Василия Великого и прп. Иоанна Дамаскина (М., 1665) (см.: *Евгений*. Словарь. 1995. С. 107–108).

По-видимому, после кончины митр. Павла (9 сент. 1675), на погребении к-рого было прочитано написанное Е. надгробное слово, Е. вернулся в Чудов мон-рь, где скончался и был похоронен. Он завещал деньги и книги киевским Печерскому и Братскому мон-рям, часть книг б-ки Е. осталась в Патриаршей б-ке в Москве. Стихотворную эпитафию Е. написал ученик и продолжатель его книжных трудов мон. Евфимий Чудовский (ГИМ. Син. № 483. Л. 853–858; БАН. Арх. ком. № 100. Л. 123 об.), составивший также перечень сочинений и переводов учителя (РНБ. Погод. № 1963. Л. 123–124 об.; БАН. № 16.14.24. Л. 186–187 об.; НБ НАНУ. № 290/145. Л. 476–477 об.; ср.: *Индольский*. 1846. С. 69). Евфимий собирал труды Е. (см. сб. кон. XVII в., содержащий сочинения Е., часть к-рых переписана Евфимием — ГИМ. Син. № 483; ср. пометы Евфимия в сборнике-автографе Е. — Там же. № 597), исправлял сделанные Е. переводы творений святителей Афанасия Александрийского (Там же. № 361. Л. 1–41; VI. Л. 264–273 об.; III. Л. 265–278 об.; № 360), Василия Великого (Там же. № 366), Григория Богослова (Там же. № 594. Л. 24–407, 409–417).

Э. П. Р.

В основе лингвистических представлений Е. лежала грекофильская ориентация — убеждение в том, что церковнослав. язык должен выра-





жать те же значения и по возможности тем же образом, что и греч. язык. В процессе справки книжники во главе с Е., в значительной степени сохраняя язык югозападнорус. оригиналов, изменяли его грамматический строй по ограниченному числу признаков с целью приблизить церковнослав. язык к греческому, что считалось Е. и книжниками его круга необходимым условием адекватной передачи содержания греч. текста (см. подробно в ст. *Книжная справа никоновская*). Грамматическая грецизация церковнослав. текстов осуществлялась никоновскими справщиками с опорой на Грамматику Мелетия (Смотрицкого) издания 1648 г. (этот труд в равной степени был авторитетен как для югозападнорус., так и для московских книжников). Аргументация языковых исправлений в сочинениях Е. и его последователей носит преимущественно лингвистический характер, нормам, кодифицированным в справочниках (грамматике, лексиконах), придается большее значение, чем тексту. В сочинениях Е. содержатся прямые ссылки на Граматику 1648 г. и цитаты из нее. В своих «Правилах на отмены речений святого Символа», оправдывая замену «Творца небу» фразой «Творца небесе», Е. цитирует 6-е прав. 2-й гл. синтаксического раздела Грамматики «О родителном со именем»: ««Творца небесе и земли» сие написася по правилу греческому убо и славенскому же, глаголющему сие: «Двою существителну различных вещей стекающе, другое тех в родителном полагаемо бывати обыче». Яко «Отец будущаго века», сие «Творца небесе». Инако же преведши изблудиша из пути обою правилу» (цит. по: *Гезен А. М.* История слав. перевода Символов веры: Крит.-палеогр. заметки. СПб., 1884. С. 126–127; ср. соответствующее правило в Грамматике 1648 г.: Л. 283 об.). Переводчики круга Е. в кон. XVII в. восхвалялись за то, что они работали, используя словари, — «присмотряся в лексиконы греко-славенския, добре преведенныя, паче же в «Лексикон еллино-славено-латинский», чрез того же премудраго Елифаниа трудолюбно сочиненный» (Увещание Патриарха Адриана «К непокорницам святых Божией Церкви» в защиту новоисправленных книг и новых переводов с греческого, выполненных Е. и Евфимием Чудовским — ГИМ. Син.

№ 473. Л. 19–25 об.; цит. по: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 2. С. 600). Важно, что лингвистический подход к текстам позволил Е. отделять языковые вопросы от догматических в отличие от старообрядцев, воспринимавших их нерасчлененно. Е. писал о старообрядцах: «Не хотят видети, яко не вера в догматах своих исправляется... но токмо речений некая от добрых и праведных переводов» (цит. по: *Сиромаша В. Г.* Книжная справа в Московской Руси 2-й пол. XVII в. // Рус. речь. 1986. № 3. С. 104).

Ориентацией на югозападнорус. издания и на Граматику Мелетия (Смотрицкого) издания 1648 г. была обусловлена библейская справа, к-рой руководил Е. При издании Библии в 1663 г. использовалась Острожская Библия (корректорный экз. — РГАДА. Ф. 1251. № 149). В предисловии к Библии 1663 г. Е. подчеркивал, что московское издание было осуществлено по Острожской Библии «неизменно», кроме орфографии и «неких в мале имени и речений явственных погрешений». Языковая правка, проведенная книжниками под рук. Е. в библейском тексте, сводилась к следующему: устранялись грамматические ошибки (допущенные в Острожской Библии в отношении собственно книжных церковнослав. форм, не имевших аналогов в живом языке); получила последовательное выражение грамматическая категория одушевленности/неодушевленности; на основе рекомендаций Грамматики Мелетия (Смотрицкого) устранялась грамматическая омонимия (глагольных форм 2-го и 3-го лица ед. ч. аориста, отдельных падежных форм ед. и мн. ч. имен существительных муж. и жен. рода с основной, оканчивающейся на мягкий согласный, шипящий и «ц», и др.). Синтаксические замены (исправление форм относительных местоимений в сложноподчиненных предложениях, установление формального тождества греч. и слав. инфинитивных конструкций с целевым значением посредством введения «еже» (аналога греч. артикля среднего рода τὸ)) также свидетельствуют об авторитетности для справщиков Грамматики Мелетия (Смотрицкого).

С ориентацией на греч. язык связано введение в церковнослав. тексты во 2-й пол. XVII в. большого числа лексических неологизмов. Так, в «Скрижали» впервые было употреб-

лено созданное Е. слово «дориносимый», состоящее из греч. (δῶρον — копье) и слав. компонентов; слово вошло в Херувимскую песнь. Большое число лексических заимствований из греческого характерно для сочинений и переводов Е. Ссылаясь на своего учителя, Евфимий Чудовский в сочинении об исправлении Миней (1692) настаивает на употреблении грецизма «характер»: «Преждеписанное некими недобре: место «характер» инде «начертание», инде «образ». Предреченный же мудрый муж Епифаний в преводех своих опасно храняше имя «характер» и везде, идеже прежде писано бе место «характера» «образ» или «начертание», писаше «характер», ведая, яко ино есть икона, сиречь образ, и ино характер» (цит. по: *Никольский К. Т., прот.* Мат-лы для истории исправления богослужебных книг: Об исправлении Устава церковного в 1682 г. и месячных Миней в 1689–1691 гг. СПб., 1896. С. 87).

Наиболее ярко филологические взгляды Е. и книжников его круга проявились при новом переводе Библии в 1673–1674 гг., когда правильность библейских и богослужебных текстов связывалась уже с букв. зависимостью от греч. источников и основная языковая установка заключалась в максимальной уподоблении церковнослав. языка греческому. Правильность внесенных изменений в этот период могла подтверждаться ссылками не только на грамматику церковнослав. языка, но и на греч. грамматику. Перевод НЗ, выполненный Е. и его помощниками, «отличается строгим буквализмом с однозначным соответствием переводимых и переводящих лексем, с сильно выраженной тенденцией к грецизации на всех уровнях результирующего текста. На уровне лексики данная тенденция реализуется в обильном и не всегда мотивированном притоке иноязычных слов, на уровне синтаксиса — в элементах греческого управления, греческой структуры фразы, на уровне акцентологии — в следовании греческой системе ударений в заимствованных словах, на уровне орфографии — в грецизирующем начерке, переходящем местами в пографемное воспроизведение облика заимствуемого слова» (*Исаченко Т. А.* Введение // Новый Завет в переводе иером. Чудова мон-ря Епифания (Славинецкого). 2004. С. XXIII).



Грецизация синтаксического строя церковнослав. языка в переводе НЗ 1673–1674 гг. проявилась в регулярном употреблении конструкций с родительным приименным в соответствии с греч. генитивом вместо дательного приименного или притяжательного прилагательного; в точном соответствии греч. и слав. инфинитивных конструкций с целевым значением. В области морфологии грецизация отразилась в последовательной замене форм двойственного числа формами мн. ч. в соответствии с новопечатным греч. библейским текстом; в замене у существительных муж. рода нулевой флексии в родительном падеже мн. ч. флексией -ов/-ев, что устраняло омонимию форм именительного падежа ед. ч. и родительного падежа мн. ч. и также может рассматриваться как проявление греч. ориентации — в греч. парадигме такая омонимия отсутствует.

Формулируя взгляды Е. и его последователей на перевод в связи с переводом Е. ирмоса 9-й песни канона на Рождество Христово, Евфимий Чудовский писал: «Подобает истинно преводити имны церковныя от слова до слова, ничто разума и речений, многотрудно умышленных святыми отцы, пременяя... подражая в том древних искусных преводников, хранящих истинно разум и речения не пременяющих» (цит. по: *Брайловский С. Н.* Очерки из истории просвещения в Моск. Руси в XVII в. // ЧОЛДП. 1890. № 3. С. 434). В кон. XVII в. переводы Е. считались образцовыми и ставились в один ряд с переводом НЗ, приписывавшимся митр. св. *Алексию* (Чудовский НЗ), и с трудами прп. Максима Грека. Достоинство переводов Е. видели в буквализме воспроизведения особенностей греч. языка, к-рым, как считалось, «явленно писаша святии евангелисти самая устоглаголанная Христова словеса»: «Сей (Е.— Е. К.), убо преводяще святые книги, опасно хранящу свойство речений, искренность диалектов, каноны счинения и чиноположение правописания, просодии и препинания речений» (Увещание Патриарха Адриана «К непокорницам святых Божией Церкви», цит. по: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 2. С. 598–599).

В результате книжной деятельности Е. и его круга изменился облик церковнослав. языка великорус. извода: во-первых, он приблизился к юго-западнорус. изводу, во-вторых, стал

более грецизированным, в-третьих, утвердились ориентация лит. языка на нормы грамматических и лексикографических руководств и вслед этого лингвистический характер книжной справки (см., напр., сообщение о коллективе книжников, собранных Е. для перевода Библии: «Иеромонах же Епифаний избрал в потруждение себе к превеликому делу сему чтецов греческих и латинских книг и писцов, добре знающих по грамматике словенстей правописание» (цит. по: *Евгений*. Словарь. С. 107)).

Е. А. Кузьмина

Соч.: Слово по преставлении... кир Павла, митр. Сарского и Подонского // ХЧ. 1886. Ч. 1. № 3/4. С. 597–606; «Лексикон латинский» Епифанія (Славинецкого). «Лексикон словено-латинский» Епифанія (Славинецкого) та Арсенія (Корещкого-Сатановского) / Підгот. до вид.: В. В. Німчук. К., 1973.

Ист.: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 1. С. 44, 188–189; Ч. 2. С. 42–43, 108–111, 319, 598–602; Ч. 3. С. 172, 199–206, 236, 246–251, 415–418, 427–428, 805, 809, 811–813; Отд. 3. Ч. 1. С. 110–111; *Евфимий, инок*. Остен: Памятник рус. духовной письменности XVII в. Каз., 1865. С. 70–74; *Голубев И. Ф.* Встреча Симеона Полоцкого, Епифанія Славинецкого и Паисія Лигариды с Николаем Спафарием и их беседа // ТОДРЛ. 1971. Т. 26. С. 294–301; *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Синодального собрания, не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева. М., 1970. Ч. 1. С. 103–105, 107, 109; 1973. Ч. 2. С. 84, 95, 107, 118.

Лит.: *Горский А. В.* О духовных училищах в Москве XVII в. // ПрТСО. 1845. Ч. 3. Паг. 2. С. 147–197; *Ундольский В. М.* Ученые труды Епифанія (Славинецкого) // ЧОИДР. 1846. № 4. Смес. С. 69–72; *он же*. 1675–1677 гг.: Б-ка Павла, митр. Сарского и Подонского, и расход книг и имущества Епифанія (Славинецкого) // ВОИДР. 1850. Кн. 5. С. 65–84; *Певницкий В. Ф.* Епифаній (Славинецкий) — один из главных деятелей рус. духовной лит-ры в XVII в. // ТКДА. 1861. № 8. С. 405–438; Космография, относящ. к нач. 2-й пол. XVII ст. / Пер.: мон. Епифаній (Славинецкий); сообщ.: Н. Абрамов // Изв. Рус. Геогр. об-ва. СПб., 1866. Т. 2. № 3. Отд. 2. С. 96–97; *Катперев Н. Ф.* О греко-латинских школах в Москве в XVII в. // ПрТСО. М., 1889. Ч. 44. С. 589–679; *он же*. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. М., 1996. Т. 2. С. 259–268, 283; *Брайловский С. Н.* Филологические труды Епифанія (Славинецкого) // РФВ. 1890. Т. 24. № 2. С. 236–250; *Ротар И.* Епифаній (Славинецкий) — лит. деятель XVII в. // Киев. старина. 1900. Т. 71. № 10. С. 1–38; *Собольевский А. И.* Переводная лит-ра Моск. Руси XIV–XVII вв. СПб., 1903. С. 121, 286, 438. (СБОРЯС; Т. 77. № 1); О списках лат. словаря А. Калепина с рус. переводом // Лит. вестн. 1904. Т. 8. С. 127–129; *Харламович К. В.* Малороссийское влияние на великорус. церк. жизнь. Каз., 1914. Т. 1. С. 127, 141–145, 375, 455; *Фонкич Б. П.* Греко-рус. культурные связи в XV–XVII вв. М., 1977 (по указ.); *он же*. Греч. книгописание в России в XVII в. // КИДР. XVII в. СПб., 1994. С. 18–63; *Сиромаха В. Г.* «Книжная справа» и вопросы нормализации книжно-лит. языка Моск. Руси во 2-й пол. XVII в.: (На мат-ле склонения существительных): АКД. М., 1980; *Биргегорд У.* Большой славяно-лат. словарь кон. XVII в. // АЕ за 1981. М., 1982. С. 152–157; *eadem (Birgegård), ed.*

J. G. Sparwenfeld and the «Lexicon Slavonicum»: His Contrib. to 17th Cent. Slavonic Lexicography. Uppsala, 1985 (по указ.); *Страхова О. В.* К вопросу о греч. филол. традиции в восточнорус. книжной среде // ССЛ. 1986. № 4. С. 66–75; *Сиромаха В. Г., Успенский Б. А.* Кавычные книги 50-х гг. XVII в. // АЕ за 1986 г. М., 1987. С. 75–84; *Бобрик М. А.* Представления о правильности текста и языка в истории книжной справки в России (от XI до XVIII в.) // ВЯ. 1990. № 4. С. 61–85; *Панченко А. М.* Епифаній Славинецкий // СККДР. Вып. 3. Ч. 1. С. 309–313; *Евгений*. Словарь. С. 103–108; *Макарий*. История РЦ. Кн. 7. С. 40, 41, 180–182, 191; *Запольская Н. Н.* Книжная справа XVII в.: Проблема культурно-языкового реплицирования // Studia Russica. Врпст., 2000. Vol. 18. P. 305–314; *Румянцева В. С.* Епифаній Славинецкий и «Правила поведения для юношества» Эрама Роттердамского // Ист. вестн. 2000. № 1(5). С. 79–86; *Исаченко Т. А.* Новый Завет «перевода и стяжания» иером. Чудова монастыря Епифанія (Славинецкого) посл. трети XVII в. // ВЯ. 2002. № 4. С. 73–92; *Успенский Б. А.* История рус. лит. языка (XI–XVII вв.). М., 2002². С. 411–471; *Сазонова Л. И.* Лит. культура России: Раннее Новое время. М., 2006 (по указ.).

Е. А. Кузьмина, Е. Е. Литвинюк

ЕПИФАНИЙ, ДОНАТ, РУФИН

и др. 13 мучеников Африканских (пам. 7 апр.). Е. указывается в Мартирологах как епископ, однако неизвестно, какую кафедру он занимал. Память Е., Д., Р. содержится в Римском Мартирологе. Заметка о них восходит к Мартирологу Узурда (2-я пол. IX в.), а через него к Мартирологу блж. Иеронима (1-я пол. V в.). Последний упоминает Е. и его дружину под 6 апр. Кроме сщмч. Е., мучеников Д. и Р. Иероним называет по имени также мучеников Сикста и Модеста и указывает лишь 10 безымянных мучеников. Однако в данном случае невозможно с точностью утверждать, что речь идет об одной дружине африкан. мучеников, а не о разных. Е. неизвестен африкан. агиографическим памятникам и упомянут только в Мартирологе блж. Иеронима. То же можно сказать об остальных мучениках, хотя имена Сикст и Модест были довольно распространены в рим. Африке. Р. известен по визант. синаксарям, а также по мраморному Неаполитанскому календарю как мученик и чудотворец, где под 7 апр. его память значится без сказания. Нек-рые греч. памятники указывают его как мученика Синопского.

Ист.: ActaSS. Apr. T. 1. P. 658; SynCP. P. 592; MartHieron. Comment. P. 176–277; MartRom. Comment. P. 129.

Лит.: *Delehaye H.* Hagioraphie Neapolitaine // AnBoll. 1939. Vol. 57. P. 18–19; *Amore A.* Epifanio vescovo, Donato, Rufino e compagni // BiblSS. Vol. 4. Col. 1267–1268.

Д. В. Зайцев



ЕПИФАНИЙ КИПРСКИЙ

[греч. Ἐπιφάνιος ὁ τῆς Κύπρου; лат. Eriphanus Constantiensis in Cypro], свт. (пам. 12 мая) (ок. 315, сел. Бесандука, Палестина — 12 мая 403), еп. г. Констанции (древний Саламин, ныне пригород Фамагусты, Кипр), отец и учитель Церкви, богослов-полемист, ересеолог.

Жизнь. Источники. Основными источниками о жизни Е. К. являются его собственные сочинения (*Eriph. Adv. haer.* 26. 17–18; 30. 5–8; 39. 1; 40. 1; 72. 4; 77. 2, 20, 22–24; *Ep. Ioan. Hieros.*; *Ep. Hieron.*), отдельные замечания к ним в рукописях (напр., анонимное предисловие к «Анкорату» — *Eriph. Ancor. Synopsis // GCS. Bd. 25. S. 1*), свидетельства современников: архимандритов Акакия и Павла (*Ep. ab Acasio et Paulo // Ibid. S. 153–154*), свт. *Василия Великого* (*Basil. Magn. Ep.* 258), блж. *Иеронима Стридонского* (*Hieron. De vir. illustr.* 114; *Ep.* 57. 1–2; 82. 4, 7–8; 108. 6–7, 21; 127. 7; *Contr. Ioan. Hieros.* 4–14; 39–44; *Adv. Rufin.* 1. 16; 2. 13, 21–22; 3. 22–23), *Феофила*, архиеп. Александрийского (*Theoph. Alex. Ep. Eriph.*; *Ep. synod. Palest. et Cyr.*; *Ep. Hieron. = Hieron. Ep.* 113), *Палладия* Еленопольского (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost.* 16–17), церковных историков *Сократа Схоластика* (*Socr. Schol. Hist. eccl.* V 24; VI 10, 12, 14–15) и *Созомена* (*Sozom. Hist. eccl.* VI 32; VII 27; VIII 14–15). Существуют также 2 Жития Е. К. 1-е (пространное — *Vita S. Eriphanii // PG. 41. Col. 23–116; Dindorfius. 1859. Vol. 1. P. XXXV–XXXVI, 3–77*), хотя и приписывается ученикам Е. К. — Иоанну и Полибию, в действительности написано гораздо позже чиновником из Констанции, опиравшимся на сочинения Е. К. (напр.: *Eriph. Adv. haer.* 67), «Церковную историю» Созомена и добавившим множество вымыслов и легенд (*Fabricius. 1802. P. 255; Nautin. 1963. Col. 617*); заслуживающими доверия считаются лишь первые 8 глав, касающиеся юных лет Е. К. (см.: *Biggam. 2007. P. 122–125*). 2-е (краткое — *Dindorfius. 1862. Vol. 5. P. V–XXVII*) во многом зависит от 1-го и потому также включает как достоверные, так и недостоверные данные. Некоторые биографические сведения содержатся в изречениях Е. К., сохранившихся в сб. «*Aprophetemata Patrum*» (*De s. Eriphanio episcopo Cyprj // PG. 65. Col. 162–168*), однако достоверность этих сведений вызывает сомнения (*Schneemelcher. 1962. S. 920; Nautin.*



Свт. Епифаний Кипрский.
Фрагмент мозаики собора Св. Софии
в Киеве. 40-е гг. XI в.

1963. Col. 617). Из исследований новейшего времени биография Е. К. рассматривается в: *Martin. 1907/1908; 1908; Tandonnet. 1960. Col. 854–861; Schneemelcher. 1962. S. 909–927; Nautin. 1963. Col. 617–631; Riggi. 1966. P. 86–107; Dechow. 1988*. Вместе с тем в биографии Е. К. остается немало неясностей (*Tandonnet. 1960. Col. 854*).

Детство и египетский период.

Точная дата рождения Е. К. неизвестна; исходя из сообщения блж. Иеронима о том, что в 393 г. Е. К. был уже в глубокой старости (*Hieron. De vir. illustr.* 114), дату его рождения помещают между 310 и 320 г., обычно относят к 315 г. Согласно Созомену (*Sozom. Hist. eccl.* VI 32. 3), Е. К. происходил из сел. Бесандука (Βησανδοῦκη), располагавшегося в окрестностях г. Элевтерополя на юго-западе от Иерусалима по дороге в Аскалон. Хотя Созомен называет его «селением» (κόμη), это могло быть фамильное имя семьи Е. К. (*Nautin. 1963. Col. 618*). В древних источниках данное место более нигде не упоминается (см.: *Abel. 1967. T. 2. P. 264*); предположительно оно находилось вблизи могилы прор. *Авакума*, откуда и получило свое название (ср.: *Vecos Abacus — Hieron. Ep.* 82. 8; *Вусоуса — Petr. Diac. De loc. sanct.* 5). Несмотря на утверждение позднего Жития (*Vita S. Eriphanii. 2 // PG. 41. Col. 25*), где говорится, что Е. К. был воспитан в иудейской вере, сам Е. К. в послании к имп. св. *Феодосию I Великому* свидетельствует, что его родители были христианами и придерживались никейской веры (*Eriph. Ep. Theod. 20*). По вопросу о религ. принадлежности Е. К. и его родителей существуют 2 т. зр. 1-я основывает-

ся на пространном Житии Е. К., согласно к-рому он был воспитан в иудейской вере и только в зрелом возрасте принял крещение (*Vita S. Eriphanii. 2–8*). 2-я опирается на приписываемое Е. К. «Послание к императору Феодосию», автор к-рого утверждает, что он с юного возраста был последователем никейской веры, так же как и его родители, к-рые родились в этой вере и твердо ее придерживались (*Ep. Theod. 20*). Последняя версия представляется маловероятной, если учесть, что сам Е. К. родился за 10–15 лет до *Вселенского I Собора* (см.: *Kösters. 2003. S. 18–20*). Возможно, родители Е. К. были весьма состоятельными людьми (*Acta S. Eriphanii. 2 // PG. 41. Col. 119*), поскольку имели достаточно средств, чтобы отправить Е. К. на учебу в Александрию (*Nautin. 1963. Col. 618*; ср.: *Eriph. Adv. haer.* 26. 17). Он не продвинулся далеко в занятиях светскими науками, о чем свидетельствуют простота стиля его сочинений, отсутствие в них точных сведений о греч. философии и точных цитат из классических авторов (*Schneemelcher. 1962. S. 923–924*). Однако, по сообщению блж. Иеронима, Е. К. имел блестящие способности к изучению языков: он овладел греч., сир., евр., копт. и лат. языками (*Hieron. Adv. Rufin.* 2. 22; 3. 6). В Египте Е. К. познакомился со знаменитыми подвижниками и «был наставлен лучшими монахами» (*Sozom. Hist. eccl.* VI 32), наиболее известными из которых были преподобные *Антоний Великий* и *Пахомий Великий*. Е. К. мог знать их обоих (*Dechow. 1988. P. 32*): прп. Антоний был духовным отцом прп. *Илариона Великого* (*Hieron. Vita Hilar. 3–4*), палестинского монаха (впосл. игумен), к-рый стал духовным отцом Е. К.; так что Е. К. мог воспринять учение прп. Антония или непосредственно от него, или через прп. Илариона, оказавшего огромное влияние на духовное формирование юного Е. К. (*Schwietz. 1913*); с ним Е. К. связывала длительная дружба вплоть до смерти прп. Илариона (*Hieron. Vita Hilar. 1; Vita S. Eriphanii. 33 // PG. 41. Col. 66*). Предполагают, что Е. К. долгое время подвизался в одном из егип. мон-рей, организованном по уставу прп. Пахомия Великого (*Nautin. 1963. Col. 618; Riggi. 1966. P. 101*); здесь Е. К. мог воспринять отрицательное отношение прп. Пахомия к *Оригену* (*Dale. 1887. P. 146*; что, впрочем, спорно





в отношении самого прп. Пахомия — *Lipsius*. 1880. P. 150; *Dechow*. 1988. P. 33–34, 102–104). Вероятно, Е. К. был знаком с егип. монахами-оригенистами (*Dechow*. 1988. P. 34). В ранние годы в Египте Е. К. встретился с представителями гностических ересей (см. *Гностицизм*), опровержение учения к-рых он написал в посл.: гностиками «вольных нравов» (*Eriph. Adv. haer.* 26. 17. 4–9), сифитами (*Ibid.* 39. 1. 2), последователями Иеракса (*Ibid.* 67; *Vita S. Eriphanii.* 27 // PG. 41. Col. 58–59). В Египте Е. К. сформировался и как догматист: он изучал труды знаменитых александрийских епископов-богословов — свт. *Петра I Александрийского*, свт. *Александра Александрийского* и особенно свт. *Афанасия I Великого*, от которого воспринял верность никейскому учению о *единосущии* и отрицание *арианства* в любых его формах (*Nautin.* 1963. Col. 618; *Dechow*. 1988. P. 35).

Палестинский период. Игуменство. В 335–340 гг. (согласно анонимному предисловию к «Анкорату», в возрасте ок. 20 лет) Е. К. покинул Египет и вернулся в Палестину. В окрестностях Элевтерополя он, вероятно, на средства, доставшиеся ему по наследству, основал общежительный мон-рь, где продолжил аскетические подвиги (*Sozom. Hist. eccl.* VI 32. 3; *Hieron. Ep.* 82. 8). Там же он был поставлен «пресвитером монастыря» (*presbyter monasterii* — *Hieron. Contr. Ioan. Hieros.* 4), т. е., вероятно, игуменом, и оставался на этом посту вплоть до 367 г. К нему стало стекаться немало посетителей, и сам он поддерживал тесные отношения со мн. правосл. епископами — жертвами арианской политики имп. *Констанция II*: со свт. Афанасием Великим Е. К. встречался, возможно, после 349 г. (*Eriph. Adv. haer.* 72. 4; *Tillemont.* 1705. P. 488) или в 362 г., во время посещения свт. Афанасием Антиохии (*Nautin.* 1963. Col. 619), со свт. *Евсевием Верцельским* — в Скифополе, куда тот был сослан после *Медиоланского Собора* 355 г. (*Eriph. Adv. haer.* 30. 5. 2), а также, по всей вероятности, с *Луцифером* Каралитанским, сосланным тогда же в Элевтерополь (*Nautin.* 1963. Col. 619; *Dechow.* 1988. P. 38). Уже в этот период Е. К. проявил себя как ревностный борец с ересями: он изобличил в гностической ереси и анафематствовал некоего старца Петра, бывш. пресв. г. Диосполя, к-рый распространял свое лжеучение в сел. Кафар-Бари-

ха, расположенном недалеко от Хеврона (*Eriph. Adv. haer.* 40. 1. 3). Как сообщает блж. Иероним, Е. К. был всегда окружен столь большим уважением, что даже «правлящие еретики» (*regnantes haeretici*), т. е., по-видимому, арианствующие епископы, считали позором преследовать такого человека (*Hieron. Contr. Ioan. Hieros.* 4). У Е. К. сложились неплохие отношения с Евтихием, еп. Элевтеропольским, к-рый хотя и поддержал полуарианскую позицию Акакия, еп. Кесарийского, на *Аримино-Селевкийском Соборе* в 359 г., но имел тайную склонность к никейскому православию, о чем позже свидетельствовал сам Е. К. (*Eriph. Adv. haer.* 73. 23). По сообщению блж. Иеронима, Евтихий не только не воздвиг гонений на такого твердого никейца, как Е. К., но прислушивался к его советам (*Hieron. Contr. Ioan. Hieros.* 4). Вероятно, не в последнюю очередь с влиянием Е. К. связано то, что на *Антиохийском Соборе* 363 г. Евтихий подписал соборное послание к имп. *Иовиану* в защиту Никейского Символа веры и термина «единосущный» (*Socr. Schol. Hist. eccl.* VI 25. 6–18; *Dechow.* 1988. P. 40). На протяжении игуменства Е. К. поддерживал тесные дружеские отношения со своим духовным отцом прп. Иларионом Великим, возглавлявшим основанный им мон-рь в Палестине, располагавшийся недалеко от Газы. Однако в 362–363 гг. в результате религ. политики имп. *Юлиана Отступника*, направленной на восстановление язычества, монастырь прп. Илариона был разрушен, а сам преподобный был вынужден покинуть Палестину и отправиться на Кипр (*Hieron. Vita Hilar.* 41–42). Туда же переселились мн. духовные чада прп. Илариона и близкие друзья Е. К. Есть предположение, что после смерти Евтихия Элевтеропольского в 365 или 366 г. Е. К. попытался занять его кафедру, но потерпел неудачу (*Nautin.* 1967. Col. 97). В эти годы Е. К. часто бывал на Кипре у духовного отца и друзей (*Dechow.* 1988. P. 41–42; ср.: *Vita S. Eriphanii.* 33 // PG. 41. Col. 66). В конце концов Е. К. переселился на Кипр (*Nautin.* 1963. Col. 619; *Dechow.* 1988. P. 42).

Кипрский период. Начало архиепископства. В 367 г. (*Tandonnet.* 1960. Col. 855; *Schneemelcher.* 1962. S. 911; *Dechow.* 1988. P. 41; др. предполагаемая дата — 366 г. — *Nautin.* 1963. Col. 619; *Riggi.* 1966. P. 101), когда умер Кипрский архиепископ

(личность к-рого не установлена — см.: *Dechow.* 1988. P. 43), епископы острова, хорошо знавшие о строгой подвижнической жизни Е. К. и его твердых правосл. убеждениях, избрали его архиепископом (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost.* 16; ср.: *Vita S. Eriphanii.* 34 // PG. 41. Col. 68). Вероятно, не последнюю роль в этом избрании сыграл прп. Иларион, пользовавшийся большим уважением у предыдущего Кипрского архиепископа (*Sozom. Hist. eccl.* V 10. 4; ср.: *Vita S. Eriphanii.* 33 // PG. 41. Col. 66). Констанция, в к-рой располагалась кафедра Е. К., к тому времени представляла собой большой столичный и портовый город, разрушенный в результате землетрясений 332 и 342 гг. и заново отстроенный имп. *Констанцием* (древнее название города, Саламин, также употреблялось еще при жизни святителя — *Eriph. Adv. haer.* 51. 24. 5; *De mensur. et pond.* 21 // PG. 43. Col. 276; *Hieron. Ep.* 108. 6). Хотя формально Кипрская Церковь подчинялась тогда Антиохийскому митрополиту, ее фактическим правителем был архиепископ Констанции. В результате деятельности Е. К. на посту архиепископа сложились благоприятные условия для обретения Кипрской Церковью автокефалии, к-рую она получила на *Вселенском III Соборе* 431 г. вскоре после смерти Е. К. (*Mansi. T. 4. Col.* 1465–1468; *Εγγλεζάκη.* 1983. Σ. 12–18, 42–46; *Dechow.* 1988. P. 48). Епархия Е. К. была столь обширна, что он, следуя местному обычаю, позволял епископам, в частности Филону и Феопрепию, епископам Карпассийским, рукополагать пресвитеров, диаконов и иподиаконов в отдаленных частях острова (*Eriph. Ep.* Ioan. Hieros. 2). По сообщению Созомена, очень скоро Е. К. заслужил всеобщую народную любовь за заботу о местных жителях и о приезжих (*Sozom. Hist. eccl.* VI 32). В Констанции он начал строительство кафедральной базилики, в посл. носившей его имя (*Karageorghis.* 1969. P. 197–198). Предметом особого внимания Е. К. являлось монашество, пробуждение которого на Кипре было связано с деятельностью прп. Илариона, умершего в 371/2 г. в отшельническом уединении в пещере недалеко от Пафоса; в 372 г. Е. К. написал небольшое послание в его похвалу, имевшее широкое распространение (см.: *Hieron. Vita Hilar.* 1; *Vita S. Eriphanii.* 33 // PG. 41. Col. 66). Благодаря усилиям





Е. К., собравшего немалые средства, на Кипре возникло множество мон-рей, куда съехались монахи со всего мира, привлеченные «любовью к этому святому человеку» (*amor sancti viri* — *Hieron.* Ep. 108. 7). По просьбе Е. К. деньги на строительство мон-рей жертвовали богатые граждане империи, в частности знатная римлянка Паула (*Ibidem*) и состоятельная к-польская диаконисса Олимпиада (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost.* 17). Кроме того, в должности архиепископа Е. К. проявил себя ревностным защитником никейской веры и противником любых ее искажений. Об этом свидетельствуют написанные им в 70-х гг. IV в. сочинения «Анкорат» и «Панарион». Вскоре Е. К. стал пользоваться таким высоким авторитетом в Церкви, что даже арианствующий имп. *Валент* не посмел преследовать его (*Hieron. Contr. Ioan. Hieros.* 4). Позже, в правление правосл. имп. св. Феодосия, Е. К. испросил у него указ об изгнании с Кипра всех еретиков (*Vita S. Epiphani.* 59 // PG. 41. Col. 99; *Hackett.* 1901. P. 11–12). Гораздо больше известно о деятельности Е. К. за пределами Кипра. Нередко жители др. малоазийских провинций империи обращались к Е. К. за советами, и он отвечал им в письмах или специальных сочинениях. Е. К. нередко сам отправлялся в др. провинции и страны: он сообщает, что бывал в Сирии и достиг пределов Евфрата (*Eph. Adv. haer.* 60. 3), в Карию, на юго-западе М. Азии (*Ibid.* 51. 30). Часто эти поездки были связаны с посещением мон-рей; так, Е. К. бывал у Павла и Акакия — архимандритов мон-рей в Халкиде и Берое Сирийской (Ep. ab Acasio et Paulo // GCS. Bd. 25. S. 153–154; *Eph. Adv. haer. Praef.* 1. Titul.); в своем мон-ре в Палестине. Участие Е. К. во мн. великих спорах того времени также вынуждало его совершать поездки в разные провинции и города империи — Палестину, Сирию, Галатию, К-поль и др.

Спор о дате празднования Пасхи и антиохийский раскол. Кипрская Церковь, так же как и Сирийская, придерживалась древней антиохийской традиции праздновать Пасху в воскресенье, следующее за иудейской пасхой, хотя I Вселенский Собор предписал праздновать Пасху согласно александрийской традиции, после весеннего равноденствия (*Euseb. Vita Const.* III 18–19; *Socr.*



Свт. Епифаний Кипрский.
Роспись ц. вмч. Пантелеимона в Нерези,
Македония. 1164 г.

Schol. Hist. eccl. I 9; V 22; *Theodoret. Hist. eccl.* I 9–10; ДВС. Т. 1. С. 80–84). С самого начала архиеп-ства Е. К. следовал традиции Кипрской Церкви и выступил ее твердым защитником (*Eph. Ep. Euseb. et al.*; *De fide.* 22; *Adv. haer.* 50. 1. 8; 50. 3. 1–4; 51. 26. 1–4; 51. 27. 1–3; 70. 11. 1–6). По этому вопросу он разошелся во мнении со свт. Афанасием Великим. В *Пасхальной хронике* VII в. сохранился отрывок из послания свт. Афанасия, написанного в 370 г. (*Dechow.* 1988. P. 54), где он увещевает Е. К., чтобы тот прекратил спор (*Chron. Pasch. Col.* 76). Также сохранились фрагменты из 2 писем Е. К. о дате празднования Пасхи, одно из которых адресовано епископам Евсевию, Маркеллу, Вивиану и Карпу, а др. — пресвитерам писидийским; 1-е письмо, вероятно, было написано между 367–373 гг. (*Schneemelcher.* 1962. S. 914), 2-е неск. позднее, поскольку споры по этому вопросу продолжались по меньшей мере до 387 г. (*Nautin.* 1963. Col. 620–621). Др. важной проблемой, беспокоившей Е. К., был раскол в Антиохийской Церкви. В момент поставления Е. К. во архиепископа Кипрского епископом Антиохийским был свт. *Мелетий*, избранный на эту кафедру в 361 г. при поддержке сторонников омиусианина Акакия, еп. Кесарийского (*Eph. Adv. haer.* 73. 28), и арианина *Евдоксия*, еп. К-польского (*Sozom. Hist. eccl.* IV 28; VII 3). Несмотря на то что свт. Мелетий сразу после рукоположения присоединился к партии никейцев (*Ibid.* IV 28; *Socr. Schol. Hist. eccl.* II 44), а затем на Антиохийском Соборе 363 г. признал «единосущие»

(*Socr. Schol. Hist. eccl.* III 25), Е. К., взойдя на кафедру, отказался установить с ним общение. Он ставил свт. Мелетию в упрек общение с пневматомахами (см. *Духоборчество*) и считал его полуарианином (*Eph. Adv. haer.* 73. 28, 34; *Hieron.* Ep. 15. 5). 2 др. антиохийских партии искали общения с новым архиепископом Кипрским. 1-я, оставшаяся верной строгому никейцу свт. *Евстафию*, еп. Антиохийскому, скончавшемуся в ссылке, возглавлялась Павлином, рукоположенным во епископа Антиохийского Луцифером Каралитанским в 362 г. (*Sozom. Hist. eccl.* V 12–13; *Socr. Schol. Hist. eccl.* III 6; IX 2). 2-я партия, отделившаяся от партии свт. Мелетия под влиянием еп. *Аполлинария (младшего)* Лаодикийского, возглавлялась пресв. Виталием (впосл. *Виталий I*, еп. Антиохийский). Поддерживаемый Аполлинарием, Виталий отказался примкнуть к Павлину, которого он обвинял в савеллианстве (см. *Модализм*) (*Eph. Adv. haer.* 77. 20). В свою очередь Павлин напал на учение Аполлинария о *Воплощении*, противоречившее учению свт. Евстафия Антиохийского. Е. К. столкнулся с ересью Аполлинария в 370 г., когда сторонники последнего прибыли на Кипр и, ссылаясь на авторитет учителя, стали распространять там неправосл. учения. Е. К. пришлось созвать поместный Собор, на котором заблуждения сторонников Аполлинария были осуждены, хотя сам Е. К. сомневался, что источником столь нелепых заблуждений мог быть Аполлинарий (*Ibid.* 77. 2). Е. К. сообщает (*Ibid.* 77. 20, 22–23), что он неоднократно принимал у себя посланников Виталия и, несомненно, еп. Павлина, после чего решил сам отправиться в Антиохию и нанести визит им обоим. Когда в 376 г. Е. К. прибыл в Антиохию, Павлин показал ему экземпляр «Свитка к антиохийцам», принятого Александрийским Собором 362 г. и подписанного рукой свт. Афанасия, а внизу стояла подпись еп. Павлина (*Ibid.* 77. 21; *Athanas. Alex. Ad Antioch. Col.* 809). Незадолго до этого в Антиохию пришло письмо от Римского еп. св. *Дамаса I*, в котором он поддерживал еп. Павлина и призывал сторонников Виталия объединиться с ним (*Damas. Ep.* 3). Исходя из сложившегося положения, Е. К. установил полное церковное общение (τὴν ἐκκλησίαν κοινῶν) с еп. Павлином (*Eph.*





Adv. haer. 77. 20), а также попытался убедить Виталия присоединиться к еп. Павлину, но не добился в этом успеха (Ibid. 77. 20; 77. 22). По-видимому, именно тогда Виталий был рукоположен Аполлинарием Лаодикийским во епископа Антиохийского и со своими приверженцами учинил еще один церковный раскол (Sozom. Hist. eccl. VI 25; Theodoret. Hist. eccl. V4). Начиная с этого времени Е. К. стал одним из основных сторонников еп. Павлина Антиохийского на Востоке. Вскоре после возвращения на Кипр в 377 г. Е. К. для прекращения антиохийского раскола попытался склонить на сторону еп. Павлина одного из главных сторонников свт. Мелетия Антиохийского — свт. Василия Великого. Е. К. написал ему послание (текст полностью не сохранился, но о его содержании говорят фрагмент в сир. переводе — CSCO. Vol. 101. P. 319; Vol. 102. P. 235, и ответное послание свт. Василия — Basil. Magn. Ep. 258), в к-ром Е. К. убеждал свт. Василия для восстановления единства Антиохийской Церкви написать письмо сторонникам Павлина, с к-рым сам Е. К. недавно установил общение (Eph. Adv. haer. 77. 14; Basil. Magn. Ep. 258. 3). Е. К. полагал, что если он добьется у свт. Василия поддержки еп. Павлина, то можно будет оказать существенное давление на 2 остальные антиохийские партии, чтобы восстановить церковное единство. В качестве основания такого единства Е. К. предлагал никейское вероисповедание, измененное в той части, где речь шла о Воплощении (см.: Basil. Magn. Ep. 258. 2). Для того, чтобы исключить возможность савелиианства, в чем подозревали Павлина и его сторонников, Е. К. обратил внимание на то, что он сам наставил их в необходимости исповедовать три Ипостаси (Eph. Adv. haer. 73. 34; Basil. Magn. Ep. 258. 2). Однако свт. Василий отказался последовать его совету, указав, что, во-первых, никейское вероисповедание не следует изменять и, во-вторых, Кесарийская Церковь всегда признавала законным архиепископом Антиохийским Мелетия, рукоположенного еще прежде Павлина и засвидетельствовавшего верность православию при имп. Констанции (Basil. Magn. Ep. 258. 2–3). Встав на сторону Павлина, Е. К. разошелся также с Аполлинарием Лаодикийским, против заблуждений которого он в 377 г. (Dechow. 1988.

P. 82) написал специальную главу в трактате «Панарион» (Eph. Adv. haer. 77). В свою очередь Аполлинарий выступил с критикой Е. К. и Павлина; в частности, он написал 2 письма авторитетным егип. монахам и епископам, сосланным в Диокесарию Палестинскую, и еп. Диодору Тирскому, добиваясь их дружбы и призывая их порвать отношения с Е. К. и Павлином, к-рого они вместе со свт. Афанасием признавали законно избранным правосл. епископом Антиохийским (Facund. Pro defens. cap. IV 2 // PL. 67. Col. 619). Аполлинарий призывал сторонников сохранить общение только с еп. Виталием Антиохийским и анафематствовать еп. Павлина и Е. К. (Ibid. Col. 613). В 381 г., когда в К-поле был созван Вселенский II Собор, Е. К. скорее всего не принял в нем участия — его имя отсутствует в списке Кипрских епископов, участвовавших в Соборе (Mansi. T. 3. Col. 570). Это могло быть связано с тем, что на первых заседаниях Собора председательствовал свт. Мелетий Антиохийский, права к-рого на свою кафедру были подтверждены этим Собором. После внезапной смерти свт. Мелетия отцы Собора избрали в качестве его преемника не Павлина, а Флавиана I — сторонника свт. Мелетия, что было также неприемлемо для Е. К. Однако есть основания предполагать, что Е. К. оказал определенное влияние на внесение изменений и дополнений к Символу веры, принятому II Вселенским Собором, окончательная формула которого очень близка к символу, приводимому Е. К. в соч. «Анкорат» (Eph. Ancor. 118. 9–13; Dechow. 1988. P. 87; впрочем, мн. исследователи считают символ в «Анкорате» позднейшей интерполяцией). В таком случае Е. К. мог присутствовать на нек-рых заседаниях Собора и покинуть его еще до закрытия (Dechow. 1988. P. 88). Несмотря на решение Собора в пользу Флавиана, еп. Павлина продолжали поддерживать епископы Египта, Аравии, Кипра, Римский еп. Дамас и все зап. епископы (Sozom. Hist. eccl. VII 11). В связи с этим Е. К. в 382 г. вместе с Павлином отправился в Рим, чтобы принять участие в Римском Соборе, созванном еп. Дамасом для решения разногласий между Западом и Востоком, в т. ч. по поводу антиохийского раскола (Hieron. Ep. 108. 6; 127. 7; Theodoret. Hist. eccl. V 8). Вместе с ними

в Рим в качестве переводчика прибыл и блж. Иероним, к-рый до этого нек-рое время подвизался в Халкидской пустыне недалеко от Антиохии, где в 378 г. был рукоположен еп. Павлином во пресвитера; в сане пресвитера он присутствовал на заседаниях II Вселенского Собора (Hieron. Contr. Ioan. Hieros. 41). Вместе с блж. Иеронимом Е. К. в Риме остановился в доме благочестивой римлянки Паулы, которая была наслышана о его добродетелях и с к-рой их вполн. связывала длительная дружба (см.: Idem. Ep. 108. 6). В 383 г., будучи проездом в Палестину на Кипре, Паула пробыла у Е. К. 10 дней (Ibid. 108. 7). В 385 г., после смерти еп. Дамаса, когда блж. Иероним покинул Рим, он отправился сначала на Кипр к Е. К., а оттуда они прибыли в Антиохию, где посетили еп. Павлина (Idem. Adv. Rufin. 3. 22), после чего прибыли в Палестину, где Е. К. нанес визит большой Пауле в Вифлееме (Idem. Ep. 108. 20).

Е. К. в Палестине. Первая стадия оригенистских споров. В 387–393 гг. Е. К. между заботами по управлению обширной епархией находил время посещать Палестину и бывать в мон-ре в Бесандуке, с настоятелем к-рого он был в переписке. В одно из посещений Палестины, перед Пасхой 393 г. (Dechow. 1988. P. 393), Е. К. вместе со свт. Иоанном II Палеонидором, еп. Иерусалимским, отправился на праздничное богослужение в Вефиль. По дороге, проходя через сел. Анавта (Ἀναβά, или, согласно блж. Иерониму, Анаблата (Anablatha)), Е. К. зашел в церковь и увидел там занавес с изображением Христа или какого-то святого. Он страшно возмутился, поскольку это, по его мнению, противоречило авторитету Свящ. Писания и христ. вере. Е. К. сорвал занавес и отдал сторожам того места, чтобы они употребили его на погребение нищих, пообещав прислать им взамен другой (Eph. Ep. Ioan. Hieros. 9). Как полагает ряд исследователей, этот случай и возникшее вслед. него критическое отношение Е. К. к иконам побудили его в 393 г. сначала написать специальное сочинение против тех, кто изготовляет иконы (Idem. Contr. imag. 1–18), а затем послание имп. св. Феодосию, где он обращал внимание императора на то, что, по его мнению, почитание икон возвращает людей к идолопоклонству (Idem. Ep. Theod. 19–30). Вполн. эти и др.





сочинения Е. К. против икон, приписывавшиеся ему, вызвали дискуссии в Византии в ходе иконоборческих споров VIII–IX вв. (см. *Иконоборчество*).

Во время пребывания в Палестине Е. К. принял деятельное участие в оригенистских спорах, волновавших Церковь в кон. IV — нач. V в. 1-я стадия этих споров началась со ссоры между иерусалимскими монахами. В Иерусалиме в монахах прп. *Мелания Римлянина Старшего* и *Руфина Аквилейского*, к-рые были хорошо знакомы со мн. егип. монахи-оригенистами, подвизавшимися тогда в Нитрийской пустыне (Альбином, *Евагрием Понтийским*, «Длинными братьями» и др.), изначально культивировалось почтительное отношение к имени и богословскому наследию Оригена. Этого не скрывали ни прп. Мелания, ни Руфин, который пользовался уважением и доверием свт. Иоанна Иерусалимского. Однако в других иерусалимских монахах Оригена считали еретиком. Воспользовавшись этим, в 393 г. группа иерусалимских монахов во главе с неким Атарвием выступила с критикой учения Оригена и его почитателей в Иерусалиме — Руфина Аквилейского и, косвенно, свт. Иоанна Иерусалимского. Атарвий обратился за советом к Е. К., который, по-видимому, находился тогда в Палестине, и тот посоветовал потребовать у подозреваемых в ереси формального осуждения Оригена, учение которого он сам еще в 376 г. изобличил как еретическое (*Eriph. Adv. haer. 64*). Послушавшись совета Е. К., Атарвий пришел к Руфину с требованием подписать осуждение учений Оригена, однако Руфин отказался его принять. Тогда Атарвий отправился к блж. Иерониму, жившему неподалеку в монахе в Вифлееме и также подозревавшемуся в симпатиях к Оригену из-за дружбы с Руфином; тот, дабы угодить Е. К., согласился подписать это осуждение (см.: *Hieron. Adv. Rufin. 3. 33*). Весной 393 г. (*Dechow. 1988. P. 397–398*; по др. данным, в сер. сент. 393 г.— *Nautin. 1963. Col. 623; Kelly. 1975. P. 199*) Е. К. вместе со мн. епископами торжественно прибыл в Иерусалим на праздник Пасхи (или обновления храма Гроба Господня, если принять 2-ю датировку, к-рая не учитывает сообщение блж. Иеронима о длившейся тогда Четырнадцатнице — *Hieron. Contr. Ioan.*

Hieron. 13). Когда свт. Иоанн Иерусалимский пригласил Е. К. произнести проповедь на утрене в Вербное воскресенье, тот выступил с длинной речью, в к-рой осудил ересь Оригена и тех, кто ему следует. Все присутствовавшие, зная симпатии свт. Иоанна к Оригену, поняли, что речь идет о нем. В свою очередь свт. Иоанн произнес на литургии проповедь против «антропоморфитов», как тогда называли противников Оригена среди егип. и палестинского монашества. Эта проповедь, очевидно, была направлена и против Е. К. Однако Е. К., согласившись с осуждением ереси антропоморфитов, попросил свт. Иоанна осудить и превратные учения Оригена, но тот промолчал. Так между свт. Иоанном Иерусалимским и Е. К. началась открытая полемика по вопросу об учении Оригена (*Ibid. 11*). Е. К. остался в Иерусалиме в надежде добиться у присутствовавших епископов осуждения свт. Иоанна. Под их давлением в один из последующих дней свт. Иоанн был вынужден публично произнести длинное исповедание веры (*Ibid. 10*). Этого оказалось достаточно: Е. К., к-рого попросили вынести суждение, не нашел в этом исповедании ничего предосудительного. Смирившись с временным поражением, Е. К. покинул город. Однако, видя, что ему не успеть добраться до монаха в Бесандуке засветло, Е. К. остановился на ночь у блж. Иеронима в Вифлеемском монахе. Узнав о происшедшем, блж. Иероним не захотел навлечь на себя неудовольствие свт. Иоанна Иерусалимского, если он открыто заявит о себе как о союзнике его врага. Поэтому он попытался убедить Е. К. поскорее вернуться в Иерусалим и примириться со свт. Иоанном. Но Е. К. отказался и в ту же ночь отправился в Бесандуку, а затем вернулся на Кипр (*Ibid. 14*).

Весной 394 г., когда Е. К. вновь прибыл в Бесандуку, блж. Иероним отправил к нему своего брата Павлиниана и неск. диаконов, чтобы принести ему извинения и просить его рукоположить Павлиниана во пресвитера. Е. К. без колебаний рукоположил его сначала во диакона, а затем во пресвитера, приняв меры предосторожности, чтобы совершить рукоположение вне пределов юрисдикции свт. Иоанна Иерусалимского. Однако последний, узнав об этом, посчитал, что были ущемлены его епископские права, поскольку Пав-

линиан был рукоположен для монастыря в Вифлееме, входившего в юрисдикцию епископа Иерусалимского. Когда клирики Е. К. пришли к свт. Иоанну, чтобы оповестить его об этом, он разгневался, стал угрожать, что раструбит об этом «до крайних пределов земли», т. е. до Рима (*Eriph. Ep. Ioan. Hieros. 1*), и отлучил от Церкви Павлиниана и монахов его монаха, а также блж. Иеронима (*Hieron. Adv. Rufin. 3. 33*). В ответ на угрозы свт. Иоанна Е. К. написал ему большое послание, в к-ром оправдывал свои действия (*Eriph. Ep. Ioan. Hieros.*). Помимо объяснений правомочности рукоположения Павлиниана ссылкой на то, что он рукоположил его в своем монахе, который не относится к епархии епископа Иерусалимского, и следовал местному обычаю Кипрской Церкви (*Ibid. 2*), в послании Е. К. также указал на заблуждения Оригена и попросил свт. Иоанна их осудить. Однако свт. Иоанн не ответил, но отправил послание еп. Феофилу Александрийскому, ища его поддержки (*Hieron. Contr. Ioan. Hieros. 4, 10*). Тогда Е. К. написал послания палестинским епископам и монахам, приложив к ним послание к свт. Иоанну и потребовав разорвать с ним церковное общение (*Ibid. 40, 44*). В том же послании Е. К. к свт. Иоанну был прямо назван еретиком друг свт. Иоанна — Руфин Аквилейский (*Eriph. Ep. Ioan. Hieros. 6*). Когда спустя 18 месяцев Руфин узнал о том, что его старый друг блж. Иероним перевел это послание на латынь, он разорвал отношения с ним, равно как и с Е. К. (*Hieron. Ep. 57. 2*). Павлиниан был вынужден отправиться на Кипр под юрисдикцию Е. К., но впоследствии посетил Иерусалим (*Idem. Contr. Ioan. Hieros. 41*). Между тем Е. К. продолжил борьбу со свт. Иоанном Иерусалимским и в 396 г. написал послание к Римскому еп. св. *Сирицию* (*Ibid. 14, 44*), вероятно, в ответ на послание последнего, написанное после жалобы свт. Иоанна (или Руфина — *Idem. Adv. Rufin. 3. 21*), в к-ром Сириций укорял Е. К. за его вмешательство в дела Иерусалимской Церкви. В свою очередь свт. Иоанн Иерусалимский написал апологию к еп. Феофилу Александрийскому, в которой оправдывался от обвинений в оригенизме, выдвинутых против него Е. К. и блж. Иеронимом. Для опровержения этой апологии блж. Иероним в кон. 396 г. написал большое соч. «Против



Иоанна Иерусалимского», в к-ром показал, как свт. Иоанн намеренно избегал открытого ответа на обвинения в оригенизме, прозвучавшие со стороны Е. К. Однако на Пасху 397 г. в иерусалимском храме Воскресения между Руфином Аквилейским и блж. Иеронимом произошло примирение (Ibid. 3. 33), после чего свт. Иоанн Иерусалимский вновь принял последнего в церковное общение. Несмотря на то что впол. вражда между блж. Иеронимом и Руфином Аквилейским возобновилась и даже привела к окончательному разрыву, Е. К. уже не принимал в этом непосредственного участия.

Вторая стадия оригенистских споров. В 399 г. в Египте вокруг учения Оригена с новой силой возобновились споры, затем перекинувшиеся на Палестину и всколыхнувшие К-поль. Начало их 2-й стадии, в к-рой Е. К. также принял непосредственное участие, было положено активной деятельностью Александрийского еп. Феофила по борьбе с оригенизмом в среде егип. монашества. До 399 г. еп. Феофил симпатизировал оригенистам и был на стороне свт. Иоанна Иерусалимского в его споре с Е. К., к-рого он в посланиях к Римским епископам Дамасу и Сириици даже называл «еретиком и схизматиком» (ар. *Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 16*). Однако впол. еп. Феофил изменил свой взгляд, изгнав из Нитрийской пустыни ок. 300 монахов-оригенистов, к-рые были вынуждены искать прибежища в др. странах (Ibid. 7; *Sulp. Sev. Dial. 1. 7*). Многие из них обосновались в Иерусалиме, 80 — в Скифополе (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 7; Hieron. Adv. Rufin. 3. 18; Sozom. Hist. eccl. VIII 13. 1*). Через неск. месяцев ок. 50 из них, включая пресв. Исидора и «Длинных братьев», прибыли в К-поль, где подали жалобу на еп. Феофила императору и К-польскому епископу, к-рым в то время был свт. Иоанн Златоуст (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 7; Sozom. Hist. eccl. VIII 13; Socr. Schol. Hist. eccl. VI 9*). Между тем еп. Феофил, поняв, что дело может дойти до разбирательства в К-поле, решил опередить противников. Он направил епископам Палестины и Кипра послание, составленное Нитрийским Собором 400 г. (*Theoph. Alex. Ep. synod. Palest. et Cypri.*), чтобы заручиться поддержкой как можно большего числа вост. епископов в борьбе с оригенистами.



Святители Епифаний Кипрский и Герман К-польский.
Миниатюра из греко-груз. рукописи. XV в.
(РНБ. О.1.58. Л. 113 об.)

В сопроводительном письме к Е. К. еп. Феофил призвал его созвать Собор кипрских епископов для осуждения Оригена, а также как можно скорее с верными людьми отправить соответствующее соборное послание в К-поль, Исаврию и Памфилию, чтобы подготовить почву для осуждения лидеров оригенистов, направлявшихся в К-поль (*Idem. Ep. Epiph.*). Получив письмо еп. Феофила, Е. К. очень обрадовался и поспешил написать блж. Иерониму, попросив его перевести это послание на латынь, чтобы отправить его в Рим (*Epiph. Ep. Hieron.*). Когда в кон. 400 г. (*Dechoz. 1988. P. 409*) или в сент. 401 г. (*Nautin. 1963. Col. 624*) на празднике обновления храма в Палестине состоялся Собор палестинских епископов, в то же самое время Е. К. созвал Собор кипрских епископов, осудивших Оригена; он пожелал лично отвезти соборное постановление в К-поль. Дождавшись благоприятного для плавания времени, весной 402 г. (Ibid. Col. 624; др. датъ: зима 402 г.— *Schneemelcher. 1962. S. 913*, или весна 403 г.— *Dechoz. 1988. P. 409, 411*) Е. К. отправился в К-поль для того, чтобы сместить свт. Иоанна Златоуста с К-польской кафедры и лишить оригенистов его покровительства (*Sozom. Hist. eccl. VIII 14. 5–6; Socr. Schol. Hist. eccl. VI 12*). Сойдя с корабля, он вошел в один из храмов, находившийся недалеко от порта, в 7 км от К-поля; там он отслужил литургию

и без ведома К-польского епископа совершил рукоположение во диакона (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 12, 14*). По прибытии в город Е. К. отказался принять приглашение свт. Иоанна Златоуста остановиться у него в резиденции, т. к., по его словам, не пожелал находиться под одной крышей с еретиком (Ibid. VI 12). Вероятно, Е. К. был не только недоволен тем, что свт. Иоанн Златоуст принял под свою защиту оригенистов и требовал от еп. Феофила Александрийского вновь принять их в церковное общение; ранее в Антиохии свт. Иоанн был пресвитером при еп. Флавиане, к-рый II Вселенским Собором был избран преемником свт. Мелетия вместо еп. Павлина, с чем не был согласен Е. К. Во время пребывания в К-поле Е. К. удалось собрать неск. подписей находившихся там епископов из др. областей под осуждением сочинений Оригена (Ibidem). Предполагают, что Е. К. встретился с имп. Евдоксией — непримиримым врагом свт. Иоанна Златоуста, и с одним из «Длинных братьев» — Аммонием (*Sozom. Hist. eccl. VIII 15*). Е. К. не только отказался принимать участие в богослужениях, совершавшихся К-польским епископом, пока тот не осудит сочинений Оригена и не изгонит егип. оригенистов (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 14; Sozom. Hist. eccl. VIII 14*), но, напротив, принял предложение врагов свт. Иоанна Златоуста, собравшихся в ц. св. Апостолов, произнести проповедь, в которой осудил сочинения Оригена, «Длинных братьев» и насмехался над свт. Иоанном Златоустом (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 14; Sozom. Hist. eccl. VIII 14*). На др. день, когда Е. К. вновь пришел в ту же церковь, архидиак. Серапион, присланный свт. Иоанном Златоустом, обвинил его в многочисленных нарушениях церковной дисциплины, к-рые он совершил, начиная с прибытия в столицу, и потребовал, чтобы он немедленно вернулся на свою кафедру, в противном случае люди, верные свт. Иоанну Златоусту, принудят его к этому силой (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 14; Sozom. Hist. eccl. VIII 14*). Тогда Е. К., видя тщетность своих усилий, принял решение вернуться и, понося свт. Иоанна Златоуста, сел на корабль, отправлявшийся на Кипр (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 14; Sozom. Hist. eccl. VIII 15*). Хотя Сократ Схоластик и Созомен пытались переложить груз ответственности за осуж-



дение свт. Иоанна Златоуста Собором в пригороде Халкидона Дуб, происшедшее в том же 403 г., на еп. Феофила Александрийского, к-рый будто бы использовал ревность Е. К. о чистоте веры для достижения корыстных целей, так или иначе недальновидными действиями против свт. Иоанна Златоуста Е. К. способствовал его осуждению Собором, в актах к-рого содержатся прямые обвинения свт. Иоанна Златоуста в том, что он «называл святого Епифания болтуном и бесноватым» и что «он не был принят святейшим Епифанием ни в молитвенное, ни в домашнее общение» (*Phot. Bibl. Cod. 59*).

Кончина святителя. В нач. мая 403 г. во время плавания Е. К. внезапно заболел и 12 мая скончался на борту корабля (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 14; Sozom. Hist. eccl. VIII 15; Vita S. Eriphanii // PG. 41. Col. 109*). Это традиц. дата, к-рой придерживается большинство исследователей (*Martin. 1907/1908. P. 146; Tandonnet. 1960. Col. 856; Schneemelcher. 1962. S. 913; Μουτσούλας. 1964. Σ. 804; Dechow. 1988. P. 413*). П. Нотен, основываясь на альтернативной хронологии, предлагает др. дату — первые числа мая 402 г. (*Nautin. 1963. Col. 625*). По прибытии на Кипр тело Е. К. с корабля было перенесено в церковь, к-рую он ранее построил в Констанции, и погребено в сев. приделе (*Hackett. 1901. Col. 406; Karageorghis. 1969. P. 197; Dechow. 1988. P. 413*). Вскоре распространилась слава о Е. К. как о святом и чудотворце, сотворившем множество чудес и при жизни, и после смерти (*Sozom. Hist. eccl. VII 27. 1–8; Vita S. Eriphanii // PG. 41. Col. 109–112*). Церковь, в к-рой Е. К. был погребен, в посл. стала носить его имя, под этим именем она упоминается в Деяниях Вселенского VII Собора (*Mansi. T. 13. Col. 296*). Множество др. мест и церквей на Кипре также стали называться именем Е. К. При визант. имп. Льве VI Мудром (886–912) мощи Е. К. были перенесены в К-поль, и его почитание широко распространилось в правосл. Церкви.

В 2008 г. (8–11 мая) на Кипре прошла 1-я международная конференция, посвященная Е. К., «Святой Епифаний, епископ Констанции, отец и учитель Православной Вселенской Церкви».

Сочинения. Существуют различные оценки богословско-лит. деятельности Е. К. Так, по свидетельству блж. Иеронима, неизменного

почитателя Е. К., написанные им «книги против всех ересей и многие другие внимательно читают ученые люди ради их содержания, а простые — ради их языка» (*Hieron. De vir. illustr. 114*). Более беспристрастный и строгий критик свт. Фотий дает совершенно иную оценку лит. способностям Е. К.: «Стиль [его сочинений] вульгарный, как и подобает тому, кто не обучен аттическому образованию» (*Phot. Bibl. Cod. 122*). По мнению совр. критиков, язык Е. К. содержит больше вульгаризмов, чем язык большинства его современников (см.: *Wilamowitz-Möllendorff. 1911. S. 759*). Е. К. был врагом классического образования; он считал эллинскую философию ересью и подозрительно относился к любым научным занятиям. Этим Е. К. резко отличался от мн. современников, таких как великие каппадокийцы или блж. Августин. Согласно К. Холлю, язык сочинений Е. К. — интересный пример «высокого койне», который был доступен и для необразованных читателей (*GCS. Bd. 25. S. VII*). В связи с этим были даже попытки переписать главные сочинения Е. К. на аттическом наречии (*Quasten. 1986. P. 386*).

Богословско-лит. наследие Е. К. обширно (даже если не принимать в расчет приписываемых ему многочисленных спорных и подложных сочинений) и по объему сопоставимо с трудами великих богословов IV в. Несмотря на то что, согласно распространенному мнению, большинство сочинений Е. К. — это наскоро написанные, поверхностные и беспорядочные компиляции из разных источников, стиль к-рых небрежен, многословен и груб (*Ibid. P. 385*), в них представлен ценный материал по истории древней Церкви и богословия. В связи с этим у свт. Фотия дается и др. характеристика Е. К.: «Он более основательный и авторитетный [исследователь], чем все те, кто прежде него потрудились против ересей, потому что все, что ими было сказано полезного, он не пропустил и дополнил тем, что мог найти сверх того» (*Phot. Bibl. Cod. 122*).

Догматико-полемические. Эти сочинения стяжали Е. К. непреходящую славу великого полемиста и ересеолога. Они имеют также первостепенную важность для реконструкции большого числа утраченных первоисточников, таких как греч. текст трактата «Против ересей»

сщмч. Иринея Лионского и «Синтагмы» сщмч. Инполита Римского.

1. «Слово якорное», или «Анкорат» (Ἀγκυρωτός; Ancoratus; CPG, N 3744; PG. 43. Col. 11–236; GCS. Bd. 25. S. 1–149; рус. пер.: Творения... Ч. 6. С. 5–212). Трактат был написан в 374 г. (см.: *Ancor. Synopsis. 60, 120*) по просьбе пресвитеров Тарсина, Матидия, Неона, Нумериана и мон. Палладия из г. Суэдры (Σουέδροι) в Памфилии, среди жителей к-рого распространилось учение пневматомахов, в связи с чем они попросили Е. К. написать подробное изложение правосл. учения о Св. Троице, особенно о Св. Духе, чтобы простые верующие и колеблющиеся могли утвердиться в вере с помощью этого своего рода «якоря» среди бушующего шторма ереси, о чем говорится в их посланиях к Е. К., к-рые в рукописях и изданиях помещаются перед текстом самого трактата (см.: PG. 43. Col. 13–16; GCS. Bd. 25. S. 2–4; рус. пер.: С. 6–9; ср.: *Adv. haer. 69. 27*). Отправленный в качестве ответного послания в Памфилию, трактат состоит из 119 глав (в нумерации PG — из 120 глав) и представляет собой пространное изложение правосл. веры (ὁ μέγας περὶ πίστεως λόγος — *Adv. haer. 69. 27*) с особым упором на учение о Св. Троице. Он может быть сопоставлен с «Большим огласительным словом» свт. Григория Нисского, за исключением его полемической направленности и частых отступлений с критикой в адрес еретиков. В главах 2–75 Е. К. излагает церковное учение о Св. Троице против возражений ариан и пневматомахов, в доказательство чего приводит крещальную формулу (гл. 8), ангельскую Трисвятую песнь (гл. 10, 26) и множество цитат из Свящ. Писания. Особенно доказывает божественность Св. Духа (гл. 5–7), равно как и Сына (гл. 45–63), а также единосущие Сына (гл. 65–71) и Св. Духа (гл. 72–74) с Богом Отцом. В главах 12–13 Е. К. приводит список 80 ересей, опровержение которых составляет содержание его следующего сочинения — «Панарий»; в главах 27–38 он обсуждает догмат о воплощении Сына и возвращается к этому вопросу в главах 75–82 в связи с полемикой против аполлинаристов. В главах 83–100 раскрывается церковное учение о воскресении тел против мнений язычников (гл. 83–86) и оригенистов (гл. 87–100). Затем автор призывает верующих





прилагать все усилия для обращения язычников и критикует языческую религию и культ (гл. 101–109). Он также опровергает учения манихеев и маркионитов о несправедливом и злом Боге ВЗ, раскрывает причины неверия иудеев во Христа и изобличает учение савеллиан, ариан и пневматомахов, приводя новые свидетельства из Свящ. Писания и призывая читателей быть твердыми в вере (гл. 110–118). В конце он приводит 2 символа веры, к-рые рекомендует использовать при Крещении. 1-й и более краткий (гл. 118. 9–13) вызвал большую дискуссию среди ученых. По одной версии, это крещальный символ, бывший в ходу в Констанции Кипрской, кафедральном городе Е. К., принятый незадолго до его избрания епископом и введенный II Вселенским Собором с небольшими изменениями в качестве крещального символа для всей Церкви (*Schaff*. 1877. P. 33; *Quasten*. 1986. P. 387). По др. версии, изначально это был крещальный символ Иерусалимской Церкви (ср.: *Eriph*. Ancor. 118. 14. 1–2), отредактированный ок. 362–364 гг. свт. Кириллом Иерусалимским; этот символ был хорошо знаком Е. К., к-рый и перенес его на Кипр (*Hort F. J. A. Two Dissertations: The Constantinopolitan and Other Eastern Creeds in the 4th Cent. Camb.*, 1876. P. 72–150). Однако в посл. обе теории подверглись жесткой критике, в результате чего как на основании внутр. критериев (ср.: *Eriph*. Ancor. 118. 14. 3), так и рукописных данных и древних вост. переводов было убедительно доказано, что в изначальном тексте «Анкората» помещался Никейский Символ с небольшими изменениями, на к-рый Е. К. опирался при изложении своего пространного символа, а впоследствии переписчики заменили его на уже известный им Никео-Константинопольский Символ, принятый II Вселенским Собором (см.: *Schwartz*. 1926. S. 85–87; *Badcock*. 1938. P. 186–187; *Ritter*. 1965. S. 162–169; *Palachkovsky*. 1966. P. 265–273; *Weischer*. 1978. S. 411–412; против теории интерполяции см.: *GCS*. Bd. 25. S. 146 (Not.); *Ortiz de Urbina*. 1964. S. 211). 2-й символ (гл. 119. 3–12) был составлен самим Е. К. как пространное изложение и истолкование Никейского Символа (*Schaff*. 1877. P. 35; *Badcock*. 1938. P. 187; *Weischer*. 1978. S. 409). На его основе неизвестный автор составил «Толкование на Символ», при-

писываемое свт. Афанасию Великому (*Interpretatio in symbolum // PG*. 26. Col. 1232; *Schaff*. 1877. P. 38).

2. «Панарий», или «Ковчег» (Πανάριον; Panarion, др. название: *Adversus haereses* (Против ересей); *CPG*, N 3745; *PG*. 41. Col. 173–1200; 42. Col. 9–832; *Oehler*. 1859–1861; *GCS*. Bd. 25. S. 153–464 (haereses 1–33); 31. S. 5–523 (haereses 34–64); 37. S. 2–526 (haereses 65–80); рус. пер.: Творения... Ч. 1–5). Направленный против 80 ересей трактат должен был служить читателю своего рода «ларцом с противоядиями» (κιβώτιον ἰατρικόν) против «укусов» еретиков (*Eriph*. Adv. haer. Praef. I 1. 2). Он был написан в 375–377 гг. (см.: *Ibid*. Praef. II 1. 2; *Ibid*. 48. 2; 66. 20) по просьбе Акакия и Павла — архимандритов мон-рей в Халкиде и Берое Сирийской, попросивших Е. К. дать им подробное описание и опровержение всех ересей, упомянутых в предыдущем сочинении (их послание к Е. К. приводится в начале трактата: *Ep. ab Acasio et Paulo // GCS*. Bd. 25. S. 153–154; см. также: *Eriph*. Adv. haer. Praef. I. Titul. // *Ibid*. S. 155). В предисловии Е. К. излагает план сочинения, состоящего из 3 книг, в которых последовательно в хронологическом порядке рассматриваются и опровергаются 80 ересей, после чего излагается правосл. вера (см.: *Ibid*. Praef. I 1–5 // *Ibid*. S. 155–161). Согласно этому плану, 3 книги трактата имеют 7 отделов, включающих разное число ересей. В 1-й кн. — 3 отдела, включающих 46 ересей. В 1-м отделе 1-й кн. рассматриваются 20 «дохристианских ересей»: варварство, скифство, эллинизм (со своими философскими школами — стоики, платоники, пифагорейцы (они же, по мнению автора, *перитатетики*) и эпикурейцы), иудаизм (со своими направлениями) и самарянство (со своими толками). В конце 1-го отдела говорится о первом пришествии Христовом и о возникновении и распространении христианской религии, а также приводится краткое изложение христ. веры (Christ. 1–4 // *Ibid*. S. 227–232). Во 2-м отделе рассматриваются 13 гностических ересей (см. ст. *Гностицизм*) (в т. ч. симониане, василидиане, *николаиты*, *эбиониты*, валентиниане и др.). В 3-м отделе — др. 13 гностических ересей (в частности, маркиониты, *офиты*, сифиты, лукианисты, апеллеяне, татиане и др.). Во 2-й кн. имеются 2 отдела, включающих 23

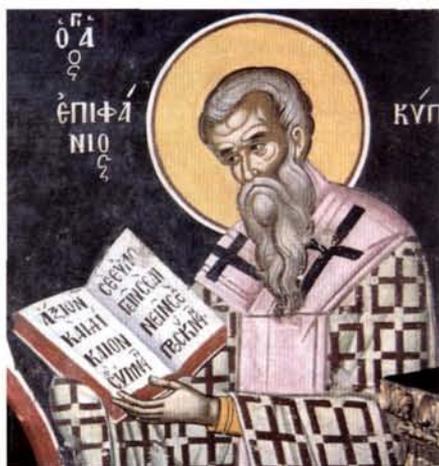
ереси. В 1-м отделе 2-й кн. (4-м по общему порядку) излагаются 18 ересей (в т. ч. монтанисты, четырехдесятники, *алози*, феодотиане, ноитиане, *катары*, савеллиане, оригенисты и др.). Во 2-м отделе 2-й кн. (5-м по общему порядку) рассматриваются 5 ересей: последователей *Павла Самосатского*, манихеев, иеракитов, мелитиан и ариан. В 3-й кн. имеются 2 отдела, включающих 11 ересей. В 1-м отделе 3-й кн. (6-м по общему порядку) излагаются 7 ересей: авдиане, *фотиниане*, маркеллиане, полуариане, пневматомахи, аэриане и *аномеи* (особенно подробно разбирается и опровергается учение *Аэтия*). Наконец, во 2-м отделе 3-й кн. (7-м по общему порядку) рассматриваются 4 ереси: аполлинаристы, антидикомарианиты (*антимариане*), коллиридиане и *мессалиане*. Трактат заканчивается подробным изложением «веры апостольской и кафолической Церкви» (*De fide // GCS*. Bd. 31. S. 496–526), которое на самом деле представляет собой пространное рассуждение о Церкви как святой и непорочной Невесте Христовой, о ее происхождении, природе и свойствах, о ее отличии от еретических сообществ — своего рода «наложниц» Христа. Автор вновь делает пространные отступления в область ересеологии и апологетики с резкой критикой еретических заблуждений и языческих культов и нравов (*Ibid*. 9–13). Только после этого он возвращается к изложению церковного вероучения о Св. Троице, творении мира и человека, о воплощении Христа и Его домостроительстве спасения, о воскресении мертвых (*Ibid*. 14–18, в рус. пер.: 14–17). В последних главах автор кратко повторяет содержание всего трактата, а также приводит основные нормы христ. нравственности и церковной дисциплины, говорит о различных церковных служениях, таинствах, богослужениях, постах и проч. (*Ibid*. 19–25, в рус. пер.: 18–24). Источником сведений о древних ересях для Е. К. были сочинения мч. *Иустина Философа*, сщмч. Ириней Лионского (Е. К. сохранил значительные по объему греч. фрагменты из трактата сщмч. Ириней «Против ересей» — *Eriph*. Adv. haer. 31. 8–32; 34. 1–20 и др.) и особенно сщмч. Ипполита Римского (см.: *Ibid*. 31. 33), «Синтагма против всех ересей» к-рого, как считается, была основным источником Е. К. для описания ересей с 13-й





по 57-ю (см.: *Lipsius*. 1865; *Nautin*. 1949. P. 68–70). Для изложения позднейших ересей, начиная с оригенистов и кончая мессалианами, Е. К. удалось привлечь богатейший материал, состоявший из письменных документов и устных свидетельств, что придает его труду высокую ценность. В качестве главных ересей Е. К. рассматривает оригенизм (*Eriph. Adv. haer.* 64) и арианство (*Ibid.* 69), между которыми устанавливает тесную связь. В рукописях «Панария» содержится «Оглавление» (Ἀνακεφαλαίωσις; *Anacephalaeosis*; CPG, N 3765; PG. 42. Col. 833–886; GCS. Bd. 25. S. 162–168, 234–237; 31. S. 1–4, 211–214; 37. S. 1–2, 230–232, 415). Хотя оно приписывается самому Е. К. и блж. Августин, использовавший его при написании трактата «О ересях» в 428 г. (см.: *Aug. De haer. Praef.*; 57), был твердо убежден в его подлинности, по мнению совр. исследователей, оно не принадлежит Е. К., но было составлено в 10-х – 20-х гг. V в. неизвестным автором, взявшим за основу «краткие содержания» (ἀνακεφαλαίωσις), составленные самим Е. К. к каждой книге «Панария», и расширившим их за счет цитат из текста трактата (см.: *Holl*. 1910. S. 95–98).

Библейско-исагогические и экзегетические. 1. «О мерах и весах» (Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν; *De mensuris et ponderibus*; CPG, N 3746), трактат написан в 392 г. (*De mensur. et pond.* 20 // PG. 43. Col. 272) в К-поле для одного персид. священника (*Quasten*. 1986. P. 389); представляет собой краткий библейский словарь или справочное руководство для изучающих Свящ. Писание. Он состоит из 84 глав и 3 частей: в 1-й (гл. 1–20) речь идет о библейском каноне (также в гл. 23), о греч. переводах ВЗ и о специальных текстологических знаках, введенных в «Гексаплах» Оригена (гл. 7); во 2-й (гл. 21–60) — о библейских мерах и весах; в 3-й — о библейской географии (гл. 61–83); гл. 84 — заключение. В греч. оригинале трактат сохранился лишь частично; самый большой греч. фрагмент, включающий гл. 1–24 (по сир. пер. гл. 1–56), опублик. в: PG. 43. Col. 237–294 и *Μουτσούλας*. 1973. Σ. 157–198; рус. пер.: *Творения...* Ч. 6. С. 213–266; др. небольшие фрагменты опублик. в разных изданиях: *Lagarde*. 1877. Vol. 1. P. 223–225 (из гл. 21 и 24); *Sakkalion*. 1890. P. 131–133 (из гл. 21 и 24); *Hultsch*.



Свт. Епифаний Кипрский.
Роспись кафоликона
мон-ря прп. Дионисия на Афоне. 1547 г.

1864. P. 259–276 (из гл. 21 и 24); *Wolska-Conus*. 1973. P. 283–285 (из гл. 22); *Chron. Pasch.* Col. 617, 644, 652 (из гл. 14–17); *Doctrina patrum* / Ed.: F. Diekamp. Münster, 1907. P. 248, 292, 295 (из гл. 14–16, 21–24); *Ioan. Damasc.* *De fide orth.* IV 17 (из гл. 4). Значительные по объему фрагменты текста трактата сохранились в груз. (*Esbroeck*. 1984) и арм. (*Stone, Ervine*. 2000) переводах, небольшие фрагменты — на копт., араб. и лат. языках. Полностью трактат сохранился только в 2 сир. рукописях, хранящихся в Британском музее, в к-рых перед текстом Е. К. имеется предисловие переводчика с кратким содержанием всего трактата (издания сир. текста вместе с совр. переводами см.: *Lagarde*. 1880; *Idem*. *Symmicta* I. 1880. Vol. 2; *Dean*. 1935). Приписываемое Е. К. соч. «О семидесяти толковниках» (*De LXX interpretibus*; CPG, N 3747; PG. 43. Col. 373–380; *Μουτσούλας*. 1972. Σ. 635–670; рус. пер.: *Творения...* Ч. 6. С. 283–290) в действительности представляет собой сокращенное изложение глав 9–19 трактата «О мерах и весах», сделанное неизвестным автором (см.: *Μουτσούλας*. 1970. Σ. 623–637).

2. «О двенадцати камнях» (Περὶ τῶν δώδεκα λίθων; *De XII gemmis*; CPG, N 3748), трактат написан в 394 или 395 г. (*Hieron.* *In Ezech.* 9 // PL. 25. Col. 271; *Idem.* *Ep.* 64. 22) по просьбе одного из сподвижников еп. Павлина Антиохийского, еп. Диодора Тирского, к-рому он и посвящен. В 1-й части трактата Е. К. описывает происхождение, внешний вид, свойства и лечебную силу 12 драгоценных камней, помещавшихся на напернике ветхозаветного первосвящен-

ника *Аарона* (Исх 28. 17–21); во 2-й предлагает аллегорическое толкование этих камней, связывая их с 12 израильскими коленами; в 3-й разбирает разный порядок перечислений 12 патриархов израильских колен, встречающихся в ВЗ и НЗ, и связывает это с порядком расположения 12 драгоценных камней. Так же как и предыдущий, этот трактат в греч. оригинале сохранился лишь частично; самый большой греч. фрагмент 1-й части см.: PG. 43. Col. 293–304, 371–372; *Ruelle*. 1898. P. 193–199 (рус. пер.: *Творения...* Ч. 6. С. 267–282). Кроме того, 2 сокращенных изложения гл. 1–12 сохранились в сочинении прп. Анастасия Синаита «Вопросоответы» (*Anast. Sin. Quaest.* // PG. 89. Col. 588–589, 596–597). Полностью трактат дошел до наст. времени только в древнем груз. переводе (*Blake; De Vis*. 1934. P. 1–96); значительные по объему фрагменты текста сохранились в арм. и копт. переводах (*Ibid.* P. 196–235, 236–335), незначительные — в эфиоп. и араб. переводах (упомянуты в: *Graf*. 1944. P. 356). Наконец в «*Авеллановом собрании*» (*Coll. Avel.*), представляющем собой собрание имп. постановлений и папских посланий, в качестве 244-го послания приводится полный текст послания Е. К. к еп. Диодору Тирскому (в 2 переводах, один из к-рых сделан *Факундом*, еп. Гермианским, др. — неизвестным автором) и более половины текста трактата «О двенадцати камнях» в лат. переводе V в. (см.: PG. 43. Col. 321–366; CSEL. 35/2. P. 743–773).

3. Др. толкования Е. К. на ВЗ и НЗ частично сохранились в виде схолий в катенах (CPG, N 3761). Существуют греч. схолии на Восьмикнижие (*Devreesse*. 1959. P. 173–174), Псалмы, Притчи, Евангелия от Матфея, от Марка, от Луки, от Иоанна, на кн. Деяния св. апостолов, на Послания ап. Павла (часть схолий представляет собой цитаты из сочинений Е. К. «Панарий» и «О мерах и весах»). Неск. схолий Е. К. на Евангелия от Матфея (Мф 2. 1; 12. 40; 25. 14; 26. 26), от Марка (Мк 14. 51–52, 56–65; 15. 1, 33–34) и от Луки (Лк 12. 22; 16. 1–13; 18. 9–14; 19. 11–28) сохранились в копт. (*Lagarde*. 1886) и араб. переводах (*Graf*. 1944. P. 356; *Iturbe*. 1970).

Письма. Помимо посланий сохранилось 8 писем к разным лицам, посвященных различным вопросам. 1. «Послание к Евсевию, Маркеллу,





Вивиану и Карпу о дне пасхи» (Ἐπιστολὴ πρὸς Εὐσέβιον καὶ Μάρκελλον, Βιβιανόν τε καὶ Κάρπον περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἡμέρας; Epistula ad Eusebium, Marcellum, Vivianum, Carpum et ad Aegyptios; CPG, N 3756; *Holl.* 1928. S. 204–207), самое раннее сочинение Е. К. (367–373) (*Holl.* 1928. S. 224), сохранился лишь 1 фрагмент. В этом послании, адресованном епископам Евсевию, Маркеллу, Вивиану и Карпу (*Schneemelcher.* 1962. S. 914), речь идет о времени, в котором Иисус Христос совершил пасху со Своими учениками, а также о времени др. событий Страстной недели. Е. К. опирается не только на данные канонических Евангелий, но и на устные предания.

2. «Послание пресвитерам Писидийским» (Epistula ad presbyteros Pisidiae; CPG, N 3758), сохранился только 1 сир. фрагмент в составе сочинения Севира Антиохийского «Contra impium Grammaticum» (Против нечестивого Грамматика) (CSCO. Vol. 102. P. 235); посвящено той же теме, что и предыдущее, хотя написано гораздо позднее (*Nautin.* 1963. Col. 620–621).

3. «Послание в землю аравийскую» (Ἐπιστολὴ εἰς τὴν Ἀράβων χώραν; Epistula ad Arabos; CPG, N 3753; GCS. Bd. 37. S. 452–475), большое догматическое послание, написано ранее «Анкората», т. е. до 374 г.; защищается церковное учение о приснодевстве Богородицы от распространившихся в Аравии ересей, отрицавших это учение, представителей к-рых святитель в посл. назвал «антидикомарианитами» (*Eriph.* Ancor. 13. 8; Adv. haer. 78. 1); текст послания сохранился полностью в составе «Панария» (Adv. haer. 78. 2–25).

4. «Послание к египетским клирикам» (Ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς Αἰγύπτου κληρικούς; Epistula ad clericos Aegypti; CPG, N 3757), написано в 375–380 гг. против ереси некоего аполлинариста Дорофея (*Lebon.* 1946. P. 158–173). Оригинал послания утрачен; сохранились 5 фрагментов в сир. переводе (*Rucker.* 1933. S. 41–44).

5. «Послание к Магну, антиохийскому пресвитеру» (Epistula ad Magnum, Antiochiae presbyterum; CPG, N 3760), вероятно, адресовано аполлинаристу Магну, или Максиму, осужденному II Вселенским Собором (*Theodoret.* Hist. eccl. V 8; *Lebon.* 1946. P. 155–157); текст утрачен, греч. фрагмент сохранился в составе «Анкората» (*Eriph.* Ancor. 77. 1–2); сир.

фрагмент сохранился в составе сочинения Севира Антиохийского «Contra impium Grammaticum» (CSCO. Vol. 102. P. 235–236).

6. «Послание к Василиану» (Epistula ad Basilianum; CPG, N 3759), посвящено христологии: утверждается единство ипостаси во Христе; текст известен по небольшому сир. фрагменту, сохранившемуся в составе того же сочинения Севира Антиохийского (CSCO. Vol. 102. P. 235; *Lebon.* 1946. P. 154–155).

7. «Послание к Иоанну Иерусалимскому» (Epistula ad Ioannem Hierosolymitanum; CPG, N 3754; PG. 43. Col. 379–392), написано в 393 г., после того как свт. Иоанн Иерусалимский, возмущенный фактом совершенного Е. К. рукоположения Павлиниана, пригрозил подать жалобу Римскому епископу об этом вмешательстве Е. К. во внутренние дела Иерусалимской Церкви; святитель оправдывает свой поступок с канонической т. зр. (гл. 1–2), указывает на различные заблуждения Оригена и его последователей и просит от свт. Иоанна их осуждения (гл. 3–8); рассказывает (гл. 9) о случае в сел. Анавта, где он сорвал в храме занавес с изображением Христа или какого-то святого; за исключением небольших фрагментов из глав 8–9 (см.: *Maas.* 1929–1930. S. 281–283; *CCSG.* 33. P. 325–326), греч. оригинал утрачен; послание полностью сохранилось в лат. переводе блж. Иеронима (*Hieron.* Ep. 51 // PL. 22. Col. 517–527; *CSEL.* 54. P. 395–412).

8. «Послание к Иерониму» (Epistula ad Hieronymum; CPG, N 3755; PG. 43. Col. 391–392), сохранилось только в лат. переводе блж. Иеронима (*Hieron.* Ep. 91 // PL. 22. Col. 758; *CSEL.* 55. P. 145–146); написано в 400 г., после того как Е. К. получил послание от еп. Феофила Александрийского, призывавшего его созвать Собор кипрских епископов для осуждения Оригена, а также как можно скорее с верными людьми отправить соответствующее соборное послание в К-поль, Исаврию и Памфилию; Е. К. просит блж. Иеронима перевести указанное послание еп. Феофила на латынь для отправки в Рим.

Спорные. Начиная с VIII в. Е. К. относят неск. сочинений против изготовления и почитания икон, неоднократно цитировавшихся в ходе иконоборческих споров в Византии в VIII–IX вв.: в творениях прп.

Иоанна Дамаскина, прп. Феодора Студита, свт. Никифора I, патриарха К-польского, в деяниях К-польских Соборов 754, 787 и 815 гг. При этом, если иконоборцы настаивали на их подлинности, то иконопочитатели, наоборот, отрицали ее, считая эти сочинения фальсификацией иконоборцев (см.: *Mansi.* T. 13. Col. 294; *Theod. Stud.* Antirrh. II 48) или приписывая их еретико-докету Епифаниду Киприоту (Ἐπιφανίδης Κύπριώτης — *Niceph. Const.* Contr. Euseb. et Eriphanid.). В Новое время тезис о принадлежности Е. К. этих сочинений возобновил Холль, исследователь и издатель подлинных текстов Е. К. В 1916 г. он собрал и опубликовал все известные фрагменты приписывавшихся Е. К. иконоборческих сочинений и представил аргументы в пользу того, что помимо отрывка из послания к еп. Иоанну Иерусалимскому Е. К. написал по крайней мере еще 3 специальных сочинения против икон (см.: *Holl.* 1916. S. 828–868; 1928. S. 351–363).

1. «Слово против тех, кто занимается изготовлением икон» (Λόγος κατὰ τῶν ἐπιτηδεύοντων ποιεῖν εἰκόνας; Tractatus contra eos qui imagines faciunt; CPG, N 3749; *Holl.* 1928. S. 356–359; *Thümmel.* 1986. P. 181–184). Этот трактат, из к-рого сохранилось только 18 фрагментов, по мнению Холля, был написан вскоре после послания к еп. Иоанну Иерусалимскому, т. е. в 393 г., и направлен против тех, кто изготавливает иконы Христа, Божией Матери, мучеников, ангелов и пророков. Автор полагает, что изготовление икон и поклонение им есть изобретение дьявола и презрение к Богу, Который в Свящ. Писании ясно запретил делать это (*Eriph.* Contr. imag. 17–18). Даже воплощение Христа не может служить аргументом в пользу изготовления Его икон (*Ibid.* 14–16).

2. «Послание к императору Феодосию» (Ἐπιστολὴ πρὸς Θεοδοσίον τὸν βασιλέα; Epistula ad Theodosium imperatorem; CPG, N 3750; *Holl.* 1928. S. 360–362; *Thümmel.* 1986. P. 184–187; *Bugár.* 2006. С. 88–91). Поскольку критика икон, развернутая автором в 1-м сочинении, не достигла цели (см.: *Eriph.* Ep. Theod. 28), он написал имп. св. Феодосию I послание (от к-рого сохранились лишь 12 фрагментов, по общей нумерации издания Холля: *Fragm.* 19–30), где обращал внимание императора, прославившегося непримиримой борь-





бой с язычеством, на то, что, по его мнению, почитание икон вновь возвращает людей к идолопоклонству (Ibid. 19). В послании содержатся ценные сведения о раннехрист. искусстве и различных иконописных типах изображения.

3. «Завещание гражданам» (Διαθήκη πρὸς τοὺς πολίτας; Testamentum ad cives; CPG, N 3751; Holl. 1928. S. 363; CCSG. 33. P. 252). В этом тексте, написанном, по мнению Холля, ок. 403 г., автор призывает своих «возлюбленных чад» не вешать иконы в церквах, на могилах святых и в общественных местах, но всегда почитать Бога в сердце (Testament. 33). От «Завещания» сохранились лишь 4 фрагмента (по общей нумерации издания Холля: Fragn. 31–34). Последний фрагмент встречается в «Догматическом послании» (Epistula dogmatica; CPG, N 3752; Ostrogorsky. 1929. S. 68; Thümmel. 1986. P. 184) и, как показал Г. Острогорский (Ostrogorsky. 1929. S. 76), представляет собой не что иное, как цитату из 1-го анафематизма иконоборческого Собора 754 г. в Иерии — К-поле (см.: Mansi. T. 13. Col. 336).

Основные аргументы Холля в пользу подлинности этих сочинений сводились к следующему. Во-первых, сочинения против икон, принадлежащим перу одного автора (о чем свидетельствует единство их лит. стиля, лексики и т. зр.), свойственны те же самые характерные выражения и стилистические особенности, что и подлинным сочинениям Е. К. В частности, Холль указывает на наречие πάντως (конечно), используемое автором для ввода сомнительного утверждения; выражение πῶς οὖν (итак, как же), используемое для извлечения вывода из уже упомянутой библейской цитаты; фразы ἀκριβῶς λέγων (точно говоря) и ἐν δόξῃ φαιδρύνεσθαι (воссиять во славе); частое употребление термина ἀκατάληπτος (непостижимый) по отношению к Сыну; характерную манеру автора соединять 2 библейские цитаты с 2 другими, называть св. ап. Петра не прямо по имени, но посредством пышных титулов; опущение слова διαθήκη (завет) после слов «Новый» и «Ветхий» и др. При этом Холль недооценивает или просто игнорирует различия в догматическом содержании подлинных сочинений Е. К. и приписываемых ему сочинений против икон или же пытается их сблизить, в частности, ут-



Свт. Епифаний Кипрский.
Фрагмент росписи апсиды
ц. Спаса на Сенях в Ростове. 1675 г.

верждая, что в «Панарии» присутствует то же самое негативное отношение к изображениям (языческим!), что и в приписываемых Е. К. сочинениях. Во-вторых, по мнению Холля, встречающиеся в этих сочинениях примеры христ. искусства свидетельствуют о начальной стадии его развития, характерной для IV в. Это якобы подтверждается также тем, что в рассматриваемых сочинениях не упоминаются изображения христ. подвижников и монахов. В-третьих, Холль полагает, что автор «Послания к императору Феодосию» показывает такое близкое знакомство с императором и пишет таким живым языком, что скорее всего является его современником. В-четвертых, по мнению Холля, в словах послания «после ересей и идолов» (Epiph. Ep. Theod. 19) будто бы содержится намек на более раннее сочинение того же автора — «Панарий». Позднейшим временем написания сочинений против икон Холль объясняет также тот факт, что в «Панарии» среди др. ересей не упоминается иконопочитание. Впосл. эти и др. выводы Холля получили признание у ряда исследователей (Koch. 1917. S. 60–64; Wilpert. 1917. S. 532–535; Dölger F. J. // Göttingische Gelehrte Anzeigen. B., 1929. Bd. 191. H. B. S. 353–372; Elliger. 1930. S. 53–57; Hemmerdinger. 1970. P. 118–120; Thümmel. 1986. P. 170; Maraval. 1987. P. 51–62). Вероятно, именно поэтому в авторитетном совр. справочном издании CPG указанные сочинения против икон рассматриваются как подлинные сочинения Е. К. (см.: CPG, N 3749–3751).

Однако др. группа ученых подвергла серьезной критике выводы Холля о подлинности этих сочинений. Одним из главных его оппонентов был Острогорский (см.: Ostrogorsky. 1929. S. 61–67). В частности, он по-

ставил под сомнение тезис Холля о лит. сходствах, присущих приписываемым Е. К. сочинениям против икон и его подлинным сочинениям. По мнению Острогорского, все указанные Холлем сходства имеют слишком общий характер и не составляют характерных особенностей лит. стиля Е. К., поскольку присущи мн. др. авторам патристической эпохи. Более того, при сопоставлении текста, содержащего одно из указанных Холлем выражений (ἐν δόξῃ φαιδρύνεσθαι), с цитатой из деяний иконоборческого Собора 754 г. оказывается, что они практически тождественны. По мнению Острогорского, это свидетельствует о том, что автор пользовался деяниями Собора при написании своих сочинений, а не наоборот, как полагал Холль. Касаясь вопроса о соотношении содержания приписываемых Е. К. сочинений, Острогорский, опираясь на аргументацию свт. Никифора К-польского, указывает на существенное различие между строго правосл. дифизитской христологией, представленной в «Анкорате», и монофизитско-докетической христологией, встречающейся в приписываемых Е. К. сочинениях против икон. Кроме того, в самих этих сочинениях упоминаются «иконы святых», что, по мнению Острогорского, свидетельствует в пользу того, что эти сочинения были написаны не до, а после V в. Существует также несомненное сходство между аргументацией автора этих сочинений и иконоборческой лит-рой VIII в. Так, в «Слове против тех, кто занимается изготовлением икон», опровергаются 2 основных тезиса в защиту икон, которые выдвигались иконопочитателями в ходе иконоборческих споров в VIII–IX вв.: 1) «мы изготовляем иконы святых в память о них и [в их] честь»; 2) «поскольку [Слово] стало совершенным человеком от Приснодевы Марии, поэтому мы представляем Его как человека» (Epiph. Cont. imag. 2, 13). Острогорский не согласен с Холлем в том, что эти тезисы были своего рода «предвосхищением» аргументов визант. иконопочитателей; гораздо более вероятно предположить, что они были вложены в уста Е. К. иконоборцами. Если приписываемые Е. К. сочинения действительно были написаны в IV в., то должны были бы сохраниться и сочинения его противников, на к-рые он ссылается; однако





нет никаких упоминаний о таких сочинениях. Упомянутые в «Послании к императору Феодосию» различные формы изображения Христа и святых согласно фантазии живописцев (см.: Ер. Theod. 24, 26) свидетельствуют вовсе не о примитивной, как полагал Холль, а о развитой стадии христ. искусства, характерной для VII–IX вв. Слова послания «после ересей и идолов» вряд ли указывают на «Панарий», скорее они могли быть написаны автором VIII в., когда период тринитарных и христологических споров уже завершился. В результате Острогорский пришел к выводу, что приписываемые Е. К. сочинения против икон являются подделкой, сфабрикованной каким-то иконоборцем после 754 г. для придания веса своим аргументам. При написании этих сочинений автор активно пользовался деяниями иконоборческого Собора 754 г., на к-ром имя Е. К. не упоминалось, но в решениях к-рого есть множество параллелей с сочинениями против икон, приписываемыми Е. К. Эти выводы Острогорского получили признание ряда исследователей (*Martin*. 1930. P. 134–136; *Флоровский*. 1931. С. 202; *Barion H., von. Kleine Mitteilungen // RQS*. 1930. Bd. 28. S. 82–90; *Bugár*. 2003. S. 96–110; 2006. С. 72–88; *Bigham*. 2007. P. 68–80, 173–175; и др.). В обстоятельном исследовании «Епифаний из Саламина — учитель иконоборчества? Развенчание мифа» (*Bigham*. 2007) С. Бигем собрал и изучил все аргументы «за» и «против» в отношении подлинности сочинений против икон и пришел к следующим выводам (см.: *Ibid.* P. 103–172). Прежде всего ключ к установлению подлинности или подложности приписываемых Е. К. сочинений против икон находится в доктринальных различиях между ними и подлинными сочинениями Е. К., а отнюдь не в лексико-стилистических сходствах между ними, что само по себе недостаточно для доказательства подлинности. Если использовать этот ключ, можно легко обнаружить существенное различие в понимании нек-рых богословских терминов и догматических учений, содержащихся в подлинных трудах Е. К. и в приписываемых ему сочинениях. Действительно, в тех и др. часто встречается термин ἀκατάληπτος (непостижимый), однако, если в подлинных трудах Е. К. он относится к божественной природе

Св. Троицы или к Логосу до Его воплощения и никогда не применяется по отношению к Воплощенному, когда Он стал постижимым и доступным восприятию (см., напр.: *Апсг.* 36. 4), то в приписываемых Е. К. сочинениях против икон термин ἀκατάληπτος обозначает Логос в состоянии воплощения (см.: *Contr. imag.* 12, 14). Тем самым вместо дифизитской христологии Е. К. в приписываемых ему сочинениях содержится совершенно иное учение, имеющее явную докетическо-монофизитскую тенденцию, где Логос до и после воплощения описывается только в апофатических терминах. Др. примером доктринальных расхождений между подлинными и приписываемыми Е. К. сочинениями может служить отношение к материи: если в первых Е. К. позитивно относится к телу и материи вообще (см.: *Adv. haer.* 36. 5), то автор вторых негативно относится к материи и считает ее чем-то ничтожным, мертвым и недостойным (*Contr. imag.* 6–7). В подлинных сочинениях Е. К. встречается различие 2 родов изображений: недопустимые изображения (языческие идолы) и допустимые (напр., медный змей как прообраз Христа и др.; см.: *Adv. haer.* 37. 7; 55. 1), а также связанные с этим 2 рода поклонения: идолопоклонство и почтительное поклонение (см.: Ер. Иоан. Hieros. 3), что сводит на нет доводы приписываемых Е. К. сочинений против икон. Кроме того, против подлинности приписываемых Е. К. сочинений говорят и многочисленные историколит. несообразности: невозможность для Е. К. и его родителей с самого рождения исповедовать никейскую веру, как это утверждает автором в «Послании к императору Феодосию»; отсутствие у современников Е. К. и церковных историков IV–V вв. упоминания о критическом отношении Е. К. к иконопочитанию, равно как и отсутствие у иконопочитателей VII–IX вв. цитат из к.-л. сочинений IV в. в защиту икон, несмотря на то что приписываемые Е. К. сочинения свидетельствуют об их существовании. Маловероятно также, что Е. К., как это следует из «Завещания», принял единоличное, а не соборное решение об устранении икон из церкви и др. мест, в то время как его обычной практикой было проведение епископского собора для обсуждения спорных вопросов, как это было, напр., в случае

с осуждением оригенизма Кипрским Собором под председательством Е. К. в 401 или 402 г. На основании этих и др. многочисленных доводов Бигем пришел к выводу о подложности приписываемых Е. К. сочинений против икон, к-рые, по его мнению, были искусно сфабрикованы визант. иконоборцами по образцу подлинных сочинений Е. К. Т. о., остается только один подлинный документ, как будто свидетельствующий об отрицательном отношении Е. К. к иконам, — его послание к Иоанну Иерусалимскому. Однако, сопоставив обнаруженный в XX в. Д. Серрюи в трактате свт. Никифора против иконоборческого Собора 815 г. оригинальный греч. текст 9-й гл. этого послания (*Post-Scriptum // CCSG*. 33. P. 325–326) с лат. переводом блж. Иеронима, Бигем показал, что в лат. переводе содержится множество элементов, отсутствующих в греч. оригинале и позволяющих интерпретировать текст письма в иконоборческом смысле. В частности, в лат. переводе отсутствуют слова, имеющиеся в греч. тексте и характеризующие образ из церкви в сел. Анавта как «идольский и человекообразный», т. е. не христ. (в греч. тексте также сообщается, что идентификация образа со Христом или каким-то святым принадлежала не самому Е. К., а членам прихода); в лат. переводе в текст введен богословский принцип, отсутствующий в греч. тексте: присутствие в церкви человеческого образа противоречит Свящ. Писанию. Т. о., Бигем пришел к выводу, что в греч. оригинале послания нет ясных свидетельств об иконоборческой позиции Е. К..

Наконец, существует и третья группа исследователей (*Kitzenger E. The Cult of Images in the Age before Iconoclasm // DOP*. 1954. Vol. 8. P. 92–93; *Tandonnet*. 1960. Col. 861; *Meyendorff J. Le Christ dans la théologie byzantine*. P., 1969. P. 240–241; *Murray Ch. Art and the Early Church // JThSt*. 1977. Vol. 28. N 2. P. 336–342; *Pelikan J. La Tradition chrétienne: Histoire du développement de la doctrine*. P., 1995. Vol. 2. P. 110–111; и др.), занимающих неопределенную позицию и полагающих, что окончательно доказать подлинность или подложность приписываемых Е. К. сочинений против икон не представляется возможным.

Т. о., данный вопрос с научной т. зр. остается неразрешенным.





Неподлинны́е. Из-за большого церковного авторитета Е. К. приписывается ряд сочинений, в действительности ему не принадлежавших (CPG, N 3765–3807; PG. 43. Col. 393–538). Из них особенно выделяется трактат «Physiologus» (Физиолог; CPG, N 3766) — своего рода античный bestiарий, истолкованный в символическо-христ. смысле и имевший широкое распространение в Европе в средние века, к-рый на самом деле является произведением неизвестного автора, жившего в Александрии в 1-й пол. II в. (*Quasten.* 1986. P. 393). В сб. «Учение отцов» сохранились 2 фрагмента из якобы написанных Е. К. трактатов «De fide» (О вере; CPG, N 3789; *Doctrina patrum* / Ed.: F. Diekamp. Münster, 1907. P. 299) и «De trinitate» (О Троице; CPG, N 3790; *Doctrina patrum.* P. 317); 1-й из этих фрагментов принадлежит сщмч. Ипполиту Римскому (*Nautin.* 1953. P. 91). Е. К. приписывается ряд гомилий на Господские и Богородичные праздники, авторство большинства из к-рых не установлено (CPG, N 3767–3775, 3800–3807). Так, гомилия на Воскресение Христово (CPG, N 3773), сохранившаяся в греч. оригинале (*Nautin.* 1953. P. 151–159) и лат. переводе (PG. 43. Col. 505–508), в одних греч. рукописях надписана именем Е. К., в др. — свт. Иоанна Златоуста, однако не принадлежит ни тому, ни другому, но является фрагментом гомилии «De anima et corpore deque passione Domini» (О душе и теле и о страдании Господа — см.: *Quasten.* 1986. P. 395), дошедшей под именем свт. Александра Александрийского, к-рая, в свою очередь, представляет собой переделку гомилии свт. Мелитона Сардского (см.: СДХА. С. 585). Е. К. приписываются также толкования на Шестоднев, Псалмы, Евангелие от Луки (CPG, N 3783–3785; см.: *Kirchmeyer.* 1960. Col. 861–862), сохранившиеся в эфиоп., груз. и арм. переводах. Долгое время с его именем связывалось «Толкование на Песнь песней» (CPG, N 3810; PG. 40. Col. 27–154), сохранившееся в лат. переводе *Епифания Схоластика*; в действительности оно принадлежит его современнику и соотечественнику *Филону*, еп. Карпассийскому (*Kirchmeyer.* 1960. Col. 861; *Quasten.* 1986. P. 395). Не установлено подлинное авторство неск. сочинений, приписываемых Е. К., Дорофею и Ипполиту и посвященных жизни и местам погребения ветхозаветных

пророков, содержащих предания о жизни пророков, апостолов и их учеников: «De prophetarum vita et obitu» (О жизни и смерти пророков; в 2 редакциях — CPG, N 3777–3778), «Enumeratio LXXII prophetarum et prophetissarum» (Перечисление 72 пророков и пророчиц; CPG, N 3779), «Index apostolorum» (Перечень апостолов; CPG, N 3780), «Index discipulorum» (Перечень учеников; CPG, N 3781), «Nomina apostolorum» (Имена апостолов; CPG, N 3782). Предания о жизни пророков восходят к иудейским источникам, дополненным христ. авторами III–IV вв.; предания о жизни апостолов и их учеников сложились не ранее VIII в. (*Quasten.* 1986. P. 396). Очевидно, не принадлежит Е. К. и «Tractatus de numerorum mysteriis» (Трактат о тайнах чисел; CPG, N 3776), в к-ром рассматривается числовой символизм в Свящ. Писании, а также «Notitiae episcopatum» (Списки епископий; CPG, N 3787) — самый ранний перечень основных церковных митрополий, патриархатов и подчиненных им епископий, к-рый, вероятно всего, восходит ко времени правления имп. *Ираклия* (610–641) (*Quasten.* 1986. P. 396). Неизвестно авторство приписываемого Е. К. трактата «De divina inhumanatione» (О Божественном вочеловечении; CPG, N 3786) — собрании 102 мессианских пророчеств ВЗ, подтверждающих те или иные события совершенного Христом спасения человека. В сб. «*Aprophetegmata Patrum*» («Изречения отцов») Е. К. приписываются 17 изречений (*Aprophetegmata Patrum* // PG. 65. Col. 162–168; CPG, N 3788), к-рые содержат ряд биографических сведений о Е. К., а также его наставления, однако достоверность этих изречений справедливо ставится под сомнение (*Schneemelcher.* 1962. S. 920; *Nautin.* 1963. Col. 617). Наконец с именем Е. К. связывают неск. литургических текстов: эфиоп. анафора (CPG, N 3798), совершавшаяся 3 раза в год: на праздник Крещения Господня, в день памяти Е. К. в эфиоп. Церкви (17 мая) и в Страстной четверг; фрагменты греч. анафоры (CPG, N 3797) и литургия преждеосвященных Даров (CPG, N 3795). Однако, по мнению исследователей, все эти тексты не принадлежат Е. К. (*Schneemelcher.* 1962. S. 920).

Учение. В истории христ. богословия Е. К. наряду со сщмч. Иринеем Лионским и сщмч. Ипполитом Рим-

ским по праву занимает место одного из самых выдающихся ересологов (см.: *Moutsoulas.* 1966. P. 362). В западноевроп. и рус. исследовательской лит-ре встречаются такие оценки Е. К.: «Это был дух сумбурный и беспокойный... для него борьба за правослабие была подозрительным выражением его буйного темперамента» (*Amand.* 1945. P. 442). «У св. Епифания был особый вкус и ревность к преследованию и обличению ересей; раскрытие лжеучений он ставил своей главной задачей, считал своим призванием» (*Флоровский.* 1931. С. 200). Е. К. «невозможно причислить к великим богословам IV столетия; искать у него какую-либо самостоятельно продуцированную богословскую систему так же тщетно, как и его собственный вклад в решение какой-либо отдельной проблемы» (*Schneemelcher.* 1962. S. 920). Однако подобная оценка богословской деятельности Е. К. является слишком односторонней. Среди мнений исследователей существует иная характеристика Е. К. как богослова: «Епифаний, епископ Саламина, сделал больше, чем кто-либо другой для выяснения тех проблемных тенденций, которые стали очевидными в учениях о Духе и Св. Троице» (*Torrance.* 1988. P. 326). «Святой Епифаний с целью противодействия антиринитарным ересям придерживается твердой веры Церкви и является не только ее могучим защитником, но и точным истолкователем» (*Николаΐδης.* 1999. Σ. 120). «Кто лучше него имел такую уверенность изложения в вопросе тринитарном и христологическом, в учении о Святом Духе? Хотя его интеллектуальное образование было чуждо философской спекуляции, платоновского интеллектуализма Александрийского огласительного училища, рационалистического реализма Антиохийской школы, среднего, но филооригенистского направления Каппадокии, однако его ум был не менее открыт к видению великих «материнских идей» христианства... проистекающих из богооткровенного Писания и церковного Предания, в экзегезе более соответствующая православному учению, а в [догматике] более верно следуя соборным определениям» (*Riggi.* 1966. P. 103). Е. К. был не только выдающимся полемистом, но и тонким догматистом. Основой его богословствования всегда была вера св. отцов Никейского Собора и его





главного защитника — свт. Афанасия Великого (ср.: *Νικολαΐδης*. 1999. Σ. 122). Е. К. проложил «мост» между староникейским и новоникейским богословием и внес значительный вклад в уточнение мн. важнейших богословских положений, таких как единосущие Лиц Св. Троицы, божество Сына и Св. Духа, полнота человеческой природы Христа, приснодевство Богородицы, воскресение мертвых и др. При этом ему не удалось избежать и определенных недостатков и даже ошибочных мнений, напр., учения о «двойном исхождении» Св. Духа.

Триадология. I. Тринитарные формулы. Учение о Св. Троице было для Е. К. «центральным пунктом его догматического богословия» (*Schneemelcher*. 1962. S. 922). При его изложении Е. К. опирался гл. обр. на труды свт. Афанасия Великого и, в меньшей степени, свт. Василия Великого (*Νικολαΐδης*. 1999. Σ. 122). Во мн. местах догматико-полемических сочинений Е. К. ясно учит, что Св. Троица — это единый Бог: «Истинный Бог един, поскольку от Единого [Отца] един Единородный [Сын] и един Святой Дух, ибо Троица в Единице (τρίς ἐν μονάδι) и един Бог (εἷς θεός) — Отец, Сын и Святой Дух» (Ancof. 2. 6). «Единица в Троице и Троица в Единице, единообразно и единоименно единый Бог — Отец в Сыне, Сын в Отце со Святым Духом» (Ancof. 22. 7; ср.: Adv. haer. 69. 18). «Не два Бога, не два Сына, не два Святыя Духа, но Троица, будучи единосущной, есть единое Божество — Отец, Сын и Святой Дух» (Adv. haer. 65. 8). В кратких тринитарных формулах Е. К., подобно свт. Григорию Богослову (*Greg. Nazianz.* Or. 20. 6), стремится держаться принципа «мудрой середины» (*Νικολαΐδης*. 1999. Σ. 120), настаивая одновременно на единстве божественной сущности и на различии Ипостасей, в противоположность тринитарным ересям — арианству, разделявшему Ипостаси по сущности, и савеллианству, сливавшему Ипостаси в одну безличную сущность: «Един есть Бог — Отец в Сыне, Сын в Отце со Святым Духом... Отец истинно ипостасный, и Сын истинно ипостасный, и Дух Святой истинно ипостасный, Три суть единое Божество (μία θεότης), единая сущность (μία οὐσία), единое славословие, единый Бог... но не по слиянию (μὴ κατὰ συναλοιφήν). Ибо Отец есть Отец, Сын есть Сын,

Святой Дух есть Святой Дух, но Троица не отчуждена от единства и тождества» (Ancof. 10. 5; ср.: Ibid. 47. 5; 67. 4; 81. 1–9; Adv. haer. 57. 4; 62. 3–4; 65. 8; De fide. 14). «Един есть Бог — Отец и Сын и Святой Дух, Три Ипостаси (τρεις ὑποστάσεις), единое господство, единое Божество, единое славословие» (Adv. haer. 25. 6; ср.: Ibid. 62. 8; 76. 39; Ancof. 118. 2–3).

Терминология, на к-рую опирается Е. К., сочетает в себе элементы как староникейской (свт. Афанасия Великого, свт. Евстафия Антиохийского, Маркелла Анкирского), так и новоникейской (великих каппадокийцев) тринитарной терминологии. С одной стороны, в стремлении обосновать библейские истоки учения о единосущии Е. К. вслед за свт. Афанасием (*Athanas. Alex.* Ep. ad Afros. 4; *Idem.* Or. contr. arian. II 32–33; III 66) говорит, что «сущность» (οὐσία, точнее «сущая сущность» — ἡ οὐσα οὐσία) означает «само Сущее» (αὐτὸ τοῦτο ὄν, τὸ ὄν), и в этом отношении он, так же как и свт. Афанасий, уравнивает понятия «сущность» и «ипостась»: «Ипостась и сущность по смыслу тождественны» (ταυτόν ἐστι τῷ λόγῳ — *Eriph.* Adv. haer. 69. 72; ср.: Ibid. 74. 4; *Idem.* Ancof. 67. 4; *Νικολαΐδης*. 1999. Σ. 176–177). С др. стороны, следуя отцам Александрийского Собора 362 г. (на котором присутствовал и свт. Афанасий — *Athanas. Alex.* Ad Antioch. 5–6), а также свт. Василию Великому (*Basil. Magn.* Ep. 214. 4; 236. 6), Е. К. принимает формулу «одна сущность — три Ипостаси» и, по всей вероятности, считает ее более точной, чем все остальные (*Eriph.* Ancof. 81. 1–9; Adv. haer. 69. 80; 73. 34; 78. 24). Как правило, Е. К. использует термин «ипостась» в том значении, к-рое ему придали каппадокийцы, — «частное», «особое» (καθ' ἑαυτό, ἴδιον), «самостоятельное» (ἐνυπόστατον), «совершенное» (τέλειον, ср.: *Νικολαΐδης*. 1999. Σ. 169, 173), хотя он во многом чужд тонких терминологических distinctions каппадокийцев (*Eriph.* Ancof. 8. 1–4; ср.: *Schneemelcher*. 1962. S. 922). В целом для выражения единства Бога Е. К. использует термины «сущность» (οὐσία), «Бог» (θεός), «Божество» (θεότης), «господство» (κυριότης), «славословие» (δοξολογία), «воля» (θέλημα), «единство» (ἐνότης), «тождество» (ταυτότης), а для выражения различия Ипостасей — термины «ипостась» (ὑπόστασις), «ипостасный» (ἐνυπόστατος), «живой»

(ζῶν), но чаще всего просто боготкровенные личные имена (τρία ὀνόματα): «Отец», «Сын» и «Святой Дух». Термин «лицо» (πρόσωπον) Е. К. для этого использует очень редко (ср.: *Eriph.* Ancof. 67. 7; Adv. haer. 69. 76; 74. 4), что скорее всего связано с тем, что этот термин мог нести в себе монархианский смысл (как, напр., у Павла Самосатского; см.: Adv. haer. 65. 5; ср.: *Νικολαΐδης*. 1999. Σ. 175–176).

II. Божество Сына и Его единосущие с Отцом. Как отмечают совр. исследователи, «тождество сущности Отца и Сына является для Епифания... вопросом высшего богословского значения» (*Νικολαΐδης*. 1999. Σ. 37) и даже «центром христианской истины» (*Schneemelcher*. 1962. S. 922). Для доказательства этого важнейшего положения никейской веры Е. К. опирается на тринитарное богословие отцов I Вселенского Собора и особенно свт. Афанасия Великого (ср.: *Athanas. Alex.* Or. contr. arian. I 9, 14; III 62 и др.). Е. К. проводит принципиальное различие между «рождением» (γέννησις) и «творением» (κτίσις): «Если тварное (κτιστόν), то конечно не рожденное (γεννητόν). Ибо то, что мы рожаем, мы не творим, а то, что творим, не рожаем; хотя мы, сами будучи тварны, рожаем тоже тварное. А в нетварном Боге Рожденное (τὸ γέννημα) не есть сотворенное; ибо если Он родил, то не сотворил» (*Eriph.* Ancof. 43. 6–7). В самом деле, все тварное возникло из «не сущего» (ἐξ οὐκ ὄντων) в результате свободного творческого акта истинно Сущего Бога, а не родилось из Его сущности (Adv. haer. 76. 36; 76. 39; 76. 50; Ancof. 24. 2). Кроме того, все, что рождает, рождает подобное себе по природе; так, человек рождает человека, а Бог — Бога; но человек рождает по плоти, а Бог — по Духу (Adv. haer. 69. 26). В согласии с этим Е. К. учит, что Сын Божий есть «Рожденное, а не тварь» (γέννημα καὶ οὐ κτίσμα — Adv. haer. 76. 44), поскольку Он был рожден не извне Бога Отца (οὐκ ἕξωθεν), а из самой Его сущности (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς — Ancof. 118. 10; 119. 4; Adv. haer. 65. 4); и именно поэтому Он есть «истинный Сын» (γνήσιος υἱός, ἀληθὴς υἱός), «природный Сын» (φυσικὸς υἱός) Бога Отца, «Сын, единосущный Отцу» (υἱὸς ὁμοούσιος τῷ πατρί), т. е. Сын Божий по природе (κατὰ φύσιν), а не по благодати или усыновлению (Ancof. 6. 3; 19. 1; 28. 6; 30. 6; 44. 5; 73. 3;





Adv. haer. 69. 26; 70. 70; 76. 36; 78. 3). Т. о., Е. К. понимает рождение Сына как акт божественной сущности, необходимо предполагающий единосущие (τὸ ὁμοούσιον, ἡ ὁμοουσιότης) Рожденного и Родителя (Adv. haer. 65. 8). Бог есть «Отец [Сына] по причине вечности и непостижимости Его рождения и родства (τῆς αὐτοῦ γεννήσεως καὶ γνησιότητος), потому что Он есть воистину Его Отец, родивший Его вневременно и безначально по Божеству (κατὰ τὴν θεότητα)» (Ancoг. 30. 6). В целом можно сказать, что «каков был Отец по природе, такового Он родил и Сына» (Adv. haer. 70. 71). Вслед этого Сын есть такой же истинный Бог (ἀληθινός Θεός) и совершенный Бог (τέλειος Θεός), как и Отец, будучи тождествен с Отцом по божеству и сущности (ταὐτὸν τῆ θεότητι καὶ τῆ οὐσίᾳ — Adv. haer. 65. 8; Ancor. 28. 6). Подобно свт. Афанасию Великому (Athanas. Alex. Or. contr. gent. 45–46; Or. contr. arian. I 9, 20), Е. К. доказывает единосущие Сына Отцу также с помощью понятия «образ» (εἰκὼν): Сын есть «точный Образ (εἰκὼν ἀκριβής), природно отражающий в Себе Своего Отца, подобный Ему во всем (ὁμοία κατὰ πάντα τρόπον)» и ни в чем «не отличный» (ἀπαράλλακτος) от Него (Eph. Adv. haer. 65. 8; Ancor. 19. 1). Единородный Сын Божий «тождествен и равен Отцу по божеству и достоинству посредством истинного Образа и не отличающегося, но неотличного подобия, как Сын, рожденный от Отца истинно и единосущно» (Adv. haer. 76. 3; 65. 8). Еще одним важнейшим доказательством единосущия для Е. К. служит единство действия Отца и Сына (равно как и Св. Духа): «Сын и Дух Святой действуют вместе с Отцом», а значит, вместе с Ним обладают одной божественной и нетварной природой (Ancoг. 67. 4–70. 8; Adv. haer. 74. 4–7).

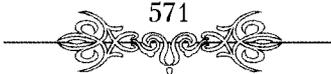
Обращаясь к характерным особенностям рождения Сына Божия, Е. К. подчеркивает, что это рождение «истинно» (ἀληθῶς), «духовно» (πνευματικῶς), «бесстрастно» (ἀπαθῶς), «непостижимо» (ἀκαταλήπτως), «вневременно» (ἀχρόνως) и «безначально» (ἀνάρχως), т. е. «вечно» (ἀίδίως) (Ancoг. 4. 3; 30. 6; 46. 5–6, 48. 6–7; Christ. 1; Adv. haer. 42. 16; 62. 3; 65. 8; 69. 18; 69. 26; 76. 3; 78. 3). Как и свт. Афанасий Великий (Athanas. Alex. Or. contr. arian. III 66), Е. К. полагает, что это природное рождение превосходит в Боге свободу и необходи-

мость: Отец родил Сына, «ни желая, ни не желая, но по преизбытку природы (ὑπερβολῇ φύσεως), ибо природа Божества превосходит желание, не подчиняется времени и не движется необходимостью» (Eph. Ancor. 52. 4–5; Adv. haer. 69. 26; 70. 70). Е. К. особенно указывает на вневременный, вечный характер рождения Сына: «Отец рождает Сына, и не было времени, когда не было Сына; ибо и Отец не с какого-то времени стал называться Отцом, но всегда был (ἦν ἀεὶ) Отец и всегда был Сын, не как собрат, но как Сын, рожденный неизъяснимо и называемый непостижимо, всегда сущий со Отцом (σὺν πατρὶ ὧν ἀεὶ) и никогда не лишенный бытия» (Ancoг. 7. 7–8). Действительно, в Боге нет ни времени, ни срока, ни мгновения, но насколько можно мыслить Сына, настолько вместе и Отца, на что указывает и само имя «Сын». Согласно Е. К., к-рый следует в этом за свт. Афанасием Великим (Athanas. Alex. Or. contr. arian. I 14), когда мы говорим: «Сын», то вместе с Ним мыслим и Отца, ибо Отец мыслится от Сына; и когда мы говорим: «Отец», то вместе с Ним указываем и на Сына, ибо Отец называется так из-за Сына. Поэтому Сын не начинал Своего бытия, но всегда был истинным Сыном, сущим со Отцом, и всегда был родивший Его Отец (Eph. Ancor. 5. 6–9). Т. о., посредством этого вечного природного рождения Отец наделил Сына божественной сущностью и всеми ее существенными свойствами: «Единый Сущий Бог, Отец Господа нашего Иисуса Христа, Сам будучи Благим, родил Благое; Сам будучи Любовью, родил Любовь, Сам будучи Источником жизни, родил Источник жизни... Сам будучи Истиной, родил Истину, Сам будучи Светом, родил Свет, Сам будучи Жизнью, родил Жизнь вневременно, вечно и безначально» (Ancoг. 19. 2–3; 70. 5–7; Adv. haer. 42. 16; 69. 54). В целом Е. К. обобщил эти положения в таком кратком правиле: «Все, что мыслят об Отце, то же следует мыслить и о Сыне; и все, во что верят о Сыне, то же следует относить и к Отцу» (Adv. haer. 70. 71).

III. Божество Св. Духа и Его единосущие с Отцом и Сыном. Для доказательства этого положения Е. К. использует те же аргументы, что и в доказательстве божественности Сына и Его единосущия Отцу. Действительно, согласно Е. К., «так же как

Сын истинно и единосущно рожден от Отца, точно так же [следует мыслить] и о Св. Духе по причине того, что Он изошел от Отца (διὰ τὸ ἐκ πατρὸς ἐξελεῖν), хотя и не родился по причине единородности Сына» (Adv. haer. 76. 3). Как «Сын не чужд Отца, но от Него родился, так и Святой Дух не чужд [Ему], но Единородный Сын рожден безначально и вневременно, а Святой Дух, как знает Сам Отец и Его Единородный [Сын], не есть ни рожденный, ни сотворенный, ни чуждый Отцу и Сыну, но от Отца исходящий и от Сына принимающий» (Adv. haer. 69. 18; ср.: Ibid. 57. 4; Ancor. 6. 9–10; 11. 3–4; 119. 10). Дух всегда существует с Отцом и Сыном и не есть «ни собрат Отца, ни рожденный, ни сотворенный, ни брат Сына, ни внук Отца, но от Отца исходящий и от Сына принимающий, не чуждый Отцу и Сыну (οὐκ ἀλλότριον πατρὸς καὶ υἱοῦ), но от одной и той же сущности (ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας), одного и того же Божества (τῆς αὐτῆς θεότητος), от Отца и Сына, со Отцом и Сыном, всегда ипостасный Дух Святой, Дух Божий, Дух Славы, Дух Христов, Дух Отца... третий в именовании, равный в Божестве» (ἴσον τῆ θεότητι — Adv. haer. 62. 4; ср.: Ibid. 48. 12; Ancor. 8. 3–4). Т. о., исхождение Св. Духа, подобно рождению Сына, носит вечный и природный характер; но в отличие от рождения Сына оно, по мнению Е. К., происходит не просто из сущности Отца, но «из той же самой сущности Отца и Сына» (ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας πατρὸς καὶ υἱοῦ πνεῦμα ἄγιον — Ancoг. 7. 8; ср.: Adv. haer. 76. 36).

Это важное положение тринитарного богословия Е. К. приводит его к учению о «двойном исхождении» Св. Духа, очень сходному с учением о *Filioque*. В выражениях, к-рые Е. К. использует для описания исхождения Св. Духа, заметен двойственный характер. С одной стороны, Е. К. говорит, что исхождение Св. Духа, так же как и рождение Сына, происходит от Отца как единого Начала и Источника Божества: «От Того же Отца исходит и Дух (ἐξ αὐτοῦ δὲ τὸ πατρὸς καὶ τὸ πνεῦμα ἐκπορεύεται), будучи ипостасным и поистине совершенным» (Adv. haer. 57. 4); «Отец, рождающий (γεννητικός) одного только Единородного Сына и не кого-либо другого еще после Него и источающий Духа Святого (ἀνομβρητικός πνεύματος ἁγίου), а не иного Духа»





Свт. Епифаний Кипрский.
Икона. Нач. XVIII в. (ГИМ)

(Adv. haer. 76. 25); «Отец родил Сына, не страдая, и испослал из Себя Своего Святого Духа (ἀπέστειλεν ἐξ αὐτοῦ τὸ ἅγιον αὐτοῦ πνεῦμα), не претерпев деления» (Adv. haer. 76. 31; ср.: Ancoг. 6. 9–10; 7. 1; 8. 4; 11. 3–4; 73. 1; 119. 10; Adv. haer. 48. 12; 62. 3; 69. 18; 76. 39; 76. 44, 50 и др.). С др. стороны, в подавляющем большинстве случаев, где Е. К. говорит, что Св. Дух «исходит от Отца» (παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, или ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύομενον; ср.: Ин 15. 26), он тут же добавляет: «и от Сына принимает» (τοῦ υἱοῦ λαμβάνων; ср.: Ин 16. 14–15; см., напр.: Eriph. Ancoг. 6. 9–10; 7. 1; 8. 4; 11. 3–4; 73. 1; 119. 10; Adv. haer. 48. 12; 57. 4; 62. 3, 7; 69. 18 и др.). Очевидно, что Е. К., связывая вместе 2 отрывка из Евангелия от Иоанна (Ин 15. 26 и Ин 16. 14–15), придает им совершенно особое богословское значение. Действительно, выражение «и от Сына принимает» «причастен тому, что принадлежит Сыну» (τῶν τοῦ υἱοῦ μετέχων — Eriph. Adv. haer. 76. 39), а то, что принадлежит Сыну, принадлежит и Отцу: «Все, что подобает Отцу, подобает и Сыну и Святому Духу в едином Божестве» (Ibid. 76. 18). Вслед этого «исхождения» от Отца и «принятия» от Сына Св. Дух как «Дух Отца» и «Дух Сына» «не чужд Отцу и Сыну» (οὐκ ἄλλότριον πατρὸς καὶ υἱοῦ), но единушен Им по Божеству (τῆς αὐτῆς οὐσίας, τῆς αὐτῆς θεότητος, ὁμοούσιον πατρὶ καὶ υἱῷ — Ancoг. 6. 10; 8. 3–4; Adv. haer. 48. 12; 62. 4, 7; 74. 11 и др.). Т. о., из контекста следует, что выражение «и от Сына принимает» Е. К. рассматривает не в икономическом смысле, т. е. не как принятие Св. Духом от Христа особой миссии в Церкви (так понимают это выражение у Е. К. нек-рые совр. правосл. богословы — см., напр.: Θεοδόρου. 1974. С. 483–506; Orphanos. 1980. С. 95–99), а в теологическом смысле, т. е. как указание на сущностные внутритроичные отношения Св. Духа к Сыну, а через Него — к Отцу (см.: Schultze. 1986. S. 126). Само по себе представление о том, что Св. Дух «и от Сына принимает», не обязательно противоречит традиц. правосл. учению о Боге Отце как едином Начале и Причине Божества; во всяком случае, оно «не вводит представления о Сыне как причине бытия Св. Духа наряду с Отцом, но свидетельствует столько же о родстве Духа с Сыном, сколько и о сущно-

стном единстве Его с Ним» (Νικολαΐδης. 1999. С. 217); это выражение у Е. К. «подтверждает нетварность природы Св. Духа и, как следствие, разъясняет единосушие Лиц Троицы» (Ibid. С. 224). Однако в сочинениях Е. К. встречается также немало мест (более 10), где он прямо говорит об исхождении Св. Духа от Отца и Сына (ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ) или от Них Обоих (παρ' ἀμφοτέρων), хотя сам термин «исходит» (ἐκπορεύεται) Е. К. при этом никогда не употребляет (см.: Ibid. С. 222): «Дух [есть] Бог от Отца и Сына» (θεὸς ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ τὸ πνεῦμα — Eriph. Ancoг. 9. 3); «Дух Святой поистине от Отца и Сына, [от] того же Божества» (ἀληθῶς ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ, τῆς αὐτῆς θεότητος — Adv. haer. 62. 7); «Христос от Отца — Бог от Бога, а Дух от Христа или от Них Обоих» (ἐκ τοῦ Χριστοῦ ἢ παρ' ἀμφοτέρων — Ancoг. 67. 1); «Святой Дух от Обоих (παρὰ ἀμφοτέρων) [как] Дух от Духа (πνεῦμα ἐκ πνεύματος), ибо Бог [есть] Дух» (Ibid. 70. 7); «Свет есть Отец, Свет Отца есть Сын, и Свет — Дух Святой, Источник из Источника, от Отца и Единородного [Сына] Дух Святой» (ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ μονογενοῦς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον — Adv. haer. 69. 54); «Дух Святой есть Дух истины — третий Свет от Отца и Сына» (φῶς τρίτον παρὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ — Ancoг. 71. 3; Adv. haer. 74. 8; см. также: Ancoг. 75. 3; Adv. haer. 64. 4, 8; 73. 7). Подобно зап. богословам, Е. К. говорит не только об исхождении Св. Духа от Отца и Сына, но и учит о том, что Св. Дух, будучи «Духом Отца» (πνεῦμα τοῦ πατρὸς) и «Духом Сына» (πνεῦμα υἱοῦ) и исходя от Них Обоих, занимает «срединное положение между Отцом и Сыном» (ἐν μέσῳ πατρὸς καὶ υἱοῦ — Ancoг. 8. 6–7) и является «связью

Троицы» (σύνδεσμος τῆς τριάδος — Ibid. 7. 1; Adv. haer. 62. 4). Т. о., справедливы выводы совр. нем. исследователя Б. Шульце о том, что Е. К. в IV в. «с ясностью обосновал как истину веры, что Св. Дух исходит также от Сына, и именно в Своем Божественном существовании» (Schultze. 1986. S. 129), и что Е. К. в целом «знает два внутритроичных отношения: Сын происходит от Отца, Св. Дух — от Отца и Сына» (Ibid. S. 125; ср.: Kelly. 1968. P. 263). Косвенным подтверждением этого служит то, что фрагменты из сочинений Е. К. цитировались в поддержку зап. учения о Filioque на Флорентийском Соборе 1439 г. (Mansi. T. 31A. Col. 724, 725). Вместе с тем в учении об исхождении Св. Духа «от Отца и Сына» Е. К. разошелся с мнением большинства греч. отцов IV и последующих веков.

Христология. Христологическое учение Е. К. в целом укладывается в антиохийскую христологическую схему Λόγος — ἄνθρωπος (Слово — человек; см.: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. L.; Oxf., 1975. Vol. 1. P. 349). В полемике с гностиками, эбионитами, монархианами, а также с арианами (Eriph. Adv. haer. 69), и особенно с Аполлинарием Лаодикийским (Ibid. 77), Е. К. удалось «весьма продвинуть решение проблемы соотношения божества и человечества во Христе» (Schneemelcher. 1962. S. 922). Это хорошо видно из многочисленных кратких исповеданий веры, в к-рых Е. К. описывает «совершенное вочеловечение» Бога Слова (τελεία ἐνανθρώπησις), Его «пришествие во плоти» (ἐνσάρκος παρουσία) или «домостроительство во плоти» (ἐνσάρκος οἰκονομία — Eriph. Ancoг. 75. 5–8; 117. 2–3; 119. 3–8; Christ. 1; De fide. 15–16 и др.). Хотя христологические термины и выражения, к-рые при этом использует Е. К., нельзя признать ясными и единообразными, но скорее «непродуманными» до конца (Schneemelcher. 1962. S. 923), можно выделить ряд терминов, часто используемых им для выражения учения об одном Лице и двух природах Христа. Как правило, для указания на одно Лицо Христа Е. К. использует как синонимы Его личные имена — «Бог Слово» (θεὸς Λόγος), «Сын» (υἱός), «Спаситель» (σωτήρ), «Христос» (Χριστός — Eriph. Ancoг. 66. 1; 93. 1–6; 75. 5–7; 117. 2–3; 119. 7; Christ. 1; Adv. haer. 69. 42 и др.), а также выражения «(один и) Тот же Самый» ((εἷς καὶ) ὁ αὐτός —





Ancor. 80. 6–7; 119. 7–8; Adv. haer. 69. 38) и «собственная ипостась Бога Слова» (ἡ ἰδίᾳ ὑπόστασις τοῦ Θεοῦ Λόγου — Ancor. 75. 7). В свою очередь, для указания на две природы Е. К. использует выражения «Бог и человек» (Ancor. 19. 4; 66. 1; 117. 2–3; Adv. haer. 30. 29; 50. 3–4; 74. 3 и др.), «Сын Божий и Сын Давида» (Ancor. 66. 1; Adv. haer. 74. 3), «то и другое» (ἄμφω, ἀμφοτέρα, ἐκάτερα — Ancor. 44. 6; 66. 1; Adv. haer. 69. 42; 74. 3 и др.), «божество и человечество» (θεότης καὶ ἀνθρωπότης/ἐνανθρώπησις — Ancor. 75. 5–7; 92. 7; 93. 3; 119. 7; Adv. haer. 69. 42), «видимое и невидимое» (ὄρατόν τε καὶ ἀόρατον — Ancor. 32. 3), «страстное и бесстрастное» (ἀπαθὲς καὶ παθητόν — Adv. haer. 69. 38, 42, 67; 76. 39).

Используя эту терминологию, Е. К. учит, что Христос — «Бог Слово, ставший человеком» (Θεὸς Λόγος ἄνθρωπος γεγώνως — Ancor. 93. 3); «Бог, ставший человеком» (θεὸς ἄνθρωπος γεγώνως — Ibid. 117. 2); «воплотившееся Слово» (ὁ σαρκωθείς Λόγος), «поистине ставшее человеком (ὁ ἄνθρωπος ἐν ἀληθείᾳ γεγώνως) и поистине сущее Богом (θεὸς ἐν ἀληθείᾳ ὑπάρχων), непреложное по природе, неизменное по божеству, рожденное во плоти» (Ibid. 19. 4). Христос одновременно есть «Бог и человек: Бог, родившийся от Отца вневременно и безначально, человек — от Марии ради пришествия во плоти» (Adv. haer. 50. 3–4). Как Посредник между Богом и человеком, Христос «по отношению к Своему Отцу есть Бог, истинно родившийся [от Него] по природе, а по отношению к людям Он есть естественный человек (ἄνθρωπος φυσικός), истинно родившийся от Марии без семени мужа» (Ancor. 44. 6). Особенное внимание Е. К. уделяет вопросу истинности и полноты человеческой природы Христа. Прежде всего он опровергает мнение гностиков, докетов, эбионитов и манихеев о том, что человеческая природа Христа была призрачной: «Мы без сомнения исповедуем, что Господь Бог Слово стал человеком не призрачно, но поистине» (οὐ δοκήσει, ἀλλ' ἀληθείᾳ — Ibid. 93. 1; ср.: 9. 12; 33. 7; 75. 6; Adv. haer. 30. 28; 77. 18, 35; De fide. 15 и др.). Е. К. указывает множество мест Свящ. Писания, из к-рых следует, что Христос имел истинное человеческое тело, т. е. «плоть с костями, нервами и всем нашим [составом]» (De fide. 15), а также все естественные физиологические со-

стояния (τὰ ἡμῶν βάρη, χρειώδης συνήθεια) — голод, жажду, усталость, сон, плач, физические страдания и др. (Ancor. 31. 2–3; 33. 1–7; 36. 1–5). В полемике с Аполлинарием Е. К. доказывает, что Христос воспринял не только человеческое тело, но и человеческую душу, наделенную умом: «Сын Божий вочеловечился, то есть воспринял совершенного человека (τέλειον ἄνθρωπον) — душу, тело, ум и все то, что есть человек, кроме греха» (Ibid. 119. 5); «Он безгрешно имел все [человеческое] в полноте (τὰ πάντα τελείως ἔχων) — имел истинную человеческую душу (ψυχὴν τὴν ἀνθρωπίνην ἐν ἀληθείᾳ), истинный человеческий ум» (νοῦν τὸν ἀνθρώπινον ἐν ἀληθείᾳ — De fide. 15; ср.: Ancor. 33. 6–7; 34. 1–2; 75. 6; 76. 2; Christ. 1; Adv. haer. 77. 26, 33, 35 и др.). В этом Е. К. видит важнейшее сотериологическое значение: «Единый родный [Сын Божий] воспринял всего человека, чтобы во всецелом человеке всецело исполнить все дело спасения, ничего не отвергнув от человека, дабы отвергнутая часть не стала вновь пищей диавола» (Ancor. 75. 8). Тот факт, что Христос был совершенным человеком, для Е. К. не означает, что Он был просто обоженным человеком. Часто встречающееся у Е. К., как и у мн. др. отцов Церкви, выражение «Господний человек» (κυριακὸς ἄνθρωπος) не означает какого-то отдельного человека, возвысившегося в достоинство Сына Божия, но указывает на истинность и полноту человеческой природы Христа (Ibid. 34. 1; 37. 3; 44. 3; 78. 7; 93. 8; Adv. haer. 69. 65 и др.). Ум Христа, равно как и Его тело и душу, Е. К. не считает отдельной ипостасью (Ancor. 77. 4–5; 78. 4; De fide. 15), признавая таковой только предвечную «Ипостась Бога Слова» (ὑπόστασις τοῦ Θεοῦ Λόγου — Ancor. 75. 7), или «Ипостась Божества» (ὑπόστασις τῆς θεότητος — Adv. haer. 77. 33). Е. К. прямо указывает, что Христос «не человек, преуспевший в Божестве, поскольку мы возлагаем надежду нашего спасения не на человека, ибо никто из всех людей, происшедших от Адама, не смог совершить спасение, но только Бог Слово, ставший человеком, чтобы наша надежда была не на человека, а на Бога живого и истинного, ставшего человеком» (Ancor. 93. 2–3). Слово Божие «не обитало в человеке, как Оно имело обыкновение говорить, обитать и действовать Своей силой во проро-

ках, но Само Слово стало плотью» (Ibid. 75. 7; ср.: 119. 6; De fide. 15).

Для описания способа соединения двух природ во Христе Е. К., как правило, использует термины «(со)единение» ((συν)ένωσις), «единство» (ἐνότης, ἕν), «сочетание» (κράσις), «собрание» (συναγωγή), «совосприятие» (συμπερίληψις) и отвергает термины «слияние» (σύγχυσις), «превращение» (τροπή), «изменение» (μεταβολή). Согласно Е. К., Бог Слово, «приняв человеческую душу, ум и все, что есть человек, кроме греха, соединил в Себе со Своим божеством» (εἰς ἑαυτὸν τῇ ἑαυτοῦ θεότητι συνενώσαντα — Christ. 1). Слово Божие, став плотью, «не перестало быть Богом, не изменило божество в человечество (οὐ μεταβαλὼν τὴν θεότητα εἰς ἀνθρωπότητα), но с полнотой Своего божества (σὺν τῷ ἰδίῳ πληρώματι τῆς αὐτοῦ θεότητος) и Своей собственной Ипостасью ипостасного Бога Слова (τῇ ἰδίᾳ ὑποστάσει τοῦ Θεοῦ Λόγου καὶ ἐνυποστάτου) совосприняло бытие человеком (συμπεριλαβὼν τὸ εἶναι ἄνθρωπος) и всем тем, что есть человек» (Ancor. 75. 7). «Совершенный Бог, пришедший свыше не для обитания в человеке, Сам всецело вочеловечился, не изменившись по природе, но совосприяв вместе с божеством и Свое человечество» (συμπεριελθὼς ἅμα τῇ θεότητι τὴν ἰδίαν ἐνανθρώπησιν — De fide. 15). Тем самым Е. К., с одной стороны, стремится показать неизменность и неслитность двух природ во Христе, а с др. стороны — их теснейшее единство, хотя терминологически ему не всегда это удается, поскольку, следуя характерной для вост. отцов Церкви сотериологической идее «обожения» человечества во Христе, он слишком сильно подчеркивает единство двух природ, так что божество у него зачастую поглощает человечество: «Слово, став плотью, не подверглось превращению и не изменило Свое божество в человечество, но соединило [его] в одно Свое святое совершенство и божество» (εἰς μίαν συνενώσας ἑαυτοῦ ἀγίαν τελειότητά τε καὶ θεότητα — Ancor. 119. 7; ср.: Adv. haer. 69. 42; 69. 67; 76. 39; 77. 26). Будучи одновременно Богом и человеком, Христос «не произвел слияния (σύγχυσιν), но два сохотал в одно (τὰ δύο κεράσας εἰς ἕν), не исчезнув в небытии, но, наделив силой земное тело, соединил его с божеством в одну силу (εἰς μίαν δύναμιν ἦνωσεν), свел в одно божество





(εις μίαν θεότητα συνήγαγεν)» (Ancoг. 80. 6–7). Несомненно, такое тесное единство двух природ для Е. К., так же как и для свт. Григория Нисского (*Greg. Nyss. Ad Theoph. // GNO. Vol. 3/1. P. 126–128; Idem. Adv. Apollin. // Ibid. P. 222–223; Idem. Contr. Eun. // Ibid. Vol. 3/ 3. P. 34, 68–69* и др.), означает не поглощение одной природы другой, чего он никак не допускает, но обожение человеческой природы, необходимое для ее спасения. Вместе с тем представление об одной Божественной Ипостаси во Христе позволяет Е. К. учить о «взаимообращении свойств» (*communicatio idiomatum*), в результате к-рого не только сила, святость и совершенство божества Христа распространились на Его человечество, но и страдание (πάθος), перенесенное Им по человечеству, «вменилось божеству» (ἐλογίσθη εἰς τὴν θεότητα), к-рое по природе бесстрастно, «потому что так благоволил пришедший святой и бесстрастный Бог Слово» (Ancoг. 93. 3–5; ср.: 92. 7–8). Для разъяснения этого Е. К. приводит пример: подобно тому как пятна крови на одежде вменяются носящему ее человеку, так и божеству Слова вменено страдание плоти, поскольку Само Божество соизволило, чтобы Ему было вменено это страдание, хотя Само при этом осталось бесстрастным (Ibid. 93. 5–8; 36. 5–6; Adv. haer. 77. 33). Так страдание плоти, носимой Божеством, было вменено Божеству, чтобы в Нем совершилось для нас спасение (Ancoг. 36. 6; De fide. 15; Adv. haer. 69. 24; 76. 39). Во Христе нельзя отделять божество от человечества, поскольку «божество было не вне человечества, когда ему предстояло пострадать, и во время страдания домостроительство во плоти не было оставлено Словом» (Adv. haer. 69. 42). После воскресения тело Христово, претерпевшее страдания, стало духовным, бесстрастным и божественным (De fide. 17; Adv. haer. 69. 67).

Мариология. Вместе с блж. Иеронимом Е. К. является одним из главных выразителей и защитников догмата о приснодевстве Богоматери в IV в., к-рому посвящена специальная глава трактата «Панарион» — «Против антидикомарианитов» (Adv. haer. 78; ср.: Ibid. 79, а также приписываемая ему «Гомилия в похвалу Богородицы Марии» — *In laudes sanctae Mariae Deiparae // PG. 43. Col. 485–502*). Подобно мн. др. от-

цам Церкви, Е. К. полагает, что в ВЗ прообразом Св. Девы Марии была Ева: как Ева была названа «матерью всех живущих» (Быт 3. 20), ибо от нее произошли все люди, так и от Св. Девы «родилась для мира сама Жизнь, чтобы Она, родив Живого, стала Матерью живущих» (Adv. haer. 78. 18). С др. стороны, Ева, преслушанием нарушив заповедь Божию, стала для людей также и причиной смерти, а Св. Дева, проявив послушание Богу, стала причиной жизни, ибо родившаяся от Нее Жизнь уничтожила смерть (Ibidem). Вражда между семенем змея и семенем жены (см.: Быт 3. 15) в действительности исполнилась на «Святом Семени» — рожденном от Св. Девы Сыне, пришедшем истребить древнего змея и сокрушить его силу (Adv. haer. 78. 19). Как первая Ева шила вещественные одежды для первого Адама, так же и Св. Дева по плоти родила Агнца, от славы Которого, как бы от руна, устроена нам одежда нетления (Ibid. 78. 18). Е. К. неоднократно называет Св. Марию Приснодевой (ἀειπαρθενος — Ancoг. 13. 8; 80. 2; 119. 5; Adv. haer. 78. 5; 78. 10, 23; De fide. 15 и др.), «родоначальницей девства» (ἀρχηγός τῆς παρθενίας — Adv. haer. 78. 10, 24), «Приснодевой, ставшей Матерью по домостроительству» (μητέρα γεγονυῖαν διὰ τὴν οἰκονομίαν — Ibid. 78. 10) и «Богородицей» (θεοτόκος — Ancoг. 30. 4; 75. 7). Для доказательства приснодевства Божией Матери Е. К. на основании свидетельств Свящ. Писания и устного «иудейского предания» (ἐκ τῆς τῶν Ἰουδαίων παραδόσεως) утверждает, что прав. Иосиф ко времени брака с Марией был уже стар (ок. 80 лет) и вдов и имел 6 детей от первого брака, а Мария была предана ему «не для брачного супружества» (οὐχ ἕνεκεν τοῦ ζευχθῆναι), но для того, чтобы охранить Ее девство, а также законность и истинность буд. домостроительства пришествия Христа во плоти (Adv. haer. 78. 7–8). Поэтому Мария «только казалась женой этого мужа, но не имела с ним плотского общения» (σώμάτων συνάφειαν), так же как и сам Иосиф, не приняв участия в рождении Спасителя по плоти, считался занимающим «положение Его отца по домостроительству» (κατ' οἰκονομίαν — Ibid. 78. 7, 15). Е. К. доказывает, что Мария до рождения Христа была Девой, ибо Его зачатие произошло непорочно, «без семени мужа» (Ancoг. 30. 4; 32. 7; 44. 6; 119. 6;

Adv. haer. 62. 5; 78. 7, 16 и др.). По свидетельству Свящ. Писания, Христос должен был родиться и родился от девы, такое «устроение зачатия» (ἡ οἰκονομία τῆς κυήσεως) не могло произойти от людей (Ancoг. 32. 8), но «Христос истинно родился от Марии Приснодевы через Духа Святого, не от семени мужа, а от Самой святой Девы восприняв тело» (De fide. 15).

Е. К. замечает, что после чудесного зачатия и рождения Христа Мария осталась непорочной и чистой Девой и не имела плотских отношений с Иосифом: в Евангелиях не говорится о том, что после рождения Христа Мария родила кого-то еще; если же там упоминаются братья и сестры Господа, то под ними следует понимать детей Иосифа от первого брака, которые были старше Христа и называются Его братьями и сестрами только на основании их «близкого родства» (ἡ γειτνίασις ἀρχιστείας) со Христом (Adv. haer. 78. 7, 9). Именование Христа «первенцем» (Μφ 1. 25), по мнению Е. К., означает, что Он не «первенец среди других детей», а «рожденный прежде всякой твари» (Кол 1. 15); в то же время выражение: Иосиф «не знал Ее, как наконец...» (Μφ 1. 25) — Е. К. предполагает понимать как первоначальное незнание Иосифом возданной Пресв. Марии высокой чести и славы от Бога (*Eph. Adv. haer. 78. 17, 20, 21*). Т. о., Е. К. убежден, что «непозволительно оскорблять Святую Деву, Которая не вступала в плотское общение ни после, ни прежде зачатия Спасителя», отрицание чего Е. К. считает «самым нечестивым из всех заблуждений» (πάσης μοχθηρίας δυσσεβέστατον — Ibid. 78. 23). Свяtitель не дает точных сведений о том, как Богородица окончила земной путь, поскольку не знает наверняка, умерла ли Она или осталась бессмертной, что, по его мнению, также весьма возможно; он уверен только, что даже в 1-м случае «в чести успение (ἡ κοίμησις) Ее, в непорочности (ἐν ἀργείᾳ) кончина, и в девстве — венец» (ἐν παρθενίᾳ ὁ στέφανος, — Ibid. 78. 24), поскольку Она навсегда осталась непорочной Девой, «почетным и превосходнейшим сосудом» (τὸ σκεῦος τὸ τίμιον καὶ ἐξοχώτατον — Ibid. 78. 11). Относительно почитания Богоматери Е. К. говорит, что Она достойна почтения (τιμᾶν) и чести (τιμῆ) как «собственная Мать Господа, потому что от Нее Господь ро-





дился истинно по плоти», и как «непорочная (ἄχραντος) по причине чести, относящейся к Нему» (Ibid. 78.10). Действительно, именно Св. Мария «была удостоена принять в Свое лоно Всецаря, Небесного Бога, Сына Божия, Ее утроба стала Его храмом и была уготована в жилище Господа для [исполнения] Его домостроительства во плоти» (Ibid. 79. 3). Е. К. выступает и против др. крайности — чрезмерного почитания Богоматери вместо Бога (ἀντὶ θεοῦ) и совершения во имя Ее священнодействий (εἰς ὄνομα αὐτῆς ἱεροουργεῖν), как это делали в Аравии женщины, известные под названием *коллиридианок* (см.: Ibid. 78. 23; 79. 1, 8, 9). Критикуя их т. зр., Е. К. указывает, что «Мария не Бог и не с неба получила тело, но была зачата, как Исаак, по обетованию от сочетания мужа и жены» (Ibid. 78. 23); «истинно святым было тело Марии, но не Богом; истинно Дева была девой и почтенной, однако Она дана нам не для поклонения (οὐκ εἰς προσκύνησιν), но сама поклоняется Рожденному от Нее по плоти и явившемуся с небес из недр Отчих» (Ibid. 79. 4). В целом Е. К. выражает свое мнение по этому вопросу в краткой формуле: «Мария [да будет] в чести, поклоняем же да будет Господь» (ἡ Μαρία ἐν τιμῇ, ὁ κύριος προσκυνεῖσθω — Ibid. 79. 9).

Сотериология. Учение Е. К. о том, каким образом Господь Иисус Христос совершил спасение людей и в чем оно заключается, с одной стороны, имеет множество различных смыслов и аспектов, с др. — является внутренне целостным и взаимосвязанным. Это хорошо видно из слов святителя, сказанных как бы от лица каждого человека: «Когда я немоществовал плотью, послан был мне Спаситель в подобии плоти греховной (Рим 8. 3), исполняя таковое домостроительство, чтобы искупить меня от рабства, тления и смерти. Он стал для меня оправданием и освящением и искуплением (1 Кор 1. 30): оправданием, потому что Своей верой упразднил грех, освящением, потому что освободил [меня] водой и Духом и Своим словом, искуплением, потому что предал Себя и Свою истинно агнчую Кровь во искупление за меня; Он стал умиловливанием (Рим 3. 25) [для] очищения мира, [для] примирения всего на небе и на земле (ср.: Кол 1. 20), исполняя в определенное время тайну, сокрытую прежде веков и родов

(Кол 1. 26)» (Eph. Ancog. 65. 9–11; Adv. haer. 74. 2).

Исходя из древнего сотериологического принципа «подобным — подобное», Е. К. указывает, что наше спасение заключается в самом соединении божества и человечества во Христе (τὸ σαρκικὸν καὶ τὸ θεϊκὸν ἐν ὧν — Ancog. 81. 1), поскольку Бог Слово «приобщился к нашему [естеству] ради нашего [естества]» (μετασχωὼν τοῦ ἡμετέρου διὰ τὸ ἡμέτερον — Ibid. 30. 4), и Единородный Сын Божий «воспринял всего человека, чтобы во всецелом человеке всецело исполнить все дело спасения, ничего не отвергнув от человека, дабы отвергнутая часть не стала вновь пищей диавола» (Ibid. 75. 8). Поскольку же человеческое естество вслед грехопадения подверглось тлению и смерти, Бог Слово, «от нашей плоти восприняв плоть, стал подобным нам человеком (ἄνθρωπος ἡμῖν ὁμοιος), чтобы [Своим] божеством дать нам спасение и Своим человечеством пострадать за нас, людей, страдание разрушив страданием (πάθος διὰ τοῦ πάθους λύσας) и смерть умертвив Своей смертью» (θάνατον διὰ θανάτου τοῦ ἰδίου θανατώσας — Ibid. 93. 3–4; ср.: Ibid. 65. 9). Он «единожды умер, за нас (ὑπὲρ ἡμῶν) претерпев страдание ради наших страданий, единожды вкусил смерти, и смерти крестной, и Слово добровольно ради нас (ἐκὼν δι' ἡμᾶς) пришло на смерть, чтобы смертию умертвить смерть» (Ibid. 92. 6–7). Это было победой Христа не только над смертью, но и над адом, диаволом и его воинством, властвовавшими над человечеством: «Крестом Он восторжествовал над начальствами и властями, смертью осудил грех, погребением похоронил беззаконие, вкушением смерти сокрушил жало смерти, схождением во ад отнял [силу] ада, освободил узников мужеством, поднял знамя креста против диавола» (Adv. haer. 66. 73). Е. К. сравнивает действия Христа с действиями «хитроумного царя», к-рый сначала отступает перед неприятелем, а затем внезапно переходит в наступление: так и Христос перехитрил диавола, притворившись, что боится смерти, «и через это бросил вызов Своему противнику, чтобы, после того как последний вообразил, будто Спаситель испугался смерти, по домостроительству навести на него самого смерть во спасение умирающим» (εἰς σωτηρίαν τοῖς θνήσκουσι — Ancog. 34. 8–9). Так

Христос «победил диавола, сокрушил жало смерти, восторжествовал над началами и властями, сломил силу греха» (Ibid. 37. 6).

Е. К. учит также о том, что крестная смерть Спасителя была жертвой Богу Отцу за грехи человечества: «Сам Единородный [Сын], пришедший стать за людей Первосвященником, воспринял от нас плоть, чтобы, [произоидя] от нас и став за нас приношением Своему Отцу Богу (προσφορὰ τῷ ἰδίῳ πατρὶ θεῷ), назвать учеников братьями» (Ibid. 41. 6). Господь, будучи Богом Словом и Сыном Божиим, «ради нас стал человеком от Марии без семени мужа, взяв смешение от человечества (ἐξ ἀνθρωπότητος τὸ φύραμα), приносит Отцу священство (τὴν ἱερωσύνην), не имеющее преемства, чтобы за нас стать Священником по чину Мелхиседекову. Ибо Он пребывает вовек приносящим дары за нас (τὰ ὑπὲρ ἡμῶν δῶρα), сначала принесся Самого Себя на кресте (ἑαυτὸν διὰ τοῦ σταυροῦ προσενέγκας), чтобы упразднить всякую жертву Ветхого Завета, священнодействуя совершеннейшую и живую [жертву], Сам [будучи] Жертвой (ἱερεῖον), Сам — Закланием (θῦμα), Сам — Священником (ἱερεὺς), Сам — Жертвенником (θυσιαστήριον), Сам — Богом, Сам — человеком, Сам — Царем, Сам — Первосвященником (ἀρχιερεὺς), Сам — Овцой (πρόβατον), Сам — Агнцем (ἀρνίον), ради нас став всем во всех, чтобы стать для нас Жизнью» (Adv. haer. 55. 4; ср.: Ancog. 65. 10; Adv. haer. 74. 2). Согласно Е. К., Христос есть не только Первосвященник, но и Посредник между Богом и человеком (ср.: 1 Тим 2. 5), «посредствующий между той и другой стороной» (τοῖς ἐκάτεροις μεσιτεύει); «ведь Он именно так является Посредником между Богом и человеками, будучи Богом и став человеком, не изменившись по природе, но по тому и другому [естеству] (κατὰ ἐκάτερα) посредствуя между обоими [сторонами]» (πρὸς τὰ ἀμφοτέρα μεσιτεύων — Ancog. 44. 6). «Христос как Посредник (ὁ Χριστὸς μεσιτεύων) все в Себе примиряет с Богом, не вменяя греха (1 Кор 5. 19), исполняя сокровенные тайны с верой в Его Завет, предобетованный Законом и Пророками, возвещается как Сын Божий и называется Сыном Давидовым, ибо Он и то и другое — Бог и человек, Посредник Бога и человека, истинный Дом Божий, Святое Священство (ἱεράτευμα ἄγιον —





1 Петр 2. 5), Податель Святого Духа, возрождающего и обновляющего все для Бога» (*Eriph.* Ancor. 66. 1; *Adv. haer.* 74. 3; ср.: *Ancor.* 65. 10; *Adv. haer.* 74. 2).

Подобно сщмч. Иринею Лионскому, свт. Афанасию Великому и великим кашпадокийцам, Е. К. рассматривает совершенное Богом Словом спасение как «обожение» воспринятой Им человеческой природы посредством соединения ее с божественной природой «в одно совершенство» и «единство» (εις μίαν τελειότητα, εις μίαν ενότητα), «в один Дух» (εις εν πνεύμα), «в одну силу» (εις μίαν δύναμιν) и «в одно Божество» (εις μίαν θεότητα — см.: *Ancor.* 80. 6–7; 119. 7; *Adv. haer.* 69. 42, 67; 76. 39; 77. 26 и др.). По мнению Е. К., после воскресения и вознесения на небо «святое тело Христа окончательно соединилось с божеством (συνενωθὲν λοιπὸν τῇ θεότητι), которое всегда присутствовало со святым телом, претерпевшим таковые страдания; ибо Иисус воскрес и соединил его в Себе в один Дух, в одно единство, в одно славословие, в одно Свое Божество» (εις μίαν ἐαυτοῦ θεότητα); «Его истинное тело, поскольку соединилось в одно единство и одно Божество, уже не подлежит страданию, уже не умирает» и, т. о., «способное к страданию навсегда остается бесстрастным (τὸ παθητὸν ἀπαθὲς αἰεὶ μένον), божественным (τὸ θεϊκόν), с телом, душой и всем человечеством; и Он, будучи Самим Богом, восшел на небеса и воссел одесную Отца во славе, не отложив тела, но [соделал его] духовным (τὸ πνευματικόν), соединив в совершенстве одного Божества» (ἐν τελειότητι μιᾶς θεότητος — *De fide.* 17; ср.: *Adv. haer.* 69. 67).

Кафолическая Церковь, ереси и расколы. В полемике с различными ересями Е. К. раскрывает учение о кафолической Церкви как носительнице и хранительнице истинной веры, тщательно оберегающей ее от нападков и искажений со стороны различных ересей и расколов (*Ancor.* 118. 4–8; *Adv. haer.* 33. 30–31; *Tandonnet.* 1960. Col. 858–859; *Schneemelcher.* 1962. S. 922). Согласно Е. К., Церковь, к-рую он еще до Никео-Константинопольского Символа веры называет «святой и единой, кафолической и апостольской» (ἡ ἁγία καὶ μόνη καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία — *Eriph.* *De fide.* 20), а также «кафолической, апостольской и

православной» (καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ καὶ ὀρθόδοξος ἐκκλησία — *Adv. haer.* Prooem. 4), — это «Рай великого Художника», «Град Святого Царя», «Святой Иерусалим», «чистая Дева», «Невеста Христова, обрученная в вере только одному Мужу», «твердое Основание и Камень», «спасительное Жительство», «наша честная Матерь» (*Ibid.* Prooem. 1; *Ibid.* 35. 3; *De fide.* 1–2, 18–19; *Ancor.* 118. 4–7). По мнению Е. К., Церковь Божия существовала «от века» (ἀπ' αἰῶνος), т. е. от самого начала мира,



что «те истины веры (τὰ ἀληθινὰ τῆς πίστεως), которые были изначально услышаны от Господа, остаются в святой Церкви Божией, и поэтому в Господе сохраняется святая Церковь Божия и православная вера» (ὀρθόδοξος πίστις — *Ibid.* 69. 27). Церковь также приняла истинную веру «от святых отцов, то есть от святых апостолов» Господних (παρὰ ἁγίων πατέρων τούτεστι τῶν ἁγίων ἀποστόλων — *Ancor.* 118. 4–8).

Хотя Церковь «распространена по всей вселенной до крайних пределов земли», но, получив «от апостолов и их учеников» истинную веру, она «тша-

Церковь
во имя свт. Епифания
Кипрского (1645)
в составе архитектурного
комплекса Кириллова
Белозерского мон-ря

тельно хранит ее, как бы обитая в одном доме, и подобно верует этому, словно имея одну душу и од-

будучи созданной вместе с Адамом и предвозвещенной праотцами и пророками, но открылась она только «по преемству времени в результате телесного пришествия Христова» и «явилась во Христе и существует со Христом» (*Adv. haer.* Prooem. 1; *Ibid.* 80. 11). Рожденная во Христе «от одной веры через Святого Духа», Церковь есть «христианство, поистине изначально так названное с Адамом и до Адама и прежде всех веков со Христом волей Отца и Сына и Святого Духа, и со всеми во всяком роде благоугодившими Богу удостоверяемое, и во время Его пришествия ясно открывшееся в мире» (*De fide.* 6). Е. К. учит, что только кафолическая и апостольская Церковь является «путем истины» (ἡ ὁδοποιία τῆς ἀληθείας — *Adv. haer.* 59. 12), «опорой истины» (τὸ ἔρεισμα τῆς ἀληθείας — *De fide.* 19), «основанием и учением истины» (ἡ τῆς ἀληθείας βᾶσις ἅμα καὶ διδασκαλία — *Adv. haer.* Prooem. 1), ибо она в неповрежденном виде хранит «евангельское учение (εὐαγγελικὴ διδασκαλία) и проповедь Царства — этот единственный источник спасения и истинную веру» (*Ibid.* 4). Церковь «получила совершенную благодать (τὴν τελείαν χάριν) от Бога и знание (γνώσιν) от Самого Спасителя через Духа Святого» (*Adv. haer.* 35. 3); так

но и то же сердце, и согласно проповедует, учит и передает это, словно обладая одними устами» (*Adv. haer.* 31. 30–31). Е. К. указывает на важное значение, которое в вере и жизни Церкви имеет устное апостольское предание (παράδοσις), поскольку «святые апостолы одно передали в Писаниях (ἐν γραφαῖς), а другое — в преданиях» (ἐν παραδόσεσιν — *Ibid.* 61. 6; ср.: *De fide.* 22). Действительно, как замечает Е. К., «письменно и устно (ἐγγράφως τε καὶ ἀγράφως) наставлял Отец, то есть Бог, Единородный [Сын] и Святой Дух, наша же Матерь Церковь имеет положенные в ней ненарушимые уставы (θεσμοὺς ἀλύτους), которые не могут быть упразднены» (*Adv. haer.* 75. 8). Согласно Е. К., эти «пределы и основания для назидания веры установили нам и предания апостолов (ἀποστόλων παραδόσεις), и священные Писания (γραφαὶ ἅγια), и преемства учителей (διαδοχαὶ διδασκάλων), так что истина Божия защищена отовсюду» (*Ibid.* 55. 3). Основанием апостольской веры Е. К. считает исповедание ап. Петра (Мф 16. 16): «Святой Петр, главенствующий среди апостолов (κορυφαῖατος τῶν ἀποστόλων), стал для нас воинству твердым камнем, утверждающим веру Господа, на каковом камне во всем созиждена Церковь» (*Eriph.*





Adv. haer. 59. 7; ср.: Ancor. 9. 6). Высшее выражение апостольской веры Е. К. видит в Символе веры, провозглашенном отцами Никейского Собора: «Эта вера передана от святых апостолов и [утверждена] в Церкви во святом граде единодушно от всех бывших тогда святых епископов, числом более трехсот десяти» (Ancor. 118. 14; Adv. haer. 73. 34).

Основываясь на словах из Книги Песни песней (Песн 6. 7–8), Е. К. отличает от единой истинной Церкви Христовой — «Царицы» и «Невесты» Небесного Царя — во-первых, «шестьдесят цариц», т. е. 60 родов праведников от Адама до Христа, подготавливавших Его пришествие и явление Его Церкви, и, во-вторых, «восемьдесят наложниц» (ὀγδοήκοντα παλλακαί), т. е. 80 различных ересей (αἱρέσεις), возникших как во времена «цариц», т. е. до первого пришествия Христова, так и после Его пришествия (Eriph. Adv. haer. Prooem. 1; Adv. haer. 35. 3; De fide. 3–5; Ancor. 12–13). Хотя Е. К. включает в число 80 ересей 5 дохрист. культур — варварство, скифство, эллинизм, иудаизм и самарянство (см. Adv. haer. Prooem. 3; Adv. haer. 1–4, 9), и даже называет их «матерями ересей» (μητέρες αἱρέσεων — см.: Ancor. 12. 7–8; ср.: Anasaphalaeosis // GCS. Bd. 25. S. 162), однако, вероятно, употребляет это понятие в нейтральном смысле «религиозного состояния человечества» (Moutsoulas. 1966. P. 365, 368, 371). Основное внимание Е. К. сосредотачивает на тех ересях, к-рые возникли после пришествия Христа. Он полагает, что хотя они и называются «домашними» (οἰκειακοί), однако в действительности суть «незаконнорожденные дети» (νόθοι), родившиеся от «смешанных браков», и «злые враги» (δαινοὶ ἐχθροί) Церкви, ибо «не принадлежат к истинной вере апостолов Господних» (Eriph. Ancor. 116. 7). Все т. н. христианские ереси хотя и не совсем чужды Завета и наследия Христова, но не получили «приданого от Слова» и не приняли «гостеприимства Духа Святого» (De fide. 6); они сами отделились от Церкви и имеют «только имя Христово, но не веру» Его (Adv. haer. Prooem. 4). По определению Е. К., всякая ересь есть «зловерие» (κακοπιστία), к-рое «хуже неверия», поскольку от неверия можно исцелиться, приняв истинную веру, а зловерие неисправимо (Ancor. 9. 1). Ереси утратили истину, склонившись «на-

право или налево» от «царского пути», к-рым шествует Церковь, и блуждают «по бездорожью заблуждения» (Adv. haer. 59. 12). Происходят они, с одной стороны, от излишнего любопытства в богопознании — попыток проникнуть в «глубины Божии» без опытного посвящения Св. Духом (Ancor. 12. 6; 14. 4) и преступая границы «апостольской веры и учения апостолов» (Adv. haer. 77. 37). С др. стороны, ереси возникают из злоупотребления языческой философией и ученостью, ярким примером чему могут служить оригенизм и арианство (см.: Ibid. 64. 65, 72; 69. 71; 76. 2 и др.; см. также: Schneemelcher. 1962. S. 924–925). Существенную роль в происхождении ересей, к-рые Е. К. называет вратами ада, тщетно пытающимися одолеть Церковь Христову (Eriph. Ancor. 9. 6), играет сам «отец лжи» — диавол (Ibid. 16. 6; Adv. haer. 69. 27; 69.47). Поэтому «всякая ересь вводит в заблуждение, не приняв Духа Святого по Преданию отцов во святой кафедральной Церкви Божией» (Ancor. 63. 7; ср.: Adv. haer. 70. 2). От ересей Е. К. отличает расколы (σχίσματα): раскольники — это те, кто по к.-л. разногласиям с церковными властями отделились от Церкви, но имеют «не чуждую веру» (οὐκ ἄλλοτρίαν πίστιν), т. е. не искажают истинную веру Церкви (как, напр., мелитианский раскол в Египте или раскол авдиан в Месопотамии; см.: Ancor. 13. 7; 14. 1–4; Adv. haer. 68. 1; 70. 1). Однако расколы приводят к разделению в Церкви (διαίρεσεις, μερισμός τῆς ἐκκλησίας) и вражде между ее членами, тем самым нарушая церковный порядок и разрывая церковное единство, являющееся неотъемлемым свойством истинной Церкви (Adv. haer. 61. 3; 68. 5–7; 70. 9–10; De fide. 21).

Согласно Е. К., «церковный порядок» (θεσμοὶ τῆς ἐκκλησίας), или «образ существования Церкви» (ὁ χαρακτήρ τῆς ἐκκλησίας), был изначально определен пророками, апостолами и евангелистами (De fide. 25). Благодаря этому в единой Церкви Божией при множестве различных людей, служений и образов жизни сохраняется удивительное согласие и единодушие, подобно тому как многочисленные части корабля, сделанные из разных бревен, строго подогнаны друг к другу и образуют один корабль (Adv. haer. 61. 3). Из различных церковных служений и образов жизни Е. К. упоминает девство,

монашество (μονότης), воздержание, вдовство, брак (первый и второй, после смерти супруга), священство, чтецов, диаконисс, экзорцистов, переводчиков, похоронщиков, привратников (De fide. 21; Adv. haer. 61. 3). Венцом всех степеней, их «матерью и родительницей» является «святое священство» (ἡ ἁγία ἱερωσύνη), состоящее из 4 степеней (τάγματα, τάξεις): епископов, пресвитеров, диаконов и иподиаконов (De fide. 21). По свидетельству Е. К., из-за превосходящей чести священства в священные степени избираются люди в первую очередь из девственников или монашествующих и только во вторую очередь — из единобрачных, но воздерживающихся от жен или овдовевших после единобрачия; второбрачным же вступать в клир не дозволяется (Ibid. 21; Adv. haer. 59. 4). Епископы имеют власть над пресвитерами, но вместе с ними являются пастырями, постоянно заботятся о вверенной им пастве, совершают богослужения и управляют Церковью (Adv. haer. 75. 5; 80. 5–6). Богослужebные собрания (συνάξεις) они проводят, как правило, по средам, пятницам и воскресеньям, а также в праздники (De fide. 22). Из таинств Е. К. упоминает Крещение (τὸ βάπτισμα, τὰ μυστήρια περὶ λουτροῦ — Ancor. 8. 7; 119. 11; Adv. haer. 40. 2; De fide. 18, 22, 24 и др.) и Евхаристию (Ancor. 57, De fide. 14, 22–23 и др.). Крещение он называет «великим обрезанием» (μεγάλη περιτομή), к-рое «обрезает нас от грехов и запечатлевает нас во имя Бога» (Adv. haer. 8. 6; De fide. 24). Совершается оно во имя Св. Троицы и является «единой печатью Троицы» (μία σφραγὶς τῆς τριάδος — Ancor. 8. 7–8; De fide. 18). Евхаристию Е. К. называет «службой домостроительства» (λατρεία τῆς οἰκονομίας — De fide. 22–23) и говорит, что в ней нам даруется «избавляющее нас от болезней питье — Кровь Христова»; необходимо несомненно верить, что хлеб в этом таинстве, хотя внешне и не похож, но на самом деле есть Тело Христово, поскольку так «по благодати пожелал сказать Сам Господь» (Ancor. 57. 5). Хлеб и вино, данные Мелхиседеком Аврааму, были «намеками на таинства» (τῶν μυστηρίων τὰ αἰνίγματα) и «пробрами» (ἀντίτυπα) Тела и Крови Господа» (Adv. haer. 55. 5).

Учение о телесном воскресении. В полемике с язычниками и еретиками (особенно с Оригеном, см.:





Dechoz. 1988. P. 349–390) Е. К. раскрывает церковное учение о телесном воскресении: «Наша святая Матерь Церковь верует, как ей самой истинно проповедано и истинно предписано, что мы все умрем и воскреснем с этим самым телом и с этой самой душой (σὺν σῶματι τοῦτο, σὺν ψυχῇ ταύτῃ), со всем нашим сосудом, чтобы каждый получил соответственно тому, что он сделал (2 Кор 5. 10)» (*Eph.* De fide. 18; ср.: *Апсog.* 119. 11). Против язычников Е. К. доказывает возможность воскресения примерами из жизни природы: день сменяет ночь, пробуждение — сон; брошенные в землю семена, словно бы умирая, прорастают и возрождаются в новом растении и т. д. (*Апсog.* 83. 3–5). Языческие писатели также знали и приводили повествования о воскресении людей или возвращении их из преисподней — напр., Алкесты, Пелопса, Амфиарея, Главка, Кастора и др. (*Ibid.* 85. 2–4). В Свящ. Писании неоднократно говорится о воскресении (*Ibid.* 94. 3–98. 1). Но главное доказательство возможности воскресения тел Е. К. видит во всемогуществе Бога, Который если мог в начале сотворить несуществовавшее тело и дать ему бытие, то, конечно же, может вновь его воскресить и дать ему его душу (*Ibid.* 88. 1–6; *Adv. haer.* 64. 71). Не меньшее доказательство заключается в факте воскресения Христа, к-рое есть «первообраз нашего воскресения» (*Adv. haer.* 64. 68). Е. К. критикует нелепое мнение еретиков (в частности, манихеев, маркионитов и *иеракитов*) о воскресении души, а не тела, поскольку бессмертная душа не может ни умереть, ни воскреснуть (*Апсog.* 86. 1; *Adv. haer.* 42. 5; 64. 63; 67. 5). По мнению Е. К., души умерших до воскресения их тел пребывают не в могилах, а в «некоторых назначенных от Бога для каждой души хранилищах (ἐν τοιαῖοις τισίν), сообразно достоинству того, что они соделали в своей жизни» (*Апсog.* 86. 8; ср.: 99. 5). Особое внимание Е. К. уделяет критике оригеновского учения о воскресении (*Апсog.* 87–100; *Adv. haer.* 64. 63–72); при этом в своих рассуждениях он опирается не на труды самого Оригена, а на сочинения предшествующих критиков Оригена — свт. Петра Александрийского, свт. Евстафия Антиохийского и особенно сщмч. Мефодия Олимпийского (см.: *Kelly.* 1968. P. 475; *Dechoz.* 1988. P. 108–

124), отчего его критика бывает не всегда справедливой (*Dechoz.* 1988. P. 390). Согласно Е. К., Ориген и его последователи учили, что воскреснет не то же самое тело, к-рое умерло, но какое-то иное, ставшее нематериальным и утратившее те члены и функции, к-рые не нужны для буд. жизни. Однако, как замечает Е. К., в таком случае «неправеден будет Суд Божий, судящий другую плоть вместо согрешившей или другое тело приводящий к славе наследия Царства Небесного вместо тела, трудившегося в постах, бдениях и гонениях за имя Божие»; невозможно также, чтобы была судима одна душа без соединения с грешившим вместе с ней телом (*Eph.* *Апсog.* 87. 3–4). В противовес этому Е. К. учит, что «как тело и душа составляли одного человека, сотворенного Богом, так справедливый Судия воскресит [каждое] тело и даст ему его собственную душу. И таким образом Суд Божий будет справедлив, когда и то, и другое вместе приобретатся наказания за грехи или воздаяния за добродетель богочестия, которое будет оказано святым» (*Апсog.* 88. 8; *Adv. haer.* 64. 70–71). Воскреснет все тело целиком, со всеми его членами, поскольку не могут быть в теле одни члены воскресшими, а другие — невоскресшими (*Апсog.* 98. 3–8; *Adv. haer.* 64. 63, 67). Как это подтверждается примерами *Еноха*, прор. *Илии* и Самого воскресшего Христа, воскресшее тело будет тем же самым, к-рое жило на земле (*Апсog.* 90. 6 — 91. 1; 98. 6–8; *Adv. haer.* 64. 63–65, 67). Е. К. замечает, что воскресшее тело хотя и будет тождественно земному телу, но придет в иное совершенное состояние и обретет новые качества — станет «духовным» (πνευματικόν), украсится «славой» (δόξα), «сиянием» (φαιδρότης), «нетлением» (ἀφθαρσία), «бессмертием» (ἀθανασία), «бесстрастием» (ἀπαθές) и «духовной тонкостью» (λεπτότης πνεύματος), позволяющей ему свободно проникать через др. тела (*Апсog.* 90. 2–3; 91. 1–4; ср.: *Adv. haer.* 64. 63, 68). Во время Своего Второго пришествия Христос «во мгновение» (ὕλθῃ) совершит «всеобщее воскресение» (τὴν καθολικὴν ἀνάστασιν), ибо Он Сам есть «воскресение мертвых» и «начаток умерших» (*Апсog.* 95. 4; 100. 1; *Adv. haer.* 64. 65, 69).

Иконоборческие взгляды в приписываемых Е. К. сочинениях против икон. Хотя вопрос о подлин-

ности этих сочинений остается спорным, мн. западно-европ. ученые начиная с 1916 г., т. е. со времени публикации Холлем сохранившихся фрагментов из них (*Holl.* 1916. S. 828–868), отводят Е. К. определенное место в истории возникновения и развития иконоборческих идей (см., напр., *Koch.* 1917. S. 58–64; *Elliger.* 1930. S. 53–60; *Schneemelcher.* 1962. S. 925–926; *Hemmerdinger.* 1970. P. 118–120; и др.). В связи с чем представляют интерес основные аргументы против изготовления и почитания икон, содержащиеся в этих сочинениях. Прежде всего автор замечает, что во всем Свящ. Писании ВЗ и НЗ заповедуется поклонение только Богу (Отцу) и Спасителю Христу, Сыну Божию (*Eph.* *Contr. imag.* 9, 18). Поэтому поклонение ангелам и святым есть не что иное, как идолослужение, тем более — поклонение их иконам, к-рые не соответствуют их духовной природе и прославленному состоянию; к тому же они сами никак не желают, чтобы им поклонялись (*Ibid.* 4–11, со ссылкой на Лаодик. 34). Автор убежден, что Бога как непостижимого, неизяснимого и неопишуемого (ἀπερίγραφο) вообще невозможно изобразить (υφάρχειν — *Ibid.* 12). То, что Сын Божий воплотился от Св. Девы Марии и стал совершенным человеком, не дает право изображать Его отдельно как человека, поскольку Он все равно остается «непостижимым Сыном Божиим» (τὸν ἀκατάληπτον υἱὸν τοῦ θεοῦ); в противном случае Он окажется неподобным Отцу (*Ibid.* 13–15; *Ep. Theod.* 22). Поэтому не следует пытаться изобразить материальными красками «Божественный образ Бога Слова в воплощении» (τὸν θεῖον τοῦ θεοῦ λόγου χαρακτῆρα κατὰ τὴν σάρκωσιν — *Testament.* 34). Кроме того, Он Сам во время Своего пришествия на землю нигде не повелел «изготавливать Свое подобие» (ποιῆσαι ὁμοίον αὐτῷ), поклоняться ему или взирать на него; таковое повеление происходит от лукавого и направлено на презрение Бога; оно чуждо Свящ. Писанию, отвращает верующих людей от Бога и возвращает их к «древнему идолопоклонству» (εἰς ἀρχαίαν εἰδωλολατρείαν — *Contr. imag.* 16–18; *Ep. Theod.* 19; *Ep. Ioan. Hieros.* 9). К тому же никто из древних отцов не бесчестил Христа, изображая Его на иконе, и не вешал ее в церкви или в своем доме; это же касается и изоб-





ражений пророков и апостолов (Ер. Theod. 23). В иконописных изображениях Христа и святых встречается множество выдумок и нелепостей, привнесенных домыслами их авторов, что обличает лживость этих изображений (Ibid. 24, 26–27). Т. о., по мнению автора, «не подобает нам иметь Бога изображенным красками и [с различными] членами» (Ibid. 25); не следует вешать иконы в церквах, на могилах святых и в общественных местах, но надо всегда почитать Бога в сердце (Testament. 33).

А. Р. Фокин

Соч.: **Собр.**: PG. 41–43; *Oehler F.*, ed. *Corpus haeresiologicum*. В., 1859–1861. Т. 2–3; *Dindorfius W.*, ed. *Epiphanius episcopi Constantiae Opera*. Lpz., 1859–1862. Vol. 1–5; GCS. Bd. 25, 31 / Hrsg. K. Holl. 1915, 1922; Ibid. 37 / Hrsg. H. Lietzmann. 1933; **Отдельные соч.**: *Hultsch F.*, ed. *Metrologiconum scriptorum reliquiae*. Lpz., 1864. Vol. 1. P. 259–276; *Symmicta I* / Ed. P. de Lagarde. Gött., 1877. Vol. 1. P. 223–225; 1880. Vol. 2. P. 149–210; *Lagarde P.*, ed. *Veteris Testamenti ab Origene recensiti fragmenta apud Syros*. Gött., 1880; *Idem*. *Catenae in Evangelia aegypticae quae supersunt*. Gött., 1886; *Πατριακή βιβλιοθήκη* / Ed. J. Sakkelion. Αθήνα, 1890. P. 131–133; *Les lapidaires de l'antiquité et du Moyen âge*. P., 1898. Vol. 2/1 / Ed. C. É. Ruelle. P. 193–199; *Holl K.* Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung // SPAW. Phil.-hist. Kl. B., 1916. Bd. 25. S. 828–868 (repr.: *Holl K.* *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Tüb., 1928. Bd. 2. [Tl.] 2. S. 351–398); *Blake R. P.*, *Vis H. de.*, ed. *Epiphanius de Gemmis / The Old Georgian Version and the Fragments of the Armenian Version by R. P. Blake and the Coptic-Sahidic Fragments by H. de Vis*. L., 1934; *Dean J. E.*, ed. *Epiphanius. Treatise on Weights and Measures: the Syriac Version*. Chicago, 1935; *Interpretatio Evangeliorum* / Hrsg. A. Erikson. Lund, 1939; *Graf*. *Geschichte*. Bd. 1; *Amand E.* *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*. Louvain, 1945; *Deureesse R.* *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois*. Vat., 1959. (ST; 201); *Iturbe F. J. S.*, ed. *La cadena arabe del Evangelio de San Mateo*. Vat., 1970. Vol. 1. (ST; 254); *Μουτσούλας Ε.* Τὸ «Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν» ἔργον Ἐπιφανίου τοῦ Σαλαμῖνος: Εἰσαγωγή, κριτικὴ ἐκδόσις, σχόλια // *Θεολογία*. 1970. Τ. 41. Σ. 618–637; 1971. Τ. 42. Σ. 473–505; 1972. Τ. 43. Σ. 309–340, 631–670; 1973. Τ. 44. Σ. 157–198; *Wolska-Camus W.*, ed. *Cosmas Indicopleustēs. Topographie chrétienne*. P., 1973. Vol. 3. P. 283–285. (SC; 197); *Weischer B. M.* Ein arabisches und äthiopisches Fragment der Schrift «De XII gemmis» des Epiphanius von Salamis // *Oriens Chr.* 1979. Bd. 63. S. 103–107; *Stone M. E.* Concerning the Seventy-Two Translators: Armenian Fragments of Epiphanius «On Weights and Measures» // *HarvTR*. 1980. Vol. 73. P. 331–336; *idem*. An Armenian epitome of Epiphanius' «De gemmis» // *Ibid.* 1989. Vol. 82. P. 467–476; *Les versions géorgiennes d'Épiphane de Chypre: Traité des poids et des mesures* / Ed. M. van Esbroeck. Louvain, 1984. 2 vol. (CSCO; 460–461); *Thümmel H. G.* Die bilderfeindlichen Schriften des Epiphanius von Salamis // *Bsl.* 1986. Vol. 47. P. 169–188; *Stone M. E.*, *Ervine R.* *The Armenian Text of Epiphanius of Salamis' De mensuris et ponderibus*. Leuven, 2000. (CSCO; 583); рус. пер.: Слово на Вознесение Господа нашего Иисуса Христа // ХЧ.

1829. Ч. 34. С. 121–130; 2 Слова в неделю Ваий // ХЧ. 1838. Ч. 1. С. 258–272; 1841. Ч. 1. С. 345–350; Слово на святое Христово Воскресение // ХЧ. 1838. Ч. 2. С. 21–38; Сочинение против осмидесяти ересей. Серг. П., 1840 // РГБ ОР. Ф. 172. К. 486. Ед. 1 [пер. студентов МДА, разрозненные тетради. 615 л. ед. 7]; *Обозрение ересей (фрагм.)* / Пер.: И. Георгиевский // РГБ ОР. Ф. 172. К. 219. Ед. 14. Л. 3; Слово в Великую Субботу // ХЧ. 1846. Ч. 2. С. 27–50; Творения свт. *Епифания, еп. Кипрского*. М., 1863–1885. Ч. 1–6. (ТСОП; 42, 44, 46, 48, 52а, 52б); БВ. 2004. № 4. С. 450–452; 2005/2006. № 5/6. С. 521–529. Лит.: *Tillemont*. *Mémoires*. 1705. Т. 10. P. 484–521, 802–807; *Gervaise F.-A.* *L'histoire et la vie de st. Épiphane, archevêque de Salamine*. P., 1738; *Papebroch D.* *Acta S. Epiphanius* // *ActaSS*. 1738. Т. 3. P. 36–50 (перезд.: PG. 41. Col. 115–152); *Schroeckh J. M.* *Christliche Kirchengeschichte*. Lpz., 1784. Bd. 10. S. 3–107; *Fabricius J. A.* *Notitia in Epiphanius* // *BG*. 1802. Vol. 8. P. 255; *Eberhard B.* *Die Betheligung des Epiphanius am Streite über Origenes*. Trier, 1859; *Горский А. В.*, *прот.* *Святитель Епифаний, еп. Кипрский* // *ПрТСО*. 1863. Ч. 22. С. 271–290; *Lipsius R. A.* *Zur Quellenkritik des Epiphanius*. W., 1865; *idem*. *Epiphanius* // *DCV*. 1880. Т. 2. P. 149–156; *Schaff Ph.* *The Creeds of Christendom*. N. Y., 1877. Vol. 2. P. 32–38; *Воскресенский М. Св.* *Епифаний, епископ Кипрский: Сведения в творениях Епифания о нем самом — о современных ему явлениях и лицах и его богословие*. 1886 // РГБ ОР. Ф. 172. К. 216. Ед. 12; [*Dale A. W.*] *Origenistic Controversies* // *DCV*. 1887. Vol. 4. P. 142–156; *Барсов Н.* *Представители практической-ораторского типа проповеди в IV веке в Церкви Восточной* // *Вир*. 1895. Т. 1. Ч. 1. С. 536–548; *Condamin A.* *St. Épiphane a-t-il admis la légitimité du divorce pour adultère?* // *BLE*. 1900. Vol. 32. P. 16–21; *Hackett J.* *A History of the Orthodox Church of Cyprus from the Coming of the Apostles Paul and Barnabas to the Commencement of the British Occupation (A. D. 45 — A. D. 1878)*. L., 1901; *Schermann T.* *Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des 4. Jh.* Freiburg. i. Br., 1901. S. 233–242; *Епифаний, еп. Кипрский* // *ПБЭ*. 1904. Т. 5. С. 479–481; *Martin J.* *Saint Épiphane* // *Annales de philosophie chrétienne*. 1907/1908. Т. 155. P. 113–150, 604–618; 1908. Т. 156. P. 32–49; *Holl K.* *Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius (Ancoratus und Panarion)*. Lpz., 1910. (TU; 36/2); *idem*. *Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streits* // SPAW. Phil.-hist. Kl. B., 1916. Bd. 9. S. 226–255 (repr.: *Holl K.* *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Tüb., 1928. Bd. 2. [Tl.] 2. S. 310–335); *idem*. Ein Bruchstück aus einem bisher unbekanntem Brief des Epiphanius // *idem*. *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Tüb., 1928. Bd. 2. [Tl.] 2. S. 204–224; *Viedebant O.* *Quaestiones Epiphanianae, metrologicae et criticae*. Lpz., 1911; *Wilamowitz-Möllendorff U.*, *von*. Ein Stück aus dem Ancoratus des Epiphanius // SPAW. Phil.-hist. Kl. B., 1911. Bd. 2. S. 759–772; *Schwietz S.* *Das morgenländische Monchtum*. Mödling bei W., 1913. S. 103–126; *Koch H.* *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen*. Gött., 1917. S. 58–64; *Wilpert J.* *Drei unbekanntem bilderfeindlichen Schriften des hl. Epiphanius* // *Historisches Jb.* im Auftrag d. Görres-Gesellschaft. Münch., 1917. Bd. 38. S. 532–535; *Cavallera F.* *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*. Louvain; P., 1922. Т. 1. P. 203–227; *Schwartz E.* *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalcedon* // *ZNW*. 1926.

Bd. 25. S. 38–88; *Ostrogorsky G.* *Studien zur Geschichte des byzant. Bilderstreites*. Breslau, 1929; *Maas P.* *Die ikonoklastische Episode in dem Brief des Epiphanius an Johannes* // *BZ*. 1929/1930. Bd. 30. S. 279–288; *Elliger W.* *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten*. Lpz., 1930. Bd. 1. S. 53–60; *Martin E. J.* *A History of the Iconoclastic Controversy*. L.; N. Y., 1930; *Флоровский*. *Вост. отцы IV в.* 1931. С. 199–203; *Evelyn White H. G.* *The Monasteries of the Wadi'n Natrun*. N. Y., 1932. Vol. 2: *The History of the Monasteries of Nitria and Scetis*; *Rucker I.* *Florilegium edessenum anonymum* // *SBA. Philos.-hist. Abt. Münch.*, 1933. H. 5. S. 41–44; *idem*. *Epiphanius' De XII gemmis* // *ThRv*. 1935. Bd. 34. S. 329–335; *Badcock F. J.* *The History of the Creeds*. L.; N. Y., 1938; *Erikson A.* *Sprachliche Bemerkungen zu Epiphanius' Interpretatio evangeliorum*. Lund, 1939; *Lebon J.* *Sur quelques fragments de lettres attribuées à St. Épiphane de Salamine* // *Miscellanea Giovanni Mercati*. Vat., 1946. Vol. 1. P. 145–174; *Nautin P.* *Hippolyte contre les hérésies*. P., 1949; *idem*. *Le dossier d'Hippolyte et de Méiton*. P., 1953; *idem*. *Épiphane (saint) de Salamine* // *DHGE*. 1963. T. 15. Col. 617–631; *idem*. *Eutychius* // *Ibid.* 1967. T. 16. Col. 95–97; *idem*. *Divorce et remariage chez s. Épiphane* // *VChr*. 1983. Vol. 37. P. 157–173; *Kelly J. N. D.* *Early Christian Creeds*. L., 1950. P. 318–322, 335–338; *idem*. *Early Christian Doctrines*. L., 1968; *idem*. *Jerome*. N. Y., 1975; *Smothers E. R.* *Saint Epiphanius and the Assumption* // *American Ecclesiastical Review*. Wash., 1951. Vol. 125. P. 355–372; *Galus T.* *Ad Epiphanius interpretationem mariologiam in Gen. III,15 // Verbum Domini*. R., 1956. Vol. 34. P. 272–279; *Steinmann J.* *Saint Jérôme*. P., 1958. P. 243–246; *Le Calendrier palestino-géorgien* / Ed., trad. et comment: G. Garitte // *SH. Brüssel*, 1958. Vol. 30. P. 223, 309 sqq., 387 sqq.; *Fernández D.* *De perpetua Mariae virginitate iuxta S. Epiphanius* // *Marianum*. R., 1958. Vol. 20. P. 129–154; *idem*. *De matrimonio Mariae cum Joseph iuxta S. Epiphanius Salaminum eiusque coaequales* // *Ephemerides Mariologicae*. Madrid, 1963. Vol. 13. P. 35–62, 450–467; *idem*. *De mariologia sancti Epiphanius*. R., 1968; *Botte B.* *Fragments d'une anaphore inconnue attribuée à S. Épiphane* // *Muséon*. 1960. Vol. 73. P. 311–315; *Tandonnet R.* *Épiphane (saint) de Constantia (Salamine) en Cypre* // *DSAMDH*. 1960. T. 4. Fasc. 1. Col. 854–861; *Kirchmeyer J.* *Épiphane de Cypre (Pseudo)* // *Ibid.* Col. 861–862; *Engberding H.* *Zur griechischen Epiphaniusliturgie* // *Muséon*. 1961. Vol. 74. P. 135–142; *Jouassard G.* *Deux chefs de file en théologie mariale dans la seconde moitié du IV siècle: St. Épiphane et St. Ambroise* // *Gregorianum*. 1961. Vol. 42. P. 5–36; *Fraenkel P.* *Histoire sainte et hérésie chez Épiphane de Salamine, d'après le tome I du Panarion* // *RTPPhil*. 1962. Vol. 12. P. 175–191; *idem*. *Une réédition du Panarion d'Épiphane* // *Ibid.* 1969. Vol. 19. P. 111–114; *Schneemelcher W.* *Epiphanius von Salamis* // *RAC*. 1962. Bd. 5. Lfg. 38. S. 909–927; *Geschichte der ökumenischen Konzilien* / Hrsg. G. Dumeige. Mainz, 1964. Bd. 1: *Ortiz de Urbina I.* *Nizäa und Konstantinopel*. S. 211–230; *Μουτσούλας Ε.* *Ἐπιφάνιος* // *ΘΗΕ*. 1964. Τ. 5. Σ. 800–808; *idem*. [*Moutsoulas E.*] *Der Begriff «Häresie» bei Epiphanius von Salamis* // *StPatr*. 1966. Vol. 7. P. 362–371; *idem*. *L'œuvre d'Épiphane de Salamine «De mensuris et ponderibus» et son unité littéraire* // *Ibid.* 1975. Vol. 12. P. 119–122; *idem*. *La tradition manuscrite de l'œuvre d'Épiphane de Salamine «De mensuris et ponderibus»* // *Texte und Textkritik* / Ed. J. Dummer. B., 1987.





S. 429–440; *Dummer J.* Die Angaben über die gnostische Literatur bei Epiphanius. Pan. Haer. 26 // Koptologische Studien in der DDR. Halle, 1965. S. 191–219; *idem.* Epiphanius, Ancor. 102, 7 und die Sapientia Salomonis // Klio. B., 1965. Vol. 43–45. S. 344–350; *idem.* Epiphanius Studien // *Idem.* Philologia sacra et profana: Ausgewählte Beiträge zur Antike und zu Ihrer Wirkungsgeschichte / Hrsg. M. Vielberg. Stuttgart, 2006. C. 17–19; *Ritter A. M.* Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Gött., 1965. S. 133–169; *Κουρσουμπᾶς Μ.* Ὁ Κωνσταντῖος Ἐπιφάνιος καὶ ἡ διδασκαλία αὐτοῦ. Λευκωσία, 1966; *Palachkovsky V.* Une interpolation dans l'Ancoratus de s. Épiphané // StPatr. 1966. Vol. 7. P. 265–273; *Riggi C.* La figura di Epifanio nel IV secolo // *Ibid.* 1966. Vol. 8. P. 86–107; *idem.* Epifanio contro Mani: Rev. crit., trad. ital. e comment. storico del Panarion di Epifanio (Haer. LXVI). R., 1967; *idem.* Il termine «haireisis» nell'accezione da Epifanio di Salamina (Panarion I. De fide) // Salesianum. R., 1967. Vol. 29. P. 3–27; *idem.* S. Epifanio divorzista? // *Ibid.* 1971. Vol. 33. P. 599–666; *idem.* Comprensione umana nella Bibbia secondo Epifanio (Panarion LIX) // Studi Q. Cataudella. Catania, 1972. Vol. 2. P. 607–635 (перезд. в: *Idem.* Epistrophe. R., 1985. P. 720–748); *idem.* Epifanio e il biblico dialogo coi non cristiani nella cornice del Panarion // Salesianum. R., 1974. Vol. 36. P. 231–260; *idem.* Nouvelle lecture du Panarion LIX, 4 (Épiphané et le divorce) // StPatr. 1975. Vol. 12. P. 119–122; *idem.* Dialog come figura sententiae nel Panarion (Haer. 20, 3; 48, 3; 76, 9; 77, 18) // Augustinianum. 1976. Vol. 16. P. 549–558; *idem.* Il segno della croce nel «Panarion» // La Sapienza della Croce oggi. Torino, 1976. Vol. 1. P. 322–331; *idem.* L'ancora della fede. R., 1977; *idem.* Lavoro e ricchezza nel Panarion di Epifanio // Augustinianum. 1977. Vol. 17. P. 161–175; *idem.* Un trattato sul mistero della chiesa nel Panarion di Epifanio di Salamina // In ecclesia. R., 1977. P. 87–120; *idem.* Catechesi escatologica dell' Ancoratus di Epifanio // *Ibid.* 1978. Vol. 18. P. 163–171; *idem.* Formule di fede in Sant' Epifanio di Salamina // Salesianum. R., 1979. Vol. 41. P. 309–321; *idem.* Questioni cristologiche in Epifanio di Salamina // La cristologia nei Padri della Chiesa: Le due culture (Quaderno 2). R., 1981. P. 63–70; *idem.* La catéchèse adaptée aux temps chez Épiphané, XVII, 1 // StPatr. 1982. Vol. 18. P. 160–168; *idem.* Sangue e antropologia biblica in Epifanio di Salamina // Sangue e antropologia biblica nella patristica / A cura: F. Vattioni. R., 1982. Vol. 2. P. 389–411; *idem.* Catechesi sullo Spirito Santo in Epifanio di Salamina // Spirito Santo et catechesi patristica / Ed. S. Felici. R., 1983. P. 59–73; *idem.* Il comportamento pastorale di S. Basilio e di S. Epifanio // Basilio di Cesarea: La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia: Atti d. Congr. Intern., Messina 3–6 XII 1979. Messina, 1983. P. 155–166; *idem.* La dialogue des Marcelliens dans le Panarion, 72 // StPatr. 1984. Vol. 15. P. 368–373; *idem.* Différence sémantique et théologique entre μεταμέλεια et μετάνοια en Épiphané (Haer. 59) // *Ibid.* 1985. Vol. 18. P. 201–206; *idem.* La forma del corpo risorto secondo Metodio in Epifanio (Haer. 64) // Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III–IV secolo. R., 1985. P. 75–92; *idem.* Origene et origenisti secondo Epifanio (Haer. 64) // Augustinianum. R., 1986. Vol. 26. P. 115–142; *idem.* La scuola teologica di Epifanio e la filologia origeniana // Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri. R., 1988. Vol. 2. Età postnicena. P. 87–104; *idem.* La Lettera agli Arabi di Epifanio pioniere della teologia mariana (Haer. 78–79) // La mariologia (età

postnicena). R., 1991. P. 89–107; *idem.* Lo sfondo esegetico della catechesi palestinese in Epifanio di Salamina e in Cirillo di Gerusalemme // Egesi e catechesi nei Padri (sec. II–IV). R., 1993. P. 121 sqq.; *Abel F.-M.* Géographie de la Palestine. P., 1967. 2 t.; *Eldridge L. A.* The Gospel Text of Epiphanius of Salamis. Salt Lake City, 1969; *Karageorghis V.* Salamis in Cyprus: Hellenic, Hellenistic and Roman. L., 1969; *Hemmerdinger B.* Saint Epiphanius Iconoclaste // StPatr. 1970. Vol. 10. P. 118–120; *Lackner W.* Zum Zusatz zu Epiphanius' von Salamis Panarion, Kap. 64 // VChr. 1973. Vol. 27. P. 56–58; *Θεοδώρου Α.* Ἡ περὶ ἔκτροφύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος διδασκαλία τοῦ Κυρίου Ἀλεξάνδρου καὶ τοῦ Ἐπιφανίου Κύπρου // Θεολογία. 1973. Τ. 44. Σ. 561–582; 1974. Τ. 45. Σ. 80–101, 275–308, 478–510; *Piilonen J.* Hippolytus Romanus, Epiphanius Cypriensis and Anastasius Sinaita: A Study of the Διαμερισμός τῆς γῆς. Helsinki, 1974; *Weischer B. M.* Die Glaubenssymbole des Epiphanius von Salamis und des Gregorius Thaumaturgos in Querellos // Oriens Chr. 1977. Bd. 61. S. 20–40; *idem.* Die ursprüngliche nikänische Form des ersten Glaubenssymbols im Ankyrotos des Epiphanius von Salamis // Theologie und Philosophie. Freiburg i. Br., 1978. Bd. 53. S. 407–414; *idem.* Traktate des Epiphanius von Zypern und Proklos von Kyzikos. Wiesbaden, 1979; *Huebner R. M.* Die Hauptquelle des Epiphanius (Panarion, haer. 65) über Paulus von Samosata, Ps.-Athanasius, contra Sabellianos // ZKG. 1979. Bd. 90. S. 201–220; *idem.* Epiphanius, Ancoratus und Ps.-Athanasius, Contra Sabellianos // *Ibid.* 1981. Bd. 92. S. 325–333; *Orphanos M. A.* The Procession of the Holy Spirit according to Certain Greek Fathers // Θεολογία. 1980. Τ. 51. Σ. 95–99; *Mees M.* Textverständnis und Varianten in Kap. 5 des Johannesevangeliums bei Epiphanius von Salamis // Lateranum. Vat., 1980. Vol. 46. P. 250–284; *idem.* Textformen und Interpretation von Jn 6 bei Epiphanius // Augustinianum. R., 1981. Vol. 21. P. 339–364; *idem.* Die antihäretische Polemik des Epiphanius von Salamis und ihr Gebrauch von Jn 4 // *Ibid.* 1982. Vol. 22. P. 405–425; *Lucchesi E.* Un corpus épiphaniien en copte // AnBoll. 1981. Vol. 99. P. 95–100; *Vallée G. A.* Study in Anti-Gnostic Polemics: Irenaeus, Hippolytus and Epiphanius. Waterloo (Ont., Canada), 1981; *Young F. M.* Did Epiphanius Know What He Meant by Heresy? // StPatr. 1982. Vol. 17/1. P. 199–205; *Abramowski L.* Die Anakephaliosis zum Panarion des Epiphanius in der Handschrift Brit. Mus. Add. 12156 // Muséeon. 1983. Vol. 96. P. 217–230; *Ἐγγλεζάκη Β. (Ἀρχ. Παύλου).* Ἐπιφάνιος Σαλαμῖνος, πατὴρ τοῦ Κυπριακοῦ Αὐτοκεφάλου // Ἀπόστολος Βαρνάβας. 1983. Τ. 44. Σ. 12–18, 42–46; *Crouzel H.* Encore sur divorce et remariage selon Épiphané // VChr. 1984. Vol. 38. P. 271–280; *Quasten J.* Patrology. Westminster, 1986. Vol. 3. P. 384–396; *Schultze B.* Das Filioque bei Epiphanius von Cypern // Ostkirchliche Studien. 1986. Bd. 35. S. 105–134; 1987. Bd. 36. S. 281–300; *Maraval P.* Épiphané, «docteur des iconoclastes» // Nicée II, 787–1987: Douze siècles d'images religieuses: Actes du colloque intern. Nicée II tenu au Collège de France, Paris / Ed. E. Bospflu, N. Lossky. P., 1987. P. 51–62; *Verheyden J.* De vlucht van de christenen naar Pella: Onderzoek van het getuigenis van Eusebius in Epiphanius. Brux., 1988; *idem.* Epiphanius on the Ebionites // Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature. Tüb., 2003. P. 182–208; *Dechow J. F.* Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen. Macon, 1988; *Torrance T. F.*

The Trinitarian Faith. Edinb., 1988; *Devos P.* «Mega sabbaton» chez saint Épiphané // AnBoll. 1990. Vol. 108. P. 293–306; *Azzali B. G.* I Gv 1, 7 e 1 Pt 1, 18–19 nell'esegesi di Eusebio di Cesarea, di Cirillo di Gerusalemme, di Epifanio // Sangue e antropologia nella teologia medievale. R., 1991. Vol. 2. P. 853–893; *Bregman M.* The Parable of the Lame and the Blind: Epiphanius' Quotation from an Apocryphon of Ezekiel // JThSt. 1991. Vol. 42. P. 125–138; *Pourkier A.* L'hérésiologie chez Épiphané de Salamine. P., 1990; *idem.* Une méthode pour aborder scientifiquement l'hérésiologie d'Épiphané et un aperçu des résultats obtenus // Mélanges É. Bernand. P., 1991. P. 351–361; *Vattioni F.* Anima e sangue in Epifanio da Salamina // Sangue e antropologia nella teologia: Atti d. 7. Settimana: Roma, 1989. R., 1991. Vol. 2. P. 871–887; *Goranson S. C.* The Joseph of Tiberias Episode in Epiphanius: Studies in Jewish and Christian Relations. Ann Arbor (Mich.), 1992; *Mousalimas S. A.* «Ecstasy» in Epiphanius of Constantia (Salamis) and Didymus of Alexandria // StPatr. 1993. Vol. 25. P. 434–437; *Nicolaides N.* The Christology of Saint Epiphanius of Cyprus According to His Work Ankyrotos. Durham, 1994; *idem.* [Νικολαΐδης Ν.] Ἡ πρᾶξιολογία τοῦ ἁγίου Ἐπιφανίου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1999; *Bienert W. A.* Origenes im Werk des Epiphanius von Salamis // StPatr. 1997. Vol. 32. P. 239–257; *Featherstone J. M., ed.* Nicephori patriarchae Constantinopolitani Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815. Turnhout; Leuven, 1997. (CCSG; Vol. 33); *Lyman J. R.* The Making of a Heretic: The Life of Origen in Epiphanius' Panarion 64 // StPatr. 1997. Vol. 31. P. 445–451; *Knorr O.* Die Parallelüberlieferung zum Panarion des Epiphanius von Salamis: Textkritische Anmerkungen zur Neuausgabe // WSt. 1999. Bd. 112. S. 113–127; *Mimouni S. C.* Qui sont les Jéseens dans la notice 29 du Panarion d'Épiphané de Salamine? // NTIQ. 2001. Vol. 43/3. P. 264–299; *Lössl J.* Hieronymus und Epiphanius von Salamis über das Judentum ihrer Zeit // JSJ. 2002. Vol. 33/4. P. 411–436; *Ziouts R. A.* A Critical Examination of Epiphanius' Panarion in Terms of Jewish-Christian Groups and Nicander of Colophon: Diss. / Pennsylvania, Univ. S. I., 2002; *Асмус В., прот.* Святитель Епифаний Кипрский (к 1600-летию преставления) // ЖМП. 2003. № 5. С. 68–76; *Bugár I. M.* «Origenist Christology» and Iconoclasm: The Case of Epiphanius of Salamis // Christus bei den Vätern: Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens / Ed. Y. de Andia, P. L. Hofrichter. Innsbruck, 2003. S. 96–110; *idem.* What did Epiphanius Write to Emperor Theodosius? // Scrinium. СПб., 2006. Т. 2. С. 72–91; *Kösters O.* Die Trinitätslehre des Epiphanius von Salamis: Ein Kommentar zum «Ancoratus». Gött., 2003; *Osburn C. D.* The Text of the Apostolos in Epiphanius of Salamis. Atlanta, 2004; *Bigham S.* Épiphané de Salamine, docteur de l'iconoclasme?: Déconstruction d'un mythe. Montréal, 2007.

А. Г. Дунаев, А. Р. Фокин

Гимнография. Память Е. К. отмечает-ся дважды в *Титиконе Великоу ц.* IX–XI вв. (*Mateos.* Турисоп. P. 290, 338); 12 мая и 14 июля. 12 мая память Е. К. совпадает с памятью свт. Германа К-польского; указано общее для этих святых последование, включающее на Пс 50 тропарь 4-го гласа Ὁ Θεός τῶν πατέρων ἡμῶν (Бже Отцевз нашнх:), прокимен из Пс 63 со стихом, Апостол — Евр 13. 7–16 и





Деян 12. 25 — 13. 12, аллилуиарий из Пс 131, Евангелие — Ин 10. 9—16, причастен из Пс 32; 14 июля указано только имя Е. К. без богослужебного последования.

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., содержащем самую древнюю сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, память Е. К. отсутствует, однако в рукописных слав. Минеях студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 166, XI—XII вв.; см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 61—62) память Е. К. отмечается 12 мая; последование Е. К. состоит из канона, цикла стихир и седальна. Согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 454), 12 мая соединяются последования Е. К., свт. Германа К-польского и Октоиха; утреня совершается с пением «Бог Господь»; святым указаны общий отпустительный тропарь 4-го гласа Ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν (Бже Отец наших); и кондак; Е. К. посвящены канон авторства мон. Иоанна, цикл стихир, седален; на литургии поются тропарь святым, прокимен из Пс 115 со стихом, аллилуиарий из Пс 131, Апостол и Евангелие — дня. В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz*. Турисон. Р. 151) 12 мая отмечается память Е. К., свт. Германа К-польского и прп. Филиппа Аргирия; святым указан тот же, что и в *Евергетидском Типиконе*, отпустительный тропарь.

В различных редакциях *Иерусалимского устава* с древнейших рукописных памятников (напр., Sinait. gr. 1094, XII—XIII вв.; см.: *Lossky*. Турисон. Р. 214) и вплоть до совр. изданий богослужебных книг память Е. К. отмечается 12 мая вместе с памятью свт. Германа К-польского. Богослужение в этот день совершается по типу службы 2 святых без знака (см. *Знаки праздников месяцеслова*). Во всех редакциях указывается общий отпустительный тропарь святителям 4-го гласа Ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν (Бже Отец наших); в греч. Кондаках начиная с XII—XIII вв. (напр., см.: *Амфилохий*. Кондакарий. С. 117) встречается кондак 4-го гласа Ἐραρχῶν τὴν θαυμαστὴν ξυνορίδα: (Сщениначальникъ чѣднѣю двѣницѣ), к-рый в печатных богослужебных книгах уже обязательно указывается 12 мая.

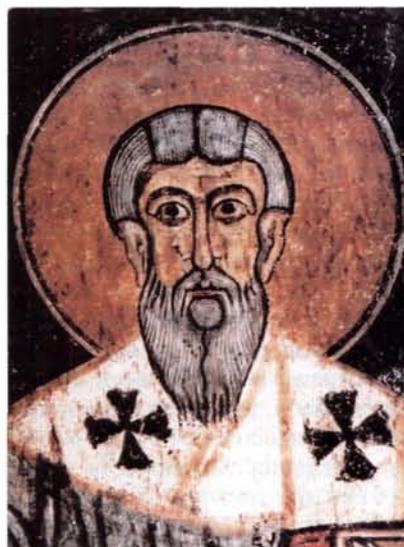
Последование Е. К., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 1-го гласа Ἐυνορίδα τῆς θείας Ἐκκλησίας (Двоицу божественной Церкви) — в греч. Минее, 4-го гласа Бже Отец наших; — в славянской; кондак 4-го гласа Ἐραρχῶν τὴν θαυμαστὴν ξυνορίδα: (Сщениначальникъ чѣднѣю двѣницѣ); канон авторства мон. Иоанна (указан уже в *Евергетидском Типиконе*) 1-го гласа, с акростихом (без богородичнов) Ἐπιφανίου τὸ κύδος ἐπλησε χθόνα (Епимаха слава наполнила землю) (в слав. Минее акростих не указан), ирмос: Σοῦ ἡ τροπαιοῦχος: (Твоа повѣднѣтель.

наа.); нач.: Ἐν τῷ τοῦ θεράποντος πιστῶς (Во ѡгѣднѣмъ вѣроу); разные циклы стихир-подобнов, 2 самогласна (только в греч. Минее), разные седальны; светилен. Согласно рус. Минее (Минеея (МП). Май. Ч. 2. С. 16), 12 мая на литургии назначается прокимен из Пс 48 со стихом, Апостол — Евр 7. 26 — 8. 6, аллилуиарий из Пс 36 со стихом, Евангелие — Мф 5. 14—19.

По рукописям известны песнопения Е. К., не вошедшие в совр. издания богослужебных книг: кондак 2-го гласа *Иже млтвѣныхъ повелѣннѣ: (Амфилохий*. Кондакарий. С. 252), кондак Τὰ φανότατα τῆς λιγυρῶς σου γλώττης: (Светлейшие сладкогласного твоего языка) (Там же. С. 44—45 (отд. паг.)).

Е. Е. Макаров

Иконография. Е. К. изображается седовласым старцем с бородой клиновидной формы средней длины; как епископ облачен в подризник, фелонь (иногда крещатую), с омофором, палицей, в епитрахили, с Евангелием в руках. Одно из



Свт. Епифаний Кипрский.
Фрагмент росписи апсиды ц. Эски-Гюмош,
Каппадокия. 2-я или 3-я четв. XI в.

ранних изображений Е. К. известно на фреске в ц. Санта-Мария Антиква в Риме (VIII в.). В росписи храмов Е. К. изображается в декорации алтарной зоны: как святитель занимает одно из центральных мест в святительском чине, особенно в кипрских памятниках, как местнотимый святой, а также в целом ряде каппадокийских церквей. Изображение Е. К. представлено в росписи алтаря: каппадокийских храмов — в часовне № 4а в Гёреме (1-я пол. X в.), в ц. Бахаттин-Саманлыгы (св. Константина) близ Белисырмы (кон. X в.), в Токалы-килисе (2) в Гёреме (кон. X в.), в Дирекли-килисе в Белисырме (нач. XI в.), в Карабулут-килисе близ Авджылара в Гёреме (1-я четв. XI в.), в Эски-Гюмош (2-я или 3-я четв. XI в.), в Саклы-ки-

лисе (св. Иоанна Крестителя) в Гёреме (XI в.), в Каранлык-килисе в Гёреме (XI в.), в Джамбазлы-килисе в Ортахисаре (XIII в.) и др.; в кипрских храмах — в ц. Асину (Панагии Форвиотиссы) близ Никитари (1105/06), в ц. Панагии Аракос близ Лагудеры (1192), в ц. св. Николая (Агиос-Николаос тис Стегис) близ Какопетрии (XI в.), а также в мозаике собора Св. Софии в Киеве (40-е гг. XI в.), в росписи алтаря в соборе Рождества Пресв. Богородицы Антониева мон-ря в Вел. Новгороде (1125), в ц. арх. Михаила в Риле, Болгария (рубеж XI и XII вв.), в ц. вмч. Пантелеимона в Нерези, Македония (1164), и др.

Образ Е. К. включен в большинство известных минейных циклов на май и представлен на миниатюрах рукописей (в Минологиях на год с циклами двундсятих праздников и Житием вмч. Димитрия Солунского — Охон. Vodl. F. 1. Fol. 39v, Фессалоника, 1327—1340 гг.; в греко-груз. рукописи XV в., т. н. Афонской книге образцов — РНБ. О. I. 58. Л. 113 об.), в настенных минологиях церквей (вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317—1318), Успения Богородицы мон-ря Грачаница, Косово и Метохия (ок. 1320), Вознесения мон-ря Дечаны, Косово и Метохия (ок. 1350), св. Апостолов в Пече, Косово и Метохия (1561), свт. Николая в Пелинове, Черногория (1717—1718)), в иконописных и гравированных минеях (на иконе на май (кон. XVI в., Москва, КГОИАМЗ), на иконе на май из ц. прп. Димитрия Прилуцкого на Наволоке в Вологде (кон. XVI в., ВГИАХМЗ), на иконе «Минеей годовая» (нач. XIX в., УКМ), на листовых гравюрах на каждый месяц года Г. П. Тепчегорского (1722) и И. К. Любецкого (1730)).

В Ерминии иером. Дионисия Фурнографита (ок. 1730—1733) Е. описан как «старец плешивый, с седею бородой» (Ерминия ДФ. Гл. 3. § 8. С. 160, № 22). В рус. сводном иконописном подлиннике по списку Г. Д. Филимонова (XVIII в.) о святом сказано: «...подобием стар и сед власы, брада продолговата аки Власиева (свт. Власия Севастийского. — *Авт.*), ризы святительския крестечныя, саккос; испод празелень, в омофоре, на главе шапка святительская, в руках Евангелие» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. 1874. С. 342—343).

Лит.: *Мижовић*. Менолог. 1973. С. 279, 283, 299, 338, 372, 387; *Jolivet-Lévy*. С. Les églises byzantines de Cappadoce. Р. 1991. Р. 78, 87, 89, 97, 101—102, 196, 322, 325; *Евсеева*. Афонская книга. 1998. С. 302; *Прашков*. Л. Новоткрытые росписи рубежа XI—XII вв. в кладбищенской ц. арх. Михаила в г. Рила Болгарии // ДРИ. СПб., 2002. [Вып.:] Византия, Русь, Зап. Европа: Искусство и культура. С. 100—114; *Лиушиц*. Л. И., *Сарабянов* В. Д., *Царевская* Т. Ю. Монументальная живопись Вел. Новгорода: Кон. XI—1-я четв. XII в.: Кат. СПб., 2004. С. 579—582.

Э. В. Ш.





ЕПИФАНИЙ МОНАХ [греч. *Ἐπιφάνιος ὁ Μοναχός*] (1-я пол. – сер. IX в.), пресв., визант. писатель-агиограф. Сведения о нем сохранились только в написанных им Житиях Богородицы (ВНГ, N 1049) и ап. Андрея Первозванного (ВНГ, N 94d, 95b, 95d и 102). Судя по тому, что в заголовке Жития Пресв. Богородицы автор назван монахом, а в заголовке Жития ап. Андрея – пресвитером, 2-е написано позже. И. Дрезеке убедительно опроверг отождествление В. Г. Васильевским Е. М. с автором «Описания Святого Града». Время жизни Е. М. впервые установил Ф. Дворник, а детали его биографии – Г. Каль и А. Ю. Виноградов. Дата его рождения неизвестна, однако об имп. Константине V Копроне (741–775) Е. М. вспоминал как о правившем в давно прошедшем времени. Он был монахом к-польского мон-ря. Согласно заголовку Жития Пресв. Богородицы (Vat. Ottob. gr. 421, XIV–XV вв.), это был мон-рь Каллистрата. Е. М. был последовательным иконопочитателем, и в Житии ап. Андрея Первозванного он дважды цитирует письма св. Феодора Студита (225. 85; 57. 17–32). В 815 г., после начала 2-го периода иконоборчества, Е. М. покинул К-поль и совершил путешествие по юж., вост. и сев. берегам Чёрного м., встречался с единомышленниками в Никомидии, Синопе и на Боспоре. Он посетил Сванети и Аланию, жил в Херсонесе Таврическом. После смерти имп. Льва V в 820 г. вернулся на Олимп Вифинский, к-рый впосл. покинул. Нек-рое время провёл в Никее, посещал Патры.

Е. М. занимался агиографически-разысканиями, в сочинениях цитировал большие фрагменты из источников. Однако критически относился только к апокрифам, сведения др. источников, зачастую противоречивые, пытался совместить. Важной заслугой Е. М. является обращение не только к письменным источникам, но и к преданиям.

Житие Пресв. Богородицы, к-рым пользовались преподобные Иоанн Дамаскин и Георгий Монах, написано Е. М. на основе ранневизант. «Слова о родстве Пресвятой Богородицы» (ВНГ, N 1092k). От него сохранилось только начало (РНБ. Греч. № 96. Л. 98–99 об., XI в.). Текст Е. М. является ценнейшим источником для реконструкции ранних преданий о жизни Пресв. Богородицы.

Житие, составленное Е. М., стало самым популярным Житием Пресв. Богородицы в Византии (сохр. более 100 списков).

Житие ап. Андрея Первозванного, составленное по тому же принципу переработки древних источников, в т. ч. и апокрифов, относится к жанру апостольского жития. Е. М. использует только последнюю, патрскую часть древних «Деяний Андрея» (II в.), к-рую он знал, возможно, еще в оригинальном виде; маршрут путешествий ап. Андрея выстраивает заново по образцу канонических Деяний св. апостолов (3 путешествия) и на основе своей поездки по берегам Чёрного м. Е. М. соединяет литературные свидетельства («Список апостолов» Псевдо-Епифанья, Псевдо-Климентины, Житие Панкратия Тавроменитского и другие) с местными преданиями и представляет Андрея Первозванного апостолом М. Азии и Черноморского побережья. Первоначально Житие было написано как продолжение апокрифических «Деяний Андрея и Матфия» (ВНГ, N 109), но Е. М. составил 2-ю редакцию Жития ап. Андрея Первозванного (ВНГ, N 102), добавив начало и исключив мн. подробности своего путешествия. Это Житие оказало большое влияние на формирование образа Андрея Первозванного как апостола Византии и легло в основу всех появившихся впосл. текстов о нем Никиты Давида Пафлагона (ВНГ, N 100), прп. Симеона Мегафраста (ВНГ, N 101) и др.

Соч.: *Amaduzzi G. C. Anecdota litteraria. R., 1774. Vol. 3. P. 39–83; Epiphanií monachí et presbyteri, edita et inedita / Ed. A. Dressel. Parisiis; Lipsiae, 1843; PG. 120. Col. 186–260; Kahl G. Die geographischen Angaben des Andreasbios (ВНГ 95b und 102); Diss. Stuttg., 1989; Греческие предания о св. ап. Андрее. СПб., 2005. Т. 1: Жития / Изд. подгот. А. Ю. Виноградов. Лит.: Повесть Епифанья о Иерусалиме и сущих в нем мест / Ред.: В. Г. Васильевский. СПб., 1886. (ИПС; 4); *Dräseke J. Der Mönch und Presbyter Epiphanius // BZ. 1895. Bd. 4. S. 346–362; Doornik Fr. The Idea of Apostolity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew. Camb. (Mass.), 1958; Ἐπιφάνιος Μοναχός // ОИЕ. Т. 5. С. 808–809; Mango C. A Journey Around the Coast of the Black Sea in the 9th Century // Palaeoslavica. 2002. Т. 10. Fasc. 1. P. 255–264; PMBZ, N 1599; Roig Lanzillotta L. Acta Andreae Apocrypha: A New Perspective on the Nature, Intention and Significance of the Primitive Text. Gen., 2007.**

А. Ю. Виноградов

ЕПИФАНИЙ ПРЕМУДРЫЙ (2-я пол. XIV в. – после 1443 (?), Троице-Сергиев мон-рь ?), иером.

Троице-Сергиева монастыря, ученик прп. Сергия Радонежского, агиограф. Сведения о Е. П. заимствуются из его сочинений. Поскольку в них содержится критика политики вел. кн. Иоанна I Даниловича Калиты в Ростове, можно предположить немосковское происхождение книжника. Вероятно, Е. П. принял постриг в ростовском мон-ре во имя свт. Григория Богослова – Затворе, – имевшем во 2-й пол. XIV в. богатую б-ку. Е. П. писал о своей дружбе в 70-х гг. XIV в. со св. Стефаном (впосл. ставшим епископом Великопермским) в Затворе, книжники часто спорили о толковании текстов. По наблюдениям В. О. Ключевского, Е. П. хорошо знал НЗ и ВЗ, Псалтирь, святоотеческую и житийную лит-ру (*Ключевский. Древнерус. жития. С. 91–92*). По-видимому, в Ростове вместе со св. Стефаном он изучал греч. язык. Полученные знания Е. П. использовал в своих путешествиях в К-поль, на Афон и в Иерусалим, о к-рых известно из его сочинений (ряд исследователей отождествляют Е. П. с иноком Епифанием, автором «Сказания о пути к Иерусалиму»; см.: *Прохоров. 1988. С. 211*), путешествия Е. П. мог совершить в 80-х гг. XIV – нач. XV в.

Из ростовской обители Е. П. перешел в Троице-Сергиев мон-рь (это могло произойти вскоре после 1379, когда св. Стефан оставил Затвор, намереваясь отправиться с миссионерской проповедью к зырянам). (По предположению Б. М. Клосса, Е. П. принял постриг в Троице-Сергиевом мон-ре 12 мая 1375; данная т. зр. не принята др. исследователями.) Став учеником прп. Сергия, Е. П. начал делать записи о жизни святого после его кончины, последовавшей осенью 1392 г. В 90-х гг. XIV в. Е. П. переселился в Москву. Он отсутствовал в столице весной 1395 г., когда там скончался свт. Стефан Пермский. Почившему святителю было посвящено 1-е сочинение Е. П., написанное, вероятно, вскоре после кончины святого, – Житие свт. Стефана (представляется неубедительной датировка Жития сент. 1406 – мартом 1410 (*Клосс. 1998. Т. 1. С. 98*)). При написании Жития Е. П. опирался как на собственные воспоминания, так и на сведения, полученные от др. людей. Уже для этого произведения характерен присущий Е. П. историзм: пристальное внимание к фактам, детализированность их из-



ложения. Е. П. отмечает близкое знакомство свт. Стефана с вел. кн. *Василием I Дмитриевичем*, с митр. св. *Киприаном*, сообщает важные сведения о церковной жизни Ростова и Москвы в 70-х — нач. 90-х гг. XIV в., о новообразованной Великопермской епархии (см. *Вологодская и Великоустюжская епархия*), перечисляет князей, правивших в Сев.-Вост. Руси в 1395–1396 гг. Житие свт. Стефана известно более чем в 20 полных списках XV–XVII вв., не считая сокращенных вариантов и выписок; наиболее ранний список — РНБ. Собр. Вяземского. № 10, 1480 г. По-видимому, ко времени написания Жития свт. Стефана Е. П. еще не был рукоположен во иерея (автор себя называет «худым и недостойным, убогим иноком», «иноком спящим»).

В дек. 1408 г., во время похода ордынского эмира Едигея на Сев.-Вост. Русь, Е. П. бежал из Москвы в Тверь и нашел прибежище у архим. Корнилия (в схиме Кирилла), настоятеля тверского Спасо-Афанасиевского монастыря. По-видимому, архим. Кириллу адресовано послание Е. П. 1415 г. (известно в одном списке XVII–XVIII вв. (РНБ. Солов. № 1474/15. Л. 130–132), где оно озаглавлено «Выписано из послания иеромонаха Елифанія, писавшего к некоему другу своему Кириллу»). (Отождествление адресата послания Е. П. с архим. тверского мон-ря Кириллом признается не всеми — см.: *Конявская*. 2007. С. 164.) Послание Е. П. было ответом на несохранившееся письмо Кирилла, в котором последний вспоминал о виденных им в Евангелии, принадлежавшем Е. П., 4 миниатюрах с изображением к-польского собора Св. Софии. В ответном письме Е. П., называющий себя «изографом», рассказал, что эти рисунки он копировал с рисунков *Феофана Грека*, с которым, живя в Москве, был знаком и к-рый «великую к моей худости любовь имеяше». В послании Е. П. содержатся уникальные сведения о великом художнике: Е. П. сообщает, что Феофан Грек расписал более 40 каменных церквей и неск. светских построек в К-поле, Халкидоне, Галате, Кафе, Вел. Новгороде, Н. Новгороде, Москве; книжник описывает творческую манеру Феофана.

Из письма Е. П. также следует, что к 1415 г. он уже не жил в Москве, возможно, он вернулся из Твери в Троице-Сергиев мон-рь. В Троицком мон-ре в 1418 г. Е. П. приступил к составлению Жития прп. Сергия на основе записей, сделанных книжником в продолжение более 20 лет. Житие прп. Сергия Е. П. писал как на основе собственных воспоминаний, так и опираясь на известия, которые он получил от др. современников преподобного. В отличие от редакций Жития, созданных позднее *Пахомием Логофетом*, Житие прп. Сергия, написанное Е. П., насыщено биографическими деталями, содержит много информации об окружении прп. Сергия (текст вполн. сокращен). Житие прп. Сергия в редакции Е. П. известно в составе Пространной редакции Жития прп. Сергия в списках не ранее XVI в. Созданный Е. П. текст начинается с предис-



Прп. Епифаний Премудрый. Фрагмент иконы «Прп. Сергий Радонежский с учениками в молитви Св. Троице». Коп. XVII в. (СПГИАХМЗ)

исловия и заканчивается гл. «О худости порт Сергиевых и о некоем поселянине», последующее изложение событий принадлежит Пахомию Логофету. Можно предположить, что Е. П. не успел закончить свой труд и просил Пахомия, прибывшего в Троице-Сергиев мон-рь ок. 1443 г. (*Кучкин*. Антиклассицизм. 2003. С. 113–114), его продолжить. Пахомий Логофет в послесловии к Житию прп. Сергия так пишет о беседах с Е. П.: «Сиа же азъ, смерени таха иеромонахъ Пахомие, пришедшу ми въ обители святого и виде чюдеса, часто бывающа от раки богоноснаго отца. Паче же уведевъ от самого ученика блаженнаго, иже многа лета, паче же от самого възраста унаго, жившаго съ святимъ, глаголю же Епифанія» (цит. по автографу Пахомия — РНБ. Соф. № 1248. Л. 374). К этому же периоду пребывания Е. П. в Троице-Сергиевом мон-ре относится составление книжником Похвального слова прп. Сергию. По мнению В. А. Кучкина, Похвальное слово, в к-ром говорится о нетленности мощей прп. Сергия, было написано после обретения и переложения мощей святого в раку, что произошло 5 июля 1422 г. (*Кучкин*. Антиклассицизм. 2003. С. 116–117; *Он же*. О времени написания. 2003. С. 407–419). Клосс полагает, что Слово было создано 25 сент. 1412 г. в связи с освящением восстановленного Троицкого храма (*Клосс*. Т. 1. С. 148). По-видимому, в этот период Е. П. являлся братским духовником, об этом сообщается в одном из вариантов Жития прп. Сергия, написанном Пахомием Логофетом: «Беше и духовник в велицей лавре всему братству». Возможно, данные слова являются позднейшей вставкой, поскольку в авторском варианте этой фразы нет (см.: *Шибяев*. 2006. С. 53–58).



Е. П. был литературно одарен. Свой стиль, сформировавшийся под влиянием последователь тырновской книжной школы, в частности *Григория Цамблака*, сочинения которого были известны на Руси уже в 1-й

Е. П. был литературно одарен. Свой стиль, сформировавшийся под влиянием последователь тырновской книжной школы, в частности *Гри-*

Прп. Епифаний Премудрый. Роспись ц. Явления Божией Матери прп. Сергию Радонежскому (Михеевской) в ТСЛ. 1842 г. (?)



трети XV в., Е. П. определял как «плетение словес». Для лит. манеры Е. П. характерны ритмизированность текста за счет использования однокоренных и созвучных слов, умножение метафор, эпитетов и сравнений, эмоциональность, широкое привлечение библейских образов. Несмотря на орнаментальность стиля, сочинения Е. П. богаты фактическим содержанием, изложенным точно и обстоятельно, что делает их ценным историческим источником.

Мн. исследователи отождествляют Е. П. с писцом части Троицкого Стихираря (РГБ. Ф. 304/1. № 22) Епифаном, оставившим на полях книги неск. записей, в т. ч. исторического содержания. Кодекс был создан, возможно, в 1380, или в 1403, или в 1413 г. (Лифшиц А. Л. О датировке Стихираря из 6-ки Троице-Сергиевой лавры // Хризограф. М., 2003. Вып. 1. С. 96–101). Клосс атрибутировал писцу Епифану еще 2 рукописи: пергаменный Пролог (ныне разделен на 2 части — РГБ. Ф. 304/1. № 33 и БАН. 17.11.4) и пергаменный сборник РГБ. Ф. 304/1. № 34. Исследователь датировал рукописи соответственно 80–90-ми гг. XIV в. и нач. XV в. (Клосс. Т. 1. С. 92–96). Не подвергая сомнению тождество почерков, А. Л. Лифшиц предложил отнести обе рукописи к нач. XV в. Против отождествления Е. П. с писцом Епифаном выступил Кучкин, указавший на тот факт, что известны 3 монаха с именем Епифаний, жившие в Троицком мон-ре в кон. XIV — 1-й пол. XV в. (Кучкин. Антиклассицизм. 2003. С. 113–114).

Без достаточных оснований высказывались предположения о том, что Е. П. является автором неск. памятников древнерус. лит-ры: «Слова о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русского» (критику атрибуции данного текста Е. П. см.: Антонова М. Ф. «Слова о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русского»: (Вопросы атрибуции и жанра) // ТОДРЛ. 1974. Т. 28. С. 140–154), предисловия к рассказу о смерти Тверского вел. кн. св. Михаила Александровича, плачей о митр. Киприане и Тверском еп. св. Арсении (критику атрибуции данных текстов Е. П. см.: Конявская. 2007. С. 150–168, 299–300). Неверным является мнение Клосса об участии Е. П. в создании летописных памятников: Троицкой летописи и свода

1418 г. Киевского митр. Фотия (Клосс. Т. 1. С. 91–128; Т. 2. С. 63–90; см. критику гипотезы: Кучкин. Антиклассицизм. 2003. С. 117–127). Недоказанным представляется предположение о Е. П. как об авторе Повести о нашествии ордынского эмира Едигея на Русь в 1408 г. (Трофимова Н. В. Об использовании агиограф. стиля «плетения словес» в воинских повестях XV в. // Мир житий. М., 2002. С. 170–174; см. критику гипотезы: Конявская. 2007. С. 230, 246–248). Е. П. приписывают составление окружного послания митр. св. Фотия 1415–1416 гг. (Прохоров. Памятники переводной и русской литературы. XIV–XV вв. Л., 1987. С. 120), участие в написании Поучения митр. Фотия Московскому вел. кн. Василию I Димитриевичу и авторство послесловия к переводу ханских ярлыков Русским митрополитам (Клосс. 1998. Т. 1. С. 108–110).

Кончину Е. П. следует отнести ко времени после 1443 г., поскольку около этого года он встречался в Троице-Сергиевом мон-ре с Пахомием Логофетом. Др. датировки (наиболее распространенная — не позже 1422 (см., напр.: Прохоров. 1988. С. 218)) не могут считаться обоснованными. Соч.: Житие и подвиги преподобного и богоносного отца нашего Сергия чудотворца и малоисповедание от Божественных чудес его // ВМЧ. Сент. Дни 25–30. СПб., 1883. Стб. 1463–1563; Слово похвально преподобному отцу нашему Сергию // Там же. Стб. 1563–1578; Житие и подвиги...; Слово похвально... // Тихонова Н. С. Древние Жития прп. Сергия Радонежского. М., 1892 [1916²]; Житие св. Стефана, епископа Пермского / Изд. Археогр. комис., под ред. В. Г. Дружинина. СПб., 1897; Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшаго в Перми епископа // ВМЧ. Апр. Дни 22–30. М., 1915. Стб. 988–1109; Выписано из послания иеромонаха Епифания, писавшаго к некоему другу своему Кириллу / Подгот. текста, пер. на совр. рус. яз. и коммент.: О. А. Белоброва // ПЛДР. XIV — сер. XV в. М., 1981. С. 444–447, 581–582; Святитель Стефан Пермский: К 600-летию со дня преставления / Ст., текст, пер. с древнерус., коммент., ред.: Г. М. Прохоров. СПб., 1995; Похвальное слово Сергию Радонежскому; Житие Сергия Радонежского // Клосс Б. М. Избр. труды. М., 1998. Т. 1. С. 271–341.

Лит.: Ключевский. Древнерусские жития. С. 88–132, 247, 351; Зубов В. П. Епифаний Премудрый и Пахомий Серб: К вопросу о редакциях Жития Сергия Радонежского // ТОДРЛ. 1953. Т. 9. С. 145–158; Воронин Н. Н. Литературные источники в творчестве древнерус. зодчих // Там же. 1957. Т. 13. С. 364–374; Лихачев Д. С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого: (Кон. XIV — нач. XV в.). М.; Л., 1962; Дмитриев Л. А. Нерешенные вопросы происхождения и истории экспрессивно-эмоционального стиля XV в. // ТОДРЛ. 1964. Т. 20. С. 72–

89; он же. Сюжетное повествование в житийных памятниках кон. XIII–XV вв. // Истоки рус. беллетристики. Л., 1970. С. 208–262; Белоброва О. А. О некоторых изображениях Епифания Премудрого и их литературных источниках // ТОДРЛ. 1966. Т. 22. С. 91–100; Manson J. P. Studies in Russian Hagiography During the Period of the Second South Slavic Influence: Diss. / Harvard Univ. Camb. (Mass.), 1968; Визелл Ф. Цитаты из книг Свящ. Писания в сочинениях Епифания Премудрого // ТОДРЛ. 1971. Т. 26. С. 232–243; Голейзовский Н. К. Епифаний Премудрый о фресках Феодана Грека в Москве // ВВ. 1973. Т. 35(60). С. 221–225; Грихин В. А. Проблемы стиля древнерус. агиографии XIV–XV вв. М., 1974; Коновалова О. Ф. Изобразительные и эмоциональные функции эпитета в Житии Стефана Пермского // ТОДРЛ. 1974. Т. 28. С. 325–334; она же. Конструктивное и стилистическое применение цитат в Житии Стефана Пермского, написанном Епифанием Премудрым // ZfS. 1979. Bd. 24. H. 4. S. 500–509; Kitch F. M. The Literary Style of Epifanij Premudryj «Pletenije sloves». Münch., 1976; Байчева М. Канонът и природата в агиографията през XIV–XV в.: (Григорий Цамблак и Епифаний Премудрий) // Търновска книжовна школа. София, 1984. Т. 3; Григорий Цамблак: Живот и творчество. С. 151–160; Bercoff G. B. Sulla poetica nel Medio Evo Slavo Ortodosso: Il «Poslanie» di Epifanij a Kirill di Tver // Europa Orientalis. Salerno, 1985. Vol. 4. P. 7–28; Прохоров Г. М. Епифаний Премудрый // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 211–220 [Библиогр.]; Кириллин В. М. Епифаний Премудрый как агиограф Сергия Радонежского: проблема авторства // ГДРЛ. 1994. Сб. 7. Ч. 2. С. 264–275; Клосс Б. М. Избр. труды. М., 1998. Т. 1; 2001. Т. 2 (по указ.); Конявская Е. Л. Авторское самосознание древнерус. книжника (XI — сер. XV в.). М., 2000. С. 151–154, 160–164; она же. Очерки по истории тверской лит-ры. М., 2007 (по указ.); Кучкин В. А. О древнейшем списке Жития Сергия Радонежского // Тр. ГИМ. М., 2002. Вып. 135: Поволжье и сопредельные территории в средние века. С. 96–107; он же. Антиклассицизм // ДРВМ. 2003. № 3(13). С. 113–127; он же. О времени написания Слова похвального Сергию Радонежскому Епифания Премудрого // От Др. Руси к России нового времени. М., 2003. С. 407–419; он же. О времени написания створешей в 1812 г. Троицкой летописи // Ad fontem = У источника: Сб. ст. в честь С. М. Каштанова. М., 2005. С. 237–242; Духанина А. В. К вопросу об атрибуции Пространной редакции Жития Сергия Радонежского: Лингвист. данные // ДРВМ. 2006. Вып. 3(25). С. 5–19; она же. Специфика употребления глагольных форм в Похвальном слове Сергию Радонежскому в сравнении с др. сочинениями Епифания Премудрого // Там же. 2007. Вып. 3(25). С. 127–128; Шубаев М. А. Житие Сергия Радонежского и Новгородско-Софийский свод // Там же. 2006. Вып. 1(23). С. 53–58.

М. А. Шубаев

Иконография. Наиболее ранние изображения Е. П. сохранились в составе миниатюр из лицевых рукописей Жития прп. Сергия Радонежского, в частности троцкого списка 80-х — нач. 90-х гг. XVI в. (РГБ. Ф. 304/III. № 21. Л. 2–10). Цикл композиций с образом Е. П. (имя везде подписано) иллюстрирует предисловие, посвященное истории составле-



ния Жития. На 1-й миниатюре рядом с более крупной фигурой прп. Сергия даны 2 изображения Е. П.: слева в молении пред иконой Божией Матери (на столе приготовленные свитки и тетрадь), справа как писца, сидящего за столом. В последующих сюжетах он представлен на фоне палат (нередко с церковью), вместе с др. переписчиками, заполняющим свиток, беседующим с монахами («старцами-самовидцами»), указывающим на текст, молящимся; иногда показан дважды в одной композиции. Е. П. без нимба, как правило, в охристой или оливковой рясе и коричневой мантии, в черном клобуке, борода светлая и острая, внизу раздвоенная, облик лишен индивидуальных черт. Рукопись была скопирована в кон. XVII в., список дошел в составе 6-ки имп. Петра I (БАН. П I. А № 38). Однако в нем при точном воспроизведении миниатюр предисловия отсутствует имя Е. П. (Белоброва. 2005. С. 249).

В тексте иконописного подлинника кон. XVIII в. в перечне учеников прп. Сергия Радонежского о внешнем облике Е. П. сказано (без указания дня памяти): «Сед, брада пошире и короче Владевы, власы с ушей, риза преподобническая» (БАН. Строг. № 66. Л. 155 об.). Подобное описание содержится и в рукописи 20-х гг. XIX в. под 2 марта (РНБ. Погод. № 1931. Л. 117, см.: Маркелов. Святыя Др. Руси. Т. 2. С. 107–108; см. также: Белоброва. 2005. С. 61).

Образ Е. П. с нимбом вводился в состав композиции «Собор Радонежских святых». На иконе «Прп. Сергий Радонежский с учениками в молении Св. Троице» кон. XVII в., написанной в мастерской Троице-Сергиева мон-ря, Е. П. изображен в среднем ряду крайним справа, вполборота влево, за прп. Никифором Боровским (СПГИАХМЗ, см.: Прп. Сергий Радонежский в произведениях рус. искусства XV–XIX вв.: Кат. выст. [М.], 1992. С. 97. Кат. 14. Ил. 18). Он одет в красноватую рясу, коричневую мантию и зеленый параман, куколь на плечах, руки сложены в молении, волосы волнистые, борода длинная, узкая на конце, с проседью; на серебряной пластине оклада выгравирована надпись: «Прп(д)бны Епифанни дияконъ».

В монументальном искусстве образ Е. П., исполненный в живописной манере, встречается в храмах ТСЛ тоже в ряду изображений Радонежских чудотворцев, где подчеркивается его роль как биографа прп. Сергия. В частности, в росписи ц. Явления Божией Матери прп. Сергию Радонежскому (Михеевской) (1842?, поновления — 1871, 1947) его полуфигура помещена вполборота влево в рясе и мантии, с десницей на груди и развернутым свитком в левой руке, с седой бородой средней величины и длинными прядями волос на прямой пробор. На оконном откосе сев. стены



Прп. Епифаний Премудрый.
Икона. 70-е гг. XX в.
Иконописец мон. Иулиания (Соколова)
(придел прп. Никона Радонежского
Троицкого собора ТСЛ)

трапезной части ц. прп. Сергия Радонежского (1883, поновления XX в.) Е. П. представлен вместе с прп. Авраамием Чухломским (Галичским) в рост, с небольшой седой бородой, в коричневой мантии и черном клобуке, с книгой и четками в руках (согласно надписи, «списатель жития прп. Сергия»).

В 70-х гг. XX в. мон. Иулианией (Соколовой) был выполнен иконописный образ Е. П., как и др. учеников прп. Сергия, для столбиков сени над ракой прп. Никона Радонежского в посвященном ему приделе Троицкого собора ТСЛ. Преподобный написан почти прямолично, в рост, в клобуке, с окладистой, раздвоенной на конце бородой, в руках свиток с текстом: «Возлюби смирение, и оно покроет все грехи твои». Живописный поясной образ Е. П., читающего книгу, на левой руке четки, имеется в одном из картушей старой братской трапезной лавры (1955, мон. Иулиания). В стенописи 70-х гг. XX в. в кельях Варваринского корпуса Е. П. показан с раскрытой книгой Жития прп. Сергия в руках (страницы с текстом и миниатюрами), на фоне кельи с иконой Божией Матери и книжными полками. К совр. образцам иконографии Е. П. принадлежит резной прямоличный образ в медальоне на деревянных воротах (2005–2008, резчик диак. Олег Гладких по проекту А. Солдатова), изготовленных для Серапионовой палатки Троицкого собора (в куколе, в руках перо и свиток с надписью: «Слава Б[о]гу»).

Лит.: Белоброва О. А. О нек-рых изображениях Епифания Премудрого и их литературных источниках // *Она же*. Очерки рус. худож. культуры XVI–XX вв.: Сб. ст. / РАН, ИРЛИ (ПД). М., 2005. С. 56–65. Ил. 10.

Я. Э. З.

ЕПИФАНИЙСКАЯ (Хамаская) **ЕПАРХИЯ** Антиохийской Православной Церкви — см. в ст. *Хама*, город в Сирии.

ЕПИФАНИЙ СХОЛАСТИК [лат. Epiphanius Scholasticus], секретарь рим. писателя и гос. деятеля Кассиодора (487–578), канцлера остгот. кор. Теодориха Великого (454–526), переводчик. Кассиодор — единственный автор, к-рый упоминает о Е. С., называя его ученейшим мужем (*Cassiod. De inst. div. lit.* 5, 8, 11, 17) или «схоластиком» (*Idem. Hist. eccl. tripart. Praef.*). Когда между 560 и 580 гг. Кассиодор составлял соч. «О науках, божественных и человеческих» (*Institutiones divinarum et humanum litterarum*), Е. С. жил в его мон-ре Виварий. Е. С. мог сопровождать Кассиодора во временной депортации его в К-поль (между 540 и 555).

Кассиодор сообщал, что Е. С. переводил с греч. языка сочинения Дидима Слепца «Толкование на соборные послания» (*Enarratio in Epistolae Catholocae*) и «Фрагменты толкований на Книгу Притчей Соломоновых» (*Fragmenta in Proverbia; ne coxpr.*) (*Cassiod. De inst. div. lit.* 8, 5). Е. С. перевел также «Толкование на Песнь Песней Соломоновых» Епифания Кипрского (*Expositio Erophanii Syrii in Canticum Canticum*), «Окружное послание Халкидонского Собора» (*Codex Encyclius*), истории Церкви Сократа Схоластика, Созомена и блж. Феодорита Кирского. Эти переводы сохранились в переработке Кассиодора, известной как «Трехчастная церковная история» (*Historia Ecclesiastica Tripartita*). Кассиодор, как правило, выбирал из сочинений этих авторов наиболее подробные рассказы о событиях, указывая имя историка, у которого был заимствован текст. Сохранившиеся в первоначальном виде переводы Е. С. отражают его неглубокое знание греч. и лат. языков, но, возможно, лат. тексты были отредактированы Кассиодором.

Ист.: *Cassiodori-Epiphanii Historia Ecclesiastica Tripartita* / Ed. W. Jacob, R. Hanslik. Vindobonae, 1952. (CSEL; 71); *Schnitzler Th. Im Kampfe um Chalcedon: Geschichte und Inhalt des Codex Encyclius von 458. R., 1938.* (AnGreg; 16).

Лит.: Bidez J. La Tradition Manuscrite de Sozomène et la Tripartite de Théodore le Lecteur. Lpz., 1908. P. 51–55; Courcelle P. Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore. P., 1948².

Д. В. Зайцев

ЕПИФАНИЙ ФЕОДОРОПУЛОС [греч. Επιφάνιος Θεοδωρόπουλος; в миру Этеоклис] (27.12.1930, Вурнази, ныне ном Месиния, Греция — 10.11.1989, Афины), пресв., архим., церковный писатель, публицист и богослов. Е. Ф., окончил начальную школу в г. Каламе (ныне Каламата). В 1949 г. поступил на богословский факультет Афинского ун-та. В 1956 г. митрополит Этолийский и Акарнанийский Иерофей рукоположил Е. Ф. во диакона. С 1956 по 1961 г. жил в Каламе, с 1961 г. — в Афинах. В том же году Е. Ф. был рукоположен во пресвитера митрополитом Элевферупольским (Элефтерупольским) Амвросием.

Е. Ф. был известен как «пастырь покаяния», основной формой его служения было совершение таинства Исповеди в храме Трех святителей в Афинах. В 1976 г. Е. Ф. основал муж. исихастиирий (тип мон-ря) Благодатной Богородицы. Е. Ф. известен как церковный апологет и автор 22 книг, а также множества статей по богословию и на актуальные темы церковной жизни. 1-я его книга, вышедшая в 1956 г., называлась «Священное Писание и лукавые духи». В совр. Греции Е. Ф. почитается как старец.

Соч.: Έχει η εκκλησία εξουσία αφέσεως αμαρτιών. Αθήνα, 1959; Το αμετάθετον των επισκόπων. Αθήνα, 1962; Η μασωνία υπό το φως της αληθείας. Αθήνα, 1964; Ανέκδοτα Ιωήλ Γιαννακοπούλου Αρχιμανδρίτου. Αθήνα, 1968; Η Μεγάλη Εβδομάδα: Μετά ερμηνείας των ύμνων. Αθήνα, 1969; Προγαμιαία σχέσεις, πολιτικός γάμος, αμβλώσεις. Αθήνα, 1986; Θέματα κανονικά και εκκλησιολογικά. Αθήνα, 1987; Μοναχός και ιεροποστολή. Αθήνα, 1989; Церковь о добрых связях и абортах. М., 2004; Заветы Жизни: Из жизни и учения архим. Епифания Феодоропулоса. М., 2005²; Две крайности: Экуменизм и зилотство. М., 2007.

Лит.: Αργύρης Ι. Ο ποιήσας και διδάξας. Αρχιμανδρίτης Επιφάνιος Θεοδωρόπουλος. Αθήνα, 2001.

К. И. Лобовикова

ЕПИФАНОВИЧ Сергей Леонтьевич (15.11.1886, Новочеркасск — 15.09.1918, Киев), проф. КДА, патролог. Род. в семье Леонтия Григорьевича Епифановича, преподавателя Донской ДС. В 1900 г. окончил Новочеркасское ДУ, в 1906 г. — Донскую ДС. В 1906–1910 гг. учился в КДА, окончил с отличием и со

степенью кандидата богословия за сочинение о прп. *Максиме Исповеднике*, с правом защиты магистерской диссертации без экзамена. В течение 1910/11 уч. г. по избранию Совета КДА состоял штатным профессорским стипендиатом для подготовки к преподавательской деятельности при академии по кафедре истории древней Церкви. Указом Святейшего Синода от 25 июля 1911 г. (№ 9863) был утвержден в должности преподавателя КДА по кафедре патрологии в звании исполняющего обязанности доцента с 16 авг. 1911 г. В 1913–1918 гг. Е. вел преподавательскую и научную деятельность: читал в КДА лекции по патрологии I–V вв.; с 10 окт. 1917 г. был назначен также преподавателем греч. языка. Член Богоявленского при КДА братства для вспомоществования служащим в академии и студентам. В нач. 1913 г. защитил магистерское диссертационное исследование «Преподобный Максим Исповедник: его жизнь и творения» (в 3 т.), получившее высокую оценку Совета КДА и похвальные отзывы профессоров КДА М. Н. Скабаллановича и Н. Ф. Мухина. Современники считали, что Е. являл собой идеал православного церковного ученого — синтез «дидаскала» и подвижника: «Как великие каппадокийцы в Афинах, он в Киеве знает только две дороги — в библиотеку и в храм» (ТКДА. 1912. Сент. С. 769; Соколов. С. 5).

Становление Е. как ученого происходило в контакте с лучшими представителями рус. церковной науки. Он вел переписку со мн. учеными, такими как проф. КДА и КазДА, ректор КазДА еп. Чистопольский (буд. митр. Одесский, сщмч.) *Анатолий (Грисюк)* — научный руководитель Е. в КДА, проф. МДА иером. *Варфоломей (Ремов)* (буд. архиеп. Сергиевский), А. И. *Бриллиантов*, Н. Н. *Глубоковский*, Ю. А. *Кулаковский*, прот. К. С. *Кекелидзе*, прот. Тимофей Лященко (буд. *Тихон*, еп. Берлинский (с 1924), архиеп. Берлинский и Германский (юрисдикция РПЦЗ, с 1936)) и др., а также с рядом зарубежных исследователей (см.: Материалы к изучению... С. XXIII–XXIV), сотрудничал с проф. М. Д. *Муретовым*. Незадолго до кончины Е. близко общался с приехавшим из Петрограда проф. СПбДА Н. И. *Сагардой*. Сохранившиеся письма свидетельствуют, что одной из главных целей этих контактов

был обмен редкими в России научными изданиями и первоисточниками, необходимыми Е. для работы.

В период первой мировой войны и последовавших революционных событий Е., несмотря на сложные условия, трудности с использованием научной лит-ры и ряд др. проблем, продолжал научно-преподавательскую деятельность. На приглашение еп. Анатолия (Грисюка), профессора и ректора КазДА, переехать в Казань Е. ответил отказом. В 1918 г. он был утвержден в звании доцента и избран экстраординарным профессором КДА. Скончался после болезни.

Е. — один из выдающихся отечественных патрологов кон. XIX — нач. XX в., последние к-рого, несмотря на сравнительно небольшое число опубликованных трудов, не утратило значения до настоящего времени. Будучи знатоком не только первоисточников, но и всей имеющейся на тот момент научной, в первую очередь зап., лит-ры по патрологии и церковной истории, он являет собой тем не менее образец самостоятельно мыслящего в рамках Предания Церкви ученого. Характеризуя научную деятельность Е., А. Прахов, его современник, замечал, что он обнаруживал, «за исключением трудов знаменитого Болотова, беспремерную в русском богословии самостоятельность работы» (Свободное слово христианина. К., 1918. № 1. С. 47). В магистерской диссертации, сохранившейся (не полностью) в рукописи (НБУВ ИР. Ф. 187, № 2, 3, 30), и 2 опубликованных на ее основе книгах, «Преп. Максим Исповедник и византийское богословие» (1915) и «Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника» (1917), Е. впервые в рус. церковной науке представил учение прп. Максима в наиболее полном объеме как целостную богословскую систему и результат синтеза визант. святоотеческого богословия, поместив его в контекст исторической эпохи и богословской мысли периода христологических споров (V–VII вв.). В диссертации учтены и освещены практически все доступные Е. отечественные (не менее 10) и зарубежные (не менее 30) научные издания, имевшие отношение к прп. Максиму и к визант. богословию V–VII вв. в целом, проведен подробный (в т. ч. сравнительный) анализ данных различных житийных и иных церков-



но-исторических источников и на их основе осуществлена авторская реконструкция хронологии жизни и произведений прп. Максима, включая обзор всех его сочинений, а также их многочисленных отрывков в др. источниках.

Кн. «Преп. Максим Исповедник и византийское богословие» является публикацией введения ко 2-му т. диссертации Е. Кн. «Материалы к изучению...» (часть 3-го т. диссертации), по отзывам современников, имела значение не только для российской, но и для зарубежной патрологической науки, в первую очередь источниковедческого направления, как собрание и публикация на основании подробного текстологического исследования рукописей из многих (ок. 10) библиотек мира (для чего Е. на собственные средства выписывал фотокопии рукописей) грекоязычных произведений, приписывавшихся прп. Максиму (часто в отрывках и разночтениях), с исследованием их аутентичности (СРГ, N 7707), большинство из к-рых не вошли в «Патрологию» Ж. П. Миня (РГ. 90, 91). В частности, им был произведен текстологический анализ древнейших рукописей схолий на «*Ареопагитики*» (СРГ, N 7708): Е. пришел к обоснованному выводу об их лишь частичной принадлежности прп. Максиму, по большей же части — *Иоанну Скифопольскому* (VI в.). Им были также опубликованы 4 главнейших греч. житийных источника жизни и деятельности прп. Максима.

Е. представил прп. Максима Исповедника как оригинального и многостороннего мыслителя, важное звено в святоотеческом Предании Церкви. Совершив целостную реконструкцию его учения, он показал в полном объеме различные стороны богословия преподобного: учение о Боге, триадологию, космологию, антропологию, психологию, учение о грехопадении и спасении, пневматологию, аскетику и эсхатологию. По словам Ж. К. Ларше, Е. принадлежит первенство в оценке важнейшей для восточн. богословия сотериологической идеи обожения как центральной и основополагающей для учения прп. Максима (*Larchet J. C. Divinisation de l'homme selon St. Maxime le Confesseur. P., 1996. P. 60*).

Сохранились конспекты лекций Е. по патрологии I–III вв. Одна из оригинальных идей патрологической методологии Е. — признание в противо-

положность мнению Сагарды некорректным вошедшего в практику присвоения в церковной науке титула «учитель Церкви» церковным авторам (Клименту Александрийскому, Евсевию Кесарийскому, Оригену, Тертуллиану и др.), «которые погрешали в истории и не удостоены имени св. отцов... гораздо правильнее поэтому всех, не причисленных к лику отцов, называть «писателями церковными» (*ecclesiastici scriptores*)» (С. 15–16).

Как переводчик Е. продолжил начатый в 30-х гг. XIX в. прот. Г. П. Павским (ХЧ. 1830–1835) перевод «Вопросоответов к Фалассию» прп. Максима Исповедника, издав 25 из 65 «Вопросоответов» (1916–1917).

Научные статьи Е. носят в основном характер пространных отзывов на выходящие книги по патрологии и церковной истории (ТКДА. 1913–1916). В них Е. проявил себя как знаток зарубежных научных изданий и ученый, склонный к детальному и скрупулезному историческому, концептуальному и библиографическому анализу.

Арх.: НБУВ ИР. Ф. 187, 191, № 609–610; Ф. 216, № 478–485; Ф. 175, № 569, 1454.

Соч.: Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. К., 1915. М., 1996²; Материалы к изучению жизни и творений прп. Максима Исповедника. К., 1917; Патрология: Церковная письменность I–III вв.: Курс лекций, чит. студентам КДА в 1910–1911 гг.: 3 ч. / Под ред. доц. МДА Н. И. Муравьева. Серг. П., 1951. Маш.; *Максим Исповедник, прп.* «Вопросоответы к Фалассию»: Пер. с коммент. // БВ. 1916–1917 (переизд.: *Максим Исповедник, прп.* Творения. М., 1993. Т. 2); Библиографическая заметка на кн. свящ. Д. А. Лебедева «*Антиохийский Собор 324 г. и его послание к Александру, еп. Фессалоникискому*». СПб., 1911 // ТКДА. 1913. Янв. С. 126–168; Св. Александр Александрийский и Ориген // ТКДА. 1915. Сент. — нояб. С. 245–283; Псевдо-Евлогий // ТКДА. 1917. Янв. — февр. С. 132–143 (переизд.: Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. Прил.: Псевдо-Евлогий. С. 167–176).

Лит.: *Соколов Л.* Праведник наших дней: Светлой памяти проф. С. Л. Епифановича. К., 1918; *Сидоров А. И.* С. Л. Епифанович и его книга о прп. Максиме Исповеднике // *Епифанович С. Л.* Преп. Максим Исповедник и визант. богословие. М., 1996. С. 5–9; он же. Курс патрологии: Возникновение церк. письменности. М., 1996. С. 40–41.

П. К. Доброцветов

ЕПИФАНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Тульской и Одоевской епархии, названо по г. Епифанью (до 1926 центр уезда, ныне поселок в Тульской обл.). 15 авг. 1920 г. во епископа Епифанского был хиротонисан *Виталий (Введенский)*. В нач. июня

1922 г. он стал председателем Тульского епархиального совета, к-рый был создан управляющим Тульской епархией Белёвским еп. сщмч. *Игнатием (Садковским)*. Под влиянием прибывшего в Тулу 18 июня 1922 г. члена обновленческого *Высшего церковного управления* В. Д. Красницкого, заставившего еп. Игнатия отказать от его обязанностей, еп. Виталий присоединился к *обновленчеству* и объявил себя председателем епархиального управления с титулом «епископ Тульский и Епифанский». 16 авг. того же года Виталий был возведен обновленцами в сан «архиепископа», 15 апр. 1924 г. — в сан «митрополита Тульского и Епифанского», 10 мая 1930 г. был избран председателем обновленческого синода с титулом «митрополит Московский и Тульский». После 1922 г. Е. в. не замешалось.

Лит.: *Губонин.* История иерархии. С. 169, 877.

ЕПИХАРИЯ [греч. Ἐπίχαρις] († между 303 и 305), мц. Римская (пам. 27 сент.). Пространное Мученичество Е., написанное анонимным автором на греч. языке, сохранилось в рукописи ГИМ. Син. греч. № 178 (XI в.). Во время гонений на христиан при имп. *Диоклетиане* (284–305) Е. была схвачена и брошена в темницу. На 3-й день ее привели к правителю Кесария, и она смело исповедовала Христа, обличая языческих богов. Палачи начали истязать ее. По молитве Е. из камня, на к-ром она стояла во время пыток, потек источник воды, и, видя это чудо, многие обратились ко Христу. Тогда правитель повелел 4 воинам катать по шее мученицы свинцовые ядра. Скончалась она, по словам Жития, «от огня и меча».

По версии сказания о Е. в Минологии имп. Василия II (кон. X — нач. XI в.), ангел Божий умертвил 4 воинов, к-рые били мученицу свинцовыми молотами; по наущению одного из советников Кесарий приказал отрубить Е. голову; сенатор Феликс похоронил останки Е., от к-рых впоследствии происходило множество чудес.

Согласно краткому сказанию, содержащемуся в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.), Е. пострадала вместе с некой Гаианой и др. христианами «в городе римлян» (ἐν τῇ Ῥωμαίων πόλει). Синаксис в честь Е. и пострадавших вместе с ней совершался в мартирии, посвященной им, в Гайтаноне (Γαϊτανόν).



По мнению зап. исследователей, название города, где пострадала Е., могло означать «Новый Рим», т. е. К-поль (до 450). По сведениям Р. Жана, в К-поле был построен мон-рь во имя Е., где хранилась глава мч. *Каллистрата* (пам. 27 сент.) и совершался ему синаксис. Мон-рь находился около ц. Спасителя у ворот

ходила одна из столиц ширакских Багратидов с ц. Спасителя (Аменаприкч) — первым из крупных соборов послеараб. возрождения христ. культуры Армении.

Собор был построен, согласно католикусу Ованнесу Драсханакертици, царем Смбатом I (890–914) рядом с его дворцом. Рассказывая о торжественном освящении храма, католикос описал красоту и богатство внутреннего убранства, в т. ч.

*Мч. Епихария.
Миниатюра из Минология
имп. Василия II. 976–1025 гг.
(Vat. gr. 1613. P. 69)*

отметил золотую скинию (букв. — арку, «камар») над престолом. Собор, пострадавший от нашествия сельджуков в 1064 г.,

был восстановлен кн. Гнелем и Анийским еп. Барсегом (впосл. католикос Барсег I Анеци). Надписи 1228 и 1231 гг. на стенах храма сообщают о том, что кн. Иване Закарян и его племянник Шахиншах освободили Е. от налогового обложения. В позднее средневековье в соборе заложили окна и восточные ниши и надстроили стены над угловыми участками, превратив его по внешнему виду в крепость. Купол разрушен во время русско-тур. войны 1806–1812 гг. В 50-х гг. XX в. церковь была взорвана.

Строительство Е. возрождало традицию дворцовых соборов VII в.: по типологии, пропорциям плана и нек-рым особенностям декора храм напоминал собор в Аруче (уточненная датировка — 2-я пол. 60-х гг. VII в.). Возможно, Е. послужил образцом при возведении в 944 г. однотипного, но построенного в новой стилистике кафедрального собора в соседнем Аргине, владении ширакских Багратидов. Е. относится к типу т. н. купольных залов. К продоль-

несущих крестово-купольную систему перекрытий. Главное отличие от предшествующих купольных залов заключается в применении на боковых фасадах парных треугольных ниш, аналогичных тем, к-рые традиционно присутствовали на вост. фасаде, по сторонам апсиды. Тенденция к декоративности, характерная для арм. искусства развитого средневековья, отразилась в фасадном убранстве и резных орнаментах. Парные окна под щипцами продольных рукавов украшены прямоугольными резными рамами, арочными бровками оформлены не только остальные окна, но и ниши. Декор бровок содержит орнаменты в неск. рядов; к мотивам, восходящим к VII в., прибавились новые, с более мелкой пластикой. Общий вид собора, вероятно, за счет узости оконных и дверных проемов оказался строже внешнего вида храмов в Аруче и Птгни (3-я четв. VII в.). Стилистически архитектура Е., относящаяся к доанийскому этапу развития арм. зодчества, близка к архитектуре церкви в Огузлу (кон. IX в.).

Ист.: *Ованнес Драсханакертици. История Армении. Ереван, 1986. С. 186–187 (на арм. яз.).* Лит.: *Strzykowski J. Die Baukunst der Armenier und Europa. W., 1918². Bd. 1. S. 193–194; Торамалян Т. Мат-лы по истории арм. архитектуры. Ереван, 1942. Т. 1. С. 339–340 (на арм. яз.); Арутюнян В. М. История арм. архитектуры. Ереван, 1992. С. 235 (на арм. яз.); Асратян М. М. Церковь Сурб Аменаприкч Ширакавана // Христ. Армения: Энцикл. Ереван, 2002. С. 824 (на арм. яз.).*

А. Ю. Казарян

ЕРА́ЗМ [греч. Ἐρασμός], прп. (пам. греч. 18 июня). Время и место жизни неизвестны. Память Е. и двустипшие, посвященное ему, содержатся в греч. стишных синаксарях, где говорится, что Е. скончался в мире (напр., в Paris. Coisl. 223, 1301 г.). Эти сведения были включены в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца. Дж. Луккези называет Е. исповедником, однако в источниках об этом не упоминается. Память Е. и двустипшие, посвященное ему, при переводе греческого стишного синаксаря в XIV в. южными славянами были включены в состав стишного Пролога (напр., ГИМ. Хлуд. № 188, 1370 г.).

Ист.: *ActaSS. Jun. T. 4. P. 483; SynCP. Col. 756; Νικόδημος. Συναξαριστής. T. 5. Σ. 247.* Лит.: *Сергий (Спасский). Месяцеслов. T. 2. С. 185; Ἐρασμός // ΟΗΕ. T. 5. Σ. 817; Lucchesi G. Erasmo // BiblSS. Vol. 4. Col. 1288; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 135.*



Халка, однако точное расположение определить невозможно.

Похвальное слово в честь Е. было составлено *Константином Акрополитом* в XIV в. В наст. время нет никаких сведений о местонахождении мощей Е.

Ист.: *BHG. N 2123–2124; ActaSS. Sept. T. 7. P. 478–479; MartRom. P. 419; PG. 117. P. 73 [Миниатюры Василия II]; SynCP. Col. 83; Νικόδημος. Συναξαριστής. T. 1. Σ. 227–228; ЖСв. Сент. С. 613.*

Лит.: *Сергий (Спасский). Месяцеслов. T. 2. С. 300; T. 3. С. 400; Janin. Églises et monastères. P. 113; Ἐπίχαρις // ΟΗΕ. T. 5. Σ. 812; Aubert R. Epicharis // DHGE. T. 15. Col. 599; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 135.*

ЕППОЛОНИЙ, мч. Антиохийский (пам. 4 сент.) — см. в ст. *Вавила*, сщмч., еп. Антиохийский.

ЕРАЗГАВОРС [позднее Ширакаван], уничтоженное в сер. XX в. городище к северо-востоку от древнего Ани (иль Карс, Турция), на правом берегу пограничной с Арменией р. Арпачай (Ахурия). В X в. здесь на-



*Фрагмент юж. фасада
собора Спасителя
в Еразгаворсе. Фотография.
Нач. XX в. (Архив
Государственного музея
истории Армении, Ереван)*

ным стенам его просторного наоса примыкает 2 пары мощных пилонов,

ЕРАЗМ (кон. XI–XII в.), прп., Киево-Печерский, в Ближних пещерах почитающийся (пам. 24 февр.; 28 сент. — в Соборе Киево-Печерских преподобных отцов, в Ближних пещерах почитающихся; в Неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех Киево-Печерских преподобных отцов). Е. посвящен рассказ *Киево-Печерского патерика* «О Еразме черноризце» (Слово 21 Кассиановской 2-й редакции), в 1222–1226 гг. составленный бывш. печерским монахом, в посл. Владимирским еп. св. *Симоном*. В Патерике повествуется, что Е. отдал все свое богатство «на церковную потребу» и на украшение иконами Успенского собора обители. Когда он стал нищим, многие отвернулись от него. Искушаемый диаволом, Е. начал сожалеть о потраченном богатстве, впал в отчаяние и проводил жизнь в бесчинствах. За это он был наказан тяжелой болезнью и 8 дней оставался немым и слепым. Явившиеся Е. преподобные *Антоний* и *Феодосий* Печерские сказали, что Господь даровал ему время на покаяние, в те же дни было ему видение Пресв. Богородицы с Младенцем Христом и святыми. Пресв. Дева обещала ему спасение и Царствие Небесное как награду за украшение ее церкви при условии, если Е. покается и примет схиму. Встав после болезни, Е. исповедал свои грехи перед братией, был пострижен в схиму и, по речению Пресв. Богородицы, на 3-й день преставился. Свт. Симон слышал рассказ о Е. от «свидетель святых и самовидец, блаженных старец» (по всей видимости, тогда, когда был печерским монахом, т. е. в кон. XII — нач. XIII в.). Мощи Е. почивают в Ближних (Антониевых) пещерах *Киево-Печерской лавры*.

Давнее местное почитание Е. подтверждено включением его имени в месяцесловы «Полуустава» (К., 1643) и Минеи общей (К., 1680), изданные в Киево-Печерском монастыре. В «Тератургиме» *Афанасия Кальнофойского* (К., 1638) Е. назван «чудотворцем». В составленном при Киевском митр. св. *Петре (Могиле)* ок. 1643 г. каноне преподобным отцам Печерским, автором которого считается *Мелетий Суриг*, Е. посвящен 2-й тропарь 7-й песни: «Ерасме мудре, иже богатство свое истощил еси в благолепие храма Божия, твоими молитвами храм мя покажи духовный» (цит. по: Дива пещер Лаврских. 1997. С. 148). Имя Е. упоми-



Прп. Еразм.
Гравюра. Мастер Илия. 1656 г.
Патерик, или Отченик, Печерский.
К., 1661. Л. 251 об. (РГБ)

нается в 7-м тропаре 8-й песни канона преподобным отцам Ближних пещер (Службы преподобным отцам Печерским. К., 1763. Л. 1). Общецерковное почитание установлено указами *Святейшего Синода* 1762, 1775 и 1784 гг., согласно которым разрешалось печатать службы Печерским



Рака с мощами прп. Еразма
в Ближних пещерах
Киево-Печерской лавры.
Фотография. 2006 г.

преподобным и вносить их имена (в т. ч. Е.) в общецерковные московские месяцесловы. В 1843 г. установлено празднование Собору всех Киево-Печерских преподобных отцов и всех святых, в Малой России просиявших.

Ист.: Патерик Киевского Печерского мон-ря / Ред.: Д. И. Абрамович. СПб., 1911. С. 86–87, 186; Древнерус. патерики: Киево-Печерский Патерик, Волоколамский Патерик / Изд. подгот.: Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999. С. 32–33.

Лит.: СИСПРЦ. С. 96; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. Февр. С. 136–138; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 195; Описание о российских святых. С. 25; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 14; *Димитрий (Самбукин)*. Месяцеслов. Февр. С. 199–201; Дива пещер Лаврских. К., 1997.

С. 55, 91, 92, 124, 125, 129; *Жиленко И. В.* Святиня: История Киево-Печерской лавры XI–XVII ст. К., 2005.

Е. В. Лопухина

Иконография. На ксилографии мастера *Илии* в 1-м издании Киево-Печерского патерика (Патерик, или Отченик, Печерский. К., 1661) Е. представлен в рост на фоне холмистого пейзажа с Успенским собором Киево-Печерской лавры на заднем плане. Вверху на облаках изображены Пресв. Богородица с предстоящими преподобными Антонием и Феодосием Киево-Печерскими; Е. молитвенно простирает руки к Богородице, обращенной к нему. Диавол, искушающий преподобного, стоит за его спиной. Внизу вырезаны вирши: «Еразмъ украшей црковъ невозмогль оумрѣти: дондеже прятъ время душу оукрасити» (*Ровинский*. Народные картинки. Кн. 3. С. 630–631).

На гравюре *Леонтия Тарасевича*, выполненной для издания Патерика 1702 г., Е. изображен сидящим в печали за столом. Перед ним — преподобные Антоний и Феодосий, к Е. обращается Богородица, представленная справа среди облаков. В левой части композиции изображен диавол, трогаящий преподобного за плечо, вдаль — Успенский собор. Композицию Тарасевича повторяет написанная на металле икона 40-х гг. XIX в. из собрания НКПКиЗ (работа иером. *Иринарха* с учениками из мастерской Киево-

Печерской лавры?). По-видимому, образ находился ранее над ракой с мощами Е. в Ближних пещерах. В наст. время возле раки помещена

икона, написанная в нач. XXI в. Это погрудное изображение преподобного в мантии и клобуке, с молитвенно сложенными на груди руками с четками, сверху справа — Богородица с преподобными Антонием и Феодосием, слева за плечом святого — диавол.

Иконописные подлинники XVIII–XIX вв. под 24 февр. предписывают изображать Е. т. о.: «Подобием сед, брада аки Николина, попростее или покороче Сергиевоя и поуже, ризы преподобническия, на главе схима, в руках четки, то есть лестовка» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 279; кр. вариант — ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 126 об., 30-е гг. XIX в.; *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 75). Встречается описание внешнего облика Е. в клобуке, без схимы, «руце простерты» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 115 об., 20-е гг. XIX в.). Др. вариант отражает



иконографию Е. в составе Собора Киево-Печерских святых: «Рус, брада Козмина, на главе клубук черн, риза преподобническая дичь, испод празелень, правая рука молебна, левою взял за край ризы левой страны» (БАН. Струг. № 66. Л. 313 об., «правая страна», 42-й, кон. XVIII в.). В руководстве для иконописцев 1910 г. Е. «типом русский, стар, сед, с небольшою продолговатою бороδοю; одеждою монашескою, на голове куколь. Ему можно писать хартию с надписью: Пойму тя чиста к себе, возлюбившаго благолепие дому Моего» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 192).

Сохранилась икона XIX в. с ростовыми изображениями Е. и вмч. Георгия Победоносца (НКПИКЗ). Преподобный в клобуке, коричневой рясе и мантии, левая рука с четками прижата к груди, в правой руке книга. Большая композиция явления болящему Е. Божией Матери с Младенцем (в окружении ангельских сил и монахов) и преподобных Антония и Феодосия встречается в росписи братской трапезной Оптиной пуст. (кон. 50-х — нач. 70-х гг. XIX в., худож. В. П. Петров). В стенописи галереи рус. святых в Почаевской Успенской лавре он включен в группу подвижников XII в. (живопись в академическом стиле кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. работы иеродиаконов Паисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.). В росписи 70-х гг. XIX в. интерьера храма Христа Спасителя образ Е. находился в юго-зап. части возле композиции «Крещение киевлян равноап. вел. кн. Владимиром» (худож. Д. Н. Мартынов, см.: *Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. ч.: Б. Споров]. М., 1996^н. С. 85).

На киевской гравюре «Родословное древо Киево-Печерского монастыря» 1643–1676 гг. работы мастера Акима (монограмма «АК») (ДМКДУ), на иконе близкой иконографии «Древо Киево-Печерских святых» 60-х гг. XVII в. из ц. Печерской иконы Божией Матери в Угличе (УИХМ) погрудное изображение Е. в клобуке помещено в одном из цветков «древа» в правой части композиции. На Печерской иконе Божией Матери со святыми из Киево-Печерского патерика 1724 г. письма игум. Корнилия (Уланова) из Ризоположенского мон-ря в Суздале (ГВСМЗ) Е. показан в правой части 1-м в верхнем ряду в молении образу Коронавания Пресв. Богородицы в облачном сегменте, у него небольшая округлая борода с проседью, волосы короткие, вьющиеся, лоб с залысинами, клубук на плечах, в надписи назван: «прп(д) Геразмъ».

На иконах «Собор Киево-Печерских чудотворцев» Е. изображен в левой группе преподобных Ближних пещер, за спиной прп. Антония. Оплечный или оглавный образ Е. в клобуке, с седой бородой средней величины помещен, как прави-

ло, вполборота к центру в одном из верхних или в самом верхнем ряду (часто 3-м слева) в раскрашенной гравюре 1-й четв. XIX в. (РГБ), на большой эмалевой иконе 3-й четв. XIX в. (Нововалаамский мон-рь в Финляндии), на тонолитографии 1893 г. (ГЛМ) и на аналогичной хромолитографии 1894 г. из мастерской Киево-Печерской лавры (РГБ). На иконе 1-й пол. XIX в. предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры (ЦМиАР), на раскрашенной гравюре 1-й трети XIX в. (ГЛМ) святой, находящийся в верхнем ряду 3-м слева, ошибочно назван Герасимом. Е. представлен в правой группе Киево-Печерских чудотворцев на иконе 2-й пол. XIX в. (частное собрание, см.: «И по плодам узнается древо»: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2003. С. 497–504. Кат. [57]) — в 8-м ряду 2-м слева, на раскрашенной литографии из мастерской А. Абрамова 1883 г. (ГРМ, см.: Рус. мон-ри: Искусство и традиции / ГРМ. СПб., 1997. С. 169) — в 3-м ряду крайним справа.

В иконографии «Все святые, в земле Русской просиявшие», разработанной под рук. свт. Афанасия (Сахарова) иконописцем мон. *Иулианией (Соколовой)*, — иконы 1934 г., нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. XX в. (ризница ТСЛ, СДМ) — образ Е. включен в группу чудотворцев Ближних пещер в нижней части композиции.

Лит.: *Ровинский*. Народные картины. Кн. 3. С. 621–633. № 1505–1520; Кн. 4. С. 761–763. № 1505а, 1517; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 108; *Гончарук В. М., Кабанец С. П.* Дереворит сер. XVII ст. «Родословное древо Киево-Печерского монастыря» как джерело з історії Печерської канонізації // *Могилянські читання*, 1999. К., 2000. С. 56–63; *Горстка А. Н.* Об иконе «Древо Киево-Печерских святых» из Углича // ПКНО, 1999. М., 2000. С. 300–314; *он же*. Иконы Углича XIV–XX вв. М., 2006. С. 130–131, 190. Кат. 67. Ил. 110–111; *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239; Иконы Владимира и Суздаль / ГВСМЗ. М., 2006. С. 474–479. Кат. 107; Киево-Печерский патерик: У истоков рус. монашества: [Кат.] / Сост.: Л. И. Алёхина и др. М., 2006.

Е. В. Лопухина, Я. Э. З.

ЕРА́ЗМ [лат. Erasmus; греч. Ἐρασμος] († между 303 и 305), сщмч. (пам. зап. и греч. 2 июня; пам. РПЦ 4 мая), еп. Пострадал в г. Формии (ныне Формия, Италия). Е. впервые упоминается в италийской редакции Мартиролога блж. Иеронима (1-я пол. V в.): «Formiae in Campania Herasmi». Во время археологических раскопок под ц. св. Еразма в Формии были обнаружены остатки мартирия — прямоугольного здания с апсидой, где находилась гробница святого с граффити (ER[ASMVS]). Мартирий был воздвигнут во 2-й пол. IV в. на территории рим. загородного некрополя.

Источники. В 590 г. папа Римский св. *Григорий I Великий* в послании к еп. Багауду упоминал о мощах Е. в Формиях (*Greg. Magn. Ep. I 8 // PL. 77. Col. 454*). В др. послании святителя сообщается о мон-ре арх. Михаила и святых Максима, Е. и Юлианы в Неаполе, мон-рь был основан некоей Александрой, «женщиной светлейшей памяти» (*Ibid. X 13–14 // PL. 77. Col. 1075–1076*), а также о др. мон-ре сщмч. Еразма близ горы Соракт (ныне Соратте) (*Ibid. I 24 // PL. 77. Col. 468*). По данным археологических раскопок, приблизительно в это время в ц. сщмч. Еразма в Формиях была сооружена полукруглая крипта-коридор, позволявшая подходить к подземной гробнице мученика. Из *Liber Pontificalis* известно, что в Риме на Целийском холме находился мон-рь во имя Еразма, где подвизался свт. *Адеодат I* (615–618). Став Римским папой, Адеодат расширил и перестроил мон-рь (LP. Vol. 1. P. 346).

«Мученичество» Е., написанное на лат. и греч. языках, содержит достоверные сведения (ActaSS. Iun. T. 1. P. 213–216) и представляет собой типичную для италийской агиографии визант. и поствизант. периода легенду в вост. стиле. Подобные тексты, составленные в Риме или в его окрестностях, датируются VII — нач. IX в. Лат. версия «Мученичества» была известна в IX в. св. *Адоны*, архиеп. Вьеннскому, между 1078 и 1088 гг. оно было переработано мон. Иоанном Каэтаном (впосл. папа Римский *Геласий II*). В этой версии упоминается ряд вымышленных подробностей, напр. о посещении Е. Лихнида (отождествляемого с Охридом) и Смирны, а также Формийский еп. Проб, к-рый якобы похоронил тело мученика. После избрания на Папский престол Геласий II освятил в базилике св. Петра в Риме алтарь во имя Е. Существует также стихотворная обработка «Мученичества», рассказ о Е. с нек-рыми добавлениями вошел в «Золотую легенду» *Иакова из Варраце*.

Соисхождение «Мученичества». Е. происходил из Антиохии Сирийской и был епископом (кафедра не указана, вероятно, подразумевается Антиохия). Во время гонений в 303–305 гг., при имп. *Диоклетиане*, Е. бежал в горы Ливана, укрылся в келье и вел подвижнический образ жизни. Там ему был глас свыше, повелевавший вернуться в Антиохию. По возвращении Е. был схвачен и предстал





перед имп. судом. Исповедав себя христианином, Е. был подвергнут пыткам за отказ принести жертву, но остался невредим. При этом он многих обратил в христ. веру. Е. спасся с помощью ангела из темницы и прибыл в Иллирик, в г. Сингидун (ныне Белград), где провел 7 лет, проповедуя христианство и обращая язычников в свою веру. Там он был вновь схвачен и приведен к имп. Максимиану *Галерию* (293–311) в Сирмий (ныне Сремска-Митровица). Войдя в город, он молитвой обратил в прах всех идолов, после чего 400 тыс. чел. уверовали во Христа, нек-рые из них сразу же приняли мученическую смерть. Е. перенес жестокие пытки, но остался невредим. Его заточили в темницу, откуда он был выведен арх. Михаилом. Е. прибыл в Кампанию, в г. Формии, и через 7 дней мирно скончался.

Почитание. Вероятно, в «Мученичестве» Е. смешаны легенды о нескольких святых. В Мартирологе Узуарда (IX в.) под 25 нояб. содержится память мч. Еразма в Антиохии (MartUsuard // PL. 124. Col. 733). Источник этой записи неизвестен. По предположению Ж. Б. дю Солье и И. Делеэ, несохранившееся Житие Еразма Антиохийского было использовано при составлении «Мученичества» Е. (MartRom. Comment. P. 544–545). Почитание Е. в Формиях по данным археологии прослеживается со 2-й пол. IV в., когда мощи святого были перенесены на загородное кладбище и над ними был воздвигнут мартирий (следов первоначального захоронения в мартирии не обнаружено). Возможно, Е. был сирмийским исповедником, к-рый скончался в Формиях. Однако не исключено, что мощи мученика были перенесены в Формии после того, как в кон. IV в. Сирмий был захвачен готами.

Память Е. под 2 июня значится в мраморном Неаполитанском календаре (1-я пол. IX в.), а также в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.). В кон. VIII или 1-й пол. IX в. крипта под ц. сцмч. Еразма, служившая усыпальницей Формийских епископов, была перестроена и расширена. Однако к этому времени город пришел в упадок, население сосредоточилось в замках Мола и Каstellоне. В 681 г. еп. Адеодат II укрылся от нападения лангобардов в близлежащей крепости Гаэта. В 787 г. еп. Кампул также пребывал в Гаэте, где с этого времени, вероятно, находи-

лась резиденция Формийского епископа. В датированной этим годом грамоте он впервые назван епископом г. Гаэта (episcopus civitati Caietanae), однако его преемники по-прежнему именовались епископами Формийскими. В сер. IX в. Формии подверглись нападению арабов, к-рые уничтожили город. Мощи Е. были перенесены в Гаэту и положены в ц. Богоматери. Начиная с еп. Райнульфа (Рамфа) (упом. в 867), епископы носили титул Гаэтских. По свидетельству Иоанна Каэтана, мощи мученика были вновь обреты еп. Боном в 917 г. При участии правителя Доцибила II (933–954) началось строительство нового кафедрального собора во имя Богоматери и Е. Храм был освящен в 1106 г. папой Римским *Пасхалием II*. Впосл. собор неоднократно перестраивался, в 1148–1279 гг. была сооружена колокольня, ставшая символом города. В крипте храма под алтарем покоятся мощи Е., сцмч. Маркиана Сиракузского и др. святых.

О существовании ц. сцмч. Еразма в Каstellоне вновь упоминается в 934 г. В 1016 г. при храме находился мон-рь, переданный в сер. XI в. аббатству Монте-Кассино. Согласно грамоте капуанского герц. Иордана I (1078–1090), ошибочно датированной 1058 г. (возможно, подложной), мон-рь Е. в Каstellоне попал под управление аббата Монте-Кассино Дезидерия (впосл. Римский папа *Виктор III*). В 1491 г. Римский папа *Иннокентий VIII* передал мон-рь монашеской общине оливетанцев. Существовавшая приходская ц. сцмч. Еразма сооружена в 1538–1560 гг., после разрушения мон-ря турками (1532).

В XIV в. на прирейнских землях Е. почитали в числе т. н. 14 св. помощников-целителей (Е. следовало молиться при заболеваниях кишечника, что было связано с наиболее распространенным сюжетом в иконографии мученика — палач вспарывает Е. живот, как, напр., на картине Н. Пуссена «Мученичество св. Еразма», 1628–1629, Ватикан, Пинакотекa). Мученик почитался и как покровитель моряков, в его честь названы возникающие во время грозы электрические разряды на верхушке корабельной мачты — огни св. Эльма (Elmo — форма имени Е.).

Частицы мощей Е. находились во мн. городах Европы, в т. ч. в Кельне, где в XV в. они хранились в 2 церк-

вах. Однако болландисты Г. Хенкенс и Д. Папebroх сомневались в их подлинности. Частицы мощей святого с нач. XV в. находились в Праге, хранились под главным алтарем ц. св. Иакова (Сан-Джакомо Маджоре) в Болонье, куда они были помещены кард. Алессандро Риарио (1578–1585). В 1587 г. глава Е. была перенесена из Гаэты в г. Эвора (Португалия).

Ист.: BHL, N 2578–2586; BHG, N 602; ActaSS. Iun. T. 1. P. 211–219; MartHieron. Comment. P. 293, 297; SynCP. Col. 726; MartRom. Comment. P. 220; *Halkin F.* La légende grecque de St. Érasme // AnBoll. 1983. Vol. 101. P. 5–18.

Лит.: *Flahault R.* S. Erasme. P., 1895; *Сержуй (Снасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 130; Т. 3. С. 163; *Ferraro S.* Memorie religiose e civili della città di Gaeta. Napoli, 1903; *Lanzoni.* Diocesi. P. 163–164; *Delehaye H.* Les origines du culte des martyrs. Brux., 1933². P. 307–308; *Fiore L.* Vita dei santi Erasmo e Marciano. R., 1950; *Balducci A., Negri Arnoldi F.* Erasmo // BiblSS. Vol. 4. Col. 1288–1293; *Desantis G.* Gli Atti greci di S. Erasmo // VetChr. 1988. Vol. 25. P. 487–555; *Giordano A.* La cattedrale episcopale di Gaeta. Gaeta, 1989; *Punzo A. e. a.* Il santuario del martire Erasmo a Formia: Storia e archeologia del complesso martiriale. [Gaeta], 1992; Guida storico-archeologica della chiesa di S. Erasmo. Marina di Minturno, 1995; *Falkenhansen V., von.* S. Erasmo a Bisanzio // Formianum: Atti del Conv. di Studi sull'antico territorio di Formia: [Conv.] 3, 1995. Marina di Minturno, 1996. P. 77–92; Storia illustrata di Formia. Pratola Serra, 2000. Vol. 2: Formia medievale / Ed. M. D'Onofrio.

Д. В. Зайцев, А. К.

Почитание Е. у южных славян и на Руси. Как покровителя Охрида и основоположника местной церковной иерархии почитание Е. унаследовано балканскими славянами от греков и восходит к средневеку. Представлению о тождестве Охрида с античным Лихнидом. Судя по наличию рус. списков службы XII–XIV вв. (см. ниже) в эпоху Первого Болгарского царства, культ Е. был распространен на всей территории страны, позднее приобрел региональный характер (в границах Охридской архиепископии и даже только в Охриде). В Размо находятся посвященные Е. раннехрист. 3-нефная базилика и пещерная церковь с фресками (ок. 1300). За пределами Македонии традиции почитания Е. были столь прочно забыты, что в 1845 г. В. И. *Григорович*, обнаружив в охридском храме свт. Николая икону Е., мог вполне серьезно сомневаться, не является ли это имя написанным по ошибке вместо св. *Горазда* (*Григорович В. И.* Очерк путешествия по Европейской Турции. М., 1877². С. 101).

Пространное «Мученичество» Е. было переведено на слав. язык не





позднее XII в. не в составе студийского комплекта Четых-Миней (отсутствует в древнейшем списке майского тома — РГБ. Вол. № 597, посл. четв. XV в.). Язык перевода лишен ярких регионально-диалектных примет, но, исходя из мест позднейшего почитания святого, гипотетически его можно связывать с Охридом и датировать соответственно не позднее X в. Текст «Мученичества» сохранился в ряде списков исключительно восточнослав. происхождения, старшие из к-рых находятся в пергаменном Успенском сборнике (ГИМ. Усп. № 4 перг. Л. 118 об.—124), датируемом не позднее рубежа XII и XIII вв., и в чрезвычайно близком к нему по составу житийной части (но не последовательности текстов) сборнике сер. XV в. (РГБ. Ф. 98. Егор. № 279). Во 2-й четв. XVI в. «Мученичество» было включено в состав ВМЧ (присутствует уже в старшем, Софийском комплекте РНБ. Соф. № 1321 — *Творогов О. В.* Древнерусские четьи сборники XII–XIV вв. // ТОДРЛ. 1990. Т. 44. С. 211). В Успенском сборнике дата в заголовке «Мученичества» стерта, текст помещен после 15 мая и перед Житиями мч. Вита (15 июня) и мч. Февронии (25 июня), заимствованными из июньской Минеи. Возможно, этот текст первоначально также был приурочен к июньской памяти Е. В Четых-Минях, начиная с ВМЧ, «Мученичество» помещено под 10 мая (в отличие от службы). Краткое Житие Е., составленное на основе текста «Мученичества», было включено в пространную редакцию древнерус. Пролога в 3-й четв. XII в. под 4 мая. Эта дата празднования утвердилась в совр. календаре РПЦ.

Память Е. засвидетельствована в соответствии с визант. календарями (под 1, 2 или 3 июня) в месяцесловах западноболг. литургических рукописей XII–XIV вв.: в кириллической приписке к *Ассеманиеву Евангелию*, в позднейшей приписке к Охридскому Апостолу (кон. XII в.), в Апостоле из Скопье (Ath. Pantel. slav. 4, 1313 г.— *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 165–166; *Mareš*. 2000. С. 248), в Апостоле (НБКМ. № 882, XIII в.— *Коцева Е., Атанасов А.* Цариградският месецослов от X в. и календари в български писмени паметници // Хильда и осемдесет години на смъртта на св. Наум Охридски. София, 1993. С. 222). В рус. месяцесловах до XV в. память Е. не

встречается (см.: *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 352–355), восточноболг. и серб. традиции в этом отношении не изучены.

Слав. служба Е., впервые обнаруженная А. В. *Горским* и К. И. *Невострюевым*, представлена под 1 или 2 июня в ряде списков Минеи XII–XV вв. доиерусалимской традиции. Известны ее рус. и серб. списки в июньских служебных Минях — ГИМ. Син. № 167, XII в. (*Горский, Невострюев*. Описание. 1917. С. 65–66), и РГАДА. Ф. 381. № 116 (*Йовчева*. 2002. С. 108); ГИМ. Хлуд. № 160 (июнь—авг.), 1-я пол. XIV в. (*Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 212), и в западноболг. праздничной Минеи 1435 г. (НБКМ. № 122), переписанной, вероятно, в Охриде (помимо службы Е. рукопись включает и единственный известный список древнейшей слав. службы свт. Клименту Охридскому — *Снегаров*. 1924. С. 163–164). Стихиры из службы Е. имеются также в западноболг. праздничной Палаузавской Минеи (РНБ. Ф.п.1.72, 1-я пол.—сер. XIV в.) архаичного состава. Относительно происхождения этого текста в палеославистике нет определенного мнения: одни исследователи рассматривают его в качестве оригинального произведения (*Йовчева*. 2002. С. 108), другие игнорируют факт его существования (*Попов Г.* Химнография // КМЕ. Т. 4. С. 400–411). Текстология и рукописная традиция текста, обнаруживающего определенную стилистическую и образную близость с гимнографическими творениями свт. Климента Охридского, остаются мало изученными.

Посвящения храмов Е. немногочисленны и сконцентрированы в окрестностях Охрида (*Снегаров*. 1924. С. 163–164; *Mareš*. 2000. С. 248). Таковы небольшие церкви в Размо и Губавице.

Средневек. изображения Е. (преимущественно фресковые, в ряду др. архиереев) известны на территории Охридской архиепископии, напр. в стенописи храма ап. Иоанна Богослова в Канео (кон. XIII — нач. XIV в.) и на внешней зап. стене ц. св. Николы Больничного (1487) в Охриде (*Суботин Г.* Охридска сликарска школа од XV в. Охрид, 1980. С. 112; *Грозданов*. 1983. С. 10, 24, 50, 138, 140), а также на Афоне (в парекклисионе св. Иоанна Предтечи в Протате (1526) вместе с др. Охридскими ар-

хиереями — Николаем Кавасилой, свт. Климентом и архиеп. Феофилактом).

Лит.: *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия. София, 1924, 1995^р. Т. 1. С. 163–165; *Конески Б.* Канонизация на словенските светци во охридската црква // Прилози МАНУ. 1976. Т. 1. № 1/2. С. 63–72; *Грозданов Цв.* Портрети на светителите од Македонија од IX–XVIII в. Скопје, 1983; *Тадјуа, мон.* Пролог. Валево, 1984. С. 417–418; *Мареш Ф. В.* Словенските светци во Асеманиевото евангелие // Лихнид. Охрид, 1988. Књ. 9. С. 3–10; то же на чеш. яз.: *Mareš F. V.* Cyrilometodějská tradice a slavistika. Praha, 2000. S. 247–255; *Йовчева М.* Гимнографическое наследие кирилло-мефодиевских учеников в древнерус. книжности // ДРВМ. 2002. № 2(8). С. 100–112; *Δεληγκόρη Α.* Ἡ ἐπισκοπὴ Λυχνιδῶν (-ῶν) μέχρι τὸν 10ο αἰῶνα // Κληρονομία. Θεσσαλονίκη, 2003. Τ. 35. Ν 1/2. Σ. 74–78.

А. А. *Турилов*

ЕРА́ЗМ, мч. (пам. 10 мая) — см. *Алфий, Филадельф, Кирин, Еразм, Онисим и с ними 14*, мученики Бастийские.

ЕРА́ЗМ [греч. Ἐρασμος], мч. (пам. визант. 3 июля). Время и место жизни неизвестны. Память Е. содержится в древнерус. нестишных Прологах, в к-рых его имя присоединено к группе мучеников *Диомида, Евлампия, Асклипиодота (Асклипиада) и Голиндухи* (РГАДА. Тип. № 173. Л. 149 об., нач. XIV в.; Тип. № 174. Л. 108, нач. XIV в.; и др.). В опубликованных греческих календарях память Е. не отмечена. По всей видимости, она содержалась в визант. архетипе древнерус. Пролога, к-рый не совпадает ни с одной из известных семей греч. синаксарей. Из Прологов имя Е. было перенесено в состав ВМЧ.

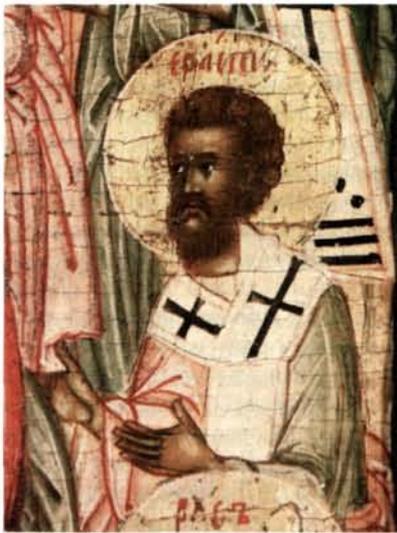
Лит.: *Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. С. 296; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 199.

ЕРА́СТ [греч. Ἐραστός; лат. Erastus], ап. от 70 (пам. 10 нояб.; 4 янв. — в Соборе 70-ти апостолов; пам. зап. 26 июля), еп. Панаедский, ученик ап. Павла. В заключительных приветствиях в Послании к Римлянам ап. Павел называет Е. городским казначейником или экономом (οἰκονόμος τῆς πόλεως — Рим 16. 23). Он исполнял эту общественную должность в Коринфе, откуда, по всей видимости, было написано Послание к Римлянам. Также о принадлежности Е. к коринфской христ. общине апостол пишет в 2 Тим 4. 20. Вероятно, язычник Е. крестился во время посещения ап. Павлом Коринфа (Деян 18. 1–18). Ап. Павел упомина-



ет Е. вместе с ап. Тимофеем, к-рого он направил из Ахайи в Македонию (Деян 19. 22). Образ Е. в толкованиях св. отцов служил примером того, что для знатного человека при обращении в христианство нет препятствий ни в виде богатства, ни в виде звания (Ioan. Chrysost. In Rom. 16. 23 // PG. 60. Col. 678).

В византийском каталоге апостолов Псевдо-Дорофея Тирского (VIII–IX вв.) Е. назван экономом Иерусалимской Церкви, к-рый был позже поставлен в епископы Панеады. В Синаксаре К-польской ц. (кон.



Ап. Ераст.

Фрагмент иконы «Апостольские деяния». 1698 г. (частное собрание)

X в.) память Е. приходится на 10 нояб. вместе с памятью др. святых, упомянутых в последней главе Послания к Римлянам: Олимпта (Олимпана), Иродиона (Родиона), Сосипатра, Тертия и Кварта (Кварта). Кроме того, те синаксари, к-рые помещают под 30 июня память не только апостолов от 12, но и апостолов от 70, приводят память Е. также под 30 июня (SynCP. Col. 209, 786). Свт. Димитрий Ростовский сообщает, что Е. до поставления в епископы Панеады служил диаконом в Иерусалиме (ЖСв. Ноябрь. С. 204). В зап. традиции, где почитание апостолов от 70 возникло ранее, чем в восточной (Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 3. С. 6–11), память Е. отмечается 26 июля. Адон, архиеп. Виеннский, в кн. «О праздниках апостолов» (De festivitatibus apostolorum) называет Е. мучеником и епископом г. Филиппы в Македонии (PL. 123. Col. 193). На основе этих сведений была сделана запись в Мартирологе

Узуарда (PL. 124. Col. 297) и в Римском Мартирологе (MartRom. Comment. P. 306).

Ист.: ActaSS. Iun. T. 6. P. 29; Index apostolorum discipulorumque Domini (textus Pseudo-Dorothei). 48 // Prophetarum vitae fabulosae / Ed. H. Gelzer, T. Schermann, Lpz., 1907. P. 140.

Лит.: Димитрий (Самбикин), архиеп. Собор святых 70 апостолов. Каз., 1907². С. 133–138; Spadofara Fr. Erasto // BiblSS. Vol. 4. Col. 1293.

Д. В. Зайцев

ЕРЕВАНСКОЕ [Эриванское] **ВИКАРИАТСТВО**, Карталино-Кახетинской (Грузинской) епархии *Грузинского Экзархата* РПЦ (13 дек. 1912 — не ранее июля 1917, возможно до 30-х гг. XX в.) с центром в г. Эривань (с 1936 Ереван). Окормляло православные приходы на территории Эриванской губернии и Карсской обл. и, вероятно, части Борчалинского у. Тифлисской губ. Российской империи (ныне на территории Армении, Грузии, Турции).

В 1801 г. в состав России был включен Лоре-Ташири (историческая Сев.-Зап. Армения), здесь были расквартированы казачьи войска. Казаки сооружали в населенных пунктах правосл. часовни и церкви, где принимали военную присягу. Основу правосл. населения Армении составили рус. военные поселенцы и отставники, администраторы, члены их семей, позже — крестьяне из внутренних областей империи.

21 июня 1811 г. с учреждением Грузинского Экзархата РПЦ территории Лоре-Ташири в церковном отношении вошли в юрисдикцию Мцхетско-Карталинской епархии Экзархата (с 28 дек. 1818 *Карталинско-Кახетинская* (Грузинская)).

1 окт. 1827 г., в день Покрова Пресв. Богородицы, рус. войсками была взята Эриванская крепость. Старая эриванская греч. церковь, в свое время превращенная персами в мечеть, была вновь освящена как православная в честь Покрова Пресв. Богородицы и почиталась как памятник взятия Эривани. В 1830 г. также в память о взятии Эриванской крепости в городе в псевдорусском архитектурном стиле был воздвигнут храм в честь Покрова Пресв. Богородицы, который жители города называли «Русская церковь».

Указ имп. Николая I от 30 нояб. 1830 г. о ссылке в Закавказье наиболее активных представителей «особо вредных сект» (молокан, духоборов, субботников) и о свободном

переселении по собственной инициативе сектантов, а также ряд указов 30–40-х гг. XIX в., предоставивших переселенцам значительные экономические льготы и свободное отправление богослужений по своему обряду, обусловили массовую миграцию в историческую Армению сектантов, а с ними — единоверцев и православных. К правосл. постройкам этого времени относится ц. вмч. Георгия (1832) в сел. Джалал-Оглы (ныне Степанаван, Армения).

4 окт. 1837 г. путешествуя по Закавказью имп. Николай I заложил в крепости Александрополя (ныне Гюмри, Армения) один из наиболее крупных правосл. храмов региона — каменную церковь, освященную в 1842 г. во имя царицы вмц. Александры, небесной покровительницы его супруги, Александры Феодоровны. Вслед за этим в городе стали строиться др. православные церкви.

Во 2-й пол. XIX в. число правосл. храмов на территории Е. в значительном выросло — в основном благодаря расквартированным в различных городах рус. войскам, за счет походных и переоборудованных из них в постоянные церкви со штатным священником. Значительная часть храмов была выстроена в рус. стиле по образцовому проекту для российских полковых церквей архит. Ф. М. Вержбицкого; церкви Е. в интересны тем, что выполнены не из кирпича, как во внутренних областях России, а из натурального камня разных цветов.

В 1878 г. России по Сан-Стефанскому мирному договору отошел Карс (ныне на территории Турции). Правосл. Церкви было передано здание карсской мечети, бывш. арм. церкви 1-й пол. X в. Сурб-Аракелоц (Апостолов), возле Карсской крепости. В 1889 г. при карском госпитале была выстроена ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». В центре города на братских могилах воинов, павших при взятии Карсской крепости в ночь на 6 нояб. 1877 г., в 1908 г. была освящена ц. блгв. кн. Александра Невского.

К 80-м гг. XIX в. на территории входивших на тот момент в состав России частей Армении насчитывалось 23 рус. селения (свыше 11 тыс. чел.), в т. ч. 6 православных (2,7 тыс., 24,4%) и 17 сектантских (молокане, субботники, баптисты — 8,5 тыс., 75,6%). Рус. поселенцы значительно способствовали экономическому

развитию региона: появились усовершенствованные орудия сельского хозяйства, развилось огородничество, русские занимались торговлей и извозом. В 1882 г., согласно «Положению о казачьих войсках», в казачьи полки Закавказского края и Закаспийской обл. были назначены священники.

В посл. четв. XIX в. на территории Е. в. активно действовало *Общество восстановления православного христианства на Кавказе*, основными задачами которого были храмоздательство, противостояние миссионерской деятельности молоканских, духоборческих и субботнических сект, а также содействие переходу в Православие ассирийцев-несториан. В 1893–1895 гг. в Караклисе (ныне Ванадзор, Армения) по проекту архит. А. Н. Помераницева была выстроена ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы. 8 июля 1901 г. была освящена соборная александропольская ц. Рождества Пресв. Богородицы, возведенная на средства из казны по ходатайству бывш. командира полка полковника Ф. Ф. Грязнова (убит в Тифлисе в 1906).

В 1909–1912 гг. в Эривани выходил духовный ж. «Вестник Эриванского православного прихода». К 1913 г. на территории Е. в. действовало свыше 30 правосл. церквей в Александрополе, Карсе, Эривани, Сарыкамьше, Каракурте, Кагызмане, Джалал-Оглы, Канакере, Ольты, в селах Арзни, Димитров, Анкаван и др.

13 дек. 1912 г. решением Святейшего Синода РПЦ для окормления правосл. паствы на территории исторической Армении было учреждено Е. в. Первым викарием стал Бакинский вик. еп. *Пимен (Пегов)*; 13 дек. 1912 — 12 февр. 1915, переведен Балтским викарием в Подольскую и Брацлавскую епархию). В 1907–1911 гг. он занимал должность ректора Тифлисской ДС, с 1907 г. был членом *Грузино-Имеретинской синодальной конторы*. Уже будучи Ереванским викарием, временно управлял Грузинским Экзархатом с 20 мая до 26 июня 1914 г. (после кончины экзарха архиеп. *Алексия II (Молчанова)* и до поставления во экзарха архиеп. Самарского и Старопольского *Питирима (Окнова)*). В 1915 г. входил в состав Комитета Грузинского Экзархата по сбору пожертвований на военные нужды (ЦГИАГ. Ф. 488. Ед. хр. 24173. Л. 59; Ед. хр. 26424. Л. 1).



разднен. 10 июля 1917 г. для русских и др. негруз. православных приходов Закавказья был учреж-

Собор Покрова Пресв. Богородицы («Русская церковь») в Эривани. 1830 г. Фотография. 1902 г.

12 февр. 1915 — 24 марта 1916 г. кафедру Е. в. занимал перешедший с Чебоксарской кафедры *Леонтий (Вимпфен)*; расстрелян 6 июля 1919), штатный член Грузино-Имеретинской синодальной конторы, позже переведенный на Оренбургскую кафедру Кустанайским викарием (Правосл. собеседник. 1915. Февр. С. 373).

23 марта (по др. источникам, 24 или 26 апр.) 1916 г. в тифлисском кафедральном Сионском соборе (см. *Тбилисский Сион*) на Ереванскую кафедру был хиротонисан ректор Кишинёвской ДС архим. *Дамиан (Говоров)*; с 7 июля 1917 епископ Петровский, викарий Саратовской епархии), с 28 марта штатный член Грузино-Имеретинской синодальной

ден Кавказский Экзархат, в юрисдикцию которого вошло и Е. в. (возможно, как епархия). С упразднением Кавказского Экзархата (21 февр. 1920) Е. в., вероятнее всего, было также упразднено.

Однако в источниках сохранились сведения о Ереванской кафедре РПЦ 2-й пол. 20-х гг., — возможно, Е. в. в этот период было восстановлено как епархия. Так, известно, что 30 нояб. (по др. источникам, 17 нояб.) 1924 г. Патриархом Московским и всея России свт. Тихоном в сослужении митр. Крутицкого смчч. *Петра (Полянского)* в ц. Преображения Господня в Каретном ряду в Москве во епископа Ереванского был хиротонисан архим. *Антоний (Романовский)*, преподаватель богословских предметов (1913–1921) и инспектор (1919 (или 1918) — 1921) Тифлисской ДС (среди его учеников был буд. Католикос-Патриарх Грузии *Ефрем II (Сидамонидзе)*; 1960–1972)), бла-



Церковь арх. Михаила (бывш. арм. ц. Сурб-Аракеоло) в Карсе. 1-я пол. X в. Фотография. 10-е гг. XX в.

гочинный (1919–1924 (или 1921)) рус. мон-рей в Грузии. Одновременно с хиротонией еп. Анто-

ний был назначен управляющим Сухумской епархией РПЦ (по формулировке других источников, хиротонисан во епископа Сухумского и Ереванского). В янв. 1927 г. еп. Антоний был арестован и помещен в Бутырскую тюрьму, позже выслан в Марийскую автономную обл., 27 февр. (или 12 марта) 1929 г. перемещен на Донскую кафедру. 23 нояб. 1928 — 3 апр. 1930 г. Ереванской кафедрой, а также Сухумской и Сумской епархиями управлял еп. Бакинский *Серафим (Протопопов)*.

Определением Свящ. Синода РПЦ от 19 нояб. 1943 г. правосл. приходы

В марте 1917 г. Грузинский Экзархат РПЦ вслед провозглашения груз. иерархией восстановления автокефалии Грузинской Православной Церкви (12 марта 1917; восстановлена на Соборе Грузинской Церкви 8–17 сент. 1917) был уп-



на территории Армении были переданы Грузинской Православной Церкви (ЖПМ. 1944. № 3. С. 7), в 1991 г. вошли в Майкопскую и Армавирскую епархию РПЦ, ныне — в *Екатеринодарской и Кубанской епархии*. Действующие церкви: в честь Покрова Пресв. Богородицы (Ереван), вмч. Георгия (с. Анкаван, Котайкская обл.), Рождества Пресв. Богородицы (Ванадзор), свт. Николая Мирликийского (Гюмри), мучеников Кирика и Иулитты (с. Димитров, Араратская обл.).

Н. Т.-М.

Церкви на территории Е. в. Эривань. Эриванский кафедральный собор в честь Покрова Пресв. Богородицы был переоборудован из мечети в 1827 г. Собор посещали также квартировавшие в Эривани 5-й и 6-й Кавказские стрелковые полки, с 1910 г. имевшие в городе походные церкви во имя арх. Михаила и свт. Николая Чудотворца. Снесен в 30-х гг. XX в.

«Русская церковь» в честь Покрова Пресв. Богородицы с престолами во имя свт. Николая и пророчицы Анны была возведена на Соборной пл. Эривани (ныне пл. Шаумяна, Ереван) в 1830 г. (разрушена в 1926) по проекту архит. М. Буйнова под рук. В. Мирзоева и И. Киткина. Здание храма, выстроенное из местного красного и черного туфа, представляло собой интересный образец рус. стиля: высокий кубический объем, снабженный небольшими ризалитами, завершался фризом из мелких закомар, над к-рыми возвышалось 5 широко расставленных глав. Согласно исследованиям проф. О. Х. Халпахчьяна, особенностью планировки церкви являлось наличие раздельных алтарных крестов, предназначенных для совершения правосл. и армяно-григорианского богослужений. Медный крест храма, хранившийся в ереванской семье Оганян с 1926 г., передан РПЦ 30 нояб. 2003 г.

В 1882 г. в Канакере была устроена ц. во имя блгв. кн. св. Александра Невского, военная, 1-го Полтавского полка Кубанского казачьего войска. С 1905 г. она размещалась в казарменном здании. В 1913–1916 гг. по проекту Вержбицкого из туфа оранжевого оттенка было выстроено новое, небольшое по основному объему каменное здание с престолом в честь Покрова Пресв. Богородицы. Это восьмерик на четверике, увенчанный несоразмерно крупной луко-

вичной главой. К четверику примыкает обширная, вытянутая в длину трапезная. Боковые входы в нее, включенные в слабо выступающие ризалиты с 2-скатными кровлями, отмечены 3-лопастными фронтонами. Над зап. входом в храм на кубическом постаменте с 3-частным окном установлена невысокая шатровая колокольня. Части трапезной по сторонам колокольни, оформленные фризами из небольших кокошников, увенчаны луковичными главками. Храм был закрыт в 1918 г., в здании размещались госпиталь, офицерский клуб, кинотеатр, в 1991 г. возобновлен как ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы и передан РПЦ; в 2004 г. без соответствия первоначальному проекту восстановлены купол и колокольня.

В 1828 г. в г. Караклис была сожжена действующая правосл. церковь, и на ее месте в 1831 г. возведена новая. Существующая ныне ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы выстроена в 1893–1895 гг. по проекту Померанцева в визант. стиле. Возведенный из светло-коричневого туфа небольшой крестообразный храм увенчан низким куполом на арочном барабане. С 1993 г. действующий. В 1915 г. в военном лагере близ Аштарак недалеко от Эривани по проекту с.-петербургского архитектора А. П. Аплаксина, известного мастера неорус. стиля, была возведена ц. во имя мч. Андрея Стратилата (не сохр., ее изображения неизвестны).

Борчалинский уезд. В 1832 г. в сел. Джалал-Оглы отставным солдатом Бобырем была устроена ц. во имя вмч. Георгия (в 1841 расширена, вместимость до 150 чел.). Известно, что в ней венчался сын декабриста В. Ф. Раевского. В 1882 г. здесь была выстроена походная при 1-м Черноморском полку Кубанского казачьего войска ц. во имя блгв. кн. св. Александра Невского вместимостью до 200 чел. (не сохр.).

В 1846 г. в с. Амракиц близ Джалал-Оглы была возведена ц. во имя свт. Николая. Дошедшее до наших дней здание построено, по всей видимости, в 10-х гг. XX в. Небольшое сооружение представляет собой замечательный образец неорусского направления архитектуры модерна, близкий к проектам Аплаксина. Рукава слегка вытянутого в длину крестообразного объема храма имеют клинчатые кровли, завершающиеся главками. Над средокрестием возвышается надстройка с пирамидаль-

ным завершением, увенчанным миниатюрным пятиглавием. Колокольня, размещенная по диагонали относительно храма, построена в виде объемной открытой звонницы и увенчана крестообразной клинчатой кровлей. Храм находится на грани обрушения.

В 1871 г. в с. Привольном к северу от Джалал-Оглы был устроен храм во имя арх. Михаила. Крестообразное здание сооружено из светлокоричневого туфа, детали декора — из темно-красного. Восьмигранный барабан и луковичная глава храма обиты оцинкованным железом.

Александрополь. Строителем ц. во имя вмч. Александры в Александрополе, заложенной имп. Николаем I в 1837 г. и вмещавшей до 800 чел., был назначен инженер-полковник Руденков. В штате состояли священник, диакон и 2 псаломщика. В церкви под мраморными плитами с надписями были погребены погибшие в 1877 г. герои русско-тур. войны 1877–1878 гг. ген.-майор И. З. Челюкаев (11 мая скончался от ран, полученных в сражении под Карсом) и подполковник И. Меликов (убит 6 нояб. при штурме Карса). Снаружи храма напротив апсиды помещен памятник, под которым похоронен ген.-майор Ф. А. Губский († 14 февр. 1878). В церкви хранились икона «Бог Саваоф» (320×177,8 см), написанная К. П. Брюлловым и пожертвованная имп. Николаем I, и хоругви с надписью: «В память взятия города Ардагана 6 мая 1877 года». В 1918 г. была сожжена турками, затем в 1941 г. восстановлена и использовалась как Дом офицеров. В мае 2008 г. в церкви начались восстановительные работы, совершаются молебны.

В 1886 г. на александропольском военно-гарнизонном кладбище «Холм Чести» в рус. стиле была построена приписанная к Александровской ц. небольшая церковь-часовня во имя арх. Михаила, освященная экзархом Грузии архиеп. Павлом (Лебедевым). В дни памяти крупных сражений: 17 сент. (штурм Карса), 24 июня (битва под сел. Баяндур), 24 июля (битва при сел. Кюрюк-Дара) и 19 нояб. (битва при сел. Башкадыклар) — здесь в присутствии Александропольского гарнизона совершались торжественные панихиды по павшим в русско-тур. войнах. Это небольшое кубическое сооружение из черного туфа, увенчанное шатром, сохранилось до наст. времени.



В 1863 г. для сформированного 154-го Дербентского пехотного полка была устроена полковая ц. во имя блгв. кн. Александра Невского. Позже церковь размещалась в частном съемном здании в Александрополе близ арм. кладбища и вмещала 120–150 чел.

8 июля 1901 г. приблизительно в 1 км от Александрополя было освящено каменное здание ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы Северского драгунского полка (с 1907 18-й драгунский Северский полк), сопутствовавшей полку с 1856 г., в т. ч. при взятии Карса. Однокупольная с колокольной церковью, облицованная красным тесаным камнем, выстроена в псевдорус. стиле, пол выложен метлахскими плитами, вмещала до 700 чел. В церкви хранилась икона Рождества Пресв. Богородицы, подаренная в 1859 г. шефом полка вел. кн. Николаем Александровичем, а также священническое и диаконское облачения и покровцы, сделанные из расшитого золотом малинового бархатного покрывала, бывшего на гробе имп. Александра II.

6 янв. 1910 г. на Казачьем посту близ Александрополя при 153-м Бакинском пехотном полку по проекту Вержбицкого была построена ц. во имя свт. Арсения I, архиеп. Сербского, с мраморным иконостасом, сопутствовавшая полку со времени его основания (1863). Стены церкви сложены из оранжевого туфа, детали декора — из черного. Главное здание церкви сохранилось (за исключением завершенной колокольни и основного восьмерика). Возле храма воздвигнут памятник погибшим в русско-тур. войне 1877–1878 гг. воинам полка. В том же 1910 г. в городе были учреждены походные церкви при 7-м и 8-м Кавказских стрелковых полках во имя вмч. Георгия и свт. Николая Чудотворца.

Карсская область. Первая правосл. церковь Карса — это здание бывш. мечети, переоборудованной мусульманами из арм. ц. Сурб-Аракелюц (1-я пол. X в.), которая вмещала 350–400 чел. (передано РПЦ в 1878). Ремонт полуразрушенного храма (полностью утрачена кровля, частично — свод и купол, сняты карнизы, выломан облицовочный камень) был осуществлен по приказу вел. кн. Михаила Николаевича; церковь освящена 6 янв. 1879 г. как военный крепостной собор во имя арх. Михаила. Назначен штат: на-



строен из черно-зеленого туфа; качественный детализированный декор выполнен из камня светло-

Церковь арх. Михаила в Сарыкамьше. 1863 г. Фотография. XXI в.

стоятель-протоиерей, 2 священника, диакон, 3 псаломщика. В 1886 г. здание реконструировали, из «кутомского камня» был сделан низкий иконостас. В соборе хранились дары высочайших особ: серебряный ковчег, подаренный вел. кн. Михаилом Николаевичем и его супругой Ольгой Феодоровной; серебряный потир «художественной работы», преподнесенный вел. кн. *Сергеем Александровичем* и его супругой прмц. *Елисаветой Феодоровной* (Карс. 1889. № 1).

В 1889 г. при карсском госпитале на Чахмахских высотах, в 3 верстах от города, на казенные средства и тщанием комитета госпиталя и коменданта Карсской крепости ген-майора С. А. Фадеева была сооружена кирпичная ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» вместимостью до 150 чел. и с 2-ярусной деревянной колокольной. Освящена 24 окт. 1889 г.

Каменное здание карсской ц. в честь Богоявления 80-го пехотного Кабардинского полка, сопутствовавшей полку с кон. XVIII в., было выстроено в 1908 г. по проекту Вержбицкого; 22 нояб. освящено во имя блгв. кн. Александра Невского для квартировавшего в Карсе 154-го Дербентского полка (в 1910 откомандирован в Александрополь). Храм по-

го оттенка. В церкви хранились: икона прор. Елисея в серебряном позолоченном окладе (64 фунта или приблизительно 29 кг), пожертвованная шефом полка кн. А. И. Бяратинским; Смоленская икона Божией Матери и 8 небольших икон в серебряных окладах, пожертвованных полку в 1794 г. гр. Ф. А. Апраксиным; напрестольный серебряный крест времен имп. Екатерины II; Евангелие 1735 г.; мундиры шефа полка имп. Александра III; 12 мраморных плит с именами воинов полка, погибших с 1830 по 1878 г. Богослужения в Богоявленской ц. посещал также 1-й Уманский полк Кубанского казачьего войска, с 1882 г. имевший маловместительную походную церковь. Ныне используется как мечеть (Фетхиеджами); здание утратило завершения и снабжено минаретами.

В 1911 г. в казарменном здании 79-го пехотного Куринского полка близ р. Карс-чай под Карсом (ныне в черте города) была устроена ц. Вознесения Господня на 700 чел., сопутствовавшая полку с нач. XIX в. Церкви принадлежали: колокол, вылитый из частей орудий, отбитых у неприятеля при покорении Вост. Кавказа в 1859 г., весом 81 пуд 23 фунта (приблизительно 1336 кг); пожертвованные имп. Екатериной II Евангелие и священные сосуды.

В 1863 г. было основано 2 полковые церкви в Сарыкамьше (ныне на территории Турции). При 155-м Кубинском пехотном полку ц. во имя вмч. Георгия вмещала ок. 1 тыс. чел. и имела 2-ярусный



Церковь во имя блгв. кн. Александра Невского в Олту. 1909 г. Фотография. XXI в.

иконостас. Церковь во имя арх. Михаила при 156-м Елизаветпольском пехотном полку (в центре селения) также имела



2-ярусный фарфоровый иконостас. Сооружена по проекту Вержбицкого из местного серовато-бежевого и красного александропольского камня. Здание сохранилось, за исключением завершений; используется как мечеть (Янык-килисе).

В 1882 г., с введением положения о назначении священников в казачьи полки, в 1-й Кубанский полк Кубанского казачьего войска, расположенный в сел. Каракурт (ныне на территории Турции), прибыл свящ. Иоанн Сариев. В том же году в каракуртской мечети, преобразованной в 1865 г. осетинами, вероятно, из каменной полуразрушенной крестовой в плане церкви (предположительно IX или X в.), была устроена ц. во имя вмч. Георгия. Здание храма было отремонтировано и снабжено церковной утварью на средства полка и при ходатайстве полкового командира полковника С. И. Жукова (освящена 30 нояб. 1883). Церковь неск. раз поновлялась: в 1886 г. стараниями свящ. Иоанна и полкового командира полковника А. Е. Муратова (расширена, оштукатурена, земляная крыша заменена деревянным сводом под железной крышей, сделаны деревянный пол и потолок, построены хоры) и в 1894 г. при содействии командира полка полковника П. И. Косякина (пристроено 2 выступа, придавшие зданию форму креста, что увеличило площадь церкви (до 17,78×8,53 кв. м), вместимость (до 250 чел.), число окон (6) и дверей (2), с запада устроена деревянная колокольня, на куполе — деревянная глава).

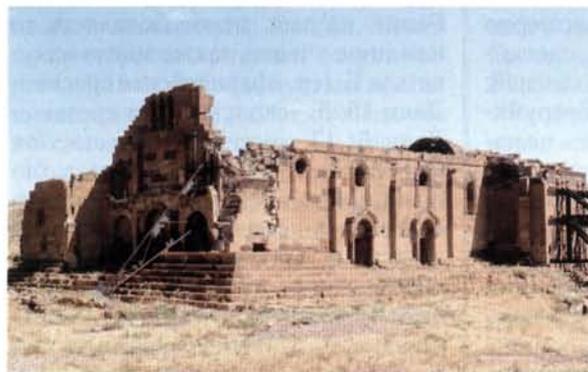
В 1907 г. в частное наемное здание вместимостью до 250 чел. в центре г. Кагызман (ныне на территории Турции) была переведена полковая (с 1882) ц. во имя блгв. кн. Александра Невского при 1-м Запорожском имп. Екатерины Великой казачьем полку.

17 дек. 1909 г. освящена возведенная в г. Ольгы (ныне Олту, Турция) ц. во имя блгв. кн. Александра Невского, учрежденная при 1-м Горско-Моздокском полку Терского казачьего войска в 1882 г. Построена по проекту Вержбицкого, отличается разнообразием примененных материалов: серого колотого камня с раствором для стен, красновато-коричневого и светло-бежевого туфа для архитектурных деталей. Храм хорошо сохранился, утрачены лишь главы и шатер колокольни.

Ист.: Вестник Эриванского правосл. прихода. Эривань, 1909–1912; *Дамшан (Говоров), арм. лит.* Речь при наречении во епископа Ереванского // ПриблВед. 1916. № 21. С. 503–506; Интервью с еп. Серафимом // Бакинский рабочий. 1930. 27 февр.; То же // Известия. 1930. 1 марта; Возобновление молитвенно-канонического общения между двумя Православными Церквями — Грузинской и Русской: Выписка из журнального Определения Священного Синода при Святейшем Патриархе Московском и всея Руси от 19 ноября 1943 г. № 12 [О признании автокефалии Грузинской Православной Церкви] // ЖМП. 1944. № 3. С. 7. Лит.: *Цитович Г. А., свящ.* Кавказский военный округ // *Он же.* Храмы армии и флота: Ист.-стат. описание. Пятигорск, 1913. Ч. 1: Храмы армии. С. 410–425; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 1. С. 304–305; Т. 3. С. 18–19; Т. 4. С. 171–172; Т. 5. С. 427–430; Т. 6. С. 68–69; *Такашвили Е.* Археол. экспедиция 1917 г. в южные провинции Грузии. Тбилиси, 1952; Митр. Антоний (Романовский): Некролог // ЖМП. 1962. № 12. С. 20–22; *Долженко И. В.* Хозяйственный и обществ. быт рус. крестьян Вост. Армении. Ереван, 1985; *она же.* История переселения и основания рус. селений в Закавказье // Русские старожилы Закавказья: Молокане и духоборцы. М., 1995. С. 22–38; *она же.* Хозяйственный быт рус. крестьян Вост. Армении (XIX — нач. XX в.) // Там же. С. 53–88; *Комарова О. Д.* Этнокультурные процессы среди рус. населения Армении // Русские в совр. мире. М., 1998. С. 171–196; *она же.* Русская диаспора на территории бывшего СССР // Там же. С. 48–73; *Губонин.* История иерархии. С. 552, 601, 648, 713, 766, 777.

Н. Т.-М., Л. Масиель Санчес

ЕРЕРУЙК [Ереруйкская базилика; арм. Երրրույկ] (кон. V в.), раннехрист. храм (мартирий) близ пос. Анипемза обл. (марза) Ширак Республики Армения. Находится в развалинах, на полную высоту сохрани-



лись стены и в относительной целостности находятся перекрытия восточной части. Рядом с храмом археологами выявлена пещера ранних христиан. Источники свидетельствуют о существовании в средневековье на этом месте монастырской общины. В 1908 г. Н. Я. Марр провел раскопки внутри храма, в 1948 г. были укреплены его стены, но после землетрясения 1988 г. состояние памятника ухудшилось.

Трехнефная базилика (длина 36 м, ширина наоса 14 м) построена на многоступенчатой платформе из туфа с включением серого камня. Пространство разделялось 3 парами крестообразных столбов так, что центральный неф, превышавший боковые в 3 раза, сформировали 4 квадратные в плане травей (ячейки). Лопаткам столбов соответствовали пилястры на стенах. Апсида была U-образной. Двери из боковых нефов вели в перпендикулярные нефу вытянутые пастофории и в зап. компартименты. В центре западной стены и по осям 2 средних травей базилики в юж. стене располагались входы в храм. Алтарь освещался через большое окно, наос — через окна на юж. стене и 3-частное, разделенное колонками окно в верхней части зап. стены; расположение последнего указывало на более высокий уровень среднего нефа. Перекрытия нефов были стропильными, угловых помещений — сводчатыми.

Композиция объемов Е. усложнена угловыми выступами и расположенными между ними (не сохр.) открытыми галереями. К краям платформы подходят лишь угловые выступающие объемы — апсида и пастофории, скрытые единой восточной стеной, края западной стены — башнеобразные 2-ярусные структуры. Между этими выступами вдоль стен, за исключением восточной, были устроены галереи на колоннах,

которым соответствовали пилястры на стенах. В VI–VII вв. в связи с заменой перекрытия камен-

*Ереруйкская базилика.
Кон. V в. Фотография. 2005 г.
Общий вид с юго-запада*

ным сводом перестраивался зап. портик. Вероятно, одновременно были перестроены или возведены галереи вдоль боковых стен, в обращенных в пространство галерей стенах пастофориев устроены высокие апсиды.

Е.— один из наиболее торжественно декорированных храмов Армении, системой фасадного убранства напоминающий группу базилик М. Азии и Сирии. Гладкие стены вост. части базилики и зап. башен контрастируют с активной пластической разработкой стен (особенно западного и южного) наоса, на к-рых ритмично





чередуются пилястры и проемы окон и порталов. Западный портал фланкируют узкие ниши. Боковые порталы оформлены профилированными архивольтами, опирающимися на украшенные аканфом капители колонн. Профилированы и наличники окон, их пяты опущены до основания проема. В интерьере выделяются орнаментированные тяга по основанию конхи апсиды и архивольт над триумфальной аркой. На стенах храма, импостах пилястр и капителях присутствуют разнообразные резные кресты и розетки. В некоторых местах храм декорирован 2-цветной каменной кладкой.

Архитектура наоса Е. и особенно расстановка столбов характерны для арм. базилик V–VI вв. Вытянутые пастофории и крестообразное сечение столбов присутствовали в соборе *Эчмиадзин* (не позднее кон. IV в.). Необычные выступы угловых объемов позволяют связывать архитектуру Е. с сир. храмами в Кальб-Лузе (сер. V в.) и Турманине (VI в.), хотя ближайшие аналоги — церковь № 32 в *Бинбир-килисе* (VI в.) на юго-востоке М. Азии. Фасадный декор Е. некоторыми чертами схож с декором арм. мартирия Сурб-Саркис (св. Сергия) в Текоре (ныне Дигор, Турция; 80-е гг. V в.) и с декором каппадокийских храмов: большой базилики в Кесарии Каппадокийской (сер. V в.), церквей в Скупи (кон. V в.) и в Томарзе (ок. 500) (*Казарян*. 2001. С. 151, 156). По отношению к каппадокийским аналогам правомерно заключение А. Л. Якобсона, сделанное относительно сир. параллелей: «Надо признать, что ни Ереруйская, ни Текорская базилики... не находят себе достаточно полных аналогов в сирийской архитектуре: как видно, она давала лишь определенные импульсы для творчества армянских зодчих, создававших произведения, полные своеобразия» (*Якобсон*. 1983. С. 121).

Лит.: *Шаххатунянц* О. Описание Эчмиадзинского собора и пяти гаваров Айрарата. Эчмиадзин, 1842. Т. 1. С. 43–44 (на арм. яз.); *Strzygowski* J. Die Baukunst der Armenier und Europa. W., 1918. Bd. 1. S. 101, 153–158, 397–403; *Тораманян* Т. Маг-лы по истории арм. архитектуры. Ереван, 1942. Т. 1. С. 286–288; Ереван, 1948. Т. 2. С. 72–74; *Якобсон* А. Л. Очерки истории зодчества Армении V–XVII вв. М.; Л., 1950. С. 12–17; он же. Закономерности в развитии раннесредневековой архитектуры. Л., 1983. С. 120, 140, 142; *Арутюнян* В. М., *Сафарян* С. А. Памятники арм. зодчества. М., 1951. С. 35; *Саянян* А. Архитектура Касахской базилики. Ереван, 1955. С. 87–99 (на арм. яз.); *Токарский* Н. М. Архитектура

Армении IV–XIV вв. Ереван, 1961. С. 77–82; *Март Н. Я.* Ереруйская базилика: Арм. храм V–VI вв. в окрестностях Ани. Ереван, 1968; *Khatchatrian* A. L'architecture arménienne du IV^e au VI^e siècle. P., 1971. P. 45–48, 95–96; *Куломджян* Т. По следам истории Ереруйской базилики // *Hask. Antelias*, 1974. Т. 43. N 7/8. P. 296–310 (на арм. яз.); *Paboudjian* P., *Alpago-Novello* A., *Koymjian* D. K. Ezerouk. Mil., 1977. (Documenti di architettura armena; 9); *Gandolfo* F. La basiliche armena IV–VII sec. R., 1982. P. 67–77; *Шелов-Коведяев* Ф. В. Заметки по греч. эпиграфике Армении // ИФЖ. 1986. № 1. С. 68–69; *Thierry* J.-M., *Donabédian* P., *Thierry* N. Les arts arméniens. P., 1987. P. 520; *Cuneo* P. Ezeruk' // *Idem*. Architettura armena dal quarto al diciannovesimo secolo. R., 1988. P. 234–235; *Асратян* М. Арм. архитектура раннего христианства. М., 2000. С. 17, 111. Ил. 54–60; он же. Матрией Сурб Карапет Ереруйка // Христ. Армения: Энцикл. Ереван, 2002. С. 328 (на арм. яз.); *Казарян* А. Ю. Архитектура Армении IV–VII вв. и особенности раннехрист. традиции в соседних странах // ВВ. 2001. Т. 60(85). С. 126–158.

А. Ю. Казарян

ЕРЕСЬ [греч. αἵρεσις — выбор, направление, учение, школа], ошибочное учение, искажающее фундаментальные основы христ. веры.

История термина. Первоначально слово «Е.» не имело негативного значения. Оно использовалось применительно к различным философским течениям, школам и учениям, так могло быть названо даже мировоззрение (*Sext. Pyrrh.* I 16–2; 17–1). На рубеже двух Заветов это слово могло означать религ. учение. Указывая на свои иудейские корни, ап. *Павел* говорил: «...я жил фарисеем по строжайшему в нашем вероисповедании учению (αἵρεσιν)» (Деян 26. 5). Религ. партия, исповедовавшая то или иное учение, также могла называться Е. (ср. «фарисейская ересь» — Деян 15. 5, «саддукейская ересь» — Деян 5. 17, «ессейская ересь»; *Ios. Flav. Antiq.* II 13. 5, 9). В кругах, оппозиционно настроенных к христианству, оно называлось «назорейской ересью» и как партия (Деян 24. 5), и как учение: «...об этом учении (αἵρεσις) везде спорят» (Деян 28. 22). Однако ап. *Павел* возражал против именованной новой религии Е., поскольку христианство универсально; в нем апостол продолжает служить тому же «Богу отцов», Которого он исповедовал в ветхозаветной религии (Деян 24. 14–15). В 1-м Послании к Коринфянам он использовал это слово для обозначения «разномыслий», возникших в христ. общине по поводу «вечери Господней» (1 Кор 11. 17–22). Однако эти разномыслия не носили догматического характера; «...здесь, — замечал свт.

Иоанн Златоуст, — не заблуждения относительно догматов. ...Апостол называет здесь ересями беспорядки при трапезах и возникавшие при этом несогласия и раздоры» (*Ioan. Chrysost.* In 1 Cor. 27. 2). Аналогичное толкование на этот текст дает и *Феодорит*, еп. Кирский (*Theodoret.* In 1 Cor. 11. 19). Однако в посл. используемое в этом тексте слово αἵρεσις иногда переосмысливалось и в нем начинали усматривать др. значения. Так, «Толковая Библия» А. П. Лопухина трактует «разномыслия» как «различное понимание самого учения христианского» (Т. 11. С. 83).

При всем разнообразии значений слова «Е.» в раннехрист. текстах уже апостолы употребляли его и в том значении, какое прочно закрепилось за ним в посл. в догматическом сознании Церкви. «Были и лжепророки в народе, как и у вас будут лжеучители, которые введут пагубные ереси, — предостерегал ап. *Петр*, — и, отвергаясь искупившего их Господа, навлекут сами на себя скорую погибель» (2 Петр 2. 1). Относя Е. к «делам плоти» (Гал 5. 19–20), ап. *Павел* дал практическое предписание в отношении еретика: «Еретика, после первого и второго вразумления, отвращаясь, зная, что таковой развратился и грешит, будучи самосужден» (Тит 3. 10–11). Это предписание и сама апостольская характеристика еретика в посл. были учтены в соборной практике Церкви.

С IV в. слово «Е.» все чаще стало использоваться для обозначения ошибочного учения, хотя в текстах того же периода можно встретить и выражения вроде αἵρεσις καθολική (букв. — кафолическая ересь), к-рым *Евсевий* Кесарийский назвал истинное учение Кафолической Церкви (*Euseb. Hist. eccl.* X 5. 21).

В дохрист. эпоху на Западе греч. слову αἵρεσις соответствовало лат. secta. В посл. эти термины были разведены: слово secta стало использоваться для обозначения отделившейся от Церкви религ. общины или организации, в то время как за словом «Е.» сохранилось его прежнее значение, неортодоксального учения. В рус. богословской лит-ре, испытавшей в XVI–XVIII вв. зап. влияние, слова «Е.» и «секта» часто также использовались как синонимы, однако в слав. и рус. библейских переводах и в рус. переводе творений вост. отцов Церкви термин «секта» не употребляется.



Проблемы изучения Е. Исследование еретических учений связано с многочисленными трудностями. Прежде всего к ним относятся большое количество и разнообразие Е. (к VIII в. их было уже ок. 100), а также их непостоянство. «Посмотрим,— замечает в этой связи сщмч. *Иринея* Лионский,— на непостоянство мнений этих (еретиков), как они, двое или трое, об одном и том же говорят не одно и то же, но противоречат между собой и по сути дела, и в именах» (*Iren. Adv. haer. I 11. 1*). Непоследовательность еретических учений проявляется и в тех случаях, когда их представители рассуждают о Спасителе. «Много разногласий у них о Спасителе. Одни говорят, что Он произошел от всех, почему и называется Благоволенный, ибо вся Плирома благоволила через Него прославить Отца. Другие говорят, что Он произведен теми десятью зонами, которые произошли от Слова и Жизни, и сохраняет прародительские имена. Иные же говорят, что произведен Он двенадцатью зонами, происшедшими от Человека и Церкви, и поэтому исповедует Себя Сыном Человеческим как ведущий род от Человека. Другие говорят, что Он произошел от Христа и Святого Духа, для укрепления Плиромы, и поэтому называется Христом, сохраняя название Отца, Которым произведен. Некоторые говорят также... что Первоотец всего, Первоначало и Первое непостижимое (*πρωγεννώητον*) называется Человеком, и в этом состоит великое и сокровенное таинство, что превышая всего и содержащая все Сила называется Человеком. Именно поэтому Спаситель называет Себя Сыном Человеческим» (*Ibid. I 12. 4*). В отсутствие последовательного учения о Христе не могло быть и четкого учения об искуплении: «...сколько тайноводителей (такого.— *М. И.*) образа мыслей, столько же и искуплений»,— замечает сщмч. *Иринея* (*Ibid. I 21. 1*).

Разногласия еретиков «в учении и предании» усугублялись тем, что новые адепты той или иной Е. стремились «каждый день измыслить что-нибудь новое и создать такое, о чем никогда никто не помышлял» (*Ibid. I 21. 5*). Помешать этому процессу, как отмечал *Тертуллиан*, не могли даже «правила веры» (*regulae*), признававшиеся еретиками как авторитетные вероучительные до-

кументы (*Tertull. De praescript. haer. 42*). Интенсивный процесс трансформации еретических идей и их разнообразие нередко приводили к различиям в их описании. Так, гностическая система Валентина изложена сщмч. *Инполитом* Римским иначе, чем сщмч. *Иринеем* Лионским и *Климентом Александрийским*.

Др. особенность Е., значительно затрудняющая их изучение, заключается в эзотерическом характере этих учений. В гностических школах подлинное знание (гносис) было доступно только «совершенным», или «посвященным». Эта традиция «тайного знания» нашла продолжение в *манихействе*, в нек-рых средневеков. Е. (*павликиан*, *богомилы* (см. ст. *Богомилство*), *катары*), а также в оккультных учениях Нового времени (*теософии*, *антропософии* и др.).

Кроме того, уголовные преследования еретиков, имевшие место в Византии и др. христ. странах, как правило сопровождавшиеся уничтожением их вероучительной литературы, привели к тому, что письменные свидетельства самих ересеучителей дошли до наших дней лишь в небольшом количестве. Поэтому исследователи древних Е. во многом опираются на сочинения полемизировавших с ними христ. писателей, хорошо знакомых с произведениями своих оппонентов.

Происхождение Е. Почти одновременно с появлением христианства появились Е. Против них выступали уже апостолы. Так, ап. Павел предостерегал христиан от увлечения «философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2. 8), имея в виду не философию вообще, а определенное религиозно-философское течение, которое не признавало, что во Христе «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2. 9). Против этого заблуждения выступал и ап. Иоанн Богослов, писавший, что «всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога...» (1 Ин. 4. 3). Это религиозно-философское течение было гностическим. Оно входило в разветвленную религ. систему, получившую в совр. науке название «*гностицизм*».

В отличие от Е., зародившихся на почве искажения христ. вероучения, напр. *арианства*, *несторианства*, *монофизитства* и др., гностические Е. берут свое начало за его пре-

делами. Их основатели появлялись не в лоне Церкви, как *Арий*, *Аполлинарий* (младший), *Несторий*, *Евтихий*, а вне ее. Так, *Симон Волхв*, принадлежавший, как отмечал свт. Епифаний Кипрский, к 1-й Е. «из бывших со времени Христа» (*Eph. Adv. haer. I 1*), притворно стал христианином («притворился верующим» — *Iren. Adv. haer. I 23. 1*; ср.: Деян. 8. 18–21), уже будучи гностиком. Что касается многочисленных последователей гностических ересей-архов, то они не всегда принимали крещение по лукавству или ради корысти. Многие из них, став членами христ. Церкви, не хотели окончательно расставаться с полюбившейся им эзотерической философией и стали применять ее методы при постижении Божественного Откровения. Так гностицизм стал проникать в христ. общину, поражая ее изнутри. Положение усугублялось тем, что в гностицизме, как и в христианстве, основное внимание уделялось спасению человека. Сотериология для еретиков стала той «приманкой», на которую они ловили неопытных в богопознании христиан. «Ересь,— замечал в этой связи свт. *Афанасий I Великий*,— притворно принимает на себя прекрасное и наивысшее имя Спасителя, собирает изречения Писаний, произносит слова, скрывая при этом их истинный смысл, и наконец, прикрыв какой-то лезтью изобретенное ею измышление, сама делается человекоубийцей введенных в заблуждение» (*Athanas. Alex. Ep. ad epp. Aegypti et Libyae // PG. 25. Col. 544*).

Гностицизм интуитивно почувствовал, что он может «извлечь из христианства максимум полезного для себя». Поскольку «среди гностиков было немало людей интеллектуальных и философски образованных,— с их-то помощью гностицизм и попытался узурпировать основные источники христианства», к-рые он наполнил своим содержанием и выдал за подлинное учение Христа. «Гностицизму казалось, что, обобрав христианство, обогатившись за его счет, он сделает его бессильным и ненужным и станет на его место. Но жизнь показала всю утопичность подобных расчетов... Ассимиляция столь разнообразных и чуждых друг другу явлений гностикам не удалась... Христианство стало той скалою, о которую разбился бурный поток гностицизма, растекаясь отдельными ручьями,

чтобы постепенно затеряться в глубине веков» (*Поснов.* С. 125).

Е., появившиеся в период Вселенских Соборов, значительно отличаются от Е. гностических. Если последние, как правило, включали в себя целые мировоззренческие системы, в к-рых имело место сочетание различных взглядов: иудейских, языческих, христ., носивших религ. или философский характер, то каждая Е. соборного периода искажала к.-л. определенный догмат или одну вероучительную доктрину. В основном это были т. н. христологические Е. Арианство здесь не является исключением, т. к. помимо триадологического аспекта арианская Е. имела и христологический аспект, во многом напоминая *аполлинарианство*.

В отличие от гностических Е., adeptы к-рых находились под влиянием языческой философии, у истоков христологических Е. нередко были благочестивые мотивы, побуждавшие буд. еретиков защитить веру от тех или иных догматических заблуждений. Так, утверждая, что Сын Божий есть творение, Арий хотел отклонить гностические воззрения на Его рождение из существа Отца (*Болотов.* Лекции. Т. 4. С. 11). Вводя принцип «антропологического минимализма», согласно к-рому человеческая природа во Христе представлялась усеченной, Аполлинарий руководствовался благочестивыми соображениями относительно онтологической поврежденности природы человека, в особенности его духовного начала (*νοῦς*), неспособного, как ему казалось, участвовать в богочеловеческом процессе искупления. Стремясь уйти от «антропологического минимализма» и оправдать природу человека, его достоинство, волю и мужество, *Диодор Тарсийский* и *Феодор Мопсуестийский*, а в посл. и *Несторий*, руководствовались духом «восточного аскетизма, прежде всего волевого, часто разрешавшегося в чисто человеческий героизм... и обернувшегося своеобразным гуманизмом», попали в др. крайность и оказались в «антропологическом максимализме» (*Флоровский Г. В.* Восточные отцы V–VIII веков. П., 1990. С. 6). Цель монофизитов также была благой — опровергнуть несторианское учение о соединении двух природ во Христе, поскольку силы такого соединения, имеющего место фактически

в каждом достигшем состояния святости человеке, недостаточно для того, чтобы спасти грешника. В свою очередь и они не избежали крайностей в христологии: воспринятая Христом человеческая природа оказалась у них отличной от подлинной природы человека. «Поэтому сравнивать Христа с людьми даже по человечеству (согласно учению архим. Евтиха. — *М. И.*) — неблагоприятно. Это была крайность мистического опыта, как «развоплощения» и отрицания евангельского Христа» (*Шеман А., прот.* Исторический путь Православия. П., 1985. С. 167). Позиция иконоборцев была достаточно обоснованной в тех случаях, когда невежественные люди поклонялись иконам «совершенно божеским поклонением» (*Болотов.* Лекции. Т. 4. С. 513).

Однако в христианстве, где исключительное значение придается духовной жизни, поведение человека, его ценностная ориентация, его действия и поступки во многом определяются духовным состоянием его личности. Этим же определяется и система его взглядов, его религ. позиции и богословские суждения. Как писал прот. *Сергий Булгаков*, Е. есть уклонение не столько «религиозной мысли», сколько «религиозной жизни» (*Булгаков С., прот.* Свет Невечерний. Серг. П., 1917. С. 69; см. ст. *Еретик*). Одной из причин появления Е. является неповиновение церковной иерархии. Отказ от церковного послушания неизбежно приводит к искажению основ веры.

Истина всегда предшествует заблуждению (*Tertull. Adv. Marcion.* 4. 5), как оригинал предшествует копии. Поэтому Е. не могли появиться раньше истинного учения (*Idem. De praescript. haer.* 29). Тертуллиан разъяснял эти утверждения, приводя притчу о сеятеле: сначала было посеяно доброе семя и только потом — плевелы. Церковь обладает более древним учением, чем еретики (*Adv. Marcion.* 5. 19; *De praescript. haer.* 34). Когда последние начали проповедовать свое лжеучение, Церковь уже наполняла собой весь мир (*Adv. Marcion.* 5. 19).

Ручательством истинности церковного учения, согласно сщмч. Иринею Лионскому, является апостольское преемство, благодаря к-рому истина сохраняется в Церкви неизменно (*Iren. Adv. haer.* III 2. 2), что позволяет противостоять Е. и сохранить

единство веры во всем мире. Приняв учение и веру от апостолов, Церковь, по его словам, «хотя и рассеяна по всему миру, тщательно хранит их... одинаково верует, как бы имеет одну душу и одно сердце; согласно проповедует, учит и передает, как бы имея одни уста» (*Ibid.* I 10). Даже варварские племена, принявшие веру Христову, «весьма мудры» и, если бы кто стал им «проповедовать еретические измышления... тотчас, закрывая уши, убежали бы как можно дальше, не терпя даже слышать богохульную беседу... Вследствие этого древнего апостольского предания они даже не допускают в свой ум чудовищной речи еретиков» (*Ibid.* III 4. 2).

Названия Е. Попытки определить, откуда происходят названия Е., предпринимались уже в древней Церкви. Так, Климент Александрийский замечал: «Из ересей одни носят имена своих основателей, как-то: валентиниане, маркиониты, василидиане... Другие называются по месту своего происхождения, например ператики (по имени г. Перы, из которого происходил родоначальник этой Е. — *М. И.*). Иные именуются по народу, из которого вышли (таковы фригийцы); иные — по отличавшему их образу жизни, каковы энкратиты, или воздержники. Некоторые определяют себя именем учения, которого придерживаются: таковы докеты... Иные именуют себя в соответствии со своими заблуждениями и почитанием предметов, относящихся к языческим культам: таковы каиниты и офиты. Иные, наконец, обязаны своим наименованием беспутной жизни и наглости, каковы, например, ученики Симона, которые стали называться позднее энтихитами» (*Clem. Alex. Strom.* VII 17; см. статьи *Гностицизм*; *Докетизм*; *Каиниты*; *Маркион*, гностик; *Офиты*; *Симон Волхв*; *Энкратиты*).

Опыт последовательной классификации Е. принадлежит свт. *Епифанию Кипрскому*. Согласно свт. Епифанию, все Е. проистекают из дохрист. культурных традиций, к-рые он, опираясь на высказывание ап. Павла (ср.: Кол 3. 11), называл «варварством», «скифством», «эллинством», «иудейством» и «самаритянством» (*Eriph. Ancog.* 12. 8; *Adv. haer.* // GCS. Bd. 25. S. 157, 159). Так свт. Епифаний охватывал всю дохрист. историю культуры, усматривая в ней те или иные уклонения от истины. При этом особенности Е. последую-

шего времени он связывал с происхождением каждой из них от к.-л. из первоначальных. Классификацию свт. Епифания почти буквально воспроизвел прп. *Иоанн Дамаскин* в трактате «О ересях» (*Ioan. Damasc. De haer.*), входящем составной частью в его труд «Источник знания».

Для самих еретиков характерно скрывать названия и особенности учений, последователями которых они являются, с целью обманом привлечь в свой круг новых членов. Как замечает, говоря о манихеях, один из исследователей: «В публичных диспутах положение представителей манихейской точки зрения было нелегким. Ведь они репрезентовали религию, в догматах и ритуалах которой не содержалось ничего христианского и которая, несмотря на это, выдавала себя за истинное христианство» (*Виденгрэн. 2001. С. 181*). С этой же целью Е. иногда сознательно множит самоназвания, чтобы ввести в заблуждение неопитов и общественное мнение, напр. «Православная Церковь Божией Матери Державная», она же — «*Богородичный центр*», «Российская Марианская Церковь», «Церковь Божией Матери Преображающейся» (*Таевский. 2003. С. 5*). Иногда еретические и сектантские движения маскируются под светские культурные центры, общественные организации и т. п. (*Кураев. 2002. С. 316*).

Е. в Западной Европе и России. В V в. в Зап. Европе появляется *неллагианство*, отрицавшее поврежденность человеческого рода грехом прародителей. Самым активным борцом с этим заблуждением был блж. *Августин*. Среди «западных» Е. наиболее известными были: учение мон. *Готшалка* (IX в.) о «двойном преопределении»: одних к спасению, других к вечной гибели; дуалистическое учение *альбигойцев* и *катаров*, признававших изначальное существование добра и зла, и мистическое течение ожидавших новую мировую эру Св. Духа *иоахимитов* (XIII–XV вв.), а также еретические движения *вальденсов*, проповедовавших возврат к первоначальной апостольской чистоте веры и жизни (XII–XV вв.), *гуситов* (см. в ст. *Гус Я.*) и др. идейных сторонников приближавшейся Реформации (XIV–XV вв.).

Первыми еретиками в России были *стригольники* (XIV–XV вв.), обвинявшие церковную иерархию в *симонии*, т. е. в поставлении в священ-

нический сан за деньги. Еретики полностью порвали с правосл. Церковью, отвергали или искажали церковные таинства и др. установления Церкви. В посл. четверти XV в. в Новгороде возникла Е. *жидовствующих*. Еретики фактически полностью отказались от христ. учения и вернулись к иудаизму. В XVI в. появились Е. *Матвея Башкина* и *Феодосия Косого*. Для них было характерно отрицательное отношение к правосл. Церкви и ее духовенству. Косой в своих религ. взглядах был более радикален. Он не признавал христ. триаологию, сотериологию, иконы и обряды.

Догмат, теологумен, богословское мнение, Е. Догматический свод Церкви представляет собой полноту христ. вероучения и как таковой не нуждается в дополнительных доктринальных положениях. Церковь Христова живет этой полнотой, в различные периоды своего бытия свидетельствуя о ней в символах, оросах, догматических системах и т. п. Однако на пути приобщения к этой полноте у члена Церкви могут возникнуть трудности, связанные с пониманием тех или иных вероучительных истин. Эти трудности могут быть вызваны как субъективным восприятием учения Церкви, так и тем, что это учение является гораздо более глубоким, чем те словесные определения и формулировки, с помощью к-рых оно описывается. В сознании того, что с Боговоплощением «возсия миру свет разума» (тропарь Рождеству Христову), христианин не должен преодолевать эти трудности «слепой» верой и безотчетным послушанием учению Церкви. В процессе богопознания должны участвовать все его силы и способности: и разум, и воля, и сердце, и душа, и тело. Поэтому «разумное» постижение истины присутствует в этом процессе «на законном основании», и оно не имеет ничего общего с рационализмом в области веры. При этом разумное постижение порождает по тем или иным вопросам веры различные богословские мнения. Такие мнения, как свидетельствует церковная история, имели и св. отцы. Свт. *Григорий Богослов* даже советовал: «Любомудрствуй о мире и о мирах, о веществе, о душе, о разумных (добрых и злых) природах, о воскресении, суде, мздовоздаянии, Христовых страданиях. Касательно этого и успеть в своих исканиях не

бесполезно, и ошибиться не опасно» (*Greg. Nazianz. Or. 27. 10*). Непременным условием существования богословского мнения является его непротиворечивость догматическому учению Церкви.

В. В. *Болотов* делил богословские мнения на 2 категории. 1-ю он называл *теологуменами* и относил к ней частные мнения св. отцов и тех, которые достойно именуются «учителями вселенных». Для него «содержание догмата — истинное; содержание теологумена — только вероятное», поэтому безусловного согласия с последним от члена Церкви он не требует. Вместе с тем Болотов отмечал, что между авторитетностью теологумена и его истинностью, с одной стороны, и количеством св. отцов и учителей Церкви, к-рые его придерживаются, — с другой, существует прямая зависимость.

Относительно 2-й категории он замечал: «От теологумена я отличаю «достаточно резко», быть может даже слишком резко, богословские мнения. Главный отличительный признак последних — отсутствие у них авторитета. Это — лишь частные мнения тех, которые в моих глазах не более как только богословы». Давая такое определение, он выражал пожелание, чтобы в фундаментальных вопросах вероучения «богословы не сходили с относительно твердой почвы патристических теологуменов на шаткую почву богословских мнений» (*Болотов В. В. К вопросу о Filioque. СПб., 1914. С. 31–35*).

Введенные Болотовым понятия теологумена, как мнения св. отцов, и богословского мнения, как частного мнения отдельных богословов, были усвоены рус. церковной наукой, поскольку они достаточно объективно описывают пути постижения христ. вероучения членами Церкви.

В свою очередь Е. предлагает совершенно иные пути познания веры. Уже состав значений слова *αἵρεσις* показывает, что характерный для Е. процесс познания начинается с выбора, связанного с отделением и обособлением от православной традиции того или иного богословского мнения, которое идет вразрез с догматическим Преданием Церкви. Отцам *Вселенского VII Собора* этот факт дал основание утверждать, что еретики «желают опозорить истину» (*ДВС. Т. 4. С. 545*), т. е. трансформировать истину «под себя», в соответствии с собственным способом

восприятия. В этом случае процесс познания также трансформируется, превращаясь фактически в процесс заблуждения. Это происходит не на уровне личности, живущей в благодатном единстве со св. Церковью, а на уровне индивидуума, оставшегося наедине с самим собой. Ему уже не светит рождественский «свет разума», рассеивающий тьму невежества и заблуждения, вызванных греховной поврежденностью природы человека (см. ст. *Еретик*).

Ересеологическая литература. В христианской письменности первые сведения о существовании Е. встречаются уже в апостольских Посланиях. В одних из них (напр., Послания ап. Павла к Римлянам, к Галатам) содержатся некоторые сведения об иудеохристианах, в др. (напр., Послания ап. Павла к Филиппийцам, к Ефессянам, к Колоссянам, к Титу, 1-е к Тимофею, Соборные послания апостолов Петра, Иуды, Иоанна, а также Откровение Иоанна Богослова) есть вполне определенные свидетельства о гностицизме. Упоминания о Е. мы находим и в писаниях мужей апостольских: об иудеохристианстве — в Послании ап. Варнавы (*Varnaba*. Ер. 4–16); об иудеохристианстве и о гностицизме — в Посланиях сщмч. *Игнатия Богоносца* (*Ign.* Ер. ad Magn. 8, 10; *Idem.* Ер. ad Trall. 6, 7, 9–11).

Во 2-й пол. II в. по мере развития церковной письменности стали появляться специальные сочинения о Е. Мч. Иустин Философ, сообщивший в 1-й Апологии краткие сведения о нек-рых еретиках, написал и специальный свод, в к-ром поместил все доступные ему сведения о Е., существовавших в его время (*Iust. Martyr.* I Apol. 26), однако текст этот не сохранился. Евсевий Кесарийский в «Церковной истории» приводит большой перечень христ. писателей, выступивших во II–III вв. против лжеучителей. Согласно этому списку, *Агриппа Кастор* писал против Е. Василида (*Euseb.* Hist. eccl. IV 7), *Феофил* Александрийский — против ересей *Ермогена* и Маркиона (*Ibid.* IV 24, 25), *Мильтиад*, *Аполлоний Эфесский* и *Серапион* Антиохийский — против монтанистов (*Ibid.* IV 27; V 16–19). Евсевий упоминает также христ. историка *Егесинна*, описавшего ряд Е. (*Ibid.* IV 22). Важные сведения о раннехрист. ересеологической лит-ре содержатся у блж. *Иеронима* (*Hieron.* De vir. illustr. 13,

21, 25, 26, 30, 32, 37, 39–41, 59) и *Феодорита* (*Theodoret.* Haer. fab. I 4, 21, 24–25; III 2).

Одним из наиболее известных ересеологических сочинений является «Против ересей» сщмч. Ириней Лионского (*Iren.* Adv. haer.). Сочинение состоит из 5 книг. В 1-й автор описывает различные еретические учения, главным из которых является гностицизм. В последующих книгах дается их опровержение с т. зр. апостольского предания. Сочинение сщмч. Ириней Лионского всегда пользовалось большим авторитетом. Многие ересеологи (напр., сщмч. Ипполит Римский, свт. Епифаний Кипрский, *Феодорит Кирский*, *Леонтий Византийский*, прп. Иоанн Дамаскин) не только упоминали о нем, но странно его цитировали в своих исследованиях о Е. Высокую оценку этому труду давали Евсевий Кесарийский (*Euseb.* Hist. eccl. II 13; III 23; V 20, 24, 26), свт. *Кирилл* Иерусалимский (*Cyr. Hieros.* Catech. 16. 6), свт. *Василий Великий* (*Basil. Magn.* De Spirit. Sanct. 29).

Полемика с гностическими Е. отражена в «Строматах» Климента Александрийского (*Clem. Alex.* Strom.), знатока древней философии и мифологии. В этом труде содержатся отрывки из сочинений самих еретиков и сведения об апокрифах, которыми они пользовались. С гностицизмом боролся и *Ориген*, использовавший в этих целях как апологетические, так и экзегетические приемы. Ряд антиеретических трактатов принадлежит Тертуллиану. Он писал против Маркиона, Ермогена, против последователей Валентина, а также касался ересеологической проблематики в сочинениях «О плоти Христа» (*Tertull.* De carn. Chr.) и «О воскресении плоти» (*Idem.* De resurr.).

Важное место в ересеологической лит-ре занимает сочинение сщмч. Ипполита Римского «Опровержение всех ересей» (*Hipp.* Refut.). Хотя сщмч. Ипполит был учеником сщмч. Ириней Лионского, это сочинение значительно отличается от описания еретических систем, сделанного его учителем. В отличие от большинства древних ересеологов, находившихся под сильным влиянием труда сщмч. Ириней и неоднократно его цитировавших, сщмч. Ипполит проявил в этом деле полную самостоятельность. Поэтому его свидетельства о Е. являются важным дополнением к др. ересеологическим памятникам.

Продолжателем ересеологических трудов священномучеников Ириней и Ипполита был свт. Епифаний Кипрский. Его соч. «Против ересей» (*Eph.* Adv. haer.) — самое большое по объему среди патристических исследований подобного рода. Помимо сведений о совр. ему ересях свт. Епифаний в этом трактате значительно дополняет своих предшественников в описании древних еретических движений. Однако его труд по уровню и качеству исследования уступает сочинениям священномучеников Ириней и Ипполита, встречаются отдельные неточности и сведения сомнительного содержания (см.: *Иванцов-Платонов.* 1877. С. 271–291).

Сочинением, в к-ром наряду с древними Е., в основном гностическими, содержится описание нек-рых Е. периода Вселенских Соборов, является «Краткий обзор еретических басен» (*Theodoret.* Haer. fab.) *Феодорита* Кирского. 1-я часть этого сочинения в основном посвящена описанию различных гностических систем, 2-я — ересям IV–V вв., от арианства до монофизитства, о к-ром *Феодорит* пишет также в трактате «Эранист» (*Idem.* Eranist.).

Трактат прп. Иоанна Дамаскина «О ересях» (*Ioan. Damasc.* De haer.) в части, посвященной древним Е., представляет собой в основном пересказ предшествующей ересеологической традиции. Вместе с тем существенным вкладом прп. Иоанна в эту традицию являются приводимые им сведения об иконоборчестве.

Описания Е., появившихся в период Вселенских Соборов, как правило, принадлежат тем, кто принимало непосредственное участие в борьбе против этих учений. Так, свт. Афанасий I Великий написал 3 Слова «Против ариан» (*Athanas.* Alex. Or. contr. arian.), а также в одном из посланий (*Idem.* Hist. arian.) изложил важные исторические подробности об этой Е.

С арианством боролся и свт. Василий Великий. Он писал против сторонника крайнего арианства и основателя Е. аномея *Евномия*. Будучи представителем каппадокийской традиции, мысль которой «избавляла учение о Троице как от арианского субординационизма по существу (т. е. неравенства, соподчинения Лиц), так и от релятивистского модализма (при котором Лица Троицы рассматриваются как различные выражения одной и той же сущности)» (*Мейен-*



дорф И., *протопр.* Введение в святоотеческое богословие. Н.-Й., 1985. С. 157), свт. Василий написал также кн. «О Святом Духе» (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct.*). Др. представитель этой традиции, свт. Григорий Богослов, в «Словах о богословии» выступил против евномиан и против тех, кто не признавали Богом Св. Духа. В его письмах пресв. Кледонию содержится критика Е., родоначальником к-рой был *Аполлинарий* (младший), еп. Лаодикийский. Эти же еретические учения волновали и свт. *Григория* Нисского, к-рому принадлежит цикл трактатов «Против Евномия» (*Greg. Nyss. Contr. Eun.*), а также ряд сочинений, опровергающих др. ереси (*Idem. Adv. Apollin.*; *Idem. Adv. Maced.* и др.). Итог противарианской полемики подвел свт. *Кирилл* Александрийский в трактате «Сокровищница» (*Cyr. Alex. Thesaurus*). В период борьбы с несторианской Е. он создал ряд сочинений по христологическим вопросам, наиболее важными из к-рых стали «5 книг против Нестория» (*Libri V contra Nestorium*).

Монофизитская проблематика была в центре внимания Леонтия Византийского, написавшего сочинения «30 глав против Севира Антиохийского» (*Triginta capita adversus Severum*), «3 книги против несториан и евтихиан» (*Libri tres contra Nestorianos et Euthychianos*) и др. С монофизитами и монофелитами полемизировал прп. *Максим Исповедник*, изложивший свои христологические взгляды в письмах и посланиях к разным лицам. Его «Диспут с Пирром» (*Maximus Conf. Disp. Pyr.*) и соч. «О двух волях Христа, Бога нашего» (*De duabus unius Christi nostri voluntatibus*) посвящены анализу монофелитской Е. Прп. Иоанн Дамаскин в защиту иконопочитания написал 3 Слова «Против порицающих святые иконы» (*Ioan. Damasc. De imag.*); в догматических трактатах он продолжил полемику с несторианами, монофизитами, монофелитами и манихеями (*Idem. De fide contr. Nest.*; *Idem. Adv. nest.*; *Idem. De duab. volunt.* и др.).

Богомильская Е., возникшая в X в. на Балканах и в М. Азии под влиянием манихейства, павликианства и мессалианства, вызвала появление обширной ересеологической лит-ры. Болг. автором *Козьмой Пресвитером* была написана «Беседа на новоявившуюся ересь Богомила», а *Евфимий*

Зигабен выступил с критикой еретиков в соч. «Против богомилов». С Е., искажавшей учение о благодати, в XIV в. боролся свт. *Григорий Палама*, написавший «Триады в защиту священнобезмолвствующих» (*Greg. Pal. Triad.*), трактаты против Акиндина и против Никифора Григоры, а также манифест афонских монахов, называемый «Святогорским томосом».

На Руси в XV в. против Е. жидовствующих выступил прп. *Иосиф Волоцкий*, обличивший лжеучителей в соч. «Просветитель». В следующем столетии на защиту Православия от Е. Феодосия Косого встал инок *Зиновий Отенский*. Им было написано обширное соч. «Истины показание к вопросившим о новом учении».

Еретическая литература. Большая часть сочинений, написанных еретиками, была уничтожена: «Сочинения еретиков после издания Миланского эдикта истреблялись государственной властью, когда носители ее были православными и защищали Церковь. Так, имп. св. Константин в связи с осуждением арианской ереси на I Вселенском Соборе издал эдикт о сожжении всех книг Ария и его учеников. Имп. Аркадий в кон. IV в. повелел уничтожить книги евномиан и монтанистов. Трулльский Собор 63-м правилом постановил предавать огню повествования о мучениках, составленные для поругания христианской веры» (Вселенские Соборы. М., 2005. С. 207). Исключение было сделано для иконоборческой лит-ры, к-рая не уничтожалась, а направлялась в «епископию Константинопольскую», т. е. в патриаршую б-ку (VII Всел. 9). В результате еретическая лит-ра дошла до наст. времени лишь в небольшом объеме, причем многое из сохранившегося представлено только в цитатах из писаний еретиков, переданных правосл. полемистами. Множество таких цитат содержится в сочинениях священныхучеников Ириния Лионского и Ипполита Римского, в трактатах свт. Епифания Кипрского и др. св. отцов и учителей Церкви. В основном это цитаты из гностической лит-ры.

Отдельные фрагменты еретических сочинений сохранились в полемических творениях христ. писателей периода Вселенских Соборов. Так, свт. Афанасий Великий приводит ряд цитат из принадлежавшего Арию и вполс. утраченного соч. «Та-

лия» (*Θάλεια*), в котором ересearch изложил свои богословские взгляды. Множество фрагментов трактата «О вочеловечении [Сына Божия]» (*De incarnatione*), принадлежавшего Феодору Мопсуестийскому, было зачитано на заседаниях *Вселенского V Собора* и сохранилось в лат. переводе в его документах. Деяния др. Вселенских Соборов также содержат фрагменты еретических писаний.

Необычной оказалась судьба еретических сочинений Аполлинария Лаодикийского. Желая избежать уничтожения писаний учителя и в то же время внедрить свои взгляды в церковную среду, последователи Аполлинария пошли на сознательный обмен: они стали приписывать его сочинения авторитетным св. отцам. Так появились «аполлинарианские подлоги». К ним относятся, напр., «Подробное изложение веры», приписанное свт. Григорию Чудотворцу, «Слово о воплощении», приписанное свт. Афанасию Великому. Из произведений последователей Е. богомилов сохранились: «Иваново Евангелие», называемое еретиками «Тайной книгой», «Катарский требник», а также ряд апокрифов (см. в ст. *Богомилство*). Множество гностических текстов было открыто и опубликовано в XIX–XX вв. (см. в ст. *Гностицизм*).

Лит.: *Иванцов-Платонов А.*, *прот.* Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877; *Bauer W.* Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tüb., 1934; *Castellion S.* Concerning Heretics. N. Y., 1935; *Brosch J.* Das Wesen der Häresie. Bonn, 1936; *Cozens M. L.* A Handbook of Heresies. L., 1945, 1974; *Prestige G. L.* Fathers and Heretics. L., 1963; *Rahner K.* On Heresy. Freiburg, 1964; *Leff G.* Heresy in the Later Middle Ages. Manchester; N. Y., 1967. 2 vol.; *Berger P. L.* Der Zwang zum Häresie: Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Fr./M., 1981; *Поснов М. Э.* Гностицизм II века и победа христианства над ним. Брюссель, 1991; *Виденгрен Г.* Мани и манихейство. СПб., 2001; *Кураев А.*, *диак.* Уроки сектоведения. СПб., 2002; *Тавевский Д. А.* Христианские ереси и секты I–XXI веков. М., 2003; *Иванова И. И.* Рационалистические ереси в истории христианства: Дис. / МГУ. М., 2006.

М. С. Иванов

Каноническое право о Е. Особое значение в истории формирования церковной дисциплины относительно отделившихся от нее сообществ, в частности Е., приобрели высказывания свт. Василия Великого о еретиках и схизматиках, содержащиеся в 2 его посланиях к свт. *Амфилохию* Иконийскому и составившие 1-е и 47-е правила святителя. Отвечая на канонические вопросы свт. Амфилохия, свт. Василий в 1-м прав.



касается темы присоединения к Кафолической Церкви получивших крещение вне ее. Святитель ссылается при этом на правила древних отцов, но, поскольку разные отцы поступали в подобных случаях по-разному, он не только излагает их взгляды, но и высказывает собственное суждение. Свт. Василий оспаривает мнение свт. *Дионисия Великого*, еп. Александрийского, относительно благодатности крещения у пепузиан (монтанистов), излагает ригористические взгляды сщмч. *Киприана*, еп. Карфагенского, и *Фирмилиана*, еп. Кесарийского, о раскольниках, исходивших из необходимости совершать над ними крещение при их присоединении к Кафолической Церкви, и противопоставляет им иные мнения «некоторых в Азии».

Ссылаясь на св. отцов древности, свт. Василий разделяет отступников от Кафолической Церкви на 3 разряда: еретиков, раскольников и самочинников: «Ибо древние положили приимати крещение, ни в чем не отступающее от веры: посему иное нарекли они ересь, иное расколом, а иное самочинным сборищем. Еретиками назвали они совершенно отторгшихся, и в самой вере отчуждившихся; раскольниками, разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных, и о вопросах, допускающих уврачевание; а самочинными сборищами, собрания, составляемые непокорными пресвитерами, или епископами, и ненаученным народом. Например, аще кто, быв обличен во грехе, удален от священнослужения, не покорился правилам, а сам удержал за собою предстояние и священнослужение, и с ним отступили некоторые другие, оставив кафолическую церковь: сие есть самочинное сборище. О покаянии мыслити инако, нежели как сущие в церкви, есть раскол. Ереси же суть, например: манихейская, валентинианская, маркионитская, и сих самых пепузиан. Ибо здесь есть явная разность в самой вере в Бога. Почему, от начала бывшим отцам, угодно было крещение еретиков совсем отметати; крещение раскольников, яко еще не чуждых церкви, приимати; а находящихся в самочинных сборищах исправляти приличным покаянием и обращением, и паки присоединяти к церкви. Таким образом даже находящиеся в церковных степенях, отступив купно с непокорными, когда покаются, нередко при-

емлются паки в тот же чин» (Вас. Вел. 1). В этом правиле чин приема в Православную Церковь обусловлен мерой отступления от правосл. учения доктрины той схизмы, к которой прежде принадлежал входящий в Церковь. Еретики, искажающие самую суть веры (гностики и монтанисты, а 47-е прав. причисляет к ним энкратитов, саккофоров и апотактитов (см. ст. *Апотактики*)), принимаются через перекрещение, поскольку их первоначальное крещение признается недействительным. Крещение раскольников, к-рым свт. Василий относит новациан (см. ст. *Новациан*), отступивших от правосл. веры в менее важных вопросах, и самочинников, признается им действительным, и потому он считает необходимым принимать их без повторного крещения.

Излагая учение сщмч. Киприана и Фирмилиана, Василий Великий высказывает глубокую мысль о постепенном иссякании благодати в обществах, отделившихся от Церкви: «Хотя начало отступления произошло чрез раскол, но отступившие от церкви уже не имели на себе благодати Святаго Духа. Ибо оскудело преподание благодати, потому что пресеколось законное преемство» (Вас. Вел. 1). Тяжесть греха гордыни и нелюбви к братьям, который является главной нравственной причиной появления Е. или раскола, со временем, когда самый разрыв с Кафолической Церковью отодвигается в прошлое, умалается, становится легче, но оскудение благодати Св. Духа повергает схизматиков в духовно опасное состояние. Свт. Василий затрагивает здесь также вопрос об апостольском преемстве священнодействия. Оскудение благодати ставит, по мысли святителя, под сомнение полноту апостольского преемства даже при формально правильном соблюдении канонических условий хиротонии.

В 1-м прав. святителя не упоминаются отступники, к-рых можно было бы отнести к самочинникам, однако из истории борьбы за *Никейский Символ веры* известно, что свт. Василий считал допустимым епископов-омиусиан принимать в Кафолическую Церковь в сущем сане. А о тех, кто сомневаются в Божестве Св. Духа, он писал: «Не будем требовать ничего большего: но предложим желающим соединиться с нами братьям никейскую веру, а если с нею согласятся, мы попросим их допус-

тить, что не должно называть Святаго Духа тварью, и не иметь общения с теми, кто это говорит» (*Basil. Magn.* Ep. 113 // PG. 32. Col. 528).

До свт. Василия вопрос о присоединении к Кафолической Церкви новациан (кафаров) и павликиан решался на *Вселенском I Соборе*. Согласно I Всел. 8, новацианское духовенство принимается в Церковь в сущем сане через возложение рук. Алексей *Аристин* в толковании на это правило, писал, что «возложение рук» обозначает помазание св. миром. Но когда на VII Вселенском Соборе в связи с приемом в Православную Церковь покаявшихся иконоборцев епископов встал вопрос о толковании этого правила, свт. *Тарасий*, патриарх К-польский, сказал, что слова о «возложении рук» обозначают благословение (ДВС. С. 351–353). По мнению еп. *Никодима (Милаша)*, «принимая во внимание толкование Тарасия, смысл этих слов в данном никейском правиле тот, что при переходе новацианских духовных лиц из раскола в церковь подлежащий православный епископ или пресвитер должен возложить на их голову руки, как это бывает при таинстве покаяния» (*Никодим [Милаш]*, еп. Правила. Т. 1. С. 209). 19-е прав. I Вселенского Собора требует вновь крестить «бывших павлиан» — последователей *Павла Самосатского*, — «прибегнувших к кафолической церкви». Т. о., отцы I Вселенского Собора дали частные определения относительно приема в Церковь новациан и павликиан.

Лаодикийский Собор, состоявшийся ок. 343 г., постановил воссоединять с Церковью новациан, *фотианиан* и четырнадцатников (см. ст. *Тетрадиты*) «не прежде, как проклянут всякую ересь, особенно же ту, в которой они находились; и тогда уже глаголемые у них верные, по изучении символа веры, да будут помазаны святым миром» (Лаодик. 7). «Обращающихся от ереси так называемых фригов» (т. е. монтанистов) Лаодикийский Собор своим 8-м прав. постановил присоединять через крещение.

8-е и 19-е правила I Вселенского Собора, 7-е и 8-е правила Лаодикийского Собора и 1-е и 47-е правила свт. Василия Великого легли в основу всеобъемлющего постановления о присоединении к Церкви бывших еретиков и раскольников — 7-го прав. *Вселенского II Собора*. Согласно это-



му правилу, евномиане, монтанисты, названные «фригами», савеллиане и прочие еретики «приемлются яко же язычники», т. е. через крещение, а ариане, македониане, новациане и *савватиане* (последователи Савватия, отделившегося от новациан), четвердесятники и аполлинаристы — через анафематствование Е. и миропомазание. Может вызвать недоумение, что отцы Вселенского II Собора не только духовборцев-македониан, но даже ариан постановили принимать без крещения. Объясняется это, вероятно, не только тем, что ариане не искажали крещальную формулу, но тем еще, что крайние ариане, кощунственно именовавшие Сына сотворенным и неподобным Отцу, ко времени II Вселенского Собора выродились в секту евномиан, для к-рых при переходе их в православие Собор предусматривал перекрещение, а наименованные в 7-м прав. арианами сами себя арианами не называли. После I Вселенского Собора их предводители говорили: «Как мы, епископы, последуем за пресвитером Арием?!» (*Socr. Schol. Hist. eccl. II 10*). Своим учителем они в ту пору считали *Евсевия*, еп. Никомидийского, а в посл. Акакия Кесарийского. Акакиане исповедовали Сына подобным Отцу и даже православно именовали Его «неразличимым образом Отца», но отвергали его единосущие Отцу и в этом сходились с самим зачинщиком Е.

В 7-м прав. II Вселенского Собора воссоединяемые с Церковью и через крещение, и через миропомазание именуется одинаково еретиками, что не совпадает с терминологией свт. Василия Великого, различавшего еретиков, раскольников и самочинников. Но слово «еретики» тогда и в посл., вплоть до наст. времени, употреблялось и употребляется в разных смыслах, что, конечно, затрудняет исследование и нередко вносит излишнюю, чисто терминологическую путаницу в полемику по вопросу о Е. и схизме. В одних случаях словом «ересь» называют коренное извращение догматов, в др. — им обозначают всякое отступление от православия. Отцы II Вселенского Собора употребили слово «еретики» именно в последнем значении, а может быть, еще шире — в значении любого отделения от Церкви. Судить об этом затруднительно, потому что в правиле совсем не упомянуты самочинники. Однако и Вас.

Вел. 1, выделяющее самочинников в особый разряд, конкретно на них не указывает.

Несовпадение в употреблении слова «еретики» в Вас. Вел. 1 и II Всел. 7 не связано с к.-л. действительным расхождением между этими правилами, ибо очевидно, что принимаемые через миропомазание и проклинающие «всякую ересь, не мудрствующую, как мудрует святая Божия кафолическая и апостольская церковь» ариане, македониане, новациане и проч. (II Всел. 7) — это те, кого свт. Василий в каноническом послании к свт. Амфилохию Иконийскому назвал «раскольниками». Характерно, что в II Всел. 7 говорится не о приеме в Церковь, а о «присоединяющихся к православию и к части спасаемых». Можно предположить, что слово «Церковь» отцы Собора не употребили здесь потому, что не желали еретиков, принимаемых через миропомазание, т. е. раскольников, тем самым объявлять вовсе чуждыми Церкви, но словами «присоединяющихся... к части спасаемых» Собор вполне определенно предостерегает остающихся в отделении от Кафолической Церкви о грозящей им духовной опасности, ибо не там, где они, пребывают «спасаемые».

Завершением канонического законодательства древней Церкви относительно воссоединения еретиков и раскольников явилось постановление Трульского Собора, составившее 95-е прав. В этом правиле почти буквально воспроизводится текст большей части 7-го прав. II Вселенского Собора. Из 19-го прав. I Вселенского Собора взято положение о перекрещивании павликиан, а из 1-го прав. свт. Василия — о перекрещивании «манхеев, валентиниан, маркионитов и им подобных еретиков».

Но отцы Трульского Собора сделали и очень важное дополнение к правилам о «присоединении к православию и к части спасаемых»: «Несториане же должны творити рукописания и предавати анафеме ересь свою, и Нестория, и Евтихия, и Диоскора, и Севира, и прочих начальников таковых ересей, и их единомышленников, и все вышепоказанная ереси; и потом да приемлют святое причащение» (Трул. 95). Речь здесь идет о присоединении через покаяние, без крещения и миропомазания, что в посл. стало именоваться 3-м чином. Свт. Василий Великий в послании к свт. Амфилохию

кроме еретиков и раскольников писал еще и о самочинниках, но не назвал таковых. В Трул. 95 «самочинники», присоединяемые через покаяние, названы, хотя и поименованы «еретиками». Из правила следует, что по 3-му чину принимаются не только несториане, но и монофизиты, «единомышленники» упомянутых в правиле Евтихия, Диоскора и Севира. Во всяком случае в Церкви установилась именно такая практика присоединения крещенных в монофизитских церквях.

После Трульского Собора Кафолическая Церковь при присоединении инославных к Православию руководствуется Трул. 95. В отношении инославных церквей, отделившихся от Вселенского Православия после Трульского Собора, в наст. время существует такая практика: католиков, если они миропомазаны, присоединяют к правосл. Церкви с нач. XVIII в. по 3-му чину; старокатолики, англикане, протестанты и старообрядцы принимаются по 2-му чину; сектанты крайнего толка — *адвентисты, иеговисты, мормоны, хлысты, молокане, духовборцы, субботники*, а также недавно появившиеся адепты «Богородичного центра» присоединяются к правосл. Церкви, как и нехристиане, через крещение.

Е. именуется всякое ложное учение, отвергнутое Церковью, — в этом смысле Трул. 95 упоминает Е. Нестория, Евтихия и Диоскора, несмотря на то что это же правило предусматривает приходящих из церквей, где учения Нестория, Евтихия и Диоскора принимаются, присоединять через покаяние — свт. Василий Великий подобный чиноприем предусматривал для самочинников. Однако нужно исходить не из неустойчивой терминологии правил, а из их реального содержания, и в случае с правилами о присоединении отступников — из чиноприема; в отношении норм, содержащихся в этих правилах, расходящихся в терминологии, нет противоречий.

Различие в терминах сохраняется и в совр. богословской лит-ре, так что иногда спор относительно квалификации той или иной инославной церкви с т. зр. меры ее удаления от православия — еретическая она или раскольническая — представляется собой лишь «спор о словах». Напр., на вопрос, являются ли лютеране раскольниками или еретиками, при опоре на правила корректным



будет такой ответ: поскольку приходящие от лютеран присоединяются по 2-му чину, через миропомазание, то по терминологии Вас. Вел. 1 они — раскольники; по терминологии I Всел. 7 или Трул. 95 лютеране являются приверженцами Е., поскольку в этих правилах Е. именуется всякое отвергнутое Кафолической Церковью учение, даже если, как это следует из Трул. 95, приходящие из церкви, приверженной этому учению, принимаются через покаяние — чиноприем, к-рый свт. Василий Великий предусматривал для самочинников. Поскольку разная терминология принадлежит авторитетным источникам, подобное различие, очевидно, неизбежно; важно только, чтобы придерживающиеся разной терминологии сознавали терминологический характер расхождений. Это не исключает, разумеется, возможности действительно содержательного спора, когда стоит вопрос не о том, как квалифицировать то или иное новое религ. сообщество, а об уместности присоединения приходящих из него в правосл. Церковь по тому или иному чину.

История Церкви знает примеры, когда менялась сама практика чиноприема присоединяемых к Православию из одной и той же конфессии. Так, в первые 4 века после отделения Римской Церкви от Вселенского Православия переходящих в правосл. Церковь принимали и по 1-му, и по 2-му, и по 3-му чину. Но в XV в. установилась единая практика — воссоединять переходящих от латинства в Православие по 2-му чину, через помазание св. миром. К-польский Собор 1484 г. утвердил особый чин присоединения переходящих от лат. Церкви, к-рый предусматривал для них миропомазание. Впосл. практика эта была распространена и на протестантов. В 1718 г. *Иеремия III*, патриарх К-польский, так отвечал имп. *Петру I Алексеевичу* на вопрос о приеме переходящих в правосл. Церковь лютеран: «Отступающих от ереси лютеранской и кальвинской... тоже не перекрещивать, но чрез едино помазание святым миром делать совершенными христианами, сынами света и наследниками Царствия Небесного» (ПСЗ. Т. 5. № 3225).

Однако уже в сер. XVIII в. в отношении вост. Церквей к Римской наступает перелом. К-польский Собор 1756 г., созданный при патриархе *Кирилле V*, принимает орос, подписан-

ный также Александрийским патриархом Матфеем Псалтом и Иерусалимским патриархом *Парфением*. В оросе говорится: «Общим постановлением отмечаем всякое еретическое крещение, а посему всех еретиков, к нам обращающихся, принимаем как неосвященных и некрещенных... Мы считаем достойным осуждения и отвратительным... еретическое крещение, так как оно не соответствует, а противоречит апостольскому Божественному установлению, и есть не иное что, как бесполезное... умывание, оглашенного вовсе не освящающее и от греха не очищающее; вот почему всех, от еретиков некрещенно крещенных... когда они обращаются в православие, мы принимаем как некрещенных и без всякого смущения крестим их по апостольским и соборным правилам» (цит. по: *Никодим [Милаш], еп.* Правила. Т. 1. С. 589–590). В этом соборном постановлении католики и протестанты прямо не названы, но речь идет именно о них, ибо после К-польского Собора 1756 г. зап. христиане при воссоединении с Православием в вост. Церквях фактически стали приниматься по 1-му чину, наравне с иноверцами. В «Пидалионе» содержится однозначное разъяснение: «Латинское крещение ложно называется этим именем; оно не есть вовсе крещение, а лишь простое мытье... А посему мы не говорим, что перекрещиваем латинян, а крестим их» (Там же. С. 591).

Однако перекрещивание латинян не означало отказа следовать канонам, в частности Трул. 95, и возвращения к ригористическому учению спмч. Киприана Карфагенского о том, что всякое таинство, совершаемое в схизме, безблагодатно. Переходящие из арм., копт., несторианской Церквей присоединялись греч. Церквами по-прежнему по 3-му чину, через покаяние. Речь шла о пересмотре отношения именно к зап. исповеданиям — к *католицизму* и вышедшему из него *протестантизму*. Добавление в Символ веры *Filioque* было истолковано тогда в К-поле как грубая тринитарная Е., худшая, чем арианство, а практикуемое на Западе крещение обливанию признано в корне противоречащим апостольскому преданию. И только во 2-й пол. XX в. греч. Церкви перешли к практике присоединения католиков через покаяние, а протестантов — через миропомазание.

Отношение РПЦ к присоединению переходящих из католицизма и протестантизма на протяжении веков тоже было подвержено переменам, но эпохи ригоризма и терпимости не совпадали, а скорее расходились с соответствующими периодами в отношении к присоединению латинян со стороны греков. До XVII в. практика присоединения католиков к правосл. Церкви была разнообразной, до кон. XVI в. при этом преобладало присоединение по 2-му чину, через миропомазание, но при патриархе *Филарете* в 1620 г. Московский Собор постановил принимать латинян и униатов в правосл. Церковь через крещение. *Большой Московский Собор 1666–1667 гг.* отменил постановление Собора 1620 г.: «Неподобно латин перекрещивати, но точию по проклинании своих ими ересей и по исповедании согрешений и подаянии рукописания помазovati их святым и великим миром и сподобляти Святых и Пречистых Таин и тако приобщати Святой Соборной и Апостольской Церкви» (Деяния Московских Соборов 1666–1667 гг. С. 74). Между тем в Киеве начиная с сер. XVII в. через миропомазание присоединяли только лютеран и кальвинистов, католиков же — по 3-му чину, через покаяние, если те, конечно, уже миропомазаны. В XVIII в. практика Киевской митрополии утвердилась во всей Русской Церкви.

Прямое отношение к теме Е. и расколов имеют правила 13, 14 и 15 Двукратного Собора. В 13-м правиле началом раскола считается прекращение поминовения своего епископа за богослужением, тем самым происходит разрыв канонического общения с ним. Из правила вытекает, что никакие обвинения против законного епископа, пока они не доказаны в судебном порядке и не повлекли за собой «совершенного осуждения его», что в данном случае следует понимать как извержение из сана или по меньшей мере запрещение в служении, не могут стать поводом для разрыва с ним канонического общения и выхода из повиновения ему. 14-е прав. предусматривает аналогичные санкции по отношению к епископу, который прекращает возношение имени своего митрополита — в эпоху Вселенских Соборов епископы, как правило, зависели не прямо от патриархов, но от митрополитов, к-рые в свою очередь находились в юрисдикции патриар-

хов. И наконец, 15-е прав. распространяет ту же норму и предусматривает ту же санкцию по отношению к митрополитам, не возносящим имени патриарха за богослужением и тем «учиняющим раскол».

Одновременно правило делает исключительно важное разъяснение, касающееся возможных случаев уклонения предстоятелей в Е.: «...отделяющиеся от общения с предстоятелем, ради некия ереси, осужденныя святыми соборами или отцами, когда, то есть, он проповедует ересь всенародно, и учит оной открыто в церкви, таковые еще и оградят себя от общения с глаголемым епископом, прежде соборного рассмотрения, не токмо не подлежат положенной правилами епитимии, но и достойны чести, подобающей православным. Ибо они осудили не епископов, а лже-епископов и лжеучителей, и не расколом пресекли единство церкви, но потщились охранить церковь от расколов и разделений» (Двукр. 15). Право и даже обязанность порвать каноническое общение с епископом, впадшим в Е., 15-е прав. Двукратного Собора ограничивает 2 условиями: во-первых, если Е. в этом случае известна и соборно уже осуждена; во-вторых, если епископ, с к-рым надлежит порвать общение, проповедует Е. публично, всенародно. Ошибочное или даже еретическое мнение, высказанное епископом в частном порядке, не может давать пресвитеру или нижестоящему архиерею основания для прекращения возношения его имени за богослужением. Если же публично проповедуемое епископом еретическое учение является новым и соборами еще не осуждено, то для прекращения общения с ним надлежит дожидаться соборного осуждения этого учения и самого лжеучителя. До тех же пор разрыв общения с ним остается, согласно Двукр. 15, незаконным и влекущим за собой извержение из сана, даже если бы прекративший возношение имени оказался прав в своих подозрениях и последующий соборный суд их подтвердил.

В соответствии с Ап. 45 «епископ, или пресвитер, или диакон, с еретиками молившийся токмо, да будет отлучен. Аще же позволит им действовать что либо, яко служителям церкви: да будет извержен». Можно предполагать, что в данном правиле под еретиками подразумеваются только те отступники от правосл.

веры, к-рые в соответствии с приведенными правилами подлежат присоединению по 1-му чину, через крещение, в частности гностики, манихеи, монتانсты, тем более что Ап. 47 предусматривает: «Епископ или пресвитер, аще по истине имеющего крещение вновь окрестит, или аще от нечестивых оскверненного не окрестит: да будет извержен». Тем самым оно различает «от нечестивых оскверненных», чье мнимое крещение не признается действительным, от тех, кто «по истине имеет крещение», а согласно Вас. Вел. 1, I Всел. 8, II Всел. 7, Трул. 7 и др., перекрещиванию подлежат манихеи, гностики, монтансты, крайние ариане, именуемые евномианами, но не умеренные ариане, македоняне или аполлинариане, принимаемые через миропомазание, тем более не несториане и монофизиты, присоединяемые по 3-му чину, через покаяние. Правда, существование Ап. 10, гласящего: «Аще кто с отлученным от общения церковного помолится, хотя бы то было в доме: таковой да будет отлучен» — лишает принципиальной важности относительно канонической дозволенности или недозволенности общей молитвы само это различие Е. и расколов, тем более что Лаодик. 33, объединяя тех и др., провозглашает: «Не подобает молиться с еретиком, или отщепенцем», не устанавливая, однако, меры прещения по отношению к пренебрегающим этим запретом.

Основанием для издания этих правил является, очевидно, забота о том, чтобы предотвратить соблазны и недоразумения, к-рые могут возникнуть в результате воспрещаемых общих молитв с еретиками или раскольниками, ибо через подобный запрет проводится четкое отграничение Кафолической Церкви от отделившихся от нее сообществ. Кроме того, приведенные правила имеют цель предостеречь или уберечь чад церковных от религ. индифферентизма.

Актуальность этих правил проявляется в отношении к возникающим Е. и расколам, когда особенно важно подчеркнуть отпадение от Кафолической Церкви их приверженцев. Что же касается христ. конфессий, отделившихся от правосл. Церкви в исторически давние времена, когда граница, отделяющая их от Православия, хорошо известна и не вызывает вопросов, то в наст. время в кон-

тексте диалога с инославием в церковной среде высказываются разные суждения относительно актуальности букв. соблюдения этих правил. В любом случае т. н. интеркоммунион недопустим, что особенным образом подтвердил Архиерейский Собор 2000 г. в изданных им «Основных принципах отношения Русской Православной Церкви к инославиям» (7. 3), вместе с тем на православных христианах лежит долг братолюбия и терпимости, исключая демонстративное подчеркивание церковной неполноценности пребывающих в отделении от правосл. Церкви христиан.

Ист.: Деяния Московских Соборов 1666–1667 гг. М., 1881; *Никодим [Милаш], еп.* Правила. Т. 1–2; ДВС. 1997. Т. 4. С. 352–353; Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям: Док-т принят Юбил. Архиерейским Собором РПЦ. М., 2000.

Лит.: *Цыпин Вл., прот.* Курс церковного права. Клин, 2004. С. 613–625.

Прот. Владислав Цыпин

ЕРЕТИК, последователь еретического учения (см. ст. *Ересь*).

Причины возникновения и истоки еретических воззрений. Хотя Бог находится «недалеко от каждого из нас, ибо мы Им живем и движемся и существуем» (Деян. 17. 27–28), путь богопознания крайне труден и сопряжен с многочисленными опасностями духовного порядка. Поэтому поиск божественной истины, заключенной в христ. вероучении, на протяжении всей истории Церкви сопровождался не только раскрытием полноты догматического сознания и богатства веры Христовой, но и искажением церковного учения.

В древний период истории Церкви лица, искажавшие христ. веру, появлялись как в церковной среде, так и за ее пределами, поэтому церковное учение подвергалось опасности с 2 сторон. Гностики использовали его для оправдания и развития своих религиозно-философских взглядов, в то время как новообращенные христиане, не желавшие полностью порвать со своим прежним образом мыслей, искажали веру в угоду языческой философии и мифологии.

Начиная с IV в. религ. синкретизм и философский эзотеризм стали утрачивать свою привлекательность. Еретические представления в этот период наиболее часто возникали в результате ошибочного понимания христ. вероучения. Еретиками были

подвергнуты сомнению фактически все догматы Церкви от триадологии до эсхатологии. Камнем преткновения для них часто служила глубина правосл. веры, постичь к-рую они хотели рассудочным путем. При этом антиномии, в виде к-рых «догматы Церкви часто представляются нашему рассудку» (*Лосский В.* Мистическое богословие. С. 35–36), у еретиков выглядели как неразрешимые противоречия или устранились ими с помощью логических умозаключений. Т. о. догматическое учение Церкви рассматривалось с т. зр. рационалистического восприятия. Еретиками была утрачена важная методологическая установка, в соответствии с к-рой задача богопознания «состоит не в устранении антиномии путем приспособления догмата к нашему пониманию, но в изменении нашего ума для того, чтобы мы могли прийти к созерцанию Богооткрывающейся реальности, восходя к Богу и соединяясь с Ним в большей или меньшей мере» (Там же).

Ошибка еретиков состояла не в попытке рационального постижения христ. вероучения. Обращение к интеллектуальным способностям в христианстве необходимо; оно является неперемным условием правильного познания Бога, ибо в процессе богопознания должен участвовать весь человек, все его силы и способности. Вера непонимающая и нерассуждающая есть вера «слепая»; в постижении Божественной реальности она не приносит никакой пользы. Обличая Е. в искажении христ. вероучения, *Климент Александрийский* не ставил им в вину стремление найти разумно обоснованную истину, но указывал на «самолюбие и погоню за суетной славой», к-рые стали основой их рассуждений. «Такие исследователи, — писал он, — становятся виновниками ересей» (*Clem. Alex. Strom. VII 15 // PG. 9. Col. 525*). Эти рассуждения Климента Александрийского обнаруживают истинный источник заблуждений Е.: он содержится в образе его жизни; им становятся не тварная ограниченность его разума и не его греховность, в значительной степени затрудняющая познание Бога, а самолюбие и погоня за суетной славой.

Опытные в духовной жизни отцы Церкви усмотрели важную особенность, резко отличающую Е. от др. грешников, — грех ереси отличается

от проч. грехов тем, что последние в той или иной мере свойственны всем в силу греховной испорченности человеческой природы, а ересь является отчуждением от Бога. «Еретик отделяется от Бога живого и истинного и приобщается диаволу и ангелам его» (*[Агафон, авва.] 1 // Игнатий (Брянчанинов), свт. Собр. соч. М., 2005. Т. 6: Отечник. С. 52*). Иными словами, если остальные грехи совершаются по слабости человеческой природы, то ересь есть результат упорства воли Е., противопоставившего себя Богу и этим уподобившегося богопротивнику диаволу.

Питательной средой для ереси становятся не случайные ошибки, допущенные по неосведомленности в догматических вопросах в силу недостаточности богословских знаний, по причине слабого умственного, духовного или культурного развития, а сознательная и устойчивая позиция Е., занятая им в религ. жизни и противопоставившая его жизни Церкви. Самолюбие и погоня за суетной славой вынуждают Е. нарушать основные нормы и принципы церковной жизни, что с неизбежностью приводит его к искажению вероучения. Сщмч. *Киприан Карфагенский* обвинял Е. в неповиновении церковной иерархии, что, по его словам, свидетельствовало об отсутствии у них послушания Церкви — одного из главных условий, предохраняющих христианина от любых, в т. ч. и вероучительных, заблуждений. Е., т. о., не признает апостольского преемства, следование которому, как подчеркивал сщмч. *Иринеи* Лионский, является гарантией сохранения истины в Церкви (*Iren. Adv. haer. III 2. 2*).

Свт. *Игнатий (Брянчанинов)*, рассуждая о происхождении еретичества, помещал его истоки в уме человека, что не противоречит известному принципу, согласно к-рому ересь есть уклонение скорее религ. жизни, чем религ. мысли (*Булгаков С., прот. Свет Невечерний. Серг. II, 1917. С. 69*). Дело в том, что свт. Игнатий, говоря о ереси, к-рая, зарождаясь в уме, «сообщается духу, разливается на тело, оскверняет самое тело наше, имеющее способность» не только освящаться божественной благодатью, но и «оскверняться и заражаться общением с падшими духами» (*Игнатий (Брянчанинов), свт. Соч. СПб., 1905. Т. 5. С. 82*), имеет в виду ум, помраченный грехами.

Еретическая мысль в таком уме является не сама по себе. Толчком к ее зарождению порой становится порочная жизнь, отравляющая и искажающая все познавательные силы и способности человека.

Упорство Е. в следовании лжеучению толкало их на гнусные поступки. Так, они неоднократно распространяли свои взгляды, прибегая к обману, свидетельством чему могут служить, напр., т. н. аполлинарианские подлоги. Свт. *Григорий Нисский* уподоблял Е. убийцам, к-рые отравляют людей ядом, смешанным с медом (*Greg. Nyss. Contr. Eun. XII // PG. 45. Col. 928–929*). «Поборники ересей, — писал прп. *Исидор Пелусиот*, — красивым словом прикрывая свои худые мысли», как рыбаки крючок в приманке, «увлекают простодушных на смерть» (*Isid. Pel. Ep. 102 // PG. 78. Col. 252*).

Действовать с помощью обмана — характерная черта поведения Е. В этом лжеучители, по мысли свт. *Афанасия I Великого*, всегда подражают своему «ересеначальнику», которым Александрийский святитель называл диавола, т. к. для «отца лжи» (ср.: *Ин 8. 44*) ложь и скрытый обман — самые излюбленные приемы в борьбе с человеком (*Athanas. Alex. Ep. ad epp. Aegypti et Libyae // PG. 25. Col. 556*). Церковная история знает многочисленные случаи насилия и произвола, с помощью которых Е. пытались достигнуть своих целей. Классическим примером тому служит «Разбойничий» *Собор 449 г.*

Е., по мысли прп. *Исидора Пелусиота*, предпочитали не слушаться, а начальствовать, что лишало их возможности при изложении своих мнений достигать объективности. Утвердившись в собственной позиции по тому или иному вопросу вероучения, они уже ничего не хотели знать и ничему учиться. Вся их активность была направлена лишь на то, чтобы сеять «семена нового учения, не желая оставаться при том, что утверждено» (*Isid. Pel. Ep. 239 // PG. 78. Col. 1477*). Такое поведение Е. вызывало к ним большое недоверие. Поэтому от них, напр., согласно 6-му прав. *Вселенского II Собора* не принимались обвинения в адрес епископа в совершении им церковных преступлений.

Размышляя о феномене еретичества, нек-рые из христ. писателей недоумевали, почему на протяжении



истории Церкви появлялось так много Е. Казалось бы, с Боговоплощением свет Истины должен был рассеять тьму неведения и заблуждения и привести людей к подлинному богопознанию. По поводу этого недоумения прп. Исидор Пелусиот замечал, что Е. было не меньше и до Боговоплощения, поскольку «все упивались пороком», так что диаволу не было никакой нужды дополнительно искушать людей. Все «были ему подвластны»; язычников «он водил туда и сюда, как хотел»; иудеев доводил до того, что они «с неистовством предавались идолослужению и человекоубийствам». Что касается христианства, то пусть «никто не дивится тому», что в нем оказалось также очень много Е. Виновником этого является тот же диавол. «Когда с небес снизошло спасительное Слово, Которое... диаволу указало ожидающее его наказание... тогда общий всех враг, видя, что наш род... свергает с себя порок и приемлет добродетель... и услышав произнесенный над ним приговор, сильнейшую воздвиг на нас бурю и породил ереси. Не имея больше силы противостоять благочестию, старается... приводить многих в нечестие, личною благоговения пытается извратить истину и нередко просиявших добродетельной жизнью низлагает развращенными догматами» (*Isid. Pel. Ep. 90 // PG. 78. Col. 533*). Поэтому, как отмечал свт. Игнатий (Брянчанинов), «ересь — более грех диавольский, нежели человеческий; она — дочь диавола, его изобретение...» (*Игнатий (Брянчанинов), свт. Соч. СПб., 1905. Т. 4. С. 483*).

Осуждение Е. не является их наказанием или мерой воздействия со стороны Церкви на того, кто искажил фундаментальные основы христ. вероучения. В этом отношении церковный суд отличается от суда гражданского. В тех странах, где христианство является государственной религией, гражданский суд может вынести в отношении Е., подрывающего с т. зр. гос-ва его устои, весьма суровый приговор, вплоть до лишения Е. жизни. Цели церковного суда иные. Свое основание они имеют в самом христ. учении, исключаящем любое подавление свободы человека и насилие. Церковный суд ни к чему не принуждает Е. Прежде всего он тщательно изучает позицию Е., занятую им в том или ином вероучительном вопросе. При этом не требует от

него непрременной явки в суд, а лишь приглашает прийти на судебное заседание. Такое приглашение, согласно практике Вселенских Соборов, может повторяться трижды. Если после троекратного приглашения Е. не является на судебное заседание (в период Вселенских Соборов — на заседание Собора), участники заседания выносят решение в его отсутствие.

Отказ Е. явиться для обсуждения его дела означает, что лжеучитель не изменит своей вероучительной позиции. Скорбя о его заблуждении и упорстве, Церковь вместе с тем заботится о судьбе своих верных чад, к-рым еретическая пропаганда может нанести ощутимый урон в вопросах веры и нравственности. Поэтому она предаёт Е. *анафеме* с единственной целью — защитить своих членов от тлетворного влияния. Ап. Павел писал: «Еретика, после первого и второго вразумления, отворачайся, зная, что таковой развратился и грешит, будучи самоосужден» (Тит 3. 10–11). Самоосуждение Е. означает, что он своим лжеучением сам наказывает себя, поскольку таковое является разновидностью греха. Как подчеркивает свт. Иоанн Златоуст, «грех сам есть величайшее наказание, хотя бы мы и не были наказаны» (*Ioan. Chrysost. Ad popul. Antioch. 6. 6*). Это хорошо понимали отцы *Вселенского V Собора*, когда решали вопрос о судьбе *Феодора*, еп. Мопсуестийского. То, что Феодор был осужден Собором как Е. после смерти, вызвало у его почитателей большое недоумение. Они считали, что их учитель, не отлученный от Церкви при жизни, «умер в общении с Церквами» (ДВС. Т. 5. С. 187). На это отцы Собора ответили, что такой аргумент — «ложь и клевета против Церкви», потому что в единстве и общении с ней умирает только тот, кто в течение всей жизни остается верным ей и ее учению. «Но то, что Феодор не сохранил и не проповедал правых догматов Церкви, известно из его богохульств» (Там же). Для отцов Собора главным было не формальное осуждение, к-рому Феодор при жизни действительно не подвергался, а то, что Е. «произносит на себя анафему самим делом, отделяя самого себя чрез свое нечестие от истинной жизни» (Там же. С. 364).

Признание кого-либо Е. является актом исключительной ответственности для Церкви. Хотя в этом во-

просе она всегда действует решительно и однозначно, однако тщательно избегает поспешных выводов и необдуманных решений. В сознании того, что ересь как грех существенно отличается от мн. др. грехов, Церковь далеко не за всякую ошибку, допущенную в области христ. вероучения, признает человека Е. Такая ошибка может быть не только результатом упорного противления истине, но и следствием недостаточного богословского образования, неполной осведомленности в вопросах вероучения, неадекватного понимания догматических проблем или чрезмерного доверия авторитетам в области богословия и безотчетного следования различным богословским школам и направлениям. Простым примером такой ошибки может служить ответ на экзамене по догматическому богословию студента духовной школы, не сумевшего освоить текущий материал. Вполне вероятно, что ответ такого студента будет содержать целый ряд догматических ошибок и некоторые по формальным признакам окажутся ересями. Вина такого студента заключается лишь в том, что он не разобрался в учебном курсе и не подготовился к экзамену. Однако в области глубокого изучения фундаментальных догматических проблем таких примеров не может быть.

К случаям, в к-рых вероучительные ошибки не становятся «диавольским» грехом, по-видимому, относится формальная принадлежность человека к тому или иному еретическому сообществу. Как тот, кто формально принял Православие, но не живет в соответствии с его нормами и требованиями, по существу не является правосл. христианином, так и тот, кто принимает еретическое исповедание не как осознанное убеждение, а лишь как дань национальной или культурно-исторической традиции, не является Е. Не все из последователей еретических учений заняли точно такую же мировоззренческую, богословскую и поведенческую позицию, какой придерживались их создатели. Нисколько не умаляя ошибочности усвоенного ими вероучения и ни в коей мере не снимая с них вины за то, что они поддались еретическому соблазну, нельзя не признать, что многие из них в своем исповедании веры не пошли путем подлогов, насилия, обмана и открытого противления истине,



каким шли сами ересearchи и их фанатичные последователи, совершая тем самым не обычный, а «диавольский» грех. Т. о., не всякий, исповедующий ересь, автоматически становится Е. К основоположникам еретического учения, ересearchам, увлекающим за собой множество последователей, в первую очередь могут быть отнесены слова Христа: «...горе тому человеку, через которого соблазн приходит» (Мф 18. 7); «...кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его во глубине морской» (Мф 18. 6).

Е. в каноническом праве см. в ст. *Ересь*.

М. С. Иванов

ЕРЁМИН Игорь Петрович (5.04. 1904, Ревель, ныне Таллин — 17.09. 1963, Ленинград), исследователь рус., белорус. и укр. книжности XI–XIX вв. Е. учился в реальном уч-ще в Петрограде, затем в г. Елабуга Вятской губ. В 1919 г. вступил добровольцем в Красную Армию, служил в политотделе 51-й дивизии 5-й армии. В 1921 г., по возвращении из армии, поступил на отд-ние рус. языка и лит-ры Петроградского ун-та, которое окончил в 1924 г. В ун-те Е. занимался в семинарии по древнерус. лит-ре у акад. В. Н. Перетца. В 1923 г. начал преподавательскую деятельность, в 1927–1931 гг. на Высших курсах искусствоведения Государственного ин-та истории искусств читал курс древнерус. лит-ры и фольклора. В 1934 г. был принят в аспирантуру ИРЛИ АН СССР и в том же году защитил канд. дис. «Исследование новгородской «Повести о посаднике Щиле»» (ранее ученый опубликовал посвященное этому произведению исследование: Из истории старинной рус. повести: Повесть о посаднике Щиле: (Исслед. и тексты) // Труды комиссии по древнерус. литературе. Л., 1932. Т. 1. С. 59–151; отд. изд.: Л., 1932), в 1937 г. защитил докт. дис. «Иван Вишенский и его публицистическая деятельность». 15 мая 1937 г. Е. был зачислен старшим научным сотрудником в Отдел древнерус. лит-ры ИРЛИ, в к-ром работал до 5 окт. 1941 г., затем с марта 1945 по 25 янв. 1960 г. Научную деятельность Е. совмещал с педагогической. В ЛГУ с 1938 г. до дня кончины ученый читал курс истории рус. лит-ры XI–XVIII вв., вел

спецкурсы и спецсеминары. В 1957–1963 гг. был зав. кафедрой рус. литературы филологического фак-та ЛГУ, с 1959 г. являлся деканом филологического фак-та. Продолжая традиции семинария Перетца, Е. воспитал неск. поколений учеников. Он награжден медалями «За оборону Ленинграда» и «За доблестный



*И. П. Ерёмин.
Фотография. 50-е гг. XX в.*

труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.».

Е. — автор неск. монографий и более 60 статей, посвященных изучению художественного своеобразия и закономерностей развития древнерус. лит-ры, рус. летописания, древнейших Житий, «Слова о полку Игореве», творчества прп. *Феодосия Печерского*, свт. *Кирилла*, еп. *Туровского*, *Иоанна (Вишенского)*, *Симеона Полоцкого*, архиеп. *Феофана (Прокоповича)* и др. Еще в семинарии Перетца Е. начал заниматься древнерус. притчей о слепце и хромце и пришел к выводу о ее связи с творчеством свт. Кирилла Туровского («Притча о слепце и хромце» в древнерусской письменности // ИОРЯС. 1926. Т. 30. С. 323–352). Был издан ряд работ ученого, посвященных различным аспектам слав. культур. В 1927 г. было опубликовано исследование Е., посвященное Сводному патерику XIV в. («Сводный» патерик у південно-слов'янських, українському та московському письменствах // Записки Історично-філологічного відділу Української Академії наук. 1927. Кн. 12. С. 48–77; Кн. 15. С. 54–101; отд. изд.: К., 1927). Были опубликованы работы Е., посвященные народному кукольному театру (Русский народный кукольный театр // *Цехновицер О., Ерёмин И.* Театр Петрушки. М.; Л., 1927. С. 49–

82, 181–184) и театру Петрушки на Украине в XVII–XIX вв. («Петрушка» на Україні // Україна. К., 1927. Кн. 5(24). С. 23–30), и др. Спустя мн. годы Е. вернулся к изучению сочинений Кирилла Туровского (не касаясь его гимнографического творчества) и выпустил работу «Литературное наследие Кирилла Туровского» (ГОДРЛ. 1955. Т. 11. С. 342–367), подготовил критические издания ряда произведений свт. Кирилла (публикация текстов: Там же. 1956. Т. 12. С. 340–361; 1957. Т. 13. С. 409–426; 1958. Т. 15. С. 331–348). Е. признавал бесспорно принадлежащими свт. Кириллу «Притчу о душе и теле», «Повесть о беспечном царе и его мудром советнике», «Сказание об иноческом чине» и 8 Слов (подготовленные Е. к публ. труды свт. Кирилла и исследование были переизд. в 1989 в Калифорнийском ун-те в Беркли (США) в серии «Monuments of Early Russian Literature»). В исследовании «Литературное наследие Феодосия Печерского» (ГОДРЛ. 1947. Т. 5. С. 159–184) Е. опубликовал 11 произведений древнерусского автора (послания, Слова, поучения и молитвы).

Тщательное изучение памятников ораторского искусства Киевской Руси позволило Е. по-новому взглянуть на «Слово о полку Игореве», показать его практически полное соответствие жанровой системе домонг. лит-ры и охарактеризовать его как памятник политического красноречия. Особое место среди научных интересов Е. занимало изучение рус. летописания. Рассматривая летопись как лит. памятник, Е. выделил различные формы летописного повествования (погодная запись, летописный рассказ, летописное сказание, летописная повесть о смерти князя, документы из княжеских архивов) и показал их специфику. Особое значение в исследованиях Е. имеют воссозданные им лит. портреты средневек. писателей: преподобных *Нестора*, *Феодосия Печерского*, свт. *Кирилла Туровского*, автора «Слова о полку Игореве», прп. *Иосифа Волоцкого*.

Е. внес значительный вклад в изучение лит-ры и культуры барокко. Ему принадлежат комментированное издание виршей Симеона Полоцкого в серии «Литературные памятники», фундаментальная статья, посвященная анализу его поэтического стиля. В ряде работ Е. затро-

нута проблемы развития барочного театра и народного театра как в России, так и на Украине. Русско-укр. связи являются важнейшим фактором эпохи восточнослав. барокко. Этой проблематике посвящены статья ученого «К истории русско-украинских литературных связей в XVII в.» (ТОДРЛ. 1953. Т. 9. С. 291–296) и работа, вышедшая уже после смерти Е. (К истории восточнославянского барокко: Из лекций по украинской лит-ре XVII–XVIII вв. // Сибирская археография и источниковедение. Новоси�., 1979. С. 188–198). Интерес к укр. литературе и культуре не ограничивался средневековым периодом: Е. принадлежат работы, посвященные украинской классической драматургии, в частности творчеству И. П. Котляревского.

Е. первым издал критические (с привлечением списков XVII–XIX вв.) комментированные сочинения / Подгот. текста, ст., коммент.: И. П. Ерёмин. М.; Л., 1955. (Лит. памятники)). В сопровождающем издании исследовании, основанном на докт. диссертации, Е. описал творчество этого правосл. книжника на фоне драматических событий, происходивших на юго-западнорус. землях в канун и после заключения *Брестской унии 1596 г.*, охарактеризовал общественно-политические взгляды и стиль писателя (богословским вопросам в работе отведено незначительное место, что объясняется как временем публикации исследования, так и кругом интересов ученого-литературоведа). Археографические разыскания Е. продемонстрировали интерес старообрядцев к памятникам западнорусской антикатол. и антиуниат. полемической лит-ры кон. XVI — нач. XVII в. и роль поздней (XIX в.) старообрядческой традиции в сохранении наиболее полемически острого сочинения этого круга (в частности, творений Иоанна (Вишенского)), которые в силу непримиримости своей позиции не были опубликованы.

В ряде исследований Е. изложил концептуальные обобщения по проблемам художественного своеобразия древнерус. лит-ры и методам ее анализа. Е. считал важным изучение истории жанров и стилистической системы, зависимой от жанровых традиций. Труд древнерус. писателя,

действовавшего в строгих рамках, Е. определял как лит. обряд. Однако, несмотря на традиционность, нормативность стилистических принципов древней лит-ры, Е. считал памятники средневек. словесности явлениями художественного творчества и стремился выявить стилистический строй того или иного произведения и индивидуальный стиль того или иного древнерус. писателя. В одной из последних работ — докладе на V Международном съезде славистов «О византийском влиянии в болгарской и древнерусской литературах IX–XII вв.» (в кн.: Славянские литературы: Докл. сов. делегации, V Междунар. съезд славистов. М., 1963. С. 5–13; переизд.: *Ерёмин*. 1987. С. 214–222) Е. был одним из первых, кто исследовал специфику рецепции визант. культурного наследия в древнеслав. лит-ре — тему, ставшую наиболее важной в палеославистике последующих десятилетий. Богатый преподавательский опыт Е. нашел отражение в «Лекциях по истории древней русской литературы» (изд. посмертно в 1968 и 1987).

Арх.: РНБ. Ф. 1111.

Библиогр.: Хронол. список трудов И. П. Ерёмина / Сост.: Н. С. Демкова // ТОДРЛ. 1964. Т. 20. С. 425–431; Хронол. список трудов И. П. Ерёмина. Лит-ра о жизни и науч. деятельности И. П. Ерёмина / Сост.: Н. С. Демкова // *Ерёмин И. П.* Лекции и статьи по истории древней рус. лит-ры. Л., 1987². С. 316–324. Лит.: *Будлахов М. Г.* «Слово о полку Игореве» в лит-ре, искусстве, науке: Кр. энцикл. словарь. Минск, 1989. С. 99–100; *Захарова Н. А.* Штрихи к портрету: Проф. И. П. Ерёмин // С.-Петербургский ун-т. Газ. 2003. № 27(3652). 28 нояб.; *Дмитриев Л. А.* Ерёмин Игорь Петрович // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 2. С. 167–171; *Робинсон М. А.* Судьбы академической элиты: Отгеч. славяноведение, 1917 — нач. 1930-х гг. М., 2004 (по указ.); Пушкинский Дом: Мат-лы к истории: 1905–2005. СПб., 2005. С. 442–443.

Н. С. Демкова, С. А. Семячко

ЕРМА́ [Ерм; греч. Ἐρμᾶς], ап. от 70 (пам. 8 марта, 5 нояб.), упоминается ап. Павлом в Послании к Римлянам, где он просит приветствовать среди проч. христиан также Е., к-рый, очевидно, жил в Риме (Рим 16. 14). Поскольку в этой главе послания ап. Павел особо выделяет христиан из обрезанных, прилагая к ним термин «сродники», то не включенный в их число Е., видимо, был обращенным из язычников (ср.: Рим 16. 7, 11, 21). Греч. имя Ἐρμᾶς довольно редко встречается в рим. эпиграфике (*Lampe P.* Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Tüb., 1987. S. 139–141) и указыва-



Ап. Ерма.
Фрагмент иконы
«Апостольские деяния». 1698 г.
(частное собрание)

ет на вост. происхождение его носителя. Однако к сер. I в. по Р. Х. в Риме было довольно много греков, и Е. мог вполне быть уроженцем Рима.

В Предании древней Церкви Е. иногда отождествлялся с автором «Пастыря» (см. подробнее в ст. *Ерма*, автор «Пастыря»). Основанием для подобной идентификации были мнения таких авторитетных учителей Церкви, как блж. Иероним (*Hieron. De vir. illustr. 10 // PL. 23. Col. 625*) и Евсевий Кесарийский (*Euseb. Hist. eccl. III 3. 6*), к-рые опирались на толкование Оригена (*Orig. Comm. in Rom. X 31 // PG. 14. Col. 1282*). Согласно визант. каталогам апостолов от 70 Псевдо-Епифания (VI–VII вв.) и Псевдо-Дорофея (VIII–IX вв.), Е. был епископом Филиппополя во Фракии. В Римском Мартирологе память Е. помещена под 9 мая, при этом он отождествляется с автором «Пастыря» Ермой. Это отождествление восходит к Адону, архиеп. Вьеннскому (IX в.) (*Ado Viennensis. Liber de festivitatibus apostolorum // PL. 123. Col. 189*). В сокращенном виде заметка Адона вошла в Мартиролог Узуарда (PL. 124. Col. 35), откуда ее и заимствовал кард. Цезарь Бароний для Римского Мартиролога (MartRom. P. 180).

В визант. синаксарях память Е. отмечается в Соборе 70 апостолов под 4 янв. и под 4 нояб. вместе с апостолами от 70 *Патровом* (Рим 16. 14), *Луном*, *Гаем* (Рим 16. 23) и *Филологом* (Рим 16. 15). Отдельно память Е.



помещается под 8 марта в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.), где он именуется Ермилом (Ἐρμούλειος) (SynCP. Col. 522). В греч. стихных синаксарях и печатных Минеях его память перенесена на 5 нояб. Однако в древнерус. прологах в ВМЧ она остается под 4 нояб. (ВМЧ. Нояб. Дни 1–12. Стб. 99). Под 5 нояб. память Е. появляется только в московском издании Часослова 1652 г., и этот перенос в соответствии с печатными греч. Минеями непосредственно связан с реформами патриарха Никона. В тех визант. синаксарях, где под 30 июня помещается Собор не только апостолов от 12, но и от 70, память Е. появляется и под этим числом (SynCP. Col. 786). В том же стихе из Послания ап. Павла к Римлянам рядом с Е. упомянут др. апостол от 70 — *Ермий* (Ἐρμῆς), из-за сходства греч. имен апостолов возникли сложности при их передаче на слав. языке, что привело к путанице в рус. агиографической традиции. В совр. календаре РПЦ имена обоих апостолов представлены в форме Ерм.

Ист.: ActaSS. Maii. T. 2. P. 360; Index apostolorum discipulorumque Domini (textus Pseudo-Dorothei). 36, 38 // Prophetarum vitae fabulosae / Ed. H. Gelzer, T. Schermann. Lpz., 1907. P. 138; *Eriphanus*. Index discipulorum [Sp.]. 29 // Ibid. P. 121.

Лит.: *Сергий* (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 344; *Димитрий* (Самбикин), архиеп. Собор 70 Апостолов. Каз., 1907. С. 104–108; *Spadofara F. Erma* // BiblSS. Vol. 5. Col. 9.

Д. В. Зайцев

ЕРМА́ [употребляются и менее точные варианты передачи имени как Ерм или Герм], автор «Пастыря», памятника раннехрист. письменности (приблизительно сер. II в.), традиционно причисляемого к лит-ре *мужей апостольских*.

Рукописная традиция «Пастыря», издания и русский перевод. «Пастырь» был написан на греч. языке, частично сохранился на языке оригинала, а также в лат., копт. (саидском), эфиоп. и среднеперсид. переводах. От греч. оригинала до наст. времени дошли более 20 папирусов с небольшими отрывками текста (наиболее важный — Мичиганский кодекс (129, III в.)), *Синайский кодекс* (IV в., текст обрывается на 4-й Заповеди) и рукописи, найденная в *Тригория при мон-ре* на Афоне (Ath. Gregor. 96, XIV — нач. XV в.), обрывающаяся на 9-м Подобии. Эфиоп. версия (с рядом значительных сокращений), восходящая, по-видимому, к VI в., была издана

по рукописи XVI в. (Paris. Abb. 174) в 1860 г. (вместе с букв. лат. пер.); 2-я рукопись эфиоп. версии (Pargm. Palat. 3842, нач. XV в.) обнаружена недавно (ср.: *Lusini*. 2001). Полный текст «Пастыря» имеется только в 2 лат. переводах: т. н. *Vulgata* (ок. 200, сохр. во мн. рукописях) и *Palatina* (IV–V вв., в составе 2 рукописей: Vat. Palat. lat. 150, XIV в., и ее более поздней копии — Vat. Urb. lat. 486). Остальные переводы содержат лишь отрывки.

Впервые «Пастырь» был издан в 1513 г. в Париже *Ж. Лефевром д'Этанлем* на латыни (*Vulgata*, текст воспроизведен в «Патрологии» *Ж. П. Миня*). В 1855 г. фальсификатор *К. Симонидис* обнаружил греч. текст на 10 листах в афонской рукописи, последний лист был утрачен. Симонидис украл 3 листа (5, 6 и 9-й) и скопировал (не вполне тщательно) остальной текст. Затем он продал Лейпцигскому ун-ту 3 подлинных листа и сделанную им копию других, предварительно «исправив» скопированный текст по древнему лат. переводу и др. источникам. Этот текст был издан в 1856 г. *Р. Ангером*, в тот же год заметившим «исправления», и, когда после ареста Симонидиса в Берлине ун-т получил «верную» копию, сделанную Симонидисом непосредственно с афонской рукописи (т. е. без «исправлений»), Ангер дополнительно опубликовал верные чтения.

Относительно подлинности текста афонской рукописи велись споры. *К. фон Тишендорф* доказывал, что греч. текст является средневек. переводом с латыни. Однако *А. Дрессель* открыл и опубликовал в 1857 г. древний лат. перевод (*Palatina*), к-рый в значительном объеме совпадал с подлинными фрагментами текста Симонидиса. Окончательно сомнения в подлинности греч. текста развеялись в 1863 г., когда *Тишендорф* опубликовал текст с разночтениями согласно Синайскому кодексу, изданному им в 1862 г. (текст «Пастыря» находится на л. 142–148 об. изд. 1862 г.; фототипическое изд.: Oxf., 1911, ed. K. Lake). Тем самым *Тишендорф* признал безосновательность своего недоверия к тексту афонской рукописи. Более полный и относительно верный текст, хотя и с включением фальсифицированного греч. текста последних страниц «Пастыря» по лондонской публикации *Симонидиса* 1859 г., издал *А. Хильген-*

фельд (1866, 1881, 1887). В 1880 г. *С. Ламброс* обнаружил на Афоне листы 1–4, 7 и 8, скопированные прежде Симонидисом; этот текст опубликовал (по рукописи, коллированной учеником Ламброса) в 1888 г. *Дж. Робинсон*. В 1907 г. листы были воспроизведены фототипически (Oxf., 1907, ed. Lake). В дальнейшем текст неоднократно переиздавался, в т. ч. с привлечением папирусов и переводов. Издания *М. Уитакера* (1956) и *Р. Жоли* (1958), в к-рых применена сквозная нумерация из 114 глав (см. таблицу соответствий прежней разбивки новому делению: SC. 53. P. 367–368; ПМА. 2003, 2008^в. С. 510; в статье использована традиц. нумерация), устарели. В наст. время наиболее авторитетным считается издание *М. Лойцша* 1998 г., поскольку в нем отражены чтения новонайденных папирусов, из к-рых наиболее важен для критики текста 38-й папирус *Бодмера*, начинающийся с «Видения Дорофея» (изд. 1984) и содержащий почти полностью первые 3 Видения Е. (изд. в 1991; ср.: *Carlini*. 2002). Однако «Пастырь» вновь нуждается в критическом издании, в к-ром были бы учтены неск. страниц Синайского кодекса (о находке было сообщено в 1978; подробнее см.: *Lusini*. 2001. P. 84–85) и 2-я рукопись эфиоп. версии. Из комментариев к «Пастырю» наиболее фундаментальными являются работы *М. Дибелиуса* (1923), *Н. Брокса* (1991), *К. Осиек* и *Х. Кёстера* (1999).

Единственный рус. перевод выполнен прот. *Петром Преображенским* (с лат. *Vulgata* и последующей сверкой с *Palatina* и греч. текстом по афонской рукописи и копии Симонидиса) в 1861 г., еще до публикации Синайского кодекса, с вытекающими отсюда отдельными (порой значительными) неточностями. Наибольшее распространение в России в посл. четв. XX в. получило переиздание 1895 г. с издания 1861 г. без к.-л. изменений, но с новыми опечатками. Поскольку издание 1895 г. неоднократно воспроизводилось репринтно, в наборном переиздании ПМА (2003, 2008^в) разбивка текста по страницам совпадает (с редкими и незначительными расхождениями в сносках) с изданием 1895 г. (прежняя пагинация сохранена в качестве верхней).

Содержание. Е., живущий в Риме благочестивый вольноотпущенник, видит во время купания свою бывш.





хозяйку и, хотя относится к ней как к сестре, мечтает о подобной жене вместо своей неправедной супруги. Восхищенный в фантастическую местность, он получает от своей хозяйки укор за мысли о земном. Затем ему неск. раз является старица, к-рая обличает его семью и др. верующих в грехах и показывает ему видение башни-Церкви, строящейся из камней-верующих. Появления старицы чередуются с посещениями ангела, изъясняющего Е. смысл видений, в частности, что старица — это Церковь. Видения и наставления Е. должен записать для Римской Церкви. Наконец, Е. видит чудовище, к-рое явившаяся ему Дева-Церковь изъясняет как образ грядущих гонений. Затем Е. препоручается ангелом пастырю, к-рый велит ему записать 12 нравственных Заповедей, касающихся веры, добродетелей, борьбы с пороками, страха Божия, различения духов, молитвы, а также церковных вопросов: брака и пророков. Пастырь также велит записать 8 Подобий: притчи о Небесном Граде и посте, аллегорические толкования природы как человеческих взаимоотношений и видения наказания грешников. Последняя тема продолжается и в 9-м Подобии, представляющем собой расширенный вариант прежнего видения башни-Церкви. В конце Е. получает последние наставления от пастыря и принимает в свой дом дев-добродетелей.

Личность автора и датировка сочинения. Автор «Пастыря» (подробно см.: *Wilson*. 1927) неоднократно называет себя Е. (*Herm. Pastor*. I 1. 1. 4; 1. 2. 2; 1. 4. 3; 2. 2. 2 и др.). Из разных указаний на обстоятельства его жизни (если они не являются лит. фикцией) можно заключить, что Е. был рабом, в юности продан своим хозяином в Рим некой Роде, к-рая отпустила его на свободу (I 1. 1. 1), затем женился и успешно занимался торговлей (I 1. 3. 1; 2. 3. 1; 3. 6. 7; *Sagarда*. 2004. С. 171). Любовь Е. к описанию строительства заставляла нек-рых исследователей видеть в нем строителя-подрядчика, к-рый сам говорит о своем разорении и семейном кризисе. Однако с таким же успехом в нем можно видеть садовника из-за его любви к описаниям растений. Жена его грешила невоздержанностью речи; дети во время преследования отреклись от веры и оказались обвинителями ро-

дителей (*Herm. Pastor*. I 2. 2. 2). В результате Е. потерял состояние и жил в Риме, обрабатывая поле вблизи города (I 3. 1. 2; 4. 1. 2; чтение, использованное в рус. переводе, ненадежно); на этом поле близ дороги из Рима в Кумы он получил откровение и раскаялся вместе с детьми в прежних грехах, обретя надежду на спасение. Хотя Е. представляет себя кающимся грешником, он является по сути пророком, призывающим Римскую Церковь к покаянию.

Если в XIX и даже в XX в. (*Coleborne*. 1970. P. 70) нек-рые ученые, следуя за *Ориеном*, отождествляли автора «Пастыря» с *Ермой*, апостолом от 70 (см.: Рим 16. 14), относя его, т. о., к сер. I в., то в наст. время большинство исследователей доверяют хронологическому свидетельству «Канона Муратори», в к-ром Е. назван братом св. *Пия I*, еп. Римского. Вместе с тем сам Е. в Видениях говорит о своей миссии к Клименту (*Herm. Pastor*. I 2. 4. 3). Если это упоминание не является лит. фикцией и речь идет, что весьма вероятно, о Римском епископе сщмч. *Клименте I*, то Видения следует отнести к кон. I — нач. II в. и, следов., выделять как минимум 2 временных слоя в «Пастыре». Датировке до 150 г. соответствуют и незнакомство Е. с монтицизмом (если учесть аргументы Я. Райлинга), а также минимальные аллюзии на *гностицизм*. В наст. время можно считать наиболее распространенным мнение, утвердившееся уже в нач. XX в., что «Пастырь» был написан во 2-й четв. II в., а издан между 140 и 150 гг. (*Joly*. 1993. P. 529, ср.: *Sagarда*. 2004. С. 171), хотя упоминание о Клименте в таком случае труднообъяснимо (отрицание идентификации этого лица с Римским епископом (см.: SC. 53. P. 14) остается малоубедительным).

Жанр и композиция, проблема авторства. Жанровая принадлежность «Пастыря» вызывает дискуссии (*Hellholm*. 1980). С одной стороны, очевидно, что памятник относится к апокалиптической лит-ре, т. к. целиком состоит из 16 пространственных видений (*Herm. Pastor*. I 1. 1; 1. 2–4; 2. 1; 2. 2–3; 2. 4; 3. 1–10; 3. 10–13; 4. II–III 1; 2–4; 5; 6; 7–8; 9; 10). Все видения происходят в окрестностях Рима, частично по дороге в Кумы; каждое из них Е. получает от какого-то небесного существа: госпожи (1), старицы (2, 3, 6, 7), юноши (5, 8), девы (9), пастыря (10–15),

ангела (16). Краткие явления юноши изъясняют и дополняют пространственные явления старицы, а явление ангела — явления пастыря. Откровения Е. принимает чаще всего либо через зрение, либо через слух (последние обычно комментируют первые); лишь однажды (I 2. 2–3) ему был открыт смысл написанного в таинственной книге. Иногда Е. переносится в необычайные места, видит странные здания и фантастические существа. Т. о., «Пастырю» присущи основные черты апокалиптического жанра.

С др. стороны, в «Пастыре» отсутствуют такие характерные для христ. апокалипсисов особенности, как псевдоэпиграфичность (правда, согласно гипотезе Ф. Хенне (*Henne*. 1993), *Ἐρμῖς* — дорическая форма имени вестника богов Гермеса (*Ἑρμῆς*) и, фигурируя только в первых 4 Видениях, предназначенных для катехуменов из язычников, является псевдонимом, подчеркивая значение послания о покаянии; в последующих частях «Пастыря» всякие намеки на язычество, в т. ч. упоминание имени Е., исчезают) и эсхатологические или космологические (загробно-потусторонние) сюжеты (что позволило Ф. Фильхауэру назвать «Пастырь» «псевдоапокалипсисом» — *Vielhauser Ph. Apokalyptik des Urchristentums // Hennecke E. Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung / Hrsg. W. Schneemelcher. B., 1966*³. Bd. 2. S. 428–483). Сам автор не представляет себя лицом сколь-либо авторитетным, напротив, — недостойным грешником. Те, кто передают откровения, также не представляют собой авторитетных в Церкви фигур, напр. пророков или апостолов. Хотя они явно относятся к горнему миру, положение и происхождение их не уточнено: это просто старица, дева, пастырь или ангел. Даже когда выясняется, что старица была Церковью, то она оказывается Церковью не Небесной, а Земной, страждущей. Т. о., очевидно, что эти фигуры имеют символическое значение (проясняющееся из общего замысла произведения), а не являются теми, чьим авторитетом обосновывается содержание откровений. Само это содержание также нетипично для христ. апокалиптики: все его картины целиком аллегоричны и по сути представляют собой притчи, однако не составленные самим автором, а данные ему свыше.





Эсхатологические ожидания здесь не простираются дальше скорых гоений, к-рые не отождествляются с концом мира. Хотя автор подробно показывает посмертный суд над различными людьми, но он не описан непосредственно, а как бы предвозвещен в виде иносказаний.

Е., т. о., использует вид апокалипсиса для оформления содержания, к-рое можно определить скорее как аллегорическую (хотя и не всегда) проповедь добродетелей и покаяния. В самом же произведении автор или говорящий ему ангел в 5-м Видении (ср.: *Herm. Pastor.* III 9. 1. 1; 10. 1. 1) «различает две части: а) первые четыре видения, которые показала Церковь в образе знатной женщины, и б) последующие заповеди и девять притчей, которые сообщил ему ангел покаяния в образе пастыря; пятое видение составляет как бы предисловие ко второй части, а десятая притча — эпилог» (*Сагарда*. 2004. С. 162). В абсолютном большинстве дошедших папирусных отрывков, включая Мичиганский кодекс, и в копт. переводе (изд.: CSCO. 135. Р. 1–31 (текст); *Ibid.* 136. Р. 1–24 (пер.)) первые 4 Видения отсутствуют, что свидетельствует скорее всего о неск. изданиях «Пастыря» в древности и первоначальном независимом существовании этих Видений, но не в силу авторского замысла или наличия неск. авторов, а вслед. опущения переписчиками той части книги, к-рая рассматривалась как вступление (*Paramelle, Adnès*. 1969. Col. 317–318). Аналогично в древнем лат. переводе имеется надпись: *Visio quinta, initium Pastoris* (Видение пятое, начало «Пастыря»). В целом же в согласии с рукописной традицией Видения, Заповеди и Подобия (Притчи) обычно объединяют по неск. или, наоборот, делят на части: 4 Видения (*ὄρασεις*), 12 Заповедей (*ἐντολαί*) с предисловием, к-рое в Синайском кодексе называется «Откровение (*ἀποκάλυψις*) 5» (по мнению Жоли, цифра 5, включающая предисловие в число Видений, отражает позднейшую рукописную традицию, тогда как само заглавие является подлинным; возможно, первоначально оно мыслилось общим для всех Заповедей — SC. 53. Р. 12), и 10 Подобий (*παράβολαί*).

Композиция «Пастыря» необычна ни для античной, ни для христ. лит-ры. К традиц. античным элемен-

там относятся только четное число частей (4, 12 и 10) и романый зачин (*Herm. Pastor.* I 1. 1). Наиболее неожиданной является смена основного собеседника Е. после Видений: вместо старицы-Церкви им становится пастырь. Кроме того, Видения осмысляются старицей как отдельная книга (II 2. 4), сам автор указывает, что 9-е Подобие было написано им по окончании всей книги, а 10-е Подобие — еще позднее.

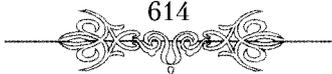
Все это, а также смена жанров и повторения поставили вопрос о единстве текста. Г. В. *Турш* различал авторов Видений и Заповедей-Подобий, Хильгенфельд делил сочинение на 3 части (Видения, Заповеди — 7-е Подобие, Подобия 8–9), А. фон *Гарнак* и У. Колборн выделяли 6 последовательных стадий. Согласно С. Жие (*Giet.* 1963), следует выделять 3 этапа редактирования: Видение 1–4 (1-я четв. II в.), затем 9-е Подобие (ок. 150) и, наконец, 5-е Видение, Заповеди и Подобия 1–8 и 10 (эту часть написал будто бы некий адоптианист (псевдо-Ерма) в последние годы царствования имп. Антонина). Выводы Жие подкреплял помимо доктринального анализа наблюдениями над языком. Математический анализ языка «Пастыря» был проделан Колборном (*Coleborne.* 1970). Хотя он также пришел к выводу о неск. авторах «Пастыря», результаты Жие и Колборна оказались во многом противоположными. Колборн обособляет 8-е Подобие, а 9-е Подобие считает добавленным для утверждения *адоптианства*, в то время как, согласно Жие, с этой целью были написаны Заповеди и первые 8 Подобий; для Колборна Заповеди и первые 8 Подобий составляют наиболее древний пласт произведения, ок. 60 г., тогда как, по Жие, — это наиболее поздняя часть, написанная веком позже. В целом аргументация сторонников неск. авторов «Пастыря» в наст. время представляется недостаточно обоснованной, предпочтение следует отдать мнению ученых XIX–XX вв., отстаивавших целостность «Пастыря» на основании единства стиля, лексики, плана и взаимосвязи отдельных частей произведения (Ф. Цан, Ф. Функ, А. Линк, П. Баумгёртнер и др.). Согласно А. Хилхорсту, лингвистический анализ не подтверждает гипотезы о разных авторах. По мнению исследователя, лишь неск. латинизмов, вполне обычных для греч. языка I–II вв.

(вопреки необоснованным утверждениям Р. Таннера, предполагавшего даже лат. оригинал «Пастыря» — *Tanner.* 1972), а также семитизмы, целиком объяснимые влиянием *Сен-туагинты*, не позволяют утверждать, что Е. знал лат., араб. или евр. языки (*Hilhorst.* 1976), несмотря на «римский» или «иудеохристианский» фоны сочинения. Хенне также показал единство текста на основе анализа лексики и терминологии его различных частей (см.: *Henne.* L'unité du Pasteur... 1992; *Idem.* Un seul Pasteur... 1992).

Т. о., ученые пришли к выводу, что очевидные композиционные трудности не должны объясняться предположением о разных авторах. По всей видимости, «Пастырь» формировался постепенно (так, 4-е Видение было, вероятно, первоначальным финалом; нигде нет сцены препоручения Е. пастырю, о чем говорится далее), однако в конце концов обрел продуманный и законченный вид, на что указывают отсылки автора к дополнениям (*Herm. Pastor.* II Praef. = I 5; III 8. 11) и анализ замысла.

Часто дискутируются сюжетные повторы в тексте памятника: дважды описывается одинаковое видение башни-Церкви, во 2-й раз неск. подробнее (I 3; III 9). Схожая по содержанию картина описывается и в видении о ветвях (III 6). Более подробно изложение 2-й картины с башней соответствует новому состоянию Е., просвещенного старицей и пастырем и усовершенствовавшегося в добродетелях. Такое же соотношение наблюдается при сравнении зачина и финала текста: если вначале Е., видя девушку, думает о земной жене, то в конце в его доме поселяются девы — небесные добродетели; 1-е видение башни-Церкви (I 3) он получает на Кумской дороге, близ Рима, а 2-е (III 9) — в далекой Аркадии, символе идилического мира.

Менее изучены повествовательные приемы Е. (новейшее исследование: *Wudel.* 2005). Он охотно пользуется принципом формального чередования: основные видения дополняются краткими видениями-пояснениями, в Заповедях четко чередуются диалоги и монологи, Подобия в виде лит. притчей (1, 5, 7) сменяются аллегорическими толкованиями картин растительного и животного мира (2–4, 5–6, 8). Е. активно использует распространенные античные философские мотивы.





Учение. Симметрическая композиция текста касается и его духовного содержания: если начало (Видения) и конец (Подобия 8–10) посвящены образам Церкви, то средняя часть обращена к каждому верующему (образ к-рого и воплощает Е. по отношению к пастырю) с призывом к личной добродетели. Духовное и богословское содержание «Пастыря» (подробно см.: *Paramelle, Adnès. 1969*) включает тесно переплетенные экклезиологию, нравственное учение о добродетелях и грехах, проповедь покаяния, учения о воздаянии и о различении духов. Важное догматическое значение имеет сделанное мимоходом замечание о «творении из ничего» (*Herm. Pastor. I 1. 1. 6; II. 1. 1; ср.: 2 Макк 7. 28; подробный разбор мнений о времени происхождения этого учения см.: O'Neill. 2002; ср.: O'Brien. 1997*).

Элементы триадологии, христологии и сотериологии. В 5-м Подобии излагаются представления Е. о Троице и таинстве Спасения (учение это неск. запутанно, т. к. притча и ее толкование совпадают не во всех деталях): Отец поручает людей Сыну, Который показывает им закон Отца и исправляет их; также Отец посылает Св. Духа в плоть (подразумевается человечество Иисуса), и через это плоть очистилась и обожилась. Имя Иисуса Христа Е. не упоминает (говорит только о Сыне Божиим), хотя у него имеется намек на земную жизнь Спасителя (*Herm. Pastor. III 9. 12. 3*).

Христология Е. (см. о ней краткую, но содержательную сводку в: *SC. 53. P. 31–33; иссл.: Nijendijk. 1986; Henne. 1988; Idem. La véritable christologie... 1990; Idem. La Christologie... 1992; Hauck. 1993; Stewart-Sykes. 1997*) отражает ранний, наиболее архаичный этап в христ. вероучении, ярко окрашенный влияниями т. н. иудеохристианства, вслед. чего в ней можно увидеть черты «пневматической» или «ангеломорфной» христологии, бинитаризма, адопцианства и субординационизма, причем остается дискуссионным вопрос, какая из схем (или их сочетаний) предпочтительнее (особенно см.: *Herm. Pastor. III 5. 6; ср. также: Cirillo. 1973*). Функции Сына Божия исполняет арх. Михаил (*Herm. Pastor. III 8. 3. 3*), что позволяет ряду ученых (неполный перечень имен см.: *Joly. 1993. P. 542. Not. 134*) утверждать отождествление здесь (как и в *Herm. Pastor. II*

Praef. 2 = I 5. 2) Сына Божия с арх. Михаилом (ср.: *ПМА. 2003, 2008^p. С. 180* (верхняя пагинация). Примеч. 3; *SC. 53. P. 32, 142. Not. 1*). Поскольку же в *Herm. Pastor. I 3. 4. 1*, где речь идет о т. н. протоктистах, т. е. 7 высших ангелах, говорится только о 6 юношах, исследователи делают вывод, что 7-м ангелом является Сын Божий (*SC. 53. P. 109. Not. 5; подробнее об «ангеломорфной» христологии и пневматологии Е. см.: Gieschen. 1995; Bucur. 2007*). В «Пастыре» встречается отождествление Сына Божия и Св. Духа (*Herm. Pastor. III 9. 1. 1; подробно о пневматологии см.: Haas. 1985, 1993; Wilson. 1993*). Попытка Хенне методами литературно-композиционного анализа показать, что *Herm. Pastor. III 5. 6. 4–8* имеет не христологический, а сотериологический характер, малоубедительна (критику см. в: *Stewart-Sykes. 1997; Bucur. 2007. P. 131–138*).

Церковь и таинства. Согласно Е., Церковь (подробнее об экклезиологии Е. см.: *Perveden. 1966; Bausone. 1972; Folgado Flórez. 1979*) создана прежде всего творения (*Herm. Pastor. I 2. 4; ср.: Clem. Rom. Ep. II ad Cor. 14. 1–2*). Учение о Церкви изложено аллегорически, в виде образов строящейся башни (*Herm. Pastor. I 3; III 9*), старицы с разными лицами (*I 3*), чудовища — знамения скорых гонений (*I 4*) и ветвей разного вида (*III 8*); все они апеллируют к образу башни. Суть 1-го образа, главного и наиболее развернутого: здание Церкви покоится на Христе — древнем камне с новой дверью (*III 9. 2. 2; ср.: III 9. 12. 2–3*), через к-рую верующие входят в Царство Божие. Церковь основана «на водах», т. е. на фундаменте Крещения (*I 3. 3. 5; III 9. 16. 2*), и составляется из камней-верующих: в основание ее положены древние праведники (ветхозаветные патриархи и пророки), священнослужители (апостолы, учителя, епископы, пресвитеры, диаконы; грань между последними 3 степенями еще недостаточно четкая), одни из них живы, а др. умерли, и мученики; стены состоят из верных и успешных покаявшихся. Задача проповеди Е. заключается в очищении Церкви (*III 9. 18. 3*), в строении к-рой сделан перерыв, чтобы грешники покаялись и могли быть снова положены в башню (*III 9. 7. 4; 10. 4. 4*). К покаянию необходимо обращаться как можно быстрее, т. к. баш-

ня будет скоро построена, после чего наступит кончина мира (*I 3. 8. 9; III 9. 9. 4; 26. 6, 10. 4. 4*).

Все люди-камни относятся к 12 различным типам-горам, одни из к-рых входят в Церковь, другие — нет, а прочие — только через покаяние; стать частью Церкви невозможно без крещения и вхождения в нее. Церковь устрояют ангелы, а надзирают за ней добродетели. Перефразировкой этого видения является образ верующих-ветвей, соответствующий образу гор: награда сохранившим свои ветви-души зелеными и сделавшим их плодоносными — венцы от ангела.

Образ старицы, являющейся со все более молодым и веселым лицом, обозначает обновление Церкви через откровение, способствующее ее очищению. Чудовище, грозящее пожрать Е., т. е. верующего, — буд. напасти, отождествляемые отчасти с концом света (толкование красного цвета), к-рым подвергнется Церковь и после к-рых спасутся праведники, у них будет «одно тело, один разум, один ум, одна вера, одна любовь» (*III 9. 18. 4*).

Отдельно (*II 4, 11*) Е. рассматривает 2 актуальных вопроса церковной дисциплины и устройства: о браке и разводе и о пророках. В 1-м он довольно снисходителен: разрешает развод за прелюбодеяние, но велит принимать обратно раскаявшуюся жену, хотя и не многократно (*II 4. 1. 8*); осуждает брак после развода ради возможности покаяния и воссоединения, но разрешает брак вдовцов. Отношение же к самому браку у Е. весьма положительное: правильный брак — основа жизни верующего. Тем не менее в «Пастыре» присутствуют нек-рые следы энкратической тенденции (см. ст. *Энкратиты*): обращение к Е. как к *ἐγκρατής* (воздержный — *I 1. 2. 4*, пропущено в рус. переводе) и слова *τῆ συμβίῳ σου τῆ μελλούσῃ σου ἀδελφῆ* (к жене своей, к-рая имеет сделаться сестрою твоею — *I 2. 2. 3*), хотя в последнем случае возможна и интерпретация «сестры» как «сестры по вере» (ср.: *1 Кор 9. 5*). Лжепророков Е. советует распознавать по их действиям (поведению, плате за услуги), присутствию в Церкви и типу ответа (после вопроса или без него). Относительно связи этого фрагмента с монтанизмом ведется длительная дискуссия: в наст. время большинство исследователей (напр., Райлинг)





склонны рассматривать его как домтаннистский. К экклезиологии Е. можно также отнести учение о богатых и бедных (*Herm. Pastor.* III 2): богатому трудно спастись, но, помогая бедным, он спасается их молитвами — такая схема приходит на смену общности имуществ апостольского века.

Основой христ. жизни является крещение, однако само по себе оно еще не гарантирует спасения. В «Пастыре» также упоминается о практике заместительного крещения за умерших (III 9. 16; ср.: I Кор 15. 29). Др. основой жизни христианина, согласно Е., является покаяние. Возможна двоякая интерпретация этого учения. Либо речь идет о первом (и единственном) покаянии после крещения, причем это покаяние должно произойти после получения верующими (кроме отступников, хотя и их Е. призывает к покаянию) послания и займет определенный срок (до Второго пришествия), по истечении же данного срока возможности для покаяния у верных не будет. В таком случае до получения послания у верных не было иного покаяния, кроме крещения, и Е. пытается смягчить столь ригористичный подход. Либо речь идет только о последнем покаянии: такого объяснения придерживается большая часть исследователей (ссылки см.: *Joly.* 1993. P. 531. Not. 37–40), хотя оно представляется менее соответствующим реальному историческому контексту (исповедь у Е. не упом.). Не исключено и «компромиссное» решение этой проблемы: в ранней Церкви существовали параллельно оба течения («ригористичное», настаивавшее лишь на одном покаянии при крещении, и «икономичное», допускавшее многократное покаяние после крещения); Е., тяготея к учению «ригористов», тем не менее в силу личной склонности и обстоятельств вынужден был допустить еще одно покаяние (но не целый ряд покаяний) после крещения (об антропологических и психологических предпосылках и последствиях такого подхода Е. см.: *Strock.* 1984). Хотя Е. не смог дать убедительное теоретическое и практическое решение проблемы наличия греха («двоедушие») после крещения, представляется значимой уже сама постановка проблемы, к-рую Церковь будет решать (во многом иначе, чем Е.) в последующие столетия как дисциплинарно,

определяя свое отношение к «падшим» во время гонений или впадшим в тяжкие грехи, так и богословски в период борьбы с мессалианством (см.: *Макарий Египетский, прп.* Духовные слова и послания / Изд. подгот. А. Г. Дунаев. М., 2002. С. 185–223).

Нравственное учение Е. прямо выражено в Заповедях и аллегорически в Видениях и Подобиях. Оно представляет собой одно из самых ранних развернутых поучений такого рода, не имея, впрочем, никаких следов отступления от традиц. представления о добродетелях. Добродетели, согласно Е., необходимый спутник христианина. Резюмируя свое учение, Е. выводит их в образе 12 дев, 4 из к-рых главные: Вера, Воздержание, Сила и Терпение. Им противостоят 12 грехов, главные из к-рых — Неверие, Невоздержанность, Непослушание и Ложь (*Herm. Pastor.* III 9. 15). С этим учением тесно связано представление о 2 духах-ангелах (II 6): благом и злом, к-рые сопровождают человека и подталкивают к тем или иным поступкам. Наиболее вероятный источник подобного учения — I Цар 16. 14, хотя (как и в учении о 2 путях) возможны нек-рые параллели с кумран. рукописями (относительно «дуализма» Е. см.: *Fredrikson.* 2001). О различении духов повествуется в 6-й и 11-й главах Заповедей.

С этими представлениями в свою очередь неразрывно связано учение о посмертном воздаянии. В 3-й гл. Подобий подчеркивается, что на земле узнать о буд. воздаянии невозможно, в 4-й гл. говорится о том, что оно будет справедливым. Главный путь к исправлению — покаяние: вероятно, Е. допускал возможность некоего исправления после смерти (по крайней мере в момент написания Видений), но, несомненно, призывал к покаянию при жизни.

Источники. В «Пастыре» выделяется 2 категории источников: источники мотивов и образов и источники учения, причем первых намного больше.

По подсчетам Дж. Д. Дорретта, «Пастырь» содержит 67 цитат, в т. ч. 16 из ВЗ; букв. цитаты: Пс 54. 23 (LXX; ср.: I Петр 5. 7) (*Herm. Pastor.* I 3. 11. 3; 4. 2. 4. 5), Мк 10. 11 (*Herm. Pastor.* II 4. 1. 6) и Мф 19. 17 (*Herm. Pastor.* III 5. 1) (*Dorrett.* 1993. P. 682. Not. 150). Е. мало прибегает к ВЗ, хотя признает Псалмы. Главным и

почти единственным источником не только образов, но и учения для Е. является НЗ. Наиболее яркие примеры — образы «прелюбодеяния в сердце» (Мф 5. 28 — *Herm. Pastor.* I 1), народа Божия как виноградника (Мф 21. 33–46 — *Herm. Pastor.* III 5), града земного и Града Небесного (Евр 13, 14 — *Herm. Pastor.* III 1). Однако букв. цитат из НЗ немного, что объясняется, по-видимому, пролическим характером произведения. С т. зр. языковой и стилистической Хилхорст отмечает тем не менее большую близость «Пастыря» к ВЗ, чем к НЗ (*Hilhorst.* 1976. P. 186).

Иудейская межзаветная лит-ра представлена несохранившимся, но известным по упоминаниям у древних авторов апокрифом «*Эльдад и Модад*», к к-рому у Е. имеется единственная прямая отсылка (*Herm. Pastor.* I 2. 3), и многочисленными сюжетными параллелями (особенно в: II 6–8) с 4-й кн. Ездры, эфиоп. кн. Еноха и *Двенадцати патриархов заповещанием*. Между «Пастырем» и кумран. текстами прямых соответствий нет, хотя отдельные ученые находят нек-рые косвенные параллели (*Audet.* 1953; *Lluis-Font.* 1963; *Massingberd Ford.* 1969; *Hanson.* 1970; *Cirillo.* 1970/1971; *Fredrikson.* 2001). В целом нельзя отрицать определенной роли общенудейского или иудеохрист. фона, особенно в ангелологии и отчасти в «богословии Имени» (*Daniélou.* 1958. P. 169 sqq.), антропологии и христологии.

Др. источником образов для Е. могла служить античная лит-ра (подробный обзор см.: *Hilhorst.* 1988. Sp. 687–697). Основные параллели проводят с *Coprus Hermeticum* (особенно с «Поймандром»; ср. образ пастыря у Е., само название сочинения, перечень 12 пороков, 5-е Видение и начало «Поймандр») (*Reitzenstein R. Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur.* Lpz., 1904. S. 11 ff., 32 ff.) и сочинением «Картина» (приписывается Кебету Фивейскому), напоминающим такие образы, как толкователь с книгой или посохом в руках, 4-угольный камень основания, девы-добродетели и женщины-пороки, блуждание грешников, значение Раскаяния и др. (см.: *Taylor.* 1901). Мнение А. Леклерка о том, что доказательства зависимости от «Картины» не являются решающими (позже этот тезис пытался обосновать Д. Песче (*Pesce.* 1982)



в противовес аргументам Жоли), сходство же с «Поймандром» может объясняться влиянием на это произведение «Пастыря», а не наоборот (Leclercq. 1925. Col. 2285–2286), нельзя считать окончательным — по крайней мере относительно «Картин». Хотя в «Пастыре» добродетели считаются дочерью одна другой (Herm. Pastor. I 3. 8. 4–5), тогда как в аллегорической «Картине» добродетели — дочери одной матери (Cebes. Tabula. 18. 1–2; ср.: Ibid. 20. 3), оговорка Е. («когда исполнишь дела матери их» — Herm. Pastor. I 3. 8. 5) воспроизводит именно описание «Картин» (Joly. 1993. P. 535). Кроме того, в «Картине» встречаются понятие «очищения» (Cebes. Tabula. 11. 2; 14. 3–4; 16. 5; 19; 20. 1) и аллегория Покаяние (Ibid. 10. 4–11. 1), играющие центральную роль в «Пастыре». Сравнение с «Кариной» позволяет также точнее определить жанр «Пастыря»: это аллегорическое нравоучение в форме апокалипсиса (вероятно, для большей авторитетности). К возможным влияниям эллинистической лит-ры можно отнести и упоминания Сивиллы (Herm. Pastor. I 2. 4; о связи этого образа с утверждением догмата о творении мира из ничего см.: O'Brien. 1997) и Аркадии (Herm. Pastor. III 9. 1. 4), а также описание лежпророка (I 11), образ к-рого напоминает черты языческих пророков (см.: Reiling. 1973).

В «Пастыре» не упоминается прямо о гностицизме, однако именно он имеется в виду, когда речь идет о мнении, будто воскресение плоти не более чем миф и плотские грехи не имеют значения (Herm. Pastor. III 5. 7. 2). По-видимому, именно гностики подразумеваются также в Herm. Pastor. III 8. 6. 5 и III 9. 22 (Leclercq. 1925. Col. 2282).

Для ранней христ. лит-ры возможные лексические параллели «Пастыря» (Herm. Pastor. III 6. 1. 4; 8. 7. 2) с Посланием к Ефессянам сщмч. Игнатия Богоносца (Ign. Ep. ad Eph. 10. 1) обнаружены Жоли (Joly. 1993. P. 539–540): по мнению ученого, датирующего Послания сщмч. Игнатия ок. 165 г. (вопреки общепринятому мнению, относящему их к нач. II в.), именно святитель цитирует «Пастыря» (при традиц. датировке соотношение следует признать обратным). К картинам башни-Церкви очень близок образ града с ангелами-стражами из «Мученичества Перпетуи и Филицитаты» (Pass. Perp. 12).

Отношение к «Пастырю» в древней Церкви. С древнейших времен «Пастырь» пользовался большим уважением как в Вост., так и в Зап. Церкви, сочинение было известно даже в манихейских кругах (Cirillo. 1990, 1991, 1992). Мн. церковные писатели смотрели на автора сочинения как на богодухновенного пророка. Так, эфиоп. версия отождествляет его с ап. Павлом, как то следует из приписки: «Здесь заканчиваются Видения, Заповеди и Подобия пророка Ермы — святого Павла» (Leclercq. 1925. Col. 2279), а затем в обличение тех, кто могли бы усомниться в этом, дается ссылка на Деян 14. 12, где ап. Павел назван Гермесом (в слав. и синодальном переводах Ермий).

Сщмч. Иринеи Лионский, цитируя «Пастыря», называет книгу «Писанием» (Iren. Adv. haer. IV 20. 2 // PG. 7. Col. 1032; SC. 100. P. 628; ср.: P. 248–250. Not.; Euseb. Hist. eccl. V 8. 7); в «Доказательстве апостольской проповеди» (Iren. Dem. 4) он делает выписку из «Пастыря» (Herm. Pastor. II 1. 1; это же место он неоднократно цитирует в трактате «Против ересей») без указания имени автора (SC. 406. P. 88–90, 237–238. Not. 1: комментатор пытается обобщить мнение, что сщмч. Иринеи не придавал «Пастырю» канонического значения, но ставил его в один ряд с творениями мужей апостольских). На «Пастыря» как на авторитетный текст, имеющий характер откровения (причем активность признается за Ангелом, Силой и т. п., а сам Е. играет пассивную роль, что подчеркивается постановкой его имени в дательном падеже), ссылается часто и Климент Александрийский (Clem. Alex. Strom. I 17. 85. 4; 29. 181. 1; II 1. 3. 5; 9. 43. 5; 12. 55. 3; VI 15. 131. 2 // PG. 8. Col. 800, 928, 933, 980, 993; 9. Col. 356).

Тертуллиан также называет произведение «Писанием» (Tertull. De orat. 16. 1 // PL. 1. Col. 1172; CCSL. 1. P. 266), хотя, сделавшись монтанистом, решительно изменил суждение о нем и в своем возражении на эдикт Римского епископа Каллиста I (217–222), где, вероятно, была ссылка на «Пастыря», пишет: «Я уступил бы тебе, если бы произведение «Пастырь», которое любит одних только прелюбодеев, заслуживало быть внесенным в божественный канон и если бы решением всех Церквей, даже ваших, оно не признано было

апокрифическим и ложным» (Tertull. De pudic. 10. 12 // PL. 2. Col. 1000; CCSL. 2. P. 1301, пер. Н. И. Сагарды; ср.: Ibid. 20: illo ароссупһо Pastore moechorum).

Ориген считает Е. современником и другом ап. Павла (Orig. Comm. in Rom. X 31 [ad 16. 14] // PG. 14. Col. 1282; Idem. Comm. in Matth. 14. 21 [ad 19. 3–12] // PG. 13. Col. 1240; Werke. Lpz., 1937. Bd. 10. S. 335), а «Пастырь» — богодухновенным произведением («это произведение мне кажется очень полезным, и, как думаю, оно богодухновенно» — quae Scriptura valde mihi utilis videtur, et ut puto divinitus inspirata), хотя и с оговорками (si cui tamen scriptura illa recipienda videtur — Orig. In Num. VIII 1 // PG. 12. Col. 622; Werke. Lpz., 1921. Bd. 7. S. 51. 9–10; SC. 415. P. 210); si cui tamen libellus [ille] recipiendus videtur: Orig. In Ps. 37 // PG. 12. Col. 1372; SC. 411. P. 270. 150–151), отмечая даже в одном месте, что «некоторые презирают» эту книгу (Idem. De princip. IV 11 (= IV 2. 4) // PG. 11. Col. 365; Werke. Lpz., 1913. Bd. 5. S. 313. 5–6).

Раннехрист. изображения (напр., видение св. Перпетуи, фрески в катакомбах Каллиста) вдохновлялись «Пастырем» (Leclercq. 1925. Col. 2286). Иногда трактат переписывался вместе с новозаветными книгами (напр., в Синайском кодексе, IV в.). Но уже со II в. авторитет «Пастыря» уменьшается как на Востоке, так и на Западе, а начиная с IV в. стремительно падает.

Автор «Канона Муратори» (между 180 и 200), считавший Е. братом Пия I, отказывает «Пастырю» в богодухновенности: ««Пастыря» очень недавно, в наши времена, написал в городе Риме Ерма, когда на кафедре Церкви города Рима сидел епископ Пий, его брат; следовательно, читать его [частным образом] конечно, должно, но нельзя возглашать его в церковных собраниях ни среди пророков, число которых уже закончено, ни среди апостолов» (Can. Murat. // PG. 10. Col. 36; пер. Н. И. Сагарды; др. рус. пер. см.: Мецгер. 1999. С. 303). Вслед за «Канон Муратори» братом Пия Е. назван в «Либерийском каталоге» (ок. 354, др. название: «Хронограф 354», восходит к епископским спискам ок. 170 г.— LP. Vol. 1. P. 4; Idem // PL. 128. Col. 1407; MGH. Gest. Pont. Rom. P. 14) и в «Стихе против Маркиона» (Carmen adversus Marcionem. III 9. 294–295



// CCSL. 2. P. 1442; PL. 2. Col. 1078). Изредка ссылки на «Пастыря» встречаются в зап. памятниках IV–VI вв. (*Leclercq*. 1925. Col. 2280; *Paramelle, Adnès*. 1969. Col. 333). Так, утверждение, что каждый человек имеет при себе 2 ангелов, встречается у *Иоанна Кассиана Римлянина* (*Joan. Cassian. Collat.* 8. 17; 13. 12; ср.: *Macar. Aeg.* I 34. 3; *Макарий Егунетский*, *прп.* Духовные слова и послания. С. 881. Комментар. 412; скрытую аллюзию на «Пастыря» подчеркивает ссылку на эту книгу как на «откровение» — ἀποκάλυψις). Однако уже блж. *Иероним Стридонский* говорит, что у латинян книга почти неизвестна (*apud Latinos paene ignotus est* — *Hieron. De vir. illustr.* 10 // PL. 23. Col. 625; TU. 14/1. P. 14), хотя и читается в нек-рых греч. церквях (*apud quasdam Graeciae Ecclesias jam publice legitur*), и что она не входит в канон Писания вместе с такими ветхозаветными книгами, как Книга премудрости Соломона, Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, Книга Иудифи, Книга Товита (*Idem. Libri Samuelis et Malachim. Praef.* // PL. 28. Col. 556). Сочинение упомянуто в приложении к *Codex claromontanus* в перечне Свящ. книг, но декрет псевдо-Геласия относит «Пастыря» к апокрифическим произведениям. Впрочем, как показывают многочисленные списки лат. перевода, «Пастырь» и на Западе не скоро вышел из употребления. Еще в IX в. *Седулий Скот* признает (правда, буквально повторяя слова Оригена) богодухновенность «Пастыря» (*Sedul. Scot. Coll. in Paul. I* 16. 14 // PL. 103. Col. 124), и в посл. изредка цитировавшегося на Западе (*Hilhorst*. 1988. Sp. 698).

На Востоке авторитет «Пастыря» уменьшался едва ли не стремительнее, чем на Западе. Евсевий Кесарийский в нач. IV в. свидетельствует, что книга читается публично в церквях и служит для наставления катехуменов, хотя нек-рые подвергают сомнению ее богодухновенность (*Euseb. Hist. eccl.* III 3. 6); но в др. месте (*Ibid.* 25. 4) он причисляет «Пастыря» к подложным сочинениям. Свт. *Афанасий I Великий* исключает «Пастыря» из канона, однако использует книгу в полемике с арианами, называя ее при этом «полезнейшей» (*Athanas. Alex. De incarn. Verbi.* 3. 1 // PG. 25b. Col. 101; SC. 199. P. 286), и говорит о пригодности ее для оглашаемых (*Idem. Ep. pasch.*

39). В IV в. «Пастырь» еще используется (без упоминания имени автора и названия произведения) в «Макариевском корпусе». Начиная с V в. сочинение практически исчезает с горизонта визант. авторов, цитаты из «Пастыря» содержатся лишь в «Вопросоответах к дуку Антиоху», приписывавшихся свт. Афанасию Великому (V или VI в.; CPG, N 2257), и в «Пандектах» Антиоха-монаха (VII в.; CPG, N 7843).

А. Ю. Виноградов, А. Г. Дунаев

Изд.: *Der Hirt des Hermas* / Hrsg. M. Whitaker. B., 1956, 1967² (испр. и доп.). (GCS; 48); *The Apostolic Fathers: A New Transl. and Comment.* N. Y., 1964. Vol. 6: *The Shepherd of Hermas* / Ed. R. M. Grant, trad. G. F. Snyder; *Le pasteur* / Ed. R. Joly. P., 1958, 1968² (доп.). (SC; 53); *Papyrus Bodmer XXXVIII: Erma, Il Pastore (Ia–IIIa visione)* / Ed., introd., comment. A. Carlini. Genova, 1991; *Die Apostolischen Väter: Griechisch-deutsche Parallelausgabe*. Tüb., 1992; *El Pastor de Hermas* / Ed. J. J. Ayán Calvo. Madrid, 1995. (Fuentes patristicas; 6); *Papias-fragmente: Hirt des Hermas / Eingel., hrsg., übertr., erl. U. H. J. Körtner, M. Leutzsch*. Darmstadt, 1998. (Schriften des Urchristentums; 3); рус. пер.: *Пастырь Ерма / Пер., введ., примеч.: прот. П. Преображенский* // ПМА. СПб., 1895². С. 127–247; Рига, 1994². С. 198–285; М., 2003². С. 222–309; «Пастырь» Гермы / Введ., коммент.: И. С. Свенцицкая. М., 1997. Указатель: *Concordantia in Patres Apostolicos*. Hildesheim, 1999. Pars 5: *Hermae Pastoris concordantia* / Cur. Á. Urbán. (Alpha-Omega. R. A. Lexika, Indices, Konkordanzen zur klassischen Philologie; 191).

Библиогр.: <http://www.bautz.de/bbkl/h/hermas.shtml> [Электр. ресурс]; TRE. Bd. 15. S. 100–108; *Joly*. 1993. P. 546–551.

Лит.: *Скворцов К. И.* Когда написана книга «Пастырь»? // ТЖДА. 1872. Т. 3. № 10. С. 205–241; *Феофан (Говоров), Затворник, свт.* Четыре беседы по руководству книги «Пастырь» Ермы. М., 1892². Переизд. [под др. названием]: Толкование на книгу св. Ермы «Пастырь». М., 1908. Оптина Пустынь, 1999². Отырвки: ЖМП. 1973. № 2. С. 32–36; № 3. С. 31–32; *Taylor C.* The Witness of Hermas to the Four Gospels. Camb., 1892; *idem.* Hermas and Cebes // The J. of Philology. Camb., 1901. Vol. 27. P. 276–319; *Dibelius M.* Der Hirt des Hermas. Tüb., 1923. (Die apostolischen Väter; 4); *Leclercq H.* Hermas (Le Pasteur d') // DACL. 1925. T. 6. Pt. 2. Col. 2265–2290; *Wilson W. J.* The Career of the Prophet Hermas // HarvTR. 1927. Vol. 20. P. 21–62; *Audet J.-P.* Affinités littéraires et doctrinales du «Manuel de Discipline» // RB. 1953. Vol. 60. P. 41–82; *Феоногност (Дерюгин), архим.* Книга тайновидца Ерма «Пастырь» // ЖМП. 1957. № 9. С. 50–53; *Daniélou J.* Trinité et angéologie dans la théologie judéo-chrétienne // RSR. 1957. Vol. 45. P. 5–41; *idem.* Théologie du Judéochristianisme. P., 1958. (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée; 1); *Giet S.* Hermas et les Pasteurs: Les trois auteurs du «Pasteur» d'Herma. P., 1963; *idem.* Pénitence ou repentance dans le «Pasteur» d'Herma // Revue de droit canonique. Strasbourg, 1967. Vol. 17. P. 15–30; *idem.* A propos de l'ecclésiologie du «Pasteur» d'Herma // RHE. 1968. Vol. 63. P. 429–437; *Lhuís-Font P.* Sources de la doctrine d'Herma sur les deux esprits // RAM. 1963. Vol. 39. P. 83–98; *Perveden L.* The Concept of the

Church in the Shepherd of Hermas. Lund, 1966. (Studia Theologica Lundensia; 27); *Massingberg Ford J.* A Possible Liturgical Background to the Shepherd of Hermas // Revue de Qumrán. P., 1969. Vol. 6. P. 531–551; *Paramelle J., Adnès P.* Hermas // DSAMDH. 1969. T. 7. Pt. 1. Col. 316–334; *Coleborne W.* The Shepherd of Hermas: A Case for Multiple Authorship and Some Implications // StPatr. 1970. Vol. 10. P. 65–70; *Hanson A. T.* Hodayoth VI and VIII and Hermas Sim. VIII // Ibid. P. 105–108; *Cirillo L.* La parabole de l'arbre dans le Pasteur d'Herma // Annuaire: L'École pratique des hautes études. Sect. Sciences Religieuses. P., 1970/1971. Vol. 78. P. 259–260; *idem.* La christologie pneumatique de la cinquième parabole du «Pasteur» d'Herma (Par. V, 6, 5) // RHR. 1973. Vol. 184. P. 25–48; *idem.* Il Pastore nell'opera di Erma e il syzygos di Mani // Codex Manichaicus Coloniensis: Atti del Secondo Simposio Intern. (Cosenza 27–28 maggio 1988). Cosenza, 1990. P. 93–113. (Studi e ricerche; 5); *idem.* Hermas dans la tradition manichéenne: à propos du fragm. M 97 en pehlvi // Manichaica selecta: Stud. Presented to Professor J. Ries on the Occasion of His 70th Birthday / Eds. A. van Tongerloo, S. Giversen. Louvain, 1991. P. 49–52. (Manichaean Stud.; 1); *idem.* Hermae Pastor and Revelatio Manichaica: Some Remarks // Studia Manichaica. Wiesbaden, 1992. P. 189–197; *idem.* Fenomeni profetici in tre settori della chiesa antica // RicSB. 1993. Vol. 5/1. P. 111–122; *Bausone C.* Aspetti dell'ecclésiologia del Pastore di Hermas // StPatr. 1972. Vol. 11. P. 101–106; *Tanner R. G.* Latinisms in the Text of Hermas // Colloquium: The Australian and New Zealand Theol. Rev. Auckland, 1972. Vol. 4. P. 12–23; *Reiling J.* Hermas and Christian Prophecy: A Study of the Eleventh Mandate. Leiden, 1973; *Luschnat O.* Die Jungfrauenszene in der Arkadienvision des Hermas // Theologia viatorum. B., 1973/1974. Bd. 12. S. 53–70; *Hilhorst A.* Sémitismes et latinismes dans le Pasteur d'Herma. Nijmegen, 1976. (Graecitas Christianorum primaeva; 5); *idem.* Hermas // RAC. 1988. Bd. 14. Sp. 682–701; *Martin J. P.* Espíritu y dualismo de espíritu en el Pastor de Hermas y su relación con el judaísmo // VetChr. 1978. Vol. 15. P. 295–345; *Folgado Flórez S.* Teoría eclesial en el Pastor de Hermas. Madrid, 1979; *Balmas E.* L'adattamento valdese del Pastore di Erma // Boll. d. Società di studi valdesi. Torre Pellice, 1980. N 148. P. 3–17; *Hellholm D.* Das Visionenbuch des Hermas als Apokalypse: Formgeschichtliche u. texttheoretische Studien zu einer literarischen Gattung. Bd. 1: Methodologische Vorüberlegungen u. makrostrukturelle Textanalyse. Lund, 1980. (Coniectanea Bibl. N. T. Ser.; 131); *Smith M. M.* Feminine Images in the Shepherd of Hermas. Diss. / Duke Univ. Durham (N. Carolina), 1980; *Davison J. E.* Spiritual Gifts in the Roman Church: I Clement, Hermas and Justin Martyr. Diss. / The Univ. of Iowa. Iowa City, 1981; *Mees M.* Der Hirte des Hermas und seine Aussagen über den Heiligen Geist // Lateranum. N. S. Vat., 1981. Vol. 47. P. 343–355; *Pesce D.* La Tavola di Cebete. Brescia, 1982. (Antichità classica e cristiana; 21); *Osiek C.* Rich and Poor in the Shepherd of Hermas: An Exegetical-Social Investigation. Wash., 1983. (Catholic Biblical Quarterly: Monograph ser.; 15); *eadem.* The Genre and Function of the Shepherd of Hermas // Semeia. Missoula (Mont.), 1986. Vol. 36. P. 113–121; *eadem.* The Early Second Cent. through the Eyes of Hermas: Continuity and Change // Biblical Theology Bull. N. Y., 1990. Vol. 20. P. 116–122; *eadem.* The Social Function of Female Imagery in 2nd Cent. Prophecy // VetChr. 1992. Vol. 29. P. 55–74; *eadem.* The





- Shepherd of Hermas: An Early Tale that Almost Made It into the New Testament // Bible Review. Wash., 1994. Vol. 10. P. 48–54; *eadem*. The Shepherd of Hermas in Context // Acta patristica et byzantina. Pretoria, 1997. Vol. 8. P. 115–134; *eadem*. The Oral World of Early Christianity in Rome: The Case of Hermas // Judaism and Christianity in First-Century Rome / Eds. K. P. Donfried, P. Richardson. Grand Rapids (Mich.), 1998. P. 151–172; *eadem*. Shepherd of Hermas: A Comment. / Ed. H. Koester. Minneapolis, 1999; *eadem*. The New Testament Teaching on Family Matters // Hervormde Teologiese Stud. Pretoria, 2006. Vol. 62. N 3. P. 819–843; *Arnera G.* Du rocher d'Esaié aux douze montagnes d'Hermas // ETR. 1984. Vol. 59. P. 215–220; *Strock A. W.* The Shepherd of Hermas: A Study of His Anthropology as Seen in the Tension Between διφυχία and ἀμαρτία. Diss. / Emory Univ. Atlanta (Georgia), 1984; *Haas C.* De geest bewaren: Achtergrond en functie van de pneumatologie in de paraenese van de Pastor van Hermas. Hague, 1985; *idem*. Die Pneumatologie des «Hirten des Hermas» // ANRW. 1993. Tl. 2. Bd. 27. Tlbd. 1. S. 552–586; *Nijendijk L. W.* Die Christologie des Hirten des Hermas: Exegetisch, religions- und dogmengeschichtlich untersucht. Utrecht, 1986; *Staats R.* Hermas // TRE. 1986. Bd. 15. S. 100–108; *Brox N.* Die unverschämten Fragen des Hermas // Anfänge der Theologie. Graz, 1987. S. 175–188; *idem*. Die reichen und die armen Christen: Eine Parabel aus der altromischen Kirche // Biotope der Hoffnung. Olten, 1989². S. 224–229; *idem*. Die weggeworfene Steine im Pastor Hermae Vis. III, 7, 5 // ZNW. 1989. Bd. 80. N 1/2. S. 130–133; *idem*. Der Hirt des Hermas. Gött., 1991. (Kommentar zu den Apostolischen Vätern; 7); *idem*. Hermas und eine «politische Metaphysik» // Panchaia: FS für K. Thraede / Hrsg. M. Wacht. Münst., 1995. S. 24–31; *Beylot R.* Hermas: Le Pasteur: Quelques variantes inédites de la version éthiopienne // Mélanges A. Guillaumont. Gen., 1988. P. 155–162; *Henne Ph.* A propos de la christologie du «Pasteur» d'Hermas: La cohérence interne des niveaux d'explication dans la «cinquième similitude» // RSPHTh. 1988. Vol. 72. P. 569–578; *idem*. La polysémie allégorique dans le «Pasteur» d'Hermas // ETHL. 1989. Vol. 65. P. 131–135; *idem*. Canonicité du «Pasteur» d'Hermas // Revue thomiste. P., 1990. Vol. 90. P. 81–100; *idem*. Le péché d'Hermas // Ibid. P. 640–651; *idem*. Hermas en Égypte: La tradition manuscrite et l'unité rédactionnelle du «Pasteur» // Cristianesimo nella storia. 1990. Vol. 11. P. 237–256; *idem*. La véritable christologie de la «Cinquième Similitude» du «Pasteur» d'Hermas // RSPHTh. 1990. Vol. 74. P. 182–203; *idem*. La pénitence et la rédaction du «Pasteur» d'Hermas // RB. 1991. Vol. 98. P. 358–397; *idem*. Athanase avait-il une version complète du «Pasteur» d'Hermas? // RSR. 1992. Vol. 66. P. 69–76; *idem*. La Christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Hermas. Fribourg, 1992. (Paradosis; 33); *idem*. L'unité du Pasteur d'Hermas: tradition et rédaction. P., 1992. (Cah. de la RB; 31); *idem*. Un seul Pasteur, un seul Hermas // RThL. 1992. Vol. 23. P. 482–488; *idem*. Hermas, un pseudonyme // StPatr. 1993. Vol. 26. P. 136–139; *Jeffers J. S.* Social Foundations of Early Christianity at Rome: The Congregations Behind I Clement and the Shepherd of Hermas. Diss. / Univ. of California. Irvine (Calif.), 1988; *idem*. The Influence of the Roman Family and Social Structures on Early Christianity in Rome // SBLSP. 1988. Vol. 27. P. 370–384; *idem*. Pluralism in Early Roman Christianity // Fides et historia. Longview (Tex.), 1990. Vol. 22. P. 4–17; *Miller P. C.* «All the Words were Frightful»: Salvation by Dreams in «The Shepherd of Hermas» // VChr. 1988. Vol. 42. P. 327–338; *Hahn F.* Prophetie und Lebenswandel: Bemerkungen z. Paulus u. z. zwei Texten der Apostolischen Vater // Neues Testament und Ethik. Freiburg i. Br., 1989. S. 527–537; *Leutzsch M.* Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im «Hirten des Hermas». Gött., 1989. (Forsch. z. Relig. u. Lit. d. alten und NT; 150); *Morgan-Wynne J. E.* The «Delicacy» of the Spirit in the Shepherd of Hermas and in Tertullian // StPatr. 1989. Vol. 21. P. 154–157; *Murphy F. X.* The Moral Teaching of the Pastor Hermas // StPatr. 1989. Vol. 18. P. 183–188; *Perraymond M.* Alcune visioni nell'arte cristiana antica: Abramo, Giacobbe, Ezechiele, Pastore d'Erma, Felicitè e Perpetua // Augustinianum. R., 1989. Vol. 29. P. 549–563; *Trevijano Etcheverria R. M.* Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im Hirten des Hermas // Salmanticensis. Salamanca, 1990. Vol. 37. P. 239–241; *Kirkland A.* The Transmission of the «Shepherd of Hermas» // Acta Patristica et Byzantina. Pretoria, 1990. Vol. 1. P. 134–143; *eadem*. The Literary History of the Shepherd of Hermas Visions I to IV // The Second Century: A J. of Early Christian Studies. Abilene (Tex.), 1992. Vol. 9. P. 87–102; *Maier H. O.* The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius. Waterloo (Ont.), 1991; *idem*. Staging the Gaze: Early Christian Apocalypses and Narrative Self-Representation // HarvTR. 1997. Vol. 90. P. 131–154; Ἀγγελίδης Χ. Γ. Ὁνειρα καὶ ὁράματα τοῦ προφήτου Ἑρμά // Ὁμῆς ἐνὸντινίου / Ἐκδ. Δ. Ι. Κυριατάς. Πράκλειο, 1993. S. 209–229; *Anselmetto C.* Tipologia biblica nella Visione I del Pastore di Erma // Civiltà classica e cristiana. Genova, 1993. Vol. 14. P. 179–219; *Díaz De Bustamante J. M.* Breve nota a las «Similitudines» de El Pastor de Hermas // StPatr. 1993. Vol. 26. P. 121–125; *Dorrett J. D. M.* Scripture and Norms in the Apostolic Fathers // ANRW. 1993. Tl. 2. Bd. 27. Tlbd. 1. S. 649–699 (ο «Παστὴρ» — S. 681–684); *Hauck R. J.* The Great Fast: Christology in the «Shepherd» of Hermas // AnglTR. 1993. Vol. 75. N 2. P. 187–198; *Joly R.* Le milieu complexe du «Pasteur d'Hermas» // ANRW. 1993. Tl. 2. Bd. 27. Tlbd. 1. S. 524–551; *Raineri O.* Il Pastore di Erma nel secondo testimone etiopico // OCP. 1993. Vol. 59. P. 427–464; *Wilson J. C.* Toward a Reassessment of the Shepherd of Hermas: Its Date and its Pneumatology. Lewiston (N. Y.), 1993; *idem*. Five Problems in the Interpretation of the Shepherd of Hermas: Authorship, Genre, Canonicity, Apocalyptic, and the Absence of the Name «Jesus Christ». Lewiston, 1995; *Dekkers E.* Les traductions latines du «Pasteur» d'Hermas // Euphrosyne. N. S. Olisipone, 1994. Vol. 22. P. 13–26; *Hartman L.* Obligatory Baptism — but why?: On Baptism in the Didache and in the Shepherd of Hermas // Svensk exegetisk årsbok. Lund, 1994. Vol. 59. P. 127–143; *Young S.* Being a Man: The Pursuit of Manliness in «The Shepherd of Hermas» // JECS. 1994. Vol. 2. P. 237–255; *Gieschen C. A.* Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence. Diss. / Univ. of Michigan. Ann Arbor (Mich.), 1995; *Humphrey E. M.* The Ladies and the Cities: Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and the Shepherd of Hermas. Sheffield, 1995. (JSP. Suppl.; 17); *Otranto G.* Note sulla presenza della tradizione giovannea a Roma nel II sec. // Ritorica ed esegesi biblica: Il rilievo dei contenuti attraverso le forme: Atti del II Seminario di Antichità Cristiane, Bari, 27–28 novembre 1991. Bari, 1996. P. 13–30; *Bandini M., Lusini G.* Nuove acquisizioni intorno alla tradizione testuale del Pastore di Erma in greco e in etiopico // Studi classici e orientali. Pisa, 1997. Vol. 46. N 2. P. 625–635; *O'Brien D. P.* The Cumaean Sibyl as the Revelation-bearer in the «Shepherd» of Hermas // JECS. 1997. Vol. 5. P. 473–496; *Paretsky A.* The Two Ways and «Dipsychia» in Early Christian Literature: An Interesting Dead End in Moral Discourse // Angelicum. R., 1997. Vol. 74. P. 305–334; *Stewart-Sykes A.* The Christology of Hermas and the Interpretation of the Fifth Similitude // Augustinianum. R., 1997. Vol. 37. N 2. P. 273–284; *idem*. Hermas the Prophet and Hippolytus the Preacher: The Roman Homily and its Social Context // Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics / Ed. M. B. Cunningham, P. Allen. Leiden, 1998. P. 33–63. (A New History of the Sermon; 1); *Hilhorst T.* Erotic Elements in the «Shepherd» of Hermas // Groningen Colloquia on the Novel. Groningen, 1998. Vol. 9. P. 193–204; *Stead J.* Christian Unity in the Antennicene Fathers // The Patristic and Byzantine Review. Kingston (N. Y.), 1998/1999. Vol. 16/17. P. 91–98; *Young R. D.* Ancient Culture and the Shape of Early Christian Discipleship // Communio. Spokane (Wash.), 1998. Vol. 25. N 1. P. 151–159; *Меузер Б. М.* Канон Нового Завета: Возникновение, развитие, значение. М., 1999. С. 64–68; *Crossan J. D.* The Labour of Sharing // Labour of Reading. Atlanta, 1999. P. 235–248; *Rüpke J.* Apokalyptische Salzberge // Archiv für Religionsgeschichte. Stuttgart., 1999. Bd. 1. H. 2. S. 148–160; *idem*. Der Hirte des Hermas: Plausibilisierungs- und Legitimierungsstrategien im Übergang von Antike und Christentum // Zschr. für antikes Christentum. 2004. Bd. 8. H. 2. S. 276–298; *Bandini M.* Un nuovo frammento greco del «Pastore» di Erma // RHT. 2000. Vol. 30. P. 109–122; *Fredrikson N. I.* L'esprit Saint et les esprits mauvais dans le «Pasteur» d'Hermas: Sources et prolongements // VChr. 2001. Vol. 55. N 3. P. 262–280; *Lusini G.* Nouvelles recherches sur le texte du «Pasteur» d'Hermas // Apocrypha. Turnhout, 2001. Vol. 12. P. 79–97; *Buell D. K.* Race and Universalism in Early Christianity // JECS. 2002. Vol. 10. N 4. P. 429–468; *Carlini A.* Gli studi critici sul «Pastore» dopo la pubblicazione di «PBod 38» e la presenza delle «Visioni di Erma» nei testi poetici del «Codex Visionum» // Le «Codex des Visions». Gen., 2002. P. 123–138; *Gregory A.* Disturbing Trajectories: 1 Clement, the Shepherd of Hermas and the Development of Early Roman Christianity // Rome in the Bible and the Early Church. Carlisle (UK); Grand Rapids (Mich.), 2002. P. 142–166; *Hahneman G. M.* The Muratorian Fragment and the Origins of the New Testament Canon // The Canon Debate. Peabody (Mass.), 2002. P. 405–415; *O'Neill J. C.* How Early is the Doctrine of Creatio ex Nihilo? // JThSt. N. S. 2002. Vol. 53. N 2. P. 449–465; *Aranda Pérez G.* El libro sagrado en la literatura apocaliptica // Scripta Theologica. Pamplona, 2003. Vol. 35. P. 319–353; *D'Angelo M. R.* «Knowing how to preside over his own Household»: Imperial Masculinity and Christian Asceticism in the Pastorals, Hermas, and Luke-Acts // New Testament Masculinities. Atlanta, 2003. P. 265–295; *Hurtado L. W.* Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity. Grand Rapids, 2003; *Bazzana G. B.* «Il corpo della carne di Gesù Cristo» (P. Ox. I. 5): Conflitti ecclesiológicos nel cristianesimo del II sec. // Adaman-tius. Verucchio, 2004. Vol. 10. P. 100–122; *Ran-kin D. I.* Class Distinction as a Way of doing Church // VChr. 2004. Vol. 58. P. 298–315; *Ca-gарда Н. И.* Лекции по патрологии: I–IV вв. / Ред.: диак. А. Глушенко, А. Г. Дунаев. М., 2004. С. 160–172; *Thomassen E.* Orthodoxy and Heresy in Second-Cent. Rome // HarvTR. 2004.





Vol. 97. P. 241–256; *Trevett Ch.* «I have heard from some Teachers»: The Second-century Struggle for Forgiveness and Reconciliation // *Retribution, Repentance and Reconciliation.* Woodbridge; Rochester (N. Y.), 2004. P. 5–28; *Wudel B. D.* The Seduction of Self-control: Hermas and the Problem of Desire // *Religion and Theology.* Pretoria, 2004. Vol. 11. N 1. P. 39–49; *eadem.* Seductions of Self-Control: Narrative Transformation in Hermas, Thecla, and Aseneth: Diss. / Univ. of N. Carolina. Chapel Hill, 2005; *Dünzl F.* Rigorismus oder pastorales Entgegenkommen?: Zur Entstehung des kirchlichen Bussverfahrens im 2. Jh. // *ZKTh.* 2005. Bd. 127. N 1. S. 77–97; *Bucur B. G.* The Son of God and the Angelomorphic Holy Spirit: A Rereading of the Shepherd's Christology // *ZNW.* 2007. Bd. 98. S. 120–142.

А. Г. Дунаев

ЕРМАГОРА И ФОРТУНАТ [лат. *Hermagoras, Fortunatus*; итал. *Erma-cora, Fortunato*], мученики (пам. зап. 12 июля). Почитались как покровители Аквилейского Патриархата и Сев.-Вост. Италии. По преданию, Е. был 1-м епископом Аквилеи, Ф. — диаконом кафедры. Достоверные сведения об их жизни не сохранились. Наиболее ранние упоминания о мучениках содержатся в италийской редакции Мартиролога блж. Иеронима (1-я пол. V в.) под 12 июля и 22/23 авг., причем имя Е. искажено (*Armagerus, Hermogenas*) и стоит после имени Ф. Под 14 авг. Ф. упоминается вместе с мч. Феликсом, к-рый почитался в г. Виценца (ныне Ви-ченца). В сочинениях свт. *Венанция Фортуната* Ф. назван одним из св. покровителей Аквилеи (*Venant. Fort. Carm.* VIII 3. 166 // *MGH. AA.* T. 4/1. P. 185; *Idem.* *Vita S. Martini.* IV 658–660 // *PL.* 88. Col. 424). Свт. Венанций упоминает о том, что в Аквилее находились мощи Ф. Возможно, первоначально Ф. был более известным и чтимым святым, нежели Е.

По предположению С. Ритига, Е. и Ф. приняли мученическую кончину в г. Сингидун (ныне Белград) во время гонения (303–305) при имп. *Диоклетиане*. Ф. был диаконом Сингидунской кафедры, Е. — чтецом. В V в. мощи мучеников были перенесены в Аквилею, впосл. Е. и Ф. стали почитаться как основатели местного еп-ства (*Ritig S.* *Martirologij srijemsko-pannonke metropolje* // *Vogoslvska smotra.* Zagreb, 1911. Vol. 2. P. 358–360). Это предположение основано на факте мученичества в Сингидуне святых диак. *Фортуната* и мирянина *Доната*. По мнению П. Паскини, Е. действительно был 1-м епископом Аквилеи и жил в сер. III в. (*Paschini.* 1909).

Вероятно, сведения о мучениках были утрачены после ряда бурных событий в истории Аквилеи: начала аквилейской схизмы (553), перенесения Патриаршего престола в *Градо* — Нов. Аквилею (568), разорения города лангобардами (590) и раскола внутри Патриархата (606). Возможно, во время церковной смуты начала формироваться легенда об основании Аквилейской кафедры ап. Марком, к-рая упоминается в соч. *Павла Диакона* «Деяния Мецских епископов» (сост. ок. 782–784). В грамоте имп. *Карла Великого* (803) Патриархат в Градо назван «престолом св. евангелиста Марка и св. епископа Ермагоры» (*MGH. Dipl. Kar.* T. 1. P. 269). В актах Мантуанского Собора (827), к-рый подтвердил права Патриархата в Аквилее, основание кафедры также приписано ап. Марку и Е. (*Synodus Mantuana* // *Mansi.* T. 14. Col. 493–498).

В каролингскую эпоху (кон. VIII–IX в.), возможно при патриархе св. *Павлине II* (776–804), было составлено Мученичество Е. и Ф., сохранившееся в 4 редакциях. В этом произведении рассказывается о том, что ап. Петр, находясь в Риме, послал ап. Марка для проповеди христианства в Аквилею. Прибыв в город, ап. Марк крестил мн. жителей, но вскоре пожелал вернуться в Рим. По его просьбе христиане избрали епископом Е., к-рого Марк взял с собой в Рим. Там ап. Петр рукоположил Е. и вручил ему епископский посох. Согласно Мученичеству, Е. стал 1-м епископом, рукоположенным в Италии (*factus est proton episcopus provinciae Italiae*). В Аквилее, «первейшем из италийских городов», он рукоположил пресвитеров и диаконов для др. христ. общин. Из разных частей Италии к Е. стекался народ, чтобы послушать его наставления или получить исцеление от болезней. В это время префект Рима *Агриппа* (вымышленное лицо), племянник имп. *Нерона* (54–68), послал в Аквилею презида *Севаста*. По жалобе языческих жрецов *Севаст* велел схватить Е. и привести к нему на допрос. Вопреки настояниям презида епископ отказался принести жертву языческим богам и вступил с ним в спор. Разгневанный *Севаст* приказал пытать Е., чем вызвал негодование народа. Тогда презид заключил мученика в темницу. Находясь в заключении, Е. обратился ко Христу тюремного стража *Понтиана*

и совершил ряд чудес. По просьбе аквилейского клира мученик назначил своим преемником архидиак. Ф. После этого *Севаст* по настоянию жрецов велел обезглавить Е. и Ф. в темнице. *Понтиан* спрятал тела мучеников и впосл. отдал христианам, к-рые похоронили их на пригородном кладбище.

В эпоху составления Мученичества Е. и Ф. стали почитаться как св. покровители Аквилейского Патриархата. Сведения о том, что Е. был учеником ап. Марка и 1-м епископом Аквилеи, содержатся в Малом Римском Мартирологе (сер. IX в.) и во франк. Мартирологе *Узуарда* (2-я пол. IX в.). При свт. *Павлине II* патриаршая резиденция была перенесена в г. Чивидале (ныне Чивидале-дель-Фриули). В грамоте имп. *Карла Великого* Аквилейскому Патриархату (792) содержится упоминание о том, что кафедральный собор в Чивидале был освящен во имя ап. Петра и Е. (*MGH. Dipl. Kar.* T. 1. P. 235). Однако патриархи продолжали поддерживать соборную базилику в Аквилее. Патриарх *Максенций* (810–837) перестроил храм и воздвиг в нем крипту для хранения мощей Е. и Ф.

Продолжающееся разделение Патриархата на 2 части с кафедрами в Чивидале и в Градо привело к спорам о местонахождении мощей Е. и Ф. По преданию, изложенному в «Хронике патриархов Градо», а также агнографом *Пьетро Кало* из *Кьоджи* († 1348), мощи были чудесным образом обретенны в захваченной раскольниками Аквилее патриархом *Примогением* (630–648), к-рый привез их в Градо и поместил в базилике св. *Евфимии* (*Chronica patriarcharum Gradensium.* P. 394; *ActaSS.* Jul. T. 3. Col. 255–257). В 1000 г. венецианский дож *Пьетро II Орсеоло* (991–1009) получил мощи от патриарха Градо и поместил в крипте ц. св. Марка в Венеции (*Ibid.* Col. 257). Сторонники Патриархата в Чивидале, контролировавшего Аквилею, настаивали на том, что мощи мучеников остались на месте. Патриарх *Поппон* из *Треффена* (1019–1045) дважды разорил Градо и вывез оттуда все реликвии. Он вернул патриаршую резиденцию в Аквилею и в 1021–1031 гг. построил там новый соборный храм, освященный во имя Пресв. Богородицы, Е. и Ф. В конхе апсиды базилики сохранилась фреска, выполненная по указа-



нию Поппона. На ней изображены Пресв. Богородица с Младенцем и предстоящие аквилейские святые во главе с Е. и Ф. В «крипте фресок» под алтарем базилики, где находились мощи мучеников, сохранились росписи, выполненные по распоряжению патриарха Удальриха II из Треффена (1161–1181). На стенах крипты представлены сцены Страстей Господних, на сводах — цикл легенды о Е. и Ф. (начинается сценой «Ап. Петр посылает ап. Марка в Аквилею», заканчивается «Погребением святых Ермагора и Фортуната»). На своде центрального нефа крипты изображен Е. в позе оранта, по бокам — Ф. и мч. Хрисогон.

В распространении почитания Е. и Ф. значительную роль сыграли возраставшее могущество Аквилейских патриархов и неоднократные перемещения патриаршей резиденции. В 1077 г. герм. имп. Генрих IV даровал патриарху Сиггарду герцогство Фриули, после чего началось формирование Патриаршей области. В XIII в. владения Патриаршего престола включали г. Триест, области Каринтия, Штирия и часть Истрии. Значительными земельными владениями располагал также патриарх Градо, чья резиденция находилась в Венеции (с 1105). В 1238 г. Аквилейский Патриарший престол был перенесен в г. Удине, где началось строительство нового кафедрального собора Пресв. Богородицы (1236–1335). В 1282 г. синод под рук. патриарха Раймунда из Ла-Торре постановил торжественно праздновать день памяти Е. и Ф. во всей Патриаршей области. Синод в Градо вынес аналогичное решение в 1296 г. Аквилейский патриарх Берtrand из Сен-Женьеса (1334–1350) велел изготовить монументальную мраморную гробницу для мощей мучеников, к-рые предполагалось перенести в Удине. Саркофаг был украшен рельефами с изображением сцен из Мученичества Е. и Ф. Однако перенесение мощей не состоялось, в посл. саркофаг был использован для погребения Бертранда.

В XV в. Аквилейский Патриархат подпал под политическое влияние Венеции. Это привело к соперничеству между Венецией и империей Габсбургов за контроль над Патриаршим престолом, к-рое окончилось упразднением Патриархата (1751). На его землях возникло 2 архиепископства — Удине (на венециан-

ской территории) и Гориция (на территории Габсбургов). Аквилейская ризница была разделена между новыми архиеп-ствами. В наст. время в соборе г. Гориция хранится патриарший посох, т. н. посох св. Петра, по преданию врученный апостолом Е. при рукоположении, а также серебряные бюсты-реликварии Е. и Ф. В соборе Удине находятся реликварии с мощами мучеников и ряд изображений Е. и Ф., в т. ч. заалтарный образ кисти Дж. Б. Тьеполо (1737). В ризнице базилики св. Евфимии в Градо хранится реликварий с изображением Е., Ф. и 4 мучениц (1338), а также серебряный заалтарный образ венецианской работы. На нем образ ап. Марка, к-рый совершает литургию, по бокам — Е., Ф. и 4 мученицы. В крипте базилики в Аквилее находится ряд реликвариюв, в т. ч. с мощами Е. и Ф., часть которых была возвращена из Гориции. В настоящее время мученики почитаются как покровители обл. Фриули-Венеция-Джулия (с 2001), г. Градо, архиепископств Гориция и Удине, а также как сопокровители архиепископства Люблина (Словения). В честь Е. назван населенный пункт Хермагор в Каринтии (Австрия).

Е. изображается в епископских одеяниях, обычно с посохом и Евангелием от Марка, Ф.— в облачении диакона. Лики Е. и Ф. изображены на Пала д'Оро — заалтарном образе собора св. Марка в Венеции (X–XIV вв.), а фигура Е. находится среди мозаик центральной апсиды того же храма (нач. XII в.). Мученики представлены также во фресковой деисусной композиции в конхе апсиды базилики св. Евфимии в Градо (нач. XV в.).

Ист.: BHL, N 3838–3844; ActaSS. Iul. T. 3. Col. 249–258; MartHieron. P. 90, 106, 109; Paulus Diaconus. Gesta episcoporum Mettensium // MGH. SS. T. 2. P. 261; Usuardus Sangermanensis. Martyrologium // PL. 124. Col. 249; Chronica patriarcharum Gradensium // MGH. Scr. Lang. P. 393, 397; Monticolo G. L'invenio e la translatio dei SS. Ermagora e Fortunato // Nuovo Archivio Veneto. Venezia, 1892. Vol. 3/1. P. 117–148. Лит.: Delehaye. Origines. P. 330–332; Paschini P. S. Paolino Patriarca e la Chiesa aquileiese alla fine del sec. VIII. Udine, 1906; idem. La Chiesa aquileiese e il periodo delle origini. Udine, 1909; idem. Le fasi di una leggenda aquileiese // Rivista di storia della Chiesa in Italia. R., 1954. Vol. 8. P. 161–184; Lanzoni. Diocesi. P. 373–383; Bettini S. Mosaici antichi di S. Marco a Venezia. Bergamo, 1944; Egger R. Der heilige Hermagoras: Eine krit. Untersuch. Klagenfurt, 1948; Marcon E. Sant' Ermagora protovesco e martire di Aquileia: Nel ripristino del reliquiario del S. Carlo venerato nella Metropolitana di Gorizia. Gorizia, 1958; Someda de Marco C. Breve excursus

fra le opere d'arte della Metropolitana di Udine. Udine, 1960; Paschini P., Camata P. Ermagora e Fortunato // BiblSS. Vol. 5. Col. 10–21; Richard P. Aquilée // DHGE. T. 3/2. Col. 1112–1142; Tavano S. La basilica patriarcale // Aquileia e Grado. Udine, 1972. P. 189–248. (AAAAd; 1); idem. Aquileia cristiana. Udine, 1972. (AAAAd; 3); idem. Aquileia e Grado: Storia, Arte e Cultura. Trieste, 1986; Morgagni Schiffrer C. Gli affreschi medioevali della basilica patriarcale // Aquileia e Grado. Udine, 1972. P. 323–349; Cattaneo E. Santi milanesi ad Aquileia e santi aquileiesi a Milano // Aquileia e Milano. Udine, 1973. P. 235–248. (AAAAd; 4); Biasutti G. Aquileia e la Chiesa da Alessandria // Aquileia e l'Oriente mediterraneo. Udine, 1977. P. 215–229. (AAAAd; 12); Niero A. I martiri aquileiesi // Aquileia nel IV sec. Udine, 1982. Vol. 1. P. 151–174. (AAAAd; 22); idem. Culto dei santi da Grado a Venezia // Studi jesolani. Udine, 1985. P. 163–186. (AAAAd; 27); Aubert R. Hermagoras // DHGE. T. 24. Col. 13–14; Dale T. Relics, Prayer, and Politics in Medieval Venetia: Romanesque Paintings in the Crypt of Aquileia Cathedral. Princeton, 1997; Bratoz R. Il cristianesimo aquileiese prima di Costantino: Fra Aquileia e Poetovio. Udine, 1999; Aquileia Romana e Cristiana fra II e V sec. Trieste, 2000. (AAAAd; 47); Santi e martiri nel Friuli e nella Venezia Giulia. Padova, 2000. P. 29–32.

А. А. Королёв

ЕРМЕЙ, сщмч. (пам. 4 нояб.), пресв.— см. в ст. Никандр и Ермей, священномученики.

ЕРМЕНГОЛ [Эрменгол; каталон. Ermengol; лат. Ermengaudus] († 1035), свт. (пам. зап. 3 нояб.), еп. Уржелский (кафедра в г. Ла-Сеу-д'Уржел, Каталония, Испания). Сведения о Е. содержатся преимущественно в каталон. актовом материале и географических произведениях. О различных аспектах его деятельности упоминается в ряде грамот. Их сведения дополняет Житие, составленное в сер. XI в., вероятно, уржелским каноником Боррелем. В нем содержатся оценка деятельности Е. на епископской кафедре, описание смерти святого и открытия его мощей. Сохранилась также служба святому, ее сведения проясняют историю почитания святителя.

Е. род. во 2-й пол. X в. в семье вице-графов Конфлента (в совр. деп. Вост. Пиренеи, Франция). Его родителями были Бернат (Бернард) и Висла (Гвисла), дочь Сениофреда, владетеля Льюсы (в совр. пров. Барселона, Каталония). Местом рождения, возможно, был замок Айгуатедия, где находилась резиденция вице-графа. Брат Берната Салла занимал епископскую кафедру Уржеля (ок. 980–1010) и сделал Е. каноником кафедрального капитула. Это произошло между 981 и 1002 гг.

В списке каноников из грамоты еп. Саллы и Барселонского гр. Борреля II об обмене земельными владениями (981) его имя еще отсутствует. В грамоте о покупке земли вице-графиней Вислой и Е. (1002) последний назван уже архидиаконом (archilevita). Между 992 и 1001 гг. епископ заключил с Эрменголом I, гр. Уржеля (992–1010), договор, согласно которому граф обязался обеспечить клирику Е. возведение на епископскую кафедру после смерти Саллы. За это епископ выплатил графу 100 песс (песо) или передал ценные подарки (pigdo valibiles) на сумму 200 песс, а Е. в 1-й год епископского служения должен был выплатить еще 150 песс. Впосл. Е. с благодарностью вспоминал о покровительстве дяди и заботился о совершении заупокойных служб по усопшему. В 1009 г. Салла присутствовал на совещании правителей в Барселоне, где еп. Аэций провел реформу кафедрального капитула по образцу постановлений Собора в Ахене (816). Вероятно, после этого епископ завещал Е. провести реформу капитула в Урже-ле. Гибель гр. Эрменгола I в битве под Кордовой (июнь 1010) не помешала епископу передать кафедру племяннику. Салла скончался 29 сент. 1010 г., а 6 нояб. Е., уже будучи епископом, огласил его завещание.

Сразу после вступления на кафедру Е. начал реформу капитула — секулярные каноники, среди которых были светские лица, вассалы епископа, были заменены регулярными канониками. Реформа получила офиц. одобрение Римского папы *Сергия IV*. Вероятно, оно было передано через *Оливу*, аббата мон-ря Риполь, к-рый в нояб. 1010 г. испросил у папы грамоты с подтверждениями прав и привилегий мон-рей Риполь и Куша. В 1013 г. Боррель, еп. Вика, и Аймерих, еп. Роды (ныне Рода-де-Исабена, пров. Уэска), посетили Рим и получили от папы *Бенедикта VIII* буллу с подтверждением прав и привилегий Уржелского еп-ства на территории входивших в его юрисдикцию графств — Уржеля, Серданы, Берги, Пальярса и Рибаторсы. На территории Рибаторсы располагалось также еп-ство Рода, зависимое от Уржелской кафедры. После смерти еп. Аймериха (1017) Е. по настоянию гр. Рибаторсы Вильгельма рукоположил в уржелском соборе нового еп. Борреля. В грамотах об избрании и о рукоположении Бор-

реля подчеркивались особые митрополичьи права (dominatio) Уржелского епископа. В 1019 г. Эрмессинда, графиня Барселоны, по просьбе Е. передала мон-рь св. Лаврентия (Сан-Льоренс де Моруньс) под управление мон-ря св. Сатурнина (Сан-Серни де Тавернолес) ради сохранения в нем устава св. Бенедикта.

Между 1012 и 1014 гг. в Уржелском еп-стве состоялось совещание, на к-ром кроме Е. присутствовали гр. Барселоны Рамон Боррель и гр. Бесалу Бернат I. Была выслушана жалоба Аталы, настоятеля мон-ря св. Граты (Санта-Мария де Сентерада), на должностных лиц, к-рые нарушали имущественные права обители. Графы вынесли решение в пользу мон-ря. В Житии Е. прославляется как защитник церковного имущества от посягательств светских владетелей. Это находит подтверждение в сохранившихся судебных документах. Так, в 1024 г. Е. отсудил у мон-ря св. Цецилии (Санта-Сесилия д'Элинс) права на приходскую церковь, к-рую по ошибке гр. Рамон Боррель подарил мон-рю. В 1024 г. состоялся суд по делу о Гисоне — городе, к-рый Е. отвоевал у арабов и затем восстановил. Некий Вильгельм из Лавансы, живший в замке Льор, получил от барселонского гр. Беренгария Рамона I и его матери Эрмессинды грамоту на окрестные земли. Е. доказал, что эти земли принадлежат ему по праву завоевания, и грамота была признана недействительной. В 1028 или 1029 г. святой также отсудил неск. селений у уржелского гр. Эрменгола II.

В Житии упоминаются и др. аспекты деятельности епископа, не получившие отражения в актовом материале. Е. был «покровителем всего уржелского народа и словом и делом, заботился о том, чтобы защищать не только горожан, но и сельских жителей». Согласно Житию, он чудесным образом спас кафедральный собор от затопления во время разлива р. Сегре. Святой способствовал развитию г. Ла-Сеу-д'Уржел, где в годы его пребывания на кафедре начали проводиться ярмарки. Е. заложил новый кафедральный собор, воздвиг ц. св. Михаила и основал при ней капитул каноников. Из построенных им храмов сохранилась ц. св. Петра (впосл. св. Михаила), к-рая входит в ансамбль кафедрального собора. Это однефная

базилика с трансептом, к рукам к-рого с вост. стороны примыкают 2 апсиды. Стилистически церковь принадлежит к ломбардской романике. Из актового материала известно и о др. храмах, построенных Е. в Уржелском еп-стве.

В завещании Е. упоминается о совершенном им паломничестве к гробнице ап. *Иакова Зеведеева* в Сантьяго-де-Компостела. 21 сент. 1035 г. в мон-ре Сан-Пере де ла Портелья святой вместе с Вифредом, архиеп. Нарбонским, и Каркасонским еп. Вифредом освятил новый храм и рукоположил еп. Барселоны Гислеберта I (1035–1062). 1 нояб. он совершил литургию и причастился, после чего выехал в сел. Бар (ныне Эль-Пон-де-Бар, пров. Лерида), чтобы руководить сооружением моста через р. Сегре. Прибыв на место, Е. решил помочь работникам, сел на балку недостроенного моста и начал тесать камень. Внезапно он потерял равновесие, упал в реку и разбил голову о камни. Тело епископа было погребено в кафедральном соборе, у северной стены. В акте оглашения завещания Е. (3 дек. 1035) сообщается, что епископ внезапно скончался 3 нояб. того же года. Он разрешил каноникам самим избирать епископа, причем тот должен был принести клятву в соблюдении установленных Е. порядков. Большую часть земельных владений Е. завещал Уржелской кафедре, капитулам кафедрального собора и ц. св. Михаила. Часть имущества Е. завещал для совершения заупокойных месс по нему и по еп. Салле.

Почитание Е. началось сразу после его смерти. Согласно Житию, через 6 месяцев мн. людям было видение (Dominus... plerosque per visionem alloquitur) о необходимости перенести тело святого в более почетную, юж. часть соборного храма, что и было немедленно исполнено. В 1040 г. храм был освящен 6 епископами во главе с Нарбонским архиеп. Вифредом. По этому случаю преемник Е. еп. Эрибальд (Эрибау, 1036–1040) от имени иерархов выдал кафедральному капитулу грамоту, подтверждающую пожалования, сделанные «досточтимой памяти благочестивейшим епископом» Е. Согласно Житию, через 7 лет после смерти святого (т. е. в 1041) в Урже-ле началась засуха и каноники вскрыли гробницу Е. Из разбитой головы святого по-прежнему сочилась кровь, от мо-



шей исходило сильное благоухание. После вскрытия на небе появились дождевые тучи. Мощи были положены в раку, установленную у главного алтаря собора. В Житии сообщается, что некие жители Тулузы украли неск. волосков и землю, пропитанную кровью Е., однако их уличили, избили и заставили вернуть святыни. Первое упоминание о праздновании памяти Е. 3 нояб. содержится в грамоте 1043 или 1044 г. из картулярия уржелского собора. Ряд более поздних грамот свидетельствует о традиции делать пожалования храму в день памяти святого, к-рый почитался как покровитель еп-ства Уржел. К 1070 г. относится упоминание о находившейся в епископстве Вик ц. во имя Е. (близ совр. Эльс-Пратс-де-Рей, пров. Барселона), к 1071 г. — о ц. во имя святых Феликса и Е. в Айгуатебии. Св. Одон (От), еп. Уржелский (1095–1122), учредил братство для строительства нового кафедрального собора. Члены братства должны были ежегодно участвовать в понтификальной мессе в день памяти Е. В Уржелском бревиарии (изд. в 1487 в Венеции) содержится служба с октавой на день памяти святого, вероятно составленная в XV в. В чтениях октавы упоминается ряд исцелений по молитве к Е. Особые молитвы святому содержатся в уржелском Служебнике (1536). После литургической реформы Римского папы Пия V (1570) особая служба в честь Е. была отменена, что привело к многочисленным ходатайствам капитула о ее восстановлении. В 1618 г. мощи святого были положены в серебряную раку. В 1753–1755 гг. барселонский ювелир П. Льеопарт изготовил новую раку в стиле барокко с фигурой почившего Е. на крышке и рельефными сценами из жизни святого на стенках. Рака хранилась в капелле во имя Е., украшенной барочным резным ретабло, к-рое также иллюстрировало Житие Е.

В 1936 г. в Каталонии преследовали католиков. Кафедральный собор в Ла-Сеу-д'Уржел был разгромлен, значительная часть внутреннего убранства и мощи святых, в т. ч. Е., были сожжены. В наст. время Е. вместе с Богоматерью Нурийской почитается как покровитель еп-ства, ежегодно в день его памяти проводятся богослужения, а также выставки и ярмарки (каталон. Fira de Sant Ermengol). Е. также широко почита-

ется в Андорре, где с 1966 г. действует крупнейший в стране католич. колледж его имени.

Ист.: BHL, N 2609–2610; ActaSS. Nov. T. 2. Pars 1. P. 77–89; *Benedictus VIII*. Ep. et decreta. 3 // PL. 139. Col. 1582–1584; *Mansi*. T. 19. Col. 585–588; *Villanueva J.* Viage literario á las iglesias de España. València, 1821. T. 10. P. 284–321; 1850. T. 12. P. 221–223.

Лит.: *Villanueva*. Viage literario. 1821. T. 9. P. 169–194; T. 10. P. 129–156, 284–321; *Puig i Cadafalch J., Pujol i Tubau P.* Santa Maria de la Seu d'Urgell. Barcelona, 1918; *Ponsch P.* Le Confluent et ses comtes de IX^e au XII^e siècle // Études Roussillonaises. Perpignan, 1951. T. 1. P. 10–106; *Corts Peyret J.* Historia de la Seo de Urgel. Barcelona, 1953; *Morembert T., de Ermengaud* // DHGE. T. 15. Col. 757; *Fernández Alonso J.* Ermengol // BiblSS. Vol. 5. Col. 50; *Lewis A. R.* The Development of Southern French and Catalan Society: 718–1050. Austin, 1965. P. 315–336; *Baraut C.* Els documents, dels anys 1010–1035, de l'Arxiu Capitular de la Seu d'Urgell // Urgellia. Seu d'Urgell, 1981. Vol. 4. P. 7–186; *idem.* Les fonts documentals i hagiogràfiques medievals de la vida i miracles de S. Ermengol, bisbe d'Urgell // Ibid. 1998. Vol. 14. P. 137–166; *Ordeig i Mata R.* Inventari de les actes de consagració i dotació de les esglésies catalanes. 3: Anys 1000–1050 // Revista Catalana de Teologia. Barcelona, 1983. Vol. 8. P. 422, 428; *Delcor M.* Ermengol, évêque d'Urgell et son oeuvre (1010–1035): De l'histoire à l'hagiographie // Les Cahiers de St.-Michel de Cuxà. Prades-Codalet, 1989. N 20. P. 161–190; *Kosto A. J.* Making Agreements in Medieval Catalonia: Power, Order, and the Written Word, 1000–1200. Camb.; N. Y., 2001. P. 55–67, 187–188; *Bowman J. A.* The Bishop Builds a Bridge: Sanctity and Power in the Medieval Pyrenees // Catholic Hist. Rev. 2002. Vol. 88. N 1. P. 1–16; *Cushing K. G.* Reform and the Papacy in the 11th Cent.: Spirituality and Social Change. Manchester; N. Y., 2005. P. 93.

А. А. Королёв

ЕРМЕТ [лат. Hermes, Herma] (III в.?), мч. Римский (пам. зап. 28 авг.). Неопубликованное Мученичество (Passio) Е. (Venet. Marc. Lat. IX 27) является извлечением из «Мученичества святых Александра, Евентия и Феодула» VII — нач. IX в., к-рое хотя и подтверждается документально подлинными актами допросов мучеников, однако в повествовательной части недостоверно (так, рим. пресв. мч. Александр (III в.) спутан с еп. Римским *Александром I* (ок. 105/08 — ок. 115/18), к-рый мучеником не был). Согласно источнику, Е., префект Рима при имп. *Траяне* (98–117), был обращен в христ. веру рим. пресв. Александром. Вместе с Е. христианство приняли его дети, сестра Феодора и более тысячи рабов Е. Имп. Траян, узнав об обращении Е., послал магистра «обеих армий» (magister utriusque militum) Аврелиана с приказом арестовать Е. Аврелиан передал Е. в руки трибуна Квирина, к-рый, не сумев отпра-

вить мученика от Христа, приказал его обезглавить. Тело Е. было захоронено его сестрой Феодорой на старой Соляной дороге (Via Salaria vetus).

Кроме «Мученичества» сохранилась эпитафия Е., сделанная Римским еп. *Дамасом I* (366–384). Хотя текст эпитафии был известен по т. н. Лоршской антологии эпохи Каролингов, фрагменты каменной плиты с высеченным на ней текстом обнаружили лишь в ходе археологических раскопок в 1932 и 1940 гг. Из эпитафии Дамаса известно, что Е. происходил с Востока (из Греции); о к.-л. poste, к-рый якобы занимал Е. в рим. администрации, здесь не сказано.

Самое древнее свидетельство о почитании Е. относится к пребыванию на Римской кафедре предшественника Дамаса *I Либерия* (352–366). В составленном тогда рим. календаре «Depositio episcoporum. Depositio marturum» под 28 авг. указана память Е. в катакомбах Василлы на старой Соляной дороге (PL. 13. Col. 464), что противоречит датам, приведенным в «Мученичестве святых Александра, Евентия и Феодула», поскольку катакомбы Василлы датируются не ранее нач. III в. Память Е. с указанием места его погребения в катакомбах Василлы упоминается также в сакраментариях пап *Геласия I* (492–496) и *Григория I Великого* (590–604).

Перестроенная папой Римским *Пелагием I* (556–561) часть катакомб Василлы была посвящена Е. (LP. T. 1. P. 309). О захоронении там Е. упоминалось во всех рим. итинерариях VII в. и в более поздних. Близ места захоронения мученика со временем была возведена базилика. В Айнзидельском итинерарии (VII в.) сообщается о подземной гробнице (sub terra) на старой Соляной дороге. В период правления папы *Адриана I* (772–795) при базилике св. Ермета существовал мон-рь с тем же посвящением. При папе *Григории IV* (827–844) мон-рь перевели за городские стены, в ц. св. Марка (Сан-Марко Эванджелиста аль Кампидольо), туда же перенесли и мощи Е. Остатки древней базилики обнаружили в XVII в. В 1844 г. Дж. Марки построил новую церковь, имитирующую древнюю базилику.

В Аниции существовала базилика, посвященная Е., к-рая в 418 г. стала резиденцией антипапы *Евлалия* (Ibid. P. 227). В посланиях папы Григория I Великого упоминается о 4 мон-рях,





посвященных Е. (в Италии, на о-вах Сицилия и Сардиния). Папа Лев IV (847–855) подарил часть мощей мученика франк. имп. Лотарю I, к-рый передал святыню в мон-рь Корнелимонстер (ныне в черте Ахена, Германия), затем они были помещены в мон-рь Ронсе (ныне г. Ронсе, Бельгия). В наст. время хранятся в крипте позднегогической ц. св. Ермета (1456–1500). В XVIII в. в Риме частицы мощей Е. находились в базиликах Санта-Мария Маджоре, Сан-Клементе и Санти-Бонифачо-э-Алессьо. Ист.: ActaSS. Aug. T. 6. P. 142–151; MartHieron. Comment. P. 472–473; MartRom. P. 365; Greg. Magn. Ep. // MGH. Ep. T. 1. P. 415, 477; T. 2. P. 42, 76, 164.

Лит.: Delehaye. Origines. P. 271–272; idem. Étude sur le légendier romain. Brux., 1936. P. 22, 31, 150; Krautheimer R. Corpus basilicarum christianarum Romae. Vat., 1937. T. 1. P. 195–208; Ferrua A. Epigrammata Damasciana. Vat., 1942. P. 195–197.

Д. В. Зайцев

ЕРМЕТ, ГАИЙ И АГГЕЙ [лат. Hermes, Gaius, Aggeus] (нач. IV в.?), мученики (пам. зап. 4 янв.; Е. отдельно 31 дек.), пострадали в г. Бонония (ныне Видин, Болгария). Наиболее раннее упоминание о Е. содержится в Сирийском Мартирологе (411) под 30 дек., где отмечено, что мученик пострадал в Бононии. Память 3 мучеников значится в италийской редакции Мартиролога блж. Иеронима (1-я пол. V в.), причем имя Г. дано в искаженной форме Гаг (Gagus). Е., Г. и А. названы мучениками в Бононии на Востоке, т. е. в пров. Иллирик. Повторно Е. и Г. (Гаг) упоминаются в Мартирологе под 1 янв. без указания места, где претерпели мучения, раздельно их имена значатся также под 31 дек. В этой записи Е. назван экзорцистом в г. Ратиария (близ совр. с. Арчар, Болгария) недалеко от Бононии. Др. сведений о мучениках нет. Вероятно, Е. и Г. пострадали в Бононии, однако почитание Е. распространилось также в Ратиарии. Присоединение имени А. к именам Е. и Г. под 4 янв. является либо дублированием искаженного имени Г. (Гага), либо вариантом имени рим. мч. Аргея, пострадавшего в числе 30 воинов (их пам. помещена в Мартирологе под 2 янв.), что следует признать одной из частей для Мартиролога блж. Иеронима ошибок, сделанных по вине переписчиков.

С 1-й пол. V в., вероятно в связи с варварскими опустошениями придунайских провинций, почитание Е.,

Г. и А. не отмечено. В визант. агиографических произведениях память мучеников не отражена. В Мартирологе Узуарда (2-я пол. IX в.) память Е., Г. и А. помещена под 4 янв. Однако составитель Мартиролога опустил при названии г. Бонония уточняющее определение «на Востоке» (в нек-рых рукописях Мартиролога блж. Иеронима оно также опущено). В Римской империи было известно 3 города с таким названием: Иллирийская или Вост. Бонония (ныне Видин, Болгария), Галльская (ныне Булонь-сюр-Мер, Франция) и Италийская (ныне Болонья, Италия). Возможно, в связи с ошибкой, допущенной в Мартирологе Узуарда, в X–XI вв. в Болонье возникло спонтанное почитание мучеников (по преданию, мощи Е., Г. и А. хранились в ц. Св. Креста), в посл. они стали почитаться как небесные покровители города. В 1303 г. была воздвигнута часовня во имя Е., Г. и А. у ворот св. Виталия (разрушена в 1798).

В Римском Мартирологе память Е., Г. и А. значится под 4 янв. (заимствована из Мартиролога Узуарда). Они указаны как мученики в Бононии (не уточняется, в какой именно), пострадавшие при имп. Максимиане. Т. о. был обойден и вопрос о названии города, где пострадали мученики: из 4 тетрархов, правивших в это время в Римской империи, Максимиан Геркуллий управлял в Италии, а Максимиан Галерий — в Иллирике. Кард. Цезарь Бароний, составитель Римского Мартиролога, основывался на том, что наиболее вероятной датой кончины мучеников было нач. IV в. (гонение на христиан в 303–305). Следуя Мартирологу блж. Иеронима, Римский Мартиролог под 31 дек. содержит память Е., мученика в Ратиарии.

Ист.: ActaSS. Ian. T. 1. P. 165; Un Martyrologe et douze ménologies syriaques / Éd. F. Nau. Turnhout, 1974. P. 11. (PO; T. 10, fasc. 1); MartHieron. Comment. P. 17, 25; MartUsuard // PL. 123. Col. 613; MartRom. P. 6, 610–611.

Лит.: Sauget J.-M. Ermete, Aggeo e Gaio // BiblSS. Vol. 5. Col. 56–57; Lanzoni F. S. Petronio, vescovo di Bologna nella storia e nella leggenda. R., 1907. P. 278–280; Delehaye H. Saints de Thrace et de Mésie // AnBoll. 1912. T. 31. P. 257–258; Сергий (Спаский). Месяцеслов. Т. 1. С. 616, 640.

Д. В. Зайцев

ЕРМИЙ [Ерм; греч. Ἐρμῆς], ап. от 70, еп. Далматский (пам. 8 апр. и 31 мая, 4 янв.— в Соборе 70 апостолов). Ап. Павел в Послании к Римлянам приветствует Е., к-рый, оче-

видно, был жителем Рима (Рим 16. 14). Поскольку ап. Павел особо выделяет в этой главе христиан из обрезанных, не включенный в их число Е., по всей видимости, был обращенным из язычников (ср.: Рим 16. 7, 11, 21). В визант. списке апостолов от 70 Псевдо-Дорофея Тирского (VIII–IX вв.) Е. назван епископом Далмации. В визант. синаксарях память Е. отмечается в Соборе 70 апостолов 4 янв., а также вместе с др. апостолами от 70 — *Иродионом, Агавом, Руфом, Асинкритом и Флегонтом* — 8 апр. В тех синаксарях, где под 30 июня помещается Собор не только апостолов от 12, но и апостолов от 70, память Е. появляется и под этим числом (SynCP. Col. 591, 717, 786). Кроме того, в ряде визант. календарей и в печатных греч. Минеех память Е. помещена отдельно под 31 мая. Однако ввиду того что имя Е. в греч. агиографической традиции перепутано с именем др. ап. от 70 — *Ерма* (его пам. встречается в зап. агиологии), в синаксарях часто указывается одна общая дата их памяти (8 марта или 31 мая), и не всегда возможно уточнить, к какому из 2 апостолов она относится (ср.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 4, 101–102, 163). Память Е. совершенно неизвестна в зап. агиологии. Ист.: ActaSS. Mai. T. 2. P. 360; Index apostolorum discipulorumque Domini (textus Pseudo-Dorothei). 36, 38 // Prophetarum vitae fabulosae / Ed. H. Gelzer, T. Schermann. Lpz., 1907. P. 138.

ЕРМИЙ, мч. Аполлониадский (пам. 6 июля) — см. в ст. *Исавр диакон и др. мученики Аполлониадские*.

ЕРМИЙ [греч. Ἐρμείας, Ἐρμίας] († сер. II в.), мч. Команский (пам. 31 мая), пострадал при имп. *Антонине Пии* (138–161). Основным источником сведений о Е. является греч. Мученичество (BHG, N 744) кон. II — нач. III в. Известен канон Е., созданный во 2-й пол. IX в. Иосифом Песнописцем. Согласно Мученичеству, Е. был христианином и, несмотря на преклонный возраст, состоял на военной службе в Комане Каппадокийской в царствование имп. Антонина. Некий вельможа по имени Севастиан, прибывший в Каппадокию по приказу императора, повелел Е. принести жертвы языческим божествам. Разгневанный отказом Е., он приказал бросить его в раскаленную печь, но огонь пощадил мученика. Тогда Севастиан призвал колдуна, тот приготовил яд





и подал Е. отравленную пищу. Однако яд не подействовал на Е., и колдун, видя это чудо, уверовал во Христа, за что вскоре был казнен. Севастиан приказал ослепить Е. и подвесить вниз головой. Через 3 дня горожане хотели снять тело, но Е. был жив, Бог ослепил пришедших за их неверие. Е. вернул зрение тем, кто признали истинного Бога. Узнав об этом чуде, Севастиан в гневе пришел к месту мучений Е. и отсек ему голову.

Ранняя датировка Мученичества подтверждается использованием множества лат. заимствований (ἀνώνυμοι, σπεκουλάτορ и др.). С лит. и исторической т. зр. интересно упоминание отказа Е. собирать с населения подати (лат. annona), полагающиеся ему как военному.

В западных источниках имя Е. впервые появилось в лувенском издании Мартиролога Узуарда 1568 г. В Римском Мартирологе кард. Цезаря Барония местом мученичества Е. ошибочно названа Комана Понтийская (также в ряде случаев и в рус. традиции).

Ист.: BHG. N 744; PG. 117. Col. 482–484 [Минологий Василия II]; ActaSS. Maii. T. 7. Col. 424–427; SynCP. Col. 717–720; MartRom. P. 216–217; ЖСв. Май. С. 768–772.

Лит.: [Papebroeck] D. De s. Hermia martyre Comanis in Cappadocia commentaries praeuvis // ActaSS. Maii. T. 7. Col. 423–424; Sauget J.-M. Ermia // BiblSS. Vol. 5. Col. 57–58; Aubert R. Hermias // DHGE. T. 24. P. 104–105; Ермеіас // ОНЕ. Т. 5. С. 845–846; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἑριολόγιον. Σ. 136.

Л. В. Луховицкий, Т. А. Артохова

Гимнография. Память Е. отмечается в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (Mateos. Turisop. T. 1. P. 300) без богослужебного последования.

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., содержащем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, память Е. отсутствует, но отмечается в слав. Минеех студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 166, XI–XII вв.; см.: Горский, Невоструев. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 65); последование Е. включает канон, цикл стихир, седален. Согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в. (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 458), последование Е. состоит из канона авторства Иосифа плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, цикла стихир и седална. В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (Arranz. Turisop. P. 155) Е. упоминается 31 мая без богослужебных указаний.

В различных редакциях *Иерусалимского устава* память Е. отмечается 31 мая с древнейших рукописных памятников (напр., Sinait. gr. 1094; см.: Lossky. Turisop. P. 217). В первопечатных греч. (Венеция, 1545) и рус. (М., 1610) Типиконах

Е. назначается служба с пением «Аллилуия» на утрене, но, начиная с исправленного издания рус. Типикона (М., 1682), в рус. богослужебных книгах 31 мая помещаются указание «аллилуия или тропарь», означающее возможность также совершать Е. службу с «Бог Господь» и тропарем, и общий отпустительный тропарь мученику 4-го гласа **Мѣнкъ твоѣй гди.**

Последование Е., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 4-го гласа **Мѣнкъ твоѣй гди:** (только в славянских); кондак 6-го гласа **Иже по хрѣте:** (только в славянских); канон авторства Иосифа (вероятно, указан уже в Евергетидском Типиконе) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, с акростихом Ἄδω Μάκαρ σου τοὺς πόνους ἑρμῆ πόθῳ (Пою, блаженне, твои страдания горячим желанием) (в слав. Минее акростих не указан), ирмос: Ὑγρὰν διοδεύσας: (Водѣ прѣиде); нач.: Ἀστὴρ διαλάμπων (Звѣзда сіяющая); цикл стихир-подобнов; седален (разные в греч. и слав. Минее).

По рукописям известны песнопения Е., не вошедшие в совр. издания богослужебных книг: анонимный канон 1-го гласа, без акростиха, ирмос: Τῷ βοηθήσαντι Θεῷ (Помогшему бгг); нач.: Δεῦτε φιλέοργοι λαοί (Придите, любящие праздники народы) (АНГ. Т. 9. P. 340–347); канон, предположительно составленный гимнографом Феофаном, 1-го гласа, без акростиха, ирмос: Τῷ βοηθήσαντι Θεῷ (Помогшему бгг); нач.: Σήμερον ἔλαμψεν ἡμῖν (Днес воссиял нам) (Ταμεῖον. Σ. 208); канон, предположительно составленный гимнографом Иовом, имя к-рого указано в акростихе 9-й песни (ΙΩΒΣ), 1-го гласа, ирмос: Σοῦ ἡ τροπαιοῦχος δεξιῶν: (Твоѣ погдѣтельная десница); нач.: Θεῷ τριλάμπει παρεστηκῶς (Богу трисиянному представ) (Ibid.); кондак плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Τὰ ἐπίγεια πάντα κατέλιπες: (Земное все оставил) (Амфилохий. Кондакарий. 119, 185); седален (АНГ. Т. 9. P. 344).

Е. Е. Макаров

ЕРМИЙ ФИЛОСОФ [греч. Ἑρμεῖας φιλόσοφος], греч. апологет, автор небольшого соч. «Осмеяние языческих (букв. — внешних) философов» (Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων; Irrisio gentilium philosophorum). Об авторе и о его жизни ничего не известно, датировка сочинения колеблется от II (что наиболее вероятно) до VI в. Отнесение «Осмеяния...» к числу апологетических произведений является данью традиции, поскольку оно принадлежит скорее к жанру сатиры.

Рукописи и издания. Первое издание «Осмеяния...» (с лат. переводом) было осуществлено Р. Зайлером (Basel, 1553) на основе единственной

рукописи, и оно переиздавалось вплоть до 1700 г., когда В. Ворт учел еще 1 манускрипт. В «Патрологии» Ж. П. Миня воспроизведено венецианское издание 1747 г. (с дополнениями И. Нольте), в свою очередь опиравшееся на издание П. Марана (Р., 1742), в к-ром были учтены 4 рукописи. Затем последовал ряд публикаций, в частности в собрании И. К. Отто (Јена, 1872; использовано 8 рукописей, хотя ученый был знаком еще с 4), и основывающееся на издании Отто (но с указанием в аппарате лишь 4 рукописей) издание Г. А. Дильса (В., 1879). Несмотря на то что еще в 1906 г. Р. Кнопф коллировал разночтения древнейшей патмосской рукописи (Palm. 202, XI или XII в.; все прочие — не ранее XV или XVI в.), на к-рую обратил внимание А. фон Гарнак в 1893 г. благодаря каталогу И. Сакеллиона, выпедшему в 1890 г., впервые этот манускрипт использован лишь в издании Р. Хансона (Hanson. 1993), лучшим на сегодняшний день и учитывающем все известные 16 рукописей.

В рус. переводе прот. Петра *Преображенского* деление сочинения на 10 глав воспроизводит разбивку Марана, тогда как в совр. изданиях принято деление на 19 глав (таблицу соответствий см. в: СДХА. С. 202а).

Содержание. После краткого вступления (гл. 1), где Е. Ф. цитирует слова ап. Павла о том, что мудрость мира сего есть глупость в очах Божиих (1 Кор 3. 19), и связывает возникновение языческой философии с падением ангелов, перечисляются не совпадающие друг с другом мнения разных философов и школ о составе души (гл. 2), ее свойствах и происхождении (главы 3–4), вплоть до *Эмпедокла*. Затем, переходя к учению о богах и мире (гл. 5), Е. Ф. излагает философские мнения о началах (элементах) природы (главы 6–18), а именно учения Анаксагора и *Парменида* (гл. 6), Анаксимена (гл. 7), *Эмпедокла* (гл. 8), *Протагора* (гл. 9), *Фалеса* (гл. 10), *Архелая*, *Платона* и *Аристотеля* (гл. 11), *Ферекиды* и *Левкиппа* (гл. 12), *Демокрита* (гл. 13), *Эпикура* (гл. 14), *Карнеада* и *Клитомаха* (гл. 15), *Пифагора* (главы 16–17; здесь автор выказывает основательное знакомство с пифагорейскими теориями). Этот подробный перечень ранних греч. философов (в к-ром опущены только *киники*, учение к-рых, впрочем, не составляло единой системы) заканчивается



осмеянием мнения Эпикура о множественности миров (гл. 18). В заключении (гл. 19) Е. Ф. делает вывод о внутреннем противоречии и несостоятельности языческой философии.

Автор. Поскольку в надписании рукописей к.-л. уточнения имени Ермий, кроме эпитета «философ», отсутствуют, делались многократные попытки идентифицировать автора «Осмеяния...» с 6 персонажами (включая даже *Гермеса* Трисмегиста), в т. ч. с историком Ермием *Созоменом*. Последнее отождествление было предложено еще И. *Вольфом* в 1580 г., затем повторено несколькими исследователями XVII–XVIII вв., в наст. время — К. *Бонисом* (*Μπόνης*, 1986), хотя все аргументы этого ученого либо ошибочны, либо бездоказательны, либо не имеют никакого отношения к «Осмеянию...». Поскольку позднеантичная и средневеков. лит.-ра хранит молчание об авторе сочинения, попытки подобных отождествлений следует признать бесперспективными и не имеющими серьезных оснований.

Особую проблему составляет использование автором доксографической традиции (тексты к-рой занимают от 20 до 30% объема всего сочинения), т. е. собраний текстов и свидетельств об учениях античных философов, а вслед. этого и наличие лит. и букв. параллелей «Осмеяния...» с произведениями др. авторов, черпавших из тех же источников, прежде всего с «Увещанием к язычникам» (приписывается мч. *Иустину Философу*), а также с произведениями *Немесия* Эмесского, *Теодорита*, еп. Кирского, *Энея Газского*, Максима Тирского. Отмечались и параллели с трудами *Татиана* (*Tat. Contr. Graec.* 25) и нек-рыми диалогами *Лукиана* Самосатского. Тщательный анализ, проведенный неск. учеными на семинаре Хансона и изложенный в SC. 388 (*Hanson*, 1993. P. 15–17, 25–37), позволяет сделать вывод, что нет серьезных оснований считать Е. Ф. зависящим от кого-либо из указанных древних авторов, а лит. параллели объясняются самостоятельным использованием ими доксографической традиции (вероятно, впрочем, использование автором «Увещания к язычникам» сочинения Е. Ф.). Е. Ф. мог читать непосредственно сочинения Платона и Аристотеля, хотя доказать это невозможно; сведения о др. фило-

софских учениях он черпал из древнейшей доксографии, возможно, даже из не сохранившихся до наст. времени сочинений.

Небольшой объем сочинения (ок. 1900 слов в 100 предложениях) не позволяет сделать окончательные выводы о лит. мастерстве Е. Ф., однако подробный анализ языка (*Kindstrand*, 1980; *Hanson*, 1993. P. 49–63), равно как и возможное непосредственное знание автором нек-рых философских первоисточников, помимо доксографических материалов, говорит о том, что автор получил хорошее образование (так, он использует не менее 8 риторических приемов, ряд редких слов, 4 из к-рых встречаются только у него).

Поскольку в произведении отсутствуют ярко выраженные черты христианского вероучения, высказывалось мнение (*Kindstrand*, 1980. P. 353), будто сочинение написано языческим автором, а предисловие является интерполяцией. Однако важное наблюдение о наличии в гл. 17 весьма близкого, но недословного парафраза Ис 40. 12 (по LXX) (*Hanson*, 1993. P. 21–22) свидетельствует о том, что автор «Осмеяния...» был хорошо знаком с Писанием, к-рое он цитировал по памяти; это говорит в пользу целостности произведения и его христ. истоков. Кроме того, *апологеты раннехристианские* в полемике с язычниками не ставили целью изложение и «разглашение» христ. учения, которое во многом считалось принадлежащим к области *disciplina arcani*.

Датировка. С нач. XX в. признается, что «Осмеяние...» написано приблизительно в 180–220 гг. (или ок. 200) (подробно о датировке см.: *Waszink*, 1988. S. 810–815; *Hanson*, 1993. P. 66–67). Аргументами служат детали общего историко-литературного и философско-богословского контекста, в частности: именование автора «философом»; параллели «Осмеяния...» с ранней апологетической лит-рой (напр., с *Татианом* или сопоставление гл. 17 с *Theoph. Antioch.* Ad Autol. III 7 — см.: *Thom*, 1989); использование в качестве основного полемического приема указания на противоречивость мнений философов, что было бы вряд ли возможно после широкого распространения сочинения *Цельса* против христиан, где применялся аналогичный метод (см.: *Vermander*, 1972. P. 29–32); вероятные влияния Аэция и Лукиана;

поиски Е. Ф. в главах 1 и 7 истоков философии в «отступничестве ангелов» в контексте Быт 6. 1–4, с чем полемизирует в 90-х гг. II в. — 10-х гг. III в. *Климент Александрийский* (см.: *Bauckham*, 1985; *Hanson*, 1993. P. 123–128); игнорирование Е. Ф. среднего платонизма и неоплатонизма; и др. Изд.: CPGS, N 1113; PG. 6. Col. 1169–1180; *Otto*, J. C. T. Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi. Tenae, 1872. Vol. 9. P. 2–31; *Diels* H. Doxographi graeci. Berolini, 1879, 1929², 1976¹. S. 649–656; *Di Pauli von Treuheim* A. Hermias' des Philosophen Verspottung der nichtchristlichen Philosophen // Frühchristliche Apologeten u. Märtyrerakten. Kempten; Münch., 1913. Bd. 2. (BKV; 14); *Ermias filosofo*. Lo scherno dei filosofi gentili / A cura di E. A. Rizzo. Siena, 1929. (I classici cristiani; 9); *Hermias*. Satire des philosophes païens / Ed. R. P. C. Hanson et al. P., 1993. P. 96–121. (SC; 388) (пер.: *Winden* J. C. M., van // VChr. 1993. Vol. 47. N 4. P. 401–403 [высказано 2 ценных замечания относительно чтений и конъектур в гл. 2–3]; *Hombert* P.-M. // REV. 1994. Vol. 52. P. 316–317; *Bertrand* D. A. // RHPH. 1995. Vol. 75. N 3. P. 345); Рус. пер.: Насмешка над языческими философами / Пер.: прот. И. Красовский // Новые ежемесячные соч. СПб., 1791. Ч. 55. С. 82–96; Осмеяние языческих философов / Пер.: прот. П. А. Преображенский, доп.: А. Г. Дунаев // СДХА. С. 196–202; фрагменты: ФРГФ. С. 87, 119, 131, 422, 537; Древнегреческие атомисты / Пер.: А. О. Маковельский. Баку, 1940. С. 204, 228. Лит.: *Di Pauli von Treuheim* A. Die Irrisio des Hermias. Padeborn, 1907; *idem*. Die Irrisio des Hermias // ThQ. 1908. Bd. 90. S. 523–531; *Bukowski* A. La réincarnation selon les Pères de l'Eglise // Gregorianum. R., 1928. Vol. 9. P. 83; *Hitchcock* F. R. M. A Skit on Greek Philosophy: By One Hermias Probably of the Reign of Julian. A. D. 362–363 // Theology. 1936. Vol. 32. P. 98–106; *Alfonsi* L. Note ad Ermia filosofo // Aegyptus. Mil., 1945. Vol. 25. P. 60–62; *idem*. L'uomo di Protagora in Hermia // RSE. 1946. Vol. 1. P. 320–321; *idem*. Ermia filosofo. Brescia, 1947; *idem*. Protagora «adulatore» // ASNSP. 1947. Vol. 16. P. 193–194; *idem*. Una parodia del Teeteto nello «Schernò» di Ermia // VChr. 1951. Vol. 5. N 1. P. 80–83; *idem*. Aristotele in Ermia (§ 11) // Aevum. Mil., 1958. Vol. 32. P. 380–385; *idem*. Nota ad Ermia // Ibid. 1964. Vol. 38. P. 381; *idem*. Due nota ad Ermia // RSLR. 1968. Vol. 4. P. 470–472; *idem*. Varia graeco-latina // Vichiana. N. S. Napoli, 1976. Vol. 5. P. 290–293; *Barbeille* G. Hermias, philosophe chrétien // DTC. 1947. T. 6. Col. 2303–2306; *Corneanu* N., mitr. Contribuția unui scriitor vechi creștin la înțelegerea sistemului filozofic al lui Protagora // Mitropolia Ardealului. Sibiu, 1960. Vol. 5. N 7/8. P. 560–562; *Vermander* J.-M. La parution de l'ouvrage de Celse et la datation de quelques apologies // REA. 1972. Vol. 18. P. 27–42; *Kindstrand* J. F. The Date and Character of Hermias' «Irrisio» // VChr. 1980. Vol. 34. N 4. P. 341–357; *Bauckham* R. The Fall of the Angels as the Source of Philosophy in Hermias and Clement of Alexandria // Ibid. 1985. Vol. 39. N 4. P. 313–330; *Μπόνης* Κ. Γ. Ерμείου φιλοσόφου: «Διαστρυμὸς τῶν ἔσω φιλοσόφων» ἔργον τοῦ ἱστορικοῦ Σαζομένου(;) // Ἐταιρεία Κυπριακῶν Σπουδῶν. Πρακτικὰ τοῦ δευτέρου διεθνoῦς Κυπριολογικοῦ συνεδρίου (Λευκωσία, 20–25 Ἀπριλίου 1982). Τ. Β'. Μεσαιωνικὸν τμήμα / Ἐκδ. ὑπὸ Θ. Παπαδοπούλου καὶ Β. Ἐγγλεζάκη. Λευκωσία, 1986. Σ. 375–377; *Waszink* J. H. Hermias // RAC. 1988.

Bd. 14. Sp. 808–815; *Thom J. C.* The Journey Up and Down: Pythagoras in Two Greek Apologists // Church History. [Chicago et. al.], 1989. Vol. 58. N 3. P. 299–308; *Hanson R. P. C. et al.* Introduct., notes, appendices et index // *Hermias*. Satire des philosophes païens. P., 1993. P. 7–94, 123–148. (SC; 388); *Maritano M.* Ermia e la metempsicosi (Irrisio, 3–5) // *Super fundamentum Apostolorum: Studi in onore di S. Em. il Cardinale A. M. Javierre Ortas* / Ed. A. Amato, G. Maffei. R., 1997. P. 181–204. (Biblioteca di scienze religiose; 125); *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии, I–IV вв. / Ред.: диак. А. Глуценко, А. Г. Дунаев. М., 2004. С. 338–342.

А. Г. Дунаев

ЕРМІЛ (Ермолай), мч.— см. ст. *Фока и Ермил*, мученики (пам. греч. 18, 19 дек.).

ЕРМІЛ И СТРАТОНІК [греч. Ἐρμούλος (Ἐρμύλος) καὶ Στρατόνικος] († ок. 315), мученики Сингидунские (пам. 13 янв.; пам. греч. 1, 2 июня).

Источники. Первоначальное Мученичество Е. и С. (BHG, N 744z) было написано не позднее VI в. и сохранилось в 5 рукописях, самая ранняя из которых датируется X в. (Paris. gr. 513. Fol. 211–215), самая поздняя — XV в. (Taurin. III B 31. Fol. 191–195). Также существует 3 фрагмента Мученичества в 2 палимпсестах X–XI вв. (Vat. gr. 544. Fol. 224v, 227, 226; Paris. gr. 2575 A. Fol. 88, 82–89) и рукописи XI в. (Vat. Palat. gr. 428. Fol. 4^v). Ф. Алькен издал в 1971 г. первоначальное Мученичество Е. и С. с подробным критическим аппаратом по рукописи XI в. (Glasgow. BE8x5. Fol. 169–172v), а также пространный панегирик (BHG, N 744y) и сказание из Императорского Минология 1034–1041 гг. (BHG, N 745b). Кроме того, сохранилось Житие Е. и С., составленное ок. 1000 г. прп. Симеоном Метафрастом (BHG, N 745), к-рое было издано Ж. П. Минем.

Житие. Согласно Мученичеству, диак. Е. на суде перед имп. Лицинием (308–324) смело исповедовал Христа и обличил языческих богов. Император приказал бить его, а затем заключить в темницу. Святому явился ангел и укрепил его. Трижды Лициний вызывал Е. на суд и заключал в темницу, надеясь, что он отступит от своей веры. По приказу императора Е. били палками с острыми железными шипами, вонзали в живот орлиные когти. Тюремный страж С., друг Е., горько плакал, видя эти пытки. Узнав об этом, император призвал С. и велел принести жертвы богам. Тогда С. исповедал себя христианином и пожелал принять мученическую

кончину вместе с другом. Император приказал стегать стража прутьями, после чего Е. и С. были отправлены в тюрьму. Наутро Е. повесили на древе и били по ребрам, затем палачи связали и бросили мучеников в Дунай. Через 3 дня благочестивые христиане нашли тела мучеников и похоронили их в пещере, в 18 милях от г. Сингидун (ныне Белград).

Согласно Минологии имп. Василия II (кон. X — нач. XI в.), С., которому Лициний приказал охранять Е. в темнице, увидел через дверное окно ангела Божия, беседовавшего с узником. После этого страж уверовал во Христа и стал другом Е., в Мученичестве Е. и С. говорится, что они были друзьями еще до ареста Е.

В Житии, составленном прп. Симеоном Метафрастом, в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) и в Императорском Минологии 1034–1041 гг. приводится греч. название Дуная — Истр.

В визант. синаксарях содержится указание, что синаксис в честь Е. и С. совершался 1 июня и 13 янв. в ц. арх. Михаила в Оксии, в Фирмуполе и в к-польском мон-ре Спудеев. Рус. паломник Антоний Новгородец в 1200 г. в ц. Св. Софии в К-поле видел главы Е. и С. (Книга Паломник. С. 2). В К-поле находилась ц. Стратоника, однако, по мнению Р. Жанена, невозможно точно установить, какому святому она была посвящена (*Janin. Églises et monastères*. P. 478–479).

В палестино-груз. календаре X в. (Sinait. georg. 34) память Е. и С. отмечена под 14 янв. В Мартирологе блж. Иеронима под 3 авг. обозначена память мч. Ермила (Hermilus) без указания места кончины. В зап. Мартирологах IX в. (Флора, Узуарда, Адона Вьеннского) имя этого мученика написано как Ермелл (Hermellus), местом кончины назван К-поль. Кард. Цезарь Бароний на основании визант. синаксарей внес в Римский Мартиролог память Е. и С. под 13 янв., под 3 авг. — память Ермелла в К-поле.

Ист.: BHG, N 744y — 745b; ActaSS. Ian. T. 1. P. 768–771; Iun. T. 2. P. 50–55; PG. 114. Col. 553–565 [Житие, составленное Симеоном Метафрастом]; PG. 117. Col. 253 [Минологий Василия II]; MartHieron. P. 414–415; MartRom. P. 18–19; SynCP. Col. 387, 721, 726; ЖСв. Янв. С. 385–392; *Halkin F.* Trois textes grecs inédits sur les SS. Hermyle et Stratonice martyrs à Singidunum // AnBoll. 1971. T. 89. P. 5–45; *Νικόδημος. Συνοχαιριστής*. Т. 1. Σ. 64–65.

Лит.: *Garitte.* Calendrier Palestino-Georgien. P. 44 [текст и пер.], 131 [коммент.]; *Cepguy*

(*Спасский*). Месяцеслов. Т. 2. С. 13; Т. 3. С. 23; *Janin.* Églises et monastères. P. 343–344, 467, 478–479; Ἐρμύλος // ОНЕ. Т. 5. Σ. 877; *Sauget J.-M.* Ermil e Stratonico // BiblSS. Vol. 5. Col. 58–59; *Aubert R.* Hermylus // DHGE. T. 24. Col. 122–123; *Σαφορόνιος (Εὐσταθιαίδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 138.

ЕРМИНИНГЕЛЬД [Эрменегильд; лат. Hermenegildus; греч. Ἑρμηνιγύλδος] († 24.03.585), мч. (пам. зап. 13 апр.; пам. греч. 30 окт.; в РПЦ пам. 1 нояб.; пам. арм. 29 марта), сын вестгот. кор. Леовигильда (568–586). Сведения о Е. и его мученической кончине содержатся в письменных источниках вестготского («Хроника» Иоанна Бикларского, «История королей готов, вандалов и свевов» свт. Исидора Гиспальского (Севильского)) и франк. («История франков» свт. Григория Турского) происхождения и подтверждаются нумизматическими и эпиграфическими данными. На рубеже VI и VII вв. Римский папа св. Григорий I Великий посвятил Е. главу в соч. «Диалоги» (*Greg. Magn. Dial.* III 31). К VIII в. относятся «Жития святых эмеретских отцов», где упоминается Е. Прп. Беда Достопочтенный (*Beda. Chron.* 4557) и Павел Диакон (*Paul. Diac. Hist. langobard.* III 21) в основном использовали сведения из сочинений Григория Турского и Григория Великого, к к-рым обращались и более поздние средневек. авторы (напр., Сигиберт из Жамблу).

В 572 г., после смерти вестгот. кор. Лиувы, королем стал его брат Леовигильд (с 568 был соправителем Лиувы). Леовигильд от 1-го брака имел 2 сыновей: Е. и Рекареда. Овдовев, Леовигильд женился на вдове кор. Атанагильда Госвинте, арианке. Одна из дочерей Госвинты, Брунгильда, была замужем за франк. кор. Австразии Сигибертом I (561–575), а др. дочь, Галесвинта, вышла замуж за сводного брата Сигиберта Хильперика (561–584), который вскоре отправил жену в Испанию, приказав убить по дороге. Стремясь сохранить добрые отношения с франками, Леовигильд добился заключения брака между Е. и Ингундой, дочерью Сигиберта и Брунгильды. Ингунда была воспитана в католической (правосл.) вере, и в 579 г. в Толете (ныне Толедо) Госвинта пыталась насильно обратить невестку в арианство и даже провела над ней арианский обряд крещения (он был признан недействительным). Чтобы избежать скандала, Леовигильд удалил Е. и Ингунду

из Толета в Гиспалис (ныне Севилья), поручив Е. управление юж. областями Вестготского королевства, расположенными на границе с визант. владениями в Испании. В отличие от населения Толета жители Гиспалиса преимущественно исповедовали православие. Благодаря супруге Е. сблизился со старшим братом свт. Исидора Гиспальского свт. *Леандром*, под влиянием к-рого принял правосл. веру.

Отречение Е. от арианства вызвало негативную реакцию в Толете. Как сообщает Григорий Турский, Леовигильд искал способ погубить сына. Поступок Е. сильно повредил политическим планам отца (Вестготское королевство включало 2 общественные группы — римскую и готскую, к-рые жили по разным законам и исповедовали разную веру; Леовигильд принял меры по введению единых правовых норм, для достижения религ. единства собирался начать гонение на православных). Под предлогом обсуждения политических вопросов король вызвал сына в Толет, однако тот отказался ехать и, заключив союз с Византией, поднял восстание, провозгласил себя королем и приступил к чеканке золотой монеты. Е. поддержали города вестгот. части пров. Бетика, а также города пров. Лузитания с главным г. Эмерита Августа (ныне Мерида), где епископскую кафедру занимал противник арианства свт. *Масона* (однако свидетельств о связях Е. и Масоны нет).

В 580 г. в Толете был созван Собор арианских епископов, на к-ром был принят ряд решений, облегчавших переход в арианство (отменено перекрещивание, для вступления в арианскую общину необходимыми оставались миропомазание, причащение из рук арианского священника и публичное исповедание с формулой «Слава Отцу через Сына в Духе Святом»; правосл. священники должны были приниматься в арианскую церковь в сущем сане). Эти меры облегчили переход в арианскую веру, однако их результаты не удовлетворили Леовигильда (напр., известно, что лишь 1 епископ, Викентий Цезаравгустанский, перешел в арианство), и он начал гонения на православных. Осенью 582 г. войска Леовигильда вторглись в Лузитанию и захватили не только Эмериту Августа, но и ряд др. городов. Е. отступил в Бетику и укрепился в Гиспалисе,

ожидавая подхода союзников — византийцев и свевов. Леовигильду удалось подкупить визант. полководца. Не последнюю роль в «предательстве» византийцев сыграло то, что имп. *Маврикий* видел основную задачу визант. политики на Западе не в расширении сферы влияния в Испании, а в сохранении владений в Италии.

Леовигильд атаковал Гиспалис и захватил расположенную недалеко крепость Оссет (ныне Сан-Хуан-де-Аснальфараче). Войска свевов были разбиты вестготами. В кон. 584 г. Гиспалис пал. Е. с остатками войска отступил в Кордубу (ныне Кордова) и укрылся в церкви. Заняв город, Леовигильд направил на переговоры с Е. его брата Рекареда, который от имени короля обещал прощение сдавшимся. Е. сдался и был сослан в г. Валенция (ныне Валенсия). На Пасху 585 г. он находился в заточении в Тарраконе (ныне Таррагона) и отказался принять причастие из рук арианского епископа. Григорий Турский лаконично сообщил, что позднее по приказу отца Е. был убит (Иоанн Бикларский называет имя убийцы — Сисберт). Григорий Великий, описывая смерть Е., представил ее как офиц. казнь, совершенную в темнице по приказу кор. Леовигильда. В ночь убийства у тела «царя и мученика» слышалось пение псалмов и был виден свет горящих лампад. По свидетельству Григория Великого, в посл. Леовигильд раскаялся в содеянном и осознал истину правосл. веры, однако не решился обнародовать раскаяние из страха перед окружением и подданными. Незадолго до смерти король разрешил вернуться в Испанию еп. Леандру Гиспальскому и поручил ему быть духовным наставником в православной вере младшего сына и наследника Рекареда. Согласно Григорию Великому, перед смертью кор. Леовигильд завещал Рекареду обратиться в правосл. веру. Однако вестгот. хронисты не подтверждают эту версию.

Иоанн Бикларский и Исидор Гиспальский затрагивают в сочинениях только политический аспект восстания в юж. областях Вестготского гос-ва, умалчивая об отречении Е. от арианства и о его обращении к правосл. вере. В целом восстание рассматривалось ими как неразумное стремление к захвату власти. По мнению Иоанна Бикларского, причиной восстания Е. стали интри-

ги его мачехи, королевы Госвинты (хронист, однако, умолчал о религ. характере этих интриг — королева-арианка крайне нетерпимо относилась к правосл. вере). Исидор Гиспальский не сообщил о мученической смерти Е., а Иоанн Бикларский ограничился краткой заметкой об убийстве. Упомянутые сочинения были написаны вскоре после обращения кор. Рекареда и вестготов в кафолическую веру (589), когда церковные иерархи стремились активно сотрудничать с вестгот. монархией. Составитель «Житий святых эмеритских отцов» не только умалчивает об обращении Е. и о его смерти, но также намеренно искажает приведенный им текст свт. Григория Великого, в к-ром Е. именовался мучеником.

Свт. Григорий Великий в «Диалогах» придает истории Е. исключительно религ. окраску, помещая в центр повествования те события, к-рые замалчиваются вестгот. писателями (обращение Е. под влиянием свт. Леандра Гиспальского, негодование Леовигильда на кафоликов и на собственного сына, мученическая смерть Е.). Григорий Великий лишь упомянул о восстании, сосредоточив внимание на поведении Е. перед лицом смерти. Драматизм событий в передаче свт. Григория усиливается тем, что они происходили в пасхальные дни. Сведения Григория Великого подтверждаются рассказом Григория Турского, который подробно описывает брак Е. с Ингундой и притеснения, к-рые ей пришлось пережить от Госвинты, пытавшейся обратить ее в арианство. Восстание под рук. Е. Григорий Турский рассматривал как реакцию кафоликов на религ. гонения, начатые Леовигильдом.

До XIII в. сведения испан. источников о мученике ограничиваются краткими заметками о его кончине в нек-рых монастырских хрониках («Овьедская эпитама» в ркп. 883 г. из мон-ря Сан-Мильян-де-ла-Коголья (*Epitome seu Compilatio Ovetensis* // MGH. AA. T. 11. P. 288), Силосская хроника, XII в., и «Всемирная хроника» Луки из Туя, XIII в.). Испан. аскетический писатель кон. VII в. Валерий Бергиденский назвал Е. среди невинно убиенных лиц царского происхождения (*Valerius, abbas. De vana saeculi sapientia* // PL. 87. Col. 426–427). Почитание Е. возникло, вероятно, в Риме благодаря авторите-



ту Григория Великого. Беда Достопочтенный в хронике назвал Е. королем-мучеником, пострадавшим за веру. В IX в. почитание мученика утвердилось во Франкском королевстве, память Е. была внесена в Матриолог Флора Лионского (сер. IX в.) и в последующие каролингские Матриологи — Адона Вьеннского, Узурда, Ноткера Заики. В XII–XIII вв. почитание Е. распространилось в Испании. К XII в. относится 1-е упоминание о главе мученика, которая была передана королевой Арагона Санцией (Санчей; 1174–1208) жен. мон-рю в Сихене (Арагон). По указу испан. кор. *Филиппа II* (1556–1598) святыню перенесли в Эскориал. Память Е. была включена в Толедский миссал (1551), в 1586 г. Филипп II испросил у Римского папы *Сикста V* разрешение отмечать память Е. во всех храмах Испании. При папе *Урбане VIII* вся Римско-католическая Церковь (1636) стала отмечать память Е.

В 1815 г. испан. кор. Фердинанд VII учредил военный орден св. Ерминингельда.

Ист.: ActaSS. Apr. T. 2. P. 134–138; *Greg. Turon.* Hist. Franc. P. 229–231, 260, 278–279, 282–283, 341; Juan de Biclano, obispo de Gerona: Su vida y su obra / Ed. J. Campos. Madrid, 1960; *Isid. Hisp.* Historia de regibus gothorum, vandalorum et suevorum // MGH. AA. T. 11: Chron. min. T. 2. P. 287, 303; Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium / Ed. I. N. Garvin. Wash., 1946. P. 485–491; MartRom. Comment. P. 136; SynCP. P. 179–180; *Der Narsessian G.* Le synaxaire arménien de Grégoire VII d'Anazarbe // AnBoll. 1950. Vol. 68. P. 269.

Лит.: *Duchesne L.* L'Église au VI^e siècle. P. 1925. P. 469–474; *García Villada Z.* Historia eclesiástica de España. Madrid, 1932. Vol. 2. Pars 1. P. 45–57; *Fliche, Martin.* HE. Vol. 4. P. 379–381; *Goffart W.* Byzantine Policy in the West under Tiberius II and Maurice: The Pretenders Hermenegild and Gundovald (579–585) // Traditio. 1957. Vol. 13. P. 73–118; *Fontaine J.* Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigotique. P., 1959. Vol. 1. P. 79–80; *idem.* Conversion et culture chez Visigoths d'Espagne // La conversione al cristianismo nell'Europa dell'Alto Medioevo. Spoleto, 1967. P. 87–147; *Dominguez del Val U.* Leandro de Sevilla y la lucha contra arianismo. Madrid, 1961. P. 24; *Hillgarth J. N.* La conversión de los Visigodos: Notas críticas // Analecta Sacra Tarraconensia. 1961. Vol. 34. P. 3–11, 15–26; *idem.* Coins and Chronicles: Propaganda in 6th Cent. Spain and Byzantine Background // Historia. 1966. Vol. 15. P. 483–508; *Gaiffier B., de.* Hispana et Lusitana. Part 2: Le cas de S. Hermenegilde // AnBoll. 1962. Vol. 80. P. 390–395; *Cignitti B.* Ermenegildo // BiblISS. Vol. 5. Col. 33–47; *Thompson E. A.* The Conversion of the Visigoths to Catholicism // Nottingham Medieval Studies. 1960. Vol. 4. P. 4–35; *Vazquez de Parga L. S.* Hermenegildo ante las fuentes históricas. Madrid, 1973; *Garate Combola J. M.* La rebellion de S. Hermenegildo // Revista de Historia militar. [Madrid], 1975. Vol. 19. P. 7–

48; *Orlandis J.* La Iglesia en la España visigótica y medieval. Pamplona, 1976. P. 26–27, 209; *Isla Frez A.* Las relaciones entre el reino Visigodo y los reyes Merovingios a finales del siglo VI // España Medieval. 1990. Vol. 13. P. 12–32; *García Moreno L. A.* La imagen de Bizancio en España en la temprana Edad Media (siglos VI–IX) // BZ. 1998. Bd. 91. S. 32–48; *Valverde M.* Leovigildo: La persecución religiosa y defensa de la unidad del reino // Iberia. 1999. Vol. 2. P. 123–132; *Frighetto R.* Religião e poder no reino hispano-visigodo de Toledo: A busca da unidade político-religiosa e a permanência das práticas pagãs no século VII // Ibid. P. 133–149; *Sanz R., Alvarez García F.* Tiempo, religión y política en el «Chronicon» de Ioannis Biclarenis // España Medieval. 1997. Vol. 20. P. 9–30; *Vallejo Girvés M.* Los exilios de católicos y arrianos bajo Leovigildo y Recaredo // Hispania sacra. Madrid, 2003. Vol. 55. P. 35–48.

Д. В. Зайцев

ЕРМИНИЯ [греч. Ἐρμινεία — истолкование, разъяснение, наставление], руководство, справочник для иконописцев (Ἐρμινεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης). Такого рода компилятивные сочинения в Греции и на Балканах назывались также «типикон», «трактат», «сказание». Круг вопросов, затрагиваемых в Е., касается как общих, так и конкретных наставлений по иконографии. Е. содержит объяснения композиций, перспективы, рассуждения о пропорциях, рисунке, прорисках, указания о технике живописи (темперной, стеной, масляной) и эмали, а также о составе красок, пигментов и связующих элементах с объяснением последовательности наложения красочных слоев, с перечнем рецептов покрывных лаков, методов реставрации и др. Иером. *Дионисий Фурноаграфитом* (ок. 1670–1744) первым в Е. (ок. 1730–1733) объединил иконографические и технические наставления, бытовавшие до того в отдельных сочинениях.

Е. следует отличать от текстов, известных как *подлинники иконописные*, к-рые принадлежат к рус. традиции. К Е. примыкают тематически близкие 6 серб. рукописей XVII–XVIII вв. (*Грейберг*. 2000. С. 119–145). Очевидна связь с Е. текста рус. «Троицкого сборника» (2-я пол. XV в.), содержащего, в частности, 16 живописных рецептов, почерпнутых из южнослав. и греческо-визант. источников (Свод письменных источников. 1995. С. 58–63).

Е. XVI–XVIII вв. известны лишь по поздним рукописным спискам. Протографы сохранились только в болг. Е. начиная с 30-х гг. XIX в. Все они, за исключением Е., написанной П. *Доксарасом*, фигурируют в кон-

тексте восточнохристианского искусства. Визант. Е. не сохранились, поздние встроены в единую традицию, охватывающую период от античности (Витрувий, Плиний Старший) до времени их написания или составления. Цитаты из визант. трактатов о живописных техниках (рецепты приготовления твореного золота и красок, нач. XVI в. — *Медуш*. 2002. Сн. 78) присутствуют в лат. средневек. манускриптах. Ювелир Рогер из Хельмарсхаузена, известный под псевдонимом Теофил Пресвитер, упомянул в 1-й четв. XII в. в прологе своей кн. «О разных искусствах» (De diversis artibus) о том, что в Греции известны разные виды и способы смешивания красок (*Theophil Presbyter. The Various Arts / Transl. and not. Ch. R. Dodwell. L.; N. Y., 1961*). Средневек. трактаты зап. авторов продолжают античную традицию компилятивных сочинений: «Рукопись из Лукки» (VIII в.), сборник анонимных авторов «Ключик к живописи» (1-я редакция — IX в.; 2-я, пространная — XII в.) (Mappaee Clavicula: A Little Key to the World of Medieval Painting / Transl. and not. J. G. Hawthorne, C. S. Smith. Phil., 1974) и трактат схожденного содержания (о красках, о золочении, об обработке драгоценных камней и проч.) Ираклия «О красках и искусствах римлян» (XII–XIII вв.) (*Heraclius. De coloribus et artibus Romanorum // Quellenschriften f. Kunstgeschichte u. Kunsttechnik des Mittelalters und der Renaissance. W., 1873. Bd. 4. S. 1–97*).

Пишущих по-гречески авторов Е. кон. XVII — 1-й пол. XVIII в. П. Доксараса (1662–1729), Дионисия Фурноаграфита, Христофора *Жефаровича* (1690–1753) объединяет помимо конфессиональной принадлежности ориентация на поствизантийское искусство.

В кругу исследователей интерес к Е. появился с 1831 г., когда греч. иконописцем Е. Димитрием, работавшим в церквях Греции, Македонии и Германии (Мюнхен), было сделано сообщение в нем. ж. «Kunstblatt» об анонимной греч. Е. 1820 г. В 1839 г. франц. археолог А. Н. Дидрон нашел на Афоне и в 1845 г. опубликовал в Париже франц. перевод текста Е. Дионисия Фурноаграфита. В отличие от этой Е., выдержавшей не одно переиздание и переведенной на мн. языки, труды по живописи др. греч., южнослав. и румын. авторов публиковались редко.



Типикон еп. Нектария «от сѣрьбъ-ский земъли от града Велеса» (до 1584). Протограф, написанный на греч. или, более вероятно, на церковнослав. языке, утерян. Самая ранняя рукопись Типикона — перевод на древнерус. язык находится в Киеве (НБ НАНУ. DA/212-A. Fol. 66–87v) в составе «Леопардовского сборника» (нач. XVIII в.). Все 28 параграфов касаются общей технологии настенной живописи, иконописи, живописи на стекле и на шерстяной ткани, а также, в частности, приготовления и использования темперных и масляных красок, чернил, золочения (изд.: Свод письменных источников. 1995. Т. 1. С. 441–448; *Медућ*. 2002. С. 232–285 — публ. древнерус. текста; *Петров*. 1899 — на рус. яз.; *Bentchev*. 2004. S. 28–38 — на нем. яз.).

Е. (после 1566) в 1-й Иерусалимской рукописи (XVII в.) (сохр. список 1850 г. — РНБ. Греч. № 214. Л. 133–175). Текст Е. был хорошо известен в XIX в. среди слав. иконописцев на Балканах наравне с Е. Дионисия Фурноаграфиота. Е. состоит из 3 паратем (частей), каждая посвящена отдельным вопросам. По мнению еп. *Порфирия (Успенского)*, в работе участвовали 2 анонимных составителя, одним из авторов, т. н. Анонимом I (Паратема 1), он считал критского худож. Франгоса Кателаноса. Составитель этой части Е. ссылается на достойных, по его мнению, подражания художников *Мануила Панселина* (Кон. XIII — нач. XIV в.) и *Феофана Критского* (1-я пол. XVI в.). В новогреч. языке рукописи присутствуют тур. и итал. слова, что может свидетельствовать об авторе текста как о выходе с о-ва Крит; часто встречается прямое обращение к читателю. Эта часть состоит из 49 параграфов с предисловием; рецепты по отделке нимбов и ассиста совпадают с техникой, используемой мастерами Зап. Европы; гл. «Naturale» посвящена западноевроп. традиции масляной живописи на холсте. В 2 параграфах говорится о технике иконописи критских и московских мастеров. Текст т. н. Анонима II (Паратема 2) касается только технологии настенной живописи (18 параграфов), оканчивается описанием способа раскрытия древних икон и общими наставлениями. С Е. Анонимов в отдельных параграфах обнаруживают родство Е. Дионисия Фурноаграфиота, З. Петровича, Х. Йовевича,

Дичо Зографа и др. иконописцев. Последняя часть 1-й Иерусалимской рукописи (Паратема 3), состоящая из 31 параграфа, посвящена описанию системы росписи храма.

Е. свящ. Даниила (1674) во 2-й Иерусалимской рукописи (Hieros. Patr. 214. Fol. 135–175) примыкает к Е. Анонимов в виде Паратемы 4. Считается, что ее составителем был греческий иконописец, работавший в ц. свт. Николая Чудотворца монастыря Хиландар и выполнивший иконы для иконостаса храма. 75 параграфов этой Е. посвящено проблемам иконографии праздников, святых, эпитетов Иисуса Христа и Пресв. Богородицы, др.; разделена на 75 параграфов.

Перевод обеих Е. опубликован на рус. языке еп. Порфирием (Успенским) (Ерминия, или Наставление в живописном искусстве... 1867. С. 139–192; Книга о живописном искусстве... 1867. С. 463–508; др. изд.: *Papadopoulo-Kérameus*. 1909. С. 237–253 (Паратема 1), 255–260 (Паратема 2), 261–273 (Паратема 3), 274–301 (Паратема 4) — на греч. языке; *Медућ*. 2002. С. 82–214 (Паратемы 1–3), 308–391 (Паратема 4) — греч. текст и серб. пер.; *Bentchev*. 2004. S. 41–65 (Паратемы 2 и 3) — на нем. языке).

Е. иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733). Протограф не сохранился. Текст оригинала, судя по различным спискам и редакциям (ок. 60 — места хранения рукописей, а также список печатных изданий приведены в кн.: *Bentchev*. 2004. S. 122–129), предвзяло благочестивое вступление, за ним следовали ок. 560 параграфов с описанием иконографии и 72, касающиеся технологии, из к-рых 66 заимствовано из 68 параграфов, входящих в Е. Анонима I и Анонима II. Добавлены параграфы: 2 (об угольном карандаше), 13 (о золочении икон), 14–15 (о золочении иконостаса), 72 (об ассисте). Е. Дионисия — компилятивный труд. Составитель, привлекая к этой работе своего ученика Кирилла с Хиоса, широко использовал тексты т. н. 1-й и 2-й Иерусалимских рукописей, в качестве примера для подражания он также называет произведения *Мануила Панселина*, но не упоминает *Феофана Критского*.

Первый слав. перевод Е. Дионисия (кон. XVIII в.), сделанный мон. Иларионом, не сохранился. Ранняя, 1832 г. болг. редакция Е. Дионисия

принадлежит Георгию Дамянову (Дуйчев. D. Sl. 38); ее список — «Ерминия славянски же сказание Зографическое» семьи Зографских, посл. четв. XIX в., б-ка философского фак-та в Скопье; изд.: *Медућ*. 2002. С. 438–674.

После 1-го франц. (1845) перевода Е. Дионисия последовали выполненные с ошибками греч. (1853), нем. (1855) издания и публикации на др. языках. Е. Дионисия наиболее известна и широко цитируема. Особо востребованы историками искусства издания греч. текста по рукописи из РНБ. Греч. № 708 (см. в кн.: *Papadopoulo-Kérameus*. 1909; англ. пер.: *The «Painter's Manual» of Dionysius of Fourni / Transl., comment. P. Hetherington. L., 1974. Torrance, 1996⁷*) и рус. перевода по рукописи из Пантелеимонова мон-ря на Афоне (Ath. Pantel. гр. 258, см.: Ерминия ДФ).

Е. Панайотиса Доксараса (1726) («О живописи»). Рукопись хранится в б-ке Историко-этнологического об-ва в Афинах. Е. содержит теоретический трактат по проблемам рисунка, живописи, композиции и представляет собой похвальное слово итальянским живописцам, особенно мастерам-венетианцам Тинторетто и Я. Бассано. В конце Е. даны 24 рецепта покрывных лаков и указания относительно золочения, язык которых изобилует итальянизмами (изд.: *Παναγιώτου Δοξάρᾶ*. *Περὶ ζωγραφίας, χειρόγραφον τοῦ ἀΨ'κ'στ' / Νῦν τὸ πρῶτον μετὰ προλόγου ἐκδιδόμενον ὑπὸ Σπυρίδωνος Π. Λάμπρου. Ἀθήναι, 1871, 1996⁸*; *Bentchev*. 2004. S. 130–153 — на нем. языке).

Е. Христофора Жефаровича (1726 — до 1740) известна в 2 греч. списках: из Б-ки Румынской АН. Бухарест — VAR. гр. 886 в, 1776–1777 гг. и Дуйчев. D. гр. 381, ок. 1807–1836 гг. Помещенная в начале теоретическая часть (VAR. гр. 886. Fol. 1–12v) в целом основывается на переводе «Трактата о живописи» Леонардо да Винчи, сделанном П. Доксарасом в 1720–1724 гг. Вторая, более обширная часть Е. (Ibid. Fol. 12v — 74) превосходит в подробностях все известные наставления по технологии в др. Е. В 172 параграфах описываются техники масляной и настенной живописи, технология приготовления эмали, говорится о золочении, покрывных лаках, реставрации икон и др. Уникальны по содержанию 2 словаря названий красок, составленные на греческом,



немецком и латыни, и рецепт росписи по эмали. Е. Х. Жефаровича включает пояснительные рисунки. Текст переводился частично на болг. язык, о чем свидетельствуют некоторые места Е. З. Петровича. Впервые по 2 греч. рукописям полностью опубликована на нем. языке: *Bentchev*. 2004. S. 154–232.

Е. Захария Петровича из Самокова, где в XVIII–XIX вв. существовала знаменитая школа иконописания, состоит из 2 частей: «Петрович I» (1834) и «Петрович II» (1838). Рукопись (117 fol.) хранится в крипте собора св. Александра Невского в Софии (изд.: *Василев*. 1976. С. 176–255 — на новоболг. языке; *Bentchev*. 2004. S. 233–300 — частично на нем. языке). Е. «Петрович I» содержит десятки рецептов красок, лаков и живописных техник, нек-рые заимствованы из Е. Дионисия Фурноаграфиота или Е. его предшественников. Е. «Петровича II» начинается описанием иконографии 31 христ. праздника и святых (компиляция текстов типа 1-й Иерусалимской рукописи или Е. Дионисия Фурноаграфиота). Затем приведено ок. 200 рецептов (компиляция выдержек из Е. Х. Жефаровича). Е. «Петровича II» восходит к общему типу болг. Е. 30-х гг. XIX в., к-рые были написаны в Самокове или связаны с самоковской школой: 1. **Е. Христо Йовевича** (1836–1838), иконописца из Самокова († 1872). Рукопись (Исторический музей, Самоков. Slavo. 23) в наст. время хранится в Самоковском Девичьем мон-ре в честь Покрова Пресв. Богородицы (изд.: *Bentchev*. 2004. S. 301–315 — частично (вопросы технологии) на нем. языке). 2. *D. Slavo*. 39 — рукопись Е. из Центра византийско-слав. исследований «Проф. Иван Дуйчев», София (ок. 1836–1838) (изд.: *Bentchev*. 2004. S. 316–327 — частично (описания рецептов) на нем. яз.). Написана на болг. языке с незначительным использованием церковнослав. и греч. слов и состоит из 123 параграфов. В работе над ней принимали участие 2 чел.: один составил весь текст Е., за исключением текста на листах 14–15v (соответствует § 41 Е. Дионисия Фурноаграфиота и тексту под названием «Немецкий лак»). Основное внимание обращено на технику живописи, иконографический материал представлен мало по сравнению с Е. З. Петровича, содержится гораздо меньше рецептов. Древнейшей из

З Е. типа «Петрович II» признана неизданная **Е. И. Константиновича** из Янины (Центр. архив, София. Ф. 1510. Оп. 1. Арх. ед. 182); судя по колофону, перевод был сделан И. Константиновичем с греч. Е. в 1831 г. в Самокове.

1-я Е. Дичо Зографа (ок. 1835–1839) (Дуйчев. D. Sl. 412. 188 fol.). Условное название Е. получила по имени иконописца Дичо Зографа, известного также как Дичо Крыстевич (1810–1872) из с. Тресонче (совр. Республика Македония). Написана на слав. и греч. языках, содержит 54 оригинальных рецепта (Fol. 3–20), касающихся живописной техники, обширный иконографический раздел, множество мелких рисунков декоративного характера (изд.: *Василев*. 1976. С. 33–44 — на болг. языке; *Bentchev*. 2004. S. 328–346 — частично (технология) на нем. языке).

2-я Е. Дичо Зографа (1851) (Музей истории г. Софии. № 1286. 256 fol.). Следует в целом Е. Дионисия Фурноаграфиота. Написана на греч. и слав. языках, имеет часть, посвященную живописной технике, иконографический раздел и вступление, повторяющее пролог Е. Дионисия Фурноаграфиота. Введено описание мн. новых (по сравнению с Е. Дионисия Фурноаграфиота) иконографических схем, отчасти заимствованных из «Стематографии» (1741) Жефаровича, представлена иконография болг. святых. Встречаются заимствования из Е. свящ. Даниила. По мнению Р. Лозановой (*Лозанова*. 1998), многочисленные дополнения были сделаны на основе рус. и греч. источников (изд.: *Bentchev*. 2004. S. 347–354 — частично (живописная техника) на нем. языке).

Е. Захария Зографа (ок. 1830–1850) (СНИМ. Инв. № 11. Оп. 5. Р. 10. 158 fol.), иконописца и мастера монументальной живописи самоковской школы иконописания Захария Христовича Димитрова (1810–1853). За исключением 2 живописных рецептов, посвящена иконографии (изд.: *Bentchev*. 2004. S. 355 — частично (рецепты) на нем. яз.).

Е. Варбана Коларова (1863) содержит иконографический указатель (изд.: *Василев*. 1977).

Лит.: Ерминия, или Наставление в живописном искусстве, написанное неизвестно кем, вскоре после 1566 г. (1-я Иерусалимская ркл.) / Пер. с новогреч.: архим. Порфирий (Успенский) // ТКДА. 1867. № 7. С. 139–192; Книга о живописном искусстве Даниила священника 1674 г. (2-я Иерусалимская ркл.) / Пер.

с новогреч.: архим. Порфирий (Успенский) // Там же. № 12. С. 463–508; *Порфирий (Успенский)*, архим. Письма о пресловутом посольской церкви Панселине к настоятелю посольской церкви нашей в К-поле архим. Антонину // Там же. № 10. С. 120–164; № 11. С. 266–292; Ерминия, или Наставление в живописном искусстве, сост. иером. и живописцем Дионисием Фурноаграфиотом, 1701–1733 / Пер.: еп. Порфирий (Успенский) // Там же. 1868. № 2. С. 269–315; № 3. С. 526–570; № 6. С. 494–563; № 12. С. 355–445 (отд. отт.: К., 1868). М., 1993; *Голубцов А. П.* О греч. иконописном подлиннике // ПрТСО. 1888. Ч. 42. С. 131–151; *Петров Н. И.* Типик о церковном и о настенном письме еп. Нектария из серб. града Велеса 1599 г. и его значение в рус. иконописи // ЗРАО. 1899. Т. 11. Вып. 1/2. С. 1–52; *Papadopoulos-Kérameus A.* Denys de Fourna: Manuel d'icographie chrétienne. St.-Pb., 1909; *Покровский Н. В.* Греч. иконописный подлинник // Он же. Очерки памятников христ. искусства. СПб., 1910, 1999⁹. С. 117–122; *Greco V.* Byzantinische Handbücher der Kirchenmalerei // Byz. 1934. Т. 9. N 2. P. 675–701; *idem.* Eine kritische Ausgabe der Ερμινεία της Ζωροφικής Τέχνης // Actes du IV^e Congr. intern. des études byzantines. Sofia, 1935. Т. 1. P. 225–237; *idem.* Neue Handschriften der Ερμινεία της Ζωροφικής Τέχνης // Εἰς μνήμην Σπυρίδωνος Λόιτρου. Athen, 1935. Σ. 303–310; *Василев А.* Ерминия: Технология и иконография. София, 1976; он же. Иконографски наръчник / Преведен от слав. на говорим бълг. език от В. Г. Коларов през 1863 г. София, 1977; Свод письменных источников по технике древнерус. живописи, книжного дела и худож. ремесла в списках XV–XIX вв. / Ред.-сост.: Ю. И. Гренберг. СПб., 1995. Т. 1. Кн. 1–2; 1998. Т. 2; *Евсеева*. Афонская книга; *Лозанова Р.* Първообразът на Апокалипсиса в българското църковно изкуство // Проблеми на изкуството. София, 1998. № 3. С. 40–49; она же. Ерминията на Дичо Зограф от Музея за история на София // ДК. 2001. Кн. 6. С. 26–31; *Медух М.* Стари сликарски приручници. Београд, 1999. Кн. 1; 2002. Кн. 2; *Гренберг Ю. И.* Греч. и южнослав. ерминии и типики в списках XV–XIX вв. о технике иконописи настенной живописи и рукописной книги. М., 2000; *Мутафов Е.* Европеизация на хартия: Съчинения за живописи на гръцки език през първата пол. на XVIII в. София, 2001; он же. Имало ли е ерминии във Византия? // Проблеми на изкуството. 2001. № 1. С. 37–42; он же. Поглед връз двете ерминии на Дичо Зограф // 36. средновековна уметност. Скопје, 2001. Н. С. Бр. 3. С. 268–279; Διονύσιος ο εκ Φοινιά και το έργο του: Καρπενήσιον, 11–14 Οκτωβρίου, 1996. Αθήνα, 2003; *Bentchev I.* Die Technologie in den griechische und bulgarische Malerbücher des 16–19. Jh. Recklinghausen, 2004.

И. Бенчев

ЕРМИОНИЯ [Ермиона; греч. Ἐρμιόνη] († ок. 117), мц. Эфесская (пам. 4 сент.), дочь ап. *Филиппа*. В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) содержится сказание, согласно к-рому пророчица Е. и 3 ее сестры жили во времена имп. *Траяна* (98–117). Однажды она пришла в Эфес вместе с сестрой Евтихидой, чтобы почтить ап. *Иоанна Богослова*, однако не застала его. В это время в город прибыл имп. Траян, который приказал



схватить Е. и, не сумев убедить святую отречься от Христа, велел бить ее по лицу. Е. предсказала императору победу над персами и переход власти к его зятю, после чего была отпущена. При имп. *Адриане* (117–138) Е. вновь была схвачена и претерпела мн. пытки, после чего император приказал обезглавить ее. У палачей отсохли руки, но Е. исцелила их, и они уверовали во Христа. Е. скончалась в мире и была погребена в Эфесе. В сказании Минология имп. *Василия II* (кон. X — нач. XI в.) со-

принял их души прежде ее смерти. Е. исполнила их просьбу и с миром отошла ко Господу. Благочестивые христиане похоронили ее останки в Эфесе.

Невозможно точно определить, дочерью какого ап. Филиппа была Е. В НЗ сообщается лишь о 4 дочерях ап. Филиппа от 70, девицах-пророчицах, живших с отцом в Кесарии Палестинской (Деян 21. 8–9). *Евсевий* Кесарийский в «Церковной истории» (IV в.) приводит различные свидетельства ранних христ. авторов II–III вв. об ап. Филиппе без уточнений, о каком апостоле идет речь. *Паний*, еп. Иерапольский, беседовал с дочерьми Фи-

В 536 г., при патриархе *Мине*, на церковном Соборе в К-поле присутствовал Павел, игум. мон-ря Е., расположенного недалеко от Элевихова квартала (*Janin. Églises et monastères*. P. 113).

Сохранилось Житие Е. на арм. языке (ВНО, N 378), которое является расширенным вариантом синакарных сказаний. Армянская Церковь отмечает день памяти Е. 4 сент. В Римском Мартирологе память Е. не указана.

Ист.: ВHG, N 2171; ВНО, N 378; PG. 117. Col. 29–30 [Минология имп. *Василия II*]; SynCP. Col. 14–15; ВМЧ. Сент. Дни 1–13. Стб. 162–163; *Νικόδημος. Συνοξαριστής*. Т. 1. Σ. 79–83; ЖСв. Сент. С. 113–115.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 271; Ерμόνη // ОНЕ. Т. 5. Σ. 873; *Lucchesi G.* Ermione // BiblSS. Vol. 5. Col. 61–64; *Aubert R.* Hermione // DHGE. Т. 24. Col. 109; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 136.

Д. В. Зайцев

Гимнография. Память Е. отмечается в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos. Turicon*. Т. 1. P. 14) без богослужебного последования. В различных редакциях *Студийского устава* память Е. не содержится. В одной из ранних редакций *Иерусалимского устава* — *Sinait*. gr. 1094, XI–XII вв. (*Lossky. Turicon*. Т. 1. P. 158), Е. упоминается 4 сент. без богослужебного последования. В первопечатном греч. Типиконе (Венеция, 1545) память Е. отсутствует, однако содержится в первопечатном рус. Типиконе (М., 1610). В совр. греч. и рус. богослужебных книгах Е. не упоминается. В рукописях сохранились нек-рые песнопения Е.: канон, составленный гимнографом *Иосифом*, плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, с акростихом: Ὑμνοῖς σε μέλλω προφρόνως, Ерμόνη. Ἰωσήφ (Песнями тебя воспевая от всей души, Ермиония, Иосиф), ирмос: Ὑπὸν διδοεύσας ὡσεὶ ξηρὸν (Водъ прошеде ѡкъ сѣишъ); нач.: Ὑμνοῦντι τὴν μνήμην τὴν εὐκλεῆ (Воспеваюшему память славную) (АНГ. Т. 1. P. 88–97); седален (Миней ГИМ. Син. № 159, XII в.; см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 4).

Е. Е. Макаров

ЕРМИИП, сщмч. Никомидийский (пам. 26 июля) — см. в ст. *Ермолай, Ермитт и Ермократ*, священномученики Никомидийские.

ЕРМИИП, мч. (пам. 18 авг.) — см. в ст. *Емилиан*, сщмч., еп. Трбийский.

ЕРМИТИАН Иоанн [Иероним Иоанн, Германим Харитоним; греч. Ἐρμητιανὸς Ἰωάννης], визант. писатель XV в., ученик *Плифона Георгия Гемиста*, переписчик рукописей, учитель детей визант. деспота *Фомы*



Мц. Ермиония.
Миниатюра из Минология
Василия II, 976–1025 гг.
(Vat. gr. 1613. Fol. 12)

липпа в Иераполе (*Euseb. Hist. eccl.* III 39. 9). *Климент Александрийский* пишет, что Филипп выдал своих дочерей замуж (*Ibid.* III 30. 1). Рим. писатель *Гай* в диалоге против *Прокла* говорит, что 4 дочери ап. Филиппа были пророчицами и после смерти отца жили в Иераполе (*Ibid.* III 31. 4). Только *Поликрат*, еп. Эфесский, в послании к св. *Виктору I*, еп. Римскому, сообщает о том, что Филипп, апостол от 12, вместе с 2 дочерьми, состарившимися в девстве, погребен в Иераполе, а его 3-я дочь, «которой руководил Дух Святой», — в Эфесе (*Ibid.* III 31. 3). По-видимому, уже тогда в церковной традиции произошло смешение сведений о 2 апостолах. В результате нек-рые исследователи (болландисты; *ActaSS. Sept.* Т. 2. P. 181–186) склоняются к мнению, что отец Е. — ап. Филипп от 70, однако архиеп. *Сергий (Спасский)* считает цитату из диалога *Поликрата* достаточно высокой для утверждения, что Е. — дочь ап. Филиппа от 12 (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 357).

общается, что сестру Е. звали Евтихией (Εὐτυχίης), Е. и уверовавшие во Христа палачи были вместе обезглавлены. В обоих сказаниях Е. названа мученицей.

Прп. *Никодим Святогорец* приводит более подробное сказание, согласно к-рому Е. и ее сестра *Евтихида* встретили в М. Азии ученика ап. *Павла* *Петрония*, к-рый стал их наставником. Е. освоила врачебное искусство и многих исцеляла именем Божиим. Имп. *Траян* приказал пытать Е., но ей явился Христос в образе *Петрония* и ободрял ее. Не сумев заставить Е. поклониться идолам, император отпустил ее. Она устроила в М. Азии странноприимный дом и оказывала помощь всем, кто в ней нуждались. Имп. *Адриан* повелел схватить Е.: с мученицы сдирали кожу, вонзали в ступни гвозди, затем бросили в котел, где кипели смола, сера и свинец, после чего положили на раскаленную сковороду, однако Е. осталась невредимой. Она сделала вид, что хочет принести жертву *Гераклу*, вошла в языческий храм и воздала хвалу истинному Богу, тогда с неба раздался гром и идолы разрушились. Палачи, которым было приказано отрубить Е. голову, уверовали во Христа, они присили Е. помолиться, чтобы Бог

Из послания *Поликрата* ясно, что почитание Е. в Эфесе имело место уже в кон. II в. Согласно Житию мц. *Миротии* (пам. 2 дек.), пострадавшей при имп. *Деции* (249–251), от могилы Е. в Эфесе проистекало миро. В К-поле синаксис в честь Е. совершался в посвященном ей храме недалеко от ц. мч. *Романа* (*SynCP. Col.* 15).

Палеолога: Андрея, Мануила и Зои. Род. в Спарте. В 50–60-х гг. XV в. жил в Спарте или в Мистре. В 1460 г., спасаясь от турок, присоединился к свите Фомы Палеолога и переехал на о-в Корфу (Керкира). В 1465 г. переехал через Анкону в Рим, где получил финансовую поддержку от кард. Виссариона и папы Павла II. Ученик и восторженный поклонник Плифона, Е. не был членом основанного его учителем тайного союза (Eucosmion Plethonis. Col. 811). Как переписчик греч. рукописей, Е. принимал участие в создании знаменитой б-ки кард. Виссариона. Автор монодий на смерть Плифона, на смерть Катерины Палеологини, жены деспота Фомы Палеолога, панегирика Андрею и Мануилу Палеологам. Из богословских произведений Е. известен трактат «Главы о Христе».

Соч.: *Hieronymi Charitonimi Encomium Plethonis* // PG. 160. Col. 805–812.

Ист.: *Bessarionis Epistolae* // Mohler L. Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Paderborn, 1942. Bd. 3. P. 531, 533.

Лит.: Λάμπρος Σ. Π. Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά. Αθήνα, 1930. Т. 4. Σ. 267–282; Mioni E. Aristotelis codices Graeci, qui in bibliotheca Venetis adservantur. Patavii, 1958. P. 101; *idem*. Bessarione scriba e alcuni suoi collaboratori // Miscellanea marciana di studi bessarionei. Padova, 1976. P. 301; Diller A. Three Greek Scribes Working for Bessarion: Trivizias, Callistus, Hermonymos // Italia medioevale e umanistica. Padova, 1967. N 10. P. 403–410; Beck H.-G. Reichsidee und nationale Politik im spätbyzantinischen Staat // Ideen und Realitaeten in Byzanz. L., 1972. S. 86; Медведев И. П. Мистра: Очерки истории и культуры поздневизант. города. Л., 1973; *он же*. Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб., 1997². С. 58, 59, 62, 148; Bernardinello S. Un autografo del Bessarione // Miscellanea marciana di studi bessarionei. Padova, 1976. S. 1–19; Trapp E. Hermetianos und Hermonymos // JÖB. 1978. Bd. 27. S. 287–291.

К. И. Лобовикова

ЕРМОГѢН [греч. Ἐρμογένης], свт. (пам. греч. 24 нояб.), еп. Акрагантский. Точное время жизни неизвестно (по мнению Ф. Феррари, ранее араб. завоевания Сицилии в IX в.). В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) указана память Макария и Е., епископов Акрагантских. В списке Типикона Великой ц., хранящемся в мон-ре Св. Креста в Иерусалиме (архетип X в., ркп. XI в.), отмечена память Акрагантских епископов Макария, Григория и Е. Подробные сведения имеются только о свт. Григории, жившем в VI–VII вв. Архиеп. Сергей (Спасский), рассматривавший гипотезу о появлении в календарях имени Е. в результате искажения

имени Григория, еп. Акрагантского, пришел к выводу, что речь идет о 2 святых, т. к. в визант. стихных синаксарях (напр., Paris. gr. 1582, XIV в.; ГИМ. Син. греч. № 369 (353), 1-я пол. XIV в.) каждому из них посвящено особое двустишие. Согласно стихным синаксарям, Е. скончался в мире (еп. Макарий в них не упом.). Ист.: *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 527; SynCP. Col. 256; *Mateos*. Turicon. Т. 1. P. 112; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 2. Σ. 178. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 364; ОНЕ. Т. 5. Σ. 874; *Morabito G.* Ermogene, vescovo di Agrigento // *BiblSS*. Vol. 5. Col. 65; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 137.

ЕРМОГѢН (ок. 1530 — 17.02.1612, Москва), сщмч. (пам. 17 февр., 12 мая, 5 окт. — в Соборе Московских святителей), патриарх Московский и всея Руси.

Биография. Год рождения Е. определяется на основании свидетельств поляков, в 1615 г. утверждавших, что в 1610 г. им противился только «ось-



Сщмч. Ермоген,
Патриарх Московский и всея Руси.
Икона. 10-е гг. XX в. (ГМИР)

мидесятилетний патриарх» (АЗР. Т. 4. С. 51). Возможно, мирское имя буд. патриарха было Ермолай: известно, что в его Патриаршество в Москве была заложена ц. во имя сщмч. Ермолая на Козьем болоте. Не вполне ясно происхождение Е. В Казани существовало предание о том, что святой был родом оттуда, но в таком случае пришлось бы признать, что он жил в Казани еще в эпоху Казанского ханства. Бывш. польск. комендант Москвы А. Гонсевский в 1615 г., во время съезда с царскими послами под Смоленском, упоминал, что в 1610–1611 гг. некий московский священник сооб-

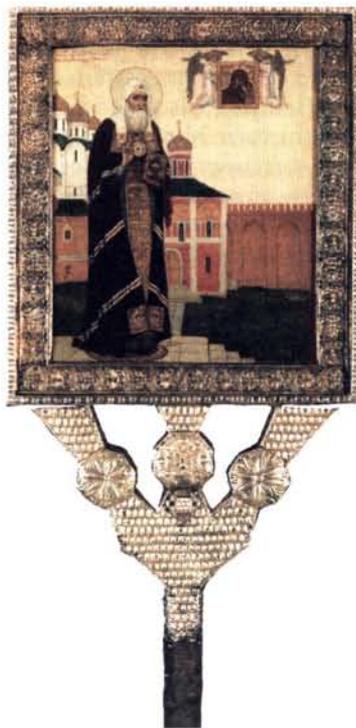
щил ему «прежние дела» патриарха, в частности, «как он в казаках донских и опосле попом в Казани бывал» (Там же. № 209. С. 481). С. М. Соловьёв считал, что Е. происходил из рода князей Голицыных, ссылаясь при этом на родословную Гедиминовичей, записанную патриархом (Глаголев. Род великого господина свят. Ермогена. 1902. С. 578; *Он же*. 1901. С. 125; *Он же*. Святейший патр. Ермоген. 1902. С. 245–301). Кроме того, ц. во имя сщмч. Ермолая была построена Голицыными. Более обоснованной представляется т. зр. С. Ф. Платонова, предполагавшего происхождение Е. из посадских людей. Основанием для этой гипотезы была запись на одной из вятских икон, сообщавшая, что зятем Е. (мужем сестры или мужем сестры жены Е.) был вятский посадский человек Корнилий Рязанцев, получивший благословение патриарха (Платонов. 1903. С. 231–235; впрочем, как справедливо заметил С. Кедров, родственники архиереев часто выходили замуж за купцов). По мнению Я. Г. Солодкина, Е. мог происходить из мелких служилых людей — к этому слою принадлежали племянник патриарха А. С. Крылов и внук П. Чурин (исследователь ссылается на оброчную грамоту уфимскому сыну боярскому А. С. Крылову (не ранее 1627/28) и на позднейшую «Пермскую летопись»). Некоторые исследователи пишут о священнических корнях Е. В синодике Троице-Сергиева мон-ря названы родственники Е.— 22 имени, в числе к-рых — 5 имен иноков, имя иеромонаха, 5 имен младенцев (Глаголев. Род великого господина свят. Ермогена. 1902. С. 578; *Он же*. Святейший патр. Ермоген. 1902. С. 263).

Первые достоверные известия о Е. относятся ко времени его служения священником в Казани в кон. 70-х гг. XVI в. По предположению Д. М. Глаголева, именно Е. был тем «клириком, жившим в миру», к-рому адресовано одно из посланий Казанского архиеп. св. Варсонофия (см. *Варсонофий*, свт., еп. Тверской), датированное 1571–1576 гг. (Там же. С. 266). Из подробной «Повести о честном и славном явлении образа Пречистой Богородицы в Казани и о чудесах, бывших от него», написанной Е. ок. 1594 г. (список ГИМ. Син. № 982 считается автографом), известно, что буд. патриарх служил в ц. свт. Николая Госптиного, по-видимому расположенной

близ торговых рядов и являвшейся важным центром городской жизни, был одним из главных участников обретения 8 июля 1579 г. чудотворной *Казанской иконы Божией Матери*. Считается, что краткое сообщение о явлении иконы было тогда же записано Е. и послано царю *Иоанну IV Васильевичу*. Из «Повести о честном и славном явлении образа Пречистой Богородицы в Казани...» известно, что Е. просил Казанского архиеп. *Иеремью* о благословении взять икону из земли. Архиепископ благословил Е. перенести святыню в ц. свт. Николая Тульского, где был отслужен молебен, затем в Благовещенский собор.

В 1587 г. Е. принял иночество (возможно, вслед вдовства). В лит-ре высказывалось предположение, что постриг был совершен в *Чудовом в честь Чуда арх. Михаила в Хонех муж. мон-ре* в Москве (см., напр.: *Дробленкова*. 1988. С. 154; предположение, по-видимому, основано на грамоте, посланной Е. в 1592, в бытность его Казанским митрополитом, патриарху св. *Иову*, в которой Казанский архиерей упом. «*Книгу степенную царского родословия*», читанную им в б-ке Чудова мон-ря). Вскоре после принятия иночества Е. стал архимандритом *казанского в честь Преображения Господня муж. мон-ря*.

13 мая 1589 г. Е. был хиротонисан во епископа и возведен в сан митрополита Казанского и Астраханского (с 1602 митрополит Казанский и Свияжский). Он стал 3-м по чести иерархом Русской Церкви после патриарха и митрополита Новгородского. Деятельность Е. на Казанской кафедре была направлена на укрепление Православия в незадолго до этого завоеванном Россией многонациональном крае, где русские жили вместе с татарами, чувашами и марийцами и где христианство не имело крепких корней. 9 янв. 1592 г. Е. послал патриарху *Иову* грамоту о дозволении праздновать память воинов-христиан, погибших в борьбе с татарами, и память христиан, замученных татарами за нежелание отказаться от своей веры, — *Иоанна, Петра и Стефана* (двое последних были крещеными татарами). Рассказ Е. был основан на сведениях, собранных им «от достоверных людей», и на краткой повести о мученичестве *Иоанна*. Грамотой патриарха *Иова* 24 февр., в день кончины *Иоанна*,



Сцмч. Ермоген.
Выносная икона. 1913 г. (ГМИР)

было установлено празднование памяти Казанских мучеников.

В грамоте 1593 г., посланной в ответ на грамоту Е. об упадке христианства в Казани, царь *Феодор Иоаннович* указал поселить новокрещеных татар в отдельной слободе, прекратить строить мечети и разрушить недавно построенные, запретил православным вступать в браки с иноверцами и поступать к ним в услужение (ААЭ. Т. 1. № 358). Из этой же царской грамоты мы узнаем, что Е. собирал новокрещеных татар в соборном храме и наставлял их в Православии. И. Мансветову был известен сборник 1598 г. из собр. РГБ. ОИДР. № 190 с надписью: «Книга преосвященного Ермогена, митрополита Казанского и Астраханского, 7106 января 12, в 9-е лето владычества его», содержавший чины принятия в Православие католиков и мусульман (*Мансветов И.* Патр. Ермоген // ДБ. 1861. Т. 13. № 35. С. 424).

В 1592 г. Е. участвовал в перенесении мощей Казанского архиеп. св. *Германа (Садырева-Полева)* из Москвы в *свияжский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь*. Встреча святыни Казанским митрополитом, братией мон-ря и горожанами состоялась 25 сент., в тот же день Е. совершил торжественную службу, мощи свт. *Германа* были помещены в алтаре монастырского Ус-

пенского собора. Ок. 1594 г., несомненно по повелению Е., в Казани на месте явления Казанской иконы Божией Матери был построен каменный храм, в связи с чем митрополит написал «Повесть о честном и славном явлении образа Пречистой Богородицы в Казани...». 4 окт. 1595 г., при перестройке собора в казанском Спасо-Преображенском мон-ре, были вскрыты могилы святителей *Гурья (Руготина)* и *Варсонофия*, обретенные их нетленные останки, вскоре архиереи были канонизированы по решению патриарха *Иова*. В том же году Е. был послан по распоряжению патриарха в Углич для освидетельствования мощей угличского кн. св. *Романа Владимировича*.

Во время пребывания Е. на Казанской кафедре в городе некое время (вероятно, между кон. 80-х и сер. 90-х гг. XVI в.) действовала типография (3-я в России XVI в. после типографии в Москве и в Александровской слободе). На возможную связь местного книгопечатания с Е. указывают вышедшие в свет 2 издания службы Казанской иконе Божией Матери (описание экземпляров см.: *Поздеева И. В., Туршилов А. А.* «Тетради... печатаны в Казане»: К истории и предыстории Казанской типографии XVI в. // ДРВМ. 2001. № 2(4). С. 45–49; № 4(6). С. 17–21; *Гусева А. А.* Издания кирилловского шрифта 2-й пол. XVI в.: Свод кат. М., 2003. Кн. 2. С. 680, 711, 908–909, 946–947; № 97, 130), напечатанные тем же шрифтом, что Триодь Цветная, изданная Московской анонимной типографией не позднее 1564 г. (Там же. Кн. 1. № 34). Время перевоза типографского оборудования в Казань неизвестно, брошюры датируются по водяным знакам. Типография находилась в Казани до 1620 г., когда ее оборудование было перевезено на московский Печатный двор, о книгопечатании в Казани после сер. 90-х гг. XVI в. сведений нет. В 1598 г. Е. присутствовал на Земском соборе в Москве, избравшем на престол *Бориса Феодоровича Годунова*, участвовал во всенародном молении *Бориса Годунова* вступить на престол у стен *Новодевичьего московского в честь Смоленской иконы Божией Матери мон-ря*. В 1601 г. Забулацкую слободу в Казани, всегда принадлежавшую местным архиереям, Е. передал городу для расширения посада. В 1602 г. на части территории Казанской епархии была обра-



зована Астраханская епископия. Е. писал о том, что многие в епархии «укоряли» его — по-видимому, на митрополита посылались в столицу жалобы. Гонсевский сообщал, что к письму московского священника (в к-ром содержались сведения о жизни Е. у казаков) были приложены «з дворца Казанского многие доводы на того Ермогена, кои за прежних господарей на него с Казани русские люди делали». Вероятно, причиной недовольства были суровые меры, к-рые применял Е. по отношению к провинившимся (тюремное заключение, телесные наказания, сидение на цепи).

Как и др. архиереи, Е. был включен *Лжедмитрием I* (1605–1606) в сенат. Имеются свидетельства, что из рус. архиереев только Казанский митрополит выступил против брака царя с Мариной Мнишек, если она не примет Православие. За это Е. был приговорен к лишению сана. По «Сказанию и повести, еже содеяся в царствующем граде Москве, и о растриге Гришке Отрепьеве», написанным современником событий, Лжедмитрий приказал не только выслатъ Е. из Москвы в Казань (архиерей был вызван в столицу для участия в работе сената), но также «в монастырь заточити», что не было выполнено из-за свержения Лжедмитрия 17 мая 1606 г. (ЧОИДР. 1847. Кн. 9. Отд. 2. С. 20).

После избрания на престол *Василия Иоанновича Шуйского* и сведения с Патриаршего престола поставленного Лжедмитрием *Изнатия* встал вопрос о новом патриархе. Есть основания предполагать, что 1-м кандидатом на Патриарший престол являлся Ростовский и Ярославский митр. *Филарет* (именно он отправился 3 июня 1606 в Углич за мощами царевича св. *Димитрия Иоанновича*). Польск. современники писали, что причиной расхождения царя Василия Шуйского с митр. Филаретом и наречения патриархом Е. была приверженность Филарета Лжедмитрию I, при к-ром Филарет стал митрополитом. По предположению Платонова, неудовольствие царя вызвала связь митр. Филарета с Шереметевыми, организовавшими против царя заговор. 3 июля 1606 г. Е. был возведен на Патриарший престол в соответствии с чином интронизации патриарха Иова (предполагавшим повторение епископской хиротонии). Чин поставления Е. в

патриархи сохранился не полностью (РГАДА. Ф. 135. Дрвкл. № 6). Новгородский митр. *Исидор* вручил Е. посох свт. *Петра*, царь — панагию, белый клобук и др. посох. («Новый летописец» содержит ошибочное сообщение, что Е. 1 июня 1606 венчал на царство Василия Шуйского, в действительности чин венчания на царство совершил Новгородский митр. *Исидор*.)

Патриаршество Е. пришлось на *Смутное время*. Почти все рус. источники высоко оценивают роль Первосвятителя в сохранении правосл. Церкви и государственности в России в эти годы. В «Новой повести о преславном Российском царстве», «Плаче о пленении и конечном разорении Московского государства», сочинениях И. *Хворостинина*, «Новом летописце» о Е. рассказывается как о мученике за православную веру, сохранившем ее в России ценой своей жизни. В польск. источниках у Е. отмечены те же качества, что и в рус. текстах, но с противоположной оценкой.

Послания Е. свидетельствуют о том, что Первосвятитель в условиях гражданской войны стремился прежде всего к сохранению в России Православия и правосл. государственности. Грамоты, рассылавшиеся Е. из столицы 29 и 30 нояб. 1606 г., после победы царского войска над мятежниками во главе с И. И. Болотниковым, носили характер воззваний с призывом к отпору восставшим («ворам») по всей стране, к верности царю. В грамотах говорилось о том, что крестоцелование Лжедмитрию I — это измена законному царю, о том, что истинный царевич Димитрий мертв и его мощи принесены в Москву. Царь в грамотах назван «крепким христианским поборником, нашим по Боге заступником», бунтовщики уподобляются богоборцам. О Лжедмитрии Е. писал, что тот собрал еретиков «многих вер», стремившихся «разорить крестьянскую веру» (патриарх сознательно не делал различия между неправосл. исповеданиями, когда писал, что Марина Мнишек держалась «люторския веры», хотя Е. не мог не знать, что она была католичкой). Патриарх призывал духовенство поддержать царя и удерживать паству от присоединения к мятежникам, читать и распространять патриарший грамоты. 22 дек. 1606 г. Е. послал грамоту Казанскому митр. св.

Ефрему с благодарностью за прекращение мятежа жителей Свияжска против Василия Шуйского.

20 февр. 1607 г. в Успенском соборе Московского Кремля, по всей видимости по инициативе Е., был совершен чин всенародного покаяния. Рус. люди просили прощения у низложенного в июне 1605 г. по приказанию Лжедмитрия I патриарха св. Иова за все совершенные в годы Смуты измены: царям Борису Годуну, его сыну *Феодору*, патриарху Иову, за целование креста Лжедмитрию I. Для принятия покаяния бывш. патриарх был вызван в Москву из *старицкого в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*, в к-рый с патриаршей грамотой от 5 февр. 1607 г. был послан Крутицкий митр. Пафнутий. Свт. Иов призывался грамотой в Москву на «подвиг», необходимый «для государева и земского великого дела». После молебна в кремлевском Успенском соборе, совершенного Е., патриарху Иову подали покаянную челобитную. Затем была зачитана разрешительная грамота от имени обоих патриархов и всего Освященного Собора, в которой объявлялось о прощении. Через 2 месяца, после того как к мятежникам под Калугой перешел 15-тысячный отряд царской армии, Е. предал проклятию Болотникова и его главных сообщников (ААЭ. Т. 2. № 67). Осенью 1607 г. Е. призывал царя не прекращать военных действий после взятия правительственными войсками Тулы.

6 июня 1607 г. в грамоте митр. Филарету Е. сообщал о походе царских войск на *Лжедмитрия II*, разоблачал его как самозванца и призывал разослать грамоты по городам и мон-рям против «врагов Христовых», к-рые «отступили от Бога жива и от православных христианских веры», «крестное целование преступив». В «Новом летописце» сообщается о волнениях в Москве против царя Василия в период осады столицы Тушинским воеводой. 17 февр. 1609 г. по инициативе бояр, замысливших «царя Василия переменить», патриарха схватили в Успенском соборе, насильно привели на Лобное место, где он твердо отстаивал «законного царя» (ПСРЛ. Т. 14. С. 87). Вскоре в городе началось возмущение среди посадского населения, и лишь известие о приближении к Москве на помощь царю войск кн. М. В. Скопина-Шуйского успокоило людей, Е. по этому



случаю «по всем церквам повеле пяти молебны з звоном» (Там же. С. 92). Келарь Троице-Сергиева мон-ря *Авраамий (Палицын)* упоминает о последующих совместных попытках царя и патриарха снизить цены на хлеб. Важным событием было поставление в февр. 1610 г. настоятелем Троице-Сергиева мон-ря прп. *Дионисия (Зобниновского)*, находившегося в Москве во время осады ее войсками Лжедмитрия II и ставшего одним из ближайших помощников Е. В сент. 1610 г. патриарх дал вкладом в Троицкий мон-рь 100 р.

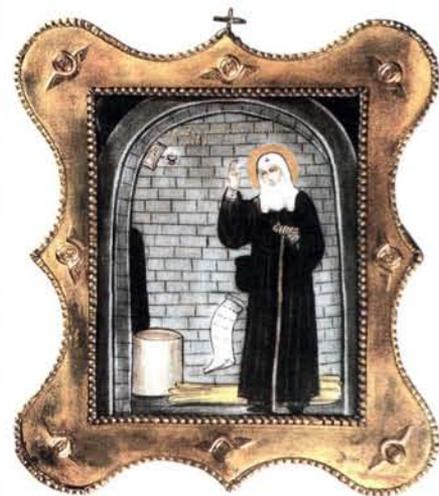
17 июля 1610 г. Василий Шуйский был низложен. В «Новом летописце» сообщается, что мятежники взяли патриарха «насильством», «ведоша за Москву реку к Серпуховским воротам и начаша вопити, чтоб царя Василья отставили». Е. «укрепляше их и заклинаше», но они его не послушали (Там же. С. 100). Согласно разрядным книгам, «патриарх со всем собором» направился к царю, предлагая ему оставить трон (*Белокуров С. А. Разрядные записи за Смутное время, 7113–7121 гг. М., 1907. С. 19.*) 19 июля Шуйский был насильно пострижен в монахи, обеты за него произносил кн. В. М. Тюфякин. Е. объявил постриг незаконным, призывал продолжать молиться за Шуйского как за царя, называл иноком кн. Тюфякина. Хворостинин пишет о высказывавшемся Е. желании «расстричь» царя и полагает, что именно из-за позиции патриарха пленный царь-инок был увезен из Москвы (БЛДР. 2006. Т. 14. С. 634). Е. написал 2 воззвания к рус. народу, в к-рых осуждал отрекшихся от царя Василия. Первосвятитель предсказывал, что страну, предавшую царя, ждет судьба «богоубийственного и мятежного рода иудейского», покоренного римлянами. Те же, кто остались верны царю, — «благословенные воины», идущие в «Небесное Царство с мученики святыми в безконечную радость веселиться».

Источники расходятся по вопросу о том, был ли согласен Е. с проектом призвания на московский престол польск. королевича Владислава при условии его крещения в Православие. *Авраамий (Палицын)* и *Хворостинин* пишут о том, что Первосвятитель со слезами просил не посылать «с таким молением к польским людям» и не верить их обещаниям, он призывал православных помнить, «что Кароль в велицем Риме содея»

(имеется в виду, вероятно, уклонение Рима с приходом Карла в «латинство»). По польск. материалам, «патриарх побуждал, чтобы... избрали или князя Василия Голицына, или Никитича Романова, сына Ростовского митрополита» (Рукопись [С.] Жолкевского. М., 1855. С. 126); в более ранних польск. известиях в качестве патриаршего кандидата на московский престол указывается только кн. Голицын. После того как Боярская дума утвердила кандидатуру Владислава, Е. заявил, что благословит это решение лишь в том случае, если королевич перейдет в правосл. веру (ПСРЛ. Т. 14. С. 100–101; ср.: *Белокуров С. А. Разрядные записи. С. 56–57.*) Патриарх наставлял членов рус. посольства под Смоленск в том, «чтоб отнюдь без крещения на царство его не сажали». Е. поначалу не хотел благословить членов посольства боярина М. Г. Салтыкова и кн. В. М. Мосальского (главных проводников польск. интересов в Боярской думе) и дал им свое благословение после их уверений в том, что Владислав «будет прямой истинной государь» (ПСРЛ. Т. 14. С. 101). 28 авг. 1610 г. москвичи целовали крест Владиславу в Успенском соборе в присутствии патриарха. 12 сент. 1610 г. под Смоленск государю «Владиславу Жигимонтовичю» была отправлена грамота от имени Е. и всех рус. людей, имевшая целью убедить королевича принять Православие (СБРИО. Т. 142. С. 173–182). Через митр. Филарета, ехавшего в составе посольства, Е. послал Владиславу грамоту от себя лично, в к-рой просил королевича «не презреть сицеваго прошения» (ААЭ. Т. 2. № 201, 207), по словам Хворостинина, Е. предварительно наставлял Филарета и дал ему с собой кое-какие книги. Однако все эти усилия были тщетны. Л. Сапега на переговорах заявил, что Владислав, будучи христианином, не нуждается в повторном крещении, о споре Сапеги с Филаретом Е. была послана грамота (см.: *Опись архива Посольского приказа 1626 г. М., 1977. Ч. 1. С. 115.*)

Е. сопротивлялся плану боярского правительства впустить в Москву польск. войско, к-рое тем не менее вошло в Кремль в ночь на 21 сент. 1610 г. Отношения между Е. и поляками, очевидно, испортились не сразу. В «Рукописи Жолкевского» сказано: «С патриархом, человеком весьма старым, ради религии

[опасаясь в ней перемены] сопротивлявшимся делам нашим, гетман (С. Жолкевский. — В. В.-Л.) сносился, сперва пересылаясь, а потом, сам у него бывая, приобрел [по-видимому] великую дружбу его и различными способами ухаживал до того за ним, что старец, как было слышно, возымел к нам противное прежнее



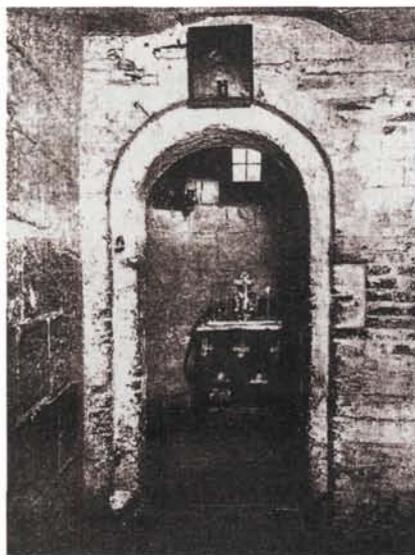
Сцмч. Ермоген.

Эмалевая икона. 1912 г. (ГИМ)

му». Гонсевский писал, что Е. «будто ласку и любовь свою показывал» и присылал в подарок «еству и питье», и Гонсевский делал то же самое по отношению к патриарху, «и сам у него бывал, навещал, чтил, как то пригоже». Тем не менее Е. не просил короля о подтверждении прав на патриаршие владения, как это обычно делалось, на что обратил внимание Б. Н. *Флоря* (*Флоря. 2005. С. 324.*) В нояб. 1610 г. к Е. приходили Салтыков и Ф. Андронов, затем глава Боярской думы кн. Ф. И. Мстиславский, уговаривая патриарха подписать новую договорную грамоту для отправки находившимся под Смоленском рус. послам. В новом документе полностью принимались условия кор. *Сигизмунда III*, требовавшего принесения присяги не только Владиславу, но и ему, а также сдачи польск. войскам Смоленска (см. об этом: ПСРЛ. Т. 14. С. 106; ААЭ. Т. 2. № 170; ср.: *Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства // БЛДР. Т. 14. С. 190 [лето—осень 1612 г.]*). Несмотря на угрозы, Е. не согласился подписать этот документ. Отсутствие подписи патриарха под новой договорной грамотой укрепило позицию рус. послов, решительно отказывавшихся от присяги Сигизмунду

(см. «Новую повесть о преславном Российском царстве», написанную в форме подметного письма в кон. дек. 1610 или в февр.—марте 1611 (БЛДР. Т. 14. С. 164–168; см.: *Солодкин Я. Г.* К датировке и атрибуции «Новой повести о преславном Российском царстве» // ТОДРЛ. 1981. Т. 36. С. 105–107)). Собрав в Успенском соборе представителей московского посада, Е. призвал их «королю креста не целовати» (ААЭ. Т. 2. № 170). По словам Жолкевского, Е. распространил в Москве полученную в кон. 1610 г. от кн. В. В. Голицына весть, что Сигизмунд отказывается от принятия Владиславом правосл. крещения и желает сам быть рус. государем (Записки гетмана [С.] Жолкевского о Московской войне. СПб., 1871². С. 115).

Как считает Флоря, от более активных действий патриарха удерживало опасение, что отказ от Владислава приведет к усилению Лжедмитрия II. Только после гибели самозванца в сер. дек. 1610 г. Е. пошел на открытый конфликт с Сигизмундом III и московским боярским правительством (Флоря. 2005. С. 324–325). Широкою известность получили грамоты патриарха, направленные во мн. города (Переяславль Рязанский, Владимир, Муром, Кострому, Галич и др.). Грамоты Е. за кон. 1610 — нач. 1611 г. не сохранились. Поскольку многие из них были перехвачены, об их содержании известно из польск. пересказов. Гонсевский на мирных переговорах 1615 г. утверждал, что 8 янв. 1611 г. патриарх отправил «смутную грамоту» в Н. Новгород, откуда ее списки распространились в Костроме, Галиче и др. городах. Гонсевский передает содержание грамот патриарха: бояре «Москву Литве выдали, а вора-дей в Калуге убито, и они б... собрався все в збор, со всеми городы шли к Москве на литовских людей» (АЗР. Т. 4. С. 482, 493). Еще один пересказ имеется в записках С. Маскевича, к-рый сообщает, что в грамотах патриарх освобождал рус. людей от присяги Владиславу, призывая идти на очищение Москвы от неприятеля для сохранения истинной веры и избрания государя «из своей крови» (*Moskwa w rękach polaków: Pamiętniki dowódców i oficerów garnizonu polskiego w Moskwie w latach 1610–1612.* Kraków, 1995. S. 177–178). К нач. 1611 г. для большинства людей (как патриотов, так и интер-



Подземелье в Чудовом мон-ре, почитавшееся как место заточения сцмч. Ермогена. Фотография. Нач. XX в.

вентов и изменнического боярского правительства) Е. стал главой патриотического движения. Кн. С. И. Шаховской писал, что к сбору ополчения П. П. Ляпунова побудила грамота патриарха в Переяславль Рязанский (Шаховской С. И. *Летописная книга* // ПЛДР. М., 1987. С. 407–409). В письме Я. Задзика, отправленном из лагеря под Смоленском 8 янв. (н. с.) 1611 г., сообщается, что патриарх после получения известия о смерти Лжедмитрия II публично заявил: «Теперь легко этих поганых и разбойников истребить можем, когда у нас согласие будет и один только в земле неприятель». В кон. янв. тот же корреспондент писал, что «патриарх взбунтовал людей» против короля, и в результате от власти последнего «отпали» Н. Новгород и Переяславль Рязанский (цит. по: Флоря. 2005. С. 325). По-видимому, Е. неоднократно упрекали за призывы «на кровь дерзнути». Не случай-

но в «Новом летописце» говорится не о посылке грамот Е., а о том, что его в этом обвиняли поляки и московские бояре, пытавшиеся в Кремле заставить его отказаться от поддержки ополчения Ляпунова (ПСРЛ. Т. 14. С. 107; обзор мнений в дореволюционной историографии о степени причастности Е. к формированию Первого ополчения см.: *Кедров.* 1912. С. 85–93; *Сухотин.* 1917. С. 330–333). Хворостинин приводит оправдательную речь Е., где он не признает за собой призывов к вооруженной борьбе (БЛДР. Т. 14. С. 634). Однако тот же автор упоминает, что нек-рые люди после освобождения Москвы (возможно, участники Земского собора 1613 г.) говорили, «яко соблазн и смущение патриарх той сотворил есть и возведе люди своя братия на враги, владуща нами; иссечени быша от них, и крови пролишася велицы от его учителства, и от Резани и Северы воставил воя, и писанием поощряя» (Там же. С. 640).

Бескомпромиссная позиция патриарха стала причиной репрессий против него. Как сообщает «Новый летописец», услышав отказ Е. послать грамоту Первому ополчению с запретом идти на Москву, бояре «позоряху и даяху его, и приставиша к нему приставов, и не велеша к нему никою пущати» (ПСРЛ. Т. 14. С. 107). Хворостинин пишет о том, что патриарх был «затворен от входящих к нему, и страха ради мнози отречеся к его благословению ходити, но сей никако же обычного своего учения оставив, но еще глаголати, и поношати, и еретическое шатание разрушити» (БЛДР. Т. 14. С. 634, 636). Контакты с Первым ополчением у Е. сохранялись, что следует из грамоты, присланной нижегородцами Ляпунову 24 янв. 1611 г. Посланцы ополчения, побывавшие в Москве у патриарха, общали, что «у него писати некому, дьяки, и подъячие, и всякие дво-



Патриарх Ермоген отказывается подписывать грамоту о роспуске ополчения. Худож. П. И. Геллер. Кон. XIX — нач. XX в. (Патриаршая резиденция в Чистом пер., Москва)

ровые люди пойманы, а двор его весь розграблен», поэтому Е. дал благословение на поход

к Москве «речью» (СГГД. Ч. 2. № 228. С. 497; ср.: Там же. № 229). При подходе Первого ополчения к Москве 19 марта 1611 г. в столице вспыхнуло восстание. (Одним из поводов к нему стал распространившийся слух, что боярин Салтыков и поляки хотят умертвить патриарха и устроить массовое убийство москвичей в Вербное воскресенье, 17 марта, когда Е. выпустили из-под стражи для совершения традиц. шествия на осляти.) Во время восстания Е. был лишен сана и заключен в Чудовом мон-ре (возможно, в подвальном помещении — земляной тюрьме). На Патриарший престол вернулся Игнатий.

В кон. авг. 1611 г. Е. написал свою, видимо, последнюю грамоту в Н. Новгород и Казанскому митр. Ефрему с призывом писать в полки и боярам с требованием не принимать на царство сына Марины Мнишек. Патриарх хотел, чтобы Казанский митрополит послал в полки учительную грамоту с приказом унять в войсках грабеж и пьянство, стараться о «душевной чистоте и братстве» и твердо стоять «за Пречистой дом, и за чудотворцов, и за веру» (ААЭ. Т. 2. № 194; СГГД. Ч. 2. № 229). В «Новом летописце» сообщается, что «литовские люди», узнав о создании в Н. Новгороде Второго ополчения, приходили к Е. в темницу, чтобы заставить его своим авторитетным словом остановить это движение. Ответ священномученика в изложении летописца был категоричен: «Да будут те благословении, которые идут на очищении Московского государства, а вы, окаянные московские изменники, будете прокляты». После этого «начаша его морити гладом и умориша его гладною смертию... месяца февраля в 17 день, и погребен быть на Москве в монастыре Чюда архистратига Михаила» (ПСРЛ. Т. 14. С. 117). В «Рукописи Филарета» отмечено, что Е. задохнулся «от зноя» 17 янв. (sic!) (Рукопись Филарета [Романова], патриарха Московского и всея России. М., 1837. С. 57). По польск. известиям, патриарх был лишен сана, затем удушен (*Бантыш-Каменский Н. Н.* Переписка между Россиею и Польшею по 1700 г., составленная по дипломатическим бумагам // ЧОИДР. 1860. Ч. 2. Кн. 1. Отд. 2. С. 116; обзор сведений о смерти Е. см.: *Макарий.* 1996. С. 588. Примеч. 107). Существует позднейшее предание, что

перед смертью патриарх в подземелье прорастил овес и его нашли мертвого стоящим на коленях среди зеленых побегов. Вероятно, в этом предании отразились известия таких источников, как «Сказание о пресвятейшем Еромогене, патриархе Московском и всея Руси, новом исповеднике» и др., о том, что патриарху спустили раз в неделю сноп овса и воду (РА. 1892. Кн. 1. С. 56–58).

Сочинения. Хворостинин сообщал, что патриарх был «учению книжному, любомудрию искусен, каноны и жития святых написа» (БЛДР. Т. 14. С. 636). Составитель Хронографа 1617 г. писал, что патриарх был «словесен муж и хитроречив, но не сладкогласен», «о Божественных же словесех присно упраздняшеся» (Там же. С. 554). Начитанность Е. отме-



Сцмч. Еромоген.

Икона. Ок. 1913 г. (Самарский епархиальный церковно-исторический музей)

чают и др. источники. В сохранившихся сочинениях священномученика присутствуют ссылки на события церковной и гражданской истории, на церковные каноны и уставы, на труды отцов Церкви. Несмотря на тяжелые условия Смуты, Е. уделял внимание Печатному двору, где был возведен «превеликий» дом и размещено новое оборудование (уничтожены пожаром в 1611), были напечатаны Минеи за сент. (1607), за окт. (1609), за нояб. (1610) и Устав (1610). Печатаением книг занимались О. М. *Радишевский*, И. А. *Невжин*, Н. Ф. *Фофанов*.

В Казани ок. 1594 г. Е. составил «Повесть о честном и славном явлении образа Пречистой Богородицы

в Казани...» в связи с закладкой на месте обретения чудотворной иконы каменного собора в Успенском Богородицком мон-ре через 15 лет после явления образа. На протяжении этих лет Е. собирал свидетельства о совершавшихся от образа чудесах (одно чудо поведал ему инок казанского Троицкого мон-ря Иосиф, о др. чуде сообщил «инок Арсений, прозываемый Высоким», к-рый жил с автором в одной келье в Спасо-Преображенском мон-ре, потом был архимандритом обители). Автор сообщает, что чудеса, происходившие от иконы, стали известны царю Феодору Иоанновичу, с к-рым автор говорил «в то время, как Бог изволил, велел поставить меня в чин митрополита». Стилистически эта повесть близка к др. сочинению Е. казанского периода — Житию святителей Гурия и Варсонофия, составленному в 1596–1597 гг. по случаю закладки каменной церкви в Спасо-Преображенском мон-ре. Во введении автор пишет, что принялся за описание жизни святых, «повинуясь царскому повелению и приняв архиерейское благословение». Однако можно думать, что инициатором составления Жития был Е. Текст основан на рассказах очевидцев, детально описано обретение мощей архиепископов Гурия и Варсонофия, в к-ром принимал участие Е. Главными добродетелями Казанских святителей в изложении Е. были милосердие, молитвенный подвиг, миссионерская ревность, стойкость в испытаниях. В казанский период, как определила Р. П. *Дмитриева*, Е. составил новую редакцию «Повести о житии Петра и Февронии, Муромских чудотворцев», о чем сообщается в одном из старопечатных изданий текста: «Божиею милостию смиренный Еромоген, митрополит Казанский и Астраханский, потрудился написать моею брэнною рукою Житие благоверных князей Петра и Февронии, Муромских чудотворцев, от 102-го лета и соверших 7103 в марте месяце», т. е. в 1594 — марте 1595 г. Из приписки ясно, что Е. не сам писал текст, но, по-видимому, давал редакторские указания. Дмитриева полагала, что Е. стремился приблизить текст Повести о Петре и Февронии «к общепринятому типу житийного повествования, прибегая к распространениям и стилистическим исправлениям» (Повесть о Петре и Февронии. 1979. С. 132–135, 203–204, 275–287).

К патриаршему периоду служения Е. помимо упомянутых выше патристических грамот относится «Послание наказательное... ко всем людем, паче же священником и диаконом, об исправлении церковного пения». Первосвященитель был против одновременного совершения в храме неск. чинопоследований («многогласия», при к-ром «церковного пения не исправляют, и говорят-де голоса в два, и в три, и в четыре, а ище и в пять, и в шесть»), против сокращения служб, перестановки частей чинопоследований и др. неисправностей в богослужении. На послание Е. ссылались участники Московского Собора 1651 г. В Милютинских Минеях Четых за февр. (ГИМ. Син. № 802) находится составленное Е. «Слово на обретеие мощей митрополита Алексия» (обретеие совершилось ок. 1438). В Патриаршество Е. было, вероятно, написано Житие царевича св. Димитрия и установлено празднование ему трижды в год.

В одной из грамот Е. упоминает составленный им труд летописного характера: «И то чудо в летописцех записали мы» (ААЭ. Т. 2. № 169. С. 290–291). В выдержке из Воскресенской летописи указано: «Выписано из Летописца святейшаго патриарха Гермогена» (Платонов. 1903. С. 248; Солодкин Я. Г. По поводу «Истории о разорении русском» Иова–Иосифа // ТОДРЛ. 1979. Т. 33. С. 437–440). Вопрос о «Летописце патриарха Гермогена» остается открытым, его следы ученые пытались найти во мн. сохранившихся памятниках эпохи Смуты (А. Н. Насонов видел отражение «Летописца патриарха Гермогена» в Хронографе 2-й редакции, в части, относящейся ко времени до 1609 (Насонов А. Н. Летописные памятники хранилищ Москвы: Новые мат-лы // ПИ. 1955. Т. 4. С. 266)).

В. Г. Вовина-Лебедева

Почитание Е. как исповедника началось при его жизни. В грамоте Первого ополчения от апр. 1611 г. патриарх назван «новым исповедником», «вторым великим Златоустом», «истины обличителем» (СПГД. Ч. 2. № 251). О Е. как о «твердом адаманте и непоколебимом столпе» писал в грамоте прп. Дионисий (Зобниновский) в июне 1611 г. (ААЭ. Т. 2. № 190). В тех же и схожих выражениях Е. характеризуется в «Новой повести о преславном Российском царстве», созданной в



Сцмч. Ермоген среди избранных святых. Икона. 10-е гг. XX в. (частное собрание)

кон. дек. 1610 или в февр.—марте 1611 г. (БЛДР. Т. 14. С. 158, 160, 162, 166, 168). Самый неблагоприятный среди рус. источников отзыв о Е. содержится в Хронографе 1617 г. (по мнению Кедрова, автором части Хронографа 1617 г., в к-рой говорится о Е., был протопоп Благовещенского собора Терентий, автор посланий Лжедмитрию I и патриарху Игнатию, а также «Повести о видении некоему мужу духовну», лишенный Е. своей должности и получивший ее обратно в нояб. 1610 по указу кор. Сигизмунда III). В этом сочинении о патриархе сообщается, что он был «нравом груб и бывающим в запрещенных косен к разрешениям», «к злым же и благим не быстро распозрителен», «ко лстивым паче и лукавым прилежа и слуховерствователен бысть». В Хронографе 1617 г. упоминается о неприязни Е. к царю Василию Шуйскому, что кажется невероятным при сопоставлении этого сообщения с многочисленными свидетельствами поддержки, к-рую Е. неизменно оказывал царю Василию, с высокой оценкой патриархом Шуйского, отразившейся в грамотах, к-рые были написаны не только тогда, когда последний был царем, но и после его свержения. Современники не доверяли сведениям Хронографа 1617 г. о патриархе-мученике. П. Г. Васенко обнаружил в одном из списков Степенной книги (ркл. датируется 20–30-ми гг. XVII в.) текст с заголовком «О Ермогене патриархе. Се списание малое некто от мятежника написа, хулу и ложь сказуя в истории сей о нем... Во многих се неправое пи-

сание распрострися, но несть истине». Текст является возражением на характеристику, данную Е. в Хронографе 1617; по мнению Васенко, автор хорошо знал патриарха или писал со слов людей, знавших Первосвященителя. Книжник высоко оценивает душевные и духовные качества патриарха, как главные добродетели отмечает милосердие к страждущим, к-рых было немало в Смутное время, строгость к себе и к пастве: «Бе же ему и обычай, яко прикрут в словесех и в возрениих, но в делех и в милостех ко всем един нрав благосерд имея, и питая всех на трапезе своей часто, и доброхотный злодея своя, добре изобилуя пищею и питием, и неоскудно им подаваше многу милостыню, и нищим и ратным людем и одежда и обуви многим ограбленным, творя по вся часы, и на раны им и на исцеление много злата и сребра». Патриарх часто звал к себе на обед «некоих бо от неосвященных, иже заутра лающих его» и оставался глух «противу лаяния их» (Васенко. 1901. С. 138–145).

По словам Хворостинина, бывшего свидетелем освобождения Москвы Вторым ополчением, могила Е., «от еретик пострадавшего Христа ради нашего учителя», была найдена в Чудовом мон-ре сразу после взятия Кремля в нояб. 1612 г. Ополченцы поклонились его гробу, «яко сподобися венценосец Христов быти во дни наша последняя» (БЛДР. Т. 14. С. 640). В правительственном наказе гонцу Д. Г. Оладьину, посланному в Польшу 10 марта 1613 г., Е. именуется «новым исповедником» и «блаженным» (СБРИО. СПб., 1913. Т. 142). Царь Алексей Михайлович после новгородского восстания 1650 г. в письме Новгородскому митр. Никону (впосл. патриарх Московский и всея Руси) уподоблял Новгородского митрополита, мужественно противостоявшего бунтовщикам, Е.— «прежнему святителю и хвалы достойному новому исповеднику» (Собрание писем царя Алексея Михайловича. М., 1856; Письма русских государей. М., 1896. Т. 5).

В 1652 г. мощи Е., оказавшиеся нетленными, были по инициативе патриарха Никона перенесены из рассыпавшегося гроба в Чудовом мон-ре в московский Успенский собор. Мощи в деревянной гробнице, оббитой фиолетовым бархатом, были поставлены в юго-зап. углу собора, около места, где под медным шатром

хранилась частица ризы Господней. К кон. XVII — нач. XVIII в. относится список «Сказания о пресвятейшем Ермогене, патриархе Московском и всея России, новом исповеднике» (РГБ. Ф. 178. Муз. № 364), где сообщается о том, что тело патриарха вынули «на верх земли цело, нетленно и благоухание испускаючи и до днесь» (Кедров. 1912. Прил. С. 110–111). В 1812 г., во время оккупации Москвы наполеоновскими войсками, мощи Е. были выброшены из гроба, нетленные останки святителя были найдены на полу храма. В 1883 г. при случайном открытии гроба мощи были видимы нетленными.

В Уставе церковных обрядов Успенского собора (ок. 1634) отмечено, что «после Фомины недели в понедельник против вторника дияк понахидный докладывается у патриарха о панахиде по новом исповеднике по Гермогене патриархе, как благословит понахиду петь, обедню служить в тот день или во ин». «Большую панихиду» по Е. и всем пострадавшим «от безбожных ляхов и литвы» служил патриарх с освященным собором, «и поют вечную память большую», «а кутья, и мед, и свечи бывает от государя от дворца» (РИБ. Т. 3. Стб. 138). В Месяцеслове *Симона (Азарыина)* сер. 50-х гг. XVII в. Е. упоминается без дня памяти: «Иже во святых отца нашего Гермогена, патриарха Московского и всея России, многи страсти и озлобления прият от безбожных поляков на Москве за православных христиан, безвинно страждущих за правоверие, и последи гладом уморен бысть, и погребен бысть [в Чудовом монастыре]» (РГБ. Ф. 173/1 МДА. № 201. Л. 334 об.). Е. упоминается в «Описании о российских святых», известном в списках XVIII–XIX вв.: «Пресвятейший патриарх Гермоген, новый исповедник, уморен бысть в лето 7120 месяца февраля в 17 день» (С. 59). В кон. XIX — нач. XX в. архиеп. *Сергий (Спасский)* указал, что имя Е. находится в нек-рых рукописных святцах (в Киево-Софрийских под 17 февр., в Кайдаловских под 1 сент. и 19 марта — *Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 3. С. 555). Е. Е. *Голубинский* поместил Е. в «Список усопших, на самом деле не почитаемых» (*Голубинский*. Канонизация святых. С. 351).

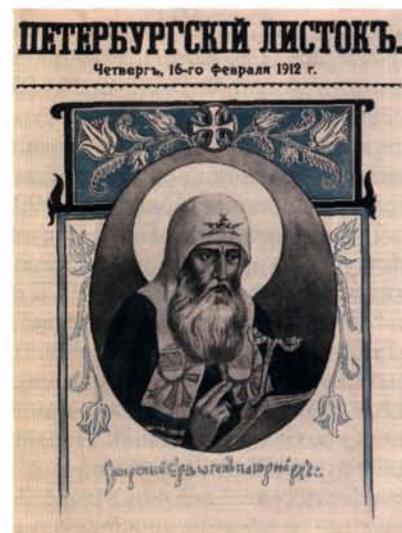
В 1903 г., при посещении Москвы в дни Страстной и Пасхальной седмиц, царь мч. *Николай II* с др. осо-

бами царствующего дома в сопровождении сцмч. *Владимира (Богоявленского)*, митр. Московского и Коломенского, осмотрел подземелье под собором в честь Чуда арх. *Михаила* в Хонех Чудова мон-ря Московского Кремля (где, по преданию, в свое время томился в заточении Е.), повелев устроить здесь в будущем ц. во имя Ермогена. В 1909 г. рус. монархическими органами было принято решение создать храм, в 1910 г. начались работы под наблюдением прот. сцмч. *Иоанна Восторгова* и под рук. архит. Н. Д. Струкова по проекту, утвержденному Московской археологической комиссией. Храм разместили в белокаменном подклете Чудовского собора. Его вост. часть разделялась мощными столбами на 3 помещения: северное представляло собой небольшую (менее 1,5 кв. м) камеру-темницу — предположительное место заключения Е., центральное занимал алтарь, правое — диаконник. Вход в храм располагался с запада, дверь в сев. стене вела в усыпальницу Московских архиереев *Платона (Малиновского)* и *Тимофея (Щербацкого)*. Храм был освящен 13 мая 1913 г.

В годы, предшествовавшие 300-летию кончины Е., Синод приступил к исследованию вопроса о канонизации патриарха. Была изучена книга записей исцелений, бывших по молитвам у мощей Е. (сообщалось об исцелениях хромях, слепых, больных ревматизмом, туберкулезом, страдающих сумасшествием, нервными расстройствами и т. д.; ббольшая часть чудотворений относится к нач. XX в.). В 1912 г. отмечали память Е. в связи с 300-летием его кончины. На торжествах, которые возглавил митр. Московский *Владимир (Богоявленский)*, присутствовала вел. кнг. прмц. *Елисавета Феодоровна*. 18 февр. состоялся крестный ход из Казанского собора в кремлевский Успенский собор с чудотворной Казанской иконой Божией Матери, с иконами из московских церквей сцмч. *Ермолая*, *Введенской на Лубянке* — бывш. домово́й церкви кн. *Д. М. Пожарского*, со стягом последнего, хранившимся в Оружейной палате. На обратном пути крестный ход прошел через Чудов мон-рь; в подземном храме, устроенном в темнице, где, как считалось, скончался патриарх, был отслужен молебен. Торжества и службы, посвященные Е., состоялись также в

С.-Петербурге и в Казани. В 1912 г. появились многочисленные статьи о Е. и популярные брошюры с его жизнеописанием и с молитвами к патриарху-мученику. К этому времени были собраны тысячи подписей на прошениях о канонизации Е.

14 апр. 1913 г. вышло определение Святейшего Синода о причислении Е. к лику святых и о прославлении его 12 мая 1913 г. Для мощей Е. было решено устроить раку и поставить над ней медный шатер, созданный по повелению царя *Михаила Феодоровича* над ковчегом с частицей ризы Господней. Память Е. была установлена 17 февр. (день кончины) и 12 мая (день прославления). В торжествах прославления Е., прошедших 11–13 мая 1913 г., принял участие Антиохийский патриарх *Григорий IV*. К этому событию была изготовлена новая гробница из золоченой бронзы, верхняя доска представляла собой иконописное изображение Е. Основные торже-



Патриарх Ермоген.
«Петербургский листок».
16 февр. 1912

ства прошли 12 мая, у гроба Е. хор синодальных певчих, одетых в костюмы по эскизам В. М. *Васнецова*, пропел составленные к этому дню песнопения, в т. ч. кантату М. М. *Имполоитова-Иванова*, крестным ходом пронесли написанную *Васнецовым* икону священномученика. С иконой Е. 2 нояб. 1917 г. мирная депутация членов Поместного Собора Православной Российской Церкви во главе с митр. Тифлиским *Платоном (Рождественским)* пыталась остановить разрушение Кремля (*Нестор (Анисимов)*, еп. Расстрел Моск.



Рака сцмч. Ермогена
в Успенском соборе Московского Кремля.
Фотография. 1913 г.

Кремля (27 окт. — 3 нояб. 1917 г.). М., 1917, 1995^н. С. 36). После восстановления Патриаршества в Казанском соборе Петрограда предполагалось создать пещерный храм во имя Е., где должны были помещаться также иконы святых, соименных первым новомученикам 1917–1918 гг. В наст. время мощи Е. почивают в устроенной в 1913 г. раке в Успенском соборе Московского Кремля.

В. Г. Вовина-Лебедева, Н. Н. Чугреева
Соч.: СГД. Ч. 2. № 207, 229; ААЭ. Т. 2. № 57–58, 61, 67, 73, 74, 164–165, 169, 176, 179, 194; [А. С.] Мат-лы для истории Рус. Церкви: Ермогена, патр. Московского, Сказание о явлении и чудесах от иконы Пресвятыя Богородицы Казанской, писано в 1594 г. // ЧОЛДП. 1880. Кн. 6. Отд. 3. С. 1–44; *Преображенский А. В.* Вопрос о единогласном пении в Рус. Церкви XVII в. М., 1904. С. 8–10 [фрагм. «Послания наказательного»]; Месяца июня в 25 день святого и благоверного кн. Петра и супруги его благоверныя Февронии. М., 1913; Творения свт. Ермогена, патр. Московского и всея России: С прил. чина поставления патриарха. М., 1912; Повесть о Петре и Февронии / Подгот. текстов и исслед.: Р. П. Дмитриева. Л., 1979; Патр. Ермоген: Жизнеописание, творения, ист. предания, чудеса и прославление. М., 1997; Повесть о явлениях и чудесах Казанской иконы Богородицы // БЛДР. 2006. Т. 14. С. 24–52. Ист.: *Муханов П. А.* Сборник: [Акты по истории России за 1393–1729 гг.]. СПб., 1866². С. 263–330 [«Рукопись Филарета»]; ПСРЛ. Т. 14 [«Новый летописец»]; РИБ. 1909². Т. 13²; ЦВед. 1912. № 7. Стб. 233; № 8. Стб. 275, 327; № 9. Стб. 351; № 10. Стб. 409; № 12/13. Стб. 493; 1913. № 14. Стб. 655–658; № 15/16. Стб. 143–150; № 21. Стб. 931–936, 961–975 [репортажи о торжествах прославления Е.]; БЛДР. 2006. Т. 14. Лит.: *Барсуков*. Источники агнографии. Стб. 131–133; *Платонов С. Ф.* Очерки по истории Смуты в Московском гос-ве XVI–XVII вв.

СПб., 1889; *он же*. О происхождении патр. Ермогена // *Он же*. Статьи по рус. истории. СПб., 1903; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 128–129; *Лебедев Е. М.* Спаский мон-рь в Казани: Ист. описание. Каз., 1895; *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Февр. С. 168–173; *Глазголев Д. М.* Краткая заметка на мнение С. Ф. Платонова о происхождении патр. Ермогена // РА. 1901. Кн. 3. Вып. 9; *он же*. Святейший патр. Ермоген // Там же. 1902. Кн. 3. Вып. 10; *он же*. Род вел. господина свят. Ермогена // Там же. Кн. 2. Вып. 8; *Васенко П. Г.* Новые данные для характеристики патр. Ермогена // ЖМНП. 1901. № 7; *он же*. Патр. Ермоген. Н. Новг., 1909; *Покровский И. М.* Ермоген, митр. Казанский и Астраханский, а затем патриарх Всероссийский, и его заслуги для Казани // ПС. 1907. Ч. 1. № 3. С. 329–350; *Успенский Д. И.* Страдалицы за Русскую землю: Патр. Ермоген и троицкий архим. Дионисий. М., 1911; *Кедров С. И.* Жизнеописание свят. Ермогена, патр. Московского и всея России. М., 1912; *Назаревский В. В.* Святейший патр. Ермоген. М., 1912; *Сухотин Л. М.* К вопросу о причастности патр. Ермогена и кн. Дмитрия Пожарского к делу Первого ополчения // Сб. ст. в честь М. К. Любавского. Пг., 1917; *Дробленкова Н. Ф.* Ермоген // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 153–163 [Библиогр.]; *Макарий*. История РЦ. 1996. Кн. 6. Отд. 1 (по указ.); *Богданов А. П.* Русские патриархи, 1589–1700. М., 1999. Т. 1. С. 199–247; *Флоря Б. Н.* Польско-литовская интервенция в России и рус. об-во. М., 2005; *Литаков Е. В.* Архипастыри Казанские, 1555–2007. Каз., 2007. С. 50–57.

В. Г. Вовина-Лебедева

Иконография. Основные изводы иконографии Е. появились задолго до его канонизации. Источниками для них послужили портретные поясные изображения в Царских Титулярниках 1672 г. (РГАДА. Ф. 135. Отд. V. Рубр. III. № 7.



Сцмч. Ермоген.
Миниатюра из Титулярника.
Нач. XVIII в. (РНБ. F.IV.764. Л. 103)

Л. 69) и 1672–1673 гг., изготовленных для царя Алексея Михайловича и царицы Федора Алексеевны (РНБ. Эрм. № 440. Л. 82; ГЭ. № 28/78172 — *Косцова А. С.* «Титулярник» собр. ГЭ //

Рус. культура и искусство. Л., 1959. Вып. 3. С. 16–40. (Тр. ГЭ; 3)). К их созданию привлекались мастера Оружейной палаты Московского Кремля: жалованный иконописец И. Максимов (ученик Симона Ушакова), известный «золотописец» Г. А. Благушин, патриарший иконописец Д. Львов, ошашковский иконописец М. Потапов, жалованный иконописец и живописец Ф. Ю. Репьев (*Успенский А. И.* Царские иконописцы. С. 33, 162, 166–167; *Кочетков*. Словарь иконописцев. С. 97, 390, 400–403, 516–517, 524–527).

В Титулярнике 1672 г. Е. изображен вполоборота вправо, с нимбом (так же, как и вел. князья, цари), крупными чертами лица, широкой полукруглой бородой, в белом клобуке с 6-крылым серафимом на очелье, в мантии с крестами на скрижалях, десница с именованным перстосложением, в левой руке, касающейся аналая, жезл с завершением в виде змеевидных голов, знаменующих мудрость пастырской власти. В Титулярнике 1672–1673 гг. образ Е. более динамичен: взор резко обращен влево, волосы выходящими прядями спадают из-под клобука (с крестом на очелье) по сторонам бороды. Святитель именованно благословляет, в левой руке высокий посох с полукруглым навершием, на груди панаяга с Голгофским крестом. Портретные изображения Е. имеются и в более поздних экземплярах Титулярников, напр. 1690–1698 гг. (ГИМ. Муз. № 4047), нач. XVIII в. (РНБ. Ф. IV. 764). Др. тип изображения Е., еще в сане митрополита Казанского, сидящего и пишущего на фоне палат, представлен на книжных миниатюрах XVII в. (РГБ, см.: *Чугреева*. 2006. С. 88. Ил. 1).

Описание внешнего облика Е. включено в нек-рые иконописные подлинники кон. XVIII в., 20-х гг. XIX в.: «Подобием сед, брада доле Иовли, курчевата, власы с ушей, в шапке и во амфоре (омофоре.— *Авт.*) со Евангелием, сак (саккос.— *Авт.*) лазорь, испод бакан» (БАН. Строг. № 66. Л. 150 об.— в отдельном перечне без указания дня памяти); «сед, брада подоле и шире Григориевы Богослова, повилась, власы с ушей, в саку лазорь, амфор и Евангелие» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 167 об.— 10 июня).

В XVIII–XIX вв. существовали портреты Е., создававшиеся под влиянием Титулярников. Один из них находился в ц. ап. Андрея Первозванного в Чудовом мон-ре Московского Кремля среди изображений (каждое 115×88 см, в овалах) др. патриархов, упоминающихся в Описи икон, серебряных предметов, тканей и книг Чудова мон-ря 1924 г. (ГММК ОРПГФ. Ф. 20. Оп. 1924 г. Ед. хр. 41. Л. 238. № 2107). По-видимому, этот портрет, иконография к-рого ориентирована на Титулярник 1672–1673 гг., воспронизведен с указанием на его происхождение

из Чудова мон-ря (*Восторгов И. И., прот.*). Во славу св. Гермогена, патриарха Всероссийского: Слова, сказанные в ожидании прославления его и после прославления. М., 1913. С. 3. Ил.).

Подобные типы изображения встречаются на гравюрах А. А. Осипова, напр. на сделанной по заказу П. П. Бекетова в технике пунктира (портрет 1821–1824 помещен в изд.: *[Бекетов П. П.]* Портреты именитых мужей Рос. Церкви, с прил. их кр. жизнеописания. М., 1843; экземпляр в ГПИБ), а также на литографиях сер. XIX в., напр. изготовленной в мастерской И. Шелковникова или изданной И. Х. Дациаро (*Адарюков, Обольяшинов.* Словарь портретов. С. 220). Д. А. Ровинский упоминал также резцовую гравюру Д. Степанова (ок. 1816–1818), гравюру на стали, напечатанную с картины П. П. Чистякова в мастерской Ф. А. Брокгауза в Лейпциге «Патриарх Гермоген отказывается писать начальникам земского ополчения о распусчении войска», издание В. Е. Генкеля в С.-Петербурге (*Ровинский.* Словарь гравированных портретов. Т. 1. Стб. 562–563). Существовала литография «Твердость патриарха Гермогена...» по рис. Е. Пономарёва, напечатанная в мастерской Л. Прохорова, ок. 1872 г. Графический портрет Е. находился в числе 302 портретов рус. деятелей в особом помещении Румянцевского музея (*Он же.* Народные картинки. Т. 4. Стб. 228).

В XIX — нач. XX в. были распространены картины, в частности художников Чистякова (1860; Науч.-исслед. музей Рос. АХ), П. И. Геллера (Патриаршая резиденция в Чистом пер.), и литографии с изображением заключенного в темницу Е. Одна из них — «Патриарх Гермоген в оковах, осуждается от поляков на голодную смерть. 1612 года» (литография П. Иванова по рис. Б. А. Чорикова) — была опубликована в 1844 г. (Живописный Карамзин, или Рус. история в картинах / Изд.: А. Прево. СПб., 1844. Ч. 3. Ил. 123). Горельефный образ Е., указывающего на юного царя Миханла Феодоровича с державой, включен в группу «государственных людей» на подножии памятника 1000-летию России, возведенного в 1862 г. в Новгороде по проекту М. О. Микешина.

На старообрядческих рисованных листах 2-й пол. XIX в. (из собрания А. П. Бахрушина, ГИМ; см.: *Иткина Е. И.* Рус. рисованный лубок кон. XVIII — нач. XX в.: Из собр. ГИМ. М., 1992. С. 230–232. Кат. 107, 111–113) Е. — в саккосе или мантии, в митре древней формы, светлом или темном куколке, с Евангелием или посохом в руке — в числе 5 первых рус. патриархов (иногда вместе с прип. Максимом Греком). Среди Всероссийских патриархов Е. представлен на литографии 1859 г., выполненной по рис. Сивкова в мастерской И. А. Гольшева в с. Метёра (РГБ). Предположительно Е. — вполоборота влево, в митре, с бородой средней



Сцмч. Ермоген.
Гравюра А. А. Осипова.
1821–1824 гг. (ГИМ)

величины и волнистыми волосами, с дуперстием, на нимбе, видимо, ошибочно: «пр. Германь Пат» — изображен верхним в правой группе на прориси (ок. 1902) В. П. Гурьянова с иконы «Спас Смоленский с Московскими святыми» (2-я пол. XVII в.) из молитвенного дома Преображенского старообрядческого кладбища в Москве (местонахождение оригинала неизв., образ Е. идентифицирован Г. В. Маркеловым — *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 340–341, 617).

К 300-летию Дома Романовых и прославлению Е. на Красной пл. в Москве по проекту худож. В. М. Васнецова предполагалось воздвигнуть монумент в честь освобождения России от польско-швед. интервентов (Дом-музей В. М. Васнецова, см.: *Чугреева.* 2006. С. 91. Ил. 3, 4), который должен был более чем в 3 раза превосходить по размерам памятник К. М. Минину и кн. Д. М. Пожарскому скульптора И. П. Мартоса. В письме Васнецова от 18 марта 1913 г. в комиссию по сооружению памятника Е. и прип. Дионисию (Зобнинскому) приводится описание монумента, к-рый не был сооружен (В. М. Васнецов. 1987. С. 230–231, 442). Он представлял собой высокий пьедестал, завершавшийся монументальной фигурой вмч. Георгия Победоносца. Ниже, на лицевой стороне, обращенной к храму Покрова Пресв. Богородицы на Рву, располагался крупный барельеф с изображением Е., благословляющего прип. Дионисия. Под барельефом надпись: «Святейшему Патриарху Гермогену за Россию живот свой положившему 1612 г. 17 февр. и сподвижнику его преподобному архимандриту Дионисию Спасенная Россия». Др. проект памятника Е. и прип. Дионисию принадлежал скульптору Н. А. Андрееву (вариант в собрании ГТГ, фотография в ГНИМА): Е. стоит с высоко поднятой благословляющей десницей, прип. Дионисий держит развернутый свиток-послание (см.: *Рогозина М. Г.*

Моск. архитектура на photographиях 1890–1910-х гг. // Москва в нач. XX в. / Авт.-сост.: А. С. Федотов. М., 1997. С. 23. Ил.; *Белоброва О. А.* Портретные изображения Дионисия Зобнинского // *Она же.* Очерки рус. худож. культуры XVI–XX вв.: Сб. ст. М., 2005. С. 89, 92. Примеч. 35).

К канонизации Е. его гробницу в Успенском соборе Московского Кремля разместили в резном шатре (1624, работа мастера Д. Сверчкова), первоначально сооруженном для ковчега с частицей ризы Господней. К 10 мая 1913 г. были завершены срочные работы по реставрации сени, к-рая была разобрана, отремонтирована и поставлена на подиум с отступом от зап. стены собора, с перемещением решеток сени (ГММК ОРПГФ. Ф. 5. Оп. 1913 г. Ед. хр. 42. Л. 95–104; Ед. хр. 4. Л. 34 об. — 39 об.). В 1913 г. на гробницу было устроено «временное», существующее и ныне медное вызолоченное покрытие с теми же орнаментальными мотивами, что и на пристенных иконостасах собора 1898 г. Работа выполнялась московской ювелирной фирмой И. П. Хлебникова (*Коварская С. Я.* Произведения моск. ювелирной фирмы Хлебникова: Кат. М., 2001. С. 53–54. Кат. 21). Изображение Е. на крышке гробницы исполнил иконописец Е. И. Брягин (ГММК ОРПГФ. Ф. 5. Оп. 1913 г. Ед. хр. 4. Л. 44).

Эскизы изображений для надгробия Е. предоставляли также иконописцы М. И. Дикарёв, Н. С. Емельянов, братья М. О. и Г. О. Чириковы и мастера Иконописной палаты. Художественной подкомиссией (при Высочайше утвержденной Исполнительной комиссии по реставрации большого Успенского собора) указывалось: «Изображение лика Святителю

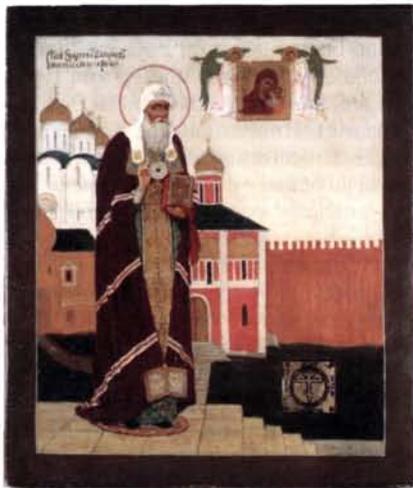


Сцмч. Ермоген.
Икона. Ок. 1913 г. (ЦМиАР)

должно быть взято из Титулярника. Одежда и атрибуты: белый клобук [куколь] с воскрыльями, мантия темно-фиолетового или зеленого цвета с источниками [полосами] и скрижальями, под

мантией епитрахиль, панегия. Ручки Святителя сложены на груди, в правой руке крест, в левой — Евангелие» (Там же. Ед. хр. 42. Л. 82, 108; Ед. хр. 4. Л. 40 об.). Сохранилась икона Е. письма Емельянова (ок. 1913?, ГМИР), соответствующая рисунку в Титулярнике 1672 г., причем святитель представлен без нимба, с надписью: «Святейший Гермоген, Патриарх Московский и всея Руси».

Серебряная позолоченная с жемчугом и драгоценными камнями 3-частная лампада 1912 г. мастера Ф. Я. Мишукова (см. *Мишуковы*; Рус. серебро XIV — нач. XX в. из фондов ГММК / Авт.-сост.: С. Я. Коварская, И. Д. Костина, Е. В. Шакурова. М., 1984. Кат. 189. С. 208. Ил.) связана с канонизацией Е.: сверху, в центре, помещается чеканная Казанская икона Божией Матери, на прямоугольной прорезной пластине по сторонам — текст вязью «на просвет», представляющий соединение



Сцмч. Ермоген.
Икона. 1913 г.
Мастерская Н. П. и И. П. Пашковых
(ГММК)

частей молитвы, тропаря и завершения икосов акафиста Е. («Ныне оубо призри и на ны, недостойная чада твоя, оумиленно душою и сокрушенным сердцем тебе призывающия. Спасай нас молитвами твоими, священномучениче Ермогене, отче наш. Радуйся, заступниче Российския земли»).

В 1913 г. по повелению царя мч. Николая II в формах древнерусских каменных гробниц была сделана небольшая (64×34×25 см), обложенная медью и украшенная перламутром, эмальями и стразами рака-реликварий (ГИМ), послужившая образцом для драгоценной раки, изготовленной фирмой П. И. Оловянишникова в 1914 г. к открытию св. мощей Е. На внешней стороне наклонной крышки раки-реликвария на цинковой пластине в центре — исполненное темперой поясное изображение благословляющего Е. с Евангелием. Внутри — вставная модель деревянного гроба и оловянная доска с

образом Е. в мантии и клобуке. Надпись на внутренней стороне крышки раки: «Божим изволением по велению Благочестивейшаго Великаго Государя Императора Николая Александровича Самодержца Всероссийскаго, иждивением Их Императорских Величеств Государя Императора и Государыни Императрицы Александры Феодоровны создася рака сия в лето от Р. Х. 1913, для почивания честных мощей великаго священномученика Святейшаго Патриарха Гермогена Московскаго и всея Руси».

К прославлению Е. писались многочисленные иконы. Широкое распространение получили выполненные в иконописной традиции поясные образы с жезлом в левой руке, восходящие к Титулярникам и существовавшим до канонизации портретам Е. (ГИМ, ЦМиАР, ТСЛ). Особенно интересна икона, ориентированная на изображение в Титулярнике 1672 г., стилистически близкая к работам Емельянова (ок. 1913, ГИМ): Е. в фиолетовой мантии с «потоками», в светлом клобуке, с золотым нимбом



Сцмч. Ермоген, с 4 клеймами жития.
Икона. Иконописец. П. М. Соколов.
1913 г. (ГММК)

перед аналоем с Голгофским крестом; по бокам на темно-оливковом фоне — яркие белильные надписи столбцами по образцу древних икон. Образ помещен в дубовый киот стиля модерн с монограммой Иисуса Христа («ХР»). Почитаемый образ Е. 10-х гг. XX в. с мощевиком, написанный под влиянием академической живописи, находится в московской ц. во имя прор. Илии (Обыденная). Поясные изображения, ориентированные на Титулярники, существовали в эмалях

(ЦМиАР), расхотились в листах хромо-литографий, напр. мастерских И. А. Морозова и И. Д. Сытина в Москве, Е. И. Фесенко в Одессе (РГБ), печатались в газетах.

Были распространены большие «сводные» литографические листы с изображением в центре Е., по сторонам — сюжеты из его жизни (шествие Е. на осляти в апр. 1611, Е. освобождает рус. людей от присяги кор. Владиславу, Е. пишет грамоту рус. народу, Е. отказывается подписать грамоту о роспуске ополчений, Е. в заключении в темнице Чудова мон-ря, видение Е. юного Михаила Романова в короне рус. царей), а также фотографии места заключения Е. в подземелье Чудова мон-ря, гробницы в Успенском соборе, видов Успенского собора и храма Чуда архистратига Михаила в Хонех, общих видов Московского Кремля (1913, издания ж. «Верность» («Русская Печатня»), Сытина в Москве) (РГБ).

Большую известность приобрела икона Е. на фоне Чудова мон-ря в Московском Кремле, написанная Васнецовым. Согласно надписи, она была создана «усердием хоругвеносцев Большого Успенского собора и принесена в дар оному» (Серафим (Кузнецов), *игум.* Торжество Долга: (Прославление свят. Патриарха-патриота Ермогена и майские торжества в 1913 г. по случаю празднования 300-летия Царствующего Дома Романовых). Кунгур, 1914. С. 177. Вкл.; Патриарх Ермоген. 1997. С. 247). 11 мая 1913 г. икона была освящена протопр. Успенского собора Николаем Любимовым, с ней совершались крестные ходы, что зафиксировано на фотографиях. Е. изображен в рост, именованно благословляющим, в белом клобуке, мантии и епитрахили, с большой панегией и с Евангелием в левой руке. Он стоит на площадке лестницы (при спуске в подклет чудовского собора), за ним собор арх. Михаила Чудова мон-ря, слева виден кремлевский Успенский собор, справа сверху — Казанская икона Божией Матери, к-рую несут ангелы.

Сохранилась акварель Васнецова 1913 г. этого извода с подписью: «Викторъ Васнецовъ 1913 г. Апреля 20» (Дом-музей В. М. Васнецова; впервые опубли. в цвете с указанием, что воспроизведение без разрешения художника воспрещается по закону от 20 марта 1910, в издании Церковной юбилейной комиссии: *Назаревский*. 1913. Цв. вкл.). Характерные черты лица с большими живыми глазами и удлиненным носом (с морщинами около них) обнаруживают сходство с портретным изображением в Титулярнике 1672 г. Большие иконы Е. такой иконографии написаны П. Рыбаковым в 1912 г. и П. М. Соколовым в 1913 г. Последняя, с мощевиком, исполнена «усердием богомольцев Чудова монастыря, членов братства святителя Алексия» и имеет клейма жития Е. по сторонам (слева: Е.

пишет грамоты ополчению, Е. отказывается подписать грамоту о роспуске ополчений; справа: Е. в заточении в подземелье Чудова мон-ря, мученическая кончина святителя).

«Васнецовский» извод копирует небольшую икону Е. на фоне Чудова мон-ря, созданная, согласно надписи на обороте, в 1913 г. в художественной мастерской Н. П. и И. П. Пашковых в Москве и вложенная в синодальную (патриаршую) ц. Двенадцати апостолов в Московском Кремле А. Е. Воробьевой (ГММК). В икону «усердием и иждивением архимандрита Арсения, синодального ризничего» вставлен мощевик с 8-конечным крестом на внешней пластине с частицей св. мощей и гроба Е. Образ с надписью внизу: «Викторъ Васнецовъ 1913 г. Апреля 20. Копія» — находится в московской ц. в честь иконы Божией Матери «Знамение» в Переяславской ямской слободе, справа на поземле — круглый след от мощевика. Сюда он попал, вероятно, из находящегося неподалеку Троицкого храма — подворья ТСЛ, рядом с к-рым стоял дом Васнецова. Очевидно, к этому произведению относится свидетельство художника в письме 1923 г. о том, что выполненный им живописный образ Е. («моей прежней работы») помещен в Троицком храме на Самотёке в Москве (В. М. Васнецов. 1987. С. 250, 450).

На фоне Чудова мон-ря Е. представлен на выносной иконе (1913), происходящей из собора Феодоровской иконы Божией Матери в Царском Селе (ГМИР). «Васнецовский» иконографический тип послужил образцом для многочисленных икон, писавшихся в различных областях России (ГИМ, частные собрания). Одна из них (1915), согласно надписи на нижнем поле, «сооружена усердием прихожанина Илии Власовича Челышева и приложена ко храму Введения Б[огороди]цы села Черсева 1915-го года сен[тября] 26-го дня» (Казанский собор на Красной пл.). Нек-рые иконы вставлялись в красивые поля-рамы в стиле модерна с имитацией цветных эмалей (ГМИР), как на иконе 10-х гг. XX в. (собрание А. С. Маркова, см.: *Марков А. С.* Астрахань: Иконы, коллекции, открытия. Астрахань, 2004. С. 160. Кат. 48) с фрагментом дерева от гроба Е. (как отмечено в надписи, в 1960 была подарена начальнику РДМ в Иерусалиме архим. Августину в день ангела). Иконы этого извода получили широкое распространение (икона из кафедрального собора Сошествия Св. Духа в Минске).

Др. иконография Е., также созданная Васнецовым, представляет святителя в темнице — белокаменном подклете Чудова мон-ря. Этот образ, исполненный на бумаге углем, экспонировался на выставке картин художника в Историческом музее в 1912 г. (Выставка картин



Сцмч. Ермоген.
Икона. Ок. 1913 г.
(частное собрание, Москва)

В. М. Васнецова: Ист. музей. М., 1912. № 63). Сохранился подобный образ углем 1911 г. с подписью В. М. Васнецова (ГМЗ «Царское Село»). Образ Е. этой иконографии публиковался в изданиях 1912 г. Он изображен в кафтани и белом клобуке, опирающимся на посох, с высоко поднятой в дуперстном благословенной деснице. На чурбане — сноп пшеницы и длинный развернутый свиток со словами благословения Е.: «А вамъ всемъ от насъ благословеніе и разрешеніе въ семь веде и въ будущемъ, что стоите за веру неподвижно азъ же [дол]женъ за Васъ Б[о]га молить Смирный Ермогенъ; сзади подвешенный через оконце кувшин. Внизу надпись: «Святейшій Гермогенъ Патриархъ, всеа Россіи, въ заточеніи въ подземельи Чудова монастыря. 1612 года 17 февраля». Подобный иконографический извод известен в хромолитографиях с подписью: «В. Васнецовъ 1911 г.», издававшихся поставщиком имп. двора Товариществом скоропечатни А. А. Левенсона в Москве (РГАДА), а также в иконописи, в финифти (Е. на фоне белокаменной стены, ГИМ), в шитье (икона работы Е. А. Ширинской-Шихматовой, подаренная прот. сцмч. Александром Хотовицким Л. А. Титовой), в фотокопиях (Дом-музей В. М. Васнецова).

Первый храм во имя Е. в Чудовом мон-ре был освящен 13 мая 1913 г. На зап. стене храма находилась памятная медная доска с выгравированной надписью: «Храмъ сей въ молитвенную память святейшаго Патриарха Гермогена здесь скончавшемся мученической смертью за родину 17 февраля 1612 г. Устроень усердіемъ Русскаго Монархическаго Общества и Русскаго Монархическаго Союза въ Москве въ мае 1913 года въ ознаменованіе 300-летія Августейшаго Дома Романовыхъ и благополучнаго царствованія Госуд. Императ. Николая Александровича по благословенію Митрополитовъ Мос-

ковскаго и Коломенскаго Владимира (с 1912 митрополит С.-Петербургский и Ладозский.— *Авт.*) и Макарія. Зодчій Н. Д. Стрюковъ [Струков]. Председатель Русск. Монарх. Собранія и Русск. Монарх. Союза протоіерей Іоаннъ Восторговъ» (Доклад Н. П. Янычкова «Храм в память Св. Патриарха Гермогена в подклете храма Чуда святого Архистратига Михаила Чудова монастыря», 16 янв. 1919 г.— ГММК ОРПГФ, Ф. 20. Оп. 1919 г. Ед. хр. 15. Л. 96). Небольшой подземный храм напоминал церковь XVII в.: деревянный иконостас был обложен тисненой медью, царские врата, сень, столбцы и нек-рые иконы относились ко времени царя Алексея Михайловича. Слева в иконостасе располагался почитаемый Казанский образ Божией Матери XVII в. в басменном серебряном окладе. Здесь находились новописанные иконы Е. (виды храма печатались во мн. книгах и журналах).

Известны изображения Е. на фоне Московского Кремля и храма Покрова Пресв. Богородицы на Рву, одно из них исполнено в 1913 г. в мастерской Гурьянова для прот. Н. А. Скворцова (частное собрание). Иногда фигура стоящего на орлеце Е. написана на фоне интерьера храма, по бокам — зажженные свечи, слева — аналой с раскрытой книгой; полукруглое обрамление с растительным «эмалевым» орнаментом имеет вид портала, выше, в углах, золотые серафимы на фоне звездного неба (образ из ц. Св. Троицы в Троицком-Голенищеве в Москве). В 10-х гг. XX в. бытовали парные иконы Е. и сцмч. Ермолая (предположительно тезоименный святой Е. до принятия иночества). Е. писали вместе со святителями Петром, Алексием, Ионой и Филиппом, митр. Московскими. Редкий извод иконографии — на небольшой иконе в форме гробовой крышки с фигурой Е. в мантии, омофоре и митре, с закрытыми глазами и со скрещенными на груди руками, возле к-рых помещен мощевик (ГМИР). После прославления тиражировались и живописные композиции, цветные открытки (худож. Б. В. Зворыкин) с изображением заключенного в темницу Е.

К торжественному открытию в 1914 г. св. мощей Е. царь мчч. Николай II устроил на свое иждивение большую драгоценную серебряную раку, в ней находился кипарисовый гроб с серебряными чеканными ручками и крышкой на серебряных петлях, легко вынимавшийся для шествия во время крестных ходов (*Георгиевский.* 1914. С. 12–13). Проект раки принадлежал худож. С. И. Вашкову, к-рый пользовался советами Васнецова. Наблюдение за исполнением работ было возложено на кн. М. С. Путятину. Кипарисовый гроб и рака изготовлены фирмой Оловянишникова. Боковые стенки раки были обиты чеканным серебром и украшены драгоценными камнями.



Е. было изготовлено облачение: мантия, клобук и епитрахиль (ГММК). На скрижалях мантии из серо-зеленого репса в традициях

*Рака для мощей
сцмч. Ермогена. 1914 г.
Проект худож. С. И. Ваикова*

древнерус. шитья исполнены с одной стороны — Казанская икона Божией Матери, с другой — изображение тезоименитого Е. мч.

Ермогена вместе со сцмч. Ермолаем. Белый клобук с серебряными золочеными дробницами на воскрылях повторял форму клобука патриарха Филарета (Романова). На очелье клобука Е. сделано отверстие для прикладывания к св. мощам, выше — изображение 6-крылого серафима, к-рое вышила и обнизала жемчугом царица мц. Александра Феодоровна (Открытие мощей свт. Ермогена: 1914 г. // Патриарх Ермоген. 1997. С. 284). На дробницах — резные изображения святых, тезоименитых мученикам царю Николаю II, царице Александре и их детям, а также ангела-хранителя. На бархатной епитрахили, шитой разноцветными шелками и золотыми нитями с завитками из перламутра на фоне, выполнены изображения московских святителей Петра, Алексея, Ионы и Филиппа и 6 золоченых круглых дробниц с гравированными изображениями 6-крылых серафимов. Внизу в 4 строки крупная надпись вязью: «Пастырь добрый душу свою полагает за овцы» и «Будите оубо мудри яко змия, и цели яко голубие» (Ин 10. 11; Мф 10. 16).

Особое распространение получили небольшие иконы Е., написанные после его прославления, к-рые многочисленные паломники приобретали и освящали у св. мощей. На обороте одной из них, с поясным изображением благословляющего Е. традиц. иконографии, сохранилась чернильная надпись (сделана позднее, в совр. орфографии): «12 Мая 1916 года День памяти открытия Мощей св. Ермогена, слушал Литургию в Успенском Соборе Московского Кремля. Прикладывался к Мощам св. Ермогена, на которых освятил сию икону, ныне купленную» (ЦМиАР). Др. образ, согласно надписи на обороте, «Благословенье матери Валентины... 11-го июля 1913 г. Оптина Пустынь» (1913, Самарский епарх. церк.-ист. музей). Многие из них выполнены московскими или метёрскими мастерами на золотом гравированном фоне с характерной миниатюрной моделировкой личного и «золотопобельным» письмом одежд (10-е гг. XX в., частное собрание в Киеве). Встречаются и варианты на цветных фонах, написанные в традициях иконописи кон. XVI—XVII в.

(10-е гг. XX в., Самарский епарх. церк.-ист. музей).

Почитание Е. было велико, после канонизации его изображения бытовали по всей России. Только в описи ризницы Успенского собора Московского Кремля 1922 г., в разделе памятников, имевших историко-художественное значение, значится 12 икон-пяндниц Е. (ГММК ОРПГФ. Ф. 20. Оп. 1922 г. Ед. хр. 24. Л. 112 об. — 115 об.). После канонизации изображения Е. стали включаться в изводы «Московские святители» и «Собор Московских чудотворцев». Кроме того, они встречаются в циклах образов новопрославленных святых, напр. на столбиках боковых (первоначально центральных) царских врат из ц. Казанской иконы Божией Матери в Вырице (ок. 1914), в убранстве юж. иконостаса ц. Трех свя-



*Мантия,
изготовленная для мощей
сцмч. Ермогена. 1914 г. (ГММК)*

XX в. // Москва в нач. XX в. / Авт.-сост.: А. С. Федотов. М., 1997. С. 275. Ил.).

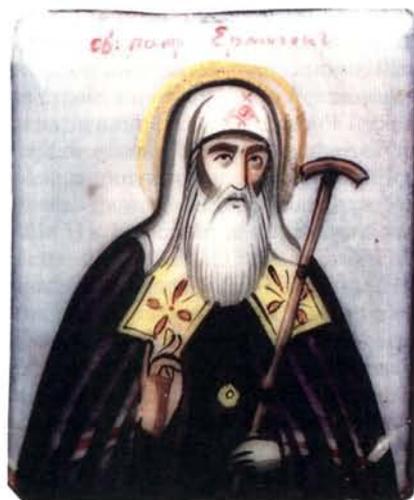
Мастерицами московского во имя Алексея, человека Божия, жен. мон-ря (и, возможно, Вознесенского и Иоанновского мон-рей) на средства царицы мц. Александры Феодоровны для св. мощей



*Сцмч. Ермоген.
Икона. Ок. 1914 г.
(ц. Казанской иконы
Божией Матери в Вырице)*

тителей («Гольберговской») в Харькове (1913–1915, худож. А. Я. Соколов). Е. представлен также на крайнем правом столбике иконостаса придела прип. Николая Радонежского Троицкого собора ТСЛ (10-е гг. XX в.). Вместе с фигурами др. новопрославленных и избранных святых он предстает Покрову Пресв. Богородицы на иконе-пянднице 10-х гг. XX в. (частное собрание). В XX в. образ Е. вводился и в росписи интерьеров церквей (ц. свт. Николая Чудотворца в Толмачах в Москве, Троицкая ц. на кладбище в Орле).

Во 2-й пол. XX в. возникли новые изводы иконографии Е., сосуществовавшие с традиционными. Вместе с Московскими



Сцмч. Ермоген.
Эмалевая икона. Ок. 1913 г. (ЦМиАР)

святителями Е. (в архиерейской мантии и клобуке, с Евангелием) показан под 5 окт. на лицевых святцах рус. святых иконописца мон. *Иулиании (Соколовой)*, созданных после 1959 г. в виде прорисей (частное собрание). Образ Е. встречается в центральной группе Московских чудотворцев на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» 1934 г. (келийный образ свт. Афанасия (Сахарова)), нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. письма мон. *Иулиании (Соколовой)* (ризница ТСЛ, СДМ) и совр. повторениях, в разработанных ею же в сер. XX в. композициях «Собор святителей, в земле Российской просиявших», «Святые первосвятители всея Руси» (обе в митрополичьих палатах ТСЛ), «Всея России чудотворцы» 1952–1953 гг. (ц. во имя прор. Илии во 2-м Обыденском пер. в Москве) и 1957 г. (придел свт. Иоасафа Белгородского трапезного храма во имя прп. Сергия Радонежского ТСЛ), в восстановленной после пожара росписи 1987–1988 гг. ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы МДА (среди рус. святых на зап. стене), на иконе «Собор Московских святых» 2004 г. работы И. В. *Ватагиной* (ц. свт. Николая Чудотворца в Клённыхках в Москве) и др.

К освящению Казанского собора на Красной пл. (1993) для Казанского образа Божией Матери работы иконописца архим. *Зиона (Теодора)* 1990 г. исполнены в стиле древнерус. иконописи дополнительные иконы святых патриархов Е. и Тихона в саккосах, с Евангелиями; триптих помещен в соборе в резном деревянном киоте. Др. икона собора (1993–1994) представляет Е. в центре, держащего Казанский образ Божией Матери, по сторонам — избранные святые: свт. Петр, митр. Московский, прп. Сергий Радонежский, выше — царевич мч. Димитрий, прп. Алексей, человек Божий, прп. Михаил Мален и мч. Феодор Пергийский (небесные покровители царей

Алексея Михайловича, Михаила Феодоровича и патриарха Филарета (Романова)), вверху — Спас Нерукотворный. Парная икона патриархов Е. и свт. Тихона (в мантиях, с жезлами), предстоящих Казанскому образу Божией Матери в небесном сегменте, находится в иконостасе юж. придела Казанского собора (1997–1998). Для издававшихся с сер. 80-х гг. XX в. богослужебных Миней прот. Вячеславом Савиных и Н. Шелягиной был создан рис. Е. в рост, в саккосе и клобуке, с благословляющей десницей и Евангелием в левой руке (Изображения Божией Матери и святых Правосл. Церкви. М., 2001. С. 173).

Ист.: РГАДА. Ф. 135. Отд. V. Рубр. III. № 7. Л. 69; Ф. илл. № 1781; ГММК ОРПФ. Ф. 5. Оп. 1913 г. Ед. хр. 4. Л. 34 об.—39 об., 40 об., 44; Ед. хр. 42. Л. 82, 95–104, 108; Ф. 20. Оп. 1919 г. Ед. хр. 15. Л. 96; Оп. 1922 г. Ед. хр. 4. Л. 161–162 об.; Ед. хр. 24. Л. 112 об.—115 об.; Оп. 1924 г. Ед. хр. 41. Л. 238. № 2107. Лит.: Портреты, гербы и печати Большой гос. книги 1672 г. СПб., 1903. Л. 52; *Кедров С. И.* Жизнеописание свят. Ермогена, Патр. Московского и всея России. М., 1912. С. 97. Ил.; *Назаревский В. В.* Свят. Ермоген — Патр. всея России: 300-летие его кончины. 17 февр. 1612–1912. М., 1912. С. 41, 48, 51. Ил.; *он же.* Новопрославленный святитель свят. Ермоген — Патр. всея России. М., [1913]. С. 23, 47, 53, 55. Ил., цв. вкл.; Петербургский листок. 1912. № 45. С. 1, 6–7. Ил.; *Нива.* 1913. № 19. С. 377. Ил.; № 20. С. 397–399. Ил.; *Георгиевский В. Т.* Рака и облачение для мощей свт. Ермогена // Светильник. 1914. № 9. С. 3–15. Цв. вкл.; *Протопопов В. П., свящ.* К торжеству перенесения частицы св. мощей сцмч. Ермогена из Большого Успенского собора в Ермолаевскую ц. в г. Москве. М., 1915. С. 2. Ил.; *Адарюков, Обольянинов.* Словарь портретов. С. 220; В. М. Васнецов: Письма. Дневники. Восп. Суждения современников / Сост., вступ. ст., примеч.: Н. А. Ярославцева. М., 1987; *Russische Ikonen und Kultgerät aus St. Petersburg* / Hrsg. S. Kutschinski, J. Poetter. Köln, 1991. Кат. N 58. S. 124; Москва православная: Церк. календарь. История города в его святых. Благочестивые обычаи. М., 1994. Февр. С. 333, 335. Ил.; Рус. эмаль XVII — нач. XX в.: Изобр. ЦМиАР / Авт.-сост.: И. Верещагина, С. Гнутова. М., 1994. Кат. № 203. С. 158. Ил.; История РЦ. М., 1996. Кн. 6. Ил. XIV–XV; Прославление сцмч. Ермогена, патр. Московского и всея России чудотворца (1913) // Москва православная. М., 1996. Май. С. 272–274. Ил.; *Коробко О. А., Ченская Г. А.* Новый век в религ. искусстве Москвы // Москва в нач. XX в.: Будни и праздники. Моск. старина. Новорус. стиль / Авт.-сост.: А. С. Федотов. М., 1997. С. 267, 275. Ил.; Патриарх Ермоген: Жизнеописание, творения, ист. предания, чудеса и прославление / Сост. и коммент.: Е. А. Смирнова. М., 1997. Вкл.; Святые правосл. Москвы / Под общ. ред. еп. Тихона (Емельянова). М., 1997. С. 6, 42–43, 260, 319. Ил.; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 340–341, 616–617; Т. 2. С. 108; *Ярославцева Н. А.* Москва В. Васнецова: (История души художника). М., 1998. Ил. на обл.; Рус. стиль: Собр. ГИМ: Кат. выст. / Авт.-сост.: Т. С. Алешина и др. М., 1998. Кат. 558. С. 219; Россия. Православие. Культура: Кат. выст. / ГИМ, авт.-сост.: Л. В. Ефимова и др. М., 2000. С. 98–99. Кат. 306. Ил.; *Iuliana (Sokolova), num.* Russian Saints = Святые Руси / Ed. W. Aldošina. [Ivaskyla], 2000. P. 38 (ок-

тябрь); *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 12–15, 142–143, 223, 226, 230–239; Первосвятители Московские / Вступ. ст.: Н. В. Бушуева. М., 2001. С. 159, 163–167. Кат. 26, 30–33; Правосл. Москва в нач. XX в.: Сб. докт-ов и мат-лов / Авт.-сост.: А. Н. Казакевич, А. М. Шарипов. М., 2001. С. 83. Ил.; *Чуриева Н. И.* «Державная Заступница»: Чудотв. иконы Богородицы Казанской в Смутное время. Ярославская и Московская // Светильник. 2003. № 1. Ил. 10; *она же.* О прославлении в Моск. Кремле свят. Патр. Ермогена // Правосл. святые Моск. Кремля в истории и культуре России / Отв. ред.: С. А. Беляев, И. А. Воронникова. М., 2006. С. 88–100; *Прендель Ф. И., Владимиров О. Ф.* Реставрация живописи на металле: Из опыта работы реставраторов ГИМ // Грабаревские чт., 5-е: Междунар. науч. конф.: Докл., сообщ. М., 2003. С. 229, 333. Ил.; Свт. Ермоген, Патриарх Московский / Сост.: Е. А. Смирнова. М., 2005. Ил.; *Грибов Ю. А.* Лицевой титулярник кон. XVII в. из собр. ГИМ // Рус. ист. портрет: Эпоха парсуны: Мат-лы конф. М., 2006. С. 113–141. (Тр. ГИМ; 155); Рус. искусство из собр. ГМИР: Альбом / Авт.-сост.: М. В. Басова. М., 2006. С. 182. Ил.; Собор рус. патриархов: К 90-летию восстановления Патриаршества в РПЦ / Авт.-сост.: Н. В. Бушуева. М., 2007. С. 24–31. Ил.; *Соколов А. Н., прот.* Род Мининых и кн. Дмитрий Пожарский. Н. Новгород, 2007. С. 210, 297. Ил.; Царский титулярник / [РГАДА]. М., 2007. Т. 1. Ил. Л. 88.

Н. И. Чуриева

ЕРМОГѢН (нач. IV в.), сцмч. (пам. кипрская 5 окт.), еп. Самоса. Согласно местному кипрскому преданию, Е. род. в г. Феникунт (Финника) близ Мир Ликийских в христ. семье и был воспитан в благочестии. После смерти родителей он продал имущество и раздал деньги нищим. Е. удалился в Египет, где продолжительное время подвизался в пустыне, следуя примеру егип. отшельников. Затем он отправился в К-поль, где по настоянию К-польского епископа был рукоположен во иерея. Спустя нек-рое время Е. был поставлен во епископа о-ва Самос. За проповедь христианства Е. привели на суд к правителю Самоса по имени Санторинин. Его пытали бичевали, «строгали железными когтями», подвесив на дереве, жгли свечами и протыкали раскаленными вертелами. На ночь Е. заковали в колодки и бросили в темницу. Там ему явился Господь с сонмом ангелов и исцелил от ран. Утром Санторинин велел привести диких коней, собираясь привязать к ним святого. Но по молитве Е. они стали даже более кроткими, чем овцы. Правитель приказал сбросить епископа с высокой скалы в пропасть, но тот остался невредим. Тогда Е. обезглавили. Христиане о-ва Самос из-за гонений не могли предать тело Е. погребению и спустили

гроб епископа на воду. Чудесным образом гроб приплыл по морю к г. Курион на юж. берегу Кипра. Церковь во имя Ермогена с его гробницей находится в эвкалиптовой роще перед Амафунтскими воротами Куриона. Однонефная церковь с арочным сводом представляет собой постройку франк. периода, воздвигнутую, видимо, на основе ранне-визант. здания (*Parthog G., der. Byzantine and Medieval Cyprus: A Guide to the Monuments.* New Barnet, 1995. P. 120). Часть честной главы Е. хранится в кафедральном соборе Агия-Напа в Лимасоле. Считается, что по молитвам Е. излечивается болотная лихорадка, а также он помогает от неразделенной любви.

Служба Е., содержащая синаксарное Житие святого, была издана в Венеции в 1771 г. Сведения о Е. содержатся также в «Хронологической истории острова Кипр», изданной в Венеции в 1788 г. архим. Киприаном (*Κυπριανός, ἀρχιμ. Ἱστορία χρονολογικὴ τῆς Νήσου Κύπρου.* Λευκωσία, 1902². Σ. 360).

Лит.: *Delehaye H. Saints de Chypre // AnBoll.* 1907. Vol. 26. P. 270; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον.* Σ. 137; *Μακάριος, ἀρχιεπ. Κύπρου.* Κύπρος ἢ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997². Σ. 25; *Καππαῆς Δ. Χ. Οἱ ἐν Κύπρῳ διαλάμψαντες ἄγιοι.* Λεμεσός, 1998. Σ. 50–53; *idem.* Οἱ μάρτυρες τῆς Κυπριακῆς Ἐκκλησίας. Λεμεσός, 2000. Σ. 60–65.

Э. П. А.

ЕРМОГЕН, мч. (пам. греч. 27 янв.) — см. в ст. *Полухроний, Варданий и Ермоген*, мученики.

ЕРМОГЕН, мч. (пам. греч. 24, 25 июля). Время и место мученической кончины неизвестны. Согласно сведениям греч. стишных синаксарей, скончался во время пыток. В списке Типикона Великой ц., хранящемся в мон-ре Св. Креста в Иерусалиме (архетип X в., ркп. XI в.), и в большинстве визант. календарей память Е. отмечена 25 июля; в греч. стишных синаксарях (напр., *Paris. Coisl.* 223, 1301 г.) и в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца — 24 июля.

Память Е. и двустиишие ему при переводе греч. стишного синаксара юж. славянами в XIV в. были включены в состав слав. стишного Пролога и затем в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 328).

Ист.: *SynCP.* Col. 841; *Mateos.* Typicon. T. 1. P. 350; *Νικόδημος. Συναξαριστής.* T. 6. Σ. 101. Лит.: *Сергий (Спаский).* Месяцеслов. T. 2. С. 222, 224; *ОНЕ.* T. 5. Σ. 874; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον.* Σ. 137.

ЕРМОГЕН, мч. (пам. 10 дек.) — см. в ст. *Мина, Ермоген и Евграф*, мученики.

ЕРМОГЕН, мч. Никомидийский (пам. 1 сент.) — см. в ст. *Каллиста, Евод и Ермоген*, мученики.

ЕРМОГЕН († 19.12.1690), Албазинский, Киренский (Киренгский), иеросхим., строитель *Усть-Киренского во имя Св. Троицы муж. мон-ря и Албазинского Брусянского Спасского (Амурского) муж. мон-ря.* По преданию, Е. вместе с казаками прибыл в Вост. Сибирь, будучи иеромонахом. В 1663 г. илимский воевода Л. А. Обухов по указу царя *Алексея Михайловича* отдал в распоряжение Е. Никольский погост (с 1655 Киренский острог, вполс. г. Киренск) при впадении р. Киренги в р. Лену. Следов., деятельность Е. имела санкцию московских властей, стремившихся к христианизации новоосва-



Прп. Ермоген Албазинский.
Портрет. XVIII в.
Худож. игумен Вонифатий (Березин)

иваемых сибир. земель. В 1665 г. Е. получил благословенную грамоту Тобольского архиеп. *Симеона* на основание Усть-Киренской Троицкой пуст. (с 1669 мон-рь).

В 1666 г. в Киренском остроге взбунтовались казаки под предводительством Н. Черниговского, они убили Обухова и бежали на Амур. С собой они насильно взяли Е., известного благочестием и даром духовного наставничества. На новом месте старец много заботился о христ. просвещении Амурского края, об обеспечении храмов и обителей богослужебными книгами, утварью и иконами. Он неоднократно

предпринимал дальние переходы до Читинского острога (с 1696 Нерчинск) по церковным делам (сохр. известие о том, как в 1675 воевода Читинского острога П. Я. Шульгин, «напився пьян», отнял у Е. 25 пудов пшеничной муки, к-рую старец привез для обмена и продажи, нуждаясь в средствах для устройства церковной жизни). В Албазинском остроге (Албазине, ныне с. Албазино Сквородинского р-на Амурской обл.) Е. заложил Воскресенскую ц., в 1671 г. неподалеку от острога основал Спаский муж. мон-рь (на левом берегу Амура, почти напротив впадения в него р. Албазинки). Главной святыней мон-ря была чудотворная икона Божией Матери (см. *Албазинская «Слово плоть бысть» икона Божией Матери*), к-рую Е. принес из Усть-Киренского мон-ря. В 1685 г. эта обитель, как и Албазинский острог, была разрушена маньчжурами и больше не возобновлялась.

Е. с иконой Божией Матери покинул Албазин 23 июня 1685 г., после 1-й осады Албазина китайцами. Не оставляя надежды вернуться, старец поселился в зимовье (вполс. г. Сре-тенск), расположенном в верховьях Амура, там он оставил Албазинскую икону Божией Матери (в 1860 икона перенесена в Благовещенск). Туда же старец перенес из Албазинского мон-ря и икону Всемилоственного Спаса. В 1689 г. Е. вернулся в Усть-Киренский мон-рь, где принял схиму и вскоре скончался, погребен в Троицкой ц. обители за правым клиросом.

Почитание Е. началось сразу же после смерти подвижника. К его могиле приходили многочисленные паломники. По молитвам старца совершались чудеса, поэтому в Прибайкалье его чтили наравне со свт. *Иннокентием (Кульчицким)*, еп. Иркутским. В 1788 г. по благословению настоятеля Усть-Киренского мон-ря игум. Вонифатия (Березина) над могилой Е. была устроена каменная гробница (в 1830 отреставрирована). В сер. XIX в. на основании документов, хранившихся в мон-ре, было составлено Житие подвижника. *Пурый (Буртасовский)*, еп. Камчатский (1885–1892), предписал «всем причтам Камчатской епархии ежегодно 1 сентября совершать панихиды и заукоянные литургии о блаженном упокоении иеромонаха Ермогена, первого подвижника и проповедника веры и благочестия на Амуре»



(цит. по: *Дмитрук*. 2006. С. 539). Несомненно, что возрождение почитания Е. в сер. 80-х гг. XIX в. связано с тем, что Албазинская икона Божией Матери в это время стала одной из самых почитаемых святынь Вост. Сибири и Дальн. Востока. Имя Е. приводилось в «Проекте Сибирского патерика» (Правосл. благовестник. М., 1916. № 12. С. 172–173) в рубрике «Непрославленные подвижники веры и благочестия XVII в.».

Иконография. Существует живописный, относящийся к XVIII в. портрет Е., вероятно созданный настоятелем Усть-Киренского монастыря игум. Вонифатием (Березиным). На портрете старец изображен в епитрахили и клобуке с распятием в правой руке и четками в левой (см.: *Дулов, Санников*. 2006. Ч. 1. С. 10–11). Этот портрет, по всей видимости, оказал влияние на развитие иконописного образа подвижника. На иконах Е. изображается в епитрахили и клобуке на фоне сооруженных им церкви и келий держащим Нерукотворный образ Спасителя или крест (распятие) в деснице.

Ист.: ДАИ. Т. 12. № 12. С. 110 (1685 г.).
Лит.: *Лаврентий (Мордовский), игум.* Ист. описание Киренского Свято-Троицкого монастыря Иркутской епархии. М., 1806; *Гавриил (Воскресенский), архим.* Троицкий Киренский монастырь // Иркутские Ев. 1863. № 46. С. 271–273; *Строев.* Списки настоятелей. Стб. 560; *Зверинский.* Т. 1. С. 271. № 525; Т. 3. С. 170–171. № 2067; *Карпов С., протодиак.* Значение православных монастырей в духовной жизни Вост. Сибири / МДА. Загорск, 1968. С. 141, 152. Маш.; *Просвириин А., свящ.* Свт. Софроний, еп. Иркутский, всея Сибири Чудотворец // ЖМП. 1971. № 9. С. 72; *Игнатий (Чигвинцев), иером.* Албазинская святыня. Благовещенск, 2004; *Дмитрук А., прот.* Патерик Сибирских святых и подвижников благочестия. М., 2006. С. 538–539; *Дулов А. В., Санников А. П.* Православная Церковь в Вост. Сибири в XVII – нач. XX в. Иркутск, 2006. Ч. 1. С. 40–41, 112–113; Ч. 2. С. 88–89, 248–250.

Прот. Петр Мангилёв

ЕРМОГЕН [Гермоген] (кон. II – нач. III в.), ересеучитель, худож. (*Tertull. Adv. Herm.* 1. 2). Происходил из Сирии. Вероятно, был неск. раз женат (*Idem. De monog.* 16. 1). В 1-й четв. III в. Е., уже обратившись в христианство, перебрался в Карфаген. Отличительной чертой его учения была попытка соединить христ. богословие с отдельными положениями платонизма и стоицизма. С Е. полемизировали Феофил Антиохийский, написавший соч. «Против ереси Ермогена» (*Euseb. Hist. eccl.* 4. 24), к-рое не сохранилось, и Тертуллиан, опровергавший учение Е. в трактатах

«Против Ермогена» (*Adversus Hermogenem*, ок. 203) и «О свойстве души» (*De sensu animae*, 204/5; не сохр.).

Наибольшую критику со стороны христ. писателей вызвало учение Е. о том, что материя вечна и существовала прежде творения мира Богом. Именно из нее Бог сотворил мир. Эта материя, с одной стороны, телесна, с другой – бестелесна. Она ниже, чем Бог. В Свящ. Писании, где понятие «материя» не встречается, вечная материя, по мнению Е., обозначается словом «земля». Если бы материи не было изначально, то Бог не мог бы называться Господом прежде творения человека. Е. опровергал не только учение о творении из ничего, но и учение об эманации мира из Бога. Поскольку с учением о вечности материи тесно связан вопрос о происхождении зла, Е. считал, что вечная материя, предоставив Богу вещество для творения мира, стала источником зла. Человеческие души также происходят из материи, а не от Бога (*Tertull. De monog.* 16. 2; *Idem. De anim.* 1, 11, 21, 22, 24). При этом Е. признавал, что Христос родился от Девы и Св. Духа и был во всем подобен людям (*Hipp. Refut.* 8. 17. 3). Однако он утверждал, опираясь на толкование на Пс 18. 5 [LXX], что тело Иисуса Христа после Вознесения оказалось на Солнце, а Сам Он вернулся к Отцу (*Clem. Alex. Eclog. Proph.* 56. 2; *Hipp. Refut.* 8. 17. 4; *Theodoret. Haer. fab.* 1. 19). Судя по всему, Е. не хотел отделяться от Церкви, и его учение следует относить скорее к философским спекуляциям в рамках правосл. богословия, чем к гностической ереси. Однако у Филастрия Брешианского встречается упоминание о секте гермогениан (*Filastr. Divers. haer.* 53; Филастрий также повествует о неких Селевке и Гермии, проповедовавших схожие с Е. взгляды в Галатии; возможно, второй из них – одно лицо с Е.).

Лит.: *Heintzel E.* Hermogenes: der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche. В., 1902; *Bolgiani F.* Sullo scritto perduto di Teofilo d'Antiochia «Contro Hermogene» // *Paradoxos politeia: Studi patristici in onore di G. Lazzati.* Mil., 1979. P. 77–118.

А. А. Ткаченко

ЕРМОГЕН (Голубев Алексей Степанович; 3.03.1896, Киев – 7.04.1978, с. Жировичи Гродненской обл., Белоруссия), архиеп. бывш. Калужский и Боровский. Сын историка Церкви, проф. КДА и Киевского ун-та С. Т. Голубева. Еще в детстве

принял решение посвятить жизнь служению Богу. Часто посещал богослужения в *Киево-Печерской в честь Успения Пресв. Богородицы муж. лавре*. С 13 лет перестал употреблять мясо, устроил в родительском доме для себя подобие кельи, где молился, читал книги св. отцов, глубокие познания к-рых проявил уже в юности. В 1912 г. написал статью с критикой трактовок проф. Ю. А. Кулаковским деятельности свт. Кирилла Александрийского. В 1913 г. статья А. Голубева «Несколько слов о жизни и церковно-общественной деятельности св. Кирилла, Архиепископа Александрийского» была опубликована отдельной брошюрой в Москве по благословению Волынского и Житомирского архиеп. *Антония (Храповицкого)*. В 1915 г., по окончании 3-й киевской гимназии, поступил в МДА. В нач. 1917 г. призван в армию, произведен в прапорщики, однако вскоре был демобилизован по болезни и вернулся к занятиям в академии. Оказавшись в нач. 1918 г. на каникулах в Киеве, был задержан красногвардейцами и лишь чудом избежал расстрела. Завершал обучение в условиях гражданской войны, занимаясь на квартирах преподавателей. Окончил МДА в 1919 г. со званием кандидата богословия за соч. «Христианское мученичество: Опыт историко-философского исследования».

21 июня 1919 г. принял монашеский постриг с именем Ермоген в честь патриарха св. Ермогена в московском *Даниловом во имя прп. Даниила Столпника муж. мон-ре*. 7 сент. того же года рукоположен во диакона настоятелем Даниловского монастыря бывш. ректором МДА Волоколамским еп. *Феодором (Поздеевским)*. В сент. 1920 г., согласно прошению, направлен Патриархом св. *Тихоном* в Киевскую епархию, зачислен в братию Киево-Печерской лавры. Был назначен на должность помощника миссионера-проповедника лавры, через нек-рое время стал исполнять послушание библиотекаря. В нач. 1921 г. Духовный Собор лавры принял решение ввиду усердного исполнения возложенных на Е. послушаний рукоположить его во иерея. По просьбе Е. ему разрешили получить священническое посвящение от еп. *Феодора (Поздеевского)*, и в апр. он прибыл в Москву. Однако еп. *Феодор* в это время находился под арестом, поэтому 28 авг. 1921 г.



Е. был рукоположен во иерея Патриархом Тихоном. В окт. того же года, вернувшись в Киево-Печерскую лавру, Е. организовал для братии регулярные занятия в виде богословских чтений-бесед, в связи с чем был освобожден от должности помощника миссионера-проповедника. 16 янв. 1922 г. выбран членом Духовного Собора лавры, 2 февр. назначен миссионером-проповедником лавры, в июле — епархиальным миссионером-проповедником Киевской епархии. 10 июля возведен экзархом Украины Киевским митр. *Михаилом (Ермаковым)* в сан архимандрита.

В авг. 1922 г. участвовал в устроенном митр. *Михаилом* в Киеве совещании архиереев вместе с представителями клира и мирян, на котором сделал доклад о событиях церковной жизни в Москве в связи с деятельностью группы «Живая церковь». По итогам доклада собрание приняло решение отмежеваться от «Живой церкви». В конце года ввиду болезни настоятеля Киево-Печерской лавры архим. Климента (*Жеретиенко*) Е. был назначен его заместителем. Несмотря на молодость, проявил себя энергичным организатором; основал для поднятия иноческого духа в лавре братство во имя прп. Феодора Студита, устроенное на началах общежития.

В ночь на 4 апр. 1923 г. арестован за «антисоветскую деятельность» вместе с vicариями Киевской епархии, епископами Белоцерковским *Димитрием (Вербицким)*, Черкасским *Назарием (Блиновым)*, Каневским *Василием (Богдашевским)*, др. священнослужителями, не признавшими обновленческое *Высшее церковное управление*. На следующий день отправлен в Москву, содержался в Бутырской тюрьме. 16 мая 1923 г. приговорен Комиссией НКВД по адм. высылкам к 2 годам ссылки в Мариинскую автономную обл. Срок отбывал вместе со свщц. Анатолием *Жураковским* в г. Краснококшайске (ныне Йошкар-Ола), где они почти ежедневно совершали богослужения, превратив свою квартиру в домашний храм. Склонили местное обновленческое священство к покаянию и возвращению в Патриаршую Церковь. За это Е. и А. *Жураковский* были арестованы и 3 месяца находились в тюрьме.

В нояб. 1924 г. досрочно освобожден из ссылки в связи с пересмотром дела и в дек. вернулся в Киев. По-



*Ермоген (Голубев),
архиеп. Ташкентский
и Среднеазиатский. Фотография.
50-е гг. XX в.*

сле ареста настоятеля лавры архим. Климента встал вопрос о новом настоятеле. С 1924 г. Киево-Печерская лавра пользовалась правами старопигии, выбор настоятеля, имевшего при совершении службы особые, сопоставимые с архиерейскими привилегии, производился монастырской братией с последующим утверждением высшей церковной властью. 5 окт. 1926 г. Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергий (Страгородский)*, вполн. Патриарх Московский и всея Руси) утвердил единодушное избрание Е. братией Киево-Печерской лавры новым настоятелем. Е. проживал в *Китаевской киевской муж. пуст.* при лавре в одном небольшом домике с пребывавшим в лавре на покое архиеп. *Димитрием (Абашидзе)*, с 1928 в схиме *Антоний*), к-рый стал его духовником. После отказа лаврских монахов признать обновленческое управление власти в кон. 1924 г. отобрали у Киево-Печерской лавры храмы, передав их обновленцам, но братии пока позволялось жить в кельях. Для старых и немощных иноков продолжала действовать богадельня. Богослужения совершались иноками в городской Ольгинской ц. и лаврских пустынях, ставших приходскими храмами. Благодаря умелому руководству Е. удалось наладить сносное существование обители.

Е. отрицательно отнесся к «Декларации» 1927 г. митр. *Сергия*, полагая, что она принесет Церкви вред, но отделяться от митр. *Сергия* не стал, т. к. считал, что это будет еще боль-

шим вредом. Имеются сведения, что 24 нояб. 1927 г. Е. присутствовал на совещании в Ленинграде на квартире прот. *Феодора Андреева*, ставшем началом организационного оформления движения *иосифлянства*, но решительно отказался присоединиться к сторонникам митр. *Иосифа (Петровых)*. За иосифлянами пошла незначительная часть братии Киево-Печерской лавры, присоединившаяся к иосифлянскому общине при Покровской ц. на Подоле в Киеве.

28 янв. 1931 г. Е. был арестован по обвинению в создании «контрреволюционной организации церковников, ставившей своей целью поднять вооруженное восстание», а также в проведении «нелегальных сборищ» и распространении «контрреволюционной литературы». 14 сент. приговорен Особой тройкой при Коллегии ГПУ УССР к расстрелу. Почти полгода провел в одиночной камере смертника в ежедневном ожидании исполнения приговора. 2 янв. 1932 г. Коллегией ОГПУ расстрел был заменен 10 годами ИТЛ. Отбывал срок в Темниковском, Саровском (в закрытой Саровской Успенской муж. пуст.), Алатырском лагерях, Севжелдорлаге. Проводил в лагерях церковные службы для заключенных. Из-за физической слабости был освобожден от общих работ, учил нем. языку начальника лагеря. По его совету обратился с ходатайством о помиловании в связи с заболеванием туберкулезом легких. 27 июля 1936 г. Президиум ЦИК СССР сократил срок заключения до 8 лет.

Освобожден в янв. 1939 г. Поселился в г. Шуша в Нагорном Карабахе, в июне 1941 г. переехал в Астрахань. В кон. 1943 г. по просьбе Астраханского архиеп. *Филиппа (Ставицкого)* вернулся к иерейскому служению. 4 марта 1945 г. назначен настоятелем Преображенской ц. в Трусове, пригороде Астрахани. С 1 июня того же года настоятель астраханского кафедрального Покровского собора и благочинный городских церквей. Неоднократно замещал архиеп. *Филиппа* при его отъезде из Астрахани в церковно-хозяйственных делах. С 1 марта 1948 г. находился на чреде священнослужения и проповеди слова Божия в ТСЛ. По приглашению Ташкентского и Среднеазиатского еп. *Гурия (Егорова)*, вполн. митрополит), с к-рым имел давнее знакомство, продолжил служение в Ср. Азии. С 13 сент. 1948 г.



настоятель Покровского собора в Самарканде.

1 марта 1953 г. хиротонисан во епископа Ташкентского и Среднеазиатского. Хиротонию в московском Богоявления соборе в Елохове возглавил Патриарх Московский и всея Руси *Алексий I*. Важнейшим из деяний Е. на кафедре была полная реконструкция кафедрального Успенского собора в Ташкенте — фактически речь шла о строительстве нового большого храма. Это было крупнейшим церковным строительством, осуществленным за все предшествующие годы советской власти. Строительство новых церквей развернулось и в епархии. При епархиальном управлении было создано специальное подразделение по ведению строительных, ремонтных и реставрационных работ во главе с прот. Александром Кошкиным. Были построены новые храмы и молитвенные дома в Ашхабаде, в Самарканде и во Фрунзе (ныне Бишкек), во мн. городах и населенных пунктах. В храмах проводилась реставрация настенных росписей, изготовлялись иконостасы.

В епархии при мн. храмах были созданы бесплатные столовые, оказывалась материальная помощь учащимся семинарии, проводились и др. благотворительные мероприятия. В Ташкенте открылась свечная мастерская. Е. осуществил реорганизацию финансовой системы епархии, установил для приходского священства одинаковые ставки и ввел оплату облигациями Гос. займа, не облагаемыми подоходным налогом. В результате доходы епархии значительно увеличились. Е. регулярно посещал приходы епархии, в т. ч. самые отдаленные, проводя архиерейские богослужения и читая проповеди, собиравшие множество прихожан. Временно управлял Алма-Атинской и Казахстанской епархией (нояб. 1955 — май 1956 и февр.—авг. 1958). 20 авг. 1958 г. возведен в сан архиепископа.

В связи с проводившейся при Н. С. Хрущёве очередной антирелиг. кампанией в кон. 50-х гг. резко усилился адм. нажим со стороны уполномоченных Совета по делам РПЦ. Во время развернутой в стране властями кампании по массовому закрытию церквей Е. решительно заявлял, что поставлен открывать, а не закрывать храмы, говорил в проповедях, что Церковь переживает го-

нения. Возможность противостоять адм. давлению властей Е. видел в изучении советского законодательства и правовом просвещении духовенства. 24 марта 1960 г. Свящ. Синод рассмотрел и одобрил представление Е. о создании сборника законов и распоряжений, касающихся правового положения Церкви и духовенства.

В июле того же года к Е. обратился уполномоченный Совета по делам РПЦ в Узбекской ССР и предложил дать согласие на закрытие молитвенного дома в ташкентском пригороде Луначарское, обещая в случае согласия заступиться за архиерея перед местными властями. После решительного отказа уполномоченный приложил все усилия для снятия архиерея с Ташкентской кафедры. Власти организовали против Е. клеветническую кампанию в местной печати. Е. написал открытое письмо в опубликованную клеветнический фельетон газ. «Правда Востока» и в офиц. органы, в к-ром доказал ложность выдвинутых против него обвинений. Поскольку ответа не последовало, Е. дал распоряжение зачитать текст письма в церквях епархии, после чего власти потребовали немедленного устранения архиерея из Ташкента. В связи с такой позицией властей Патриарх *Алексий I* был вынужден 15 сент. 1960 г. отправить Е. в бессрочный отпуск. Местом пребывания Е. был определен Успенский муж. мон-рь в Одессе, а через нек-рое время — *Жировицкий в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь*.

Е., находясь на покое, продолжал занимать активную позицию в условиях продолжавшегося наступления на Церковь, в частности через вытеснение клириков из руководства приходской жизнью. Е. выразил несогласие с принятым в апр. 1961 г. под давлением властей постановлением Свящ. Синода о фактическом устранении приходских священников от руководства приходом. Когда 18 июля Е. прибыл на празднества в честь обретения мощей прп. Сергия Радонежского в ТСЛ, где проходил обсуждавший реформу приходского управления *Архиерейский Собор 1961 г.*, то ввиду жесткого контроля Совета по делам РПЦ за проведением Собора не был допущен на его заседание.

25 марта 1962 г. Е. направил письмо Хрущёву, в к-ром опроверг обвинения представителей советской

власти в адрес духовенства в нарушении религ. законодательства и обратил внимание на то, что офиц. лица своими действиями против Церкви гораздо чаще, чем духовенство, вступают в противоречия с законодательными нормами и декларациями партийного руководства. Приводя примеры нарушений законов уполномоченными по делам РПЦ из разных епархий, Е. нарисовал картину повсеместного адм. произвола по отношению к верующим и священнослужителям, заявляя, что «нарушение советского законодательства о культах именно со стороны уполномоченных стало нормой их деятельности». Вместе с тем Е. надеялся добиться примирения Церкви с властями, предлагая составить служебную инструкцию для уполномоченных Совета по делам РПЦ, регламентирующую их отношения с архиереями и епархиальными управлениями. Предварительно Е. ознакомил с текстом письма Минского и Белорусского архиеп. *Варлаама (Борисевича)* и Патриарха *Алексия I*. Послание получило широкую известность, распространяясь по неофиц. каналам. Ковровский еп. священноисп. *Афанасий (Сахаров)*, прочитав копию этого письма, сказал: «Почему у нас только один исповедник? Где же остальные архиереи, почему они молчат?»

Вопреки опасениям острой реакции властей после письма в адрес Хрущёва не последовало. Е. даже смог вернуться к активному церковному служению. 13 июня 1962 г. ему было поручено временное управление Омской и Тюменской епархией. Е. поставил в известность уполномоченного Совета по делам РПЦ о несогласии с практикой гос. контроля за деятельностью Церкви и о том, что при исполнении советского законодательства о культах он выступает «не за дух, а за букву закона». В окт. 1962 г. Е. посетил в Москве председателя Совета по делам РПЦ В. А. Куроедова и представил документ по вопросам проводившейся в стране атеистической пропаганды, аргументированно показав ее ошибки и перегибы даже с т. зр. постулатов марксизма-ленинизма. Уполномоченный по делам РПЦ по Омской обл. писал в отчете в Москву, что он озабочен высокой теоретической подготовкой Е. в вопросах советского законодательства. В епархии Е. активно боролся против действий





местных властей по закрытию храмов. Он давал благословения на сбор подписей под письмами в адрес центральных властей с требованиями открыть церкви. Действия архиерея были расценены как «идеологическая диверсия», по факту сбора подписей под обращениями граждан было возбуждено уголовное дело. Е. был привлечен по этому делу в качестве свидетеля, однако суд вынес в его адрес частное определение. Власти требовали перевода Е. на др. кафедру.

11 мая 1963 г. Е. был награжден правом ношения креста на клобуке, а 29 мая назначен управляющим Калужской и Боровской епархией. В Калуге Е. постоянно подвергался сильнейшему нажиму со стороны местного уполномоченного по делам РПЦ. Архиерей регулярно вызывался «для бесед», ему делались «строгие предупреждения» по поводу «недопустимых действий», в частности оказания благотворительной помощи. Е. принимал активные меры по оживлению приходской жизни, поддерживал бедные приходы, организовывал ремонт обветшавших храмов, привлекал в епархию молодых священнослужителей. Вопреки протестам Совета по делам РПЦ увольнял за штат скомпрометировавших себя священнослужителей. Активная деятельность Е. привела к заметному оживлению религ. жизни в Калужской обл., что вызвало серьезное беспокойство у местных властей. В июле 1963 г. Калужский облисполком принял постановление «Об ограничении деятельности церковников». Принимались меры для «контроля за соблюдением законодательства о культурах», «изучения контингента лиц, посещающих церкви, пресечения незаконного крещения детей, выявления активных членов общин», в 1964 г. началась кампания по борьбе с колокольным звоном, массово проводились пропагандистские антирелиг. лекции.

После устранения в окт. 1964 г. от власти Хрущёва в церковных кругах возникли определенные надежды на отмену навязанной Церкви реформы приходского управления. Летом (по др. данным, весной) 1965 г. Е. взял на себя составление документа, под к-рым поставили подписи еще 9 архиереев: архиепископы Иркутский и Читинский *Вениамин (Новицкий)*, Казанский и Марийский *Михаил (Воскресенский)*, Пермский и Соликамский *Леонид (Поляков)*,

Пензенский и Саранский *Феодосий (Погорский)*, Новосибирский и Барнаульский *Павел (Гольшев)*, Ташкентский и Среднеазиатский *Гавриил (Огородников)*, Мукачевский и Ужгородский *Григорий (Закаляк)*, епископы Рижский и Латвийский *Никон (Фомичёв)*, Черниговский и Нежинский *Нестор (Тугай)* (впосл. архиеп. Григорий и еп. Нестор сообщили о снятии своих подписей).

В заявлении на имя Патриарха Алексия говорилось, что утвержденные Архиерейским Собором 1961 г. изменения оказались в противоречии как с канонической структурой Церкви, так и с гражданским законодательством и внесли в приходскую жизнь еще больше нестроений, чем было прежде. Подписавшие документ архиереи призывали Патриарха срочно изыскать пути к исправлению сложившегося положения путем созыва Поместного или Архиерейского Собора, а до того — специальным патриаршим разъяснением, согласованным с Советом по делам РПЦ, способствовать восстановлению законных прав духовенства в приходских собраниях.

При сборе подписей Е. ссылался на полученное им патриаршее благословение. Однако к моменту, когда заявление было подано, стало ясно, что Советское гос-во не склонно смягчать свою позицию во взаимоотношении с Церковью. Появление заявления, текст к-рого стал широко известен, могло иметь негативные последствия для Церкви в целом. 5 авг. 1965 г. Патриарх Алексий I в резолюции просил Свящ. Синод вызвать Е. и указать ему на незаконность организации некой группы архиереев. Одновременно было высказано мнение, что решение Архиерейского Собора 1961 г. «вошло в жизнь, не вызывая в настоящее время каких-либо осложнений и возражений». 2 сент. Крутицкий и Коломенский митр. *Пимен (Извеков)*, впосл. Патриарх Московский и всея Руси) зачитал Е. резолюцию Патриарха и предложил отказаться от своего заявления. 3 сент. в письме к членам Свящ. Синода Е. взял на себя ответственность за инициативу и текст заявления, признавая как обоснованность своих действий, так и их ошибочность. Е. просил у Патриарха прощения за написание заявления от имени «группы архиереев» и заявил, что намерен «во избежание

всяких кривотолков» показать его подлинник председателю Совета по делам РПЦ Куроедову.

В последние месяцы 1965 г. на Е. усилилось давление местных властей. 24 нояб. Е. подал Патриарху Алексию I заявление, в к-ром сообщалось о письмах председателя Калужского облисполкома в Совет по делам РПЦ о нежелательности пребывания архиепископа в должности управляющего епархией. Отрицая инкриминируемые ему калужскими властями «противозаконные действия», Е. тем не менее в создавшемся положении считал невозможным дальнейшее пребывание на Калужской кафедре и просил о переводе в др. епархию. 25 нояб. решением Свящ. Синода Е. был освобожден от управления Калужской епархией и из-за отсутствия в тот момент вакантной кафедры уволен на покой с определением местом пребывания Жировицкого Успенского мон-ря.

В связи с давлением на Церковь со стороны светских властей, крайне негативно воспринимавших активную общественную позицию Е., его назначение на новую архиерейскую кафедру не последовало. В 1966 г. Е. дважды передавал в адрес Патриарха Алексия I обращения по поводу того, что он находится на покое «вынужденно и необоснованно», и просил о назначении его на одну из освободившихся к тому времени архиерейских кафедр.

25 нояб. 1967 г. Е. обратился с заявлением к Патриарху Алексию, связав свое оставление за штатом с неприемлемым по церковным канонам и гражданским законам вмешательством Совета по делам религий в деятельность Патриархии, в частности в архиерейские назначения. В заявлении Е. также высказал мнение о неканоничности, на его взгляд, порядка постановления епископов путем назначения. О принципах соборного архиерейского постановления подробно говорилось и в составленной Е. записке «К пятидесятилетию восстановления Патриаршества: (Историко-каноническая и юридическая справка)», к-рая, как и заявление Патриарху, была опубликована в «Вестнике РХСД» (Париж). Анализируя порядок формирования высшего церковного управления, Е. противопоставлял «Положению об управлении РПЦ», принятому на Поместном Соборе 1945 г., определению Поместного Собора





Православной Российской Церкви 1917–1918 гг., стоящие, на его взгляд, на более высоком каноническом уровне. В записке Е. вновь остановился на отрицательном значении для Церкви изменений, происшедших в приходском управлении в 1961 г., показав несостоятельность нового положения о приходах не только в каноническом плане, но и по гражданским законам. В заключение он писал о «печальном состоянии» РПЦ в год 50-летия восстановления Патриаршества, указывая, что «для жизни Церкви существенно необходимы свобода и независимость ее внутренней организации».

Обращение к Патриарху и записка Е., получившие известность как в СССР, так и за рубежом, вызвали крайнее недовольство советских властей, потребовавших от Патриархии принять меры против находившегося на покое архиерея. 30 июля 1968 г. Свящ. Синод издал определение, в котором осудил Е. за то, что он «по-своему истолковывал свое увольнение и выражал устно и письменно недовольство постановлением Священного Синода и при этом тенденциозно излагал некоторые стороны церковной жизни; в отношении Святейшего Патриарха, Священного Синода и других Преосвященных архиереев выражал недопустимую несдержанность...». Деятельность Е. была названа «неполезной для Церкви», определение его на архиерейскую кафедру сочтено невозможным, ему было указано и дальше жить на покое в Жировицком мон-ре.

В нояб. 1969 г. Е. обратился в Совет по делам религий с проектом внесения изменений в советское законодательство о культах. Е. предлагал: допустить исполнение религ. обрядов по просьбе верующих в домах, квартирах и на кладбищах без предварительного согласия местных органов власти; запретить уполномоченным Совета по делам религий вмешиваться в вопросы назначения священнослужителей; допускать священнослужителя в число учредителей религ. об-ва; ограничить основания к закрытию церкви только прекращением существования религ. общины, аварийным состоянием здания и его сносом по градостроительному плану. В беседе, состоявшейся в Совете по делам религий, Е. упомянул о противозаконном массовом адм. закрытии правосл. церквей. В ответ зампреда Совета по

делам религий заявил, что подобные обращения Е. используются за рубежом в «антисоветских клеветнических целях». Даже находясь на покое, Е. продолжал вызывать беспокойство властей, установивших за ним в мон-ре негласный контроль. Под нажимом Совета по делам религий был смещен сочувствующий Е. настоятель Жировицкого мон-ря архим. *Михей (Хархаров)*, в посл. архиепископ Ярославский и Ростовский).

26 апр. 1971 г., во время подготовки к Поместному Собору для замещения вдовствующего после кончины Патриарха Алексия I Патриаршего престола, Е. обратился с письмом к Патриаршему Местоблюстителю Пимену (Извекову, со 2 июня 1971 Патриарх Московский и всея Руси), в котором вновь поднял вопрос об изменениях, внесенных Архиерейским Собором 1961 г. в организацию приходского управления, указав, что отстранение духовенства от управления приходом ведет к расперковлению приходской жизни, искажению пастырско-молитвенных отношений между священником и прихожанами, в обращение пастыря в наемника, лишённого даже права быть членом общины, где он служит. Е. предлагал не выносить постановление Архиерейского Собора на утверждение Поместного Собора без необходимых изменений. Против изменений в «Положении об управлении РПЦ», сделанных в 1961 г., выступали и др. архиереи, однако в силу политических причин их предложения не нашли поддержки.

Выдвигавшиеся Е. в ходе его активной общественной деятельности проекты реформирования государственно-церковных отношений в СССР во многом предвосхитили изменения, ставшие возможными в стране с кон. 80-х гг. XX в. Однако в ситуации 60–70-х гг. подобные предложения носили утопичный характер и не могли быть реализованы. Выступления Е. по защите прав верующих зачастую приводили к обратным, негативным последствиям, провоцируя светскую власть на ужесточение своей антирелиг. политики, усиление давления на Церковь.

Последние годы, проведенные на покое, Е. жил в обычной келье, перегороденной шкафом на кабинет и спальню, довольствуясь только самым необходимым. По состоянию здоровья Е. совершал обычно в месяц только 2–3 богослужения в мо-

настырских храмах, но обязательно выступал с проповедями. Старался не пропускать церковные службы, никогда на них не опаздывал и всегда почти выстаивал до конца. Интересовался положением дел в Церкви и стране, ему приходило много писем, к Е. приезжали духовные чада. Много читал, знал и любил рус. классическую поэзию. Занимаясь вопросами гражданского права, зарекомендовал себя как образованный юрист. Знание в это время Е. отмечали его удивительную доброту к окружающим, пришедшую на смену нек-рой сухости и строгости характера в предшествующие годы. До самой кончины сохранял бодрость, ясность ума и твердость памяти. Осенью 1977 г. стал готовиться к переезду на родину — в Киев, более подходящий ему по состоянию здоровья. Скончался от сердечного приступа в праздник Благовещения. Понимая, что умирает, Е. радовался, что он отходит к Богу в тот день, когда почил Святейший Патриарх Тихон, светлую память которого он чтит всю жизнь. Отпевание Е. в Никольском приделе Успенского собора в Жировицком мон-ре возглавил 9 апр. 1978 г. Минский и Белорусский митр. *Антоний (Мельников)*. По завещанию был погребен 11 апр. на Корчеватском кладбище Киева среди могил своих родных и близких, недалеко от бывш. Преображенской пуст. Киево-Печерской лавры.

Соч.: Несколько слов о жизни и церковно-общественной деятельности св. Кирилла, архиепископа Александрийского. М., 1913; [Речь при наречении во епископа Ташкентского] // ЖМП. 1953. № 3. С. 19–20; Письмо Его Святейшеству Свят. Патриарху Московскому и всея Руси Алексию // ВРСХД. 1967. № 86. С. 61–65; К 50-летию восстановления Патриаршества: Ист.-канонич. и юрид. справка // Там же. С. 66–80.

Арх.: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 43; ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 967; Оп. 4. Д. 963; ЦДАГОУ. Ф. 263. Оп. 1. Д. 66923; ГА Омской обл. Ф. 2603. Оп. 1. Д. 37; ГА Калужской обл. Ф. Р–3501. Оп. 1. Д. 55.

Лит.: *Мануйл*. Рус. иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 158–161; Определение Свящ. Синода // ЖМП. 1969. № 4. С. 2–3; *Афанасий (Кудюк)*, архим. Высокопресв. архиеп. Ермаген (Голубев); [Некр.] // ЖМП. 1978. № 11. С. 21; Свящ. Анатолий Жураковский: Мат-лы к житию. П., 1984. С. 18–19, 206–211; РПЦ в советское время / Сост.: Г. Штриккер. М., 1995. Кн. 2. С. 74–78; *Тимофиевич А. П.* Божии люди. М., 1995. С. 182–183; *Костенко Н., Кузовкин Г., Лукашевский С.* «Вред, нанесенный Вами, надо исправить, стереть, изгладить»: К публ. «Завлечения» группы архиереев РПЦ // Корни травы: Сб. ст. молодых историков. М., 1996. С. 126–142; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 422–423; *Цытин*. История РЦ. С. 382, 389, 392, 393, 410; *Никодимов И. Н.*



Воспоминания о Киево-Печерской Лавре: (1918–1943). К., 1999. С. 185–187; *Безбородов А., свящ.* Годы испытаний: История Правосл. Церкви на Калужской земле с 1917 по 2000 г. М., 2001. С. 41–47; *Иоасаф (Морза), игум.* Архиеп. Ермаген (Голубев): Жизнь и исповедничество // Лаврский альманах. К., 2002. Вып. 7. С. 136–166; *Шпиллер В., прот.* Страницы жизни в сохранившихся письмах. Красноярск, 2002 (по указ.); *Сергия (Ежикова), игум.* Свт. Афанасий (Сахаров), исповедник и песнописец. Серг. П., 2003. С. 244; *Леонтий (Филиппович), архиеп.* Автобиография // Рус. паломник. 2005. № 35. С. 175–177; Биографические сведения о братии Киево-Печерской лавры, пострадавшей за православную веру в 20 столетии / Сост.: Л. П. Рылова. К., 2008. С. 58–70.

А. Н. Сухоруков

ЕРМОГЕН (Добронравин Константин Петрович; 21.02.1819, с. Ильеши Ямбургского у. С.-Петербургской губ.—17.08.1893, С.-Петербург), еп. Псковский и Порховский. Сын священника, с 1828 г. служившего в слободе Московская Славянка под Царским Селом (слобода Московская Славянка часто ошибочно указывается как место рождения епископа). Окончил СПбДС (1841) и СПбДА (1845), получил степень магистра богословия за соч. «Вероучение Армянской Церкви» (опубл.: [СПб., 1858]). Добронравин первым в рус. богословской науке обратился к этой теме. Изучал религ. вопросы в единстве с историческими и политическими. Пришел к выводу, что христология Армянской Церкви не имеет ничего общего с монофизитской ересью Евтихия и обладает «разительным сходством» с вероучением РПЦ. Впосл. Добронравин вспоминал, что в поисках первоисточников по истории Армянской Церкви он, не зная арм. языка, обратился к автору армяно-рус. словаря А. М. Худобашеву, у которого была богатая б-ка арм. книг. Худобашев, будучи почти слепым, научил Добронравина арм. азбуке, указывая ему, из какой книги какую главу нужно прочитать вслух, и тут же переводил на русский.

В 1845 г. Добронравин был назначен профессором философии и лат. языка в МДС. 16 авг. 1846 г. по собственному прошению уволен от духовно-учебной службы. 7 окт. того же года вступил в брак с Е. Н. Эвенховой (дочерью священника храмов Волкова кладбища в С.-Петербурге, к-рый скончался в 1845), 26 окт. рукоположен во иерея, служил в церквях Волкова кладбища. Овдовел 14 мая 1852 г., под впечатлением от кончины жены написал кн. «Уте-



Ермаген (Добронравин),
еп. Псковский и Порховский.
Фотография. Нач. 90-х гг. XIX в.
(РГИА)

шение в смерти близких сердцу», к-рая неоднократно переиздавалась.

В 1854 г. назначен законоучителем 3-й с.-петербургской гимназии, одновременно служил в гимназической Крестовоздвиженской ц. Оставил по себе память как умный, добрый и влиятельный наставник. Среди окончивших гимназию в годы его преподавания были искусствовед А. В. Прахов, композитор А. С. Фаминцын, публицист Д. И. Писарев, а также народоволец А. К. Соловьёв, совершивший в 1879 г. покушение на имп. Александра II. Добронравин был председателем Комитета по составлению программы Закона Божия для гимназий. На основе выработанной программы написал для гимназий учебники: «Очерк истории христианской Церкви...: Век I–IX», «Краткая история Русской Церкви...: Век X–XIX», «Очерк истории славянских Церквей», а также учебник по литургике, к-рый под названием «О богослужении православной Церкви» многократно переиздавался. В 1864 г. возведен в сан протоиерея. В 1857–1869 гг. состоял действительным членом конференции СПбДА. С 15 июня 1868 г. член правления Александро-Невского ДУ. 17 сент. 1869 г. по избранию духовенства епархии утвержден смотрителем ДУ, для чего ему пришлось уйти из гимназии. Поднял уч-ще на качественном новый уровень в учебном, воспитательном и хозяйственном отношении.

1 сент. 1873 г. пострижен в монашество, 8 сент. того же года возведен

в сан архимандрита. 28 сент. назначен епископом Выборгским, 2-м викарием С.-Петербургской епархии. Хиротония состоялась 21 окт. в Свято-Троицком соборе *Александро-Невской лавры*. При наречении 17 окт. Е. сказал: «Помню слова святого Златоуста: «Добрый пастырь-епископ во всякое время подвизается не меньше тысячи мучеников...» — и иду с твердым намерением всецело отдать свои силы на служение Богу, неустанно и неусыпно стоять на страже веры и Церкви, мужественно бороться с ее врагами и даже быть готовым, если бы пришло такое время, и пострадать за истину Христову, подражая тому великому первосвятителю Русской Церкви, коего священное имя дано мне в сане иноческом». С янв. по апр. 1875 г. был командирован в Новгород, исполнял обязанности Новгородского викария. 9 сент. 1876 г. назначен епископом Ладозским, 1-м викарием С.-Петербургской епархии. В 1878 г. возглавил в Нов. Ладоге торжества освящения 2 обновленных церквей — Георгиевской (Суворовской) в присутствии светлейшего кн. А. А. Суворова, внука основателя храма генералиссимуса А. В. Суворова (29 июня), и Климентовской (30 июня). В янв. 1882 г. выезжал в Петрозаводск на погребение Олонецкого еп. *Палладия (Пьянкова)*. Одновременно Е. состоял главным наблюдателем за преподаванием Закона Божия в учебных заведениях С.-Петербурга. С 1875 г. был председателем совета Исидоровского епархиального жен. уч-ща, внес большой вклад в его становление.

24 апр. 1882 г. Е. возглавил самостоятельную Таврическую и Симферопольскую епархию. При нем был расширен Александро-Невский собор в Симферополе (освящен в 1884), построена соборная колокольня. 9 марта 1885 г. назначен епископом Псковским и Порховским. Заботился о церковном образовании. В целях поддержки церковноприходских школ и Псковского епархиального жен. уч-ща учредил братство во имя святых Кирилла и Мефодия. В 1887 г. составил службу блгв. кн. *Довмонту* (Тимофею) Псковскому. В 1886 г. совершил постриг и 14 июня 1887 г. возвел в сан архимандрита Мефодия (Холмского; впосл. настоятель *Псково-Печерского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*). В дек. 1891 г.



совершил постриг и рукоположил во иерея свт. *Тихона (Беллавина)*; вполс. Патриарх Московский и всея Рос-сии). В 1888, 1889, 1892 и 1893 гг. Е. вызывался на летние месяцы для присутствия в Святейшем Синоде. 14–15 июля 1888 г. возглавил богослужения в Князь-Владимирском соборе С.-Петербурга, ставшем центром торжеств в честь 900-летия Крещения Руси.

В различных епархиях Е. организовывал и проводил внебогослужебные беседы. Писал стихи, на нек-рые из них сочинил музыку. Его проповеди, речи, беседы, стихотворения и др. материалы вошли в кн. «Минуты пастырского досуга». Оставил воспоминания «Мое прошлое», в к-рых подробно описал биографии своих предков и свою жизнь до 1870 г., период учебы и педагогической работы, в т. ч. в 3-й с.-петербургской гимназии. Собирал сведения о храмах С.-Петербургской и Таврической епархий.

Е. был награжден орденами св. Анны 1-й степени (1877), св. Владимира 2-й степени и св. Александра Невского (1887). Почетный член СПбДА (1887). Скончался на Благовещенском синодальном подворье в С.-Петербурге от воспаления легких. Погребен, согласно его желанию, в Исидоровской ц. Александро-Невской лавры. В 1932 г. останки Е., найденные нетленными, были перенесены на Никольское кладбище лавры и захоронены у кладбищенской стены. К нач. 50-х гг. XX в. могила была утеряна.

Соч.: Утешение в смерти близких сердцу. СПб., 1854. М., 1997, 2003; Очерк истории христ. Церкви... Век I–IX. СПб., 1866; Кр. история Рус. Церкви... Век X–XIX. СПб., 1866; Высокопресв. Филарет, митр. Московский и Коломенский. СПб., 1868; Восп. о пресв. Антонии, архиеп. Воронежском. СПб., 1869; Георгий, затворник Задонского мон-ря. СПб., 1869; Рос. библ. об-во. СПб., 1869; Очерк истории слав. Церквей. СПб., 1873; Вечерние беседы отца с детьми о пении при богослужении и о церк. музыке. СПб., 1876; Справ. листок о церквах и духовенстве епарх. ведомства в С.-Петербургской епархии за 1876 г. // ЦВ. 1877. № 28. С. 8–11; № 30. С. 13–16; № 32. С. 6–9; № 34. С. 9–10; № 35. С. 7–8; № 36. С. 10–13; Литургия. СПб., 1881 (То же: О богослужении правосл. Церкви. Пг., 1916¹⁵); Минуты пастырского досуга. СПб., 1882. 2 т.; Таврическая епархия. Псков, 1887; О св. таинствах правосл. Церкви. СПб., 1894; Мое прошлое: Из записок пресв. Гермогена, еп. Псковского. СПб., 1908; Кр. очерк истории Армянской Церкви. Вероучение Армянской Церкви. М., 2000. СПб., 2005.

Лит.: Новгородские Ев. 1875. № 1. С. 14; Прочание пресв. Гермогена с Таврической паст-вой // Таврические Ев. 1885. № 9. С. 459–469; Лебедев А. И. Речь, сказанная о ректором

Псковской ДС... 19 авг. 1893 г. в Исидоровской ц. Александро-Невской лавры в Петербурге, накануне погребения пресв. Гермогена, еп. Псковского и Порховского. [Псков], 1893; Пресв. Гермоген, еп. Псковский // Рус. паломник. 1893. № 36. С. 573–574; *Смирнов П., прот.* Пресв. Гермоген, еп. Псковский и Порховский // ПриблЦВед. 1893. № 35. С. 1283–1286; *Родосский.* Словарь студентов СПбДА. С. 103–105.

А. К. Галкин

ЕРМОГЕН (Долганёв (Долганов) Георгий Ефремович; 25.04.1858, мест. Нов. Одесса Херсонского у. и губ.— 29.06.1918, близ дер. Карбаны Тобольской губ.), сщмч. (пам. 16 июня и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), еп. Тобольский и Сибирский. Сын единоверческого прот. Ефрема Павловича Долганёва (вполс. архим. саратовского Преображенского мон-ря Иннокентий; † 1906), брат прот. сщмч. *Ефрема Долганёва*. Е. поступил в Николаевское мореходное уч-ще, но вскоре был определен отпом в Одесское ДУ, по окончании к-рого начал учебу в Одесской ДС. Затем покинул семинарию, избрав светское образование. Поступил в Новороссийский ун-т в Одессе, однако вскоре был отчислен как бывш. семинарист. Сдал экзамены на аттестат зрелости при гимназии г. Ананьева для поступления вновь в Новороссийский ун-т. Обучался на историко-филологическом, физико-математическом и юридическом фак-тах. Посещал медицинский фак-т Женевского ун-та. Неоднократно прерывал обучение, устраивался на службу, пытался заниматься хлебопашеством, путешествовал. В состоянии душевного кризиса подверг себя самооскоплению.

Большое влияние на жизненный выбор Георгия Долганёва оказал Одесский и Херсонский архиеп. *Никанор (Бровкович)*, посветовавший ему завершить обучение в ун-те и поступить в ДА. В 1889 г. Георгий был принят в СПбДА. Учеба в академии давалась с трудом. На 1-е место он ставил не академические науки, а духовное самовоспитание. В годы обучения называл своими духовными наставниками митр. *Исидора (Никольского)* и афонского иеросхим. Евгения. 1 дек. 1890 г., во время обучения на 2-м курсе академии, был пострижен в монашество с именем Ермоген в честь мч. Ермогена Александрийского. 2 дек. 1890 г. ректором СПбДА Выборгским еп. *Антонием (Вадковским)* рукоположен во диакона, 15 марта 1892 г.— во иерея.

Е. окончил СПбДА со степенью кандидата богословия за соч.: «Христианское нравоучение в православном богослужении». 17 сент. 1893 г. утвержден в должности инспектора Тифлисской ДС. 11 июля 1898 г. был назначен ее ректором с возведением в сан архимандрита. Проявил себя как умный и справедливый, но в то же время строгий наставник (среди отчисленных ректором семинаристов был Иосиф Джугашвили, см. *Сталин И. В.*). Оказывал особую поддержку воспитанникам-грузинам. Е. стал инициатором ряда нововведений в семинарии: обязательных будничных богослужений в домовом храме, регулярных произнесений семинаристами проповедей по воскресным и праздничным дням, создания отдельного общежития для «слабых здоровьем учеников», преподавания музыки в качестве факультативного предмета. С 1898 г. председатель Грузинского епархиального училищного совета, член Грузино-Имеретинской синодальной конторы, цензор проповедей и редактор ж. «Духовный вестник Грузинского Экзархата». За время служения в Тифлисе изучил груз. язык, занимался историей груз. Православия. Много ездил по Кавказу, знакомился с христ. святынями. По благословению экзарха Грузии архиеп. сщмч. *Владимира (Богоявленского)* принял активное участие в обустройстве и духовном окормлении р-на Тифлиса Колочая балка.

Ревностное отношение Е. к своим обязанностям было замечено в Святейшем Синоде. При личном содействии К. П. *Победоносцева* и В. К. *Саблера* Е. был избран кандидатом на замещение Вольской викарной кафедры Саратовской епархии. 12 янв. 1901 г. наречен епископом Вольским, викарием Саратовской епархии. 14 янв. в Казанском соборе С.-Петербурга состоялась хиротония Е., которую возглавили митрополиты С.-Петербургский и Ладожский Антоний (Вадковский), Московский и Коломенский Владимир (Богоявленский), Киевский и Галицкий *Феоно́ст (Лебедев)*. Местопребыванием Е. был саратовский Преображенский мужской монастырь, но епископ сразу занялся устройством в Вольске архиерейского дома, который был достроен уже при еп. *Паллади́и (Добропорове)*. В годы служения Е. на викарной кафедре в Вольске было от-

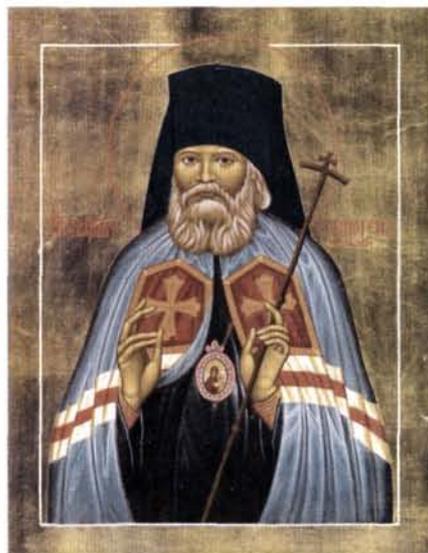




крыто женское епархиальное уч-ще (сент. 1901), начато строительство нового здания для Вольского мужского ДУ. Новый домовый храм был освящен в Вольском реальном училище. Осенью 1901 г. Е. посетил Хвалынский у. и разработал план основания здесь Троицкого мужского монастыря (открыт в нач. 1903).

Е. являлся председателем Саратовского епархиального училищного совета. Выступил с инициативой учреждения в епархии церковно-учительской семинарии и строительства в Саратове комплекса церковных и учебных зданий. Высказался за организацию в Саратове внебогослужебных собраний, открытие чайных-столовых для народа. Эти меры были направлены на утверждение веры и преданности Церкви у городского населения. Активная работа Е. на викариной кафедре была особенно заметна в сопоставлении с деятельностью слабого здоровьем Саратовского и Царицынского еп. *Иоанна (Кратирова)*. Е. временно управлял епархией во время отпуска епархиального архиерея в июне—июле 1901 г., а также с осени 1902 г., когда еп. Иоанн был вызван для присутствия в Синод. После высочайшего утверждения 21 марта 1903 г. синодального доклада о перемещении Вольского викария на самостоятельную кафедру Е. стал епископом Саратовским и Царицынским.

Находясь на Саратовской кафедре, уделял большое внимание строительству храмов. При нем в епархии освятили более 50 церквей, в т. ч. в Саратове — Казанский и Христорождественский храмы на рабочих окраинах, одну из первых в России церковь во имя св. Серафима Саровского. По проекту П. М. Зыбина рядом с архиерейским домом в центре города в 1906 г. была сооружена церковь-часовня в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали», архитектура которой напоминала архитектуру Покровского собора на Красной пл. в Москве. Е. неоднократно поднимал вопрос о реконструкции саратовского кафедрального Александро-Невского собора, который уже не вмещал население города. Несмотря на старания владыки, реконструкция так и не началась. В то же время при Е. было ускорено строительство городского собора в Царицыне (ныне Волгоград), освящен новый Михаило-Архангельский собор в Сердобске, от-



Сцмч. Ермоген (Долганёв), еп. Тобольский.
Икона. 2006 г. Мастерская
«Храм декор», Москва

ремонтированы соборы в Кузнецке и Хвалынске.

В области устроения жизни монастырей епархии Е. проводил идею об обителях как о миссионерских форпостах, был сторонником монашеского служения миру. При Е. в Саратовской епархии возникли новые обители: сердобская Казанская Сергиево-Алексиевская муж. пуст.; муж. мон-рь близ с. Н. Липовка Кузнецкого у., посвященный памяти *Иоанна Кронштадтского*; Свято-Духов мон-рь в Царицыне (получивший всероссийскую известность благодаря деятельности его устроителя иером. Илиодора (см. С. М. Труфанов)); Таловский Благовещенский жен. мон-рь Аткарского у. со 2-м храмом во имя прп. Серафима Саровского. Кроме того, при Е. были освящены новые церкви в жен. монастырях — Пановском Сердобского у. и Краишевском Аткарского у. В главную обитель епархии — Саратовский Преображенский муж. мон-рь — Е. пригласил иноков с Афона, с Нов. Афона и из Киевской епархии. Стараниями Е. были открыты служившие миссионерским целям специальные школы в Хвалынском у. — противораскольническая в с. Сосновка Маза и противомусульм. в дер. Подлесное.

Е. стремился к аскетизму. По общему признанию современников, был большим молитвенником и постником. Его богослужения почти всегда были уставными, длились 5–6 и более часов. Владыка служил не только в воскресные, праздни-

ные и торжественные дни, но и регулярно по будням. По средам он почти на протяжении всего пребывания в Саратове служил в Троицком соборе вечерни с акафистом. После будничных служб устраивались религиозно-нравственные беседы, которые посещали не только саратовцы, но и приезжие.

Е. уделял большое внимание проблемам духовного образования, не только решая практические проблемы находящейся в его ведении Саратовской ДС, но и выступая с теоретическими соображениями по вопросу о том, как духовная школа может выйти из кризиса, суть к-рого гл. обр. в обострившемся противоречии между задачами этой школы и стремлением значительного числа ее воспитанников к получению светского образования. Е. считал принципиально важным усиление в семинариях воспитательной части. Семинарское начальство должно было, по его мнению, иметь гарантии, что воспитанники собираются впосл. принять священный сан.

Е. был награжден орденами св. Анны 3-й (1897), 2-й (1900) и 1-й (1907) степени, св. Владимира 3-й (1902) и 2-й (1911) степени.

Для Е. была характерна активная общественно-политическая деятельность. В кон. 1904 г. он основал епархиальную газ. «Братский листок» (в 1907–1908 «Россиянин»), к-рая сразу вступила в полемику с местными светскими газетами различных политических направлений. В периоды подъема рабочего и крестьянского движения Е. постоянно призвал народ к социальному миру, беспрепятственно проповедовал сам и давал духовенству распоряжения проповедовать на совр. темы, проводил торжественные крестные ходы, а также благословлял публикацию статей на актуальные темы в «Братском листке». В окт. 1905 г. Е. оказался практически единственным представителем власти в Саратове, к-рый открыто встал на путь борьбы с революцией. Вопреки обвинениям большевиков в причастности Е. к евр. погрому в Саратове 19–20 окт. 1905 г. владыка был решительным противником погромных действий и в кон. окт. учредил комитет помощи пострадавшим в ходе погромов. При этом Е. действительно была свойственна антиеврейская настроенность, о которой он регулярно открыто заявлял.





Политическая позиция Е. выражалась в неприятии не только революции, но и любых отличных от монархической позиций и доктрин. Осенью 1905 г. Е. благословил деятельность созданной в Саратове Народно-монархической партии. 27 марта 1906 г. она была преобразована в местный отдел партии *Союз русского народа* (СРН), в работе к-рого Е. постепенно принимал все большее участие. В апр. 1907 г. он направил в адрес проходившего в Москве Всероссийского съезда рус. людей обращение, в к-ром писал о необходимости вхождения СРН в церковную ограду, т. е. о том, чтобы приравнять статус правой политической партии к статусу церковного братства. Съезд отверг подобные предложения, а печатный орган СРН осудил обращение Е., который после этого решил создать собственную политическую партию. Уже в мае 1907 г. он призвал в проповедях вступать в число членов Православного всероссийского братского союза русского народа (ПВБСРН). Летом того же года партия была оформлена организационно. Членами партии могли стать только православные, а ее почетным покровителем и председателем объявлялся Е., который на деле был руководителем ПВБСРН. Среди саратовских правых произошел раскол между «братчиками» (членами ПВБСРН) и «союзниками» (членами местного отдела СРН).

Е. в большинстве случаев присутствовал на собраниях ПВБСРН, к-рые обычно проводились в зале Саратовского муз. уч-ща. Часто партийные собрания совмещались с религиозно-нравственными чтениями, инициатором организации которых в Саратове также был Е. В 1907–1911 гг. Е. и его ближайшие сотрудники, входившие в ПВБСРН, провели неск. крупных публичных выступлений против совр. им писателей, театральных деятелей и явлений общественной жизни, наиболее резкой критике было подвергнуто творчество Л. Н. Толстого. В 1907 г. Е. публично выступил против постановки на саратовской сцене пьес В. В. Проппова «Черные вороны» и Ф. Ведехинда «Пробуждение весны». В результате давления на губ. власть членов ПВБСРН во главе с Е., а также ходатайства, посланного епископом в Святейший Синод, пьеса «Черные вороны» распоряжением председателя Совета министров П. А. Столы-

пина была снята с репертуара театров. В 1909–1910 гг. Е. добивался запрещения постановки в Саратове пьес Л. Н. Андреева «Анатэма» и «Анфиса». Е. предлагал Святейшему Синоду отлучить от Церкви целый ряд известных писателей, а их произведения подвергнуть запрету. Публичные выступления Е. были предельно резкими, зачастую нарушали положения российского законодательства.

Как правящий архиерей Е. проявил себя властным и жестким администратором, деятельность которого вызывала много нареканий. Е. практиковал перемещение священнослужителей из городских приходов в сельские без видимых причин. Подобные перемещения неоднократно касались видных священников, прослуживших не одно десятилетие в своих приходах. При Е. пришло в расстройство епархиальное дело-производство, как распорядительное, так и финансовое. Сборы и расходы на епархиальные нужды проводились небрежно, без должного учета, что порождало злоупотребления. Мн. указы Святейшего Синода не передавались Е. в духовную консисторию и не исполнялись. Роль духовной консистории в епархиальном управлении была практически сведена к нулю. Из-за вмешательства Е. произошел упадок благотворительной деятельности саратовского братства Св. Креста. При этом Е. было основано Христорождественское братство взаимопомощи ремесленников и фабрично-заводских рабочих.

Е. был склонен доверять и оказывать поддержку таким людям, как, напр., известный радикальными взглядами и скандальным поведением иером. Илиодор (Труфанов), Г. Е. Распутин. Неприятие Е. формализма высшего церковного управления создавало напряженность в его взаимоотношениях с Синодом. Светские власти также выражали недовольство выступлениями Е. против вмешательства гос. чиновников в церковную деятельность. Наибольшей остроты достиг конфликт между Е. и саратовским губернатором С. С. Татищевым из-за иером. Илиодора, чьи скандальные выступления подрывали престиж власти. Последовавшую в 1910 г. отставку Татищева связывали с конфликтом с епархиальным архиереем.

Осенью 1911 г. Е. был вызван для присутствия в Святейший Синод, что, очевидно, было связано с желанием властей удалить архиерея из Саратова. Е. решительно выступил против обсуждавшихся в Синоде проектов введения в Русской Церкви чина диаконисс и богослужебного чина отпевания инославных. Не ограничившись подачей особого мнения по поводу этих проектов на заседаниях Синода, 15 дек. 1911 г. Е. послал телеграмму с протестом имп. мч. Николаю II.

В это же время обострился конфликт Е. с Распутиным, прежде положительное отношение к нему архиерей изменил на прямо противоположное. 16 дек. 1911 г. Распутин был приглашен в покои Е. на Ярославском синодальном подворье. При разговоре присутствовали иером. Илиодор и известный юридивый Д. А. Знобишин («блаженный Митя»), а также в качестве свидетелей двое священников из Саратовской епархии. Е. запретил Распутину общаться с царской семьей и принудил поклясться в этом перед иконой. Оскорбленный Распутин послал императору и императрице телеграмму, в которой писал, что Е. и Илиодор якобы пытались лишить его жизни.

Недовольство Е. в среде высшей светской власти, его прямой конфликт с членами Синода и Распутиным во многом обусловили дальнейшее развитие событий. 3 янв. 1912 г. было высочайше удовлетворено представленное обер-прокурором В. К. Саблером постановление об увольнении Е. от присутствия в Святейшем Синоде. 7 янв. члены Синода подписали соответствующий указ, к-рый в тот же день был вручен Е. Однако епископ медлил с отъездом из столицы в епархию, давал интервью журналистам столичных газет.

Члены Синода и высшая светская власть были возмущены тем, что архиерей вынес конфликт на суд общестественности. 12 янв. Синод новым указом объявил Е. порицание за «голословное опорочение перед Государем Императором постановлений и суждений Святейшего Синода». 15 янв. обер-прокурор Саблер получил от императора телеграмму: «Надеюсь, что Святейший Синод сумеет настоять на немедленном отъезде епископа Гермогена и восстановить нарушенный порядок и спокойствие». Несмотря на воскресный день, обер-прокурор срочно созвал членов





Синода, и они оформили «походный журнал», в к-ром Е. предписывалось не позднее 16 янв. отбыть из С.-Петербурга во вверенную ему епархию вместе с иером. Илиодором.

Однако ни указ Синода, ни угрозы посетивших Ярославское подворье Полтавского и Переяславского архиеп. *Назария (Кириллова)*, Вологодского еп. *Никона (Рождественского)* и обер-прокурора Саблера не заставили Е. подчиниться высшей духовной власти.

17 янв. члены Синода приняли решение об увольнении Е. на покой с определением ему в качестве места пребывания *Жировицко в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* (ныне женский) Гродненской епархии. В Саратов решено было направить чиновника П. В. Мудролюбова для ревизии епархии. В тот же день синодальное решение было утверждено императором. 22 янв. Е. выехал из С.-Петербурга в Слоним, откуда 24 янв. отправился в Жировицкий мон-рь.

«Дело» Е., широко освещавшееся в прессе, вызвало резонанс в российском обществе. Отдельные дискуссии о «деле» Е. прошли в Гос. думе в связи с рассмотрением сметы Святейшего Синода. Решения и действия Синода критиковали представители практически всех думских политических партий.

В Жировицком мон-ре Е. отвели 2 комнаты. Одну из них позднее соединили с Никольским храмом, а в ее стене было устроено окно, через которое в сильные морозы можно было слушать богослужение. В Жировицах Е. занимался врачеванием и даже устроил палату для больных, специально приезжавших к нему. Регулярно Е. посещали саратовские почитатели, к-рые сожалели о его удалении с кафедры. Е. проповедовал в монастырском храме и выезжал с этой целью в близлежащие храмы.

Ввиду приближения фронта по просьбе главнокомандующего вел. кн. Николая Николаевича, оказывавшего Е. покровительство, 25 авг. 1915 г. ему был назначен местопребыванием *Угрешский во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-рь* Московской епархии. В нояб. 1916 г. Е. самовольно выехал из Николо-Угрешского монастыря в Саратовскую епархию. Поездка была связана с деятельностью бывш. иером. Илиодора, к-рый после отречения

от сана в 1912 г. объявил себя основателем новой религии. Узнав о деятельности монаха-расстриги, Е. составил воззвание и отправился в Саратовскую епархию, чтобы сообщить своей бывш. пастве о заблуждениях Илиодора.

После увольнения Синодом на покой Тобольского архиеп. *Варнавы (Накротина)* 8 марта 1917 г. Е. был утвержден епископом Тобольским и Сибирским. Февральскую революцию 1917 г. Е. встретил настроенно. «Я ни благословляю случившегося переворота, — писал он, — ни праздную мнимой еще «пасхи» (вернее же мучительнейшей Голгофы) нашей многострадальной России и истрадавшегося душой духовенства и народа, ни лобзаю туманное и «бурное» лицо «революции», ни в дружбу и единение с ней не вступаю, ибо ясно еще не знаю, кто и что она есть сегодня и что она даст нашей родине, особенно же Церкви Божией завтра». Сохранился текст его «Толкования на «Откровение» Иоанна Богослова», написанный в Москве и датированный 5 мая 1917 г.

В июне Е. присутствовал в Тобольске на торжествах в честь 1-й годовщины прославления свт. Иоанна Тобольского, однако большую часть 1917 г. провел за пределами своей новой епархии. Принимал участие в работе 1-й сессии *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* Был зам. председателя соборного Отдела высшего церковного управления. Выступал за участие членов Собора в Предпарламенте, хотя и считал его «болезненным, противоречивым государственным учреждением». Наблюдал своими глазами захват власти большевиками в Москве, что не могло не сформировать его отрицательного отношения к новой власти. В начале дек. 1917 г. выехал из Москвы в Тобольск.

В деле управления Тобольской епархией Е. обратился к собственному опыту организации религиозно-нравственных и внебогослужбных бесед в Саратове в 1903–1911 гг. 21 дек. 1917 г. в здании Тобольского общественного собрания он провел чтение о необходимости церковных Соборов «как средства для упорядочения пришедших в расстройство дел церковных». С нач. 1918 г. в городских храмах Тобольска были организованы постоянные церковные беседы, которые велись проповед-

ническим кружком, состоявшим не только из духовенства, но и из мирян. Кроме того, предполагалось организовать лекции по церковно-общественным вопросам и даже провести систематический круг лекционных чтений (в частности, по истории Русской Церкви). Е. принимал активное участие в деятельности тобольского Иоанно-Димитриевского братства, уделяя особое внимание необходимости оказания помощи солдатам-фронтовикам. Он резко отреагировал на декрет об отделении Церкви от гос-ва в янв. 1918 г., обратившись к народу с воззванием, которое заканчивалось призывом встать на защиту веры.

Архиерейское служение Е. в Тобольске совпало с пребыванием там в заточении по решению Временного правительства семьи имп. Николая II. Е. установил негласную связь с царской семьей, духовно поддерживал ее. 25 дек. 1917 г., после литургии в 1-й день Рождества, в Покровском храме Тобольска в присутствии царской семьи было провозглашено им многолетие с титулованием императора и императрицы «величествами», а царских детей — «высочествами». Местные власти возбудили по этому поводу следствие. Из-за угроз революционно настроенных солдат расправиться с диаконом и священником Покровской ц. Е. отправил их в близлежащий *Абалакский в честь иконы Божией Матери «Знамение» муж. мон-рь*.

В марте 1918 г. Тобольский совет полностью перешел под контроль большевиков, к-рые старались доказать причастность Е. к «монархическому заговору». 22 апр. 1918 г. в Тобольск прибыл чрезвычайный комиссар ВЦИК К. А. Мячин для осуществления перевозки царской семьи в Екатеринбург. По предложению комиссара был произведен обыск в архиерейских покоях. Члены совета Иоанно-Димитриевского братства, опасавшиеся за жизнь архиерея, предложили Е. ночевать в тобольском Знаменском мон-ре, где находились покои викария Тобольской епархии, Берёзовского еп. *Иринарха (Синеокова-Андреевского)*. Поэтому Е. в ночь на 27 апр. не присутствовал во время обыска в архиерейском доме, когда была осквернена домовая церковь. При обыске была найдена «переписка» Е. «с членами императорского дома», представлявшая собой записку с подписью: «Мария».



Эта записка была названа принадлежащей перу имп. Марии Феодоровны, хотя настоящий ее автор, некая Мария, даже указала свой домашний адрес.

27 апр. на заседание Тобольского епархиального совета, проходившее под председательством еп. Иринарха, пришли члены Тобольского исполкома во главе с матросом Хохряковым и потребовали передать Е., чтобы он явился на допрос, обещая архиерею неприкосновенность.

Утром 28 апр. владыка служил литургию в тобольском соборе, после возглавил крестный ход. Из кремля он двинулся в подгорную часть Тобольска. Здесь служились молебны «о спасении погибающей родины». В крестном ходе участвовали оба епископа, все городское духовенство и масса народа. Их сопровождали красногвардейцы. Немедленно по окончании крестного хода Е. был арестован, а ночью вывезен из Тобольска.

С 1 мая содержался в екатеринбургской тюрьме по обвинению в контрреволюционных действиях. В Екатеринбург прибыли представители Тобольского епархиального управления священномученики прот. Ефрем Долганёв, свящ. *Михаил Макаров* и присяжный поверенный мч. *Константин Минятов*. Их попытки выволить Е. из заточения не увенчались успехом. После передачи собранного по требованию властей денежного залога за освобождение епископа члены делегации были арестованы и вскоре расстреляны. 24 июня, в день Св. Духа, красноармейцы разрешили Е. совершить молебен в камере. Вместе с ним молились почти все заключенные. На следующий день Е. и 8 или 9 заключенных (в т. ч. священник Тобольской епархии сщмч. *Петр Карелин*) были доставлены на вокзал, откуда поездом под конвоем направлены в Тюмень.

В Тюмени заключенных посадили на пароход «Ермак». У с. Покровского мирян перевели на пароход «Ока» и вскоре высадили на берег и расстреляли. Е. и свящ. Карелин остались на «Ермаке». Красноармейцы в это время готовились к сражениям с войсками Временного Сибирского правительства, поэтому обоим священнослужителям привлекли к строительству укреплений. Е. был изнурен физически, но даже в этих обстоятельствах бодрость духа не

покидала его. Таская землю и распиливая доски, он пел пасхальные песнопения. Вечером 28 июня Е. и свящ. Карелина посадили в трюм парохода «Ока», к-рый шел вниз по р. Тобол по направлению к Тобольску, занятому уже белыми. Вскоре свящ. Карелина вывели из трюма и сбросили в воду, привязав к телу камни. Когда «Ока» подошла к дер. Карбаны, в 173 верстах от Тюмени, на реке впереди показался корабль «Мария» белой флотилии. Красный пароход стал разворачиваться. В 30 мин. пополуночи 29 июня Е. вывели на нос парохода, связали руки, прикрепили к ним камень и столкнули в воду. До самого последнего момента Е. непрестанно молился и благословлял своих палачей.

Тело Е. было обнаружено крестьянами с. Усалка и похоронено непознанным во временной могиле. В авг., в ходе поисков тела Е., останки были осмотрены приехавшей из Тобольска следственной комиссией, перевезены в с. Покровское и временно захоронены в церковной ограде. Затем тело Е. было облачено в архиерейские одежды и отправлено в Тобольск, где его торжественно встретили крестным ходом из всех городских церквей. У гроба Е., установленного в тобольском кафедральном соборе, служились панихиды и парастасы, к останкам, не подававшим тлению, прикладывались верующие. 15 авг. 1918 г. еп. Иринарх совершил отпевание. Е. был погребен в Иоанно-Златоустовском приделе собора на месте, где до обретения мощей находилась могила свт. Иоанна Тобольского. 23 июня 1998 г. Е. был прославлен Тобольским и Тюменским еп. *Димитрием (Копалиным)* в лике местночтимых святых Тобольской епархии. Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. имя Е. было включено в Собор новомучеников и исповедников Российских. Летом 2005 г., при ремонте Софийского (ранее Успенского) собора в Тобольске, был обнаружен склеп, в к-ром покоились останки Е., 2–3 сент. 2005 г. состоялись торжества по случаю обретения его св. мощей.

Арх.: ГА Саратовской обл. Ф. 1132; ГА Тобольска. Ф. 156. Оп. 15. Д. 779. Л. 638; РГИА. Ф. 796. Оп. 194. Д. 1102, 1119, 1120; Ф. 797. Оп. 86. Д. 49; Ф. 1101. Оп. 1. Д. 1111.

Соч.: К нашей юной духовной среде // ДВГЭ. 1898. Ч. неофиц. № 24. С. 2–10; Очерк деятельности Епархиального миссионерского духовно-просветительного Братства в г. Тифли-

се за два года его существования (с 19 окт. 1897 г. по 22 окт. 1899 г.) // Там же. 1900. Ч. неофиц. № 6. С. 7–23; Борьба за истину нашей духовной школы: Отзыв о проекте новой организации этой школы // Саратовский духовный вестн. 1908. № 44. С. 3–10; Негодующее осуждение дозволенного кощунства: (Истинное изображение смерти Толстого). Саратов, [1910]; От света «истинного» во тьму «кромешную»: (Открытое письмо к рус. людям). Пг., 1916; Толкование на «Откровение» Иоанна Богослова // Первый и последний. М., 2003. № 2(6).

Лит.: *Леонидов К., свящ.* Десятилетие служения в святительском сане Преосвящ. Гермона, еп. Саратовского и Царицынского, в Саратовской епархии // Братский листок. Саратов, 1911. № 10. С. 1–3; *Мраморнов А. П., свящ.* Десятилетие служения Преосвящ. еп. Гермона пастве саратовской // Там же. № 8. С. 1–2; *Е. И. Архипастыр-мученик* // Тобольские Ев. 1918. № 18/20. Отд. офиц. С. 138–139; *С. И. Ф.* Сщмч. Гермон, еп. Тобольский и Сибирский // Там же. С. 256–265; *Польский. Ч. 1. С. 66–68; Мануил. Рус. иерархи, 1893–1965. Т. 2. С. 336–345; Газизова О.* Свт. Гермон, еп. Тобольский // Правосл. беседа. 1992. № 8/9. С. 27–31; *Дамаскин.* Кн. 2. С. 154–175; *Резельсон Л. Л.* Трагедия Рус. Церкви, 1917–1945. М., 1996. С. 238–246; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 313–314; *Воробьев М., прот.* Православное краеведение: Очерки истории Саратовского края. М., 2002. С. 78–84; *Иванов С. М., Супрун В. И.* Православие на волгоградской земле: Епархии и епископы. Волгоград, 2002. Ч. 1. С. 107–110; *Рождков В. С., прот.* Церковные вопросы в Гос. Думе. М., 2004. С. 287–298; Священномученик Гермон, епископ Тобольский и Сибирский // Сибирская правосл. газ. 2005. № 9; Обретение мощей сщмч. Гермона (Долганова), еп. Тобольского и Сибирского // Там же; *Мраморнов А. И.* Церковная и обществ.-полит. деятельность еп. Гермона (Долганова, 1858–1918). Саратов, 2006.

А. И. Мраморнов

ЕРМОГЕН (Кожин Василий Иванович; 14.03.1880, ст-ца Кумылженская Хопёрского окр. обл. Войска Донского — 3.08.1954, Краснодар), митр. Алеутский и Североамериканский, Патриарший экзарх в Америке. Из семьи псаломщика. Окончил Усть-Медведицкое ДУ (1901), Донскую ДС в Новочеркасске (1907). В 1907 г. викарием Донской епархии, Аксайским еп. *Иоанном (Митропольским)* рукоположен во диакона. Служил в церкви хутора Верхнетёплого Луганской ст-цы Донецкого окр. В 1908 г. Донским и Новочеркасским еп. *Афанасием (Пархомовичем)* рукоположен во иерея. В течение 5 лет служил в казачьих станицах на Дону. В 1912 г. женатым иереем поступил в КазДА, к-рую окончил в 1916 г. по 1-му разряду со степенью кандидата богословия за соч. «Русская ультрамонтанская литература в защиту папской системы в сопоставлении с учением христи-

анского откровения и голосом Вселенской Церкви». В кон. 1917 г. получил степень магистра богословия за диссертацию по той же теме. В 1917 г. Е. был членом *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* как депутат от духовенства обл. Войска Донского. Служил на одном из приходов в Новочеркасске. Преподавал в Донском политехническом ин-те, был законоучителем в Казачьей муж. гимназии. В 1917–1919 гг. публиковал статьи в «Донских ЕВ» по вопросам, рассмотренным на Поместном Соборе, а также о нуждах духовенства, о преподавании и воспитании учащихся.

В 1918 г. Патриархом св. *Тихоном (Беллавиным)* назначен членом и управляющим делами Донского епархиального совета. Находясь в Новочеркасске, Кожин обсуждал с главой *Временного высшего церковного управления на Юго-Востоке России* митр. *Антонием (Храповицким)*, протпр. Г. *Шавельским*, протг. Г. *Ломако* участие и роль Церкви в гражданской войне. По его воспоминаниям, он также дискутировал с протоиереями Г. *Шавельским*, В. *Свенцицким* и И. *Махарадзе* о судьбе правосл. Церкви в России, отстаивая возможность такого существования в условиях советской власти. В 1920 г. отказался эмигрировать и остался в Новочеркасске после прихода Красной Армии. С 1920 г. священник и благочинный в Кубанской епархии. После 1922 г. уклонился в обновленчество. По нек-рым сведениям, был настоятелем кафедрального обновленческого собора Новочеркаска.

В 1929 г. окончил агрономические курсы при Ростовском гос. ин-те практических знаний. Заочно окончил 2 курса исторического отделения МГУ. 21 сент. (по другим данным, в нояб.) 1931 г., оставаясь в браке, хиротонисан председателем обновленческого синода митр. *Вениамином (Муратовским)* и А. И. *Введенским* во «епископа Темрюкского, викария Кубанской» обновленческой епархии. 7 марта 1932 г. назначен «епископом Кубанским». С 13 апр. 1932 г. «архиепископ». С марта 1934 г. «архиепископ Терский», временно управляющий Северокавказской обновленческой митрополией. В сент. 1934 г., на осенней сессии обновленческого синода, был назначен членом комиссии по изысканию средств борьбы против староцерковничест-



Ермоген (Кожин), митр. Алеутский и Североамериканский. Фотография. 1954 г.

ва. 5 дек. 1935 г. стал обновленческим «митрополитом Северокавказским и Ставропольским». После 1936 г. Кожину стала подчиняться также Бакинская обновленческая епархия. Со слов Введенского, он видел в Кожине своего преемника. В 1937 г. Кожин был арестован, 7 месяцев провел в ставропольской тюрьме, затем освобожден. В 1942 г. эвакуировался в г. Грозный. В 1942 г., находясь в Грозном, организовал сбор средств для Красной Армии. В 1943 г. был членом Чрезвычайной государственной комиссии по расследованию зверств немцев на Сев. Кавказе. В 1943 г. награжден Введенским 2-й панагией.

1 февр. 1945 г. введен через покаяние в общение с Московской Патриархией в сане протоиерея. Чин покаяния принимал Ставропольский и Бакинский архиеп. *Антоний (Романовский)*, впоследствии митрополит). Благодаря участию Кожина к Ставропольской епархии Московского Патриархата присоединилось 50 приходов Северокавказской обновленческой митрополии. Кожин был назначен настоятелем ц. арх. *Михаила* в Грозном и благочинным церквей Грозненской обл. 27 окт. 1945 г. архиеп. *Антонием* разведен с женой. 1 нояб. 1945 г. архим. *Иоанном (Мирожниковым)* пострижен в монашество с именем Ермоген. 1 февр. 1946 г. возведен в сан архимандрита. 28 дек. 1945 г. наречен, 18 февр. 1946 г. хиротонисан во епископа Казанского и Свяжского (в марте 1949 титул изменен на «Казанский и Чистопольский»). Хиротонию в Воскресенской ц. в Брюсовом

пер. в Москве возглавил Патриарх *Алексий I. Е.* восстановил в Казани епархиальное управление (временно управлявший до того Казанской митрополией еп. *Иларий (Ильин)*, с 1950 архиепископ) как епархиальный архиерей пребывал сначала в Ульяновске, затем в Чебоксарах). 6 нояб. 1946 г. добился возвращения Церкви Николо-Низского храма, к-рый стал кафедральным собором. В том же году были переданы Церкви храмы в с. Тавели Мамадышского р-на и в 1948 г. в с. Юдине (ныне в черте Казани).

28 окт. 1947 г. по представлению Патриарха *Алексия I* назначен ректором МДАиС, зам. председателя Учебного комитета при Свящ. Синоде. 10 дек. 1947 г. Е. принял в ведение МДАиС ряд зданий («Чертоги», митрополичий корпус, надвратный храм *Иоанна Предтечи*, неск. помещений в крепостной стене) от Загорского гос. историко-художественного музея-заповедника. По поручению Свящ. Синода организовал и возглавил ремонтную комиссию по подготовке переезда МДАиС из Москвы в Т.С.Л. К нач. 1948/49 уч. г. были подготовлены корпуса под аудитории и общежитие. Е. продолжил исследования в области инославия, публиковал статьи по вопросам обличения религ. политики Ватикана в «*Журнале Московской Патриархии*», а также по истории Казанской епархии. Читал в академии курс истории зап. исповеданий. Как магистру богословия ему было присвоено звание профессора.

В мае 1948 г. возведен в сан архиепископа. В июле 1948 г. участвовал в торжествах по случаю 500-летия автокефалии РПЦ. 8–18 июля Е. был докладчиком на *Совещании представителей Поместных Православных Церквей в Москве*. Патриархом *Алексием I* был направлен во Францию для обозрения приходов РПЦ. Е. просил освободить его от поездки по причине обострения хронических заболеваний, необходимости лечения и невладения в должной мере иностранными языками. Он писал о невозможности и бесперспективности деятельности по укреплению рус. приходов во Франции из-за отсутствия достаточного количества рус. прихожан и «осуществления перекочевки духовенства в Америку». Е. напомнил, что в определенных кругах эмиграции еще в 1918–1919 гг. имел репутацию сторонника



советской власти. Он предложил организовать работу в духовных школах по подготовке кадров по истории зап. исповеданий для зарубежных приходов. 26(29) июля 1948 г. Е. подал прошение об увольнении на покой, но вместо этого был направлен на лечение с 1 авг. по 20 сент. 1948 г. в Кисловодск. В 1948 г. представил на соискание ученой степени д-ра богословия труд: «Критический разбор книги Соловьёва В. С. «Россия и Вселенская Церковь» на основании учения Восточной Православной Церкви: Опыт историко-канонического и догматического исследования». Сочинение получило положительную оценку рецензентов проф. В. С. Вертоградова, проф. Н. П. Доктусова, доц. Н. И. Муравьёва и отрицательный отзыв председателя Учебного комитета Ленинградского митр. Григория (Чукова). В 1949 г. Е. удостоен степени д-ра богословия за совокупность ученых трудов (*honoris causa*). 15 авг. 1949 г. освобожден от обязанностей ректора и зам. председателя Учебного комитета.

С 19 окт. 1949 г. архиепископ Краснодарский и Кубанский. В 1950 г. в составе делегации РПЦ посетил Св. землю. В 1951 г. был участником 3-й Всесоюзной конференции сторонников мира в Москве. В 1953 г. сопровождал делегацию Антиохийской Православной Церкви в поездке по СССР. Направлен в США для устройства церковных дел Патриаршего Экзархата в связи с кончиной Патриаршего экзарха Бостонского митр. Макария (Ильинского). Е. принял участие во II съезде духовенства и мирян Патриаршего Экзархата Сев. и Юж. Америки, на котором был единогласно выбран на пост экзарха. 19 мая 1954 г. Патриарх Алексий I утвердил Е. в избрании и возвел его в сан митрополита с титулом «Алеутский и Североамериканский». Е. принял меры по ремонту Свято-Николаевского кафедрального собора в Нью-Йорке. Посетил ряд приходов в Америке.

Награжден правом ношения креста на клобуке (8 февр. 1954), государственными медалями «За оборону Кавказа» (1945), «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» (1946).

Летом 1954 г., пребывая на лечении в Краснодаре, умер. 6 авг. 1954 г. отпевание совершил Орловский и Брянский еп. Флавиан (Иванов). Похоронен в правом приделе Екатери-

нинского кафедрального собора Краснодара в каменной усыпальнице.

Арх.: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 34; НАРТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1319; Архив МДА. Д. архиеп. Ермогена (Кожина).

Соч.: Очерки по истории Казанской епархии: История распространения христианства среди татар // ЖМП. 1946. № 7. С. 48–57; Попытка Ватикана подчинить своему влиянию правосл. Церкви юж. славян на Балканах: Кр. ист. очерк // Там же. № 9. С. 65–73; Зилантов-Успенский мон-рь и памятник убиенным при взятии г. Казани // Там же. 1947. № 1. С. 34–39; Патриотическая деятельность духовенства Казанской епархии в Отечественных войнах 1812 г. и 1941–1945 гг. // Там же. № 3. С. 44–46; Речь при вступлении на должность ректора МДА // Там же. № 12. С. 11–15; О книге В. С. Соловьёва «Россия и Вселенская Церковь» // Там же. 1948. № 4. С. 38–47; Папство и Правосл. Церковь // Там же. С. 29–37; К вопросу об интригах Ватикана против Вселенского Православия в Польше, на Балканах, в Румынии, на Украине и на Кавказе за посл. 40 лет (1908–1948 гг.) // Там же. № 8. С. 71–75; Методы католич. пропаганды в Грузии // Там же. № 9. С. 50–51; Речь, произнесенная перед началом 1948/49 уч. г. в МДА // Там же. № 12. С. 13–17; Восточная церк. политика Римских пап – Бенедикта XV, Пия XI и Пия XII // Там же. 1949. № 4. С. 48–52; Папство и Правосл. Церковь // Совещание, 1948. Деяния. М., 1949. Т. 1. С. 95–140; Т. 2. С. 199, 218, 223–234; Крит. разбор кн. Соловьёва В. С. «Россия и Вселенская Церковь» на основании учения Восточной Правосл. Церкви: Опыт ист.-канонич. и догматич. исследования. Каз., 1949; К характеристике деятельности Ватикана за посл. 20 лет (1929–1949 гг.) // ЖМП. 1949. № 9. С. 43–51; Миссия дружбы // Там же. 1950. № 9. С. 43–45; Старокатолическое движение папистов и политика Ватикана от Халкидонского собора и до наших дней: В 3 ч. Краснодар, 1950. Маш.; К юбилею Халкидонского Собора // ЖМП. 1951. № 6. С. 32–35; Ватикан и крестовые походы // Там же. 1953. № 3. С. 58–64; Старокатолическое движение // Там же. № 9. С. 44–50.

Лит.: [Наречение и хиротония во еп. Казанского] // ЖМП. 1946. № 3. С. 7; [Возведение в сан архиепископа] // Там же. 1948. № 9. С. 40; [Присвоение титула «Казанский и Чистопольский»] // Там же. 1949. № 3. С. 6; [Назначен архиеп. Краснодарским и Кубанским] // Там же. № 11. С. 4; [Возведение в сан митрополита] // Там же. 1954. № 6. С. 13; *Потанов И., свящ.* Митр. Ермоген: (Некролог) // Там же. № 9. С. 9–11; Годовщина со дня кончины // Там же. 1955. № 10. С. 15; Сб. статей, посвященных 150-летию пребывания [МДА] в ТСЛ / ТСЛ. Загорск, 1964. Т. 2. С. 13–18. Маш.; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Ч. 2. С. 346–349; *он же.* Рус. архиереи-обновленцы. С. 67–68; *Левитин, Шавров.* Очерки смуты. С. 626, 638–639, 651; *Шкаровский М. В.* Обновленческое движение в РПЦ XX в. СПб., 1999. С. 58; *Киреев А. И., протодiak.* Епархии и архиереи РПЦ в 1943–2002 гг. М., 2002. С. 150–152; «Обновленческий» раскол. С. 58, 60, 448–450, 529–530, 555, 562, 568, 570–571, 585–587, 598–599, 685–687, 1031; *Пушков С., свящ.* Начальный период возрождения Моск. духовных школ (1944–1964 гг.): Профессорско-преподавательская корпорация: Канд. дис. / МДА. Серг. П., 2002. С. 127–129. Ркл.; *Трофимчук М. X.* Академия у Трои-

цы. Серг. П., 2005. С. 43–44, 46, 55, 61–62, 65–66, 68, 70, 75; *Катаев А. М.* Духовные школы РПЦ в 1943–1949 гг. // ВЦИ. 2006. № 1. С. 180.

И. А. Маякова

ЕРМОГЕН (Максимов Григорий Иванович; 10.01.1861, ст-ца Нагавская 2-го Донского окр. земли Войска Донского – июль 1945, Загреб), бывш. архиеп. Екатеринославский и Новомосковский, митр. Загребский неканонической Хорватской Православной Церкви. Из казачьей семьи, отец служил псаломщиком. После окончания Нагавского ДУ и Донской ДС в Новочеркасске поступил в 1882 г. в КДА, к-рую окончил в 1886 г. со степенью кандидата богословия. В 1887 г. рукоположен во иерея. Законоучитель Донского епархиального жен. уч-ща (1889), смотритель Усть-Медведицкого ДУ (1894). В 1902 г. возведен в сан протоиерея, назначен настоятелем кафедрального собора во Владикавказе. С 1906 г. смотритель Владикавказского ДУ, в конце года – ректор Саратовской ДС. 21 авг. 1909 г. пострижен в монашество с именем Ермоген и возведен в сан архимандрита. 9 мая 1910 г. хиротонисан в С.-Петербурге в Свято-Троицком соборе Александро-Невской лавры во епископа Аксайского, назначен викарием Донской и Новочеркасской епархии.

В окт. 1911 г. Е. возглавлял церемонию перезахоронения праха Донского и Новочеркасского архиеп. *Иоанна (Доброзракова)* и останков исторических героев Дона в усыпальнице в нижней Покровской ц. войскового Вознесенского собора в Новочеркасске. В мае 1914 г. участвовал в торжественном переложении мощей свт. Ермогена в новую раку в Успенском соборе Московского Кремля, в нояб. 1916 г. – в торжественном открытии Высших жен. богословско-педагогических курсов в Москве. Приветствовал Февральскую революцию 1917 г. Вместе с Донским и Новочеркасским архиеп. *Митрофаном (Симашкевичем)* в телеграмме обер-прокурору Синода выразил «совершенную готовность своим горячим пастырским словом разъянать народу, что смена власти произошла для его блага». 1 мая 1917 г. Е. выступил на революционном митинге в Новочеркасске, приветствуя «воцарение в России свободы».

13 февр. 1918 г., после занятия войсками Красной Армии Новочеркаска, Е. был арестован вместе с ар-





хиеп. Митрофаном, но вскоре освобожден. Когда Донская обл. была занята войсками ген. П. Н. Краснова, поддержал Белое движение. Совершал поездки на фронт, где проводил беседы с войсковыми частями, рассылал пастырские воззвания с призывами бороться за поруганную большевиками веру. В мае 1919 г. участвовал в Юго-Восточном русском церковном Соборе в Ставрополе, вошел в состав епископского совещания *Временного высшего церковного управления на Юго-Востоке России* (ВВЦУ ЮВР), организованного на территории, занятой войсками ген. А. И. Деникина. Возглавлял отдел учебных заведений ВВЦУ ЮВР. В окт. 1919 г. в связи с запрещением ВВЦУ ЮВР архиеп. *Азита (Вишневого)* в священнослужении за учиненный на Украине раскол Е. был назначен на его место епископом Екатеринославским и Мариупольским. В епархию, видимо, не выехал, т. к. Екатеринослав в это время был занят отрядами Н. Махно, а потом — Красной Армией.

После эвакуации в нояб. 1920 г. войск ген. П. Н. Врангеля из Крыма окормлял части Донского корпуса, размещенные на о-ве Лемнос. С кон. 1920 г. проживал в Королевстве сербов, хорватов и словенцев (с 1929 — Югославия). В апр. 1921 г. *Высшее церковное управление за границей* передало Е. окормление рус. приходов в Греции и на Кипре. В нояб.—дек. 1921 г. участвовал в I Русском всезаграничном церковном Соборе (см. *Карловацкий Собор*). 2 сент. 1922 г. на Архиерейском Соборе *Русской Православной Церкви за границей* в Сремски-Карловци избран членом Архиерейского Синода (состоял членом Синода РПЦЗ до июня 1942). Один из основателей организованного в эмиграции ген. Красновым для подпольной деятельности на территории СССР «Братства Русской Правды». В мае 1926 г. в г. Петине (ныне Черногория) совместно с Самарским еп. *Михаилом (Богдановым)* участвовал в епископской хиротонии албан. архим. Виссариона (Джувани). Впосл. Е. рассматривался в качестве возможного главы автокефальной Албанской Православной Церкви. В 1929 г. был возведен в сан архиепископа Екатеринославского и Новомосковского. В том же году предполагался отъезд Е. в США в качестве архиепископа Западноамериканского и Сан-Фран-

цисского. Назначение Е. в США было отменено по состоянию здоровья. Проживал в 30-х гг. в серб. мон-ре *Гргетег*. В апр. 1941 г., после разгрома Югославии нем. войсками и провозглашения подконтрольного Германии Независимого гос-ва Хорватия (НГХ), Е. был арестован усташинами (хорват. националистами), но через несколько дней освобожден. Осенью 1941 г. он был вынужден переехать из Гргетега в мон-рь Хопово, где размещалась рус. община *Леснинского Богородицкого жен. мон-ря*.

В НГХ, занимавшем помимо собственно Хорватии территорию Боснии и Герцеговины, проводилась политика уничтожения духовенства Сербской Православной Церкви и всего серб. правосл. населения. 3 апр. 1942 г. глава НГХ А. Павелич под нажимом Германии принял закон о создании в пропагандистских целях автокефальной Хорватской Православной Церкви (ХПЦ), к-рая должна была находиться под контролем властей. Инициатива создания подобной церковной орг-ции исходила от герм. службы безопасности. В переговорах с Е., к-рого предполагалось назначить главой ХПЦ, главную роль сыграл бывш. служащий серб. Синода М. Оберкнежевич. Во время 1-й встречи с Оберкнежевичем в апр. 1942 г. Е. отказался вести переговоры, заявив, что возглавит Хорватскую Церковь только в случае избрания Собором при получении согласия Сербской Церкви.

Информация о возможной причастности рус. архиереев-эмигрантов к неканонической организации в Хорватии автокефальной Церкви была с тревогой встречена в Сербской Православной Церкви. Скопский митр. *Иосиф (Цвийович)*, замещавший арестованного нем. властями Сербского Патриарха *Гавриила V (Дожица)*, обратился за разъяснениями к Предстоятелю РПЦЗ митр. *Анастасию (Грибановскому)*. В ответ на запрос митр. Анастасия о возможном участии Е. или также находившегося в Хопово архиеп. *Феофана (Гаврилова)* в создании неканоничной ХПЦ Е. в письме от 29 апр. попросил успокоить митр. Иосифа и сообщил, что «мы, ценя услуги Сербской Патриархии для Церкви нашей заграничной, не сделаем ничего для подобного». При этом Е. уточнил, что такие действия возможны только по указанию Архиерейского Синода РПЦЗ и с согласия СПЦ.

Через неск. недель состоялась 2-я встреча Е. и Оберкнежевича. Выслушав заверения Оберкнежевича, что Патриарх Гавриил негласно одобрил выбор Е. главой Хорватской Церкви и лишь высказался против его титулования патриархом, Е. дал согласие возглавить ХПЦ. Документы свидетельствуют, что нем. и хорват. власти оказывали на Е. давление, угрожая дальнейшим преследованием правосл. сербов. В сообщении герм. посольства из Загреба от 26 июня 1942 г. о переговорах с Е. было сказано: «Ему дали понять, что православным придется плохо, если он не примет должности». В сообщении посольства от 28 июля 1942 г. подчеркивалось, что Е. согласился возглавить ХПЦ «только под давлением и чтобы, насколько возможно, избавить православное население от дальнейших жестоких преследований».

29 мая 1942 г. Е. был принят Павеличем. 5 июня руководитель НГХ утвердил устав ХПЦ и назначил Е. главой Церкви в сане митрополита Загребского. 7 июня состоялась интронизация в Свято-Преображенской ц. Загреба. В сан митрополита Е. возвел настоятель храма свящ. Серафим Купчевский. 8 июня, в ходе торжественной церемонии, Е. принес перед Павеличем присягу в верности НГХ и его руководителю.

СПЦ подала жалобу митр. Анастасию на действия Е. как члена возглавляемого им Синода. 6 июня 1942 г. Архиерейский Синод РПЦЗ постановил исключить Е. из своего состава и из состава духовенства РПЦЗ, запретить в священнослужении и при первой возможности (при наличии полагающегося состава епископов) предать церковному суду. В тот же день митр. Анастасий объявил о решении Архиерейского Синода в рус. Свято-Троицкой ц. Белграда и письменно известил о нем Заместителя Сербского Патриарха митр. Иосифа. Опубликовать решение Архиерейского Синода или объявить о нем где-либо, кроме рус. церковей, немецкие власти не разрешили. 4 авг. 1942 г. Синод СПЦ постановил рассматривать определение Архиерейского Синода РПЦЗ относительно Е. как собственное. Служивший в Берлине архим. *Иоанн (Шаховской)*, впоследствии архиепископ Сан-Францисский) охарактеризовал поступок Е. как «удар для православной Церкви Сербии, сильно пострадавшей во время войны.





И это после того, как Сербская Церковь великодушно приняла под свое покровительство епископов Карловацкого синода».

Е. предпринял безуспешные попытки добиться признания ХПЦ Поместными Православными Церквями. Обращения в К-польский Патриархат, Болгарскую и Элладскую Церкви остались без ответа (хотя в хорват. прессе сообщалось, что Синод Болгарской Православной Церкви якобы приветствовал основание ХПЦ). 27 июля 1942 г. Е. предложил служившему в Стамбуле настоятелем прихода при рус. подворье Афонского скита прор. Илии архим. Серафиму (Палайде) должность епископа ХПЦ. В случае принятия этого предложения Е. просил архим. Серафима получить разрешение на поездку в Хорватию и хиротонию у К-польского Патриарха. Однако о. Серафим ответил отказом.

14 нояб. 1942 г. Е. обратился с письмом к Румынскому Патриарху *Никодиму (Мунтяну)*, выразив надежду «на моральную поддержку, братское отношение, родственную любовь и одобрение». В ответ 23 апр. 1943 г. Патриарх Никодим сообщил, ссылаясь на позицию К-польского Патриархата, что Румынская Православная Церковь не будет официально признавать ХПЦ, однако готова оказать моральную помощь и принять для обучения в высших духовных школах Румынии хорват. клириков. В июле 1943 г. Е. направил своего представителя в Болгарию, которому удалось установить контакты с Синодом Болгарской Церкви. В результате этой поездки 22 авг. того же года было заключено соглашение о принятии на учебу в Богословский ин-т при болг. Черепишском мон-ре 30 хорват. подданных — буд. священников. В дальнейшем планировалось их обучение в Софийской и Пловдивской духовных семинариях. Однако в Болгарию поехало лишь 9 чел.

17 авг. 1944 г. Е. вместе с румын. митр. бывш. Черновицким Виссарионом (Пуей) совершил хиротонию назначенного хорват. властями викарным епископом Сараевскими архим. Спиридона (Мифку). Этой хиротонии хорват. власти придавали большое пропагандистское значение, представляя ее как признание ХПЦ Румынской Церковью. Синод Сербской Церкви 11 сент. 1944 г. послал Румынскому Патриарху Никодиму

протест, указав в нем, что Спиридон (Мифка) ранее служил священником Сербской Церкви, но в 1936 г. был лишен священного сана. В окт. 1944 г. митр. Виссарион во время встречи в Вене с митр. Анастасием (Грибановским) выразил сожаление о том, что по неосведомленности носителем канонического положения ХПЦ и запрещения Е. принял участие в хиротонии еп. Спиридона.

На появление автокефальной ХПЦ положительно отреагировала Римско-католическая Церковь. По сообщению хорват. посланника в Риме, Ватикан расценил создание ХПЦ как этап на пути к возможной ее унии с католич. Церковью. В утвержденном хорват. властями уставе ХПЦ действительно содержалось положение о содействии сближению и соединению христ. Церквей, что, очевидно, подразумевало буд. унию.

Е. по существу не имел реальной власти, целиком находясь в зависимости от хорват. и нем. властей. Решения о назначении священников принимала не митрополия, а подконтрольное Германии Хорватское гос-во через соответствующее министерство. Е. был вынужден демонстрировать лояльность к властям НГХ, в полной финансовой зависимости от к-рых находилась возглавляемая им Церковь. В многочисленных посланиях по случаю церковных праздников, дня создания Хорватии, имени Павелича и т. д. Е. призывал правосл. население страны к повиновению правительству НГХ, к-рое в союзе с Германией вело войну против СССР. В сент. 1943 г. Е. высказался против состоявшегося в Москве избрания митр. *Сергия (Страгородского)* Патриархом Московским и всея Руси.

С июня 1942 по 1944 г. Е. открыл и освятил неск. десятков храмов, сумел добиться выплаты пособий вдовам и сиротам убитых правосл. священников. Произошло нек-рое смягчение гонения на Православие в Хорватии со стороны офиц. властей НГХ, однако жестокие репрессии против сербов со стороны неофиц. хорват. формирований продолжались. Численность ХПЦ весь период существования (до мая 1945) оставалась небольшой — 75 священнослужителей и 74 прихода.

Серб. духовенство и миряне на территории НГХ в основном отвергли создание новой неканонической Церкви. В нояб. 1942 г. на состояв-

шемся в Српска-Ясенице (ныне Ясеница, Босния и Герцеговина) собрании правосл. священнослужители заявили о верности СПЦ, посчитав назначение Е. главой НГХ «соблазном и унижением для Православия». Е. также не поддержало большинство рус. правосл. общин в НГХ. В юрисдикцию Е. перешел только рус. приход в Загребе. В кон. 1943 г. возник конфликт вокруг приходов РПЦЗ в Сараеве, Земуне и Цриквенице, от к-рых Е. требовал поминовения на богослужении своего имени, а также имени Павелича, угрожая в противном случае полицейскими акциями. 14 дек. Синод РПЦЗ признал допустимым поминовение главы правительства Хорватского государства, поминовение же Е. было признано невозможным. В мае 1944 г. Е. обратился к командованию сформированного немцами и расквартированного в Хорватии русского казачьего корпуса с призывом подчинить воинских священников его юрисдикции. Однако после обращения митр. Анастасия к нем. властям притязания Е. были отклонены.

11 апр. 1945 г. в Спасо-Преображенской ц. Загреба состоялось последнее архиерейское богослужение Е. в присутствии представителей хорват. правительства, руководства усташей и герм. посольства. По некоторым сведениям, перед отъездом из Загреба Павелич предлагал Е. уехать с ним, но тот отказался. 8 мая, в день взятия Загреба югославской армией, Е. был арестован. По указанию коммунистического правительства И. Б. Тито 29 июня 1945 г. состоялся суд Военного трибунала при коменданте Загреба над 23 священнослужителями различных конфессий, в т. ч. 6 православными. Е. был приговорен судом к смерти и вскоп-ре казнен.

Арх.: Синодальный архив РПЦЗ в Нью-Йорке. Д. 23/40; Bundesarchiv Berlin. R 901/69670; Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes Bonn. N Inland I-D, 4740, 4741, 4742, 4798; Institut für Zeitgeschichte München. MA 1039. Лит.: *Маевский В. А.* Русские в Югославии: Взаимоотношения России и Сербии: В 2 т. Н.-Й., 1966. Т. 2. С. 300–303; *Мануил. Рус. иерархи, 1893–1965.* Т. 2. С. 350–351; *Jelić-Butić F.* Ustaše i Nezavisna Država Hrvatska 1941–1945. Zagreb, 1977. S. 176 и др.; *Paveh A.* Hrvatska pravoslavna crkva: [Akta 1941–1945]. Madrid, 1984. S. 7–9; *Oberknezević M.* Raznoj pravoslavljia u Hrvatskoj i Hrvatska pravoslavna crkva. Münch., Barcelona, 1979. S. 251, 253; *Цытин.* История РЦ, С. 53, 559, 590, 591, 732; *Косик В. И.* Рус. Церковь в Югославии (20–40-е гг. XX века). М., 2000. С. 29, 72, 142–145, 233, 244; *Požar P.* Hrvatska Pravoslavna Crkva u prošlosti i budućnosti. Zagreb, 1996. S. 103;





Slujenecivih B. Југославија: уочи и за време Другог светског рата. Минхен, 1978. С. 172–178; *Радић Р.* Држава и верске заједнице, 1945–1970. Београд, 2002. Д. 1. С. 100–101; *Kristo Ју.* Sukob simbola: Politika, vjere i ideologije u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj. Zagreb, 2001. С. 247; *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Правосл. Церковь: Нацистская политика в отношении Правосл. Церкви и религ. возрождение на оккупированной территории СССР. М., 2002. С. 211–214, 511 и др.; *он же.* Политика Третьего рейха по отношению к РПЦ в свете архивных док-тов: Сб. док-тов. М., 2003. С. 172–174, 337; *он же.* Создание и деятельность Хорватской Православной Церкви в годы Второй мировой войны // ВЦИ. 2007. № 3. С. 221–262.

М. В. Шкаровский

ЕРМОКРАТ, сщмч. Никомидийский (пам. 26 июля) — см. в ст. *Ермолай, Ермайт и Ермакрат*, священномученики Никомидийские.

ЕРМОЛАЙ [греч. Ерμόλαος] (V в.), свт. (пам. кипрская 26 июля), еп. Карпасийский, участник *Вселенского IV Собора* (451). Определение Собора от его имени подписал свт. *Епафродит*, еп. Тамасский. В этом документе Е. назван епископом г. Картерий (*Καρτερίου πόλεως*). По мнению М. Лекьена, Е. был епископом Карпасийским (*Le Quien*. ОС. Т. 2. Р. 1068). Почитание этого святого подтверждено существованием посвященных ему храмов и названных его именем населенных пунктов. И. Делез упоминает 2 кипрских селения с названием Айос-Эрмолаос (или Айс-Армолас; Ἅγις Ἀρμόλαος), тогда как во 2-й пол. XX в. архиеп. Макарий III знал только одно селение с этим названием и одноименной церковью, находящееся в Керинийской епархии. Имя Е. внесено архиеп. Кипрским Макарием III в список кипрских святых.

Делез предположительно отождествил Е. с Ермолаем, к-рый упомянут в числе св. бессребреников и целителей в Похвальном слове святым Косме и Дамиану, написанном в XII в. кипрским автором прп. *Неофитом Затворником*. Однако Ермолай упоминается вместе с бессребрениками и целителями не только в памятниках кипрского происхождения, напр. в греч. молитве об исцелении больного из сборника Австрийской национальной б-ки в Вене *Vindob. Phil.* 178, 1429–1430 гг. (*Vassiliev A.* Anecdota graeco-byzantina. М., 1893, 1992². Pars 1. Р. 324). По всей видимости, этого Ермолая следует считать одним лицом с *Ермолаем*, сщмч. Никомидийским (пам. 26 июля).

Ист.: АСО II. Vol. 1(2). Р. 153; *Mansi*. Т. 7. Col. 166; ДВС. Т. 3. С. 67.

Лит.: *Delehaye H.* Saints de Chypre // *AnBoll.* 1907. Vol. 26. Р. 267, 290; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 2. Р. 889; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 137; *Μακάριος, ἀρχιεπ. Κύπρου.* Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997². Σ. 25.

Э. П. А.

ЕРМОЛАЙ [в иночестве Еразм] (1-я четв. XVI в., Псков? — после сер. 60-х гг. XVI в.), богослов, полемист, агиограф.

Биография. Сведения о жизни Е. скудны и реконструируются почти исключительно на основе его произведений. Предположительно он был уроженцем Пскова, где жил в 40-х гг. XVI в. (в созданном ок. 1549 трактате «Правительница» («Благохотящем царем правительница и землемерие») Е. писал: «Зде же видим, яко во граде, нарицаемем Пскове, и во всех градах русийских корчменницы» (БЛДР. 2000. Т. 9. С. 482)). В кон. 40-х гг. Е. переехал в Москву, возможно, в связи с приглашением принять участие в работе по созданию житий рус. святых, связанной с канонизационными Соборами 1547 и 1549 гг. По мнению исследователей, Е. упоминается в Никоновской летописи под 1555 г. как «протопоп спасской з дворца Ермалай» среди лиц, участвовавших вместе с митр. св. *Макарием* в богослужении, когда была совершена хиротония св. *Гурия (Руготина)* во архиепископа новообразованной Казанской епархии (ПСРЛ. Т. 13. С. 250). По-видимому, Е. служил в кремлевском Спасском соборе упраздненного (переведенного в др. место) *московского в честь Преображения Господня муж. мон-ря* («*Спаса на Бору*»). О том, что Е. имел священный сан, свидетельствуют его значительная образованность и осведомленность в богословских вопросах, духовное содержание его сочинений, а также не раз постулируемая в них идея о превосходстве власти священника над светской властью («Поучение к своей душе» («Прегрешаго Ермолая к своей ему души научению»), «Слово на еретики» и др.). Служение Е. в кремлевском соборе дает возможность предполагать близкое знакомство писателя с царем и митрополитом.

Положение Е. в Москве было непрочным. В кон. 40-х — нач. 50-х гг. (по датировке А. А. *Зими́на*, в 1549) книжник написал адресованное *Иоанну IV Васильевичу* «К царю моление»

(известно в одном списке — ГИМ. Хлуд. № 147. Л. 446–448 об.). Е. писал о наветах и притеснениях, к-рые ему пришлось претерпеть, вероятно, от бояр и царских вельмож, клеветавших царю на Е., и просил о защите. Можно полагать, что одной из причин, побудивших Е. обратиться к государю, была тревога за судьбу своих сочинений (митр. св. Макарий не включил составленные Е. по благословию святителя Жития Муромских святых в ВМЧ). Вместе с «Молением» книжник послал Иоанну IV 3 произведения, созданные по повелению митр. Макария, 2 из них установлены — это жития святых Петра и Февронии Муромских и Рязанского еп. Василия. (В «Летописце начала царства» сообщается, что Иоанн IV перед походом на Казань, будучи в Муроме 13 июня 1552, поклонился могиле «своих сродников», великих чудотворцев кн. Петра и кнг. Февронии (ПСРЛ. Т. 29. С. 86; Т. 13. С. 192). Особый интерес царя к новоявленным Муромским чудотворцам мог быть вызван прочтением Жития, присланного ему Е.) Обращение Е. к царю осталось без ответа.

Приблизительно в нач. 60-х гг. XVI в. Е. покинул Москву и принял постриг с именем в честь сщмч. *Еразма* Формийского. Дата пострига определяется по водяным знакам бумаги автографа писателя, содержащего упоминание его монашеского имени. Место пострига Е. неизвестно, это мог быть один из севернорусских мон-рей (Зимин), вероятно *Кириллов Белозерский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь*. В пользу последнего предположения свидетельствует неск. обстоятельств: по-видимому, из Кирилловой Белозерской обители происходит созданный в монашеский период творчества сборник-автограф Е. РНБ. Соф. № 1296; в б-ке мон-ря находились редкие списки нек-рых сочинений Е., созданных после пострига (напр., список «Тропарей и кондаков, ихже несть во святцах» — РНБ. Кир.-Бел. № 292/549. Л. 380–427 об.). Время смерти Е. может быть приблизительно определено на основании датировки филиграней последнего из его автографов — РНБ. Соф. № 1296.

Творения. Лит. деятельность Е. приходится на 40–60-е гг. XVI в. Творческое наследие писателя значительно по объему и разнообразно по содержанию, среди его сочинений —



богословские и социально-экономические трактаты, публицистические, полемические и назидательные тексты, агиографические и гимнографические произведения, молитвы. Об объеме творческого наследия Е. позволяют судить 2 сохранившихся сборника его сочинений, составленные и большей частью переписанные автором: РНБ. Солов. № 287/307 (50–60-е гг. XVI в.) и РНБ. Соф. № 1296 (60-е гг. XVI в.). Сборники включают все известные произведения писателя, кроме «К царю моления», носящего частный характер. Ранее считалось, что перу Е. принадлежит не вошедшее в авторские сборники «Послание к кир Софронии», в к-ром упоминается отъезд из Пскова Иоанна Грозного (А. И. *Соболевский*). В настоящее время автором этого послания признан писатель XVI в. псковитянин И. Рыков (А. А. *Турилов* и А. В. *Чернецов*).

К раннему (до принятия пострига) периоду творчества писателя относится ряд сочинений, вошедших в сборник — РНБ. Солов. № 287/307. Среди них — Жития святых Петра и Февронии Муромских и Рязанского еп. Василия, создание к-рых связано с Соборами 1547 и 1549 гг., трактат «Правительница» («Благохотящим царям правительница и землемерие»), косвенно упомянутый в «К царю моления», «Зрячая пасхалия» и «Поучение к своей душе». В ранних редакциях 2 последних памятников, читающихся в Солов. № 287/307, автор именуется себя «прегрешным Ермолаем» (в 1-м случае именование включено в заглавие памятника («Прегрешнаго Ермолая к своей ему души поучение» — л. 117), во 2-м случае упомянуто в приписке: «Бога же ради, сотворшаго вся, помяни прегрешнаго Ермолая, открывшаго мудрость сию на изъявление всем христианом» — л. 165 об.). В сборнике РНБ. Соф. № 1296 в тех же сочинениях к мирскому имени писателя добавлено монашеское: «...прегрешнаго Ермолая, во иноцех Еразма» (в тех же позициях, что и в Солов. 287/307; см. л. 204 об., 230), что свидетельствует о составлении Е. 2-го сборника несколькими годами позднее в мон-ре. Первоначальная редакция «Зрячей пасхалии», вошедшая в Солов. № 287/307, датируется приблизительно 1546 г.; 2-я редакция, читающаяся в Соф. № 1296, — 60-ми гг. XVI в. Памятник представляет со-

бой комплекс календарно-хронологических сочинений, среди к-рых: «Круг пасхалии, по нему же христиания празнуем Пасху, донележе и сотворение миру стоит», «Азбучная пасхалия» («Се же азбука рядовая, к ней же приправлены граничныя слова») и календарная статья о знаках зодиака («О солнце, и о луне, и о 12 поясах, сиречь задеях»). Последняя статья (в Соф. № 1296 она перенесена в начало текста) имеет отдельную рукописную традицию, что заставляет исследователей сомневаться в ее принадлежности Е. (А. А. *Романова*). Одним из источников, использованных Е. при создании «Зрячей пасхалии», стал, возможно, сб. «Миротворный круг», составленный в кон. 30-х — нач. 40-х гг. XVI в. новгородским свящ. *Агафоном*. По мнению *Романовой*, Е. мог использовать также анонимные хронологические таблицы на 532 года, известные в рус. книжности с кон. XIV в.

Богословские и полемические труды. Богословские воззрения Е. изложены в 2 циклах памятников, составляющих «Большую трилогию» («Книга о Св. Троице») и «Малую трилогию» (написана позднее «Большой трилогии»). Начало работы Е. над «Большой трилогией» исследователи относят к кон. 50-х — нач. 60-х гг. Окончательно памятник сложился в монашеский период творчества Е.: в Солов. № 287/307 читаются 1-я и 3-я части, полный текст представлен в Соф. № 1296. О значении, к-рое Е. придавал данному сочинению, свидетельствует тот факт, что «Книга о Св. Троице» открывает оба его авторских сборника. Обе трилогии включают по 2 полемических трактата и по одной молитве из 100 стихов, объединенные вниманием автора к догмату Св. Троицы. Особое внимание Е. к данной теме, прослеживающееся в большинстве его сочинений, было вызвано в первую очередь необходимостью защиты учения о троичности Божества от нападок еретиков-*антиринитариев*, известных в России в сер. XVI в. (см. *Башкин* М. С., *Феодосий Косой*). Кроме того, по мнению В. Ф. *Ржиги*, данная тематика сочинений Е. обусловлена тем обстоятельством, что главным храмом Пскова (предположительно родного города писателя) был Троицкий собор. При создании трактатов Е. использовал многочисленные источники, важнейшим

из к-рых помимо книг Свящ. Писания и сочинений отцов Церкви является Толковая Палея.

Открывающее «Книгу о Св. Троице» «Слово о троичности и единстве» («Слово преболющее начинаем о превышнем пребезначалнем Божественем Живоначалнем существе пребезначалнаго Бога Отца, и сопребезначалнаго едиороднаго Слова Сына Божия, и сприносущнаго Пресвятаго Животворящаго Духа, о троичестве и о единстве верующим убо и почитающим ко исправлению истинне, неверующим же и непослушающим к болшему погибелному осужению») посвящено критике основных положений совр. Е. еретических течений и изложению основ правосл. вероучения. Своих оппонентов Е. называет «иновернии... богоборнии... неверующии... бесерменстии еретики», «пребеззаконии и каменосердечнии жидове», «проклятии лютерери». Исследователи видят в них не только иноверцев (магометан, иудеев, лютеран), но в большей степени представителей рус. реформационного течения сер. XVI в., особенно сильного на севере Руси, в частности *Феодосия Косого* (*Зимин*, А. И. *Клибанов*). Еретики, по свидетельству Е., отрицали троичность Бога, говоря, что чтут «единого Бога», утверждали человеческую природу Иисуса Христа, признавали таинство Крещения только в случае совершения обряда обрезания, отрицали воскресение мертвых, выступали против иконопочитания. Примечательно, что один из списков «Слова о троичности и единстве» (РНБ. ОСПК. Q. I. 254. Л. 1–92 об.) назван в читающейся в нем вкладной записи *Вятского* еп. *Александра*, датированной 1674 г., «книгою *Зиновиевою*, ученика *Максимова*», т. е. авторство памятника приписано *Зиновию Отенскому*, главному оппоненту *Феодосия Косого* (см.: *Попов*. 1880. С. VII). Во 2-й ч. «Книги о Св. Троице» — «Слове о Божии сотворении тричастнем, яко да невернии, беседовав о твари, и уразумеют праву Творца всех тварей, и обратятся веровати истинному Богу, в Троицы славимому» — рассматриваются проявления принципа троичности в явлениях природы, событиях Священной истории, строении человеческого тела и др. По мнению автора, все явления тварного мира трехчастны, для подтверждения чего Е. выстраивает ряды триад (солнце-лу-

на-звезды, ветер-гром-молния, корень-ствол-ветви, плоть-жилы-кости, сердце-желчь-печень, ум-слово-душа, начало-середина-конец и т. п.). Завершает «Книгу о Св. Троице» «Молитва к Господу Богу Пресвятей, прелебначней, и неразделней, и неразлучней Троицы». Молитва по содержанию напоминает Покаянный канон прп. *Андрея Критского*. Она состоит из 100 стихов, каждый из которых обращен к Св. Троице или к одной из Ипостасей (большая часть к Иисусу Христу). «Большая трилогия» имела хождение в списках (целиком или в отдельных частях), иногда переписывалась вместе с др. совр. ей полемическими сочинениями, в частности с «Просветителем» прп. *Иосифа Волоцкого*.

«Малая трилогия» известна в единственном, авторском, списке — Соф. № 1296 (л. 147–175 об., после «Большой трилогии»). Как и «Книга о Св. Троице», «Малая трилогия» состоит из 2 полемических Слов и молитвы. 1-я ч. — «Слово на еретики о иже от века утаенном, о Пречистой Богородицы и о Кресте, о еже в прообразование сего древле четвероконечной видимый свет сотворен есть, в немже и о Адаме, и иже по нем убожших Богу преже Закона, и в Законе, и во Благодати» — открывается «дорогой для Ермолая-Еразма мыслью о Троице» (Ржига). Затем следует раскрытие основной темы «Слова на еретики» — рассмотрение онтологического принципа четверичности, воплощенного в первую очередь в Кресте Христовом. По мысли Е., «четвероконечная сила» столь же значима для мироустройства, как и «троическая». В подтверждение Е. приводит неск. доводов: «четвероконечное сотворение» мира (восток, запад, север и юг) прообразует появление 4-го (в отношении Ипостасей Св. Троицы) «начала нашего спасения» — Пресв. Богородицы; по «четвероконечному... световному образу» прор. *Иезекииль* видел «четверообразных херувимов», имеющих по 4 лица и крыла, а также «колеса четверичныи, полны очес со все страны»; имя 1-го человека — Адам Бог создал из 4 «словес» (букв), принесенных ангелами от 4 сторон света; Адама, умерщвленного грехом, восстановил «четвероконечную силою» Креста «второй Адам» — Христос. Большое место в «Слове на еретики» занимают агиологические размышления. По мысли Е., равной сте-



1-е Слово. «Книга о Св. Троице». Автограф Ермолая (Еразма) (РНБ. Солов. № 287/307. Л. 3)

пенью святости наделены как христианские, так и ветхозаветные праведники, угодившие Богу. Среди др. тем «Слова на еретики» — вопросы троического богословия, в частности размышления о соотношении троичности Божества и двойственной (Божественной и человеческой) природы Иисуса Христа, автор отстаивает правосл. позицию в вопросе о *Filioque*. 2-я ч. «Малой трилогии» — «Слово на жиды и еретики» — посвящена разоблачению ложных толкований ветхозаветных пророчеств (Ис 7. 14 и Мих 5. 2), в которых толкователи сказанное о Христе относят к др. лицам Священной истории — Езекии и Зоровавелю. Еще одной важной темой «Слова на жиды и еретики» является критика иконоборческих учений. Завершает «Малую трилогию» соч. «По вся дни молитва вкратце на 100 стихов с поклоны». Оно представляет собой ежедневное молитвенное правило, составленное путем переработки (в основном сокращения) «Молитвы...» из «Большой трилогии».

К трилогиям Е. примыкает краткий вопросо-ответный текст «Беседа», относящийся к позднему периоду творчества писателя (помещен в Соф. № 1296 как вставка между 2 начальными Словами «Малой трилогии» на л. 153–153 об.). Темати «Беседы» являются события новозаветной истории.

Дидактические и социально-экономические сочинения. Среди сочинений Е. присутствует ряд текстов

дидактической направленности — «Поучение к своей душе», «Слово о разсужении любви и правде и о побеждении вражде и лже» и «Слово к верным...», включенных в оба авторских сборника. В этих трудах традиц. для жанра христ. поучения темы обличения грехов приобретают социальное звучание. Важнейшей тематической составляющей назидательных сочинений Е. является осуждение тех человеческих пороков, которые, по мысли автора, становятся источниками общественной несправедливости. «Поучение к своей душе», одно из ранних сочинений Е., посвящено обличению в первую очередь сребролюбия и гордости, к-рая, по выражению автора, «всех грехов лютейши». Преодоление гордыни и воспитание в себе смирения, по мысли Е., являются важнейшей целью христианина и, кроме того, необходимым условием общественного согласия. Автор, утверждая идею равенства всех людей перед смертью, высказывает мысль о большей ответственности облеченных властью. Е. призывает к нелицемерной любви по отношению как к «вышним себе», так и к «меншим», осуждает «неправдою собранное богатство» — обе эти темы получили развитие во мн. сочинениях писателя.

В «Слове о разсужении любви и правде и о побеждении вражде и лже», написанном как проповедь и обращенном ко «всякому держащемуся благоверия», главной темой является христ. любовь, которая по мысли Е., «есть всех добродетелей главизна». Источником и высшим образцом любви является «союз Божий — соединение Пресвятыя Троицы». Е. призывает христиан, в первую очередь облеченных властью, исполнять заповеди Христа: «...убогих не уничижати, ни возноситься тленнаго ради и насилием собраннаго богатства, но любити тако богосозданнаго человека, яко не токмо его ради богатства тленнаго shades, но и плоти своя его ради не пошадети, якоже Сам Господь плоти Своя за ны не пошадет» (*Клибанов*. 1960. С. 189). В «Слове о разсужении любви и правде...» автор резко выступает против богатства, к-рое, по его мнению, по большей части достигается путем насилия, а потому несовместимо с любовью. Бедность, убежден Е., «честнейши богатства». Достичь совершенной любви можно, избегая злых дел и подвизаясь

в добродетелях, среди к-рых — «воздержание, кротость, нежадание имени, пост, худость ризная, милостины от своего труда» (Там же. С. 196). Е. подкрепляет свои рассуждения многочисленными цитатами из Евангелия и Апостольских посланий.

В «Слове к верным, иже христиания словом нарицаются, Богови же супротивящиеся коварствы, и в сем на ся греха не возлагают» Е. продолжает разработку темы нестяжания, избирая основным предметом совр. ему монашескую жизнь. Начав с упреков мирянам, изменяющим данный им свыше «образ Божия создания» (имеется в виду брадобритие, использование женщинами косметических средств и др.), автор переходит к критике иноков, преступающих данный ими при постриге обет отречения от мира. Автор упрекает насельников мн. мон-рей в гордости, в стремлении к богатству и власти, в излишествах в быту. Особенно резко Е. выступает против монастырского землевладения, смыкаясь в этом с *нестяжателями*. По убеждению Е., дающий села мон-рям «разстризает сих мних или инокинь, еже паки обращает их во многоплетенныя сети мирския». Вместе с тем в отличие от идеологов нестяжательства Е. не настаивал на ликвидации монастырского землевладения: его рассуждения имеют в виду исключительно утверждение идеалов аскетизма.

Одно из назидательных произведений Е. — «Главы о увещании утешителем царей, аще хошеши, и велмож» (читается в Соф. № 1296. Л. 271–276 об.) — написано для использования в конкретных жизненных обстоятельствах. Сочинение состоит из 10 глав-молений, 6 из которых обращены к царю (и вельможам), одно — к архиепископам и епископам, два — к боярам и вельможам, последнее — «ко всякому человеку». Поводы для обращений автора к адресатам разнообразны: «радость нарожения отрочат», победа «на враги ратныя», скорбь об умерших сродниках, получение или лишение чина или должности и др. Исследовавший текст А. И. Клибанов сделал заключение, что он отражает события «казанского взятия» (1553) и последовавших за ним лет. Главы «О наследствии градов супостатных», «О победе на враги ратныя» и «О скорби о побитых на рати или плененых» связаны, по мнению ученого, непосред-

ственно с событиями казанского похода. Главы, посвященные «радости нарожения отрочат», могут быть соотнесены с рождением сыновей Иоанна IV Димитрия (1552) или Иоанна (1554) и дочери Евдокии (1556). Гл. «О скорби сродник умерших», включающая разд. «О отрочатех», вероятно, является откликом на смерть царевича Димитрия, последовавшую в 1553 г., или царевны Евдокии — в 1558 г. Темы глав, обращенных к боярам и вельможам («В радости боляром и всем вельможам, в чин пришедшим», «В скорбех боляром и всем вельможам, от сану избывшим»), по мнению исследователя, «имеют свое глубокое оправдание» в падениях и возвышениях, обусловленных боярским мятежом во время болезни Иоанна IV (март 1553). Осведомленность не только в гос., но и в семейных делах царя свидетельствует о значительной близости автора к царскому двору. Обращение «господини мои» в отношении архиепископов и епископов (гл. 7), а также обращение «чадо» применительно «ко всякому человеку» (гл. 10) подтверждают священнический сан Е. в этот период.

Перу Е. принадлежит первый в истории России социально-экономический трактат «Правительница» («Благохотящим царем правительница и землемерие»; в первоначальной редакции читается в Солов. № 287/307, где имеет заглавие «Аще восхотят, царем правительница и землемерие»). Памятник относится к раннему периоду творчества (Е. косвенно упом. его в соч. «К царю молении»: «Аще же и о мирьских вещех повелит твоя дръжава написати ми к благоугодию земли и ко умалению насильства, имам скровен глагол удобен явити твоей царской дръжаве» — Повесть о Петре и Февронии. 1979. С. 327). Трактат датируется временем, непосредственно предшествовавшим реформам центрального и местного управления сер. XVI в., к-рые были связаны с военной службой дворян, урегулированием писцового дела, корчемства и ямской повинности. Все эти вопросы нашли отражение в «Правительнице», где содержится предлагаемый Е. проект податных реформ и переустройства поземельного обеспечения военной службы. Обращая свой проект «благохотящим царем» (по мнению писателя, «в нынешнее время... во всех языцех, кроме русийскаго языка, не

вемы правоверствующа царя»), Е. предлагал мероприятия, к-рые могли бы в эпоху крестьянских волнений способствовать «умалению насильства» и установлению всеобщего мира. Для этого, по мнению автора, если царь «верою прав есть», он должен быть справедливым по отношению ко всем общественным слоям, «разсмотря, яже к благополучению всем сущим под ним, не единими велможми еже о управлении пещись, но и до последних» (БЛДР. 2000. Т. 9, С. 474).

В «Правительнице» говорится о роли крестьянства, которое, являясь, по мысли Е., создателем основных благ гос-ва (в первую очередь хлебных запасов, благодаря чему «Богови в службу безкровная Жертва хлеб приносится» и в Тело Христово претворяется), страдает от притеснений боярства и обременительных повинностей. В числе особо тяжелых повинностей Е. называет денежную ренту и ямскую подать, т. е. поборы в пользу феодалов и гос. налоги. Для исправления ситуации и «умаления мятежей» Е. предлагал заменить многочисленные повинности крестьян боярам и детям боярским единым годовым налогом — натуральной рентой размером в $\frac{1}{5}$ урожая. Образцом, на к-рый ссылается в данном случае Е., является библейский рассказ о прав. Иосифе, к-рый, став правителем Египта, установил отчисление 5-й части зерна фараону (Быт 41. 34). В случае реформы, по мысли Е., в царскую казну средства для раздачи боярам и детям боярским «на богатство, а не нужда ради» с этих земель не должны поступать. Там, где преобладают леса, жители должны давать «зверие и мед, с рек же рыбы и боброве». Несение ямской повинности должно быть возложено на богатых горожан.

Помимо податных реформ «Правительница» содержит предложения по изменению единицы межевания земли: вместо четверти Е. предлагает использовать «четверогранное поприще» (квадратную версту). 2 важных предложения Е. касаются военной службы дворянства: владеющий одним «поприщем» должен выходить на войну вместе со слугой «в бронех» (это предложение было осуществлено с учетом др. земельной единицы при принятии «Уложения о службе»); дети боярские, чтобы быстрее собираться на войну, должны жить в городах. В последней час-

ти трактата автор высказывается против корчемства, к-рое он считал основной причиной распространения на Руси «пьянственного пития» и «душегубства».

Агиографические, гимнографические сочинения, молитвы. Важнейшее место в творческом наследии Е. занимают агиографические сочинения. Примечательно, что они были включены автором в 1-й сборник-автограф и отсутствуют во 2-м сборнике. Возможно, это обстоятельство объясняется разочарованием, постигшим писателя, после того как митр. св. Макарий отказался включить созданные по его поручению Жития Муромских святых в ВМЧ.

Житие святых Петра и Февронии Муромских («Повесть от жития святых новых чудотворец Муромских, благоверного, и преподобного, и достохвалнаго князя Петра, нареченнаго во иноческом чину Давыда, и супруги его благоверныя, и преподобныя, и достохвалныя княгини Февронии, нареченныя во иноческом чину Еуфросинии») — наиболее известное из сочинений Е., получившее широкое распространение в списках. Памятник был создан в 40-х гг. XVI в. в качестве офиц. Жития «новых чудотворцев», канонизированных Собором 1547 г. К этому времени почитание святых Петра и Февронии уже имело устойчивую многолетнюю местную традицию. Работая над Житием, Е. использовал предания о святых: по его признанию, он писал «елико слышах, не ведый, аще инии суть написали, ведуще выше мене». В созданном Е. Житии святых Петра и Февронии наряду с агиографическим канонном оказались сильные фольклорные (сказочные) и связанные с ними философско-символические мотивы; исследователи отмечают наличие в тексте «странствующих» сюжетов, роднящих текст с европ. фольклором (литературоведы рассматривают данное Житие как христ. притчу (Н. С. Демкова) или как богословско-дидактическую поэму (М. Б. Плеханова)). Агиографическое введение к Житию обнаруживает родство с «Книгой о Св. Троице» Е.

Повесть о Рязанском еп. Василии («О граде Муроме и о епископыи его, како преиде на Рязань») также была написана Е. по поручению митр. св. Макария. Как и при написании Жития святых Петра и Февронии, Е. при создании Повести использовал мест-



Житие святых Петра и Февронии.
Автограф Ермолая (Еразма)
(РНБ. Солов. № 287/307. Л. 134)

ное предание: «Слышах убо некия глаголющих древняя сказання о граде Муроме». В основу Повести положена не подтверждаемая письменными источниками легенда о перенесении епископской кафедры из Мурома в Рязань при свт. *Василии*. Художественные особенности Повести (использование фольклорных источников, лаконизм изложения, живые авторские интонации и др.), по-видимому, как и в случае с Житием святых Петра и Февронии, не удовлетворили заказчиков: прежде чем быть включенной в состав Жития св. кн. Константина Муромского и его сыновей, Повесть была переделана в соответствии с требованиями агиографического канона, выработанными лит. школой митр. Макария.

Похвала Киевскому митр. св. Алексию («Похвала святому, званному свыше Русийскому чудотворцу Алексию, в нейже глаголася и о прочих святых, званных свыше») известна в единственном авторском списке — Солов. № 287/307. Л. 150–157 об. О времени создания памятника можно судить по косвенным данным: бумага той тетради сборника-автографа Е., на к-рой читается текст, датируется 1561 г. Лейтмотивом Похвалы митр. Алексию является сформулированная Е. концепция «свышезванности» — идея об особом призвании Божиим, к-рого удостоиваются избранные праведники. Основой ее стал сюжет из Жития митр. Алексия о том, как отрок Елевферий (буд-

митрополит) в юности получил «звание» с небес, в котором ему было проречено его монашеское имя — Алексий. Собственно Похвала митр. Алексию предваряется в сочинении повествованием о предшествовавших ему святых, удостоившихся, как и он, «звания свыше». В этом списке — 20 имен (названы пророки, апостолы, мученики, преподобные, равноап. *Константин I Великий*, вмч. *Евстафий Плакида*, особо выделен сщмч. *Еразм Формийский* — небесный покровитель Е. в монашестве). Источником повествовательной части памятника (включает 2 фрагмента: о «звании» свыше отроку Елевферию и о походе митр. Алексия в Орду, когда он исцелил от слепоты татар. царицу Тайдулу) стало Житие святителя, созданное *Пахомием Логофетом*, в его старшей редакции.

Похвала свт. Алексию обнаруживает содержательное родство с др. сочинением Е. — гимнографическим циклом «Тропари и кондаки, ихже несть во святцах», созданным после принятия пострига (Соф. № 1296. Л. 243–270 об.). Памятник представляет собой цельное произведение, в котором песнопения приведены в соответствии с неск. принципами: по гласам, в соответствии с хронологией Свящ. истории и в соответствии с календарем. Цикл состоит из



Похвала митр. Алексию.
Автограф Ермолая (Еразма)
(РНБ. Солов. № 287/307. Л. 150)

80 песнопений, их большая часть посвящена ветхозаветным святым: праотцам Адаму и Еве, Авелю, Сифу, Еноху, Мафусаилу, Ною, Еверу, ветхозаветным патриархам Аврааму,

Исааку, Иакову (Израилю), праведным Иосифу и Иову, Мелхиседеку, прор. Моисею, Аарону, Гедеону, пророкам Самуилу, Давиду, Осии, Иоилу, Амосу, Авдию, Ионе, Михею, Науму, Аввакуму, Софонии, Аггею, Захарии, Малахии, Исаии, Иеремии, Иезекиилю, Ездру, богототцам Иоакиму и Анне и др. Комплекс включает помимо прочих разд. «Тропари и кондаки свышезванным святым», все названные в нем подвижники упоминаются и в Похвале митр. Алексею, имя сщмч. Еразма, читавшееся в Похвале внутри перечня «свышезванных» святых, здесь поставлено на 1-е место. Можно полагать, что «Тропари и кондаки...» Е. в XVI–XVII вв. использовались в богослужении: об этом свидетельствуют 2 списка, содержащие особую редакцию памятника (БАН. Арханг. Д. 193. Л. 566–600 об.; РНБ. Кир.-Бел. № 292/549. Л. 380–427 об.). Здесь песнопения приведены в соответствии с календарем.

Творческое наследие Е. включает еще неск. небольших по объему сочинений молитвенного характера: «Поучение о троичнем пении», Молитву к Св. Троице («Всякому верующему во Святую Троицу сия молитва достоит безпрестани глаголати»), «Совершение тшачимся к пустынножителству» и «Призывание на поклонех молебну». Первый памятник вошел в оба авторских сборника Е., остальные 3 — только во 2-й сборник, где вместе с «Поучением о троичнем пении» они составляют единый блок (л. 117–119 об.). Этот небольшой цикл, созданный Е. в основном после принятия пострига, помещен в Соф. № 1296 между 2-й и 3-й частью «Книги о Св. Троице» и представляет собой дополнение к завершающей «Книгу о Св. Троице» «Молитве...». Важнейшей темой этих последних сочинений Е., как и большинства др. его книжных трудов, осталась тема «Троицы во Единце».

При жизни Е. его сочинения (за исключением Жития святых Петра и Февронии) не получили широкого распространения. Его имя, по видимому, было забыто вскоре после смерти: *Иона Соловецкий*, в нач. XVII в. переписавший в свой сборник «Поучение к своей душе» (в ранней редакции), озаглавил его как «Поучение полезно к своей комуждо души некоего Ерм(о)л(а)я» (РНБ. Q.XVII.67. Л. 115–116 об.). Масш-

таб творчества и авторская индивидуальность Е. были оценены в Новое время: он был признан одним из крупнейших писателей рус. средневековья.

Соч.: «Повесть о чудеси Пречистия Богородицы, о граде Муроме и о епископе его, како прииде на Резань» // Летописи рус. лит-ры и древностей, издаваемые Н. Тихонравовым. М., 1859. Т. 2. Разд. 3. С. 97–99; Повесть о Муромском кн. Петре и супруге его Февронии // *Кушелев-Безбородко*. Памятники. Вып. 1. С. 29–52; *Попов А. Н.* Книга Еразма о Св. Троице // ЧОИДР. 1880. Кн. 4. С. I–XIV, 1–124; Слово к верным. Правительница (фрагменты). Слово о разсужении любви и правде и о побеждении вражде и лже (фрагменты) // *Жмакин В. И.* Митр. Даниил и его сочинения. М., 1881. Прил. С. 62–76; *Шляпкин И. А.* Ермолай Прегрешный, новый писатель эпохи Грозного, и его сочинения // С. Ф. Платонов ученики, друзья и почитатели. СПб., 1911. С. 545–568; *Ржиса В. Ф.* Литературная деятельность Ермаоля-Еразма // ЛЗАК. 1926. Т. 33. С. 103–200; *он же*. «Повесть о Петре и Февронии» в рус. лит-ре к XVIII в. // ТОДРЛ. 1957. Т. 13. С. 429–436; *Скрипиль М. О.* Повесть о Петре и Февронии (тексты) // Там же. 1949. Т. 7. С. 215–256; Повесть о Петре и Февронии Муромских / Подгот. текста, вступ. ст.: М. О. Скрипиль; Примеч.: Н. И. Тотурбалин // Рус. повести XV–XVI вв. / Сост.: М. О. Скрипиль; Ред. текстов, ст. и примеч.: Б. А. Ларин. М.; Л., 1958. С. 108–115; *Клибанов А. И.* Сборник сочинений Ермаоля-Еразма // ТОДРЛ. 1960. Т. 16. С. 178–207; *он же*. Духовная культура средневековой Руси. М., 1994, 1996². С. 309–338; Повесть о Петре и Февронии / Подгот. текстов и иссл.: Р. П. Дмитриева. Л., 1979; Повесть о Петре и Февронии Муромских. Повесть о Рязанском епископе Василии. Правительница / Подгот. текстов и коммент.: Р. П. Дмитриева; Пер.: Л. А. Дмитриев и А. А. Алексеев // ПЛДР. 1984. С. 626–663, 763–768 (перезд.: БЛДР. 2000. Т. 9. С. 452–485, 561–564); Повесть о Петре и Февронии // Древнерус. княжеские жития / Сост., вступ. ст., подгот. текстов, пер. и коммент.: В. В. Кусков. М., 2001. С. 287–309, 388–389; *Руди Т. Р.* О гимнографическом наследии Ермаоля-Еразма // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 159–215; *она же*. «Малая трилогия» Ермаоля-Еразма // Там же. Т. 61 (в печати); *Романова А. А.* «Круг пасхалии, по немуже христианы празднуем Пасху» Ермаоля-Еразма // Там же. 2006. Т. 57. С. 671–687.

Лит.: *Филарет (Гумилевский)*. РСв. Июнь. С. 114; *Буслаев Ф. И.* Песни древней Эды о Зигурде и муромская легенда // *Он же*. Ист. очерки рус. нар. словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 1. С. 269–300; *Веселовский А. Н.* Новые отношения муромской легенды о Петре и Февронии и сага о Рагнаре Лодброке // ЖМНП. 1871. Т. 4. Отд. 2. С. 95–142; *Серебрянский Н.* Древнерус. княжеские жития. М., 1915. С. 237–247; *Ржиса В. Ф.* Кто был монах Еразм? // ИОРЯС. 1916. Т. 21. Кн. 2. С. 5–12; *Яворский Ю. А.* К вопросу о лит. деятельности Ермаоля-Еразма, писателя XVI-го в. // Slavia. Praha, 1930. Roč. 9. Č. 1. С. 57–80; Č. 2. С. 273–299; *Скрипиль М. О.* Повесть о Петре и Февронии Муромских в ее отношении к рус. сказке // ТОДРЛ. 1949. Т. 7. С. 131–167; *Колесникова Т. А.* Общественно-политические взгляды Ермаоля-Еразма // Там же. 1953. Т. 9. С. 251–265; *Подобедова О. И.* «Повесть о Петре и Февронии» как лит. источник жи-

тийных икон XVII в. // Там же. 1954. Т. 10. С. 290–304; *Зимин А. А.* Ермолай-Еразм и Повесть о Петре и Февронии // ТОДРЛ. 1958. Т. 14. С. 229–233; *он же*. И. С. Пересветов и его современники. М., 1958. С. 109–142; *он же*. Реформы Ивана Грозного: Очерки соц.-экон. и полит. истории России сер. XVI в. М., 1960. С. 320–329; *Клибанов А. И.* Повесть о Петре и Февронии как памятник рус. обществ. мысли // ИЗ. 1959. Т. 65. С. 303–315; *он же*. Реформационные движения в России в XIV — первой пол. XVI в. М., 1960. С. 236, 284, 288–290, 338–341, 351–353, 368–369; *Дмитриева Р. П.* О структуре «Повести о Петре и Февронии» // ТОДРЛ. 1976. Т. 31. С. 247–270; *она же*. Ермолай-Еразм (Ермаоля Прегрешный) // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 220–225 [Библиогр.]; *она же*. Отражение в творчестве Ермаоля-Еразма его псковских связей // ТОДРЛ. 1989. Т. 42. С. 280–286; *Росовецкий С. К.* Формирование повествовательных жанров в рус. лит-ре XVI–XVII вв. («Повесть о Петре и Февронии» и связанные с нею произведения): АКД. Л., 1977; *Турилова А. А.*, *Чернецов А. В.* Софроний, книгоучий Ивана Грозного, и адресованное ему сочинение // АЕ за 1982 г. 1983. С. 88–89; *они же*. Отреченная книга Рафли // ТОДРЛ. 1985. Т. 40. С. 260–344; *Васильева С. П.* Терминологическая лексика в публицистических произведениях Ермаоля-Еразма // Рус. ист. лексикология XVI–XVIII вв. Красноярск, 1983. С. 23–3; *Шляпкин А. А.* Фольклорные традиции в «Повести о Петре и Февронии Муромских» // Фольклорные традиции в рус. и сов. лит-ре. М., 1987. С. 20–362; *Антонова М. В.* Творчество Ермаоля-Еразма — писателя XVI в.: АКД. М., 1989; *Urban W.* Drei osteuropäische politische Schriftsteller des 16. Jh.: Versuch einer Vorgeschichte // Aspekte kultureller Integration: FS zu Ehren von Prof. Dr. Antonin Měšťan / Hrsg. von K. Mächa. Münch., 1991. S. 287–300; *Плюханова М. Б.* Житие Петра и Февронии Муромских в культурно-ист. контексте эпохи митр. Макария // АГОН-Slavistica. 1993. № 1. P. 171–203; *Билку Р.* Повесть о Петре и Февронии: Проблема соотношения фольклорных и житийных мотивов в авторском варианте произведения // Acta universitatis szegediensis de Attila Jozsef nominate. Diss. slav. Sect. Hist. litterarum. Szeged, 1997. Т. 22; *Демкова Н. С.* К интерпретации «Повести о Петре и Февронии»: «Повесть о Петре и Февронии» Ермаоля-Еразма как притча // *Она же*. Средневеков. рус. лит-ра: Поэтика, интерпретации, источники. СПб., 1997. С. 77–95; *Елисеев Г. А.* Споры о троичной сущности Божества в средневеков. рус. богословии и влияние на них апокрифических памятников // Рус. средневековье: Об-во и Церковь. М., 1997. С. 4–27; *Мута А.* Семантика змеборчества в «Повести о Петре и Февронии» // От Ермаоля-Еразма до Михаила Булгакова: Ст. о рус. лит-ре: Сб. СПб., 1997. С. 6–17; *Симонов Р. А.* Об опыте измерения земельных пространств Ермаоля-Еразмом (сер. XVI в.) // Ист. источник: Человек и пространство: Тез. докл. и сообщ. науч. конф., Москва, 3–5 февр. 1997 г. М., 1997. С. 300–301; *Гладкова О. В.* Тема ума и разума в «Повести от жития Петра и Февронии»: (Об идейно-худож. структуре текста) // ГДРЛ. 1998. Сб. 9. С. 223–235; *Неелов Е. М.* Сказка и житие // Евангельский текст в рус. лит-ре XVIII–XX вв.: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Петрозаводск, 1998. Вып. 2. С. 60–72; 2001. Вып. 3. С. 57–66; *Уткина Т. В.* Опыт сопряженного изучения «Повести о Петре и Февронии Му-



ромских» и «Романа о Тристане и Изольде» // Актуальные вопр. литературоведения и методики преподавания лит-ры: Сб. науч. работ [в честь В. М. Макушкина] / Под общ. ред. А. М. Каторовой. Саранск, 2000. Вып. 1. С. 109–114; *Кривошеев М. В.* К вопросу о жанре Повести о Петре и Февронии // Исслед. по рус. истории: Сб. ст. к 65-летию проф. И. Я. Фроянова / Отв. ред. В. В. Пузанов. СПб.: Ижевск, 2002. С. 196–219; *он же.* Муромо-Рязанская земля: Очерки соц.-полит. истории XI – нач. XIII в. по мат-лам повестей. Гатчина, 2003. С. 75–168; *Воробьева О.* Мотив болезни и чудесного исцеления в «Повести о Петре и Февронии Муромских» и в «Романе о Тристане и Изольде» // Актуальные проблемы филол. науки: взгляд нового поколения. М., 2002. С. 176–179; *Турилов А. А.* Рец.: *Джурова А., Станчев К.* Описание славянских рукописей Папского восточного института в Риме. Р., 1997 // Славяноведение. 2002. № 4. С. 118–120; *Чекова И.* Змей, князь и мудрая дева-целительница в житийной «Повести о Петре и Февронии Муромских» // Мир житий: Сб. мат-лов конф. (Москва, 3–5 окт. 2001 г.). М., 2002. С. 181–192; *Панченко О. В.* Соловецкая редакция «Повести о Рязанском епископе Василии» в сборнике Псковского древлехранилища // Нар. традиц. культура Псковской обл. М., 2003. Т. 2: Псков в рос. и европ. истории. С. 424–433; *Руди Т. Р.* Похвальное слово кн. Константину Муромскому: Нек-рые пробл. исслед. // ТОДРЛ. 2004. Т. 56. С. 301–336; *она же.* О первом авторском сборнике Ермолая–Еразма из 6-ки Соловецкого мон-ря // Книжное наследие Соловецкого мон-ря XV–XVII вв.: Сб. ст. / Ред.: О. В. Панченко. СПб., 2008 (в печати); *она же.* Иона Соловецкий как читатель Ермолая–Еразма // Там же (в печати); *она же.* О возможном месте пострига Ермолая–Еразма // ТОДРЛ (в печати); *Фефелова Ю. Г.* Повесть о Петре и Февронии в контексте традиц. обрядовой практики // Рус. агиография: Исслед. Публ. Полемика / Отв. ред.: С. А. Семьячко; ред.: Т. Р. Руди. СПб., 2005. С. 428–483.

Т. Р. Руди

ЕРМОЛА́Й, ЕРМИ́ПП И ЕРМОКРА́Т [греч. Ἐρμόλαος, Ἐρμιππος, Ἐρμοκράτης] († ок. 305), священномученики Никомидийские (пам. 26 июля). Сведения о них содержатся в Мученичестве вмч. Пантелеимона (пам. 27 июля). В Императорском Минологии 1034–1041 гг. помещено краткое сказание, согласно к-рому Ермолай был пресвитером, а Ермипп и Ермократ — клириками Никомидийской Церкви (согласно Синаксарию К-польской ц. (кон. X в.) и Минологию имп. Василия II (кон. X — нач. XI в.) также пресвитерами). Во время гонения на христиан, когда по приказу имп. Максимиана (286–305) в храме в Никомидии были сожжены 20 тыс. мучеников (пам. 28 дек.), Ермолай, Ермипп и Ермократ спрятались в некоем доме, но не оставили молитвы и проповедовали язычникам, среди к-рых был юноша Пантолеон (вмч. Пантелеимон), при-

нявший крещение. Представ пред императором, Пантелеимон исповедовал Христа и, не умея лгать, объявил место, где скрывался его наставник Ермолай. На суде Ермолай, Ермипп и Ермократ объявили себя христианами и обличили заблуждения язычников. В подтверждение их слов случилось землетрясение, к-рое разрушило идолов. Узнав об этом, имп. Максимиан приказал отрубить головы Ермолаю, Ермиппу и Ермократу.

В латинском Мученичестве Ермолая (VHL, N 3858) Ермипп и Ермократ лишь упомянуты как пострадавшие вместе с ним.

В Мартирологе блж. Иеронима память Ермолая, Ермиппа и Ермократа не отмечена. В зап. мартирологах сер. VIII в. под 26 июля упоминается только пресв. Ермолай. В IX в. *Адон*, архиеп. Вьеннский, добавил, что Ермолай обратил к вере вмч. Пантелеимона, а *Узуард* внес в свой Мартиролог имена Ермиппа и Ермократа, назвав их братьями. В Римском Мартирологе память 3 мучеников отмечена под 27 июля вместе с памятью вмч. Пантелеимона.

В посл. часть мощей Ермолая была перенесена из Никомидии в Венецию в ц. св. Симеона. В 1503 г. др. часть мощей Ермолая была положена под алтарем ц. св. Петра в Беневенто (Юж. Италия). После того как в 1697 г. эта церковь рухнула, мощи были помещены в кафедральном соборе. Празднование в честь Ермолая 7 февр. совершалось в Беневенто до 1949 г., когда оно было отменено.

Ист.: ВHG, N 2173; VHL, N 3858; ActaSS. Iul. T. 6. P. 426–429; MartRom. P. 307–308; PG. 117. P. 560 [Минологий Василий II]; SynCP. Col. 843; *Latushev. Menol.* T. 2. P. 214–216; *Nikodhmos. Synaxaristis.* T. 6. S. 107–108; ЖСв. Июль. С. 615–616.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 224; Т. 3. С. 284; Ἐρμόλαος // ОНЕ. Т. 5. S. 876–877; *Sauget J.-M.* Ermolao, Ermippo ed Ermocrate // BiblSS. Vol. 5. Col. 66–67; *Aubert R.* Hermolaos // DHGE. T. 24. Col. 118; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 137.

Гимнография. Память Ермолая, Ермиппа и Ермократа отмечается в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos.* Turisop. T. 1. P. 350) без богослужебного последования.

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. Ермолай, Ермипп и Ермократ не упоминаются. Согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 474–475), 26 июля совершается служба с пением «*Аллилуия*» на утрене; последование Ермолая, Ермиппа и Ермократа включает канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, цикл сти-

хир, седален. В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz.* Turisop. P. 171) память Ермолая, Ермиппа и Ермократа отмечается 26 июля; служба подробно не описана.

В одной из древнейших редакций *Иерусалимского устава* — *Sinait. gr.* 1094 (см.: *Lossky.* Turisop. P. 227) в день памяти Ермолая, Ермиппа и Ермократа назначается служба с пением «Аллилуия» на утрене. Такое же указание содержится 26 июля в первопечатном греч. Типиконе (Венеция, 1545). В рус. первопечатном Типиконе (М., 1610) Ермолаю, Ермиппу и Ермократу назначается служба с «Бог Господь»; указан общий отпустительный тропарь священномученику 4-го гласа **И нрѣвѣмъ причѣстникъ:**. Начиная с исправленного издания рус. Типикона (М., 1682), в рус. богослужебных книгах 26 июля вместо тропаря священномученику помещается общий тропарь мученикам 4-го гласа **Мѣнцы твоѣ гди:**.

Последование Ермолая, Ермиппа и Ермократа в совр. богослужебных книгах состоит из отпустительного тропаря 4-го гласа **Οι Μάρτυρες σου Κύριε: (Мѣнцы твоѣ гди:);** кондака 4-го гласа **Иѣкъ свѣтитъ благочѣстно поживъ:** (только в славянских); канона, составленного гимнографом Иосифом, плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, с акrostихом Ὑμνοὺς ὑεραίρω τοὺς Ἐρμόλαου πόνους. Ἰωσήφ (Пѣсьными почитаю ермолаа грѣды иѡсифъ), ирмос: Ἀσμεν τῷ Κυρίῳ (Поимъ гдѣви:), нач.: Ὑμνοὺς, τὴν φωτοφόρον (Пѣсьными свѣтѣносною); цикла стихир-подобнов; седальнов. В русской Минее (МП) 26 июля помещено полиелейное последование Ермолая, Ермиппа и Ермократа, включающее дополнительные песнопения: отпустительные тропари 1-го гласа **Мѣромъ благо дѣти помѣзани:** и 8-го гласа **Трѣци провозвѣстници:**, несколько стихир и седальнов.

По рукописям известен канон Ермолаю, Ермиппу и Ермократу 2-го гласа с именем автора (Георгия) в богородичных, с акrostихом **Τοὺς Παντελεήμονος αἰνῶ συμπλόνους** (Пантелеимона восхваляю сострадальцев), ирмос: **Δεῦτε, λαοὶ: (Градите людѣе:),** нач.: **Τοὺς νοητοὺς σήμερον φωστῆρας** (Мысленные днесь светила), канон содержит 2-ю песнь (АНГ. Т. 11. P. 506–516).

Е. Е. Макаров

Иконография. Образ Ермолая, почитаемого как врача и пресвитера, часто встречается в визант. и древнерус. искусстве, уступая только образам св. целителей Пантелеимона, Космы и Дамиана, Кира и Иоанна. Его изображали седовласым старцем с небольшой заостренной бородой, обычно облаченным, согласно сану, в священнические одежды (фрески Кылычлар-килисе, ок. 900, и Саклы-килисе, 3-я четв. XI в., в Гёреме; неф «Енклистры» в мон-ре прп. Неофита на о-ве Кипр, ок. 1200; ц. Спасителя в Ано-Алепохори близ Мегары, между 1260 и 1280; ц. св. Врачей на п-ове





Мани, 1265; ц. свт. Николая Орфаноса в Фессалонике, 1315) или в хитон и плащ (в каппадокийских храмах: в ц. № 15а в Гёреме, 1-я пол. X в., в сев. апсиде ц. Чанлы-килисе в Акхисаре, XI в.), с крестом и Евангелием или принадлежностями для врачевания (с коробочкой с врачомными инструментами, с сосудом с маслом). Также Ермолая нередко изображают благословляющим.

Одно из ранних изображений Ермолая сохранилось на эмалевом медальоне (X в.) из Пала д'Оро (собор Сан-Марко в Венеции). В священнических одеждах, в фелони, с епитрахилью и эпигонатием Ермолай представлен на литой иконе (нач. XI в., Дамбартон-Окс), в левой руке он держит Евангелие, правой благословляет.

Ермолая часто изображали в вост. части храма: в алтарной апсиде под святительским чином в ц. Панагии Халкеон в Фессалонике (1028); предположительно в диаконнике ц. вмч. Пантелеимона в Нерези близ Скопье, Македония (1164); в кафедральном соборе Санта-Мария Нуова в Монреале на о-ве Сицилия (между 1183 и 1189); в ц. Пресв. Богородицы Мавриотиссы в Кастории (1259–1265).

Изображения Ермолая нередко помещались рядом с врачами-бессребренниками, особенно часто с Пантелеимоном, к-рого Ермолай крестил и обучил искусству врачевания: в ц. св. Врачей в Кастории (кон. XII в.); в ц. св. Воинов в Ано-Буларии, п-ов Мани (XII в.); в ц. ап. Петра на о-ве Китира (сер. XIII в.); в ц. Спасителя в Ано-Алепехори (между 1260 и 1280); в ц. сщмч. Власия в Фрилингианике на о-ве Китира (90-е гг. XIII в.). Рядом с мучениками Иоанном и Киром держащий Евангелие Ермолай представлен в ц. Марторана (Санта-Мария дель Аммиральо) (1146–1151) и в Палатинской капелле (50–60-е гг. XII в.) в Палермо; в ц. свт. Иоанна Злагоуста в Гераки (Ераки) (кон. XIII – нач. XIV в.); в ц. вмч. Димитрия в Пурко на о-ве Китира (нач. XIV в.); в ц. Таксиархов (Чиноначальников) в Кастории (1359); в группе с мучениками Иоанном и Киром и вмч. Пантелеимоном – в ц. св. Николая Каснидиса в Кастории (2-я пол. XII в.).

Образ Ермолая входит в декорации мн. храмов на Балканах: ц. Пресв. Богородицы Евергетиды в мон-ре Студеница, Сербия (1208–1209 и ок. 1235), ц. Успения Богородицы в мон-ре Грачаница, Косово и Метохия (ок. 1320); капеллы архидиак. Стефана ц. Св. Троицы мон-ря Сопочани, Сербия (1263–1268); ц. Вознесения мон-ря Дечаны, Косово и Метохия (1348–1350); ц. свт. Николая в Псаче, Македония (1365–1371).

Изображение Ермолая включалось в житийные циклы вмч. Пантелеимона; один из ранних образцов – житийная

икона вмч. Пантелеимона (нач. XIII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае) с образом Ермолая в сценах обучения и крещения вмч. Пантелеимона (1, 2, 5, 6-е клейма).

В поствизант. живописи иконография Ермолая не претерпела существенных изменений. Как старец с седыми волнистыми или прямыми волосами до плеч и недлинной бородой Ермолай представлен на фресках ц. Преображения в Като-Хора на о-ве Китира (кон. XV в.); кафоликона мон-ря Преображения в Метеорах (1552, мастер Джорджи); ц. апостолов Петра и Павла в Кастории (1561). На иконе «Святые Ермолай, Фалалей, Пантелеимон» (2-я пол. XVI в., Музей мон-ря Лимонос на о-ве Лесбос) Ермолай, облаченный в хитон и плащ, в правой руке держит узкогорлый сосуд для лечебного масла.

На Руси изображения Ермолая известны с домонг. времени. Предположительно рядом с приг. Сампсоном Странноприимцем он изображен в юго-зап. части основного объема под хорами в соборе Св. Софии в Киеве (40-е гг. XI в.), рядом с мучениками Киром и Иоанном – на фресках (ок. 1161) Спасского собора полоцкого Евфросиниева в честь Преображения Господня жен. мон-ря. Надпись с именем Ермолая сохранилась возле утраченного изображения в храме «Донаторов» в Эски-Кермене в Крыму, к-рое датируется XIV – нач. XV в. (Гайдуков, 1997. С. 40–46).

В древнерус. иконописи изображения Ермолая встречаются нечасто, в основном среди избранных святых на иконах, выполненных по заказу частных лиц, и на миниатюрах. Свидетельством распространения отдельных изображений Ермолая служит упоминание его имени на иконах-мошевицах: на серебряной наперстной иконе-мошевице (1409/10, ГММК, Благовещенский собор), выполненной по заказу нижегородской кн. Марии. Большой образ Ермолая находился в освященной в его честь московской церкви на углу Б. Садовой ул. и Б. Козихинского пер., построенной в 1610 г. и связанной с патриархом Ермогеном (до принятия иночества он носил имя этого святого). Мощи патриарха во время его торжественного прославления как священномученика были покрыты мантией с вышитыми на скрижалях изображениями мучеников Ермолая и Ермогена.

Лит.: *Δρανδάκης Ν. Β.* Βυζαντινά τοιοῦρα φάσι της Μέσα Μάνης Αθήνα, 1964. Σ. 408–409. Ек. 23; *Chatzidakis M., Pelekanidis S.* Kastoria. Athens, 1985. P. 25, 32, 36. (Byzantine Art in Greece: Mosaics, Wall Paintings); *Гайдуков Н. Е.* Путеводитель по пещерным городам Крыма. М., 1997; *The Glory of Byzantium / Ed. H. C. Evans, W. D. Wixom.* N. Y., 1997. P. 159–160, 379; *Chatzidakis M., Bitha I.* Corpus de la Peinture monumentale byzantine de la Grèce: L'ole de Cythere. Athènes, 1997. P. 113–119. Pl. 3. P. 163–175. Pl. 5; P. 228–233. Pl. 3; P. 274–

285. Pl. 11; *Лифшиц Л. И., Сарабьянов В. Д., Царевская Т. Ю.* Монументальная живопись Вел. Новгорода: Кон. XI – 1-я четв. XIII в. СПб., 2004. С. 130, 496–497; *Сарабьянов В. Д.* Спасо-Преображенская церковь Евфросиньева мон-ря и ее фрески. М., 2007. С. 102–108.

Н. В. Герасименко

ЕРМОЛИН Василий Дмитриевич (2-я пол. XV в.), потомственный московский купец (из числа «сурожан»), «предстатель» – предводитель заказчика, подрядчик, организатор реставрационно-строительных работ, в некоторых случаях – их заказчик. Деятельность Е., относящаяся к 1462–1472 гг., в отличие от др. «предстателей», полно описана в т. н. Ермолинской летописи, возможно, заказанной им самим или кем-либо в память о нем (*Выголов. 1988. С. 214; Лурье. 1988. С. 225; Он же. 1989.*)

Долгое время шли дискуссии, кем был Е., какова его роль в возведении церковных, фортификационных и иных сооружений, реставрации древних храмов, а также в изготовлении каменной скульптуры. Н. Н. Соболев, М. А. Ильин, Г. К. Вагнер, Г. В. Попов, Я. С. Лурье и другие считали, что Е. был автором архитектурных и скульптурных работ. Углубленное изучение исторических источников позволило прояснить смысл терминов «поставление», «предстательство», «ставил», «обновил», которыми характеризуются его участие в архитектурном процессе (*Воронин. 1934; Выголов. 1988. С. 28, 214–221*). Средневеков. «предстатель», как правило опытный купец, получал подряд, в т. ч. в результате споров и торгов, и занимался организацией и осуществлением строительства. В силу уникальности личности Е. его участие в строительстве не исчерпывалось администрированием. Благодаря личному опыту, художественному чутью, знанию технологий, материалов и типов сооружений «предстатель» Е. мог определить стиль и вид создаваемых под его рук. сооружений.

Объекты раннего периода деятельности Е., особенно строительство по его личному заказу, связаны с районом вблизи Фроловских (позднее Спасских) ворот на территории Московского Кремля, находившимся под покровительством купцов «сурожан». Между Варваркой и Ильинским крестцом располагался Сурожский ряд (*Тихомиров М. Н.* Средневековая Москва. М., 1997. С. 171; *Забелин И. Е.* История города Моск-





Вмч. Георгий Победоносец.
Фрагмент скульптуры. 1464 г.
Мастер В. Д. Ермолин (ГТГ)

вы: Неизд. труды. М., 2003. С. 262). В 1471 г. «сuroжанин» Федор Таракан построил здесь первые в Москве кирпичные палаты (Выголов. 1988. С. 105–106). 27 июля 1462 г. был освящен храм во имя свт. Афанасия Александрийского с приделом во имя вмч. Пантелеимона в Афанасьевском мон-ре в Кремле у Фроловских ворот, возведенный, возможно, по заказу и под рук. Е. («а ставил еа»; ПСРЛ. Т. 23. С. 157; Выголов. 1988. С. 27–30). Первым крупным заказом Е. было восстановление в 1462 г., скорее всего по инициативе вел. кн. Иоанна III, зап. части укреплений Московского Кремля «от Свибловы стрелницы (совр. Водовзводная башня.— М. М.) до Боровицких ворот» (ПСРЛ. Т. 23. С. 157; Выголов. 1988. С. 134) и украшение наружного и внутреннего фасадов Фроловских ворот Московского Кремля (ПСРЛ. Т. 23. С. 158; Выголов. 1985; он же. 1988. С. 135–169) составленными из нескольких частей каменными («резаны на камени») фигурами св. воинов Георгия (установлена 15 июля 1464; фрагменты в ГТГ, ГММК) и Дмитрия (1466, не сохр.). Несмотря на уникальность для рус. искусства свободно стоящей скульптуры, иконографические особенности, плоскостность, яркая окраска фигур роднят их с градозащитными рельефами и писаными иконами, характерными для Византии и Др. Руси. При возведении новой Фроловской башни (1491, archit. П. А. Солари) скульптуры были помещены в иконостас ц. во имя вмч. Георгия с приделом во имя вмч. Дмитрия Солунского (1527), построенную близ Фроловских ворот по заказу вел. кн. Василия III (в нач. XIX в. статуя вмч. Георгия была перенесена в Вознесенский мон-рь; Выголов. 1988. С. 137).

Некое время бытовало мнение, что Е. являлся первым реставратором в истории русской архитектуры (К. К. Романов, А. В. Столетов). В 1467 г. он руководил завершением строительства пострадавшего от пожара собора Вознесенского мон-ря в Московском Кремле, что отмечено в летописях. Здесь он одним из первых использовал дешевый и доступный кирпич. По свидетельству летописи, благодаря этому «церкви не разобрала всеа; но из надворья горелыи камень весь обламаша, и своды двигшася разобрала и одела ша еа всю новым камением да кирпичем ожиганым и своды сведоша,

и всю свершиша, яко дивитися всем необычному делу сему...» (ПСРЛ. Т. 23. С. 157; Выголов. 1988. С. 42–48). Возможно, такое бережное отношение к стенам старого собора было связано не только с почитанием его основательницы, вел. кн. Евдокии Дмитриевны (в иночестве Евфросинии), но и с ограниченностью финансовых средств, отведенных на реставрацию.

В 1469 г. при участии Е. были «обновлены» (точный характер работ неизвестен, поскольку церкви не сохр.) древняя каменная ц. Воздвижения на Торгу и храм на Золотых воротах во Владимире (ПСРЛ. Т. 23. С. 159; Выголов. 1988. С. 71–73). В том же году он возвел в Троице-Сергиевой лавре трапезную и поварню (ПСРЛ. Т. 23. С. 158; Выголов. 1988. С. 112–131), преобразованную в церковь в 1735 г., причем размещавшаяся на ее зап. фасаде рельефная каменная икона Богоматери Одигитрии (Смоленской) — видимо, одно из ранних воспроизведений чудотворного оригинала — была перенесена внутрь и стала почитаться как местная святыня (Выголов. 1988. С. 128). Активное участие Е. в архитектурном обустройстве Троице-Сергиева мон-ря можно объяснить семейными традициями: его дед Ермола (в иночестве Ефрем) и отец Дмитрий (в иночестве Дионисий) приняли здесь постриг (Тихонравов Н. С. Древние жития прп. Сергия Радонежского. М., 1892. С. 158–163; Тихомиров М. Н. Средневеков. Москва в XIV–XV вв. М., 1957. С. 152–155; То же. М., 1997. С. 176–179; Глосс Б. М. Избр. труды. М., 1998. Т. 1: Житие Сергия Радонежского. С. 70). Белокаменная парадная трапезная (по-

страдала от пожара в 1564, разобрана в 1740) была близка по виду т. н. Владычной палате (1433) в Вел. Новгороде, построенной с привлечением иностранных мастеров и напоминающей готические рефектории североевроп. мон-рей (Выголов. 1988. С. 122–125). Она имела большой зал с арочными окнами и столпом в центре, наружные лестницы и крыльца. Трапезная Троице-Сергиева мон-ря долгое время была образцом при возведении парадных монастырских трапезных; возможно, особенности ее архитектуры повлияли на облик Грановитой палаты (1487–1491, архитекторы М. Фрязин, П. А. Солари) Московского Кремля.

Восстановление Е. в 1471 г. «изнова» Георгиевского собора в Юрьеве-Польском (ПСРЛ. Т. 23. С. 159; Выголов. 1988. С. 73–92) дало совр. историкам основание называть его первым рус. реставратором. На старом фундаменте, с сохранением первоначальной планировки, был возведен новый собор. Основным материалом послужила разрушившаяся белокаменная резная кладка старого здания. Возможно, как и в случае с собором Вознесенского мон-ря, ее использование было связано с намерением максимально сэкономить средства. Но гораздо более важной причиной представляется то, что для московского князя Георгиевский собор был ценен древностью и принадлежностью к владимирско-суздальскому наследию, к-рое ко 2-й пол. XV в. (возможно, и раньше) воспринималось как источник церковной и гос. традиции Сев.-Вост. Руси, как «национальное достояние» всего государства. Принципиальное использование в качестве строительного материала только кладки старого здания обусловило значительное уменьшение его высоты. Конструкция завершения, а также оформление внутреннего пространства были характерны для московской строительной традиции сер.—2-й пол. XV в.: повышенные подпружные арки, опирающиеся на столбы квадратного сечения, ступенчатое завершение и квадратный постамент под барабаном. Бережное отношение к старой кладке не подразумевало восстановление первоначальных композиций, составлявших фасадную декорацию собора. Так как квадраты с резными изображениями оказались на новых местах, программа скульптурного оформления была



Георгиевский собор в Юрьеве-Польском.
1230–1234 гг., восстановлен в 1471 г.

нарушена. В восстановлении собора принимали участие мастера, знакомые с европ. приемами обработки камня: сохранившийся на вост. стене сев. притвора портал Троицкого придела, возведенного над гробницей основателя собора кн. Святослава († 1252) и просуществовавшего до нач. XIX в., имеет готическую профилировку (Выголов. 1988. С. 88–92). Работа, сделанная под рук. Е., — в рус. средневековье единственный пример бережного отношения к первоначальному сооружению.

При возведении по заказу митр. Филиппа I нового Успенского собора Московского Кремля (1472–1474) возникшая «пря» (торг, спор о первенстве) между «предстателями» соборного строительства Е., В. Г. Ховриным и И. В. Головой — Ховриным привела к тому, что Е. отошел от работ на стадии заготовки материалов; этот факт нашел отражение только в Ермолинской летописи (ПСРЛ. Т. 23. С. 160; Выголов. 1988. С. 216–217).

Книжно-лит. деятельность Е. не ограничивается его участием в составлении Ермолинской летописи. Уникальный характер носит его послание к писарю польского кор. Казимира IV Якубу (Якову), с к-рым Е. мог познакомиться в один из его приездов с посольством в Москву (в 1459 или 1463). Послание написано предположительно между 1459 и 1472 гг. и сохранилось в составе митрополичьего формулярика под названием «Послание от друга к другу». Оно представляет не имеющий аналогий в древнерус. традиции до XVII в. образец дружеского послания, написанного со знанием эпи-

столярного этикета (Буланин. 1991. С. 189–190). Первая половина письма состоит из филофронетических мотивов, к каждому из к-рых можно подобрать параллели в дружеской переписке от античности до эпохи Возрождения (Там же. С. 190). «Деловая» часть послания, посвященная просьбе Якуба приобрести в Москве необходимые ему книги («Прилог со всеми полон на весь год в одних досках, да Осмогласник по новому, да два Творца (!) в одних досках, а к тому житья святых Христовых апостол двою на десять написаны во единых досках»), характеризует Е. как незаурядного знатока совр. ему книжности, вполне ориентирующегося в специфике московского книжного рынка и пользующегося авторитетом среди каллиграфов — «доброеписцев». Замечания Е. по поводу типов книг, необходимых его корреспонденту и имеющих хождение в Москве, имеют немаловажное значение для понимания культурной ситуации в Московской и в Литовской Руси сер. — 2-й пол. XV в., а также процесса распространения Иерусалимского церковного устава. При включении текста послания в формулярник мн. детали (прежде всего названия книг) пострадали от невнимательности копииста, превратившего эту часть текста в своеобразный ребус, на расшифровку которого потратили немало сил исследователи XX в. (Седельников. 1930. С. 236–237; Немировский. 1971; РФА. 1992; Турилов. 2001). Судя по просьбе Якуба и ответу Е., их переписка была регулярной.

Деятельность Е. доказывает его знакомство с зап. художественной культурой и технологиями, что можно объяснить его торговыми связями с Зап. Европой, знанием иностранных языков, возможным происхождением из Зап. Руси. Работа Е. по сохранению и восстановлению древнего наследия Руси находит параллели в деятельности Новгородского еп. Евфимия II и московской великокняжеской власти 2-й пол. XV в., а также духовных кругов, напр. ростовского еп. Вассиана (Рыло). С Ростовской епархией Е. мог иметь и непосредственные связи, через относившееся к ней Белозерье: текст Ермолинской летописи близок к тексту свода (нач. 70-х гг. XV в.), созданного в Кирилловом Белозерском мон-ре (Лурье. 1989), а Афанасиевский мон-рь, где Е. воз-

вел храм, уже в нач. XVI в. стал по дворью упоминаемого мон-ря.

Изд.: РФА. М., 1986. Вып. 1. С. 196–197, № 56 (изд. текста послания); М., 1992. Вып. 5. С. 1007–1008 (коммент.).
Лит.: Соболев Н. Н. Рус. зодчий XV в. В. Д. Ермолин // Старая Москва. 1914. Вып. 2. С. 16–23; Седельников А. Д. «Послание от друга к другу» и западноевропейская книжность XV в. // Изв. АН СССР. Отд.-ние гуманитар. наук. Л., 1930. № 4. С. 223–238; Воронин Н. Н. Очерки по истории рус. зодчества XVI–XVII вв. М.; Л., 1934. С. 14–18; он же. Лицевое житие Сергия как источник для оценки строительной деятельности Ермолиных // ТОДРЛ. 1958. Т. 14. С. 573–575; Ильин М. А. Из истории гражданского зодчества ранней Москвы: (Старая трапезная Троице-Сергиева мон-ря 1469 г.) // КСНММК. 1947. Вып. 14. С. 84–91; Немировский Е. Л. Начало слав. книгопеч. М., 1971. С. 16–18; Столетов А. В. Георгиевский собор в Юрьеве-Польском XIII в. и его реставрация // Из истории реставрации памятников культуры: [Сб. ст.]. М., 1974. С. 111–134; Попов Г. В. Живопись и миниатюра Москвы сер. XV — нач. XVI в. М., 1975. С. 13–14; Выголов В. П. Скульптура Георгия на башне Моск. Кремля // Памятники рус. архитектуры и монументального искусства: Города, ансамбли, зодчие: [Сб. ст.]. М., 1985. С. 5–38; он же. Архитектура Моск. Руси сер. XV в. М., 1988; Лурье Я. С. Ермолин В. Д. // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 225–227; он же. Летопись Ермолинская // Там же. 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 42–43; Перхавко В. Б. Зодчий и книжник Василий Ермолин. М., 1997; Буланин Д. М. Античные традиции в древнерус. литературе XI–XVI вв. Мюнхен, 1991. С. 189–193; Перхавко В. Б., Преображенский А. Купечество Руси, IX–XVII вв. Екатеринбург, 1997. С. 124–125; Турилов А. А. Южнорус. памятники в лит-ре и книжности Литовской и Моск. Руси XV — 1-й пол. XVI в.: парадоксы истории и географии культурных связей // Славянский альманах, 2000. М., 2001. С. 258–259, 277–278. Подьяпольский С. С. Историко-архит. исслед.: Ст. и мат.-лы. М., 2006.

М. А. Маханько, А. А. Турилов

ЕРМОЛОВ Алексей Петрович (24.05.1777, Москва — 11.04.1861, там же), российский гос. и военный деятель, ген. от инфантерии (1818), ген. от артиллерии (1837), почетный член С.-Петербургской АН (1818). Принадлежал к дворянскому роду, происходившему от татарина Арслан-мурзы, приехавшего в 1506 г. в Москву. Получил образование в Благородном пансионе при Московском ун-те (1784–1791). В 1787 г. записан унтер-офицером в лейб-гвардии Преображенский полк, на службе с 1792 г. капитаном в 44-м Нижегородском драгунском полку, где состоял старшим адъютантом в штабе ген.-поручика А. Н. Самойлова.

Е. участвовал практически во всех крупных сражениях рус. армии кон. XVIII — нач. XIX в. В Польской кампании 1794 г. за штурм предместья Варшавы — Праги получил из рук

А. В. Суворова орден св. Георгия 4-й степени. В 1795 г. переведен во 2-й бомбардирский батальон, в составе австр. армии ген. Девиса участвовал в боях с французами в Альпах, в Персидском походе рус. войск (1796) командовал батареей и отличился при взятии Дербента, за что произведен в майоры (1797). В 1798 г. за создание и активное участие в деятельности тайного Смоленского офицерского политического кружка (главный организатор — его сводный брат А. М. Каховский) арестован, уволен со службы, сослан в Кострому, где сблизился с ген. М. И. Платовым. В ссылке самостоятельно изучил латынь, сделал ряд переводов сочинений рим. классиков. Помилуван указом воцарившегося имп. Александра I «О прощении людей» от 15 марта 1801 г.

Командир конно-артиллерийской роты в Вильне (с июня 1801). Участвовал в войнах с Францией 1805 и 1806–1807 гг., командуя различными артиллерийскими соединениями (в сражении при Фридланде — всем левым флангом рус. армии). С марта 1808 г. генерал-майор и инспектор конно-артиллерийских рот. Командующий резервными войсками в Киевской, Полтавской и Черниговской губерниях и исполняющий обязанности киевского коменданта (с 1809); командир гвардии артиллерийской бригады и гвардии бригады, сформированной из лейб-гвардии Литовского и Измайловского полков (с 1811).

С началом Отечественной войны 1812 г. Е. — начальник Главного штаба 1-й Западной армии М. Б. Барклая-де-Толли. Способствовал нормализации взаимоотношений между Барклаем-де-Толли и командующим 2-й армией ген. П. И. Багратионом, одновременно по просьбе Александра I писал ему обо всем происходящем в армии. Участвовал в разработке практически всех крупных операций рус. армии, придавал большое значение развертыванию партизанской войны против французов, поддерживал план своего двоюродного брата Д. В. Давыдова. Участвовал в сражениях под Витебском, Смоленском, при Валутиной Горе (руководил войсками, получил чин генерал-лейтенанта), под Бородином (выполнял обязанности начальника штаба М. И. Кутузова, организовал и возглавил контратаку рус. войск

на Курганную батарею, был ранен), под Тарутином и Малоярославцем (руководил штыковой атакой, позволившей выбить французов из города), под Вязьмой и Красным. На совете в Филях высказался за сражение под Москвой. С 19 дек. 1812 г. начальник артиллерии действующей армии, участвовал в Заграничном



А. П. Ермолов.
Ок. 1825 г. Худож. Дж. Доу (ГЭ)

походе русской армии 1813–1814 гг.

После неудачного сражения при Лютцене (20 апр. 1813) главнокомандующий армией П. Х. Витгенштейн необоснованно обвинил Е. в нераспорядительности, переложив на него свою вину за провал операции. Е. был переведен начальником 2-й гвардейской пехотной дивизии, во главе к-рой участвовал в Бауценском и Лейпцигском сражениях, битвах под Кульмом (фактически руководил действиями всех рус. войск, сменив тяжело раненного корпусного командира А. И. Остермана-Толстого). Закончил войну под Парижем, где командовал рус. и прусской гвардией. Командующий Обсервационной армией на австр. границе (с мая 1814) и Гренадерским корпусом (с мая 1815), участвовал во 2-м походе во Францию.

В 1816 г. Е. назначен командиром Отдельного Грузинского (с 1820 Кавказского) корпуса и главноуправляющим гражданской частью в Грузии, Астраханской и Кавказской губерниях, чрезвычайным и полномочным послом в Персии. Во время переговоров с Фетх-Али-шахом сумел отстоять все территориальные приобретения России по Гюлистанскому миру 1813 г., за что произведен в генералы от инфантерии (1818).

Для сохранения Закавказья приоритетной задачей Е. считал фактическое включение в состав империи

территории Сев. Кавказа, лишь номинально находившейся под российским контролем. Пересмотрел тактику ведения операций и прекратил малоуспешные прямолинейные походы в глубь территории Сев. Кавказа, в основном сопровождавшиеся значительными людскими и материальными потерями. Создал систему фронтального продвижения войск с закреплением на покоренной территории (рубка леса для свободного доступа к аулам, постройка новых укреплений, «выдавливание» противника с одновременным уничтожением непокорных аулов). Применение его тактики в 50-х гг. XIX в. кавк. наместниками князьями М. С. Воронцовым и А. И. Барятинским позволило одержать победу над имамом Шамилем.

Первоочередной задачей, стоявшей перед корпусом, Е. посчитал прочное закрепление в предгорьях Кавказа и выдвижение российских укреплённых баз ближе к Кавказскому хребту. За неск. лет была создана единая укреплённая линия с востока на запад, от Каспийского м. до совр. Назрани: ее крепости (Грозная, Внезапная, Преградный Стан, Бурная, Герзель и др.) стали опорными пунктами российских войск в предгорьях Кавказа, ограничив свободу действий и географию набегов горцев. Одновременная направленная рубка просек с севера на юг должна была обеспечить доступ в глубь Чечни и Дагестана и их блокаду с последующим разделением территорий Сев. Кавказа на неск. изолированных зон.

Эти блокадные мероприятия Е. сочетал со стремительными внезапными ударами по важным стратегическим пунктам края. Наиболее значимые операции того времени под командованием Е. — победы над аварским ханом Султан-Ахмедом у сел. Параул (1818) и союзом акушинских обществ (1819), разгром Сурхай-хана Казикумухского (1820). Эти успехи позволили Е. уже к нач. 20-х гг. контролировать значительную часть Дагестана и добиться признания российской власти в большей части чеченских обществ.

В 1818–1820 гг. выселение кабардинцев из района Пятигорья, междуречья Кумы и Малки, соединявшего 2 речных участка старой границы (Кубань и Малку—Терек), при одновременном создании новых укреплений и казачьих станиц позволило Е. окончательно разделить

единый горский пояс на «закубанский» (Сев.-Зап. Кавказ) и «чеченско-чавлинский» (Сев.-Вост. Кавказ). Это обеспечило постоянное российское военное присутствие в центральной части Сев. Кавказа, практически бесперебойную связь между метрополией и присоединенным ранее Закавказьем, а также относительную безопасность станиц старой линии по Тереку. Е. ввел в практику выдачу заложников (аманатов) при условии верности местных владетелей и обществ России. В 1825 г. им было подавлено крупное восстание Бей-Булата в Чечне.

Для нормализации отношений с мусульм. духовенством в целях умиротворения Кавказа Е. считал необходимым учитывать культовые особенности ислама, в т. ч. обычай паломничества в Мекку. Однако в 20-х гг. он регулировал *хадж*, т. к. считал, что многочисленные паломничества на территорию Османской империи могли иметь негативные последствия для России. В 1822 г. Е. писал главе российского МИД гр. К. В. Нессельроде: «...возвращаясь отсюда, не только привозят они (жители мусульм. областей. — В. М.) нелепые слухи, но и свидетелями бывают злодейских поступков Турок против Христиан и, почитая Султана главою закона своего, тем с большим подобострастием чтут могущество его, что видят истребление Христиан ненаказываемым. Размножение подобных понятий не может быть выгодным Правительству». Вскоре Нессельроде уведомил Е. о согласии императора на временное запрещение поездок кавк. мусульман в Мекку: «...сие временное запрещение имеет прекратиться с переменою и устройством дел на востоке, и с сим уверением для будущего, оно, конечно, не потревожит ни совести Магометанских почитателей, ни доверенности их к благорасположению Правительства».

Результативные меры Е. резко подняли авторитет российской администрации и войск в горных районах, что побудило и современников за рубежом признать эффективность его политики. В частности, англичанин П. Камерон отмечал: «В период его правления широко бытовало утверждение о том, что любой ребенок, даже с суммой денег, мог пройти через подвластные ему (Ермолову. — В. М.) провинции, не подвергаясь никакой опасности».

Действия экзарха Грузии митр. Варлаама (*Эристави*; 30 авг. 1814 — 14 мая 1817) и архиеп. Алавердского и Телавского Досифея (Пицхелаури), направленные на увеличение церковного имущества и земельной собственности в Грузии, привели к всплеску недовольства со стороны груз. дворянства. Местные архиереи стремились достичь своей цели с помощью деятельности Осетинской духовной комиссии, созданной для распространения христианства среди кавк. горцев (позже по инициативе кавк. наместника кн. Барятинского ее функции были переданы *Обществу восстановления православного христианства на Кавказе*): конфискация имений в церковную казну под предлогом фиксации средств для существования комиссии привела к недовольству среди местного населения. На волнения последовала резкая реакция Е., выступившего за спокойствие в регионе: он был категорически против массового крещения осетин, стимулированных заверениями местных священнослужителей о дальнейшем освобождении их от старых владельцев и о переходе их в церковную юрисдикцию. Е. оценил работу комиссии как противоречившую общей политике России в Грузии и Осетии, назвав действия ее представителей «своевольством». Конфликт Е. с Грузинским экзархом и руководством Осетинской комиссии привел к увольнению с поста экзарха Грузии митр. Варлаама и архиеп. Досифея.

Новый экзарх Грузии митр. *Феофилакт (Русанов)*; 14 мая 1817 — 19 июля 1821) продолжил политику своего предшественника, не прислушавшись к предупреждениям Е. о серьезности ситуации в крае и о необходимости отложить все реорганизации. Затянутая унификация управленческой структуры правосл. Церкви в Зап. Грузии — сокращение числа епархий до 3, закрытие храмов, увольнение ряда местных священнослужителей, интенсификация работы над описью церковного имущества, появление митр. Феофилакта в Кутаисе, а прокурора *Грузино-Имеретинской синодальной конторы* в Гурии и Мегрелии — привела к широкому антироссийскому выступлению, направляемому местными митрополитами при поддержке части дворянства. Митр. Феофилакт был вынужден уехать в Тифлис под защиту российских войск. Неосто-

рожные и непродуманные действия митр. Феофилакта спровоцировали сначала Имеретинское, а затем и Гурийское и Мегрельское восстания; в Зап. Грузию были введены части Кавказского корпуса, волнения были подавлены ген. А. А. Вельяминовым лишь летом 1820 г. Митр. Кутаисский смчч. *Досифей (Церетели)* погиб, др. лидеры Имеретинского восстания (митр. Гелатский смчч. *Евфимий (Шервашидзе)*, царевна Дареджан и неск. имеретинских князей) высланы из Грузии, кн. Иван Абашидзе и лидер Мегрельского восстания кн. Георгий Дадияни бежали в Турцию.

Е. поощрял колонизацию Кавказа рус. и нем. переселенцами из России, развитие торговли, сельского хозяйства и промышленности. По его инициативе выделялись казенные средства на улучшение путей сообщения, и прежде всего Военно-Грузинской дороги, а также на строительство новых. С 1821 г. в Закавказье была объявлена льготная 5-процентная транзитная торговля для стимулирования товаропотока из Персии в Европу, что позволило увеличить доходы края и закрепить за Закавказьем статус торгового моста между Европой и Востоком. Росло количество городов (основаны Пятигорск и Кисловодск), выделялись средства на улучшение существовавших, в первую очередь закавказских. Особое внимание Е. уделял Тифлису, он начал реконструкцию города в европ. стиле, в это время были построены монетный двор, меднолитейный и пороховой заводы. В 1817 г. открыта Тифлисская ДС, затем при поддержке Е. в Тифлисе было учреждено отделение Российского библейского об-ва — Комитет Грузинского отделения Российского библейского об-ва.

Поощрялось развитие традиционных сельскохозяйственных отраслей (шелководство, виноделие). Е. покровительствовал образованию и культуре: в Закавказье было увеличено число школ и учебных заведений; в Тифлисе по инициативе Е. была создана комиссия под председательством ген.-майора Р. И. Ховена, занимавшаяся изучением уложения царя Вахтанга VI (джанишин Картли, 1703–1714; царь Картли, 1716–1724) и законов груз. права, а также их переводом на рус. язык (завершен в 1824); в разных областях края начался сбор древне-



груз. хартий и документов, нек-рые в посл. были опубликованы в «Актах, собранных Кавказской Археографической Комиссией» (Т. 1. Ч. 1). С 1819 г. стала выходить 1-я газета на рус. языке; в том же году для обследования вост. побережья Каспийского м. и выбора места торговли со среднеазиат. гос-вами была направлена экспедиция капитана Н. Н. Муравьева (*Муравьев*. 1822).

Е. пользовался популярностью в рус. армии и среди членов декабристских орг-ций (его выдвигали в состав Временного революционного правительства), покровительствовал декабристам и представителям либеральных кругов, напр. А. С. Грибоедову, к-рого фактически спас от судебного преследования по делу декабристов.

Во время междоусобицы в 1825 г. Е. на неск. дней задержал принесение присяги Кавказского корпуса имп. Николаю I, к-рый относился к нему с подозрением — в письме начальнику Главного штаба ген. И. И. Дибичу император писал: «...ему менее всего верю». В начале русско-персид. войны (1826–1828) был обвинен в недостаточной подготовке вверенных ему частей Кавказского корпуса к военному столкновению с персид. войсками в Закавказье; для замены Е. на Кавказ был послан ген. И. Ф. Паскевич, первоначально подчинявшийся Е. Между ними возник конфликт, для разрешения к-рого из С.-Петербурга с особыми полномочиями прибыл Дибич, поддержавший Паскевича. В нач. марта 1827 г. Е. подал в отставку и 27 марта был отстранен от командования корпусом. 25 нояб. уволен в отставку «по домашним обстоятельствам» с мундиром и пенсией полного жалования. В нояб. 1831 г. назначен «состоять по армии без должности». С дек. член Гос. совета (в заседаниях участия не принимал). В 1839 г. по прошению уволен «в отпуск до излечения болезни», в февр. 1855 г., в ходе Крымской войны (1853–1856), избран начальником ополчения в 7 губерниях (С.-Петербургской, Московской, Смоленской, Калужской, Псковской, Новгородской и Рязанской), но принял командование только в Московской губернии и в мае из-за разногласий с властями в С.-Петербурге оставил эту должность.

В законном браке не состоял, но на Кавказе заключил 3 кебинных бра-

ка с мусульманками, от к-рых имел дочь и 5 сыновей; последних увез в Россию, где они были признаны его законными наследниками и получили все права, включая потомственное дворянство. Похоронен на Троицком кладбище в Орле.

Награжден орденами св. Георгия 4-й (1795), 3-й (1808, за отличие при Пассарге), 2-й (1814, за отличие при взятии Парижа) степени; св. Владимира 4-й (1796, за осаду Дербента), 3-й (1807, за отличие при Прейсш-Эйлау), 2-й (1812, за отличие при Малоярославце) и 1-й (1821, за кампанию против горцев) степени; св. Анны 2-й (1806) и 1-й (1812, за отличие при Бородине) степени; св. Александра Невского с алмазными знаками (1813, за отличие при Баутцене и Кульме); св. Андрея Первозванного (1835) и др., в т. ч. 7 иностранных.

О Е. много писали поэты-современники. Так, после Бородинской битвы ему посвятил строки В. А. Жуковский: «Ты ратный брат, ты жизнь полкам» («К Ермолову»); Грибоедов называл его «сфинксом новейших времен». А. С. Пушкин переписывался и встречался с генералом, просил Е. «дозволить» ему быть его издателем и историком (1833), писал о нем в письмах гр. Ф. И. Толстому, в «Путешествии в Арзрум», в эпилоге «Кавказского пленника». После отставки генерала Давыдов посвятил ему стихотворение «На смерть NN», И. А. Крылов — басни «Конь» и «Булат», где говорится о неумении дурного наездника использовать боевого коня и о заброшенном ржавеющем булатном клинке.

Арх.: ГА Краснодарского края. Ф. 249. Канцелярия войскового атамана Черноморского казачьего войска; Ф. 250. Войсковая канцелярия Черноморского казачьего войска; Ф. 261. Канцелярия начальника Черноморской кордонной линии; Ф. 318. Отделение казачьих войск штаба отд. Кавказского корпуса и штаба Кавказского воен. окр.; Ф. 345. Переселенческий ком-т Черноморского казачьего войска; ГА Ставропольского края. Ф. 22. Гл. смотритель меновых дворов и карантинных по Кавказской линии; Ф. 79. Общее упр. Кавказской обл.; Ф. 87. Канцелярия гражд. губернатора Кавказской губ.; Ф. 128. Кавказское губ. правление; Ф. 249. Главный пристав магометанских народов, кочующих в Ставропольской губ.; Ф. 288. Строительная комис. при Кавказских Минеральных Водах; Ф. 444. Канцелярия гражд. губернатора Кавказской обл.; Ф. 932. Гражд. архитектор при главноначальствующем на Кавказе и в Грузии Руска И. Ф.; РГВИА. Ф. 217. Ермолов А. П.; Ф. 482. Кавказские войны. 1735–1872 гг.; Ф. 489. Формулярные списки. 1720–1900 гг.; Ф. 13454. Штаб войск Кавказской линии и в Черномо-

рии расположенных. 1771–1856 гг.; Ф. 14719. Гл. штаб Кавказской армии. 1808–1877 гг.; Ф. 15264. Штаб войск Кубанской линии. 1826–1844 гг.; Ф. 15344. 2-я конно-артиллерийская ген. Ермолова батарея. 1816 г.

Соч.: Записки о войне 1812 г. Л.; Врх., 1863; Записки. М., 1865. Ч. 1; 1898. Ч. 2; Записки, 1798–1826 / Сост., подгот. текста, вступ. ст., коммент.: В. А. Федоров. М., 1991; Письма к Р. И. Ховену. 1816–1852 // РС. 1876. № 9. С. 225–250; А. П. Ермолов в его письмах к кн. М. С. Воронцову, 1816–1852 // Там же. 1885. Т. 48. С. 523–550; Письма к А. А. Захаревскому, 1812–1828 // СБРИО. 1890. Т. 73. С. 188–459; Журнал посольства в Персию, 1817 // ЧОИДР. 1863. Кн. 2. Отд. 5. С. 121–184; Письма к кн. В. О. Бебутову, 1835–1857 гг. // РС. 1872. Т. 5. С. 431–456; Письма. Махачкала, 1926; Характеристика полководцев 1812 г. // Родина. 1994. № 1. С. 56–60.

Ист.: *Ker-Porter R. Travels in Georgia, Armenia, Ancient Babylonia, etc. During the Years 1817, 1818, 1819 and 1820. L., 1821. Vol. 1; Cameron G. P. Personal Adventures and Excursions in Georgia, Circassia and Russia. L., 1845; Mosser L. The Caucasus and Its People, with a Brief History of Their Wars and a Sketch of the Achievements of the Renowned Chief Schamyl. L., 1856; Цылов Н. И. Воспоминание об Алексее Петровиче Ермолове. СПб., 1861; он же. Эпизоды из боевой жизни А. П. Ермолова на Кавказе в 1818, 1819 и 1820 гг. СПб., 1878; Александр I, имп. Письма, предписания и распоряжения к А. П. Ермолову // ЧОИДР. 1862. Кн. 2. С. 189–210; Николай I, имп. Письма к А. П. Ермолову // Там же. Кн. 3. С. 119–133; Аракчеев А. А. Письма к А. П. Ермолову // Там же. Кн. 4. С. 216–220; Погодин М. Н. Алексей Петрович Ермолов: Мат-лы для его биографии. М., 1863; Ермолов, Дибич и Паскевич на Кавказе в 1826–1827 гг.: Донесения и письма // РС. 1872. Т. 5. С. 706–726; Т. 6. С. 39–69, 243–280; 1880. Т. 29. С. 617–626; АКВКА. Т. 6. 1874–1875. Ч. 1–2; Воронцов М. С. Письма к А. П. Ермолову // РА. 1890. Т. 1(2). С. 161–214; Т. 3. С. 329–365; Т. 4. С. 441–442; Время А. П. Ермолова (1816–1826) // Утверждение рус. владычества на Кавказе: К 100-летию присоединения Грузии к России (1801–1901). Тифлис, 1904. Т. 3. Ч. 1; Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20–50-е гг. XIX в.: Сб. док-тов. Махачкала, 1959; Дебриков Н. Р. Ермолов // Мемуары декабристов: Северное об-во. М., 1981. С. 274–276; «Признать удобность запретить на время...» (Имп. Александр I и ген. А. П. Ермолов о мусульм. паломничестве) // Публ. Д. Ю. Арапова // Кавказский сб. М., 2005. Т. 2(34). С. 130–131.*

Лит.: *Зубов П. Подвиги рус. воинов в странах Кавказских с 1800 по 1834 гг. СПб., 1837. Т. 2. Ч. 3; Романовский Д. И. Кавказ и Кавказская война. СПб., 1860; Глиноецкий Н. П. Краткая биография генерала от артиллерии Ермолова // Воен. сб. 1861. Т. 19. № 5. Отд. неофиц. С. 247–258; Ратч В. Ф. Сведения об Алексее Петровиче Ермолове. СПб., 1861; Андреев В. Ермолов и Паскевич // РА. 1873. Т. 2. С. 1571–1583; Берже А. П. Чечня и чеченцы. Тифлис, 1859; он же. Посольство А. П. Ермолова в Персию в 1817 г. // РС. 1877. Т. 19. С. 255–274, 389–427; он же. Алексей Петрович Ермолов и его кебинные жены на Кавказе, 1816–1827 гг. // Там же. 1884. Т. 43. С. 523–528; Дубровин Н. Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1888. Т. 6; он же. Кавказская война в царствование императоров Николая и Александра II (1825–1864 г.)*





// Обзор войн России от Петра Великого до наших дней. СПб., 1896. Ч. 4. Кн. 2; *Baddeley J. F. The Russian Conquest of the Caucasus*. L., 1908; *Ермолов А. С. А. П. Ермолов в Персии*. СПб., 1909; *он же*. Библиогр. указатель сочинений, журнальных статей и заметок об А. П. Ермолове. СПб., 1911; *он же*. Алексей Петрович Ермолов, 1777–1861: [Биогр. очерк]. СПб., 1912; *он же*. Род Ермоловых. М., 1912; *Шишкевич М. И.* Покорение Кавказа. Персидские и Кавказские войны // История рус. армии и флота. М., 1911. Т. 6; *Уманец Ф. М.* Проконсул Кавказа: Ист. монография. СПб., 1912; *Фадеев А. В.* Россия и Кавказ в 1-й трети XIX в. М., 1960; Генерал суворовской школы: К 100-летию со дня смерти А. П. Ермолова (1777–1861) // Военно-ист. журн. 1961. № 4. С. 127; *Задонский Н. А.* Опальные годы ген. Ермолова // ВИ. 1966. № 8. С. 215–218; *Кавтарадзе А. Г.* Генерал А. П. Ермолов. Тула, 1977; История народов Сев. Кавказа, к. XVIII в.—1917 г. / Ред.: А. Л. Нарочницкий. М., 1988; *Касаев А. Ч. А. П. Ермолов и Кавказ* // Роль России в истории Осетии: Сб. науч. тр. Орджоникидзе, 1989. С. 56–69; *Блиев З. М.* Система управления на Сев. Кавказе в кон. XVIII — 1-й трети XIX в. Владикавказ, 1992; *Керсновский А. А.* История рус. армии. М., 1993. Т. 2; *Потто В. А.* Кавказская война. Ставрополь, 1994. Т. 2; *Блиев М. М., Дегоев В. В.* Кавказская война. М., 1994; *Экитут С. А.* Алексей Ермолов // Родина. 1994. № 3/4. С. 30–35; *Клычкиков Ю. Ю.* Деятельность А. П. Ермолова на Сев. Кавказе (1816–1827). Эссенуль, 1999; *Арапов Д. Ю.* А. П. Ермолов и мусульм. мир Кавказа // ВМУ: Ист. 2001. № 6. С. 51–60; *Дегоев В. В.* Большая игра на Кавказе. М., 2003; *Блиев М. М.* Россия и горцы Большого Кавказа: На пути к цивилизации. М., 2004.

В. М. Муханов

ЕРМОН [Хермон; евр. *הַרְמוֹן*, *hermôn*; греч. *Ἑρμών*; араб. Эш-Шейх — [гора] старца], горный массив и самая высокая гора Палестины (высота 2743 м и длина ок. 32 км с севера на юг). Е. отождествляется с обособленной юж. оконечностью хребта *Антиливан*. Др. вариант араб. названия Е.—Эт-Тальдж — [гора] льда. Название Е. происходит от семит. корня *hṛm* — посвящать, т. е. ассоциируется со священным местом культового поклонения. В древности Е. также именовался Сион (Втор 4. 48), сидонянам был известен как Сирион (Пс 28. 6), аморреям — как Сенир (Втор 3. 8–9; Иез 27. 5). Возможно, последнее название обозначало не только высочайшую вершину, но и часть Ермонского массива. 3 вершины Е. соединены общим плато (см.: Пс 41. 7, где в евр. тексте появляется имя Е. во мн. ч.—*hermônîm*). Гора состоит из известняковых пород, с отдельными базальтовыми вкраплениями. Вершина Е. круглый год покрыта снегом, предгорья заняты пастбищами, у подножия горы расположены фруктовые

сады и виноградники. В библейской поэзии образно говорится о ликование Е. пред лицом Господа (Пс 88. 13), также упоминается в метафорическом смысле роса Е., являющаяся символом Божественной благодати (Пс 132. 3). В древности в окрестностях Е. водилось множество диких зверей, в т. ч. львов и барсов (Песн 4. 8). До нач. XX в. европ. путешественники встречали на Е. леопардов и медведей. В 1-й Книге Еноха гора Е. является местом, где падшие ангелы приносят клятвы, чтобы взять в жены «дочерей человеческих» (1 Енох 6. 6). Евсевий Кесарийский, называя Е. горой аморреев, расположенной напротив Панады (Кесарии Филипповой) и Ливана, отмечает, «что и поныне гора... почитается как священная язычниками» (*Euseb. Onomast.* 30).

Е.—сев. предел земли обетованной (Нав 12. 1; 13. 2, 5, 8, 11). Др. встречающееся в ВЗ название этой местности — Ваал-Ермон (Суд 3. 3; 1 Пар 5. 23), вероятно, обозначает имя местного божества и служит для определения региона, заселенного сидонянами и евеями. До завоевания земли обетованной Е. был местом обитания ханаанских племен евеев под властью Ога, царя Васанского (Нав 12. 4, 5), и Сигона, царя Аморрейского (Нав 13. 10, 11). В одном из сражений у подножия Е. евеи были разбиты войском Иисуса Навина (Нав 11. 1–3, 8, 16, 17), однако полностью край так и не подчинился израильтянам до эпохи царя Давида.

Предгорья и склоны Е. впервые заселяются в эпоху энеолита. Пастушеские временные стойбища обнаружены на высоте ок. 2 тыс. м, постоянные сельские поселения — на высоте до 1,5 тыс. м. В результате серии археологических разведок франц. и израильскими исследователями были обнаружены поселения, относящиеся к раннебронзовому веку (IV–III тыс. до Р. Х.), с характерной для всего Ханаана керамикой. Во II тыс. до Р. Х., в эпоху поздней бронзы, район Е. заселяется представителями неизвестной культуры, обладающей чертами сходства с общеханаанской. В поселениях того времени найдено множество бронзовых статуэток муж. и жен. божеств (возможно, Ваал-Ермона и Астарты). После эпохи правления царя Давида местные племена попали под власть аморреев. Следы их поселений, относящихся к эпохе раннего железного

века (ок. 1200–900 гг. до Р. Х.), были обнаружены в Айн-Кунье. Вероятно, эти поселения административно были подчинены находящемуся по соседству крупному г. Дану.

Возможно, вскоре после ассир. нашествия (нач. VIII в. до Р. Х.) в регион Е. проникают араб. племена, в первую очередь итурей (1 Пар 1. 29–31), со временем ставшие основным населением Е. и создавшие материальную культуру. Они приспособились к сложному горному ландшафту и тяжелым климатическим условиям Е. Для итурейских поселений характерны умело выстроенные террасы для земледелия, наличие цистерн для сбора воды, толстенные жилые постройки, сложенные из плотно подогнанных камней. В эллинистический период итурейское горное население оказывало отчаянное сопротивление войску Александра Македонского (*Arrian. Anab.* II 20), однако при Птолемах и Селевкидах их поселки и города уже несут на себе отпечаток эллинистической культуры. Во времена правления имп. Августа Итурея отходит к владениям Ирода. При Ироде и тетрархе Филиппе у подножия Е. строится один из важнейших городов и культовых центров Иудеи — Кесария Филиппова (*Ios. Flav. De bell.* I 21. 3; III 10. 7). В I в. до Р. Х.—I в. по Р. Х. у подножия Е. и в районе Гелиополя (Баальбека) были созданы колонии рим. ветеранов. Видимо, в то же время на Е. развивалась добыча олова и строилась сеть рим. дорог. Итурейское население охотно служило в рим. армии, где вскоре приобрело славу метких стрелков. Все эти факторы способствовали подавлению восстаний и процветанию региона. После падения династии Ирода регион отходит под управление сир. наместников пров. Финикия Ливанская. Судя по эпиграфическим свидетельствам и раввинистическим источникам, в Е. первых веков по Р. Х. мирно сосуществовали итурейцы, финикийцы, иудеи, потомки македон. и рим. поселенцев.

Культовые постройки, обнаруженные на склонах Е., видимо, восходят к эпохе поздней бронзы. Они представляют собой открытые площадки, расположенные на большой высоте, с ритуальными камнями и стелами, посвященными местным божествам. На их месте в эллинистическую и рим. эпохи были вы-





строены храмы в классическом стиле. Наиболее крупный культовый центр был обнаружен на юж. склоне Е. Это открытый мощеный теменос со стелами и 2 небольших храмовых комплекса эпохи эллинизма. Археологические раскопки выявили каменный алтарь с изображением головы Гелиоса, отождествляемого с Ваалом, базальтовые и бронзовые алтари для воскурений, статуи с изображением орлов, неск. греч. посвященных надписей и следы жертвоприношений. Похожие культовые постройки были найдены в Кафр-Дура и Кальбат-Буфра.

Несмотря на близость Е. к древним христ. общинам финик. побережья и Сирии, следов христ. присутствия в регионе практически не выявлено. В VII в. поселения на Е. были покинуты жителями, храмы заброшены. Часть деревень снова заселяется в позднее средневековье, часть — в эпоху правления мамлюков. В кон. эпохи крестовых походов у подножия Е. возвели крупную сарацинскую крепость Кальбат-Нимруд (Эс-Субайба). В поздние исторические периоды главным источником существования в регионе были скотоводство и доставка снега и льда с вершин Е. в крупные города Палестины и Ливана.

В настоящее время к Е. примыкают границы 3 гос-в: Сирии, Иордании и Израиля, что имеет важное стратегическое значение. Е. находится под контролем Сирии, за исключением юж. склонов, которые отошли под контроль Израиля после войны 1967 г. Эта часть горы, как и Голанские высоты, была одностронне аннексирована Израилем в 1981 г.

Лит.: *Aharoni Y.* Hermon // *Entsiklopedyah Mikra'it. Yeruschalaim*, 1958. Vol. 3. P. 294–298 (на иврите); *Dar S.* The History of the Hermon Settlements // *PEQ*. 1988. Vol. 120. P. 26–44; *idem.* Settlements and Cult Sites on Mount Hermon, Israel: Ituraean Culture in the Hellenistic and Roman Periods. Oxf., 1993. (BAR. Intern. Ser.; 589); *Dar S., Kokkinos N.* The Greek Inscriptions from Senaim on Mt. Hermon // *PEQ*. 1992. Vol. 124. P. 9–25; *Rami A.* Mount Hermon // *ABD*. Vol. 3. P. 158–160; *Wilson J. F.* Caesarea Philippi: Baniyas, the Lost City of Pan. L.; N. Y., 2004.

Я. М. Чехановец

ЕРМОН [греч. Ἐρμών; лат. Hermon, Hermas], еп. Иерусалимский (нач. IV в.). В «Церковной истории» Евсевий Кесарийский (258–265 — 339/40) называет Е. последним епископом перед началом гонения

при имп. Диоклетиане (303–305). В «Хронике» Евсевий указывает, что Е. был 40-м епископом Иерусалима и управлял Церковью 9 лет. Согласно лат. переводу «Хроники», сделанному блж. Иеронимом († 1-я четв. V в.), Е. был избран 38-м епископом в 18-й год правления имп. Диоклетиана, т. е. в 302 г., и занимал кафедру 11 лет. В арм. версии «Хроники», созданной Самуилом Анийским (XII в.), Е. назван 39-м предстоятелем Церкви, занимавшим кафедру с 16-го года правления имп. Диоклетиана, т. е. с 300 г. Прп. *Феофан Исповедник* († 818) в «Хронографии» называет Е. 31-м епископом Иерусалима, 9 лет управлявшим кафедрой.

В списке Иерусалимских патриархов из рукописи Великого Синаксаря, переведенного прп. *Георгием Святогорцем* (НЦРГ. А 222, XII в.), епископство Е. датируется 332–341 гг. (*Кекелидзе*. Канонарь. С. 192).

Согласно средневеж. агиографической традиции, Е. отправил в Херсонес и в Сев. Причерноморье неск. епископов-миссионеров (см. подробнее в ст. *Херсонесские священные мученики*).

Ист.: *Euseb.* Hist. eccl. VII 32. 29; *idem.* Chron. T. 2. P. 186; *Niceph.* Chronogr. P. 125. 10; *Theoph.* Chron. P. 13, 20; *SynCP*. Col. 513, 517.

Лит.: *Aubert R.* Hermon // *DHGE*. T. 24. Col. 119.

ЕРМ, СЕРАПИОН И ПОЛИЕН

[греч. Ἐρμῆς (Ἐρμος), Σεραπίων, Πολύαινος], мученики Римские (пам. 18 авг.; пам. визант. 19 авг.). Сведения о Е., С. и П. крайне скудны. Краткое греч. Мученичество, сохранившееся в единственной рукописи XI в. (*Vindob. Hist.* 45), не опубликовано. Время и место, где пострадали святые, неизвестны. Согласно Синаксарю К-польской ц. (кон. X в.), христиане Е., С. и П. отказывались приносить жертвы идолам. По доносу язычников они были схвачены и доставлены на суд рим. властей. Затем их бросили в темницу, а после связали и поволокли за пределы города. Мученики скончались от ран, нанесенных острыми камнями. Некоторые списки Синаксаря К-польской ц. помещают память мучеников под 28 и 29 марта. В зап. источниках мученики упоминаются редко. В Мартирологе блж. Иеронима их память отмечена под 28 авг., при этом указано, что С. и П. пострадали не в Риме, а в Александрии. Исследователи полагают, что на Западе культ этих святых смешался с культом более известного рим. мч. *Ермета*

(лат. *Hermes*), чья память отмечается 28 авг.

Ист.: *VHG*, N 2169 [Epitome]; *PG*. 117. Col. 588–592 [Минологий Василия II]; *SynCP*. Col. 568, 908; *MartRom*. P. 345; *MartHieron*. P. 472–473; *ЖСв*. Авг. С. 318.

Лит.: *Pinius J.* De ss. mm. Romanis Herma, Serapione et Polyaeno // *ActaSS*. Aug. T. 3. Col. 546–547; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 251; *Aubert R.* Hermès (4) // *DHGE*. T. 24. Col. 97; *Amore A.* Erma, Serapione e Polieno // *BibISS*. Vol. 5. P. 9–10; *Σοφρόνιος (Εὐδοκαστιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 137.

Л. В. Луховицкий, Т. А. Артюхова

ЕРНШТЭДТ Виктор Карлович (2.12.1854, С.-Петербург — 8.08.1902, там же), рус. ученый-эллинист, филолог-классик, проф. С.-Петербургского ун-та, акад. Происходил из обрусевшей швед. семьи. Окончил частную гимназию Видемана в С.-Петербурге, учился на историко-филологическом фак-те С.-Петербургского ун-та (1871–1875) у филолога-классика Ф. Ф. Соколова. С 1877 г. читал лекции по греч. филологии на том же фак-те. После защиты магист. дис. «Об основах текста Андокида, Исея, Динарха, Антифонта и Ликурга» (1880) по представлению Соколова Е. вместе с В. В. *Латышевым* был командирован на 2 года в Грецию для изучения эпиграфических и археологических памятников и подготовки к буд. профессорской деятельности. В 1882 г. Е. получил годичную командировку в Италию, где исследовал рукописи, содержащие произведения античных и визант. писателей. После пребывания в Италии главной областью научной деятельности для Е. стали текстология и палеография. С 1883 г. приват-доцент, с 1884 г. экстраординарный профессор. В 1885 г. изучал греч. средневек. рукописи в Швеции и Дании. После защиты в 1891 г. докт. дис. «Порфирьевские отрывки из Аттической комедии: Палеографические и филологические этюды» стал ординарным профессором С.-Петербургского ун-та. С 1898 г. экстраординарный академик имп. АН. Е. заведовал отделом классической филологии «Журнала Министерства народного просвещения» (с 1891), был секретарем имп. Русского археологического об-ва по отд-нию древнеклассической, визант. и западноевроп. археологии (1891–1894).

Первая печатная работа Е. была посвящена лат. литературной традиции (Критические заметки на Светония // *ЖМНП*. 1876. Окт. С. 57–78), затем он обратился к изучению





древнегреч. истории и словесности (Саламинская битва // ЖМНП. 1882. Март. С. 105–127). В 1880 г. издал речи Антифонта (*Antiphontis Orationes*). После приобретения в 1883 г. имп. Публичной б-кой (ИПБ) собрания греч. рукописей еп. Порфирия (Успенского) Е. приступил к их исследованию и через 2 года опубликовал «Списки датированных греческих рукописей Порфириевого собрания» (СПб., 1885). Итогом работы Е. над Порфириевским собранием стала докт. диссертация, в основу к-рой легла реконструкция фрагментов Менандра, обнаруженных Е. на пергаменных листках IV в. Из др. работ Е., связанных с изучением греч. рукописного предания, следует отметить исследование забытых собраний греч. пословиц и поговорок, издание совместно с В. Г. Васильевским «Стратегикона» визант. полководца XI в. Кекавмена. Е. предполагал также издать папирусы лит. содержания из ИПБ. Ряд статей был посвящен критике текстов Фукидида, Еврипида, Аристофана. В последние годы жизни Е. подготовил к публикации 2 беседы патриарха Фотия о нападении русских на К-поль и извлечения из них Паисия Лигарида, обнаруженные ученым в рукописи Национальной б-ки в Париже (Paris. Suppl. gr. 286), и исследование визант. сборника нравоучительных историй кон. XI в. о Синтипе, составленного Михаилом Андреополом (греч. пер. сир. «Книги о Синдибаде») (эти труды изд. П. В. Никитиным по смерти Е.). В архиве Е. хранятся черновые рукописи 15 неопубликованных статей, преимущественно по классической филологии и эпиграфике («Афинская колония на Саламине», «Надписи из Арголиды», «Пирей и Кантавров порт» и др.). Из неосуществленных научных проектов Е. самым значительным была подготовка совместно с Васильевским издания Хроники Георгия Амартола. Соч.: *Victoris Jernstedt Opuscula*: Сб. ст. по классической филологии. СПб., 1907. Изд.: *Antiphontis Orationes*. СПб., 1880; Забытые греч. пословицы // ЖМНП. 1893. Апр./Май. С. 23–48; К «Мирским комедиям» Эзопа // ЖМНП. 1894. Март. С. 150–158; «Речения Эзопа» в Москве и Дрездене // ВВ. 1901. Т. 8. С. 115–130; *Cesaumeni Strategicon et incerti scriptoris de officiis regis libellus*. Petropolis, 1896 (совм. с В. Васильевским); Выдержки Паисия Лигарида из бесед патриарха Фотия / Изд.: П. В. Никитин. СПб., 1907. (ЗИФФ. Т. 7. № 8); *Michaeli Andriopuli libri Syntipae*. СПб., 1912. (ЗИФФ; Т. 11. № 1).

Лит.: *Никитин П. В.* Отзыв о дис. В. К. Ернштедта «Порфириевские отрывки из Атической комедии: Палеогр. и филол. этюды». СПб., 1891 // Протоколы заседания Совета Имп. СПб. ун-та (№ 44) от 22 апр. 1891 г. СПб., 1892. Прил. 3. С. 77–79; *он же.* В. К. Ернштедт: Некролог // ЗИФФ. 1902. Т. 17. С. I–VI; *Церетели Г. Ф.* В. К. Ернштедт: Некролог // ВВ. 1902. Т. 9. С. 691–696; *он же.* Памяти В. К. Ернштедта // ЗРАО. Классическое отд. 1904. Т. 1. С. 1–VI; *Жебелев С. А.* В. К. Ернштедт: Некролог // ЖМНП. 1902. Окт. С. 50–63; *Куклина И. В.* В. К. Ернштедт: Обзор науч. рукописного наследия // Рукописное наследие рус. византистов. СПб., 1999. С. 68–130; *Фролов Э. Д.* Русская наука об античности: Историогр. очерки. СПб., 1999. С. 218–223.

ЕРНШТЕДТ Петр Викторович (9.06.1890, Гатчина — 25.12.1966, Ленинград), российский коптолог, занимавшийся в основном изучением грамматики и лексики копт. языка, папирологией, изданием копт. текстов. Профессор ЛГУ (1939), член-корреспондент АН СССР (1946). Сын филолога-классика акад. В. К. Ернштедта (1854–1902). По окончании в 1913 г. историко-филологического фак-та С.-Петербургского ун-та по специальности «история греческого языка» оставлен на кафедре классической филологии для подготовки к научно-преподавательской деятельности. Летом 1914 г. командирован ун-том в Грецию для сбора материала к дис. «Описание цаконского наречия» (командировка прервана через 2 месяца из-за начала первой мировой войны). В 1918 г. параллельно с работой над диссертацией окончил фак-т вост. языков (изучал санскрит, среднеперсидский, еврейский) того же ун-та и был оставлен на кафедре санскр. филологии. В авг. 1918 г. принят в Азиатский музей (с 1930 Ин-т востоковедения РАН, ныне Ин-т вост. рукописей РАН), где работал до 1950 г. (до 1935 библиотечарь, в 1935–1936 хранитель РО, с 1936 научный сотрудник Кабинета по изучению Др. Востока; в июле 1942 — мае 1945 находился в эвакуации в Ташкенте). В 1925–1930 и 1945–1950 гг. читал курс копт. языка в ЛГУ. Получил степени кандидата (1935) и д-ра филологических наук (1941). В 1950–1954 гг. сотрудник Ин-та языкознания АН СССР, в 1954 г. вышел на пенсию.

Ок. 1915 г., по словам Е., при работе «над греческими папирусами византийского времени» для него «выяснилась необходимость изучения языка основного населения Египта того времени — языка коп-

тов». Изучение копт. языка, начатое в 1913–1916 гг. под рук. Б. А. Тураева, продолжалось в 1-й пол. 20-х гг.

Европ. коптологи высоко оценили ранние работы Е. по копт. грамматике, прежде всего статьи 1927 и 1929 гг. (на нем. яз.). Е. открыл закон употребления квалитатива, одной из основных форм копт. глагола, и сформулировал закон о поведении инфинитива в презентических и не-презентических временах, получивший название «закон Штерна—Ернштедта» (Л. Штерн — нем. египтолог, автор 1-й научной грамматики копт. языка (1880), поставивший вопрос об инфинитиве). Оба закона «являются ключевыми для понимания не только системы коптского глагола, но и сущности египетского глагола и египетской предикации вообще» (*Еланская.* 1967. С. 225).

С сер. 20-х гг. Е. совместно с Г. Ф. Церетели участвовал в издании греч. папирусов, находящихся в рус. и груз. собраниях, взяв на себя публикацию папирусов визант. Египта. В 1930 г. Е. опубликовал с лингвистическими комментариями копт. папирусы, купленные в Египте в 1910 г. Тураевым и предоставленные его наследниками Азиатскому музею. Одновременно Е. начал работу по изданию копт. текстов из собраний ГЭ и ГМИИ и завершил ее к сер. 30-х гг. (опубл. в 1959). В 1-ю книгу вошло 77 текстов, снабженных подробными комментариями (36 документов, 15 писем, 26 текстов фольклорного и религ. содержания), во 2-ю — 103 текста (39 на папирусе, пергамене и бумаге, 64 на черепках и на камне). В 1937 г. Е. приступил к переводу и комментированию открытых за неск. лет до этого копт. манихейских текстов, но рукопись была утеряна во время эвакуации. Параллельно с коптологическими исследованиями он регулярно публиковал статьи и заметки по греч. филологии и палеографии. Итогом многолетних лексикографических занятий Е. стала монография «Египетские заимствования в греческом языке». Материалы по грамматике копт. языка, хранившиеся у вдовы О. К. Ернштедт (частично подготовленные автором к печати, частично представленные в черновых набросках), были собраны и опубликованы в 1986 г. Соч.: *Zum Gebrauch des koptischen Qualitativs // Доклады АН СССР. Сер. В.* 1925. С. 74–77; *Das koptische Praesens und die Anknüpfungsorten des näheren Objekts // Там же.* 1927. С. 69–74; Египетские заимствования в гре-





ческом языке. М.; Л., 1953; Исследования по грамматике коптского языка. М., 1986.

Изд.: Papyri Russischer und Georgischer Sammlungen. Tiflis, 1927. Bd. 4: Die Kome-Aphrodito Papyri der Sammlung Lichačev; 1930. Bd. 3: Spätromische und byzantinische Texte (совм. с G. Zereteli); 1935. Bd. 5: Varia (совм. с G. Zereteli); Die koptischen Papyri des Asiatischen Museums // Сб. египтологического кружка при ЛГУ. Л., 1930. № 6. С. 21–44; Коптские тексты Государственного музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина. М.; Л., 1959; Коптские тексты Государственного Эрмитажа. М.; Л., 1959.

Лит.: Еланская А. И. П. В. Ернштедт: [Некролог] // Народы Азии и Африки. 1967. № 3. С. 223–227 [Библиогр.: с. 226–227]; она же. Коптология // Азиатский Музей — Ленинградское отделение Ин-та востоковедения АН СССР. М., 1972. С. 522–525; Гранстрем Е. Э., Шандровская В. С. П. В. Ернштедт: [Некролог] // ВВ. 1968. Т. 28(53). С. 319–323 [Библиогр.: с. 320–323]; она же. Список опубликованных трудов П. В. Ернштедта // Ернштедт П. В. Исследования по грамматике коптского языка. С. 51–55; Хосроев А. Л., Четверухин А. С. [Вводная ст.] // Там же. С. 20–26.

А. Л. Хосроев

ЕРОПКИН Петр Дмитриевич (24.06.1724 — 7.02.1805, Москва), гос. деятель, автор песнопений. Из потомственных дворян Род. в семье рижского генерал-губернатора. До 1763 г. находился на военной службе: участвовал в Семилетней войне (1756–1763), отличился в бою под Кольбергом (ныне Колобжег, Польша). С 1765 г. сенатор. В 1769–1771 гг. возглавлял Главную соляную контору в Москве. С 25 марта 1771 г. осуществлял «надзирание за здоровьем всего города Москвы». С 1773 г. действительный тайный советник. С 1774 по 1786 г. в отставке. С 28 июня 1786 г. главнокомандующий (градоначальник) Москвы (с этого времени генерал-аншеф). При Е. был завершен ряд значительных построек: Мытищинский водопровод, здание Присутственных мест в Кремле, Пашков дом и др., были приняты меры по благоустройству города. За труды по управлению Москвой Е. был награжден орденом св. Владимира 1-й степени (1788). 19 февр. 1790 г. уволился с гос. службы. Е. посвящены повесть «Валерия» (М., 1773) и комедия «Добродетель, увенчанная верностью» (М., 1774) М. И. Прокудина-Горского. Сохранился портрет Е. (определение личности на картине принадлежит Б. А. Косолапову) работы неизвестного художника. Поэт Д. И. Хвостов написал «Стихи на смерть П. Д. Еропкина», к-рые были опубликованы в ж. «Друг просвещения» (1805. Ч. 2. № 5. С. 99–101), а затем в нем. переводе в ж. «Konstanti-

nopel und St. Petersburg, der Orient und der Norden» (St.-Pb.; Penig, 1806. Bd. 1. S. 107–110).

По просьбе Е. Киевский митр. Самуил (Миславский) командировал А. Л. Веделя для устройства домашней капеллы московского главнокомандующего. Ведель руководил капеллой с 1788 по 1792 г. Капелла Е., согласно традиции екатерининской эпохи и статусу хозяина, должна была содержать не менее 60 певчих и оркестрантов, что сравнимо с числом музыкантов в капеллах Н. П. Шереметева, Г. И. Бибикова, В. Г. Орлова.

Сохранились сведения, что Е. писал хоровую музыку. В «Каталоге певческой ноте» (1793) — описи нотной б-ки неизвестного владельца — упоминаются его хоры «О, дар небес неоцененный» и «Щастливые» с краткими мелодиями, в перечне имеется указание: «хор с музыкой» на 11 и на 12 голосов. Вероятно, это были торжественные славильные хоры типа кантат. Церковное песнопение Е. — «Слава Отцу и Сыну» (вероятно, гимн «Единородный Сыне». — *Ред.*) — помещено в объявлении о продаже нот в московском магазине Х. Б. Гене (Реестр о продаже нот № 3 // Моск. вед. 1797. № 22. Л. 13–14). Скорее всего в продаже имелись рукописные списки песнопения, как это было принято в то время. В наст. время ни одно из муз. произведений Е. не найдено.

Арх.: ГЦММК. Ф. 283. Оп. 1. Ед. хр. 25: Кат. певческой ноте. № 94–95.

Лит.: Прокудин-Горский М. И. Ист. похвальное слово ген.-аншефу, сенатору и кавалеру Еропкину. М., 1805; Рост Я. И. Кр. известия о жизни, делах и кончине... П. Д. Еропкина. М., 1805; Из истории реализма в рус. живописи / Сост., введ. и аннот.: К. В. Михайлов, Г. В. Смирнов, вступ. ст.: М. В. Алпатов. М., 1982. С. 41; Лебедева-Емелина А. В. Рус. духовная музыка эпохи классицизма (1765–1825): Кат. произв. М., 2004. с. 460–461.

А. В. Лебедева-Емелина

ÉРОС, мч. (пам. 24 июня) — см. в ст. *Орентий, Фарнакий, Ерос, Фирмос, Фирмин, Кириак и Лонгин*, мученики.

ÉРОС [греч. Ἐρως; Эрот], 5-й еп. Антиохии. Согласно «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, занимал кафедру после еп. Корнилия и до свт. Феофила. В хрониках Евсевия и Иеронима (IV — нач. V в.) указывается, что Е. стал епископом в 5-й год правления имп. Антонина Пия и в 2158-й год Авраама (т. е. 142/3). Его преемник Феофил занял кафедру в 9-й год правления импе-

раторов Марка Аврелия и Луция Вера и в 2185-й год Авраама (т. е. 168/9). Это согласуется с указанием визант. хронистов патриарха Никифора I К-польского и Георгия Синкелла (нач. IX в.), к-рые сообщают, что Е. занимал кафедру 26 лет. При этом патриарх Никифор называет его 6-м епископом Антиохии после ап. Петра.

Ист.: Euseb. Hist. eccl. IV 20; *idem*. Chron. P. 169–170; Niceph. Const. Chronogr. P. 129.

Лит.: Tractatus historico-chronologicus de Patriarchis Antiochenes // ActaSS. Iul. T. 4. P. 11.

ЕРОТИЙДА [греч. Ἐρωτήης, Ἐρωτοτύλις], мч. (пам. греч. 6 окт.), дева. Точное время и место мученической кончины неизвестны. Житие Е. не сохранилось. Согласно сведениям визант. стихных синаксарей (Paris. gr. 1582, XIV в., ГИМ. Син. греч. № 369 (353), 1-я пол. XIV в.), Е. была сожжена язычниками. В южнослав. и рус. календарях память Е. не упоминается. В греч. «Религиозной и нравственной энциклопедии» Е. отождествлена с каппадокийской мч. Еротийдой (пам. 27 окт.), пострадавшей вместе с мч. Капитолиной (см. в ст. *Капитолина и Еротийда*, мученицы), что не подтверждается источниками.

Ист.: Владимир (Филантропов). Описание. С. 520; SynCP. Col. 116; Νικόδημος. Συνοξαριστής. Т. 1. Σ. 304.

Лит.: Сергей (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 310; Ἐρωτοτύλις // ОНЕ. Т. 5. Σ. 899; Σωφρόνιος (Ἐὐστρατιάδης). Ἀγολόγιον. Σ. 138.

ЕРОТИЙДА, мч. (пам. 27 окт.) — см. в ст. *Капитолина и Еротийда*, мученицы.

ЕРОТИЧ [серб. Јеротић] Владета (род. 2.08.1924, Белград), психолог, правосл. богослов. В 1945–1951 гг. учился на медицинском фак-те Белградского ун-та, посещал лекции на Белградском Богословском фак-те. В 1957 г. получил специальность нейропсихолога, в 1961 г. — специальность психиатра. Заведовал психотерапевтическим отд-нием в белградской больнице. С 1985 г. преподавал пастырское богословие и психологию на Белградском Богословском фак-те, из-за этого лишился места в больнице и был отправлен на пенсию. В 1997 г. возглавил пастырско-консультативный центр Белградско-Карловацкой архиепископии Сербской Православной Церкви. Член-корреспондент отделения языка и лит-ры Сербской академии наук и искусств (1994), академик





(2001). Награжден орденом св. Саввы 1-й степени (2001).

Исходя из богатой медицинской практики, Е. стремился показать влияние религ. переживаний человека на его психологическое состояние. В одной из первых статей на эту тему — «Необходимость и значение религии для человека» (Потреба и значај религије за човека // Богословље. 1985. № 1/2. С. 7–16) — Е. подчеркнул важную роль религиозности в жизни человека, сравнив психологическое состояние человека, крещенного в детстве, и человека, пришедшего к вере позднее, полагая, что 2-й глубже воспринимает религию. В кн. «Мистические состояния, видения и болезни» (Мистичка стања, визије и болести. Горњи Милановац, 1991) Е. указал на близость мистики и религии и, опираясь на труды К. Юнга, выявил различие между духовным состоянием человека и болезнью.

Е. занимался анализом психических особенностей знаменитых людей: напр., в кн. «Путешествие в два конца» (Путовање у оба смера. Београд, 1992) он исследовал личность Ф. М. Достоевского. Вступив в полемику с основоположником индивидуальной психологии А. Адлером, для к-рого рус. писатель являлся прежде всего моралистом, Е. высказал мнение, что ключом к философии Достоевского являются религ. воззрения, составляющие суть его этики: «Достоевский — решительный поборник превосходства религиозных идей над социальными, особенно политическими, и утверждает, что идеальное социальное устройство — это результат морального совершенствования человека» (Там же. С. 205). Основу кн. «Духовные разговоры» (Духовни разговори. Ваљево, 1997) составил вымышленный диалог Е. со св. Николаем (Велимировичем), еп. Жичским, а также отрывки его реальных бесед с иером. прп. Иустинионом (Поповичем) и митр. Сурожским Антонием (Блумом).

В исследовании «Вера и нация» (Вера и нација. Београд, 1995) Е., исходя из различных путей развития христианства и антропологических особенностей этнических групп христиан, пытался выявить и объяснить противоречия между Востоком (Православием) и Западом (католичеством и протестантизмом). Он считает, что, отвечая на вызовы современности, христианство призвано

быть единым благодаря взаимодействию зап. и вост. культур. Посредником между Востоком и Западом, по его мнению, может стать Сербская Православная Церковь при условии повышения уровня богословского образования серб. духовенства и активизации церковно-просветительной деятельности.

Особое внимание Е. уделил изучению аскетических трудов прп. Иоанна Лествичника, свт. Исаака Сирина и Марка Пустытника (Учење св. Јована Лествичника и наше време. Београд, 1996; Учење св. Исаака Сирина и наше време. Београд, 1997; Св. Марко Подвижник и други огледи. Београд, 1998). Проанализировав их с психологической т. зр. и сопоставив с проблемами современности, Е. пришел к выводу, что аскетический опыт этих отцов не является лишь достоянием истории, их наследие актуально и полезно для борьбы совр. человека со страстями на пути совершенствования. Исходя из утверждения аскетов, что во Христе все люди здоровы, а причиной болезней является подверженность человека страстям, Е., указывая на близость аскетической практики и терапии совр. психологов, сделал вывод, что совр. человек может справиться с болезнями только благодаря обращению к Богу.

Книга Е. «Христианство и психологические проблемы человека» (Хришћанство и психолошки проблеми човека. Београд, 1997), объединившая его лекции, прочитанные на Богословском фак-те, практически стала учебником по пастырскому богословию и психологии. Е. считает, что пастырское богословие объединяет психологию и религию и способно оказывать влияние на развитие человека с момента рождения до смерти. Получив поддержку митр. Сурожского Антония (Блума), Е. вступил за открытие кафедры пастырской психологии на Белградском Богословском фак-те.

Своеобразный итог своих исследований Е. подвел в кн. «50 вопросов и 50 ответов: Из христианско-психотерапевтической практики» (50 питања и 50 одговора: Из хришћанско-психотерапеутске праксе. Београд, 2000), в к-рой доступно изложил свое мнение по мн. темам и вопросам, связанным с психологией совр. человека и его религ. взглядами. В наст. время в Сербии осуществляется издание полного собрания сочинений Е.

Соч.: Психологическое и религиозное бытие человека. М., 2004; Корабль спасения: 40 вопросов к правосл. психотерапевту. М., 2007. Лит.: *Ивић М. В.* Јеротић, дописни члан // Годишњак САНУ. 1995. Књ. 101. С. 527–538; *Јелић Л. В.* Јеротић, редовни члан // Там же. 2002. Књ. 108. С. 349–368.

Н. Стошич

ЁРСИКСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Латвийской Православной Церкви — см. *Мадонское викариатство* Латвийской Православной Церкви.

ЕРХАН Михаил Дмитриевич (8.08.1861, мест. Бачой Кишинёвского у. Бессарабской губ.— рубеж 10-х и 20-х гг. XX в.?), свящ., регент, учитель церковного пения. Сын псаломщика. Обучался в Кишинёвской ДС (1876–1879). Служил псаломщиком в Николаевской ц. г. Ахтырка Харьковской губ. (1885–1888), затем в Тамбове, в церкви Мариинского детского приюта (1892–1898). В кон. 80-х гг. пел в хоре П. Н. Гордовского. С окт. 1890 г. Е.— учитель пения Тамбовской ДС, руководил хором этого учебного заведения, повысил его исполнительский уровень. Хор семинарии стал участником духовных бесед, впервые организованных епархиальным руководством с целью изучения истории рус. раскола, сектантства и его критики. На этих собраниях в исполнении семинаристов звучали концерты Д. С. Бортнянского («Блажен муж, бояйся Господа», «Возведох очи мои», «Господи, кто обитает в жилище Твоем»), М. С. Березовского («Не отвержи мене во время старости»), А. Л. Веделя («Помилуй мя, Господи»), композиции прот. Петра Турчанинова, Н. И. Бахметева, С. А. Дегтярёва, свящ. Василия Старорусского и др. авторов. В 1895 и 1897 гг. Е. руководил курсами церковного пения для учителей церковноприходских школ Тамбовской епархии, проводившимися на базе ДС.

Деятельность Е. как регента была хорошо известна в Тамбове по выступлениям хора старейшей Знаменской ц. и архиерейского хора. В 1893–1898 гг. он являлся регентом обоих коллективов. Е. вдвое увеличил состав архиерейского хора (125 чел.). В обязанности хора входило участие в собраниях Казанско-Богородичного братства, Тамбовского отд-ния ИППО, а также в духовных чтениях. К 90-м гг. в Тамбове уже сложилась практика духовных концертов церковных хоров. Публи-





ка и критика всегда горячо приветствовали выступления хоров под упр. Е. В 1893 г. в отзывах на выступления архиерейского хора писали: «Коллектив подготовлен был прекрасно... даже такие трудные духовно-музыкальные произведения, как, например, четырехголосный концерт Дегтярёва «Днесь Владыка твари» или в особенности 4-голосный концерт Бортнянского «Скажи ми, Господи, кончину мою», исполнены были с замечательным искусством». В рецензии на духовный концерт в пользу Попечительства о бедных воспитанниках семинарии (15 дек. 1894) говорилось: «Прекрасно поставленный хор в 100 с лишним человек высокопрофессиональным исполнением духовно-музыкальных произведений произвел на публику глубокое впечатление. Весь концерт прошел весьма стройно и с одинаковым для слушателей интересом». Звучали концерты С. А. Дегтярёва («Боже, во имя Твое») и Л. С. Гурлёва («Гласом моим»), сочинения П. М. Воротникова, прот. Петра Турчанинова, С. Г. Грибовича, А. Ф. Львова. Столь же высокую оценку получил и концерт 3 марта 1896 г., где были исполнены 2-хорный концерт «Хвалите имя Господне» М. П. Строккина, 4-голосные «На реках Вавилонских» Веделя и «Помилуй мя, Боже» А. Г. Полуэктова, а также «Достойно есть» Н. А. Римского-Корсакова, «Верую» прот. Сергия Протопопова, «Ядый Мою плоть» прот. Михаила Виноградова, «Союзом любви» А. В. Никольского. Дирижер постоянно обновлял репертуар архиерейского хора, включая в него такие сложные сочинения, как 2-хорные концерты С. И. Давыдова («Слава в вышних Богу»), Львова («Глаголы моя внуши, Господи»). Кроме того, исполнялись псалом «Внуши, Боже, молитву мою» А. А. Архангельского, «Блажен яже избрал» Г. Ф. Львовского, «Что унываеши, душе моя» Е. С. Азеева, «От юности моя» Ф. А. Багрецова и др. песнопения, а также сочинения Е. «О, Всепетая Мати», «Взбранной Воеводе», трио «Воскресни, Боже, суди земли». Критика была благоклонна к сочинениям регента. Она, в частности, отнесла песнопение «О, Всепетая Мати» к «разряду пьес с простым построением и выразительностью, основанного, главным образом, на мысли и благовейных чувствах, заключающихся в тексте... вся

композиция названной пьесы обнаруживает в г. Ерхане то музыкальное направление, которое всего более одобряется лучшими авторитетами». О песнопении «Благослови, душе моя, Господа» было сказано, что оно написано в «диатоническом стиле без хроматических изменений, а потому имеет строго церковный характер и обнаруживает в авторе весьма недюжинные музыкальные способности». Не раз Е. выступал в концертах во главе объединенных хоров Знаменской и Утчинской (Архидиаконо-Стефановской) церквей. Так, 31 янв. 1892 г. выступление сводного хора в городской б-ке на благотворительном духовном концерте в пользу бедных учеников церковноприходских школ епархии подтвердило его славу прекрасного певч. ансамбля с замечательными голосами. В таких концертах публику восхищали и красивый теноровый тембр голоса Е.-солиста.

11 февр. 1898 г. архиерейский хор проводил Е. на новое место службы, в Новочеркасск. В 1900–1910 гг. преподаватель Новочеркасской учительской семинарии и регент Новочеркасского архиерейского хора. Арх.: ГАТО. Ф. 186: Правление Тамбовской ДС. Оп. 85. Д. 51, 52.

Лит.: О духовном концерте // Тамбовские Ев. 1893. № 12–13. С. 282; О духовном концерте в пользу попечительства о бедных воспитанниках // Там же. 1895. № 1. С. 18–19.

Е. О. Казьмина

ЕСА́И НИЧЕЦ́И [Ничский; Нчеци; арм. էսայի Նչեցի] (ок. 1255 – ок. 1338), арм. ученый, педагог, грамматик. Род. в с. Нич (ныне Чаталерик, Турция); образование получил в Муше, в школе при мон-ре св. Апостолов, затем в *Вайоц-дзоре*, в мон-ре Ахберц у *Нерсеса Мушского*; был удостоен степени *вардапета* (доктора). С 1284 г. возглавлял школу при мон-ре Ахберц, после смерти Нерсеса Мушского Е. Н. занял его место руководителя ун-та Гладзор и преподавал дисциплины тривиума и квадривиума. Его слава великого педагога не только распространялась в Армении, но и в Киликийском арм. царстве, откуда к Е. Н. приезжали ученики. Считается, что число его учеников соответствовало числу дней в году. Многие из них стали видными учеными и деятелями арм. культуры XIV в. (Мхитар Ерзнкаци, Ованнес Арчишеци, Ованнес Воронечи, Ованнес Ерзнкаци). Изображения Е. Н. с учениками сохрани-

лись на миниатюрах арм. рукописей. Защищая самостоятельность Армянской Церкви, Е. Н. боролся против стремления католиков подчинить своему влиянию Армянскую Церковь и против униатства в Армении. Лит. наследие Е. Н. в основном состоит из сочинений на духовно-нравственные темы: комментарии, проповеди, письма. Комментарии («Толкование на Книгу Иезекииля», «Анализ грамматики», толкование на соч. «О небесной иерархии» из корпуса «Ареопагитик») служили учебными пособиями для студентов. Большинство работ Е. Н. до сих пор не издано, за исключением «Анализа грамматики», представляющего собой эпитому основных толкований грамматики, осуществленных до него. Изд.: Послание Вардапета Есаи к господину Матфею // Чраках. 1860. С. 157–164; 1861. С. 205–211 (на арм. яз.); Сыны человеческие // Сион. 1866. С. 26–29 (на арм. яз.); Анализ грамматики / Под ред. Л. Хачеряна. Ереван, 1966 (на арм. яз.).

Лит.: *Погарян Н., еп.* Армянские авторы V–XVII вв. Иерусалим, 1971. С. 364–369 (на арм. яз.); АрмСЭ. Ереван, 1977. Т. 3. С. 524 (на арм. яз.); *Петросян С.* Послания Есаи Нчеци // Эчмиадзин. 1985. Т. 11–12. С. 95–100 (на арм. яз.); *Sanjian A. K.* Esayi Ncheci's Biblical Exegesis // Armenia and the Bible / Ed. Ch. Burchar. Atlanta, 1993. P. 185–193; *Хачерян Л.* Есаи Нчеци и Гладзорский университет. Лос-Анджелес, 1988 (на арм. яз.); *Thomson R. W.* A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD. Turnhout, 1995. P. 117.

М.-Э. Ширинян

ЕСАУ́ЛОВ [Эсаулов, Эссаулов, Эссаулов, по паспорту Петров] Андрей Петрович (ок. 1800 – ок. 1850, Рязань), композитор, скрипач, автор духовно-муз. сочинений. Внебрачный сын знатного помещика Есаулова, получил прекрасное домашнее муз. образование. Служил в армии как «полковой учитель» и «военный капельмейстер», в 1830 г. значился в документах как отставной прапорщик.

С кон. 20-х гг. жил в Москве у П. В. Нащокина, к-рый специально для него устраивал квартетные вечера, искал ему работу, ходатайствуя перед директором московских казенных театров Ф. Ф. Кокошкиным и директором имп. театров А. М. Гедоновым в С.-Петербурге. Благодаря этому Е. недолгое время (с 30 апр. по 4 авг. 1830) служил репетитором оперы в Москве, а также с лета 1833 по весну 1834 г. в театральной оркестре в С.-Петербурге. За мастерскую игру на скрипке получил прозвище Русский Паганини. Вероятно, в нач. 30-х гг. Е. познакомился



с А. С. Пушкиным, написал на его стихи романс «Прощание» («В последний раз твой образ милый») и «Гишпанскую песню» («Ночной зефир»); кроме того, высказывалось предположение, что «Русалка» была задумана Пушкиным как либретто для оперы Е. Пушкин в марте 1834 г. также заботился о Е., помогая ему деньгами и советами.

Во 2-й пол. 30-х гг. Е. жил в г. Рязанской Рязанской губ., затем — в Рязани, давая уроки музыки. В 40-х гг. под его упр. состоялся успешный и в художественном, и в материальном отношении концерт архиерейского хора и оркестра Д. Д. Нарышкина в пользу приюта для бедных девиц духовного звания. Е. погиб в результате несчастного случая: утонул в р. Трубеж; тело его не было найдено.

В творчестве Е. большое место занимала импровизация, в т. ч. на темы рус. народных песен. При его жизни было напечатано неск. романсов и фортепианных пьес; в рукописи осталась увертюра, в тематизме, драматургии и инструментовке к-рой заметно влияние музыки нем. романтиков, в частности К. М. фон Вебера.

К числу ранних духовных сочинений относятся духовные концерты для смешанного 4-голосного хора, датированные 1825 г.: «Боже, Боже мой, вскую оставил мя еси» (ре минор, 8 сент.) и «Благослови, душе моя, Господа» (ми-бемоль мажор, 27 сент.), рукописи к-рых хранятся в ОПИ ГИМ (Ф. 379. № 26; здесь же выписан неоконченный концерт «Не ввери мя человеческому предстательству» на 8 голосов). Это крупные композиции в контрастно-составной форме с типичным для концертов чередованием контрастных по темпу и характеру разделов (напр., Moderato, Allegro vivace, Adagio и Allegro vivace в концерте «Боже, Боже мой, вскую оставил мя еси»). Частая смена типов хорового изложения, контраст solo и tutti, далекие гармонические сопоставления в условиях мажороминора характерны и для проч. духовных песнопений Е., точное число которых неизвестно. По предположению С. С. Попова, они были написаны в Рязани, 3 из них датированы 5 нояб. 1838 г. (Попов. 1937. С. 88–89). 6 песнопений Е. содержатся в рукописных сборниках ОРК МГК, принадлежавших Синодальному хору: «Херувимская» на 8 голосов, «Свете тихий», «Хвалите имя Господне», «Ныне отпускаеши»,

«Вкусите и видите», «Не ввери мя человеческому предстательству» (Х-41078, Х-41408); многие из них были изданы в нач. XX в.

Муз. соч.: Изд. П. Юргенсона: «Хвалите имя Господне» // Духовно-муз. соч. разн. авторов. Сер. 5. М., 1896; «Свете тихий» // Там же. 1902; «Хвалите имя Господне», «Свете тихий». М., 1900;

Изд. П. Киреева: «Исайе, ликуй» // Духовно-муз. хрестоматия. СПб., 1911. Вып. 1 / Ред.: М. Лагунов; «Ныне отпускаеши» № 2 // Там же. Вып. 2 / Ред.: М. Лагунов; «Ныне отпускаеши» № 2: [Жен. хор] // Всенощное бдение. СПб., 1912. Сб. 3 / Ред.: Е. Азеев. С. 17; То же: [Муж. трио] // Всенощное бдение. Пг., 1916. Сб. 20 / Ред.: А. Туренков; «Свете тихий» // Сб. духовно-муз. песнопений разных авторов для малого смещ. хора / Ред.: М. А. Лагунов. Пг., 1916. Сб. 23: Всенощное бдение: 4 голоса (дискант, альт, тенор и бас): Партитура; «Исайе, ликуй» // Сб. духовно-муз. песнопений: Для малого смещ. хора. Пг., 1916. Сб. 21: Венчание / Ред.: М. А. Лагунов. Изд. Н. Е. Зипалова: «Свете тихий», «Ныне отпускаеши» № 1: Вятское, «Хвалите имя Господне», Херувимская: (на 2 хора), Херувимская № 1, 2, «Отче наш», «Многая лета», «Не ввери мя человеческому предстательству» (концерт), «Положил еси на главах» (прокимен), «Слава Тебе, Боже наш», «Исайе, ликуй» (перелож. на 2 хора со сб. М. Лагунова), «Ныне силы небесныя» // Духовно-муз. соч. СПб. (Пг.), [до 1912 — ок. 1917].

Изд. ж. «Музыка и пение»: «От юности моя» // Сб. духовно-муз. соч. старых и новых авторов. СПб., [ок. 1906]. Вып. 2 / Ред.: М. Гольцисон. С. 16; «От юности моя» // Собрание духовно-муз. соч. СПб., [до 1912]; «Вскую мя отринул еси» // Там же. 1912; «Многая лета» // Духовно-муз. произведения. СПб., [ок. 1912]; «Се Жених», «Чертог Твой», «Христос воскрес» // Собрание духовно-муз. соч. СПб., [после 1912]; «Се Жених», «Егда славнии», «Чертог Твой» // Сб. великопостных песнопений разных авторов: [Для смещ. хора без сопровожд.] / Ред.: М. Гольцисон. СПб., 1912; «Воскресение Твое, Христе Спасе» // Духовно-муз. соч. Пг., [ок. 1914].

Совр. изд.: «Исайе, ликуй» // Венчание. М.: Живоносный источник, 1998. С. 23; «Ныне отпускаеши» № 2: [Жен. хор] // Всенощное бдение. М.: Живоносный источник, 1999; «Ныне отпускаеши» № 1: Вятское // Всенощное бдение. М., 2000. Сб. 2 / Ред.: Л. Лобыкин. С. 24.

Лит.: Куликов Н. И. А. С. Пушкин и П. В. Нащокин: Очерки и воспоминания // РС. 1881. № 8; Лисицын. Обзор. С. 168–169; Ангель Ю. Очерки по истории музыки. М., 1911; Пушкин А. С. Письма / Под ред. и с примеч. Л. Б. Модзалевского. Т. 3: 1831–1833. М.; Л., 1935; Попов С. С. А. П. Есаулов: Биограф. очерк // Сов. музыка. 1937. № 5. С. 86–89; он же. Забытый романс А. Есаулова на текст Пушкина: К новой публ. романса «Прощание» // Там же. С. 76–85; Яковлев В. Пушкин и музыка. М., 1957; Плотникова Н. Ю. «Любование Божьим миром» // Она же. Рус. духовная музыка XIX — нач. XX в.: Страницы истории. М., 2007. С. 33–36.

Н. Ю. Плотникова

ЕСЕНИН Сергей Александрович (21.09.1895, с. Константиново Рязанского у. и губ.—27/28.12.1925,

Ленинград), поэт, прозаик. Род. в крестьянской семье, отец служил приказчиком. В детстве вместе с бабушкой паломничал, в т. ч. в Радовицкий во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь. В 1904–1909 гг. Е. учился в Константиновском 4-классном земском уч-ще, в 1909–1912 гг.— во второклассной учительской Спас-Клепиковской школе. Приезжая летом в с. Константиново, посещал крестившего его свящ. Иоанна Смирнова, в доме к-рого собиралась учащаяся молодежь.

В эти же годы (наиболее активно с 1910) Е. стал сочинять стихи, начало сознательного поэтического творчества относил к 1911–1912 гг. Подражал М. Ю. Лермонтову, А. В. Кольцову, И. С. Никитину, Н. А. Некрасову, С. Я. Надсону и др., описывал природу Рязанщины, события и переживания личной жизни («Звезды», «Зима», «Ночь», «Моя жизнь», «Я ль виноват, что я поэт...» и др.). Тогда же эти стихи были частично собраны им в рукописных сборниках «Сергей Есенин. 1911 г. и 1912 г.» и «Больные думы». По собственным словам, «рос, дыша атмосферой народной поэзии», подражал частушкам, песням, сказкам: «Заиграй, сыграй, тальяночка, малиновы меха...», «Подражанье песне», «Под венком лесной ромашки...», «Хороша была Танюша, краше не было в селе...», «Ямщик», «Бабушкины сказки», «Сиротка (Русская сказка)» и др. Все стороны крестьянской жизни (в т. ч. религиозную, обрядовую) поэт воспринимал с позиции фольклорной «эстетики праздничности».

В кон. июля 1912 г. Е. переехал в Москву. Работая в 1913–1914 гг. в типографии «Товарищество И. Д. Сытина», приобрел к общественно-политической деятельности, участвовал в забастовках, распространял нелегальную лит-ру, находился под наблюдением полиции. С сент. 1913 по март 1915 г. посещал лекции историко-философского цикла на академическом отд-нии Московского городского народного ун-та им. А. Л. Шанявского. Стал членом Суриковского литературно-муз. кружка, объединившего писателей из народа. В детском ж. «Мирок» (1914. № 1) впервые были напечатаны стихи Е. («Береза», «Пороша», «Село» и др.). Участвовал в создании ж. «Друг народа» (начал выходить в 1915).

В Москве Е. стал серьезнее интересоваться нравственной и фило-



софской сторонами религии. Он писал другу Г. А. Панфилову: «В настоящее время я читаю Евангелие и нахожу очень много для меня нового... Невольно почему-то лезут в голову думы Кольцова: «Мир есть тайна Бога, / Бог есть тайна мира». «Гений для меня — человек слова и дела, как Христос». «Я человек, познавший Истину, я не хочу более носить клички христианина и крестьянина...» В этот период истина для поэта выражалась в «живом слове» о «правде, добре и свободе» (ПСС. Т. 6. С. 25, 33, 35, 37).

В ранних исторических поэмах «Сказание о Евпатии Коловрате, о хане Батые, цвете Троеручице, о черном идолище и Спасе нашем Иисусе Христе» (1912), «Марфа Посадница» (1914), «Ус» (1914) Е. изображал противоборство божественных и сатанинских сил. В лирике поэт соединял фольклорные жанры, сюжеты и образы с языческой, библейской, христианской символикой: «Микола», «Инок», «Калики», «Не ветры осыпают пуши...», «По дороге идут богомолки...», «Шел Господь пытать людей в любви...», «Троицно утро, утренний канон...», «Чую радуницу Божью...», «Егорий», «Молитва матери» и др. Большинство из этих стихов вошло в 1-й сборник Е. «Радуница» (Пг., 1916), в к-ром он впервые создал особую, мифопоэтическую картину мира. Здесь доминирует религиозно-мифологическая составляющая, природа изображается как божественный храм: ночные небеса — иконостас, звезды — «лампадки небесные», стога похожи на церкви, солома — на ризу, вода в ручье — святая, «хаты — в ризах образа», «поля как святцы», «рощи в венчиках иконных», деревья — монашки, ветки деревьев — четки, сумрак — ангел. В стихах разворачивается действие «природной литургии»: «С голубизны незримой кущи / Струятся звездные псалмы», степи звенят «молитвословным ковылем», «у лесного аналоя воробей псалтырь читает», «вербы четки уронили», пелухи запевают «обедню стройную», «черная глухарка к всенощной зовет». Лирическому герою кажется, что «схимник-ветер... целует на рябиновом кусту язвы красные незримому Христу». В этом обожествлении природы проявляется скорее не язычество, не пантеизм, а «народное православие», соединение природно-календарного цикла с евангель-



С. А. Есенин.
Фотография. 1922 г. (ГПИБ)

ским. В 1916 г. ж. «Северные записки» опубликовал повесть Е. «Яр», образность к-рой перекликается с поэтикой ранних стихотворений, а композиция выстроена в соответствии с церковным календарем: «Преображенье», «Покров», «Страстная неделя», «Пасха», «Фомина неделя», «Петровское заговенье».

В марте 1915 г. Е. приехал в Петроград к А. А. Блоку, к-рый оценил стихи юного поэта и способствовал его вхождению в большую лит-ру, рекомендовав его М. П. Мурашёву и С. М. Городецкому. Последние в свою очередь познакомили Е. с редакторами и издателями В. С. Миролюбовым, С. Ф. Либровичем и др. В Петрограде Е. продолжил самообразование, изучая рус. и зарубежную лит-ру, философию. В его б-ке были труды Конфуция, И. Канта, А. Шопенгауэра, Г. Спенсера, Р. Штайнера и др. Большое влияние на формирование художественного мировоззрения Е. оказали работы Вл. С. Соловьёва, Н. Ф. Фёдорова, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, В. В. Розанова, Е. Н. Трубецкого, П. А. Флоренского, И. А. Ильина и др. Е. писал: «Из поэтов-современников нравились мне больше всего Блок, Белый и Клюев. Белый дал мне много в смысле формы, а Блок и Клюев научили меня лиричности» (ПСС. Т. 7. Кн. 1. С. 19).

С апр. 1916 по март 1917 г. Е. проходил военную службу в составе Царскосельского полевого военно-санитарного поезда № 143 имп. мц. Александры Феодоровны, с к-рым дважды ездил к линии фронта для эвакуации раненых. Сочувственно встретил Февральскую, а затем Октябрьскую революцию 1917 г. Эти настроения отразились в стихотворениях 1917 г. «О Русь, взмахни

крылами...», «Разбуди меня завтра рано...», «О верю, счастье есть!..», «О муза, друг мой гибкий...». Е., по собственным словам, «в годы революции был всецело на стороне Октября, но принимал все по-своему, с крестьянским уклоном» (Там же. С. 20). В 1918 г. Е. датировал свои книги «2-м годом 1-го века». В апр. того же года переехал в Москву. Публицистические, поэтические, устные декларации Е. свидетельствуют о его симпатии сначала к левым эсерам, а затем к большевикам: «Говорят, что я большевик. Да, я рад зауздать землю» (1919). В янв.—февр. 1919 г. Е., по свидетельству Г. Ф. Устинова, написал заявление о вступлении в РКП(б).

В 1917–1919 гг. создал цикл из 11 т. н. библейских поэм, в к-рых осмысливал революционные события с помощью искаженных образов ВЗ и НЗ: «Товарищ», «Певущий зов», «Отчарь», «Октоих», «Пришествие», «Преображение», «Инония», «Сельский часослов», «Иорданская голубица», «Небесный барабанщик», «Пантократор». В поэме «Товарищ» Иисус принимает участие в рабочем движении и погибает: «Слушайте: / Больше нет воскресенья! / Тело Его предали погребенью: / Он лежит / На Марсовом / Поле». Кошунственное богоборчество достигает пика в поэме «Инония», в к-рой Е. представляется как «пророк Есенин Сергей». Поэму завершает четверостишие: «Новый на кобыле / Едет к миру Спас. / Наша вера — в силе. / Наша правда — в нас!» В поэме «Небесный барабанщик» Е. приветствует революцию в космическом масштабе: «Да здравствует революция / На земле и на небесах!» «Неохристианство» Е. оформилось в группе «Скифы» под влиянием Р. В. Иванова-Разумника, к-рый внушал, что буд. социализм является новой религ. идеей, идущей на смену христианству, что от Бога необходимо отречься во имя «Человека». В 1918 г. вышел 2-й сборник стихов Е. «Голубень».

В 1919–1920 гг. от воспевания революции Е. перешел к неприятию мн. действий советской власти, создал цикл поэм, в которых вновь использовал церковные образы: «Кобыльи корабли» (сент. 1919), «Сококуст» (авг. 1920), «Исповедь хулигана» (нояб. 1920). «Веслами отрубленных рук / Вы гребетесь в страну грядущего», — обвинял он





власть. В 1920 г. писал: «Мне очень грустно сейчас, что история переживает тяжелую эпоху умерщвления личности как живого. Ведь идет совершенно не тот социализм, о котором я думал, а определенный и нарочитый... без славы и без мечтаний. Тесно в нем живому, тесно строящему мост в мир невидимый, ибо рубят и взрывают эти мосты из-под ног грядущих поколений» (ПСС. Т. 6. С. 116).

Начало нового периода совпало с организацией Е. совместно с А. Б. Мариенгофом, В. Г. Шершеневичем и др. лит. группы «Орден имажинистов» в 1919 г. Е. участвовал в коллективных сборниках: «Конница бурь» (М., 1920. 2 сб.), «Плавильня слов» (М., 1920), «Харчевня зорь» (М., 1920), «Имажинисты» (М., 1921), «Золотой кипяток» (М., 1921), «Звездный бык» (М., 1921), «Конский сад: Вся банда» (М., 1922), сотрудничал в ж. «Гостиница для путешествующих в прекрасном» (1922–1924), являлся организатором и завсегдатаем имажинистского кафе «Стойло Пегаса». Вместе с «собратьями» эпатировал публику (напр., писал кощунственные стихи на стенах московского Страстного монастыря). Он говорил И. Н. Розанову: «Многие думают, что я совсем не имажинист, но это неправда: с самых первых шагов самостоятельности я чутьем стремился к тому, что нашел более или менее осознанным в имажинизме. Но беда в том, что приятели мои слишком уверовали в имажинизм, а я никогда не забываю, что это только одна сторона дела, что это внешность. Гораздо важнее поэтическое мироощущение» (С. А. Есенин в восп. современников. Т. 1. С. 437). Е. выступал за органический образ, вплетенный в художественно-философский мир как в единую образную систему. Теорию имажинизма поэт изложил в трактате «Ключи Марии» (сент.—нояб. 1918), где размышлял о назначении искусства, его связи с природой, бытом и творчеством народа, разработал теорию органического образа. Наиболее значительными достижениями Е. имажинистского периода стали поэмы «Сорокоуст» (1920) и «Пугачёв» (1921). В 1924 г. он вышел из состава группы.

В 1921 г. Е. признавался И. Н. Розанову: «Моя лирика жива одной большой любовью — любовью к родине. Чувство родины — основное в моем творчестве» (Там же. С. 440).

Перелом в сознании и творчестве поэта наметился с началом нэпа и закрепился во время поездки Е. в Европу и Америку вместе со 2-й женой, амер. танцовщицей А. Дункан, в мае 1922 — июле 1923 г. Разочаровавшись в Америке, он не сразу принял идею индустриализации, но начал осознавать ее историческую неизбежность, в т. ч. и для «деревянной Руси». Если раньше Е. относился негативно к созданной человеком «вторичной природе», к «железу» как к образу дьявола («скверный гость», враг «живого»), «железный» путь он рассматривал как гибельный для «голубой Руси», то теперь устами Рассветова из «Страны Негодяев» (1922–1923) утверждал: «Здесь одно лишь нужно лекарство — / Сеть шоссе и железных дорог. / Вместо дерева нужен камень, / Черепица, бетон и жель». В очерке об Америке «Железный Миргород» (1923) Е. писал: «Я разлюбил нищую Россию... Я еще больше влюбился в коммунистическое строительство. Пусть я не близок коммунистам как романтик в моих поэмах, — я близок им умом и надеюсь, что буду, быть может, близок и в своем творчестве». Автограф очерка содержит фразы, вычеркнутые, видимо, цензурой при публикации: «Убирайтесь к чертовой матери с Вашим Богом и с Вашими церквями. Постройте лучше из них сортиры, чтоб мужик не ходил «до ветру» в чужой огород» (ПСС. Т. 5. С. 267). Положительное отношение к новой, «каменной и стальной» России отразилось во мн. стихотворениях и поэмах 1924–1925 гг.: «Издатель славный! В этой книге...», «Стансы», «Неуютная жидкая лунность...», «Письмо деду», «Письмо к женщине», «Баллада о двадцати шести», «Цветы» и др.

Среди последних публикаций Е. — сборники «Москва кабацкая» (Л., 1924), «Русь советская» (Баку, 1925), «Страна советская» (Тифлис, 1925), «О России и революции», «Березовый ситец», «Избранные стихи», «Песнь о великом походе» (все — М., 1925), в т. ч. наиболее значительные: «Персидские мотивы» (1924–1925), поэмы «Черный человек» (1923–1925) и «Анна Снегина» (1925). Темы «Персидских мотивов», созданных в результате поездок Е. в Ташкент в 1921 г. и Закавказье в 1924–1925 гг., — любовь к женщине, Родине, природе, Востоку и его древней поэзии.

Стихи отличаются яркостью, жизнелюбием, приобретают черты песенной лирики.

В поэме «Черный человек» отражена тема «двойничества». Образ черного человека, «прескверного гостя» — воплощенная персонификация одной из сторон авторского сознания, символ душевного состояния лирического героя, к-рый делится тем страшным, что носит в себе и что изнутри разрушает его. Многочисленные повторы (прежде всего слов «черный человек») создают сгущенный тревожный эмоциональный фон поэмы, черный цвет у Е. всегда концентрировал в себе все мрачное, уродливое, злое. В. Ф. Наседкин, друг Е., вспоминал: «Эта жуткая лирическая исповедь требовала от него колоссального напряжения и самонаблюдения. Я дважды заставлял его пьяным в цилиндре и с тростью перед большим зеркалом с непередаваемой нечеловеческой усмешкой, разговаривавшим со своим двойником-отражением или молча наблюдавшим за собою и как бы прислушивающимся к самому себе» (С. А. Есенин: Материалы к биографии. С. 233–234).

«Анна Снегина», лиро-эпическая поэма, повествует о жизни страны и народа в 1-й четв. XX в. Автор создал галерею типов рус. характера, исследуя его положительные и отрицательные черты в переломные моменты истории. Развивал идеи, высказанные им в «маленьких поэмах», о Руси «уходящей», «бесприютной» и «советской». В «Анне Снегиной» некрасовская эпическая линия переплетается с гоголевским лирическим мотивом «утраченной свежести», юности, молодости и жен. образами из блоковских произведений («Соловьиный сад», «Девушка пела в церковном хоре...», «Стихи о Прекрасной даме»).

Характер Е. был сложным, экстремным. По воспоминаниям разных людей, он являл собой «внутренний разлад сердца и ума, чистоты и порока, веры и безверия, поэзии и хулиганства», «возбуждал в окружающих бурные, противоречивые страсти и сам раздирался страстями столь же бурными и противоречивыми. Ими жил и от них же погиб» (Рус. зарубежье о Есенине. 1993. Т. 1. С. 33; Т. 2. С. 46). И. Северянин называл его «благочестивым русским хулиганом». Непокорный и дерзкий, поэт не подчинялся идеологическим догмам («конечно, мне и Ле-



нин не икона...») и не желал жить по чужой указке.

Отношение Е. к религии было двойственным. В 1921 г. он говорил И. Н. Розанову: «Рано посетили меня религиозные сомнения. В детстве у меня были очень резкие переходы: то полоса молитвенная, то необычайного озорства, вплоть до желания кощунствовать и богохульствовать. И потом и в творчестве моем были такие же полосы...» (ПСС. Т. 7. Кн. 1. С. 344). В его произведениях встречаются богоборческие мотивы, он неодобрительно отзывался о семье имп. мч. *Николая II*, свт. *Тихоне*, Патриархе Московском и всея России. Однако собственное отречение от Бога Е. мучительно переживал. Мн. его произведения, особенно последних лет жизни, проникнуты стремлением к очищению и покаянию, признанием своих грехов: «И простим, где нас горько обидели / По чужой и по нашей вине» («Несказанное, синее, нежное...» (1925)). В поэме «Русь уходящая» (1924) Е. признавался: «Я знаю, грусть не утопить в вине, / Не вылечить души пустыней и отколом». Переосмысление прежних ценностей отражено в его письмах этого периода близким (прежде всего Г. А. Бениславской): «Боже мой, какой я был дурак. Я только теперь очухался. Все это было прощание с молодостью. Теперь будет не так» (ПСС. Т. 6. С. 194). В лирике последних лет встречается точка по утраченной вере. В стихотворении «Мне осталась одна забава...» (1923) автор признается: «Стыдно мне, что я в Бога верил. / Горько мне, что не верю теперь». Он выражает одно желание: «Чтоб за все за грехи мои тяжкие, / За неверие в благодать / Положили меня в русской рубашке / Под иконами умирать». В стихотворении «Синий день. День такой синий...» (1925) звучит похожая мысль: «Ты прости, что я в Бога не верую — / Я молюсь ему по ночам. / Так мне нужно. И нужно молиться...»

23 дек. 1925 г. Е. приехал из Москвы в Ленинград. Умер в ночь с 27 на 28 дек. в ленинградской гостинице «Англетер». Ни одна из существующих гипотез о смерти Е. — самоубийство или убийство — до наст. времени не подтверждена и не опровергнута. Е. был похоронен 31 дек. 1925 г. в Москве на Ваганьковском кладбище.

При жизни Е. было выпущено 30 книг с его произведениями. Нек-рые

сборники имеют одинаковое название при различном составе. Известны также еще 45 поэтических сборников и 15 отдельных изданий поэм, не вышедших по различным причинам, но сохранившихся в виде верстки, корректурного оттиска, рукописного макета, машинописной копии или упомянутых в разных источниках.

Арх.: Гос. музей-заповедник С. А. Есенина; ГЛМ. Ф. 4; ИМЛИ. Ф. 32; ИРЛИ. Ф. 817; РГАЛИ. Ф. 190; РГБ ОР. Ф. 393.
Соч.: Собр. стихотворений. М., 1926. 3 т.; ПСС: В 7 т. [9 кн.] М., 1995–2001; Есенин в стихах и жизни: Письма. Док-ты. М., 1995, 1997. Лит.: С. А. Есенин: Восп. / Под ред. И. В. Евдокимова. М.; Л., 1926; *Наумов Е. И.* С. Есенин: Личность. Творчество. Эпоха. Л., 1969; *Юшин П. Ф.* С. Есенин: Идеино-творческая эволюция. М., 1969; *Белоусов В. С.* Есенин: Лит. хроника: В 2 ч. М., 1969–1970; *Марченко А. М.* Поэтический мир Есенина. М., 1972, 1989; *McVay G.* Eсенин: A Life. Ann Arbor (Mich.), 1976; *idem.* Isadora and Eсенин. Ann Arbor (Mich.), 1980; *Базанов В. Г.* С. Есенин и крестьянская Россия. Л., 1982; С. А. Есенин в восп. современников. М., 1986. 2 т.; *Прокушев Ю. Л.* С. Есенин: Образ. Стихи. Эпоха. М., 1989⁵; *Мариенгоф А. Б. и др.* Мой век, мои друзья и подруги: Восп. Мариенгофа, Шершеневича, Грузинова. М., 1990; *Савченко Т. К.* С. Есенин и его окружение. М., 1990; С. А. Есенин: Мат-лы к биографии: [Сб.] М., 1992; Рус. зарубежье о Есенине. М., 1993. 2 т., 2007; Есенин академический: Актуальные пробл. науч. изд. М., 1995. (Есенинский сб.; 2); *Захаров А. Н.* Поэтика Есенина. М., 1995; *Куляев С. Ю., Куляев С. С.* С. Есенин. М., 1995, 2007. (ЖЗЛ); Столетие С. Есенина: Междунар. симп.: Мат-лы. М., 1997. (Есенинский сб.; 3); *Владимир (Ижма), архиеп.* Слово на освящении Ташкентского музея С. Есенина // ЖМП. 1999. № 10. С. 51–55; Издания Есенина и о Есенине: Итоги, открытия, перспективы. М., 2001. (Есенинский сб.; 4); *Шубникова-Гусева Н. И.* Поэмы Есенина: От «Пророка» до «Черного человека». М., 2001; *Воронова О. Е.* С. Есенин и рус. духовная культура. Рязань, 2002; Новое о Есенине: Исслед., открытия, находки: Ст. и мат-лы науч. конф. Рязань; Константиново, 2002; *Баранов В. С.* С. Есенин: Биограф. хроника в восп., фотографиях, письмах. М., 2003; Летопись жизни и творчества С. А. Есенина: В 5 т. М., 2003–2008. Т. 1–3 [в 2 кн.]; Рус. имажинизм: История, теория, практика / Под ред. В. А. Дроздова, А. Н. Захарова, Т. К. Савченко. М., 2005; Наследие Есенина и рус. национальная идея: Совр. взгляд: Мат-лы междунар. науч. конф. Рязань; Константиново, 2005; С. Есенин и лит. процесс: Традиции, творческие связи: Сб. науч. тр. Рязань, 2006; Есенин на рубеже эпох: Итоги и перспективы: Мат-лы междунар. науч. конф. М.; Константиново; Рязань, 2006; *Самодолова Е. А.* Антропологическая поэтика С. А. Есенина. М., 2006; *Лекманов О. А., Свердлов М. И.* С. Есенин: Биограф. СПб., 2007; *Вдовин В. А.* Факты — вещь упрямая: Труды о С. А. Есенине. М., 2007; Есенинская энциклопедия: Концепция. Проблемы. Перспективы: Мат-лы междунар. науч. конф. М.; Константиново; Рязань, 2007; *Лейдерман Н. С.* Есенин: Метаморфозы художественного сознания. Екатеринбург, 2007; *Шубникова-Гусева Н. И.* С. Есенин и Г. Бениславская. СПб., 2008.

Т. К. Савченко, А. Н. Захаров

ЕСИ́ККИЙ ВО И́МЯ ПРЕПОДОБНОГО СИЛУАНА АФОНСКОГО МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (пустынь) (Астанайской и Алматинской епархии), в урочище Казачья Шель г. Есик (Иссык) Алматинской обл. (Казахстан). Основан по инициативе Алматинского архиеп. *Алексия (Кутепова)* решением Свящ. Синода от 17 июля 1997 г.

В Е. м. проживает неск. насельников, наместник с 12 марта 2002 г. — иером. Назарий (Марков). Построены небольшая теплая ц. во имя прп. Силуана Афонского, братские кельи, трапезная, гостиница для паломников, хозяйственный двор, разбиты огороды, заложено монастырское кладбище. В храме почитается икона прп. Силуана Афонского. Е. м. имеет подворье при ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы (построена в 90-х гг. XIX в., перестроена в 60-х гг. XX в.) в Есике.

Арх.: Арх. ЦНЦ

Лит.: МонастЭС. С. 279–280; МонастРПЦ. С. 404.

Е́СИПОВ Григорий Васильевич (24.09.1812, Тула — 11.04.1899, С.-Петербург), историк. Из дворян Саратовской губ. Образование получил в пансионе при С.-Петербургском ун-те, после окончания к-рого с янв. 1831 г. служил канцелярским чиновником, затем помощником старшего цензора в Комитете иностранной цензуры. 2 июня 1834 г. произведен в титулярные советники, 9 июня 1836 г. — в коллежские асессоры. 27 янв. 1838 г. определен производителем дел в ученый комитет Мин-ва гос. имуществ, являлся помощником правителя дел в комитете, затем правителем дел. 10 янв. 1844 г. произведен в коллежские советники, исполнял должности начальника временного управления землями Симбирской губ. и старшего члена Межевой конторы, 26 июля 1847 г. произведен в статские советники. С 16 окт. 1848 по 14 янв. 1851 г. являлся председателем Казанской (затем Рязанской) палаты Гражданского суда. В 1852–1856 гг. чиновник особых поручений при председателе С.-Петербургского опекунского совета, в 1856–1864 гг. управляющий делами опеки по вверенным вел. кнг. Марии Николаевне благотворительным заведениям, 17 апр. 1857 г. произведен в действительные статские советники. В 1864 г. причислен к Мин-ву имп. двора, 4 июля 1882 г.



назначен зав. общим архивом (в Москве и С.-Петербурге) мин-ва, был одним из создателей архива. Заслуги Е. отмечены орденами св. Анны 2-й (1855) и 1-й (1887) степени, св. Станислава 1-й степени (1868). Е. погребен в Москве на Ваганьковском кладбище.

Лит. деятельность Е. началась с перевода (совм. с Мухановым) романа В. Гюго «Ганс Исландец» (СПб., 1833). В 1836 г. вместе с Д. Н. Толстым и М. А. Языковым издал «Сочинения» кн. А. Д. Кантемира. В 50-х гг. начал изучать исторические документы в архивах, гл. обр. по истории раскола (см. *Старообрядчество*) и по эпохе Петра I. Наряду с С. М. Соловьёвым Е. стал 1-м исследователем, получившим доступ к материалам секретного отделения Московского архива старых дел (в т. ч. к документам Преображенского приказа, Тайной канцелярии, «делам с известным титулом»). Стимулировал начало описания документов секретного отделения, руководил описанием дел Сысского приказа на 1-м этапе. Подготовил и опубликовал ряд документов, имевших общественный резонанс: «Собрание документов по делу царевича Алексея Петровича» (М., 1861), «Раскольничьи дела XVIII столетия, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии» (СПб., 1861–1863. 2 т.).

Е. тяготел к исторической беллетристике и биографическому жанру, часто использовал в сочинениях архивные документы (в пересказе и в точном воспроизведении). Созданные Е. биографические очерки отличаются полнотой сведений и богатством деталей, в то же время критики отмечали произвольный выбор источников. Насыщенность работ Е. фактическим материалом, строгость комментария сочетались с занимательностью сюжетов и легкостью изложения, что выдвинуло его в первый ряд популяризаторов отечественной истории. Е. публиковался в газетах «Русская речь», «Русские ведомости», журналах «Отечественные записки», «Русский архив», «Русский вестник», «Русская беседа», «Русская старина», «Исторический вестник» и др. Большая часть опубликованных в периодических изданиях очерков вошла затем в сборники: «Люди старого века: Рассказы из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии» (СПб., 1880), «Тяжелая па-

мять прошлого: Рассказы из дел Тайной канцелярии и других архивов» (СПб., 1885). Е. уделял большое внимание публикации исторических источников, под его рук. были подготовлены: «История Выговской старообрядческой пустыни» (СПб., 1862), «Сборник выписок из архивных бумаг о Петре Великом» (М., 1872. 2 т.), «Придворный месяцеслов... 1789–1790» (СПб., 1889–1890), «Камерфурьерский церемониальный журнал» за 1774 г. (СПб., 1864), за 1775–1798 гг. (СПб., 1878–1897) и др.

Е., используя богатый документальный материал, представил образ России, вынесшей на себе всю тяжесть петровских реформ. Введенные историком в оборот материалы политического сыска обратили внимание на такой не исследованный до той поры феномен, как внутренняя оппозиция реформам большей части населения (в т. ч. духовенства). Огромное значение для изучения народной религиозности имело установление Е. большой роли колдовских практик в бытовой жизни в России XVII–XVIII вв. Историк ввел в научный оборот факты, раскрывающие духовный мир и повседневную жизнь старообрядцев в период активного преследования их со стороны гос. и церковной властей. На фоне усилившегося в 60-х гг. XIX в. общественного интереса к истории раскола работы Е. получили отклики Л. Н. Толстого, И. С. Тургенева, Н. С. Лескова, П. И. Мельникова (Печерского), М. Е. Салтыкова-Щедрина, А. Н. Пытина.

Большая часть архива Е. хранится в ОР РНБ (Ф. 277), коллекция собранных им исторических документов находится в РГИА (Ф. 938).

Соч.: Церковь Благовещения Божией Матери, что на Житном дворе, в Московском Кремле. М., 1872 и др.; Колдовство в XVII и XVIII столетиях: (Из архивных дел) // ДНР. 1878. № 9. С. 64–70; № 10. С. 157–164; № 11. С. 234–244; Путешествие имп. Екатерины II в Южн. Россию в 1787 г. // Киевская старина. Т. 31–37. 1890. № 11–12; 1891. № 1–5, 7–9, 11–12; 1892. № 2–3, 5; О строении дворцовых церквей и хором в Московском Кремле и об исправлении городской стены // ЧОИДР. 1892. Кн. 3. С. 6 (7-я паг.).

Арх.: РНБ. Ф. 277 [автобиография — № 318]; Ф. 118. № 398; Ф. 120. Оп. 1. № 673; Ф. 142. № 35, 37, 133, 136, 140, 143, 144; Ф. 143. № 250; Ф. 263. № 155; Ф. 539. № 506; Ф. 568. № 229; Ф. 569. № 265; Ф. 601. № 28, 157, 192, 193, 194, 405, 903, 1772 [формуляр], 2034, 2061; Ф. 847. № 580; Ф. 865. № 18 [опись рукописей и вещей]; Ф. 874. Оп. 1. № 1, 5, 15, 18, 21, 27, 31, 33, 36, 39, 42, 48, 51, 54, 57, 60, 64, 68, 72; Оп. 2. № 81, 215. ЦГАОР. Ф. 926 [в т. ч. дневники за 1838–1898]; РГАЛИ.

Ф. 46 [письма П. И. Бартенева]; Ф. 191, 459 [письма А. С. Суворину]; Ф. 637; РГИА. Ф. 472. Оп. 2. Д. 102; Ф. 1102. Оп. 2. Д. 396 [дневник]; Ф. 938 [коллекция исторических документов]; ГАРФ. Ф. 926. Оп. 1.

Ист.: Некролог // ИВ. 1899. № 6. С. 464–465; «Из сочинений Байрона надо вырезать несколько страниц...»: Из восп. помощника цензора / Публ.: Е. Китлова // Источник: Док-ты рус. истории. 1999. № 1(36). С. 3–6.

Лит.: Венгеров. Источники словаря. 1910. Т. 2. С. 368–369; Войналович Е. В., Кармазинская М. А. Есипов Г. В. // Русские писатели, 1800–1917. 1992. Т. 2. С. 245–246 [Библиогр.]; Бухерт В. Г. Г. В. Есипов и создание общего архива Мин-ва имп. двора // Отеч. арх. 1995. № 4. С. 32–37; Шохин Л. И. Московский архив Мин-ва юстиции и рус. ист. наука. М., 1999. С. 77, 81 и др.; Лавров А. С. Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М., 2000. С. 11.

А. И. Алексеев

ЁСИПОВ Савва († между 1643 и 1650?), дьяк Тобольского архиерейского дома, автор Есиповской летописи. Встречающееся в лит-ре мнение о его новгородском происхождении источниками не подтверждается. Впервые Е. упоминается как архиепископский дьяк в описаниях Тобольского архиерейского дома, составленных в 1636 г., после смерти Тобольского и Сибирского архиеп. Макария (Кучина; 1635). Е. получал годовое жалованье 15 р. и 15 четей ржи и овса, что свидетельствует о его относительно высоком социальном статусе. Среди примыкавших в то время к владениям Тобольского архиерейского дома населенных пунктов была «есиповская» дер. Шеломенца, вероятно принадлежавшая Е. О должностных обязанностях Е. при архиеп. Макарии свидетельствует составленная Е. роспись бобылей, плативших оброк в казну дома Св. Софии. После смерти архиеп. Макария в ведении дьяков архиерейского дома М. Трубочанинова и Е. находились деньги, выделенные по царскому указу на поминование архиерея. В нач. 1640 г. Е. подписал вместо казначая Сергия отпись о приеме софийской домовою казны после Тобольского архиеп. Нектария. 25 сент. 1640 г. Трубочанинов и Е. подали челобитную о «воровском» поведении находившегося в архиерейском доме ссыльного старца Малаха. Автографом Е. является запись в книге из б-ки тобольского Софийского собора: «Лета 7148-го (1639) декабря в 31 день приложил сию книгу, глаголемую «Рай», преосвященный Нектарей, архиепископ Сибирский и Тобольский, в дом Софеи, Премудрости Божий; строена на софейские на домовые на казенные деньги, подпи-





сал архиепископль диак Сава Есипов» (*Ромодановская*. 2002. С. 70). В сложных обстоятельствах Е. не раз помогал Тобольским архиереям. В 1638 г. архиеп. Нектарий в жалобе на людей дома Св. Софии, служивших при прежнем владыке, выделил «старого дьяка Савву Есипова» как единственного человека, кто был лоялен к нему (прочие же «софийские, государь... дворовые люди, старцы, дети боярские и певчие дьяки... умышляют на меня, богомольца твоего, и угрожают доводными составными всякими делами» (цит. по: Там же. С. 70–71)). Е. поддержал Тобольского архиеп. Герасима (*Кремлёва*; 1640–1650) в его конфликте с воеводой кн. П. И. Пронским. В 1643 г. по поручению архиеп. Герасима Е. привез в Москву документы о восстании служилых людей в Нарыме. По-видимому, вскоре после поездки Е. скончался, поскольку известно, что к кон. 40-х гг. XVII в. хозяйственными делами Тобольского архиерейского дома занимались недобросовестные родственники архиеп. Герасима, пришедшие хозяйство кафедры в расстройство.

Перу Е. принадлежит т. н. Есиповская летопись («О Сибири и сибирском взятии», «О Сибирстей стране, како изволением Божиим взята бысть от русского полка, собраннаго и водимаго атаманом Ермаком Тимофеевым и своею храброю предоброю дружиною и со единомысленною», «О Сибирстей стране и о взятии Сибири» и др.), работу над к-рой он закончил 1 сент. 1636 г. Летопись повествует о походах Ермака и о присоединении Сибири к России, оканчивается сообщением об основании Тобольской епархии (см. *Тобольская и Тюменская епархия*) и о приезде в Сибирь архиеп. *Кириана*. Непосредственными источниками текста, как указал автор, послужили Синодик «Ермаковым казакам» и Написание казаков о походе Ермака Тимофеевича. В качестве лит. образцов Е. использовал Хронограф Русский, «Казанскую историю», «Сказание о Мамаевом побоище» и др. исторические сочинения. Как отметила исследователь Есиповской летописи Е. К. Ромодановская, в основной (авторской) редакции текста «Ермак с его отрядом рисуется... как орудие Бога в борьбе с неверными... Все построение летописи свидетельствует, что она создается Есиповым прежде всего как

политическая история Сибирской страны и стоит в ряду официальных мероприятий русского правительства, проводимых в 30-х гг. XVII в. в связи с осознанием значения Сибири» (*Ромодановская*. 1992. С. 314–318). Есиповская летопись была широко распространена в списках, перерабатывалась и дополнялась и стала источником позднейших сибир. летописей.

В 1641 г. по благословению архиеп. Герасима Е. создал раннюю редакцию «Сказания об Абалацкой иконе Божией Матери», известна рукопись с сообщаемой об этом записью — РГБ. Ф. 310 Унд. № 400 (Л. 1) (см. *Абалацкая «Знамение» икона Божией Матери*). Е. считают автором «Повести о городах Тара и Тюмень». Соч.: Сибирская летопись Саввы Есипова // Сибирский вестн. / Изд.: Г. Спасский. СПб., 1824. Ч. 1. Кн. 1. Отд.: История. С. 117–130; Кн. 2. С. 131–146; Кн. 3/4. С. 147–174 (То же. СПб., 1824); *Юрьевский А. И., свяц.* Редкий памятник сибирской духовной письменности 1-й пол. XVII в. // Тобольские Ев. 1902. № 24. Отд. неофит. С. 447–464; Сибирские летописи / Под ред. Л. Н. Майкова. СПб., 1907. С. 105–270; *Дворецкая Н. А., Медведев П. А.* Новый список Сибирской летописи Абрамовского вида // Новые мат-лы по истории Сибири дософ. периода. Новосибир., 1986. С. 55–81; ПСРЛ. Т. 36. Ч. 1: Группа Есиповской летописи; Лит. памятники Тобольского архиерейского дома XVII в. / Изд. подгот.: Е. К. Ромодановская, О. Д. Журавель. Новосибир., 2001. С. 16–184, 286, 291. (История Сибири: Первоисточники; 10).

Ист.: *Покровский Н. Н.* Сибирские мат-лы XVII–XVIII вв. по «слову и делу государеву» как источник по истории обществ. сознания // Источники по истории обществ. мысли и культуры эпохи позднего феодализма. Новосибир., 1988. С. 44; Тобольский архиерейский дом в XVII в. Новосибир., 1994. С. 85, 120, 124, 130, 131. (История Сибири: Первоисточники; 4). Лит.: *Дворецкая Н. А.* Археогр. обзор списков повестей о походе Ермака // ТОДРЛ. 1957. Т. 13. С. 467–482; *Преображенский А. А.* Неизв. автограф сибирского летописца Саввы Есипова // СА. 1983. № 2. С. 63–65; *Серова И. Ю.* Об источнике Есиповской и Строгановской летописей // Источники по истории Сибири дософ. периода: Сб. науч. тр. Новосибир., 1988. С. 30–38; *Ромодановская Е. К.* Савва Есипов // СККДР. 1992. Вып. 3. Ч. 1. С. 317–318; *она же.* Сибирь и лит.-ра. XVII в.: Избр. тр. Новосибир., 2002 (по указ.); *Шашков А. Т.* Образ Богородицы в религиозно-нравственных представлениях сибиряков XVII в. // Вестн. музея «Невьянская икона». Екатеринбург, 2002. Вып. 1. С. 185–205; *Яковлева А. М.* Россия и Запад: Есиповская летопись в исследованиях XX в. // Россия и Запад: Проблемы истории и культуры: Сб. науч. тр. Нижневартовск, 2003. С. 65–77; *Буланин Д. М.* Библиогр. дополнения к статьям, помещенным в «СККДР» (Вып. 3. Ч. 1–3) // СККДР. 2004. Вып. 3. Ч. 4. С. 701–702 [Библиогр.]; *Солодкин Я. Г.* Из истории раннего сибирского летописания: (О хронол. структуре «Повести» Саввы Есипова и ее вторичных редакций) // Сев. регион:

Наука, образование, культура. 2005. № 1(11). С. 91–96; *он же.* «...А се написах к своему управлению» (Синодик «Ермаковым казакам» и Есиповская летопись) // ДРВМ. 2005. № 2(20). С. 48–53.

С. М. Шамин

ЕСІ́Я И СОСА́ННА [греч. Ἐσιῶ (Αἰσιῶ) καὶ Σωσάννα] († кон. I — нач. II в.), мученицы (пам. греч. 5, 6, 7 июня). В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) они названы ученицами сщмч. *Панкратия*, еп. Тавроменийского, причем Е. именуется Евсевией. Торжественная служба в день памяти Е. и С. совершалась в посвященном им храме в к-польском квартале Василиска. Согласно стишным синаксарям, Е. и С. были сожжены язычниками.

В визант. стишных синаксарях (напр., Paris. Coisl. 223, 1301 г.) память Е. и С. указана 5 июня, в Синаксаре К-польской ц. и в большинстве визант. календарей — 6 июня, в греч. печатной Минее (Венеция, 1591) и в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца — 7 июня.

Память Е. и С. и двустипшие им при переводе в XIV в. юж. славянами греч. стишного синаксаря были включены в состав стишного Пролога (напр., ГИМ. Хлуд. № 188, 1370 г.). Ист.: SynCP. Col. 732, 733, 736; *Νικόδημος Συναξαριστής*. Т. 5. Σ. 189. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 169, 171–172; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 19.

ЕСПЕР, ЗОЯ, КИРИАК, ФЕОДУ́Л [греч. Ἐσπερος, Ζωή, Κυριάκος, Θεόδουλος] († 1-я пол. II в.), мученики Атталийские (пам. 2 мая). Пострадали при имп. Адриане (117–138) в г. Атталия (пров. Памфилия). Известны греческие краткое (ВНГ, N 746; дошло в единственной рукописи XI в.) и более полное (ВНГ, N 746b) Мученичества. По мнению исследователей, они не зависят друг от друга и восходят к более древнему и позднее утраченному Мученичеству.

Согласно краткому Мученичеству, христиане Е., его супруга З. и их дети К. и Ф., были рабами в знатной языческой семье, переселившейся из Рима в Атталию. Их хозяина звали Катулл (Каталл), его жену — Терция. Боясь оскверниться языческой пищей, З. и ее близкие раздавали нищим и странникам получаемую от господ еду. Вскоре К. и Ф. поняли, что не могут больше жить в одном доме с язычниками, и пришли к матери за разрешением обличить Катулла.





Они открыто заявили, что исповедуют Христа. Катулл решил, что юноши сошли с ума, и потребовал привести их родителей, но Е. в это время был в др. селении, и разбирательство пришлось отложить. Вскоре у Катулла родился сын, и в честь этого события слугам было послано праздничное угощение. З. бросила пищу псам, а вино вылила на землю. Разгневанный Катулл приказал схватить сыновей З., подвесить их на дереве и терзать железными орудиями. Эти мучения не испугали ни братьев, ни их родителей, и тогда Катулл повелел бросить всю семью в раскаленную печь. Мученики продолжали славить Господа и в печи, а огонь не причинял вреда им. Спустя некоторое время святые взмолились, чтобы Господь принял их души, и на следующий день, когда печь открыли, их тела, не поврежденные огнем, нашли лежащими лицом к востоку.

Позднее почитание мучеников распространилось в К-поле: в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) есть свидетельство, что 9 авг. совершалась память «дня освящения храма мучеников Зои и Еспера в Девтероне» (квартал К-поля). Предположительно именно этот храм упоминается визант. историком Прокопием Кесарийским в трактате «О постройках» при описании Девтерона (*Procop. De aedificiis*. I 3, 13).

Ист.: ВHG, N 746–746b; ActaSS. Maii. T. 1. P. 739–740 [ВHG, N 746]; *Franchi de Cavalieri P. Note agiografiche*, 7. R., 1928. P. 53–79 [ВHG, N 746b]; MartRom. P. 168–169; SynCP. P. 649–650, 877; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. T. 5. Σ. 23–25; ЖСв. Май. С. 70–76.

Лит.: *Aubert R. Hesperus* // DHGE. T. 24. Col. 275–276; *Janin. Eglises et monastères*. P. 119–120; *Sauget J.-M. Espero, Zoe, Ciriaco e Teodulo* // BiblSS. T. 5. P. 96–97; *Ἑσπερος* // ОНЕ. T. 5. Σ. 917–918; *Σωφρόνιος (Ἐδστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 148.

Л. В. Луховицкий, Т. А. Артюхова

ЕССЕИ [греч. ἑσσαιῶται, ἑσσηνοί], иудейское религ. движение в Палестине II в. до Р. Х. — I в. по Р. Х.

Этимология слова остается предметом дискуссий. Название движения передается в источниках по-разному: по-гречески либо ἑσσηνοί (у Иосифа Флавия (14 раз), Диона Хризостома, свт. Ипполита Римского и Елифанния), либо ἑσσαιῶται (у Филона Александрийского, *Egesunna* и Иосифа Флавия (6 раз)); по-латыни оно названо *Esseni* (у Плиния Старшего).

Филон предполагал, что название могло возникнуть на основе омонимии с греч. словом ἁσιότης (благоче-

стие, набожность), и называл группу ὁσσοί (благочестивые, святые — *Philo. Quod omnis probus*. 12. 75; 13. 91). Большинство совр. исследователей считают, что наименование группы имеет семит. происхождение.

Предполагалось, напр., что греч. ἑσσαιῶται произошло от араб. *hasayya*, эквивалента евр. *hōsidim* (благочестивые) (*Cross*. 1995). Если это предположение верно, то наименование «Е.» указывает на отношение этой группы к асидеям (греч. ἁσιδαῖοι; см. *Хасидим*), упомянутым в 1 Макк 7. 13; 2 Макк 14. 6 (в синодальном переводе 1 Макк 2. 42 слово ἁσιδαῖοι переведено как «множество Иудеев»).

Ряд этимологий с учетом кумран. материала представлен сторонниками отождествления общины Мёртвого м. как ессейской. Так, предполагалось, что название «Е.» произошло от евр. *‘ēṣā* — совет (*Dupont-Sommer*. 1959), также его связывали с евр. глаголом *‘āsā* — делать, совершать, т. е. Е. понимались как «делатели» (закона) (ср.: 1QpHab 7. 11) (*Goranson*. 1984). В качестве возможных семит. этимологий этого названия приводится также араб. *‘āsyā* — целители (*Vermès*. 1978), к-рое соответствовало указаниям Иосифа Флавия, что Е. занимались собиранием целебных корней и минералов (*Ios. Flav. De bell. II II 8. 6*) (ср.: *Чемена*. 1894. С. 98–99; *Шиффман*. 2002. С. 112; *Тексты Кумрана*. 1971. С. 344. Примеч. 3). По др. гипотезе название было заимствовано у последователей культа Артемиды в М. Азии, чьи поведение и одежда оказались сходными с ессейскими (см.: *Шиффман*. 2002. С. 112).

Проблема источников. До открытия в 1947 г. первых кумран. рукописей единственным источником для изучения Е. были сообщения античных авторов. Поскольку нек-рые кумран. свитки содержали описание сектантской общины, сходной с ессейской и известной по античным источникам, секта Мёртвого м. стала отождествляться с Е., несмотря на то что термин «Е.» в кумран. рукописях не встречается. Такая т. зр. заставила мн. исследователей интерпретировать сообщения античных авторов о Е., опираясь на информацию свитков, и наоборот. «В результате возник замкнутый круг, который препятствует объективной оценке есеев» (Там же).

Сообщения о Е. сохранились в работах Иосифа Флавия (к-рый в юно-

сти общался с Е. — *Ios. Flav. Vita*. 2), Филона Александрийского (*Philo. Quod omnis probus*. 12. 75–87; *Idem. Apol.* 1–14) и Плиния Старшего (*Plin. Sen. Natur. hist.* V 17. 73). Соч. «Об истинной свободе добродетельного» написано Филоном в молодом возрасте, и потому он не мог быть очевидцем событий, о к-рых упомянуто в тексте (*Чемена*. 1894. С. 40–46); более ценную и уточняющую информацию о Е. содержит «Апология иудеев», написанная уже после посещения Филоном Палестины. Краткое описание Е. Плинием Старшим, содержащее указания на точное месторасположение общины и ряд деталей из их жизни, возможно, стало результатом посещения Плинием Палестины.

На эти источники, по всей видимости, опираются более поздние авторы. К свидетельству Плиния, вероятно, восходят сообщения о счастливом ессейском городе на берегу Мёртвого м. у рим. писателей Диона Хризостома (ок. 40 — после 112) и Солина (III в. по Р. Х.) (Там же. С. 53–54). Рассказ Иосифа повторяет с нек-рыми подробностями неоплатоник Порфирий (*De abstin.* 6. 11–13; ср.: *Ios. Flav. De bell.* II 8. 2–13).

Христианский историк Егесипп называет секту Е. первой из перечисляемых им 7 израильских ересей (ар.: *Euseb. Hist. eccl.* IV 22. 7). О Е. рассказывает свт. Ипполит Римский (*Hipp. Refut.* 9. 18–28; ср.: *Ios. Flav. De bell.* II 8. 2–13), при этом в отличие от Иосифа он ничего не сообщает о поклонении Е. солнцу, об их вере в воскресение тела, буд. суд, гибель мира посредством огня, вечное наказание грешников и др. (*Чемена*. 1894. С. 57–58). Евсевий Кесарийский приводит сведения, заимствованные у Филона (*Euseb. Praer. evang.* VIII 11, 12) и Порфирия (*Ibid.* IX 3).

Жизнь и учение Е. по античным источникам. Общины ессейского движения, насчитывавшего более 4 тыс. чел. (*Ios. Flav. Antiq.* XVIII 1. 5), располагались в разных районах Палестины (*Philo. Quod omnis probus*. 12. 75), в т. ч. и в городах (*Ios. Flav. De bell.* II 8. 4). Об общине на берегу Мёртвого м., недалеко от Эн-Геди, сообщает Плиний Старший (*Plin. Sen. Natur. hist.* V 17); существовала община и в Иерусалиме (*Ios. Flav. De bell.* V 4. 2).

Общину возглавляли особые должностные лица (κροτοβυτες — начальники — *Ibid.* II 8. 7) или попечители





(ἐπιμεληταί, ἐπίτροποι — Ibid. II 8. 3, 6), к-рые избирались всей общиной на неопределенное время (Ibid. II 8. 3). Они отвечали за обеспечение жизненных потребностей каждого члена общины (Ibid. II 8. 3–4), за соблюдение порядка (Ibid. II 8. 5–6), за распределение работ и занятий в течение дня (Ibid. II 8. 6), заведовали имуществом общины (Ibid. II 8. 3; ар.: *Euseb. Praep. evang. VIII 11. 10*). К числу должностных лиц относился попечитель о гостях (*Ios. Flav. De bell. II 8. 4*), свой в каждой общине, к-рый заботился о нуждах путешествующих Е., а также священники (Ibid. II 8. 5; *Idem. Antiq. XVIII 1. 5*), к-рые отвечали за освящение трапезы и застольные молитвы.

Каждый Е. был обязан безусловно повиноваться приказаниям должностных лиц, в чем клялся при вступлении в общину (*Idem. De bell. II 8. 7*). Ряд вопросов (напр., исключение провинившихся или их повторное принятие) решался на общественных судах, проводившихся в присутствии не менее 100 чел., известных своей праведностью (Ibid. II 8. 9).

В общину Е. принимали только совершеннолетних (*Euseb. Praep. evang. VIII 11. 3*) после испытания, состоявшего из 2 этапов. На 1-м этапе новичок, еще не считавшийся членом общины, в течение года был обязан вести аскетический образ жизни. Он уже имел льняной передник (употреблялся при омовениях), белую одежду (отличительный признак общества Е.) и лопатку (для закапывания испражнений во избежание внешнего осквернения). 2-й этап испытаний продолжался 2 года, в течение к-рых новичок допускался к общественным омовениям и более тесно общался с членами общины. По прошествии испытаний он принимался в общество и допускался к участию в трапезах (*Ios. Flav. De bell. II 8. 5, 7*).

Принятие в общество сопровождалось принесением клятвы быть верным учению и порядкам общины. Клятва также обязывала вступившего почитать Бога, быть справедливым в отношении к людям, никому не наносить обиды, ненавидеть нечестивцев, всячески содействовать справедливому, сохранять верность всем, особенно начальству, по достижении власти не превозноситься и не отличаться от других ни одеждой, ни украшениями, любить правду, обличать ложь, уклоняться от во-

ровства, ничего не утаивать от братьев и ничего не сообщать сторонним о делах внутри сообщества — даже под страхом смерти, верно хранить книги секты и имена ангелов (Ibid. II 8. 7). Эта клятва была единственной, которая разрешалась Е. Причиной запрета на другие клятвы у Е. Иосиф называет их предположение о том, что клятва предполагает взаимное недоверие; но в их обществе, где правдолюбие являлось наивысшей добродетелью, клятва излишня; признание ее необходимости хуже клятвопреступления (Ibid. II 8. 6).

Члены общества разделялись на 4 класса, настолько изолированные, что принадлежавший к высшему классу осквернялся от прикосновения к входившему в низший и должен был в таких случаях совершать омовение (Ibid. II 8. 10). Предполагается, что первые 2 класса состояли из кандидатов в общество, в 3-й входили те, кто лишь недавно состояли членами общества, в 4-й — члены общины, владеющие всем богатством ессейского знания и могущие быть избранными в качестве должностных лиц.

Е. не имели ни собственности, ни свободы личных действий. При вступлении в общество новичок был обязан внести свое имущество в общественную казну, благодаря чему исчезло деление на бедных и богатых (*Ios. Flav. De bell. II 8. 3; Euseb. Praep. evang. VIII 11. 10*). Общество заботилось о том, чтобы каждый член имел в достаточной степени все необходимое: жилище, пищу, одежду, обувь, поечение при болезнях и в старости (Ibid. VIII 11. 13).

Распорядок дня был строго распisan. Вставали Е. рано и до восхода солнца воздерживались от мирских разговоров. Встав лицом к восходящему солнцу, они читали древние молитвы, затем приступали к работам, назначенным каждому начальником (*Ios. Flav. De bell. II 8. 5*). Е. занимались земледелием, скотоводством, пчеловодством и др. ремеслами (*Idem. Antiq. XVIII 1. 5; Euseb. Praep. evang. VIII 11. 8*). Занятия, которые могли развивать склонность к сребролюбию и несправедливости (торговля, изготовление оружия), были запрещены (*Philo. Quod omnis probus. 12. 78*).

В 5 ч. утра (по совр. отсчету времени 11 ч.) работа прекращалась и все собирались для совместной

трапезы, к-рая предварялась общими религ. омовениями. Надев чистые одежды, Е. направлялись в особый дом, в к-ром находилась священная трапезная. Здесь священник произносил молитвы до и после трапезы. После нее Е. возвращались к работе, к-рой занимались до вечера, когда таким же образом совершалась 2-я трапеза; на нее допускались также «гости», пришедшие из др. ессейских общин (*Ios. Flav. De bell. II 8. 5*).

Особо строго Е. соблюдали предписание о субботнем покое: они не зажигали огонь, не переставляли посуду и даже воздерживались от отправления естественных потребностей (Ibid. 8. 9). День был посвящен изучению Моисеева закона, к-рый истолковывался старшими членами общины преимущественно символически (*Philo. Quod omnis probus. 12. 81–82*).

Описывая религ. представления Е., Филон отмечает, что они в основном размышляли над вопросами бытия Божия, космогонии и этики (Ibid. XII 80). Члены общины вели аскетический образ жизни (*Euseb. Praep. evang. VIII 11. 11*), удовольствия рассматривались как тяжкий грех, воздержание и победа над страстями понимались как высшая добродетель (*Ios. Flav. De bell. II 8. 2*). Основу этики общины составляли предписания закона Моисеева (*Philo. Quod omnis probus. 12. 80*), причем забота о соблюдении обрядовой чистоты была чуть ли не первостепенной задачей. В источниках отмечены и этические предписания Е., не содержащиеся в законе Моисея: запрет клятвы (*Ios. Flav. De bell. II 8. 6*), отвержение рабства (*Philo. Quod omnis probus. 12. 79; Ios. Flav. Antiq. XVIII 1. 5*), отрицание рядом общин возможности вступления в брак (*Idem. De bell. II 8. 13*) (по причине его нечистоты (*Idem. Antiq. XVIII 1. 5*) и лукавства мн. женщин (*Idem. De bell. II 8. 2; Euseb. Praep. evang. VIII 11. 14*)), при этом, однако, допускалось принимать детей на воспитание (Ibid.; *Ios. Flav. De bell. II 8. 2*). Е. отвергали не только применение, но даже изготовление оружия (*Philo. Quod omnis probus. 12. 78*) и считали возможным прибегать к нему лишь для обороны от разбойников во время путешествий (*Ios. Flav. De bell. II 8. 4*). По сравнению с Моисеевым законодательством в этике Е. усилено предписание о соблюдении ритуальной чистоты (запрет на прикосновение



к Е. из др. классов, заповедь о вкушении пищи, приготовленной только в общине (Ibid. 8. 8), отказ от употребления масла (Ibid. 8. 3), многочисленные предписания ритуальных омовений (Ibid. 8. 5, 9, 10) и проч.). В знак хранимой чистоты Е. носили белую одежду (Ibid. 8. 7). Важнейшая особенность религ. жизни Е. состояла в том, что они не принимали участия в общественном богослужении Иерусалимского храма; возможно, Е. совершали жертвоприношения обособленно, в своих общинах (Idem. Antiq. XVIII 1. 5; ср.: Philo. Quod omnis probus. 12. 75; однако в нек-рых рукописях у Иосифа в этом месте утверждается противоположное: «...не совершали жертвоприношение отдельно» (Чемена. 1894. С. 92; Тексты Кумрана. 1971. С. 350. Примеч. 2)). Как бы то ни было, храмовым жертвам Е. не придавали значения очистительных и в качестве таковых понимали только свои обряды, состоящие преимущественно из ритуальных омовений.

Достоверность нек-рых сообщений Иосифа Флавия о религ. представлениях Е., однако, вызывает сомнения. Так, в одном месте он говорит о вере Е. в неизменность судьбы, сближая их, т. о., со стоиками (Ios. Flav. Antiq. XIII 5. 9), в другом он выражает эту же мысль иначе: все в мире зависит от воли Божией (Ibid. XVIII 1. 5). Этой верой в предопределение обосновываются претензии Е. на обладание даром пророчества (Ibid. XV 10. 5), к-рый достигался длительным изучением Свящ. Писания и исполнением обрядов очищения (Idem. De bell. II 8. 12). К числу особых есеевских даров Иосиф относит и обладание искусством врачевания (Ibid. II 8. 6). Он приписывает Е. также особое учение о душе, образованной из тончайшего эфира и заключенной в тело как в темницу вслед. грехопадения; смерть освобождает душу, и она улетает «в высоту» и получает бессмертие, а материальное тело разрушается. Души праведных наслаждаются в стране по ту сторону океана, души злых подвержены мучениям в холодном темном месте (Ibid. 8. 11). Иосиф приписывает Е. также особое учение об ангелах, поскольку вступающие в общество должны были хранить имена ангелов (Ibid. 8. 7).

Имеющиеся у Иосифа сведения об особенностях учения Е. отсутствуют у Филона; не исключено, что Иосиф пытался сблизить воззре-

ния Е. с эллинистическими учениями этого времени.

Е. и община Мёртвого м. Вскоре после того как были найдены кумран. рукописи, мн. исследователи идентифицировали их как документы есеевского движения. После издания всех рукописей (1991) мн. исследователи признали, что далеко не все рукописи имеют формальные признаки сектантского происхождения, а из сектантских не все могут быть идентифицированы как есеевские (Schiffman. 1994; Wise, Abegg,



Cook. 1999. P. 13 sqq.). С большой долей вероятности к числу сектантских кумран. рукописей, описывающих жизнь общины есеевского толка, можно отнести «Дамасский документ» (CD), «Устав общины» (1QS), «Устав собрания» или «Дополнение к уставу общины» (1QSa), а также «Благодарственные гимны» (1QH).

Ряд указаний в источниках позволяет исследователям говорить о сходстве кумран. общины с описанным в античных источниках движением Е. Возникновение общины Мёртвого м. (ок. 196 г. до Р. X.— CD I. 5–6) и есеевского движения датируется приблизительно одним временем. Обе общины локализируются западнее Мёртвого м.— Е. в т. ч. в районе Эн-Геди (Plin. Sen. Natur. hist. V 17. 73), «община Мёртвого моря» в Кумране и, возможно, в др. местах Иудейской пустыни. Вступление в кумран. общину сопровождалось 2-летним испытанием (1QS 6. 14–15, 17, 21), что напоминает есеевскую практику. Сходство наблюдается и в организации общин, в частности в вопросе повиновения наставникам (1QS 5. 2–5), старшим братьям (1QS 5. 23; 6. 2. 25–26), Уставу общины (1QS 7. 17), в вопросе общности имущества (1QS 1. 11–12; 5. 2; 6. 17–22 и др.).

В «Дамасском документе» в ряде случаев запрещаются неподобающие сексуальные отношения (вывод о допустимости брака можно сделать из общего контекста — CD 5. 6–7; 7. 6–7; 12. 1–2; 16. 10–12).

Определенные сходства с есеевскими имеют предписания общины Мёртвого м. об очистительных омовениях (1QS 5. 13–14; CD 11. 21–22; хотя здесь не говорится, что они были ежедневными), отказ от использования масла (CD 12. 16; ср.: Ios. Flav. De bell. II 8. 3), опасение сделать плевков (1QS 7. 13; ср.: Ios. Flav. De bell. II 8. 9). О совместной трапезе членов общины сообщают «Устав общины» (1QS 6. 2–5, 24–25; 7.

«Устав собрания».
Кумран (Музей Израиля.
Иерусалим. 1QSa)

19–20) и «Устав собрания» (1QSa 2. 17–22). Свидетельство «Дамасского документа» об отношении к жертвоприношениям в Иерусалимском храме (CD 6. 11–14; 11. 17–22), по-видимому, нельзя понять как запрет на участие в них, что отличает общину от есеевской практики. Соблюдение субботы было столь же строгим, как и у Е., и включало исполнение предписаний, заметно усиливавших положения Торы (CD 10. 14 – 11. 18; 3. 14; 4. 18; 13. 3–6). (О кумран. общине см. в ст. Кумран.)

Возникновение движения Е. Античные источники не содержат точных указаний на время возникновения есеевского движения (сообщается, что Е. существуют с «давних пор» — Ios. Flav. Antiq. XVIII 1. 2; на протяжении «тысячелетий» — Plin. Sen. Natur. hist. V 17). Иосиф Флавий впервые упоминает Е. при описании событий правления Ионафана Маккавея (152–143 гг. до Р. X.) (Ios. Flav. Antiq. XIII 5. 9). Он называет имена 3 есеевских пророков: Иуды (Ibid. XIII 11. 2), жившего во время царствования Аристовула I (104–103 гг. до Р. X.), Манаима (Менахема) (Ibid. XV 10. 5), сделавшего 2 предсказания об Ироде Великом (37–4 гг. до Р. X.), и Симеона, который в 4 г. до Р. X. истолковал сон Архелая, четверовластника Иудеи (4 г. до Р. X.— 6 г. по



Р. Х.), и предсказал его правление на протяжении еще 10 лет (Ibid. XVII 13. 3; *Idem*. De bell. II 7. 3).

Е. участвовали в 1-м антиримском восстании. В 67 г. ессеи Иоанн, один из 3 военачальников, возглавил неудавшуюся попытку взятия *Аскалона* (Ibid. III 2. 1). Иосиф особенно подчеркивает мужество Е.: война «испытала их души разными путями»; под жестокими пытками они «не изрекли богохульства на законодателя и не вкусили ничего из запрещенного», но «отдавали свои души радостно, веруя, что вновь обращут их» (Ibid. II 8. 11).

На основании сообщений Иосифа существование ессеянского движения можно датировать периодом ок. 150 г. до Р. Х. — 70 г. по Р. Х. О его судьбе после 70 г. ничего не известно, — по всей вероятности, оно прекратило существование вскоре после разгрома антирим. восстания.

В научной лит-ре выделяются 3 основные теории возникновения ессеянского движения. Согласно одной из них (Cross. 1995), это движение возникло в Палестине в сер. II в. до Р. Х., возможно в среде «асидеев» (см. *Хасидим*), к-рые вначале поддерживали маккавейское движение (1 Макк 2. 42; в синодальном переводе слово *Ασιδαίος* в этом месте неверно передано как «множество иудеев»), а затем отделились от него (1 Макк 7. 13–14). Странники этой теории ссылаются также на сообщение «Дамасского документа» (CD I 10–11) о том, что появлению в кумран. общине Праведного наставника предшествовал 20-летний период поисков (196–176 гг. до Р. Х.), который они отождествляют с временем восстания Маккавеев (166–152 гг. до Р. Х.).

Автор др. теории происхождения Е., Дж. Мёрфи-О'Коннор (*Murphy-O'Connor*. 1974), считает, что движение могло возникнуть уже среди иудеев, увезенных в вавилонский плен в 586 г. до Р. Х. После маккавейского восстания и создания независимого Хасмонейского царства Е. получили возможность вернуться в Палестину, но здесь, поняв, что новая политика власти ведет к эллинизации, они отделились от основного иудейства. Считая, что часть Е. находилась в Кумране, Мёрфи-О'Коннор ссылается на текст «Дамасского документа», согласно к-рому одна из групп удалась в пустыню спустя 390 лет после начала вавилонско-

го плена (CD 1. 5–6), т. е. в 196 г. до Р. Х. Впрочем, эта дата не соответствует времени возникновения Хасмонейского гос-ва (152 г. до Р. Х.) (ср.: *Шиффман*. 2002. С. 81) даже с учетом того, что Праведный наставник был послан общине Мёртвого м. только через 20 лет (в 176 г. до Р. Х. — CD 1. 10–11). Слова из «Дамасского документа» о «вернувшихся от Израиля (т. е. общины Мёртвого м. — *Авт.*), которые... были уведены в землю Дамаска» (CD 6. 5), по мнению Мёрфи-О'Коннора, нужно понимать как символическое указание на вавилонское пленение. Критики этой гипотезы подчеркивают, что в Ам 5. 27 речь идет о переселении далее Дамаска, а не в Дамаск (ср.: «И изгнал Я... подножия ваших статуй [за?] Дамаск» — Тексты Кумрана. Вып. 2. С. 72–73. Примеч. 140). Кроме того, цитируемые в CD 7. 15 слова из Ам 5. 27 с учетом контекста (CD 7. 13–14) могут быть поняты и как указание на события допленной истории Израиля.

Наконец, нидерланд. учеными из Гронингенского ун-та была предложена гипотеза, основанная на следующих положениях: община кумранитов не тождественна движению Е., а является его частью (возможно, той, к-рая отделилась от Е.); движение Е. происходит из более широкого течения в иудаизме, условно называемого апокалиптическим, и возникло до осквернения храма Антионом IV; иврейские тексты из Кумрана свидетельствуют о существовании там более чем одной общины, а также содержат информацию об их предшественниках; основные документы носят составной характер, объединяя тексты разных периодов. Ессеяские группы, т. о., возникли в Палестине в рамках апокалиптического движения кон. III — нач. II в. до Р. Х. Когда часть Е. отказалась признать утвержденные Праведным наставником решения этих вопросов, он увел отколовшуюся группу Е. в пустыню Кумрана во время правления Иоанна Гиркана (134–104 гг. до Р. Х.).

Лит.: *Буткевич Т. И.*, *прот.* Язычество и иудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. Х., 1888; *Чемена К. А.* Происхождение и сущность ессеяства. Черкассы, 1894; *он же.* Совр. состояние вопроса о происхождении и сущности ессеяства // БВ. 1895. Т. 4. № 11. С. 139–160; *Зусман А.* Ессеи. М., 1913; *Dupont-Sommer A.* Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte. P., 1959; Тексты Кумрана. М., 1971. Вып. 1 / Пер. с древнеевр. и араб., введ. и коммент.: И. Д. Амузин; СПб., 1996. [Вып. 2] / Введ., пер. с древнеевр.

и араб. и коммент.: А. М. Газов-Гинзберг и др.; *Adam A., Burchard Chr.* Antike Berichte über die Essener. B., 1972²; *Murphy-O'Connor J.* The Essenes and Their History // RB. 1974. Vol. 81. P. 215–244; *Vermès G.* The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective. Cleveland, 1978; *Goranson S.* «Essenes»: Etymology from תַּשָּׁבַע // RevQ. 1984. Т. 11. P. 483–498; *Schiffman L. H.* Reclaiming the Dead Sea Scrolls. Phil.; Jerusalem, 1994; *он же [Шиффман Л.]*. От текста к традиции: История иудаизма в эпоху Второго храма и период Мишны и Талмуда. Иерусалим; М., 2002; *VanderKam J. C.* The Dead Sea Scrolls Today. Grand Rapids (Mich.), 1994; *Cross F. M.* The Ancient Library of Qumran. Minneapolis, 1995³; *García Martínez F., Trebolle Barrera J.* The People of the Dead Sea Scrolls. Leiden; N. Y., 1995; *Wise M., Abegg M., Cook E.* The Dead Sea Scrolls: A New Transl. San Francisco, 1999.

Свящ. Димитрий Юревич

ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ

[лат. religio naturalis], совокупность религ. убеждений и практик, выделяемая на основании представления о том, что человек естественным образом (*naturaliter*), т. е. в силу самой человеческой природы, обладает знанием о существовании и свойствах Бога (*Абсолюта*) и способен внутренне переживать свою связь с Ним, выражая это переживание в своих моральных поступках. Конкретное содержание понятия «Е. р.» формируется в зависимости от различных представлений употребляющих его авторов о природе человека и возможности для него естественного *богопознания* и богопочитания, а также во взаимосвязи со складывающейся в результате опытов такого богопознания *естественной теологией*. Рассматриваемая как неотъемлемое свойство человеческой природы Е. р. неизменно соотносится (в качестве альтернативы или же дополнения) с богооткровенной религией, обладание к-рой всецело зависит от воздействия на человека божественного откровения — сверхъестественного, т. е. превышающего возможности человеческой природы.

Зачатки представлений о Е. р. как о вложенной в природу человека способности к истинному богопочитанию обнаруживаются в христ. литературе начиная с самых ранних периодов существования христианства, несмотря на отсутствие самого термина «Е. р.». Традиционно в качестве библейского основания идеи Е. р. приводятся места из *Римлянам Послания св. ап. Павла*, в к-рых апостол утверждает, что язычники не были лишены возможности истинного богопознания и добродетельного





служения Богу: «...когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах...» (Рим 2. 14–15), поэтому они не могут оправдывать себя неведением, если ведут дурную жизнь: «...что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны» (Рим 1. 19–20). Применительно к проблематике Е. р. слова ап. Павла показывают, что НЗ не обрывает связь с опытом и практикой дохрист. природных религий, но принимает их в новый, более широкий контекст полноты откровения Бога во Христе. По мысли апостола, в иудейской религ. традиции Бог явил себя не непосредственно, а опосредованно, через тварный мир. Однако эта опосредованность является корнем ключевой религ. проблемы — вместо того, чтобы почитать Творца через тварь, люди стали почитать тварь как Творца. Естественное знание о Боге, к-рое было доступно язычникам, не привело их к естественному и истинному богочитанию: «Они, познав Бога, не прославили его, как Бога, и не возблагодарили...» (οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ὑψοῦν αὐτὸν — Рим 1. 21). Согласно рассуждению апостола, это привело к удручающим религ. (политеизм) и моральным (распушенность нравов) последствиям, так что естественное превратилось в противоестественное (ср.: Рим 1. 26–31); человеческая природа, предоставленная самой себе, оказалась неспособна собственными силами вернуться к Богу и жить в согласии с Его законом. Для устранения негативных последствий вошедшего в мир греха, согласно апостолу, уже недостаточно одной только человеческой природы с заложенными в ней Богом способностями, но требуется возрождение этой природы благодатью, присутствии которой возможно лишь внутри христианства как единственной истинной религии, дарованной людям в результате Боговоплощения.

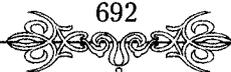
Важный материал для реконструкции христ. понимания Е. р. дает также повествование кн. *Деяния святых апостолов* о посещении ап. Павлом афинского *ареопага*, во время к-рого апостол похвалил набожность афинян, поскольку ему удалось обнару-

жить среди их святилищ одно, посвященное «неведомому Богу». Существование такого жертвенника интерпретируется апостолом как указание на то, что, несмотря на обилие всевозможных «естественных» языческих культов, поиски Бога среди афинян не прекратились, более того, у них существует интуиция подлинной божественной реальности. Этого «неведомого», но искомого Бога ап. Павел отождествляет с Иисусом Христом, Которого он проповедует: «...Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» (Деян 17. 23; ср.: *Ioan. Chrysost. In Act. 38. 1*: «Этот-то Бог, говорит Павел, и есть Иисус Христос, или лучше, Бог всех»). Тем самым признается, что у афинян могло быть истинное богочитание, однако лишь как неосознанное стремление к истинному Богу. Согласно мысли апостола, до и вне Своего откровения Бог встречается лишь как предвкушаемая реальность, ощущаемая в основных проявлениях жизни и в творении в целом (*Бюркле. 2001. С. 37*). Апостол утверждает, что поиск Бога есть естественное свойство людей, поскольку Бог сотворил человеческий род, «дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас» (Деян 17. 27). По толкованию свт. Иоанна Златоуста, эти слова означают, что «Бог не только дал нам жизнь и дыхание и все, но... открыл путь к познанию Его, даровал то, через что мы можем найти и достигнуть Его» (*Ioan. Chrysost. In Act. 38. 3*), причем этот дар заложен в природе каждого человека. Т. о., апостол подтверждает существование у всякого человека естественной религ. способности, к-рая реализуется во множестве религ. культов. Однако все эти культы с появлением христианства должны быть заменены им; поскольку «то, что считалось до сих пор имеющим силу и необходимым, становится предварительным»; «в свете безусловности события Христа нехристианские религии отодвигаются в разряд обусловленного» (*Бюркле. 2001. С. 37, 47*). В этом смысле Е. р. может быть понята как непрерывное вопрошание о Боге, как желание найти Его и служить Ему, к-рое преломляется во всем многообразии религ. традиций и потому есть нечто «природное» для человека. Однако единственным верным ответом на это религ. вопрошание является хри-

стианство, в котором совершается сверхъестественное откровение божественной Истины.

Многие составляющие понятия «Е. р.» рассматривались в сочинениях *апологетов раннехристианских*, задачей к-рых было поставить евангельское свидетельство о Христе в некое осмысленное отношение к религ. воззрениям своего времени, войдя с ними в своеобразный критический диалог. В качестве основания для этого диалога мн. апологеты избирали представления о Боге, общие для христианства и др. религий и потому интерпретируемые как «естественные» религ. воззрения всякого человека. В этом смысле характерны рассуждения *Тертуллиана* (II–III в.) о том, что всякая человеческая душа есть «христианка по природе» (*anima naturaliter christiana* — *Tertull. Apol. adv. gent. 17*; ср.: *Idem. De test. anim. 2*), так что незнание язычниками о Боге не есть их природное свойство, но есть нежелание «познать Того, пребывать в неведении о Котором они не могут» (*Ibidem*). Тем самым Тертуллиан утверждает, что политестическая религия в действительности есть лишь искажение первоначальной Е. р., понимаемой как переживаемая творением связь с Творцом. Это позволяет Тертуллиану в апологетическом сочинении «К Скапуле» заявить, что все язычники «естественным образом» (*naturaliter*) знают того единого Бога, Которого почитают христиане (*Tertull. Ad Scapul. 2. 1*). Согласно Тертуллиану, в языческой религиозности имеет место своеобразная диалектика знания и незнания: по природе язычники имеют знание об истинном Боге, поэтому в определенных ситуациях они могут неосознанно обращаться к Нему или поступать в соответствии с Его законом, однако это знание заслонено обилием языческих верований и суеверий, погруженность в к-рые не дает язычникам познать Бога как Бога.

Св. мч. *Иустин Философ* (II в.) в своих апологетических сочинениях также признавал, что истинное знание о Боге и богочитание были доступны отдельным людям и вне библейского Откровения благодаря их разумной природе, объясняя это в рамках учения о Христе как Божественном Логосе (λόγος). Согласно св. Иустину, Христос есть «Логос, Которому причастен весь человеческий род» (*Iust. Martyr. I Apol. 46*).





Эта естественная причастность всякого человека Божественному Логосу выражается прежде всего в его религ. и моральной жизни в соответствии с Логосом, в процессе к-рой человеческий разум-логос, опираясь на свое богоподобие, возвышается к своему Божественному Первообразу-Логосу. Т. о., доступная всякому человеку Е. р. до пришествия Христа состояла во внутреннем переживании человеком своей связи с единым Божественным Началом, к-рое могло выражаться в различных внешних религ. формах. Эта концепция позволяет св. Иустину говорить о существовании «христиан до Христа»: «Те, которые жили согласно с Логосом, суть христиане, хотя бы и считались за безбожников» (Ibidem). Сходные идеи можно обнаружить и у блж. *Августина*, еп. Гиппонского (354–430), писавшего: «Та самая вещь, которая называется ныне христианской религией, была уже у древних, более того, она была от самого начала человеческого рода» (*Aug. Retractat. I 13. 3*). Св. Иустин специально подчеркивает врожденность (т. е. естественность) истинного знания о Боге, доступного некоторым дохрист. мыслителям, к-рые «могли видеть истинно сущее (τὰ ὄντα) посредством присущего им врожденного семени Логоса» (διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σποράς — *Idem. II Apol. 13*). Вместе с тем св. Иустин указывает на то, что такая Е. р. по необходимости является несовершенной, поскольку приобретаемое естественным образом знание о Боге «смутно» и «неотчетливо» (ἀμυδρόως); до пришествия Христа преподается лишь «семя и некоторое подобие» (σπέρμα τινός καὶ μίμημα), а не сама вещь, достигаемая лишь в благодати (Ibidem). Из суждений св. Иустина закономерно следует принципиальный для понимания места и значения Е. р. в патристической мысли вывод: множественность естественного религ. опыта и форм его выражения представляет собой раздробленный, а потому неизбежно несовершенный и зачастую неверный отблеск недоступной «естественному» человеку всецелой истины, впервые явившейся во Христе и доступной лишь через Него.

В последующей патристической мысли проблемы естественного богопознания и Е. р. в целом решались в намеченном ранними авторами русле: знание о Боге вложено

в природу каждого человека, однако реализация возможности богопознания и религ. служения Богу происходит благодаря подаваемой через Христа благодатной божественной помощи. Характерным примером является высказывание прп. *Иоанна Дамаскина* (VIII в.): «Бог не оставил нас в совершенном неведении, ибо знание того, что Бог существует, Им естественным образом всеяно во всех» (φυσικῶς ἐγκατέσπαρται πᾶσι — *Ioan. Damasc. De fide orth. I 1*). Т. о., существует как бы 2 религ. откровения: 1-е содержится в самой природе человека как создания Божия, 2-е подается через Христа, даруя человеку полноту истинной религии. Тем самым и природа, и благодать возводятся к божественному действию. Такое понимание позволяет прп. Иоанну согласовать учение о Е. р. с важнейшим для христианства тезисом: «Никто никогда не познал Бога, если кому не открыл Он Сам» (Ibidem; ср.: *Ин 1. 18*).

Значимой стадией дальнейшего осмысления понятийного содержания Е. р. является формулируемое в средневековой *схоластике* учение о свойственном человеку «естественном свете разума» (*lumen naturalis rationis*), благодаря к-рому человек способен познавать в т. ч. и некоторые религиозные истины. *Фома Аквинский* (XIII в.) развивал представление о «естественном разуме» в «Сумме против язычников» (*Summa contra gentes*), к-рая во многом представляет собой реакцию на становившиеся все более известными на лат. Западе религ. идеи *ислама*. Согласно Фоме, существует 2 рода богословских истин. Истины, относящиеся к 1-му роду, «превосходят всякую способность человеческого разума» (*Thom. Aquin. Sum. contr. gent. I 3. 2*). В качестве примера такой истины Фома приводит учение о Св. *Троице*. Напротив, истины 2-го рода «могут быть достигнуты естественным разумом (*ratio naturalis*)» (Ibidem). Фома специально заостряет внимание на том, что истины 2-го рода являются рациональными и потому доступны даже внешним по отношению к христианству «философам», к-рые «направляются естественным светом разума» (Ibidem). Такие истины — факт существования Бога, Его единство и нек-рые др. свойства. Что еще более важно, Фома заявлял, что доступные «естественному разуму» религ. истины не

являются «положениями веры» (*articula fidei*), но суть лишь нечто предварительное (*praeambula*), так что «вера предполагает естественное познание», к-рое должно предшествовать вере (*Thom. Aquin. Sum. th. I 2. 2*). Если в патристике содержание Е. р. считалось искаженным отражением подлинных теологических истин (т. е. находилось внутри теологии), то в рамках учения Фомы это содержание постепенно лишается своего теологического и религ. статуса, отходя в область философии. Т. о., в средневековой схоластике Е. р. все больше сводится к спекулятивному содержанию и рационализируется, в результате чего понятия «Е. р.» и «естественная теология» по сути сливаются. При этом выделяется особая область богословских истин, постигать к-рые человек может без специальной помощи благодати. Вместе с тем неизменной остается принципиальная установка: человек рассматривается как творение Божие, имеющее природную связь с Творцом. По словам *Бонавентуры* (XIII в.), следующего в этом влиятельной августинианской традиции, религ. истина о существовании единого Бога «является врожденной для разумной души (*menti rationali*), в том смысле, в каком она является образом, благодаря чему в нее всеяны естественные (*naturalis*) стремление, знание и память о Том, по Чьему образу она сотворена» (*Bonav. De myst. Trinit. 1. 1*), однако в силу греховной поврежденности человек нуждается в помощи благодати, вне действия благодати полноценная религ. связь (как теоретическая, так и практическая) человека с Богом невозможна.

Зарождающееся в эпоху *Ренессанса* переосмысление природы человека на секулярных основаниях обусловило коренное отличие между теми представлениями о Е. р., к-рые обнаруживаются в христ. богословии, и интерпретацией Е. р. в рамках рационализма Нового времени. В первом случае христианство признается абсолютной религ. истиной, тогда как др. религии, «естественные» для человека в силу его изначальной принадлежности к ним (в результате рождения и воспитания среди их носителей), а также элементы знания о Боге, доступные для всякого человека из анализа окружающего мира, — лишь частями религ. истины, ее отголосками и смутными отблесками. Т. о., истинность





всяких религ. воззрений и практик, включая «естественные», зависит от степени их близости к христ. учению о Боге, мире и человеке. Напротив, у многих настроенных негативно и враждебно по отношению к христианству мыслителей Нового времени истинность христианства как религии сознательно релятивизировалась, а стремление к христианству как к религ. идеалу подменялось искусственными попытками реконструировать или построить некую общечеловеческую «религию разума», в к-рую специально отобраны отдельные истины христианства оказались бы включенными на равных правах с истинами др. религий.

Систематическое развитие и осмысление понятие «Е. р.» получает в религ. философии и теологии Европы начиная с эпохи Просвещения, когда оно было введено как общепотребительный термин сторонниками *деизма*. В рамках деизма под Е. р. понимались имеющиеся у человека представления о Боге и религ. практики, необходимость и истинность к-рых могут быть обоснованы исключительно силами природного (естественного) человеческого разума (*ratio naturalis*). Такая Е. р. признавалась доступной для каждого человека, независимо от его принадлежности к той или иной традиц. религии, поскольку она в неявном виде содержит в себе все рациональные элементы любой положительной религии. Деист Ч. Блант (1654–1693) в сборнике статей реальных и вымышленных авторов, выпущенном в свет под общим названием «Правила Разума» (*Blount Ch. The Oracles of Reason. L., 1693*), от имени своего корреспондента определял Е. р. как «веру в вечное разумное Сущее (*Being*), сопряженную с обязанностью, которую мы ощущаем по отношению к Нему» (*Ibid. P. 197*). Согласно Бланту, такая Е. р. приобретает человеком «с помощью разума, без посредства откровения или положительного закона», и ее основоположения могут быть выражены в небольшом числе коротких тезисов, к-рые Блант приводит (всего их 7): во-первых, необходимо верить, что существует один бесконечный и вечный Бог, Создатель всего, Промыслом Которого управляется весь мир; далее, необходимо почитать его как Творца и Правителя мира, выражая это почитание в молитве и хвале; наконец, необходимо

выражать свое повиновение Творцу, следуя указаниям разума в области моральной жизни, необходимо верить в бессмертие души и посмертное воздаяние за добрые и злые поступки, причем последние необходимо искупать раскаянием и исправлением жизни (*Ibid. P. 197–198*). Согласно представлениям деистов, эти основоположения являются общими для всех религий и могут быть без труда обнаружены в любой из них, а потому признание их является необходимым и достаточным условием для достижения вечного блаженства, тогда как все специальные концепции отдельных положительных религий рассматриваются ими как отклонение от естественной простоты. При этом некоторые деисты (*У. Волластон*) полагали, что Е. р. может и должна быть дополнена принципами богооткровенной религии, тогда как другие (*М. Тиндал, Дж. Толанд*) считали Е. р. единственной необходимой для человека и интерпретировали христианство как не обязательное обрамление для принципов Е. р.

Среди деистов выделились 2 основных направления, по-разному объяснявших природное происхождение Е. р. По мнению одних, в числе которых был основатель деизма Э. Черберу (1583–1648), необходимый человеку набор религ. истин изначально содержится в его разуме, поэтому может быть выявлен априорно, на основании логики. При этом большинство деистов признавали, что эти религ. идеи заложены в разум человека Богом при создании человека, однако находились и отрицавшие это и сводившие всю религиозность к автономному внутреннему моральному чувству. По мнению других деистов, принципы Е. р. являются не априорными, но апостериорными, т. е. проистекают из «размышления над порядком в физическом и моральном мире», которые приводят человека к мысли о том, что существуют «божественный Дух и Воля, которые правят Вселенной и с которыми человек вступает в моральные взаимоотношения» (см.: *Martineau J. A Study of Religion. Oxf.; N. Y., 1888. P. 1*). Мн. деисты пытались также «реконструировать» изначальную Е. р., к-рую будто бы получил Адам от Бога при творении и к-рую могли бы воспринять все люди без исключения, в т. ч. и «языческие философы» (*Wolla-*

ston W. The Religion of Nature Delineated. L., 1725. P. 211). Предпринимались и попытки разыскать Е. р. среди религий различных бесписьменных народов Азии и Африки. В действительности любая Е. р. у деистов сводилась к более или менее развернутому изложению космологического и телеологического *доказательства бытия Божия*, а также апелляции к моральному чувству людей, все более превращаясь в моральную систему, в рамках к-рой Бог требовался лишь как абстрактный регулятивный принцип.

В совр. научной лит-ре Е. р. часто прямо отождествляется с деизмом, что, однако, неправомерно сужает область применения понятия «Е. р.», сводя его исключительно к конкретному историческому направлению религ. мысли. Желая избежать такого сужения смысловой области термина «Е. р.», многие исследователи предлагают, напротив, рассматривать деизм как частный случай Е. р., не исчерпывающий собой всего объема этого понятия.

В близком к деистическому значении термин «Е. р.» широко употреблялся деятелями франц. Просвещения, напр. Ж. Ж. Руссо (1712–1778) и Д. Дидро (1713–1784). Последний посвятил проблематике Е. р. специальный трактат «О достаточности естественной религии» (*De la suffisance de la religion naturelle*, опубл. в 1770), в к-ром попытался доказать, что все положительные религии берут свое начало от человека и суть не более, чем «человеческие слова», тогда как Е. р. происходит непосредственно от Бога. Ее целью является познание «существенных вещей» и научение исполнению «важных обязанностей человека», очевидных из общего порядка природы (*Diderot D. De la suffisance de la religion naturelle // Idem. Oeuvres complètes: En 20 t. / Ed. J. Assézat et M. Tourneux. P., 1875. T. 1. P. 261*). Дидро отрицал разделяемое мн. христ. авторами мнение об осуждении язычников, живших до пришествия Христа, и писал, что «естественная религия была столь же достаточной для спасения тех, кто жил по ее закону, сколь закон Моисеев [достаточен] для иудеев и христианский закон для христиан» (*Ibid. P. 262–263*). По мысли Дидро, все, что имеет начало, с необходимостью должно иметь конец; и иудаизм, и христианство некогда начались и потому неизбежно закон-





чатся. Согласно Дидро, «нет ни одной религии на земле, время начала которой неизвестно, за исключением естественной религии», поэтому именно эта религия будет существовать вечно (Ibid. P. 268). Все же положительные религии суть погрязшие в суевериях «секты» подлинной Е. р. (Ibid. P. 271). Сходные мысли развивал и Руссо; напр., во входящем в роман «Эмиль, или О воспитании» «Исповедании веры савойского викария» он, в частности, говорит о том, что «Высочайшие представления о Божестве происходят исключительно из нашего разума (par la raison seule)», и утверждает, что если бы человек слушал то, что Бог говорит ему через его разум, «на земле существовала бы только одна религия», отождествляемая Руссо с Е. р. (*Rousseau J. J. Emile, ou De l'éducation*. Amst., 1764. Т. 3. P. 87–88). Собственно религиозно-теологическое содержание в этих интерпретациях Е. р. сводится к минимуму, в результате чего у многих франц. мыслителей Нового времени, напр. П. Гольбаха (1723–1789), элементы Е. р. постепенно трансформируются уже в откровенно атеистические воззрения.

Деистические представления о Е. р. подвергались серьезной критике как со стороны традиционалистски настроенных христ. мыслителей, так и со стороны занимавших более радикальную позицию по отношению к религии атеистов и материалистов. 1-я позиция была ярко представлена Дж. Лилендом (1691–1766), к-рый, признавая, что при творении прародителям было дано Богом «знание о религии в ее основных и фундаментальных принципах», отрицал способность природного человеческого разума реконструировать эти принципы без Божественной помощи (*Leland J. The Advantages and Necessity of the Christian Revelation*. L., 1764. Vol. 1. P. 4, 70). Наиболее видным представителем 2-й позиции был Д. Юм (1711–1776), подвергший в сочинениях «Диалоги о естественной религии» (*Dialogues Concerning Natural Religion*, опублик. посмертно в 1799) и «Естественная история религии» (*The Natural History of Religion*, 1757) основное содержание Е. р. критике с позиций скептицизма и эмпиризма. Согласно Юму, предлагаемое в Е. р. доказательство бытия Божия, исходящее из упорядоченности мира, не имеет под собой никаких эмпирических

оснований и потому не может быть принято разумом как убедительное. Постулирование разумного Творца Юм рассматривал как неоправданную антропоморфизацию Бога, утверждая, что существование порядка в мире можно куда более удачно объяснить материальными причинами, приняв секуляризованный ньютоновский механицизм. Юм отвергал также и деистическое представление об изначальной Е. р. как монотеизме, попытавшись доказать, что религия берет начало в политеистическом почитании природных сил, к-рое коренится в чувстве страха, неуверенности и надежде. Сам Юм определял Е. р. как нечто «противоположное тому, что обычно называется религией», и указывал, что она состоит «лишь в моральной практике и понимающем согласии с положением о существовании Бога» (*Hume D. Letter to William Mure // The Letters of David Hume*. Oxf., 1969. Vol. 1. P. 50) и исключительно в этих границах может приниматься как философски значимое построение. При этом Юм (среди исследователей остается дискуссионным вопрос, притворно или искренне) утверждал, что скептицизм в действительности призван очистить разум от суеверий и привести его к чистому восприятию откровенной религии: «Быть философом-скептиком является для ученого первым и самым существенным шагом к тому, чтобы стать здравым верующим христианином», поскольку «человек, в должной мере сознающий несовершенство человеческого разума», вынужден будет обратиться «к истине откровения» (Юм. 1996. С. 482).

Позиция Юма была воспринята и развита в нем. философии И. Кантом (1724–1804), к-рый еще более усилил акцент на моральном значении Е. р., по сути сведя ее к основанию для совокупности рационально постигаемых моральных нормативов. Согласно Канту, Е. р. должна считаться такой религией, «в которой я сначала должен знать, что нечто есть долг, прежде чем я могу признать это за божественную заповедь» (*Кант И. Религия в пределах только разума // Он же. Трактаты*. СПб., 1996. С. 381). Вместе с тем, Кант разделял и деистическое понимание Е. р. как исключительно рационального явления: в Е. р. каждый «способен убедиться с помощью своего собственного разума» (Там же. С. 382).

В целом Е. р. трактуется Кантом как «мораль, соединенная с понятием о том, что может способствовать достижению ее конечной цели», т. е. «с понятием о Боге как моральном Творце мира» (Там же. С. 383). В этой связи Кант считал Е. р. наиболее свершенной формой религиозного отношения к Богу и называл ее в своих лекциях по философской теологии «субстратом всей религии и наиболее твердым основанием всех моральных принципов» (Цит. по: *Kant I. Lectures on Philosophical Theology / Engl. transl. by A. W. Wood and G. M. Clark*. Ithaca (N. Y.), 1978. P. 26).

Представления Юма и Канта о Е. р. были подвергнуты критике Ф. Шлейермахером (1768–1834), который в «Речах о религии» (*Über die Religion*, 1799) указывал на то, что не следует искать или конструировать Е. р. как новое отражение идеальной бесконечной религии в конечном, поскольку существующие положительные религии, и прежде всего христианство, есть единственные исторически адекватные формы религиозности. Шлейермахер характеризовал Е. р. как «неопределенную, скудную и жалкую идею... которая сама по себе не способна существовать» (Idem: Hamburg, 2004. S. 138).

В целом в европейской лит-ре XIX–XX вв. интерес к проблематике Е. р. неуклонно уменьшался: ее основное содержание оказывается перемещенным в область теоретической естественной теологии (позже — также философской теологии), тогда как критические настроения по отношению к традиционному христианству и постулирование верховенства автономной морали постепенно окончательно теряют необходимость в связи с Богом как обуславливающим их принципом и принимают антропоцентрический и атеистический характер. Употребительным понятие Е. р. остается лишь внутри религиоведения и философии религии, где этот термин применяется для описания фундаментальной религиозной способности человека (см., напр.: *Müller F. M. Natural Religion*. L., 1889), которая интерпретируется в самых общих терминах, напр. как способность перехода от эмпирического конечного к обуславливающему его бесконечному началу (Ср.: Ibid. P. 123, 188) или же как «вопрос человеческой экзистенции» (*Tillich*. 1935. P. 170).





Учитывая неоднозначность употребления термина «Е. р.» в различные исторические периоды и у различных авторов, исследователи XX в. пытались найти общее понятие, которое оказалось бы достаточно широким, чтобы учесть все возможные коннотации термина. Так, П. Тиллих (1886–1965) определял Е. р. как «религию, которая свойственна человеку в силу самой его природы» (Tillich. 1935. P. 159). В качестве таковой она противостоит «богооткровенной религии, которую человек приобретает от сверхъестественной реальности», без всякого участия любых его способностей, в т. ч. познавательных, поскольку «в случае богооткровенной религии человеческая природа является исключительно воспринимающей, но вовсе не производящей». Напротив, в случае Е. р. «лишь человеческая природа является производящей». Поскольку человеческая природа характеризуется прежде всего способностью к мышлению, Тиллих предлагает рассматривать Е. р. как «религию, которая развивается соразмерно развитию человеческого разума». В соответствии с этим возможны различные уровни развития Е. р. — от наиболее низкого, где она сводится к неотрефлексированному переживанию трансцендентного, до наиболее высокого, на котором у человека появляется самосознание и рефлексия, причем чистое сознание освобождается от «всех остатков воображения, чувства, переживания и простой убежденности» (Ibidem). На высшем уровне развития Е. р. становится целиком рациональной религией, внутри к-рой формируется целиком рациональное учение о Боге, т. е. естественная теология. Т. о., хотя в совр. научной лит-ре понятие «Е. р.» часто употребляется как синоним понятия «естественная теология», более правильным было бы рассматривать естественную теологию как завершающую стадию развертывания Е. р., на к-рой содержание последней теоретически осмысливается и систематизируется. Различие между Е. р. и естественной теологией акцентировал Х. Х. Фармер в работе «Откровение и религия»; по его мнению, Е. р. следует понимать как «спонтанную религиозную реакцию и убежденность человеческого ума», как «расположенность к некоей теистической вере», тогда как естественная теология есть более позднее рациональное осмысление непосред-

ственного опыта Е. р. (Farmer H. H. Revelation and Religion. L., 1954. P. 8–9, 13).

Правосл. богословие признает тот факт, что знание о Творце вложено в природу человека при его создании, и потому потенциально каждый человек естественным образом способен к истинному богопознанию и богопочитанию. Однако, принимая во внимание поврежденность человеческой природы в результате грехопадения, христианство учит о недостаточности доступного всякому человеку естественного знания о Боге для праведной жизни в соответствии с божественными заповедями и спасения в буд. жизни. В силу этого Е. р., понимаемая как природное чувство божественного, с необходимостью должна дополняться и исправляться богооткровенной религией, лишь внутри к-рой может быть исцелено повреждение человеческой природы, в результате чего теоретическое знание человека о Боге будет соединено с практическим следованием Его воле.

Лит.: Tillich P. Natural and Revealed Religion // Christendom. 1935. Vol. 1. P. 159–170; Smith J. E. The Permanent Truth in the Idea of Natural Religion // HarvTR. 1961. Vol. 54. N 1. P. 1–19; O'Higgins J. Hume and the Deists: A Contrast in Religious Approaches // JThSt. 1971. Vol. 22. P. 479–501; idem. Archbishop Tillotson and the Religion of Nature // Ibid. 1973. Vol. 24. P. 123–142; Kant I. Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie // GS. B., 1972. Bd. 28. Hälfte 2. Tl. 2; Betts S. J. Early Deism in France. Hague, 1984; Russell P. Skepticism and Natural Religion in Hume's Treatise // J. of the History of Ideas. 1988. Vol. 49. P. 247–265; Byrne P. Natural Religion and the Nature of Religion. L.; N. Y., 1989; Lagrée J. La raison ardente: religion naturelle et raison au XVIIe siècle. P., 1991; Schröder W. Religion bzw. Theologie, natürliche bzw. vernünftige // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg.: J. Ritter, K. Gründer. Basel, 1992. Bd. 8. S. 714–727; Pailin D. A. Natürliche Religion: Theologie und Religionsphilosophie vom 17. Jh. bis zur Gegenwart // TRE. 1994. Bd. 24. S. 80–85; Wißmann H. Natürliche Religion: Theologie und Religionsphilosophie der Antike // Ibid. S. 78–80; Юм Д. Диалоги о естественной религии / Пер. с англ.: С. И. Церетели // Соч. М., 1996. Т. 2. С. 379–482; Badía Cabrera M. A. Hume's Reflection on Religion. Dordrecht, 2001; Бюркле Х. Человек в поисках Бога: Проблема нехрист. религий: Пер. с нем. М., 2001; Marrone S. P. The Light of Thy Countenance: Science and Knowledge of God in the 13th Century. Leiden, 2001; Bradley M. C. Hume's Chief Objection to Natural Theology // Religious Studies. 2007. Vol. 43. P. 249–270.

Д. В. Смирнов

ЕСТЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ

[лат. theologia naturalis], термин, очерчивающий особую область философско-богословских размышле-

ний и исследований, общей чертой к-рых является признание в качестве отправного факта того, что всякий человек естественным образом (naturaliter), т. е. в силу самого своего бытия человеком, обладает неким истинным знанием о Боге или по меньшей мере способен обладать таким знанием. Сдержанием Е. т. в широком смысле выступает вся совокупность опытов осмысления, систематизации и определения границ естественного богопознания в его отличии от знания о Боге, приобретаемого при помощи божественного Откровения. В узком смысле под Е. т. понимается раздел теоретического богословия, в рамках к-рого традиц. богословские вопросы относительно Бога, мира и человека решаются преимущественно при помощи рационально-философских рассуждений, не предполагающих обращения к богооткровенным истинам. Основными богословскими темами, при разработке к-рых происходило историческое развертывание Е. т., являются: построение и осмысление доказательств бытия Божия, исследование свойств Божиих и объяснение действий Бога по отношению к миру и человеку.

На протяжении многовекового развития идей Е. т. она получала различные названия и обозначения. В лат. философско-богословской традиции Е. т. определялась как «theologia physica» (природная теология), «theologia philosophica» (философская теология), «theologia mundana» (мирская теология), «theologia rationalis» (рациональная теология). В соответствии с этим выделяются дополнительные характерные черты Е. т., к-рые, однако, часто чрезмерно сужают границы этого понятия, сводя Е. т. только к одному из ее исторических проявлений. Некоторые исследователи пытаются вывести определение Е. т. из понятия «чистого разума», считая относящимися к области ее исследования лишь данные беспредпосылочного мышления. Однако остается дискуссионным вопрос, может ли при соблюдении этого условия быть получено вообще к-л. знание о Боге. Другие видят «центр» Е. т. в попытках построить убедительные доказательства существования Бога, признавая важнейшей функцией Е. т. апологетическую, т. е. функцию рациональной поддержки тех или иных религ. верований (Barr. 1993. P. 2–3). В этой





связи предлагаются даже определения Е. т., берущие за основу именно это ее направление; напр., У. Алстон определял Е. т. как «попытку обеспечить поддержку религиозным верованиям путем принятия в качестве исходных посылок положений, которые не являются религиозными верованиями и не связаны с таковыми» (*Alston W. P. Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience. Ithaca; L., 1991. P. 289.*)

Серьезное влияние на разветвленность представлений о Е. т. оказывает возможность различного понимания самой «естественности», коренящаяся в разнице исходной интерпретации понятия «природа» в рамках религ. сознания и вне таковых. Для христианства природа человека есть творение Божие, хотя и искаженное в результате грехопадения, однако сохранившее заложенные в него Богом способности и дарования. В этом смысле «естественные способности» человека могут интерпретироваться как «изначальная благодать», что снимает резкость противостояния природы и благодати, естественного и сверхъестественного. Отсутствие единого и общепринятого определения Е. т. отчасти объясняется и тем, что рассуждения о ней оказываются полемически окрашенными и предлагаемые различными теоретиками определения нередко даже помимо их воли зависят от их общего отношения к религии и религиозному сознанию (ср.: *Birckner H. J. Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie: Ein theologiegeschichtlicher Überblick // NZSTh. 1961. Bd. 3. S. 279–295*)

Истоки рационального подхода к богопознанию, характерного для Е. т., прослеживаются уже в античности. Указывая на ограниченность человеческих способностей и недоступность для падшего человека полноты богопознания до пришествия Христа, христианство вместе с тем признает, что определенные элементы знания о Боге могли быть доступны даже в рамках древних языческих религий тем, кто активно стремился к такому богопознанию, в т. ч. на путях рационального постижения окружающего мира. Подтверждением такого подхода служат слова Книги Премудрости Соломона: «Подлинно суетны по природе все люди, у которых не было ведения о Боге, которые из видимых совершенств не могли познать Сущего и, взирая на дела,

не познали Виновника... если они столько могли разуметь, что в состоянии были исследовать временный мир, то почему они тотчас не обрели Господа его?» (Прем 13. 1–9), а также свидетельство ап. Павла, к-рый говорил о язычниках: «Что́ можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны» (Рим 1. 19–20; ср. также: Деян 14. 17). В связи с этим особое значение в историческом развитии естественного богопознания приобретает т. н. философская теология античности, т. е. совокупность представлений о божественном, инспирированных не религ. воззрениями их авторов, а теми или иными философскими предпосылками, сформировавшимися при попытках теоретического осмысления мира.

Внутри собственно христ. теологии, основывающейся на представлении о божественном Откровении, однако подчеркивающей необходимость активных усилий человека по его усвоению, в т. ч. усилий интеллектуального характера, границы между содержанием Е. т. и богооткровенного богословия зачастую были достаточно подвижны. Основной критерий их различения усматривается в том, что Е. т., имевшая в своей начальной направленности апологетический характер, исходила и должна была исходить не из Откровения, а из неких реальных и рациональных данных, доступных всякому человеку, и лишь в завершение подводила к содержанию богооткровенного знания, но не представляла его полноты. При этом исходным пунктом рассуждений Е. т. был не только макрокосм — тварный внешний мир, но и микрокосм — внутренний мир индивида, «сокровенный сердца человек» (1 Петр 3. 4), в к-ром, как в образе, отражается свет божественного Первообраза. Напротив, богооткровенное богословие исходило из свидетельств Свящ. Писания и Предания Церкви, из живого и непосредственного опыта церковной жизни, лишь по мере надобности обращаясь к рациональной аргументации. Т. о., в христианстве содержание Е. т. традиционно рассматривалось в качестве своего рода пропедевтики к откровенному (*theologia revelata*) и мистическому богопознанию (*theologia mystica*).

В историческом развитии Е. т. прошла несколько значительных стадий. Важной организующей вехой признается становление Е. т. в качестве относительно автономной богословской дисциплины (в зап. христианстве). Одним из первых свидетельств этого является написанный ок. 1330 г. Николаем Бонетом трактат «Естественная теология» (*Theologia naturalis*). В целом история развития Е. т. может быть приблизительно разделена на следующие стадии: прообразовательную (античный период), раннюю (вост. и зап. патристика), преддисциплинарную (классическая схоластика) и дисциплинарную (начиная со второй схоластики и первых протестант. систем).

Хотя христ. традиция Е. т. является основной, сравнительные исследования позволяют обнаружить соответствия ей в других монотеистических традициях, прежде всего в мусульманском *каламе* (в VIII–IX вв. в рамках учения *мутазилитов*, с XI в. — *ашаритов*, с XII в. — арабоязычных *перипатетиков*, последователей *Ибн Сины* и *Ибн Рушда*) и у нек-рых иудейских авторов (*Маймонид*). Мн. элементы Е. т. прослеживаются и за пределами монотеизма, напр. в *неоплатонизме* или в индийской *ишвараваде* (преимущественно в *ньяе*, отчасти в *веданте* и классической *йоге*).

Лит.: *Swinburne R. The Existence of God. Oxf., 1979; Faith and Rationality: Reason Belief in God / Ed.: A. Plantinga, N. Wolterstorff. Notre Dame (Ind.), 1983; Schröder W. Religion bzw. Theologie, natürliche bzw. vernünftige // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrg.: J. Ritter, K. Gründer. Basel, 1992. Bd. 8. S. 714–727; Barr J. Biblical Faith and Natural Theology. Oxf., 1993; Sparr W. Natürliche Theologie // TRE. 1994. Bd. 24. S. 85–98; Pailin D. A. Natural Theology // Companion Encyclopedia of Theology / Ed.: L. Houlden. L., 1995. P. 388–412; Шохин В. К. Интеркультурная естественная теология и индийские физико-теологические аргументы // Вестник Российского философского общества. 2007. № 3. С. 112–116.*

В. К. Шохин

Е. т. в античности. Слово «теология» (*θεολογία*) — греч. происхождения и означает буквально рассказ, повествование о богах, будучи образовано от слов *θεός* (бог) и *λόγος* (речь, слово). Первоначально в античной культуре Др. Греции «теологией» называлось то, что в наст. время определяется как «мифология» — устное и письменное предание о богах, рассказывающее об их происхождении, поступках, метаморфозах, отношениях друг к другу и к людям. Именно подобные «теологические





рассказы», наряду с определенными обрядами и мистериальными практиками, и представляли собой основное содержание традиц. греч. религии. Поскольку такое содержание оставалось весьма подвижным и, в отличие от содержания христианства и др. монотеистических религий, никогда не было жестко догматизировано, оно являлось открытым для всевозможных модификаций и попыток реинтерпретации и оригинального осмысления, в т. ч. философского. Как следствие этого с момента зарождения древнегреч. философии в сочинениях *досократиков* в ней начали проблематизироваться мн. вопросы, к-рые ретроспективно могут быть отнесены к содержанию Е. т. Философская мысль досократиков была гл. обр. направлена на познание «природы» (φύσις), причем это познание понималось весьма широко. Важнейшей задачей ранней греч. философии было объяснение происхождения (либо творения) мира, его необходимой упорядоченности, происхождения жизни, природы человека и его души и т. п. Все эти темы уже были соответствующим образом интерпретированы греч. религ. мифо-поэтическим сознанием, поэтому философские интуиции досократиков часто строились в виде полемики с традиц. теологическими объяснениями мира и происходящего в нем (см.: *Vlastos*. 1952. P. 97–99). Вместе с тем, хотя досократики пытались дать не мифологический, а философский ответ на ключевые вопросы о мироздании, хотя они стремились исходить не из религ. предания, а из данных непосредственных наблюдений и их анализа, их ответы весьма часто имеют очевидную теологическую окраску и в силу этого задают новое теологическое измерение, где божественное начало не постигается как нечто данное, но особым образом конституируется в процессе философской рефлексии. Именно эта направленность на рациональное конституирование божественного позволяет говорить о древнегреч. философской Е. т. как о чем-то отличающемся от «бытовой» религ. теологии греков. Само слово «бог» (θεός) употребляется в сочинениях досократиков даже чаще, чем слово «природа» (см. указатель ДК). Для досократиков характерно резкое отвержение традиц. религ. ценностей греков: так, *Ксенофан* критиковал теологию Гомера и Гесиода (ДК.

21В11, 12), *Гераклит* помимо этого (см.: ДК. 22В40) уничижительно отзывался о традиц. греч. мистериях и жертвоприношениях, к-рые он называл «нечестивыми» и «безумными» (ДК. 22В14; В5). В качестве альтернативы «богам» мифологии мн. досократики предлагали концепции особого «философского» бога, к-рый часто отождествлялся ими с природой как целым. По свидетельству *Аристотеля*, *Ксенофан*, «обращая свои взоры на все небо, утверждал, что единое — это бог» (*Arist. Met.* 986b 24). *Гераклит* предлагал оригинальное философское учение о божелогосе, познание к-рого доступно лишь философу на путях мыслительной деятельности. По сообщению доксографа *Аэтия*, *Парменид* отождествлял бога с неподвижным и однородным *бытием*, учение о котором он развивал в поэме «О природе» (ДК. 28А31). Вместе с тем знание о таком боге часто преподносилось как «божественное откровение» (Ср.: ДК. 22В50; 28В1 [Ст.] 22), так что идея Е. т. не проводилась досократиками вполне последовательно, хотя нек-рые фундаментальные ее составляющие (и прежде всего — четкое признание самой возможности достижения истинного знания о боге посредством мыслительных усилий человека) были разработаны ими достаточно тщательно и получили развитие в последующей греч. философии, где, начиная с Платона, философская рефлексия о «божественном начале» была выведена на качественно новый уровень.

Платон в диалоге «Государство» (*Plat. Resp.* II 379a 5), следуя традиции, обозначал словом «теология» рассказы и мифы о богах, созданные эпическими и мелическими поэтами Др. Греции — Гомером, Гесиодом, Пиндаром. Он подвергал критике эти мифы на том основании, что они изображают богов неподобающим образом: как совершающих предосудительные поступки, творящих несправедливости и являющихся источником всевозможных бедствий и друг для друга, и для смертных. Желая изгнать из идеального гос-ва подобные представления, философ предлагал установить своего рода «образцы теологии» (τύποι περὶ θεολογίας), т. е. правила, к-рыми должны руководствоваться поэты-мифотворцы, сочиняя истории о богах. В основу предлагаемых правил должно быть положено философское по-

нимание природы бога как благого, справедливого, не подверженного изменениям и всецело блаженного существа. Исходя из этого понимания, Платон предписывал поэтам изображать богов подателями всяческих благ, не винить их во зле, но представлять все их действия в отношении людей как справедливые и идущие людям на пользу (*Ibid.* 379d – 380c), а также отказываться от приписывания богам всевозможных превращений, т. к. простое и находящееся в наилучшем состоянии существо не может изменять свой вид и вводить людей в обман на словах или на деле (*Ibid.* 383a). По убеждению Платона, только та теология, к-рая руководствуется указанными правилами, могла бы называться истинной. Тем самым мифо-поэтической и мистериальной греч. теологии (к-рая тем не менее часто находит свое отражение в излагаемых Платоном в различных диалогах мифах, как традиц., так и собственных) противопоставляется своеобразная идеализированная Е. т., по сути являющаяся теоретическим конструированием «идеального бога» средствами разума.

Аристотель также причислял к теологам древнейших поэтов-мифотворцев — Гомера, Гесиода и др. Однако содержащуюся в их сочинениях «теологию» он пытался переинтерпретировать с т. зр. Е. т. как разумного учения о божественной причине вещей. По мнению Аристотеля, поэты использовали рассказы о богах, чтобы поведать о причинах вечных и преходящих вещей. Они называли зачинателями рождения Океан и Тетфию, подразумевая при этом, что все произошло из воды (*Arist. Met.* I 3. 983b 30); или выводили происхождение всего из Ночи, понимая под «ночью» хаотическую смесь вещей, в которой невозможно различить ничего в отдельности (*Ibid.* XII 6. 1071b 27). В словах Гесиода о нектаре и амброзии, делающих богов бессмертными, Аристотель увидел попытку объяснить существование в мире вечных и преходящих вещей (*Ibid.* III 4. 1000a 9), а в приводимых у него пространных генеалогиях богов — общефилософское представление о бесконечной цепи причин и следствий в физическом мире (*Ibid.* XII 10. 1075b 26). Т. о., философ не отвергал традиц. греч. мифологию, но предлагал ее рационалистическое объяснение, полагая, что за образа-





ми богов скрывается указание на естественные причины возникновения и уничтожения вещей. Недостатком такого «теологического» подхода к объяснению явлений Аристотель считал отсутствие доказательств: «Последователи Гесиода и все теологи помышляли только об убедительности для себя, о нас же мало заботились... их объяснения через эти причины (т. е. через богов.— *Авт.*) выше нашего понимания» (Ibid. III 4. 1000a 9–15). Поэтому вслед за Платоном в противовес теологии поэтов-мифотворцев он предлагал теологию философов, к-рая должна быть теоретической и строгой, т. е. опирающейся на доказательства, наукой.

В «Метафизике» при проведении классификации теоретических наук, предмет «первой философии» (к-рая по сути является аристотелевым вариантом естественной, или философской, теологии) определяется следующим образом: это учение о вечной, неподвижной и существующей отдельно от материи сущности (Ibid. VI 1. 1026a 10–20). Поскольку такая сущность является чем-то божественным, то наука, изучающая ее, естественным образом должна носить имя науки о божественном, т. е. теологии. Примечательно, что определение предмета теологии Аристотель получил в результате анализа предметов двух др. теоретических наук: физики и математики. 1-я, по его словам, изучает вещи, существующие самостоятельно и неподвижные. 2-я, наоборот, занимается вещами, хотя и неподвижными, но не существующими отдельно, а только в нек-рой материи. В результате неохваченными оказываются предметы, существующие отдельно от материи и неподвижные. Поэтому если такие предметы существуют, то должна существовать изучающая их теоретическая дисциплина, а именно теология. Последняя по сравнению с математикой и физикой представляет собой первое и высшее знание, потому что: во-первых, занимается самым лучшим и достойным родом сущего (Ibidem); во-вторых, содержит в себе начала всех остальных наук, поскольку исследует первую и главную причину всего сущего (Ibid. XI 7. 1064b 1); в-третьих, является самым точным видом знания, поскольку может доказать то, что др. науки принимают в качестве недоказуемых посылок; наконец, в-четвертых, дает обоснование сути и

бытия предмета исследования, отвечая на вопрос, что он такое и есть ли он, тогда как др. науки берут сущность и существование предмета за исходно данное, доказывая только то, что присуще ему как таковому (Ibid. VI 1. 1025b 8–18).

Как и всякая теоретическая наука, теология есть знание, основанное на доказательствах, и ее содержание должны составлять необходимые истинности о божественной природе, получаемые при помощи силлогизмов на основании самоочевидных для чувств или разума положений. Как первая и высшая из теоретических наук, теология должна не только устанавливать свойства своего предмета, но и давать обоснование его бытия, т. е. доказывать, что вечная, неподвижная и отдельная от материи сущность действительно существует. Такого рода доказательство приводится в XII кн. «Метафизики» и VIII кн. «Физики», где Аристотель постулировал необходимость допустить существование Бога в результате поиска конечной причины мирового движения. Ответив на вопрос, есть ли Бог, теология обращается к вопросу, что Он есть, т. е. к выяснению необходимых атрибутов божественной сущности. Последние могут быть непосредственно получены из того, что Бог является вечным, неподвижным и отдельным от материи двигателем мира. Из нематериальности божественной природы следует, что Бог есть чистая действительность, целиком лишенная возможности, а также чистая форма, достигшая полного осуществления (Ibid. XII 7. 1072a 26). Его неподвижность свидетельствует о Его неизменности и простоте, а также о том, что он движет как предмет желания и цель, потому что только так можно приводить в движение, оставаясь неподвижным (Ibid. 1072b 1–5). Поскольку целью обычно называется то, что кажется уму благим и прекрасным, то и Бог есть нечто, представляющееся благим и прекрасным уму. Но таким может быть только мышление, а значит Бог есть созерцающий Ум. Поскольку самым совершенным предметом мышления является сам Бог, Его мысль должна быть направлена не на познание чего-то внешнего, но на Него самого. В результате Аристотель пришел к выводу, что Бог есть вечная нематериальная деятельность Ума, познающего самого себя. Поскольку

же деятельность Ума есть жизнь, причем, наилучшая, то полученное определение божественной природы вполне согласуется с теми определениями, какие давали Богу предшествующие философы, в частности Платон: «Бог есть вечное и наилучшее живое существо, которому присущи жизнь и непрерывное вечное существование» (Ibid. 25–30).

Стоики рассматривали учение о божественном как один из разделов физики, подразумевая под «физикой» (φυσικὸν λόγον) ту часть философии, к-рая занимается исследованием чувственно воспринимаемого космоса со всем его содержанием, включая людей и богов. Так, согласно *Хрисиппу*, предметом физической части философии является «космос и то, что в нем» (SVF. Bd. 2. Fragm. 35). По стоическим представлениям, теология является учением об организующем и правящем начале мироздания, причем это начало может быть обозначено как бог. В отличие от др. разделов «физики» она фокусировалась не на изучении отдельных природных процессов и частей космоса, но лишь на нахождении их согласия и целесообразности, а также на стремлении обнаружить во всем провиденциальный замысел (см.: *Algra*. 2003. P. 153–179).

Зенон Кумийский, традиционно считающийся основателем стоической школы, изложил свои взгляды на природу богов в рамках натурфилософского сочинения «О мироздании», а его ученики и последователи, хотя и выделяли теологию в самостоятельную дисциплину (о чем свидетельствует появление трактатов по теологической тематике в списках сочинений Персея, Клеанфа и Хрисиппа), однако по-прежнему соединяли ее с физикой, рассматривая учение о богах как заключительную часть учения о мире. Клеанф, по свидетельству *Диогена Лаэртского*, делил философию на 6 частей: 2 логические (диалектику и риторику), 2 этические (этику и политику) и 2 физические, к к-рым относились физика в собственном смысле, представлявшая собой учение о началах и элементах космоса, и теология. Последняя выступала у Клеанфа одновременно и как заключительная часть физики, и как вершина философии в целом, отчего, по некоторым свидетельствам, он называл ее «обрядом посвящения в таинства» (SVF. Bd. 1. Fragm. 482). Похожей





т. зр. придерживался и Хрисипп, утверждавший, что получить правильное представление о богах и уметь им пользоваться — великий труд, и что в курсе обучения философии боги должны изучаться самими последними (τελευταίοι), после того как будут освоены логика, этика и учение о природе, поэтому и рассуждение о них справедливо зовется «посвящением в таинства» (τελετή — SVF. Bd. 2. Fragm. 1008).

На темы, связанные с содержанием Е. т., продолжали писать представители Средней Стои (II—I вв. до Р. X.): Боэт Сидонский, Панетий и *Посидоний*. В частности, Боэт, который существенно модифицировал традиц. стоическое учение о боге и считал, что божество субстанциально отделено от мира, а сам мир лишен души, несмотря на это продолжал рассматривать теологию как часть натурфилософии и включил рассуждение о сущности богов в трактат «О природе» (см.: SVF. Bd. 3. Fragm. 3).

Рим. стоики обсуждали интересные их аспекты теологических учений преимущественно в сочинениях на этические темы. *Сенека* в «Вопросах естествознания» (*Naturales quaestiones*) по традиции отождествлял теологию с физической частью философии, утверждая, что он видит цель познания природы не в описании тех или иных явлений, к-рые и так очевидны каждому, а в том, чтобы, «проникнув в самые сокровенные глубины природы, узнать, какова материя вселенной, кто ее Создатель, Начальник и Страж; что такое Бог; сосредоточен ли Он всегда на Себе Самом или и на нас иногда взирает; создает ли Он каждый день что-нибудь или создал все однажды и навсегда; часть ли Он мира или сам мир» и т. д. (*Seneca. Quaest. nat. I 3*).

Все перечисленные Сенекой вопросы традиционно составляли содержание стоической Е. т. Начиная с Зенона и его ближайших учеников, отправной точкой учения о богах служили доказательства их существования, исходившие по большей части из целесообразного устройства физического мира и его частей. Затем следовало обстоятельное рассмотрение природы богов, включавшее вопросы о том, что именно есть бог, является ли он телом, подвержен ли изменению и имеет ли человеческий облик. Потом выяснялось отношение богов к миру, в т. ч. спра-

шивалось: что представляет собой божественный промысел, тождествен ли он судьбе, как примирить наличие в мире *предопределения* со свободой воли, чем объяснить существование *зла* и т. п. В завершение рассматривался вопрос о том, каким образом божественный промысел открывает себя людям в оракулах, гаданиях и пророческих сновидениях. О том, что стоическая теология имела именно такую структуру, свидетельствует *Цицерон*, по словам которого, стоики «делят вопрос о бессмертных богах на четыре части: во-первых, они учат, что боги существуют, затем — каковы они, потом — что они управляют миром, и, наконец — что они пекутся о человеческих делах» (*Cicero. De natura deorum. II 3*).

Согласно Цицерону и *Сексту Эмпирику*, доказательства существования богов можно разделить на 3 группы: в 1-ю входят аргументы, апеллирующие к общему согласию в этом вопросе всех людей; во 2-ю — основывающиеся на наличии мирового порядка; 3-ю составляет демонстрация бессмысленных следствий, вытекающих из отрицания божественного (*Sext. Adv. math. IX 60; Cicero. De natura deorum. II 2. 6–4*). Все приводимые стоиками доказательства бытия бога имплицитно уже содержат в себе определенное понимание его сущности. Бог мыслится как живое существо, бессмертное, разумное и совершенное; как создатель и правитель космоса, к-рый промышляет и о мире в целом, и обо всем, что в нем. Он неотделим от мира и даже в определенном отношении сам есть мир, представляя собой ту наивысшую ступень организации первовещества, к-рая делает все сущее единым органическим целым. Отсюда делается ряд дальнейших выводов и прежде всего предлагается положение о том, что бог телесен. Согласно стоикам, «ничто бестелесное не может воздействовать на телесное»; следовательно, чтобы создать из неупорядоченной и бесформенной материи прекрасный организованный космос, его создатель сам должен быть телом. При этом бог является простым телом, т. к. все составное не может быть вечным, оно когда-то возникло и со временем разрушится. К простым телам относятся 4 мировые стихии: земля, вода, воздух и огонь, значит бог должен быть одной из них. Из всех эле-

ментов самым первым и основополагающим стоики считали огонь, точнее ту его разновидность, к-рая зовется «эфиром» и к-рая в отличие от земного огня не сжигает и не губит вещи, но дарует всему жизнь и бытие. Эфирный огонь вечен, он порождает из себя все элементы и со временем опять превращает их в себя. Именно этот огонь и составляет субстанцию бога, почему стоики часто именуют его «творческим огнем», а также мировой душой, природой и промыслом. По определению Зенона, «бог есть огненный разум мира» (SVF. Bd. 1. Fragm. 157), активно организующий и оформляющий материю и проявляющий себя в ней то как простое структурное единство, то как природа, то как душа, то как разум.

Как и всякое тело, бог должен иметь части. Любая вещь в мире, поскольку она реально существует, т. е. представляет собой оформленную тем или иным образом материю, является частью бога. Но в первую очередь в качестве богов почитаются мировые стихии, звезды и планеты, отождествляемые стоиками с главными богами греч. пантеона. Так, в стоической теологии получает свое обоснование традиц. языческая вера в существование мн. богов. Что же касается вопроса об изменчивости или неизменности божественной природы, то на него стоики давали следующий ответ. По сообщению Плу-тарха, Хрисипп считал одних богов рожденными и подверженными гибели, а др. — нерожденными. К первым он относил всех богов, за исключением Зевса, к-рого отождествлял с эфирным огнем, полагая, что только он остается неуничтожимым при воспламенении мира. Критики стоицизма отмечали, что если Зевс уделяет себя вещам при возникновении космоса и растворяет их в себе в момент его гибели, то в результате он оказывается подвержен если не субстанциальным, то качественным превращениям. Кроме того, как и любой огонь, он нуждается в пище, и, по сообщению Цицерона, Клеанф даже высказывал мнение, что эфир «кормится» испарениями морей (SVF. Bd. 1. Fragm. 504).

Др. обязательной темой стоической Е. т. являлось критическое рассмотрение традиц. религ. верований, включавшее выяснение причин появления у людей веры в богов, аллегорическое толкование популярных мифов и официально установлен-





ных форм богочитания, а также рационалистическое объяснение такого рода явлений, как прорицания, гадания и пророческие сновидения. При этом в отличие от досократиков, Платона и Аристотеля стоики не старались противопоставить Е. т. философов народной религии, усматривая в последней всего лишь иносказательное выражение тех же самых истин, к-рые путем рассуждения открывают философы. В основных богах греч. пантеона и в рассказах о них, содержащихся у Гомера и Гесиода, представлятели стоической школы видели олицетворение различных естественных сил и процессов. Напр., богиня любви Афродита интерпретировалась ими как аллегория силы, связующей и соединяющей друг с другом части космоса; верховный бог Зевс — как обнимающий все мироздание небесный свод; Персефона — как пребывающая в земных плодах мировая пневма; Аполлон — как Солнце, встающее каждый день в разных частях горизонта, и т. д. (SVF. Bd. 1. Fragm. 167–168, 537, 540, 547).

Результатом этих попыток примирить традиц. формы богочитания с философским учением о богах стало зародившееся, по всей видимости, уже в Древней Стое деление теологии на 3 части: физическую, мифическую и политическую (см.: Lieberg. 1973). Как сообщает доксограф Аэтий, «воздающие богам должное почитание разделили их для нас на три рода: первый род составляют природные боги, второй — боги сказаний (мифологические), а третий — засвидетельствованные на основании законов». О природных богах, продолжает Аэтий, рассуждают философы, о вторых рассказывают поэты, а третьи являются объектом офиц. культа в каждом отдельном гос-ве (SVF. Bd. 2. Fragm. 1009). Из этих слов видно, что стоики отделяли собственно философское учение о богах, выводимое из наблюдения окружающего природного мира и называемое поэтому «физической» теологией, от аллегорического толкования традиц. мифов и культов, к-рое тем самым оформлялось в 2 самостоятельные части теологии: мифическую и политическую.

Марк Теренций Варрон: появление термина «Е. т.». Теория 3-частной теологии (theologia tripartita) была в посл. подхвачена рим. философами, прежде всего энцикло-

педистом Марком Теренцием Варроном (I в. до Р. Х.), к-рый активно развивал ее в сочинении «Человеческие и божественные древности» (Antiquitates rerum humanarum et divinarum). Варрон, так же как и стоики, определял мифический род теологии как принадлежащий поэтам, физический — философам и гражданский (civilis) — народам. Однако при дальнейшем развертывании его позиция существенно расходится со стоической. Стоики старались не противопоставлять теологию поэтов теологии философов и находили естественное (натурфилософское) объяснение самым фривольным историям о богах, тогда как Варрон был убежден, что в мифическом роде теологии «придумано много такого, что противно достоинству и природе бессмертных» (Aug. De civ. Dei. VI 5). В частности, он находил предосудительным, что в сочинениях поэтов боги рождаются из головы, из бедра или из капель крови, что они воруют, прелюбодействуют, прислуживают людям и вообще совершают много такого, что свойственно только самому презренному человеку (Ibidem). По его словам, мифическая теология годится преимущественно для театра и служит скорее для удовольствия, чем для поучения. К гражданской части теологии он относится с большим уважением, определяя ее как знание, к-рым должны владеть все без исключения граждане гос-ва, особенно жрецы. Сюда входит знание имен офиц. божеств и связанных с ними священных преданий, а также обрядов, совершаемых в честь каждого из них (Ibidem). При этом Варрон признавал, что гражданская теология, будучи ориентирована на народные массы, по необходимости содержит поэтические или вымышленные элементы. Напр., чтобы водружать статуи богам, необходимо изображать их в виде мужчин или женщин, хотя в действительности боги не имеют человеческого облика. Иными словами, гражданская теология приоткрывает людям истинную природу богов лишь в той мере, в какой это полезно для нужд гос-ва и в какой граждане, продолжая заниматься своими обычными обязанностями, могли бы воспринять ее. Наконец, самым возвышенным родом теологии Варрон считал физический, обязанный своим происхождением философам. Он описывал его следую-

щим образом: «Об этом роде философы оставили нам много сочинений, в к-рых показывается, кто такие боги, где они, каково их происхождение и свойство, с какого времени они существуют или же были всегда; из огня ли они, как думал Гераклит, или из чисел, как полагал Пифагор, или из атомов, как говорил Эпикур; и многое другое, что удобнее слушать в стенах школ, чем на форуме» (Ibidem). Т. о., физическая теология не сводится Варроном исключительно к стоическому учению о богах, но охватывает доктрины самых разных философских школ, зачастую несогласные друг с другом. Поскольку разобраться в этом обилии противоречивых мнений может далеко не каждый, Варрон полагал необходимым изгнать этот вид теологии с форума и заключить его в стены философских школ. Позднейшие христ. писатели — Тертуллиан и блж. Августин, знавшие и цитировавшие произведение Варрона, предпочитали передавать греч. (по происхождению) названия 3 частей теологии при помощи их лат. аналогов, в результате чего появились термины: баснословная (fabulosa) теология, гражданская (civilis) теология и естественная (naturalis) теология (Ibid. 5–6).

Лит.: Jaeger W. 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; Boyancé P. Sur la théologie de Varron // REA. 1955. T. 57. P. 57–84; Lieberg G. Die «theologia tripartita» in Forschung und Bezeugung // ANRW. 1973. R. 1. Bd. 4. S. 63–115; Dragona-Monachou M. The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods. Athens, 1976; eadem. Divine providence in the Philosophy of the Empire // ANRW. 1994. R. 2. Bd. 36. S. 44–63; Pasorek G. Eine historische Notiz zur Scheidung von «theologia civilis» und «naturalis» // Symmicta philologica Salisburgensia: G. Pfligersdorffer sextagenario oblata / Ed.: J. Dalfen et al. R., 1980. S. 87–103; Gerson L. P. God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology. L., N. Y., 1990; Algra K. Stoic Theology // The Cambridge Companion to the Stoics. Camb., 2003. P. 153–179.

С. В. Месляц

Элементы Е. т. в греческой патристике. Понятия Е. т. как строгого термина в греч. патристике классического периода (II–VIII вв.) обнаружить невозможно, поскольку в таком качестве оно оформилось значительно позднее. Однако можно говорить не только о наличии основного набора элементов Е. т., но и о вполне последовательном ее





использовании, преимущественно в апологетических целях, а также при миссионерской проповеди, обращенной ко внешнему для христианства миру.

Доникейский период (150–325). Первоначальное раскрытие некоторые темы Е. т. в их пока неразличимом единстве получили у *апологетов раннехристианских*. Мч. *Иустин Философ*, развивавший концепцию божественного Логоса и природной причастности Ему всех разумных существ, отталкиваясь от стоического понятия семенного слова, а также от концепции логоса *Филона Александрийского*, утверждал, что всякий человек несет в себе частицу посеянного во всем человеческом роде Слова (τὸ ἐμφυτον σπέρμα τοῦ λόγου — *Iust. Martyr*. II Apol. 8). Эти «семена истины» есть у всех (*Idem*. I Apol. 44), ибо Суший во всем был и есть Слово (*Idem*. II Apol. 10). Слово «Бог» есть не просто имя, но врожденное в человеческой природе представление (ἐμφυτος δόξα) о неизъяснимом существе (*Ibid.* 6). Для мч. *Иустина* существенной оказывается степень причастности Слову: одни люди обладают только частью врожденного семенного слова (σπέρματικὸν λόγον), другие (лишь христиане) — всем Словом, Которое есть Христос (*Ibid.* 8); одна степень причастности — это семя и некое сходство с истиной (σπέρμα καὶ μίμημα), сообщаемое по мере способности к восприятию, другая — общение и уподобление (μετουσία καὶ μίμησις), к-рые даются по благодати (*Ibid.* 13). Поэтому частичное знание Бога доступно философам и законодателям, более того, все открытое и сказанное ими сделано по мере нахождения и созерцания Слова. Однако придание этому знанию абсолютного характера оборачивается многочисленными разногласиями (*Ibid.* 10). Из этой концепции следовал главный вывод мч. *Иустина*: все, что сказано кем-либо истинно, принадлежит христианам (*Ibid.* 13).

Феофил, еп. Антиохийский, указывает путь и метод богопознания, к-рые содержатся в неких внутренних духовных чувствах: зрении души и слухе сердца. Смотрящие плотскими глазами воспринимают физические явления и исследуют их различия. Те же, у кого есть слух сердца и зрение души, могут созерцать Бога. Эти чувства не являются для человека чем-то сверхестест-

венным. Чтобы обрести внутреннее зрение и слух, нужно исследовать самого себя и очиститься (*Theoph. Antioch. Ad Autol.* I 2). Бог проявляется прежде всего как Творец, приводя все из небытия в бытие, чтобы быть познанным и уразумеваемым из Своих деяний и потенций (διὰ τῶν ἔργων καὶ δυνάμεων — *Ibid.* 4–5). *Феофил* полагал, что не знать Творца невозможно, поскольку всякое живое существо дышит Его Духом (*Ibid.* 7).

Александрийская богословская традиция впервые систематически освоила весь круг проблем Е. т. Наибольшая заслуга в этом принадлежала *Клименту Александрийскому*. *Климент* поставил проблему соотношения естественного и богооткровенного знания, взаимосвязи веры и знания, а также исследовал механизмы познания. Он утверждал, что во всех людях, а особенно в тех, кто усиленно занимаются наукой, вливается некий божественный поток, искры божественного Слова, некое предварительное мнение (πρόληψις) о Боге: Он один, Он не гибнет и не рождается, всегда пребывает на небе. *Климент* опирался среди прочего на платоников: ум есть своего рода течение божественного в душе, хотя присущий человеку дух не есть частица Божества (*Clem. Alex. Strom.* V 13. 88). Источник всякого знания — это здравый разум, «солнце души» (*Idem. Protrept.* 6. 68, 7. 74). Метод достижения положительных сведений во всех областях знания, развёртывания первоначальных представлений, состоит в некоей духовной интуиции (πνεῦμα αἰσθήσεως — *Idem. Strom.* VI 17. 154), имеющей широкую сферу применения. Назначение человека, его природное свойство — познание Бога (*Idem. Protrept.* 10. 100). Первичное знание телеологично, оно наполнено смыслом — представлением о совершенном существе, Божестве. Представление об Отце и Творце является врожденным для всех и не требует специального научения (ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως). Ни один человек, какого бы положения он ни был, не может жить, не имея предварительного представления о совершенном существе. Все народы имеют одинаковое представление (τὴν αὐτὴν πρόληψιν) о высшем божественном владычестве, которое предшествует вере и более полному знанию того, что есть Бог, каким образом Он является Господом, Отцом

и Творцом. Остальное знание, т. е. знание, связанное с верой в божественное Воплощение и искупление человечества, обретается уже в результате научения (*Idem. Strom.* V 14. 133–135; VI 17. 149). Предварительное знание не является производным лишь человеческого разума, оно послано Богом (θεόπεμπτος — *Ibid.* VI 8. 62; 17. 156–160). Его носители по преимуществу — философы, поэтому для греков философия служила приоткрытием к принятию христианства (*Ibid.* 8. 67). Также как и мч. *Иустин*, *Климент* полагал, что само по себе философское знание ограничено. Античная максима «познай себя» уточняется *Климентом*: погрузившись в самопознание, мы одновременно постигаем божественную причину своего существования (*Ibid.* I 19. 94; *Idem. Paed.* III 1. 1). Т. о., Е. т. у *Климента* опирается в первую очередь на внутреннее устройство человека, а не на данные окружающего его мира, поэтому свое первое применение она получает в области этики. Вслед за стойками *Климент* утверждал, что именно здравый разум (ὀρθὸς λόγος) является критерием нравственного поведения (*Paed.* I 13; ср.: *SVF. Bd.* 3. *Fragm.* 500). Благодаря присущей всякому человеку врожденной вере (ἐμφυτος πίστις), человек способен избирать лучшее (*Clem. Alex. Protrept.* 10. 95). Христ. жизнь предстает как система разумных практик (σύστημα λογικῶν πράξεων), исполнение предписываемого разумом (*Idem. Paed.* I 13).

Следующий по времени представитель александрийской богословской школы, *Ориген*, особое внимание уделял церковному учению как самодостаточной системе. Бог познается в первую очередь из дел творения: «Наш ум познает Отца всех тварей из красоты дел и великолепия вселенной» (*Orig. De princ.* I 1. 6), причем познается не физическими органами чувств, а духовным «божественным чувством» ума (*Ibid.* 9). При помощи вращения небесных сфер Бог начертал на небе письменна (τὰ γράμματα) для тех, кто умеет читать божественные знаки (τὰ σημεῖα — *Idem. In Gen. hom.* III 20). Вместе с тем *Ориген* утверждал, что учение о Сыне можно ввести только на основании Писания, хотя и некоторые греч. философы признают, что все сотворено словом или разумом Божиим (*Idem. De princ.* I 3. 1).





Ориген рассуждал о 3 разновидности знания, или мудрости: мудрость мира сего (*sapientia mundi*), мудрость владык мира сего (*sapientia principum huius mundi*) и божественная мудрость (*sapientia Dei*). 1-я мудрость занимается бытовыми нуждами и предметами; 2-я, в т. ч. философия, — мудрость частичная, которая выдается за совершенное знание, но часто предлагает неполное знание о Божестве и потому борется с 3-й мудростью; 3-я, божественная мудрость, действовала в людях ВЗ, но с наибольшей ясностью открылась через Христа (Ibid. III 3; ср.: *Idem. Contr. Cels. III 47*). Истины христ. веры изначально находятся в согласии с «общими представлениями», благодаря чему возможна успешная христ. проповедь, поскольку всякая разумная душа сознает свое сродство (*τὸ συγγενές*) с Богом и питает естественную привязанность к своему Творцу (*Idem. Contr. Cels. III 40*). Свт. Григорий Чудотворец свидетельствовал, что Ориген наставлял учеников постигать Бога также через самопознание, поскольку всякая душа отражает в себе Божественный ум (*Greg. Thaum. In Orig. or. panegyг. 11*).

Эпоха Вселенских Соборов (325–787). Элементы Е. т., обнаруживаемые в сочинениях свт. Афанасия I Великого, тесно связаны с темами спасения и богопознания. По словам святителя, путь к Богу открыт всем людям без исключения, и этот путь — собственная разумная душа (*ψυχὴ λογικὴ*), поскольку при помощи одного ума можно созерцать и постигать Бога. Разумность есть преимущественное свойство человеческой природы (*Athanas. Alex. Or. contr. gent. 30–31*). Очистившись, душа может, как в зеркале (*ὡς ἐν καθόπτρῳ*), увидеть образ Отца — божественное Слово. Дополнением к этому внутреннему знанию служит познание видимого мира. Из мирового порядка и гармонии сотворенного, т. е. из дел Божиих, можно уразуметь Творца. При наблюдении за небесным сводом, за упорядоченным движением солнца, луны и звезд всякому становится ясно, что они движутся не сами по себе, но их движет Творец. На это же указывает сочетание противоположного в природе — жара и холода, зимы и лета, земли и воды, мужского и женского; в результате их соединения происходит не конфликт противоположностей,

а некая плодотворная целостность (Ibid. 34–37). Порядок, соразмерность, благоустройство, стройное сочетание мира указывает на единого Владыку — Слово (Ibid. 38). По мысли свт. Афанасия, божественное Слово есть универсальный разумный принцип бытия, живой Бог, имеющий основание лишь в Себе Самом (*αὐτολόγος*); тот кто отрицает Его — безумен (Ibid. 41). Напротив, кто усматривает этот принцип в мироздании и собственной душе, тот воистину познает Бога (Ibid. 45).

Свт. Кирилл, еп. Иерусалимский, утверждал, что чувственным образом видеть Бога невозможно. Бог распостер небо в качестве завесы своего Божества, дабы не поразить человека невыносимым для него зрелищем (*Cyr. Hieros. Catech. 9. 1*). Тем не менее можно достичь представления (*φαντασία*) о Его могуществе на основании божественных дел (*ἐκ τῶν ἔργων τῶν Θεῶν*). Свт. Кирилл специально оговаривал относительный характер этого знания, подчеркивая возрастание глубины созерцания: чем больше человек возвышается в созерцании, тем больше ему открывается Бог (Ibid. 2). Исследование физического устройства человека еще более красноречиво свидетельствует о Творце (Ibid. 15).

Свт. Василий Великий утверждал, что неведение Бога оборачивается смертью для человеческой души (*Basil. Magn. Hom. 13 // PG. 31. Col. 424*), и потому к Его познанию устремлена всякая разумная природа (*Idem. Hom. 5 // PG. 31. Col. 256*). Главное назначение человеческого разума (*λόγος*) состоит именно в познании Бога (*Idem. Ep. 233. 2*). Богоподобие разума делает возможным размышление (*φιλοσοφεῖν*) о высочайших предметах (*Idem. Hom. 8 // PG. 31. Col. 317*). По учению свт. Василия, исследование мироздания имеет единственную цель — способствовать познанию Бога. Совершенство и красота мира является школой богопознания (*θεογνωσίας παιδεύτηριον* — *Idem. Hom. in Hex. 1. 6*). Мир есть училище разумных душ, где им преподается ведение Бога и где через рассмотрение видимого и чувственного ум направляется к созерцанию невидимого (*θεωρία τῶν ἄοράτων* — Ibidem). Все в этом мире несет на себе следы премудрости Создателя (Ibid. 9. 4), видимое содержит знаки невидимого (*Idem. Ep. 24. 14*). Следуя уже сложившейся традиции,

свт. Василий находил в мироздании разумный характер, который свидетельствует о Творце (*Idem. Hom. 6. 4*). Согласно свт. Василию, постижению Бога способствует исследование собственной человеческой природы (*Idem. Hom. in Hex. 9. 6*). Этот путь познания является достаточным руководством (*χερσουργία*) к познанию Бога и может легко заменить собой поиск следов Создателя в сотворенном мире (*Idem. Hom. 3. 35; Hom. in Hex. 6. 1; Ep. 2. 2*). Внутреннее устройство человека служит достоверным свидетельством не только существования Бога, но и некоторых Его совершенств. Внутренний человек у свт. Василия описывается в категориях души и ее руководящего начала — ума (*νοῦς*), в котором он усматривает средоточие человеческого существа и основание богоподобия (*Idem. Hom. 3. 26; Ep. 233. 1*).

Свт. Григорий Богослов считал оправданным применение в христ. знании внешних наук, в т. ч. естественных. У них следует заимствовать то, что пригодно для возрастания в духовной жизни. В своих рассуждениях свт. Григорий использовал классический для Е. т. прием умозаключения от творения к Творцу, подчеркивая дарованную человеку возможность постижения Создателя из созданий (*ἐκ τῶν δημιουργημάτων* — *Greg. Nazianz. Or. 43. 11*). Вместе с тем он указывал на кроющиеся в таком подходе опасности: через красоту и упорядоченность мироздания благодаря зрительному восприятию можно постичь Бога, находящегося выше чувственного восприятия, однако, восхищаясь великолепием видимого мира, не следует упускать из виду Самого Бога (*Idem. Or. 28. 13*). Более достоверным естественным источником знания о Боге служит внутренний мир человека: «Обратимся к самим себе и, отсекая все чуждое, высечем богослова подобно статуе» (*Idem. Or. 27. 7*). Это — путь предельной внутренней сосредоточенности, когда человек, отрешившись от чувственного, общается с самим собой и с Богом, носит в себе божественные образы, являясь незамутненным зеркалом (*ἔσπετρον*) Бога и божественных предметов (*Idem. Or. 2. 7*).

Свт. Григорий, еп. Нисский, утверждал, что, исследуя отдельные аспекты мироздания, человек постигает не сущность Творца, но некоторые Его свойства: любуясь красотой, мы





постигаем премудрость, размышляя о причине жизни — благодать и т. п. (*Greg. Nyss. De beat. 6 // PG. 44. Col. 1268*). Человеку свойственна пытливость в познании, поэтому он не останавливается на обнаружении ближайшей причины вещей и, везде восходя к единому смыслу, постигает деятельность Бога как Первопричины, познаваемой через свои действия (*Idem. In Cant. Cantic. 11 // GNO. Vol. 6. P. 334–335*). Др. путь познания Бога пролегает через исследование умопостигаемого, в первую очередь собственной души, созданной по божественному подобию. Достигнув нек-рой степени душевной чистоты, человек в образе усматривает первообраз: Божество или отблески (ἀπλυσάσματα) Божества, к-рые суть чистота, святость, простота и в к-рых виден сам Бог (*Idem. De beat. 6 // PG. 44. Col. 1272*).

Согласно прп. *Максиму Исповеднику*, человеку дан для руководства естественный закон (φυσικός νόμος), к-рый вполне уясняется при созерцании природы (*Maximus Conf. Ambigua // PG. 91. Col. 1129*). Естественное созерцание исследует чувственный мир и постигает в нем логосы бытия; посредством чувств душа воспринимает чувственные предметы, воспринимая их логосы и переходя затем к постижению единственного высшего Божественного Логоса (*Idem. In Ps. 59; ср.: Idem. De carit. I 94*). Т. о., предметом Е. т. у прп. *Максима* является фундаментальный раздел его богословской системы — учение о логосах.

Прп. *Иоанн Дамаскин* подвел итог предшествующей традиции употребления некоторых приемов Е. т., хотя и не предлагал ее систематического рассмотрения. По его учению, представление о существовании Бога «всеяно» во всех, прежде всего вслед того, что творение дает возможность осознать величие Бога (*Ioan. Damasc. De fide orth. I 1*). Рассуждая в категориях Е. т., прп. *Иоанн* предлагал космологическое доказательство существования Бога: все сущее (πάντα τὰ ὄντα) сотворено кем-либо, причем Создатель его должен быть несотворенным, вечным, неизменным, т. е. Богом. Кроме того, наблюдаемые сохранение, бережение и управление (συνοχή καὶ συντήρησις καὶ κυβερνήσις) в творении также красноречиво указывают на существование Бога (*Ibid. 3*). Для познания Бога может подойти любой природный

предмет, «всякое древо», однако более совершенное знание обретается из познания человеческого устройства (*Ibid. II 11*).

Лит.: *Попов И. В.* Естественный нравственный закон. Серг. П., 1897; *Глаголев С. С.* Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви. Х., 1900; *Новоселов М. А.* Забытый путь опытного богопознания. М., 1912³; *Camelot P. T.* Foi et gnose: Introd. à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie. P., 1945; *Spanneut M.* Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome a Clément d'Alexandrie. P., 1957; *Courcelle P.* Connais-toi toi-même de Socrate à St. Bernard. P., 1974–1975. 3 t.; *Hadot P.* Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité // Museum Helveticum. 1979. T. 36. P. 218–231; *idem.* Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque // Les Règles de l'interprétation / Éd. par M. Tardieu. P., 1987; *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.

П. Б. Михайлов

Элементы Е. т. в латинской патристике. Е. т. в своей ранней форме, т. е. в виде различных элементов учения о естественном богопознании, возникла в лат. патристике с момента ее зарождения, постепенно развиваясь от чистой апологетики к широкому и систематическому анализу способностей человеческого разума в богопознании.

Ранний (доникейский) период (150–325). Лат. апологет *Минуций Феликс* полагал, что человек, опираясь на данные ему от Бога познавательные способности, такие как разум и чувства (ratio et sensus — *Min. Fel. Octavius. 16*), способен познать самого себя, свою сущность и свое происхождение; однако он, будучи частью мирового целого, не может познать себя прежде, чем познает мир как целое и те всеобщие связи, к-рые в нем существуют. Но познать мир в целом — это значит познать его происхождение, т. е. познать его Творца — Бога. Поэтому человек не может познать самого себя, если прежде не познает Божества (*Ibid. 17, 32*). Даже телесное строение человека (прямая осанка, устремленный вверх взор) естественно направляет его к познанию Небесной Славы (*Ibid. 17*). Во всех творениях Божиих и во всех явлениях созданного Богом мира человек может усматривать присносущую Силу Божию (*Ibid. 32*). Поэтому не только христиане, но и лучшие языческие философы пришли к познанию единого Бога, хотя и называли Его различными именами (*Ibid. 19–20*).

У *Тертуллиана* впервые встречается термин, наиболее близкий к Е. т.,

однако он употребляется исключительно по отношению к языческой теологии. Опираясь на классификацию Варрона, он писал о 3 родах богов, сообразно к-рым существуют 3 рода теологии: физический род (physicum), о к-ром рассуждают философы; мифический (mythicum), к-рый обсуждается поэтами; и народный (gentile — *Tertull. Ad nat. II 1*). 1-му роду богов соответствует Е. т., или, по Тертуллиану, «физический род теологии» (physicum theologiae genus), в рамках к-рого боги отождествляются с миром в целом или с его отдельными частями и стихиями (*Ibid. II 2–3*). Тертуллиан отмечал множество различных противоречий и нелепостей, присущих языческой Е. т., и утверждал, что философы не смогли познать Бога в полноте, а значит — убоиться и приобрести мудрость, ибо с самого начала они уклонились от страха Божия, к-рый есть источник мудрости (*Ibidem*).

Тертуллиан учил о 2 видах истинного богопознания (истинной теологии): естественном (naturalis), опирающемся на природу (natura), и откровенном (revelatio), основанном на Свящ. Писании (*Tertull. Adv. Marcion. I 18; Idem. De test. anim. 2–6; Idem. De spect. 2*). Он также указывал правильный порядок их соотношения: «Бога сначала следует познать благодаря природе (natura), а затем узнать благодаря научению (doctrina); и благодаря природе [означает познать Бога] из [Его] дел (ex operibus), а благодаря научению — из проповедей (ex praedicationibus)» (*Adv. Marcion. I 18*). Подтверждение своей т. зр. Тертуллиан видел в истории развития религ. сознания человечества. По его мнению, в соответствии с планом божественного домостроительства это развитие совершалось в такой последовательности: прежде всего в человеке воспитывалась вера как основа всякого религ. знания, путем воспитания веры в человеке исправлялось естественное богопознание, получившее ложное направление под влиянием греха, а в дополнение к естественному богопознанию человеку сообщалось откровенное богопознание, постепенно раскрывавшееся до полного откровения истины во Христе (*Ibid. I 18; III 2; Idem. De carn. Chr. 17*). Т. о., Тертуллиан полагал, что естественное богопознание является переходной ступенью, ведущей от языческого заблуждения к принятию христ. истины (*De test.*





anim. 2–6). Для естественного богопознания Бог наделил человека такими познавательными способностями, как ум и чувство, благодаря которым душа познает невидимое и духовное через видимое и телесное (*Idem. De anima. 18*).

По мнению Тертуллиана, источником естественного богопознания является природа (*natura*) в широком смысле. Природа — это «книга», в которой человек всегда может читать свидетельства о Боге и находить подтверждение истин Откровения. Понятие «природа» объединяет как внешний, физический мир, так и внутренний, духовный мир человека — его душу. Обращаясь к внешнему, физическому миру, человек может в его разумном и прекрасном устройстве усмотреть следы могущества, премудрости и благости его Творца и даже предначертание истин, открытых в христианстве (*Idem. Apol. adv. gent. 17; Adv. Marcion. I 10; Idem. De resurr. 12*). Согласно Тертуллиану, природа — это «естественное средство» (*naturalia instrumenta*) познания Бога (*Adv. Marcion. I 18*). Познать дела Божии можно при помощи здравого рассудка (*communibus sensibus — De resurr. 3*), ведь все они для того и были произведены, чтобы Бог познавался через них (*Adv. Marcion. I 10*). Еще более красноречиво свидетельствует о Боге внутренняя, духовная природа человека — его душа, созданная по образу и подобию Божию. «Сознание Бога» (*conscientia Dei*) — это своего рода «приданое», с к-рым наша душа изначально появляется на свет (*Ibidem*). В ней естественным путем образуются первичные представления о едином Боге, о благе, зле, о своем бессмертии, о воскресении тела. Страшном Суде, загробном блаженстве и наказаниях (*De test. anim. 2–6; De resurr. 3, 5*). Человеческая душа по природе является «христианкой», она была научена Самим Богом, поэтому человеку следует познавать свою душу, находя в этом основу богопознания (*De test. anim. 5*). Вместе с тем Тертуллиан утверждал, что одного свидетельства природы недостаточно для познания всех истин, необходимых для спасения человека, поскольку природа дает слишком общее представление об этих истинах, так что таким путем их невозможно познать в точности и полноте (*De spect. 2; Apol. adv. gent. 46*). Т. о., вслед. неполноты и общности содержания естественное богопозна-

ние признается Тертуллианом недостаточным (см.: *Потов. 1880. С. 75–76*).

Обсуждение отдельных аспектов Е. т. встречается у рим. богослова сер. III в. *Новациана*. В трактате «О Троице» он отмечал, что «человеческий дух, познавая сокрытое из явного, на основании величия творений, которые он видит, очами ума помышляет о величии Художника» (*Novat. De Trinit. 3*). Особенно ярко свидетельствует о премудрости Творца разнообразное устройство живых организмов, а также сам человек, сотворенный по образу Божию, поскольку Бог наделил его умом, разумом и рассудительностью (*mens et ratio et prudentia*), чтобы он мог подражать Богу (*Ibid. 1*).

К вопросам Е. т. обращался лат. церковный писатель и апологет III–IV в. *Лактанций*. Согласно Лактанцию, человек по природе наделен превосходным разумом (*ratio perfecta*), к-рый дает ему преимущество перед остальными животными, ибо только ему дано познавать Божественное (*Lact. Div. inst. III 10, II 1, 8*). В конечном счете мудрость и есть познание Бога (*Idem. De ira Dei. 12–13; Div. inst. VII 9*). Человек может познать Бога из Его творений и явленной в них Его силы и действия (*Div. inst. VII 9*); когда он взирает на прекрасные и удивительные творения Божии, то «умственными очами» может созерцать в них Самого Бога, невидимого и непостижимого для телесных чувств (*Ibid. VII 9*). Под руководством природы человеческая душа ищет и любит вечного Бога, помышляя, откуда она произошла и куда возвратится (*Ibid. VII 9*); поэтому человек приходит к более точному познанию Бога тогда, когда обращает мысль на самого себя и вспоминает свое происхождение (*Ibid. III 10*).

Классическая латинская патристика (325–451). Интенсивное развитие различных тем Е. т. продолжалось во 2-й пол. IV – 1-й пол. V в. По мнению свт. *Илария*, еп. Пиктавийского, стремление к познанию Бога естественно вложено в человека (*Hilar. Pict. In Ps. 143. 8, 66. 2*). Бог создал человека одушевленным, разумным и мыслящим, тем самым даровав ему средства для познания Себя (*Idem. De Trinit. VI 19; I 2–3*). Свт. Иларий различал 2 источника знания человека о Боге — естественный разум и божественное Откровение (или Свящ. Писание — *Ibid. I 2–*

15). Естественный разум (*sensus naturalis, sensus communis*) предполагает познание Бога через рассмотрение Его творений. Так человек может убедиться в существовании Творца мира и усмотреть Его отдельные свойства, такие как единство, вечность, бесконечность, величие, красота (*Ibid. I 4, 7*). Вместе с тем свт. Иларий отмечал недостаточность Е. т., поскольку, «если человеческий дух не получит дара Св. Духа, он будет иметь доступную для познания природу Божию, но не будет иметь света», в к-ром он мог бы ее познать (*Ibid. II 35*). Согласно святителю, «естественный разум (*ratio*) не может вместить небесного света и полагает, что в природе есть только то, что он постигает внутри себя или может представить из самого себя; но божественные чудеса в соответствии с величием вечного могущества [человек] взвешивает не разумом, а беспредельной верой» (*Ibid. I 12*). Потому естественный разум не может быть судьей в вопросах веры (*Ibid. XI 30*). Кроме того, свт. Иларий отмечал недостатки естественных аналогий (*comparationes*), составляющих одну из основ Е. т.: «Если мы, рассуждая о природе Божией и о [Божественном] рождении, приводим примеры [различных] сравнений, то никто не должен считать, что они содержат в себе совершенство абсолютного смысла. Ведь нет никакого сравнения земных вещей с Богом, но немощь нашего ума вынуждает нас искать среди низшего неких образов, как бы признаков высшего, так что следуя привычке к знакомым предметам, мы должны возвышаться от наших обычных мнений к необычному представлению» (*Ibid. I 19; IV 2*). Вместе с тем свт. Иларий полагал, что естественное богопознание не отменяется, но дополняется содержанием божественного Откровения (*Ibid. I 5–7; XI 23–24*).

Лат. богослов IV в. *Викторин Марий* в качестве основных источников Е. т. рассматривал сотворенный Богом мир и человеческую душу (*Mar. Vict. Adv. Ar. I 20. 24–37, 32. 16–78, 56. 11; III 6. 3–5; Idem. In Ephes. 1. 4 // PL. 8. Col. 1240*). Е. т. он называл мудростью (*sapientia*), а сверхъестественную теологию — откровением (*revelatio*), поскольку «мы или сами познаем Бога и обретаем познание о божественном, или же [получаем] некое откровение, т. е. как бы наставление извне, которое показывает нам





Бога и все божественное» (In Ephes. 1. 17–18 // PL. 8. Col. 1248). К мудрости прежде всего относится познание Бога через тварный мир, к-рый был для этого создан (Adv. Ar. III 6. 3–5). Таким способом можно познать творческую силу Божию и Его Божество (divinitas — Ibid. I 2. 33–35). Однако, по мнению Викторина, точнее свидетельствует о Боге человеческая душа, к-рая, будучи образом Божиим, познавая саму себя, может познать в себе и Бога как свой Первообраз (Adv. Ar. I 56. 11, 63. 18, 64. 5; In Ephes. 1. 4 // PL. 8. Col. 1239). Благодаря самопознанию человек может отчасти познать даже внутренние законы Божественной жизни. Опираясь на метод аналогии, Викторин учил, что человеческая душа, обладая самостоятельным существованием или бытием (esse), не просто существует, но живет (vivere), и не просто живет, но живет, размышляя (intellegere) о своем бытии и жизни (Adv. Ar. I 32. 16–78). Т. о., для Викторина человеческая душа — это не просто образ Божий, но «образ вышней Троицы» (superioris Triados imago — Ibid. I 63. 18), или «вторая единичная троица» (trinitas unalis secunda — Ibid. I 64. 5). Перенося эту психологическую аналогию на Божественную реальность, Викторин утверждал, что Бог есть триединство высшего Бытия, Жизни и Мышления, к-рые являются Его вечными формами, идеями, силами и соответствуют трем Ипостасям Св. Троицы (см.: Adv. Ar. I 63. 11–14; III 4. 6–17. 9; IV 21. 26–28; 25. 44–5 и др.). Однако на основании только естественных источников и способностей человек не может достичь истинного и совершенного познания Бога; для этого ему необходима помощь со Самого Бога, предоставляемая как в виде Свящ. Писания (*Idem. De gen. Div. Verbi. 1. 17–21; Adv. Ar. I 29. 4–5*), так и в виде непосредственного откровения Св. Духа (In Ephes. 1. 4, 17–18; 3. 1–4).

По словам свт. Амвросия, еп. Медиоланского, «так же как автор познается в своих произведениях и строитель — в своих строениях... так и невидимое Самого вечного Творца, Который для нас невидим, мы постигаем через то, что сотворено» (*Ambros. Mediol. Expl. ps. 47. 6*). В наблюдаемом произведении (opus) ясно обнаруживается деятель (operator); поэтому весь этот мир есть не что иное, как «образец Божествен-

ного действия» (divinae specimen operationis) и «признак Божественного величия», и посредством него проявляется Премудрость Божия (*Idem. Exam. I 5. 17*). Др. источник Е. т. свт. Амвросий видит в самопознании души, созданной по образу Божию (Ibid. VI 7–8, 43–46). Когда душа отрешается от тела и удаляется от всего телесного, то внутри самой себя насколько возможно исследует и взывает Божественного; и если сможет Его постичь, превзойдя умопостигаемое, в Нем утверждается и Им питается (*Idem. De Isaac. 4. 11*).

Высшей степени развития и систематизации Е. т. достигает у блж. Августина, еп. Гиппонского. В его сочинениях встречается сам термин «естественная теология» (theologia naturalis), однако, как и у Тертуллиана, исключительно в отношении языческой Е. т., к-рая обязана своим происхождением философам, имеет сугубо школьный характер и трактуется о том, кто такие боги, где они находятся, каково их происхождение и свойства, с какого времени они существуют и т. п. Августин критиковал эту Е. т. за то, что она обожествляет мир и его различные части (небо, землю, стихии), в т. ч. и наполняющие их души, т. е. все то, что на самом деле является творением Божиим, а также учит о множестве божеств и об их изменчивости, что противоречит понятию о едином истинном и неизменном Боге (*Aug. De civ. Dei. VII 6, 27, 29; VIII 1, 5*). По мнению Августина, языческая Е. т. достигла высшей степени развития у платоников; но и они, придя к мысли о существовании единого, бестелесного, неизменного Бога, сотворившего все, полагали, что культ следует совершать мн. богам (Ibid. VIII 5–6, 8–9, 12; X 3).

Несмотря на это, блж. Августин не отрицал возможности построения истинной христ. Е. т., основания чему он видел в Свящ. Писании (*Aug. De ver. rel. 52; Idem. De doctr. christ. I 4; De civ. Dei. VIII 6; Idem. De Trinit. XV 2. 3*). Он полагал, что «если мы хотим вернуться в [небесное] отечество, где можем стать блаженными, следует пользоваться этим миром, а не наслаждаться [им], чтобы... из телесных и временных вещей мы достигли духовных и вечные» (*De doctr. christ. I 4*). Человеческая душа является разумной и мыслящей (rationalis et intellectualis), поскольку она была создана по образу Божию,

чтобы она могла пользоваться разумом и интеллектом для познания и созерцания Бога (*De Trinit. XIV 4; Idem. De Gen. imperf. VII 22; XII 31*). В своем анализе естественного богопознания блж. Августин проводил четкое различие между внешней (extra nos) и внутренней (intra nos) Е. т. 1-й вид Е. т. предполагает, что во внешнем, телесном мире наш разум может обнаружить «следы» (vestigia) или «признаки» (indicia) Бога Троицы; напр., бытие вещей указывает на Бога Отца как Источник всякого бытия и высшее Бытие; разнообразие форм и видов вещей указывает на Сына как источник всякой формы и высшую Премудрость; наконец, упорядоченность вещей по отношению друг к другу и согласованность их с самими собой указывает на Св. Духа как источник всякого порядка и любви (*De Trinit. VI 10. 12; De civ. Dei. XI 28*). Подобные «следы» Св. Троицы Августин усматривал и во внешнем человеке, точнее, в акте чувственного восприятия внешних предметов, в к-ром можно различить, во-первых, воспринимаемое зрением тело, во-вторых, образ, или форму тела, к-рая отпечатлевается в зрительной способности, и, в-третьих, устремление воли (intentio voluntatis), соединяющей то и другое (*De Trinit. XI 2. 2–5*).

2-й вид Е. т., к-рый, по мнению Августина, обладает гораздо большей точностью и к-рому он уделял особое внимание, — это внутренняя Е. т., основанная на самопознании души как образа Божия (imago Dei — *De civ. Dei. XI 26; De Trinit. X 12. 19*). Подобно тому как человеческая душа представляет собой неразрывное единство 3 составляющих: бытия (esse), мышления (nosse) и воли (velle), так и Бог представляет собой триединство высшего Бытия, Мышления и Воли, к-рые в Нем абсолютны, неизменны, вечны и суть три Лица — Отец, Сын и Св. Дух (*Idem. Confess. XIII 12, 19*).

Вместе с тем блж. Августин ясно осознавал недостаточность как внешней, так и внутренней Е. т. Он указывал на неточность самого метода аналогий, лежащего в основе и той, и другой Е. т., поскольку все тварные аналогии и подобия далеки от божественной истины (*Confess. XIII 11. 12; De civ. Dei. XI 26; De Trinit. X 12. 19; XV 11. 20*). Поэтому он учил, что после обращения человека от созерцания внешних вещей вовнутрь,





к самому себе (in se ipsum redire), к своей душе, он должен осознать всю ее изменчивость и несовершенство и попытаться подняться над самим собой (transcendere se ipsum) к вечным и неизменным идеям и Самой Истине (*Idem*. De ver. relig. 39; Confess. VII 16; IX 25; X 9–11, 36–38; De civ. Dei. XI 28; De Trinit. VIII 9, 13; IX 6, 9).

Завершающий период латинской патристики (451–750). В поставгустиновский период серьезный вклад в рассмотрение тематики Е. т. внес *Бозций*. Основываясь на трудах Аристотеля, он различал 3 части философии: теоретическую (speculativa), практическую (activa) и логическую (rationalis) (*Boetius*. Comment. in Porphyg. I // PL. 64. Col. 73); в свою очередь, теоретическая часть философии также разделяется на 3 части: физическую (naturalis), математическую (mathematica) и богословскую (theologica) (*Idem*. De Trinit. 2). Согласно Бозцию, богословие — это отвлеченная (abstracta) наука, изучающая божественную сущность, отделенную от вещей, нематериальную и неподвижную. В исследованиях богословие опирается на умственное познание (intellectualiter); оно не опирается на образы (imaginatio), но «всматривается в саму форму, которая поистине есть форма, а не образ, — в ту форму, которая есть само Бытие (esse ipsum est) и из которой происходит бытие» (*Ibidem*). Следуя античной традиции, Бозций не отличал Е. т. от философии, но считал ее составной частью последней. С др. стороны, как христ. богослов, Бозций находил необходимым добавлять к Е. т. богооткровенное богословие, основанное на божественном авторитете — Свящ. Писании и Церковном Предании, к-рые призваны руководить частными богословскими изысканиями (*Idem*. De fide cathol. // PL. 64. Col. 1338). Бозций указывал, что в богословских исследованиях необходимо соединять веру и разум (*Idem*. De praedicationem Trium Personarum // PL. 64. Col. 1302) и что существует некий предел, за к-рый не может вести путь разума (*Idem*. De Trinit. Prooem.). Этот подход Бозция к Е. т. и определение ее места в христ. богословии наряду с августиновским разделением Е. т. на внешнюю и внутреннюю лег в основу последующего развития Е. т.

Большое внимание вопросам Е. т. уделял папа св. *Григорий I Великий*. Он воспринял августиновское учение

о пути богопознания, состоящем из 3 основных ступеней: отрешение от внешнего материального мира (extra nos); вхождение в себя (in semetipsos), самопознание (или «сужение» себя); превосхождение себя (super semetipsos), своей тварности и ограниченности в непосредственном созерцании Бога (*Greg. Magn. Moral.* V 6, 9, V 31, 55, VI 37, 58, XXXI 51, 102; *Idem*. In Ezech. I 3, 13, 4, 4; II 2, 3, 12; *Idem*. In Evang. II 34, 11; *Idem*. Dial. II 3). Свт. Григорий соотносил Е. т. с 1 и 2 ступенями этого пути, т. е. разделял Е. т. на внешнюю и внутреннюю. На 1-м этапе человек не только устремляет свой дух к небесному и духовному и стремится духовно выйти за пределы всего телесного, но и созерцает внешний мир (exteriora). Удивительные создания видимого творения суть следы их Творца (vestigia Creatoris). Поэтому правильно рассмотренные творения суть пути к Творцу (viae ad Creatorem). Рассматривая создания, человек удивляется в них могуществу, силе и премудрости их Творца. На 2-й ступени богопознания человек обращается к самому себе, к самопознанию. Согласно свт. Григорию, «всякая душа, ни о чем не должна заботиться так сильно, как о самопознании (ut seipsam sciat). Кто знает самого себя, познает, что он сотворен по образу Божию» (*Idem*. In Santic. I 28). Более всего внимание свт. Григория было сосредоточено на непосредственной встрече души и Бога, происходящей в самой глубине ее — в сердце (*Moral.* X 8, 13, V 6, 9; In Santic. I 3, 24; In Evang. 14, 4, 34, 11; In Ezech. II 9, 10).

В VII–VIII вв. интерес к теоретическим богословским вопросам, в т. ч. и к вопросам Е. т., на Западе ослабел. Один из немногих значительных писателей этого периода, св. *Беда Достопочтенный*, называл созерцание Бога (contemplatio Dei) «одним единственным богословием» (una et sola theologia), перед к-рым отступают все остальные виды богословия и к-рое лишь начинается в этой жизни, но будет продолжаться в будущей (*Beда*. In Luc. III 10). При этом он отмечал и определенную ценность Е. т. для земной жизни, поскольку «пути Господни» (viae Domini), о к-рых упоминал Соломон (Притч 8, 22), суть, во-первых, Его создания, благодаря размышлению над к-рыми человек приходит к вере или познанию Бога; и, во-вторых, бо-

жественные озарения (illuminatio), посредством к-рых Бог являет Себя ангельским духам и человеческим умам (*Idem*. Super Parabolas Salomonis allegorica expositio. I 8 // PL. Vol. 91. Col. 965). Дальнейшее развитие Е. т. на Западе связано с возрождением философии и богословия у средневеков. схоластов.

Лит.: *Потов К. Д.* Тертуллиан, его теория христианского знания и основные начала его богословия. К., 1880; *Адамов И. И.* Св. Амвросий Медиоланский. Серг. П., 1915; *Bruder K.* Die philosophischen Elemente in den Opuscula sacra des Boethius: Ein Beitr. zur Quellengeschichte der Philosophie der Scholastik. Lpz., 1928; *Grabmann M.* Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott. Köln, 1929. Darmstadt, 1967; *Burnaby J.* Amor Dei: A Study of the Religion of St. Augustine. L., 1938; *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. L., 1968; *Braun R.* Deus Christianorum: Rech. sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien. P., 1977; *Daniélou J.* Les Origines du Christianisme Latin. P., 1978; *Boethius: His Life, Thought and Influence* / Ed. M. Gibson. Oxf., 1981; *Evans G. R.* The Thought of Gregory the Great. Camb., 1986.

А. Р. Фокин

Е. т. в средневековой схоластике.

Последовательность этапов в развитии средневеков. Е. т. приблизительно совпадает с традиц. периодизацией схоластики. В XI — нач. XIII в. впервые после перерыва в неск. столетий были предприняты попытки применить философский метод к теологическому исследованию. При этом под философией понималась преимущественно логика, из чего истекли характерный логицизм и «логический оптимизм» этого периода: уверенность мн. авторов в том, что и существование Бога, и Его атрибуты могут быть строго и неопровержимо доказаны рациональным путем. Логицизм теологии противостоял богословы-традиционалисты, к-рые видели в завышенных притязаниях логического разума угрозу благочестию и неприкосновенности божественной Тайны. В XII в. эта логицизирующая тенденция уравновешивается стремлением к естественному богопознанию, основанному на всматривании в мир природных творений.

В XIII–XV вв. сформировалось отчетливое представление о 2 типах теологии — Е. т. и богооткровенной теологии. В сочинениях *Фома Аквинского* и его современников Е. т. была выделена в качестве науки, отвечающей всем традиц. критериям научного знания, и заняла верхнюю позицию в классификации естественных человеческих наук. В формировании такой концепции Е. т.





важнейшую роль сыграли 2 фактора: освоение главных трудов Аристотеля, в первую очередь «Метафизики», и знакомство с сочинениями араб. и иудейских философов в лат. переводах. С др. стороны, в это же время укрепилась и получила рациональное обоснование концепция, согласно к-рой теология принципиально отличается от науки и составляет особый, автономный вид знания.

В период с XVI по XVII в., к-рый в традиц. классификации принято называть второй схоластикой, концепция Е. т. как науки стала доминирующей. В ее развитии на этом этапе важную роль сыграли неск. факторов: создание в нач. XVI в. фундаментальных комментариев к обеим «Суммам» Фомы Аквинского (*Каэтан*, Ф. Феррари); *Триденцкий Собор* (1545–1563), утвердивший учение св. Фомы в качестве идеологической основы *Контрреформации*; интеллектуальная деятельность ордена *иезуитов* (основан в 1534, официально признан в 1540). Во 2-й пол. XVI в. иезуитами П. Фонсекой, Ф. Суаресом было переосмыслено место Е. т. в системе наук: она стала частью метафизики (которая тогда же утвердилась в качестве автономной науки), а ее предмет, божественное сущее, был признан главным или преимущественным (praecipuus) предметом метафизического исследования. В многочисленных «Философских курсах» (*Cursus philosophicus*), являвшихся основным жанром философской лит-ры в схоластике XVII в., темы Е. т. рассматривались обычно в самом конце, как завершение всей системы философского знания.

В тот же период постепенно произошли существенные сдвиги в трактовке метафизики в целом: она сужается до учения о субстанции, мн. темы более общего характера перемещаются в область логики. Нарастающая формализация не могла не затронуть и Е. т. как часть метафизики. Объем разделов, посвященных ей в философских курсах, неуклонно сокращался; трактовка проблем становилась все более сухой и формальной.

Е. т. в ранней схоластике (IX – нач. XIII в.). Одним из первых богословов XI в., пытавшихся применить логику к исследованию истин веры, был Беренгарий Турский, писавший: «Если только человек — не слепой глупец, он не может отри-

цать, что в поисках истины разум, несомненно, является наилучшим вожатым» (*Berengarii Turonensis De sacra coena adversus Lanfrancum // Opera / Ed. A. F. Vischer. B., 1834. Vol. 1. P. 100*). Поскольку именно дар разума делает человека образом Божиим, логические и разумные методы исследования признавались Беренгарием абсолютными и применимыми к любым, в т. ч. божественным, вещам. Такая позиция приводила его к сомнительным и даже ошибочным выводам, напр., в учении о *Евхаристии*.

Против крайностей, до к-рых доходил Беренгарий в своем увлечении логическим методом, выступал влиятельный теолог *Ланфранк*, архиеп. Кентерберийский. Хотя Ланфранк не отрицал пользы логики, в т. ч. и в богословии, но противился ее неразборчивому приложению к тайнам веры. Логические доводы, по мнению Ланфранка, являются лишь одним из способов аргументации; др. более сильным способом остается прямое обращение к тексту Свящ. Писания.

Ансельм, архиеп. Кентерберийский, ученик Ланфранка, был убежден, что у человека есть 2 источника знания: вера и разум. Вера должна быть исходной точкой в поисках истины: «Не для того пытаюсь понимать, чтобы верить, но верую, чтобы понимать» (*Anselmus. Proslog. 1 // PL. 158. Col. 227*). В противоположность крайним диалектикам, он отстаивал первенство веры и отказывался подчинить Свящ. Писание разуму диалектика. Однако, по мнению Ансельма, как только христианин укрепится в вере, он законно может пытаться понимать то, во что верит. Ансельм считал возможным доказать необходимость Троицы и Воплощения, предупреждая при этом, что логически доказать необходимость этих таинств не означает вполне познать их. Конкретным плодом рациональной теологии Ансельма стала разработка первого в зап. христианстве доказательства существования Бога и основанного на нем рационального учения о божественных атрибутах. Назначение этого доказательства, по мысли Ансельма, состоит в том, чтобы дать уже крепко верующему понимание истины, гласящей, что Бог существует. Но доказательства, взятые сами по себе, способны убедить и неверующего, т. е. обладают силой полноценного логического аргумен-

та. На основании проведенного доказательства существования Бога Ансельм развивал учение о Божественных атрибутах, или свойствах. Согласно Ансельму, из понятия Бога можно вывести, что Он есть высшее Сущее, т. е. полнота бытия. Отсюда же выводится Божественное всемогущество, простота, вечность, неизменность и т. д. Но эта продуктивность обнаруживает себя только в том случае, если человек независимо от самого аргумента уже имеет представление о том, чем именно является Бог как наибольшее сущее.

Немало способствовал буд. организации теологии в науку богослов и логик Петр *Абеляр*. Он признавал, что человеческий разум не в силах полностью постигнуть тайны веры. Влияние Абеляра на развитие Е. т. выразилось в том, что он определил тот идеал технической и интеллектуальной строгости богословских занятий, к-рый полностью осуществился в доктринальных синтезах следующего периода. Конкретным примером приложения логических построений к богопознанию может служить учение Абеляра об универсалиях в Божественном интеллекте. Согласно Абеляру, эти универсалии отличны от тех общих понятий, к-рые образует интеллект человека благодаря чувственному опыту, как причина отличается от следствия. Будучи источником и формальным основанием сходства сотворенных вещей, универсалии в Божественном уме, т. е. идеи вещей, оказываются в то же время тем формальным средством, благодаря которому Бог может постигать каждую индивидуальную вещь из сотворенных Им.

В XII в. сформировалась *шартрская школа* богословия, в центре интересов к-рой находилось исследование природы и разработка космологических концепций. Ее представитель *Гильберт Порретанский* в учении о Боге опирался на концепции Боэция и сформулировал основные понятия собственной Е. т. в комментариях на трактат Боэция «О Троице» (*Gilberti Porretae Commentaria in Librum De Trinitate // PL. 64. Col. 1255–1300*). Согласно Гильберту, Бог есть чистая сущность (*essentia*), от Него получает свою сущность все прочее, и поэтому божественная сущность есть бытие всех творений. Но ничто из того, что творит Бог, не является чистым бытием: всякая





тварь есть составное бытие, распадающееся на «то, что есть» (*id quod est*) и собственно «бытие» (*esse*). Божественная сущность сообщает себя творениям, наделяя их бытием через их родовые сущности (телесность, животность и т. д.). В Самом Боге Его сущность и божественность — одно и то же. Теодорик Шартрский учил о Боге как о троичной причине универсума. При этом он устанавливал соотношение между теми обозначениями первоначала, к-рые приняты в естественном богопознании, и именами Божественных Лиц: Бог есть производящая (Отец), формальная (Сын, премудрость Божия) и целевая (Св. Дух, благодать Божия) причина мира. Кларембальд Аррасский, ученик Теодорика, полагал, что главный объект богословского знания — Бог как форма и акт. Бог есть абсолютная форма и, следов., абсолютный акт: не акт чего-то, но просто «акт». Чистая и абсолютная актуальность имеет необходимый характер, а значит, неизменна и вечна. В такой перспективе Кларембальд понимал также смысл божественного имени «Сущий»: Бог есть «форма бытия», не причастная ни к чему. Отсюда же выводится учение о постигаемых естественным путем божественных атрибутах: абсолютном единстве и вездесущести. Чистое актуальное бытие означает чистое единство, поэтому множественность всегда внеположна Богу. Бог вездесущ, потому что Он есть абсолютная форма и присутствует везде, где присутствует к.-н. форма. Как везде, где есть белизна, присутствует форма белого, так везде, где нечто есть, присутствует форма бытия. Следов., Бог присутствует везде, и в этом смысле Он есть форма всех вещей.

Алан Лилльский предпринял попытку полностью обновить метод теологии и прямо доказать основные философские истины, ведущие к принятию христ. веры. Опираясь на своеобразно истолкованные положения трактата Боэция «О Троице», он полагал, что теология может и должна быть выстроена посредством дедуктивного метода из предварительно определенных терминов и аксиом. Методологические принципы Алана получили наиболее полное выражение в трактате «Искусство католической веры» (*Alanus de Insulis. De arte seu articulis catholicae fidei* // PL. 210. Col. 593–618), к-рый по своей структуре подобен трактату

по геометрии и содержит термины, постулаты, аксиомы, доказательства. Цель трактата — продемонстрировать неверующим, что доводы разума со всей мощью свидетельствуют об истинности христианства. Алан учил, что душе по природе врождены богословские максимы — непосредственно очевидные положения. Первая богословская максима определяет Монаду, т. е. Бога: «Монада есть то, через что всякая вещь едина» (*Idem. Regula theologiae* // *Ibid.* Col. 623). Исходя из этого, Алан развивал богословие Единого, разворачивая его как учение о 3 уровнях бытия: «занебесный», которому соответствует Бог как абсолютное Единство; «небесный», к-рому соответствуют ангелы, на этом уровне появляется инаковость и изменчивость; «поднебесный», к-рому соответствует мир тел и множественности. Будучи началом и одновременно концом всего, божественная Монада уподобляется кругу. Чтобы дать представление об этой парадоксальной божественной реальности, Алан использовал известную формулу: «Бог есть бесконечная сфера, центр которой — везде, а окружность — нигде» (*Ibid.* Col. 627).

Один из самых видных представителей школы аббатства Сен-Виктор, Гуго Сен-Викторский, предложил разделение теологии на 2 части: мистическую и философскую. В трактате «Дидаскаликон» (*Hugo Vict. Didascalicon* // PL. 176. Col. 739–838) он рассуждал о философской теологии (*theologia, philosophia intellectibilis, philosophia divinalis*) как об одной из теоретических философских дисциплин; в этот высший разряд философского знания она входит наряду с математикой и физикой. Целью философской теологии, как и прочих теоретических дисциплин, является поиск и обретение истины, а путем, ведущим к этой цели, служат естественный свет разума и систематическое обучение, в основе к-рого лежат традиц. «свободные искусства» тривиума и квадравиума.

Е. т. в классической схоластике.

В нач. XIII в. возникает влиятельная францисканская школа теологии. Ранние францисканцы стремились к созданию богословско-философского синтеза, ориентируясь на общий дух первоначального августинизма. Один из первых представителей францисканской мысли, Бонавентура, развивал мн. темы Е. т.

внутри общего учения о Боге Творце. Основными направлениями исследований Бонавентуры в этой области были: философское обоснование творения, попытка выстроить аналогию между Богом и сотворенными Им вещами, трактовка Бога как причины и образца для творений. Бонавентура считал, что возможно доказать абсурдность вечного существования мира и рационально обосновать его сотворенность. Всецелое бытие мира зависит от Бога и в каждое мгновение нуждается в поддерживающем действии божественной причины. Сам Бог есть чистая форма света; в основе творений тоже лежит первичная форма света, к-рая аналогична свету божественному и представляет собой начало активности в телах, источник их изначальной энергии. Идеи, по к-рым Бог создает творения, реально не отличаются от Него Самого. Различие между идеями и Самим Богом возникает только при нашем способе мыслить и именовать идеи. Говоря точнее, идеи — это те возможные способы, к-рыми творения способны подражать совершенству Бога.

Фома Аквинский — центральная фигура этого периода. В «Сумме теологии» он первым четко различил 2 рода теологии: философскую теологию, или «божественную науку» (*scientia divina*), и богооткровенную теологию, или «священное учение» (*sacra doctrina*). 1-я пользуется естественным светом разума; 2-я, более возвышенная и совершенная, обращается к свету божественного Откровения: «Обо всех вещах говорится в философских дисциплинах, и в т. ч. о Боге; поэтому одна из частей философии называется теологией, или божественной наукой... Но ничто не воспрещает, чтобы о тех же вещах, о каких философские дисциплины трактуют сообразно тому, что они могут познаваться естественным светом разума, трактовала и другая наука, сообразно тому, что они могут познаваться светом божественного Откровения. Поэтому теология, принадлежащая к священному учению, отличается по роду от той теологии, к-рая полагается частью философии» (*Thom. Aquin. Sum. th. I 1. 1*). Предмет обеих теологий отчасти совпадает. Та и другая исследуют божественное сущее, но адекватным предметом богооткровенной теологии выступают те истины





о Боге, к-рые узнаются из Откровения, и только из него (напр., истины о Боговоплощении, об Иисусе Христе как Спасителе и т. п.); предмет же философской теологии — те истины, к-рые, хотя они относятся к божественному существу и принадлежат к содержанию Откровения, могут познаваться и помимо Откровения, благодаря одному лишь естественному свету разума (Бог как начало и причина мира, бесконечность и простота божественной сущности и т. д.). Т. о., Фома Аквинский впервые утвердил Е. т. в качестве науки в аристотелевском смысле слова. По его утверждению, Е. т. есть высшая умозрительная наука, к-рая имеет собственный предмет, отличный от предметов др. наук как содержательно, так и формально. Она использует собственный адекватный метод исследования предмета (восхождение путем аналогии от тварных следствий к божественной первопричине) и выстраивается как последовательность истинных утверждений, каждое из к-рых может быть рационально обосновано.

По учению Фомы Аквинского, невозможно непосредственно подняться мыслью от творений к внутренней сущности Бога, потому что человеческий интеллект несоизмерим с бесконечностью Божественного бытия. Единственный доступный человеку путь богопознания — путь аналогии. Бог есть чистый и простой акт бытия; в Нем сущность и существование совпадают. Напротив, творения обладают бытием только через причастность Божественному бытию — постольку, поскольку Бог наделяет их бытием. В тварных вещах сущность, будучи их собственным достоянием, отлична от существования, к-рое есть дар Божественной первопричины и принимается соответственно воспринимающей способности каждого конкретного творения. Такое отношение между изначальным Божественным источником всякого бытия и бытием творений Фома Аквинский называет *analogia entis* (анalogией бытия). Соответственно, и познание Бога в границах Е. т. тоже возможно только по аналогии между тварными следствиями и Божественной причиной.

Концепция Е. т. как науки утвердилась в томистской школе XIV–XV вв. Ярким примером серьезного внимания к вопросам Е. т. служит трактат Раймунда Сабундского

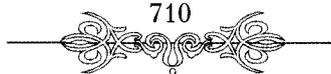
(† 1432) «Естественная теология» (*Raymund de Sabunde. Theologia naturalis. Venetiis, 1581*), переведенный М. Монтенем на франц. язык во 2-й пол. XVI в. Раймунд выстроил систему наук, опираясь прежде всего на внутренний психологический опыт субъекта. По его мнению, свидетельством собственного сознания человека является наилучшим аргументом в поисках истины о божественных предметах и порождает столь глубокую внутреннюю уверенность, что она не может быть поколеблена. Вместе с тем в отличие от Фомы Аквинского и мн. др. авторов Раймунд отказывался разделять боготкровенную и философскую теологию как разные науки. Усатривая в человеке связующее звено между естественным и сверхъестественным, Раймунд стирает границу между 2 богословскими науками и считал возможным для человека непосредственно прийти через исследование самого себя и своей природы к познанию глубочайших тайн Откровения.

Вслед столь радикального расширения области приложения Е. т. у нее постепенно стали появляться новые противники, напоминавшие об ограниченности способностей человеческого разума. Так, по убеждению *Дуранда из Сен-Пурсена*, любая разновидность теологии не наука, а положения веры не основания науки. Теология опирается исключительно на веру в Откровение, догматические положения не являются рациональными и не могут быть сведены к самоочевидным началам. Вера не связана ни с априорным знанием, ни со знанием, полученным из опыта. Предмет теологии всегда имеет сверхъестественный характер и потому не может быть исследован человеком при помощи его естественной познавательной способности. В состоянии «странника» человек призван следовать Свящ. Писанию, к-рое говорит языком метафор и преподает не столько знание, сколько моральное учение.

Уильям *Оккам* также отказывал обоим видам теологии в статусе науки по той причине, что в основании теологии лежит вера и авторитет, а не разумная очевидность (*Guilielmus de Ockham. Scriptum in librum primum Sententiarum. Prol. 7 // Idem. Opera theologica. N. Y., 1967. Vol. 1*) Наука в собственном смысле — это знание, основанное на очевидности.

Поскольку в отношении Бога человек не может достичь такой очевидности, Оккам отрицал возможность рационально доказать существование Бога. Согласно Оккаму, уверенность в том, что Бог есть, целиком основана на вере в Откровение и покорности авторитету Свящ. Писания, но никак не на очевидности. Можно доказать, что в каждом ряду причин, действующих в тварном мире, должна содержаться некая первая причина; но нельзя доказать, что эта первая причина непременно лежит вне самого тварного мира (*Idem. Quodlibeta septem. 1. 1 // Ibid. 1980. Vol. 9*). Из этого логично вытекает невозможность рациональным научным образом обосновать присутствие к.-л. атрибутов в Боге. Благодаря естественному разуму мы можем знать только 2 атрибута Бога — Его мудрость и Его благость, поскольку они открываются нашему уму как всеобщие атрибуты сущего. Все остальные божественные атрибуты познаются только верой (*Idem. Scriptum in librum primum Sententiarum. I 2. 1 // Ibid. Vol. 1*).

Е. т. в период «второй схоластики» (XVI–XVII вв.). Начало нового расцвета томистской Е. т. связано с именами доминиканского теолога кард. Каэтана и Франческо Феррари, крупнейших комментаторов Фомы Аквинского. Оба комментатора систематизировали и значительно переработали учение Фомы об аналогии. Согласно Каэтану (*Cajetanus. De nominum analogia. De conceptu entis / Ed. N. Zammit. R., 1934*), существует 3 вида аналогии: аналогия неравенства (*analogia inaequalitatis*), аналогия атрибуции (*analogia attributionis*) и аналогия пропорциональности (*analogia proportionalitatis*). Первые два вида представляют собой несобственные аналогии, и только последний вид есть аналогия в собственном смысле. Именно к ней принадлежит аналогия бытия. Она устанавливает пропорциональное соотношение между Божественным бытием и бытием творений (тварное бытие так относится к сущности каждой твари, как нетварное бытие — к сущности Бога) и позволяет использовать понятие бытия применительно к Богу и творениям, сохраняя в то же время трансцендентность Божественного сущего. Каэтан и Феррари положили начало одному из двух мощных течений в томизме XVI–XVII вв.





Последователями этого течения были гл. обр. итальянские доминиканцы, а основным жанром — комментарии к текстам Фомы Аквинского.

Др. течение представляли испанские иезуиты, влияние которых значительно усилилось после Тридентского Собора. Перу иезуитов принадлежат первые систематические трактаты по метафизике, венцом которой была призвана стать Е. т. Испанский иезуит Ф. Суарес в монументальном трактате «Метафизические рассуждения» (*Suárez F. Disputationes metaphysicae // Opera omnia / Ed. L. Vivès. Parisiis, 1861. Vol. 25–26*) сформулировал методологические принципы и основные положения Е. т. Понятие Божественного сущего подпадает под более общее понятие сущего как такового и подлежит исследованию во вторую очередь, после того как будут установлены и подвергнуты анализу универсальные атрибуты и причины сущего вообще. Уступая первенство сущему как таковому в логическом порядке предикации, Божественное сущее остается безусловно первым в онтологическом порядке (*Disputationes metaphysicae. 1–2*). Как абсолютно трансцендентное творению, оно не может быть познано обычным путем, на основании различных родов причин, действующих внутри тварного мира. Поэтому Суарес отвергает из-за его физического характера аристотелевский и томистский путь доказательства существования Бога через движение, отвечающий принципу «все, что движется, движется другим», и утверждает вместо него метафизический принцип «все, что производится, производится другим» (*Disputationes metaphysicae. 29. 1. 20*). Согласно Суаресу, Божественное сущее есть один из 2 первичных модусов сущего вообще, а именно сущее простое, безначальное, бесконечное, безмерное, совершенное, неизменное; ему противопоставлено тварное сущее, не обладающее ни одним из перечисленных атрибутов (*Ibid. 28*). Каждое из этих свойств Божественной сущности подлежит строгому рациональному обоснованию: если Е. т. есть часть метафизики, т. е. высшей из умозрительных наук, она должна уметь подтверждать каждое из своих положений сообразно требованиям, предъявляемым к этому разряду наук. Т. о., Суарес попытался возвести Е. т. на тот уровень строгости,

к которому стремилась эпоха нового естествознания и математики. Ему удалось осуществить свой замысел, избежав погружения в бесплодный логицизм, поскольку естественное познание Бога вырастает у него из онтологии тварного мира, доступного наблюдению и усвоению в чувственном опыте.

У представителей следующего поколения богословов и философов трактаты по Е. т. постепенно потеряли первенствующее положение и приняли форму краткого приложения к обширным «Курсам» по общей философии. Содержание Е. т. как части метафизики стало ограничиваться аналитическим выведением некоторых характеристик Божественной сущности из ее формального понятия: напр., из дефиниции Божественной сущности как сущего самого по себе, не находящегося в зависимости ни от чего другого, выводятся такие ее атрибуты, как вечность, неизменность, актуальное существование и т. д., входящие в сущностное понятие первого сущего. Другой распространенной темой этой метафизической теологии был вопрос о том, можно ли отнести Божественное сущее к категории субстанции, или надлежит поставить Бога вне категориальных членений сущего. Обсуждение подобных вопросов осуществлялось в соответствии с опробованным и отработанным методом рациональной метафизики, т. е. методом, основанным на логическом анализе понятий.

Лит.: *Berthaud A.* Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers, et sa philosophie. Poitiers, 1892; *Baumgartner M.* Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhang den Anschauungen des 12. Jh. dargestellt. Münster, 1896; *Heitz Th.* Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours a S. Thomas d'Aquin. P., 1909; *Cottiaux J.* La conception de la théologie chez Abélard // *RHE.* 1932. T. 28. P. 247–295, 533–551, 788–828; *Giaccon C.* Guiglielmo di Occam. Mil., 1941. 2 vol.; *idem.* La seconda scolastica. Mil., 1946. 2 vol.; *Kleinz J.* The Theory of Knowledge of Hugh of Saint-Victor. Wash., 1944; *Moretti-Costanzi T.* L'ascesi di coscienza e l'argomento di S. Anselmo. R., 1951; *Di Vona P.* Studi sulla scolastica della controriforma. Firenze, 1968; *Andrés M.* La teología española en el siglo XVI. Madrid, 1976. 2 vol.; *Piclin M.* Philosophie et théologie chez St. Thomas d'Aquin, P., 1983; *Wolter A. B.* The Philosophical Theology of John Duns Scotus. Ithaca (N. Y.), 1990; *Riva F.* Analogia e univocita in Tommaso de Vio [Gaetano]. Mil., 1995; *Walz M. D.* Theological and Philosophical Dependencies in St. Bonaventure's Argument against an Eternal World and a Brief Thomistic Reply // *American Catholic Philosophical Quarterly.* 1998. Vol. 72. N 1. P. 75–98; *Жильсон Э.* Томизм: Введ. в философию св. Фомы Аквин-

ского: Пер. с франц. М.; СПб., 2000; *он же.* Философия в средние века. М., 2004; *Berger D.* Thomismus: Grosse Leitmotive der Thomistischen Synthese. Köln, 2001; *Шмонин Д. В.* Фокус метафизики: Порядок бытия и опыт познания в философии Франсиско Суареса. СПб., 2002.

Г. В. Вдовина

Е. т. в период Нового и новейшего времени. Начиная с раннего Нового времени в общем контексте межконфессиональной полемики усилилось обсуждение вопросов о предмете, методе, источниках и месте Е. т. в структуре наук — прежде всего в ее отношении к богооткровенной теологии, с одной стороны, и к метафизике и философии в целом, с др. стороны.

Тематизация Е. т. в XVII в. Несмотря на то что Ж. Кальвин прямо отрицал значение Е. т., полагая, что внутреннего свидетельства человеческого духа для богопознания вполне достаточно, первой по времени с обсуждением проблематики Е. т. выступила кальвинист. школьная философия в лице И. Г. Альстеда (1588–1638). В своем трактате «Естественная теология» (*Theologia naturalis, 1623*) и в ряде др. сочинений Альстед (в противоположность католич. теологам) отделял Е. т. от метафизики, не выделяя ее в то же время из философии как целого. Субъективным источником познания для Е. т. является естественный свет разума (*lumen naturae*), а объективным — порядок сотворенного мира, «книга природы» (*liber naturae*); она опирается на доступные для рационального усмотрения элементы учения Библии, однако в сердцевину христ. таинственного учения (*mysteria*) входит не должна и не может. У нее есть необходимая и сильная для нее пропедевтическая задача — содействовать подготовке сознания к восприятию сверхъестественной теологии, вести ум к пониманию Писания, приуготовлять тем самым человека к восприятию божественной благодати и служить источником аргументации для апологетической полемики. Вслед. профессиональных установок Альстед трактовал последнюю задачу как обоснование учения о предопределении. Др. кальвинисты того времени (И. Шарф, П. Воэт) развивали идею обособления Е. т. от метафизики, видя в ней науку о собственно духовных предметах (Бог, ангелы, души), А. Хеереборд определял ее даже как «пневматологию».





Несмотря на сильную в католич. мысли традицию включения Е. т. в состав метафизики, нек-рые католич. теологи также начали их разделять. Об этом свидетельствует пример Т. Рейно, автора трактата «Естественная теология» (*Theologia naturalis*, 1622), к-рый рассматривал метафизику в качестве учения о сущем как сущем, а Е. т. — как науку о нематериальных субстанциях (Бог, интеллигенции). Тем не менее окончательное разделение Е. т. и метафизики осуществить не удалось, т. к. в том же столетии метафизику начали делить на общую (*metaphysica universalis*), в к-рой «сущее как сущее» рассматривалось в своем «родовом», абстрактном значении, и специальную (*metaphysica specialis*), включающую учение о Боге, ангелах и человеческих душах, т. е. предмет Е. т. Положение Е. т. в качестве раздела метафизики закрепилось у одного из самых ярких представителей немецко-голл. университетской философии Ж. Б. Дюамеля (1624–1706). В соч. «Философия древняя и новая» (*Philosophia vetus et nova ad usum scholae accommodata*, 1678) он предложил деление метафизики на 3 составляющие: онтология, «этиология» (учение о причинах и нематериальных основаниях вещей) и Е. т. — учение о Боге и душах.

Более настороженное отношение выказывали к Е. т. первые лютеран. авторы, для к-рых определяющей была установка М. Лютера на устранивание из религ. жизни философии и спекулятивной теологии. Тем не менее И. Герхард в «Теологических местах» (*Loci theologici*, 1610–1622) выделял определенное место для Е. т., опираясь на учение ап. Павла о естественном богопознании. В дальнейшем Е. т. постепенно обеспечила себе место в системе лютеран. богословия. Хотя ее познавательный потенциал вслед. учения о поврежденности грехом человеческого разума, важного для лютеранства, расценивался невысоко, а спасительная сила сводилась к минимуму, тем не менее А. Калов (1612–1686) признавал ее в качестве «педагогической теологии» и инструмента апологетики. Как и Альстед, он видел ее источники, с одной стороны, во «врожденных идеях» разума, с др. — в объективном миропорядке. Он считал различие этих источников знания достаточным, для того чтобы разделить саму Е. т.

(см.: *Theologia naturalis et revelata secundum tenorem Augustanae Confessionis*, 1646) на «субъективную» и «объективную».

В Англии наиболее последовательную попытку отделения Е. т. от богооткровенной теологии и от метафизики предпринял Ф. Бэкон в незавершенном труде «О достоинстве и приумножении наук» (*The Proficiency and Advancement of Learning*, 1605). Бэкон исходил из деления философии на 3 основные части — учение о Боге, о природе и о человеке. Е. т., она же «божественная философия», ответственная за 1-ю, есть такое знание, «которое можно получить о Боге с помощью света самой природы и созерцания Его творений» (*Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1977. Т. 1. С. 204). Целью ее следует считать опровержение атеизма и выявление законов природы, но никак не знание о самом Боге, «подобно тому как творения мастера раскрывают нам его талант и мастерство, но ни в коей мере не могут нарисовать его образ» (Там же). Изучение творений, составляющее предмет Е. т., может продемонстрировать существование Бога, Его управление миром, Его атрибуты (могущество, мудрость, благость, справедливость), однако попытки перехода от Е. т. к непосредственному богопознанию способны породить «как религиозную ересь, так и пустую и ложную философию» (Там же. С. 205).

Развитие Е. т. в XVIII в. отмечено стремительным ростом лит-ры, посвященной ей как особой дисциплине богословского знания. Наиболее распространенной была ее трактовка в качестве апологетической пропедевтики к «сверхразумным» богословским учениям, к-рая, в свою очередь, требовала восполнения через библейское богословие. Наглядный примером подобного подхода является «Теодицея» Г. В. Лейбница (1646–1716), в к-рой автор утверждал, что у человека «нет надобности в вере, основанной на Откровении, для того чтобы знать, существует ли единое начало всех вещей, совершенно благое и премудрое». Лейбниц был убежден, что вопрос о том, «каким образом начало единое, всеблагое, всемудрое и всемогущее могло допустить зло», относится к компетенции именно Е. т. (*Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 102–103).

Последователь Лейбница Х. Вольф (1679–1754) и его школа фактически

вернулись к традиц. трактовке Е. т. как одной из составляющих метафизики. Попытка Вольфа построить Е. т. на основании его общего дедуктивного метода отражена в 6-й ч. соч. «Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще» (*Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, 1720), озаглавленной «О Боге» (§ 928–1089). Онтологическим соответствием понятия Бога является в вольфовской метафизике понятие «необходимой вещи». Это онтологическое первоначало является самостоятельной сущностью (*selbständiges Wesen*), содержащей в себе основания существования всех вещей. Ее предикаты суть предикаты Бога, Который в соответствии с ней есть вечный, неизмеримый, первый и последний, нетленный, бестелесный, простая сущность, ни от чего не зависящая и самодостаточная (§ 947). Специальное внимание Вольф уделял всеведению и совершенству воли Бога, поскольку это является «достаточным основанием» для утверждения, что созданный Им мир есть лучший из миров. Божественное всемогущество, согласно Вольфу, состоит в способности претворять возможности вещей в их действительность, но ограничена тем, что Бог не может менять сами эти возможности по Своему расположению или желанию (§ 994). Бог действует в мире сообразно Своим целям, главная из к-рых состоит в том, чтобы явить в мире Свое величие. Зло в мире частично объясняется замыслом Божиим относительно гармонии частей этого мира, частично нашим непониманием того, что кажущееся нам злом на деле является благом, а частично нашей свободной волей, к-рую Бог не может изменить, не меняя ее сущности, что «противоречило бы его мудрости и достаточному основанию, по какому он создал именно таких людей» (§ 1061). Е. т. у Вольфа завершается дедуцированием божественной благости и попыткой определения сущности Бога исходя из понятия о нем. Наиболее подходящим Вольф считает определение, согласно к-рому Бог есть «сущность, которая представляет все возможные миры сразу и с высшей степенью отчетливости» (§ 1069). Этому образу Творца соответствует характеристика Его творения, к-рое правильнее и полезнее





всего мыслить оптимально устроенным механизмом, поскольку, если мыслить его иначе, можно лишиться знания о единстве Бога (§ 1081). Более систематично тот же предмет Вольф излагал в лат. трактате «Естественная теология, изложенная научным методом» (*Theologia naturalis methodo scientifica pertractata*, 1736–1737), где он замечал, что задачей Е. т. следует считать обоснование недостаточности *естественной религии* и необходимость ее восполнения религией богооткровенной. Здесь Вольф выступал в качестве оппонента *деизму*, представители которого настаивали на полной достаточности естественной религии для реализации высших человеческих целей.

Важнейшей фигурой в истории развития Е. т. стал И. Кант (1724–1804). В докритический период творчества в специальной работе «Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали» (*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, 1764) Кант приравнивал Е. т. к «философско познанию Бога вообще» или «метафизическому познанию о Боге» и утверждал, что она должна основываться на «величайшей философской очевидности» (*Кант И. Собр. соч.: В 8 т. М., 1994. Т. 2. С. 185, 187*). Предметом Е. т., рассматриваемой Кантом вслед за вольфианцами как одна из частей метафизики, является единая первопричина, определения которой никак не схожи с определениями др. вещей. Основное понятие, прилагаемое здесь к Богу — понятие безусловно необходимого существования некоего существа. Из этого определения можно вывести все остальные, напр. определения вездесущия Бога и Его вневременности. Эти 2 предиката Бога философ считал достоверно установленными в рамках Е. т., тогда как остальные (божественная свобода, провидение, справедливость и благость) признавал требующими дальнейшего разъяснения и исследования.

После провозглашенного Кантом «коперниканского переворота» в философии, означавшего прежде всего решительный отказ от основного догмата всей предшествовавшей метафизики, согласно которому данные в нашем разуме должны соответствовать порядку в самих вещах, подход

Канта к Е. т. изменился. В специальном разделе «Критики чистого разума», озаглавленном: «Критика всякой теологии, основанной на спекулятивных принципах разума» (I 2. 2. 3. 7), Кант сузил область применения Е. т. Определяя теологию вообще как познание первосущности, он различал теологию, основывающуюся на откровении (*theologia revelata*), и теологию, основывающуюся на одном лишь разуме (*theologia rationalis*). Далее, в границах рациональной теологии различаются теология, мыслящая свой предмет посредством лишь трансцендентальных понятий, таких как «первосущность», «сущность сверхреальнейшая», «сущность всех сущностей», обозначаемая как трансцендентальная (*die transcendente Theologie*), и теология, исходящая из понятия, заимствуемого из природы нашей души, мыслящая в соответствии с этим Бога как «высшую интеллигенцию» (духовную разумную сущность), обозначаемая как Е. т. (*die natürliche Theologie*). При этом тот, кто допускает только трансцендентальную теологию и видит в Первосущности исключительную причину мира, должен называться деистом, а тот, кто допускает помимо этого и Е. т., мысля Первосущность также Творцом мира, называется теистом. Е. т. подразделяется далее Кантом на 2 направления: если она восходит от этого мира к существованию его Творца как к принципу всего естественного порядка и совершенства, то может быть названа природной теологией (*Physikotheologie*), а если как к принципу всего нравственного порядка и совершенства, то — моральной теологией (*Moralstheologie*) (*Кант И. Gesammelte Schriften. В., 1904. Bd. 3. S. 420–426*).

Вердикт Канта в отношении трансцендентальной теологии и Е. т. однозначен: это чисто спекулятивное применение разума несостоятельно, поскольку здесь осуществляется незаконный переход от эмпирического мира, мыслимого только в сфере опыта, к его причине, находящейся за пределами этого мира, а потому «извращается» основоположение разума о причинности, мыслимой только в обозначенной сфере опыта. Все синтетические основоположения рассудка имеют только «имманентное применение», тогда как для познания высшей сущности требуется их трансценден-

тальное применение, к которому человеческий рассудок не приспособлен. Тот, кто попытается держаться за традиц. метафизические доказательства бытия Божия, должен убедительно показать, «как и посредством какого прозрения он берется перелетать через всякий возможный опыт на крыльях одних лишь идей» (*Кант. 1994. Т. 3. С. 479*). Кант, однако, не постулировал полную бесполезность спекулятивной теологии: в том случае, если удастся каким-то иным путем дойти до существования высшей сущности, эта теология может быть полезной для уточнения источника познаний о ней; негативные результаты теологии могут служить «постоянной цензурой нашего разума» (корректируя любые представления, будь они атеистическими, деистическими или антропоморфическими); она, наконец, убеждает в том, что хотя само понятие высшей сущности, остающееся лишь идеалом, но «идеалом безукоризненным», не может быть спекулятивным разумом обосновано, оно никак не может быть им и опровергнуто, а основополагающие трансцендентальные предикаты необходимости, бесконечности, единства и т. д. могут вполне понадобиться рациональной теологии, если будут «очищены» от метафизического содержания. Положительную перспективу рациональная теология в целом имеет лишь в том случае, если она будет руководствоваться вместо спекулятивного применения разума моральными законами.

В предисловии к 1-му изд. «Религии в пределах только разума» (1793) Кант наметил границы, разделяющие Е. т. и богооткровенную теологию. Субъекта первой из этих дисциплин знания он и здесь называет «философским богословием», второй — «библейским богословием». По Канту, специалист в Е. т. может пользоваться «в пределах одного лишь разума» любыми — языковыми, историческими и даже библейскими — материалами, но не должен вводить свои учения в корпус библейского богословия и пытаться его изменить. В тех случаях, когда он эти границы преступает, библейский богослов, особенно будучи духовным лицом, вправе указать ему на то, что он вышел за пределы компетенции своего факультета. При этом Кант призывал учитывать и др. крайность — двусмысленность позиции того библейского





богослова, к-рый, пользуясь «достоинством философии», настаивает на том, чтобы в религ. делах «не иметь по возможности никакого касательства с разумом». По мнению Канта, «религия, которая не задумываясь, объявляет войну разуму, не сможет долго устоять против него» (Там же. Т. 6. С. 13). Исходя из этого, Кант рекомендовал составителям университетских программ после окончания академического изучения библейского богословия предусматривать еще особый курс «чисто философского учения о вере».

Е. т. в XIX–XX вв. Кантовская критика традиц. доказательств бытия Божия оказала определяющее влияние на дальнейшее уточнение позиции философов и богословов по отношению к Е. т. в XIX в. Нек-рые из них развивали кантовскую критику, др. пытались восстановить значение Е. т. с учетом позиции Канта, подвергая ее критическому анализу. После «Речей о религии» (1799) Ф. Шлейермахера разрыв с Е. т. стал для неск. поколений евангелических богословов неизбежным. Ф. Шлегель в соч. «Христианская вера» (1821–1822) настаивал на необходимости разрыва всех связей догматического богословия с Е. т. Ф. Шеллинг в мюнхенских лекциях «К истории новой философии» (1827) утверждал, что уже сама последовательность 3 доказательств бытия Божия (онтологического, космологического и физико-теологического) свидетельствует о недостаточности каждого из них в отдельности. Он обнаружил недостатки и в определении атрибутов Бога: вечность, бесконечность и самосуществование не позволяют отличить Его от субстанции Б. Спинозы, а переход от этих предикатов к тем, которые только и делают Бога Богом — свобода, разумность, воля, предведение и т. д., — ничем не обеспечивается. В результате ответственную за Е. т. «школьную метафизику» Шеллинг определяет как «не научную, а просто резонирующую философию» (Шеллинг Ф. В. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 448).

Г. В. Ф. Гегель в «Лекциях по философии религии» (читались с 1821, опубл. в 1832) также противопоставлял философию Е. т., к-рую он иногда называл «рациональной теологией эпохи Просвещения», находя в первой разумное мышление о Боге, а во второй лишь рассудочную метафизику. Е. т. постигает Бога только

как «абстракцию, т. е. пустую идеальность, которой противостоит конечно, находящееся вне ее», тогда как «мыслящий разум — как конкретность, полнота содержания, идеальность, дух, любовь и триединство» (Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 228, 258). Именно поэтому Гегель считал, что его философия значительно ближе к позитивной религии и к церковному учению, чем рациональная теология и рациональное истолкование Свящ. Писания. Вместе с тем его не устраивал кантовский агностицизм, согласно к-рому человеческое познание ограничено миром явлений. Гегелевская позиция по отношению к Е. т. уточняется в «Лекциях о доказательстве бытия Бога»: здесь подчеркивается — в противоположность Канту, Шеллингу и протестант. философии «непосредственной веры», — что из недостаточности ее установок не следует ложность ее позиций. Методология Е. т. складывается из 3 ходов: разработка рассудочного понятия Бога, основывающегося на непротиворечивости, к-рое ведет к Его возможности, далее утверждение существования Бога из Его понятия и, наконец, «обогащение» этой простой абстракции рассуждением о свойствах Бога и Его связях с миром, при к-ром свойства на деле не выходят за определение самого понятия (Там же. Т. 2. С. 375–376). Хотя, согласно Гегелю, этот метод заслуживает только того, чтобы от него отказаться, однако его ограниченная «аффирмативная» сторона, связанная с выяснением «всеобщей формальной природы понятия» нуждается в дальнейшем осмыслении.

Начиная с сер. XIX в. статус Е. т. среди теологов Германии резко понижается. Хотя нек-рые мыслители отстаивали значение таких близких ей теологических дисциплин, как «философская теология» (Шлейермахер рассматривал ее как фундамент 2 др. основных разделов теологии — исторического и практического богословия), апологетика (К. Р. Гагенбах), учение о первопринципах или основах теологии (Л. Пельг), в протестант. кругах наличествовало стремление дистанцироваться от дезавуированной Кантом и его последователями Е. т. Об этом свидетельствует и тот факт, что в многотомной теологической энциклопедии А. Герцога не находится места не только для статьи под названием «Е. т.», но

и для упоминания об этой области теологических исследований.

Дискуссия о значении Е. т. получила мощный стимул после появления формулировки *Ватиканского I Собора* (1869–70), согласно которой Бог как источник и цель всех вещей может познаваться достоверно (*certo cognosci posse*) через сотворенные вещи посредством естественного света человеческого разума (см. догматическую конституцию «*Dei Filius*»). При этом тот же Собор принял документы, обращенные не столько против атеистов, сколько против фидеистов (Л. Ботену, А. Бонетти и др.), которые под влиянием кантовской критики разума выступали с принципиальным отрицанием естественного богопознания.

В скором времени последовала реакция со стороны протестантизма. Влиятельный либеральный теолог А. Ричль в 3-томном фундаментальном труде «Христианское учение об оправдании и примирении» (*Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 1870–1874) выражал мысль, что положительная теология никак не может исходить из естественного или разумного богопознания, но только из вероучительных положений христ. общины, к-рая должна как раз защищать себя от притязаний рационализма. Среди последователей Ричля как критика Е. т. большое влияние имели его ученики Ю. Кафтан, Т. Геринг; та же установка обнаруживается позднее у Э. Трельча.

Однако Е. т. встречалась с оппозицией не только со стороны либералов, но и со стороны консерваторов, прежде всего — К. Хайма, а затем — основателя *диалектической теологии* К. Барта, к-рый до настоящего времени считается наиболее известным и последовательным из ее критиков. В «Христианской догматике» (1927) он утверждал, что христ. Бог настолько отличен от вещей этого мира, что никакая аргументация от их существования никак не может ни доказать Его бытия, ни опровергнуть его. Т. о., отсутствует любая «аналогия сущего», через которую можно было бы провести мост между бытием тварным и нетварным, и существует лишь «аналогия веры», т. е. сходство исходя из веры — способность учиться через Свящ. Писание применять к Богу такие предикаты, как «мудрый», «благодать» и т. п. Попытка близкого Барту





Г. Э. Бруннера в работе «Природа и благодать» (1934) найти место для определенного естественного богопознания в христ. богословии вызвала немедленную реакцию Барта («Нет! Ответ Эмилю Бруннеру» — 1934), усмотревшего здесь «буйную заносчивость» рассудка, к-рый отважился мерить библейское откровение философским масштабом. Барта поддержал и Р. Бультман, в ст. «К вопросу о естественном откровении» (1941) идентифицировавший Е. т. как попытку применить к Откровению в качестве критического масштаба дохрист. понятие Бога, что чревато утратой «эксклюзивности христианского Откровения». Хотя Бультман признал в том же эссе законной задачей Е. т. демонстрацию проблематичности «неверующего существования», а Бруннер не отказался от своих позиций, бартовский радикализм (приведший к расколу в диалектической теологии) воспринимается в наст. время как едва ли не наиболее авторитетная протестант. позиция по рассматриваемому вопросу.

Антимодернистская присяга 1910 г. и энциклика «*Humani generis*» 1950 г. свидетельствуют о том, что папы Пий X и Пий XII видели в документах I Ватиканского Собора свидетельство не только о естественной познаваемости, но и доказуемости Божественного бытия. О значительной актуальности тематики Е. т. для католич. мысли свидетельствует работа Э. Жильсона «Бог и философия», представляющая собой сжатую историческую панораму разумных поисков Бога. Жильсон различал «стихийную Е. т.», к-рая выражается в том, что люди задумываются о возможности существования «такого незримого существа, которое мы называем Богом», и реальную, соответствующую метафизике, наиболее совершенной разновидностью к-рой является экзистенциальная теология. Он подчеркивал, что «естественная теология находится в зависимости не от метода позитивной науки, а от метода метафизики» (Жильсон Э. Бог и философия // *Он же. Избранное: Христианская философия*. М., 2004. С. 633–635).

Последовательным защитником Е. т. был нем. католич. теолог и философ В. Бруггер, к-рый в статьях, помещенных в сб. «Кант и схоластика сегодня» (1955), подвергал критике Канта за то, что тот, верно сфор-

мулировав цели и задачи Е. т., не оценил ее возможности, пройдя мимо вполне реального «перехода» от эмпирических вещей к *Абсолюту*. В специальной монографии «Естественная теология» (1964) Бруггер, как и нек-рые др. неотомисты, развивал доказательство бытия Божия, исходя из «естественного духовного стремления человека». Согласно Бруггеру, разумом можно познать не только то, что Бог есть, но и то, что именно Он есть. Е. т. получила признание и в монументальной «Энциклопедии теологии» К. Ранера, где она была интерпретирована как естественное продолжение человеческого самопознания, знак «открытости бытию в целом, а потому и абсолютной основе всего» (*Rahner K. Encyclopedia of Theology*. L., 1975. P. 1023).

Современное состояние Е. т.

В наст. время Е. т. весьма скромно представлена в университетских курсах и в акад. богословии. В англо-амер. традиции ее проблематика (она все чаще обозначается в виде *philosophical theology*) фактически «поглощена» философией религии, а в континентальной — вытеснена фундаментальной теологией.

Офиц. католицизм продолжает занимать лояльную позицию по отношению к Е. т., о чем свидетельствует положение «Катехизиса католической церкви» (1994), согласно к-рому, разум располагает путями достижения знания о Боге, к-рые могут считаться модифицированными доказательствами Его существования. Но эти доказательства, имеющие смысл «убеждающих аргументов», следует отличать от доказательств, применяемых в естествознании (Ст. 31, 36, 47, 286). Нек-рые католич. философы, напр. Н. Лобковиц, считают, что «пять путей» естественного богопознания Фомы Аквинского могут отстаиваться и в настоящее время при условии уточнения научно-эмпирической базы оснований аргументации.

Об актуальности Е. т. свидетельствует основательная работа англ. теолога и философа религии Р. Суинберна «Вера и разум» (2005). В ней Суинберн (православный по вероисповеданию) предложил опровержение основных авторитетов протестант. теологии, отрицавших значение Е. т. для богопознания. Хотя рациональное богопознание не является необходимым для каждого ве-

рующего, оно становится таковым для каждого, желающего осознанно и убедительно исповедовать веру. При этом сам объем понятия Е. т., по мнению Суинберна, следует расширить. Общим признаком Е. т. как таковой следует считать «аргументацию от общедоступных данных» (*public evidence*), принимаемых как верующими, так и неверующими, с помощью к-рой обосновываются истины теизма. Однако та же «аргументация от общедоступных данных» применима и к обоснованию конкретных догматов христ. верования, прежде всего сосредоточенных в евангельском повествовании о жизни Иисуса Христа, к-рое можно рассматривать и с позиций исторической науки. По мысли Суинберна, хотя общетеистическая аргументация оказывает поддержку конкретно-догматической (жизнь, смерть и воскресение Иисуса Христа значительно лучше объясняются при допущении, что Бог есть, чем при противоположном), можно различать Е. т. в связи с теизмом как таковым — это Е. т. в «чистом виде» (*bare natural theology*), и в связи с конкретными догматами — это «разветвленная» Е. т. (*ramified natural theology* — *Swinburne R. Faith and Reason*. Oxf., 2005. P. 92, 107).

В наст. время идут дискуссии относительно важнейших параметров Е. т. как дисциплины. Нек-рые авторитетные исследователи настаивают на возможности трактовки Е. т. как строгой науки в классическом смысле, соответствующей аристотелевским условиям демонстративной (т. е. доказательной) науки, полагая, что ее истины должны быть либо самоочевидными, либо основанными на чувственном восприятии, либо выведенными из таковых по правилам строго дедуктивных доказательств. Другие (напр., Суинберн) ставят особый акцент на том, что Е. т. пользуется преимущественно диалектическими аргументами — индуктивными, вероятностными, по аналогии, по принципу наилучшего объяснения и т. д. Расходятся позиции и в отношении методологии Е. т.: традиц. подходу, исходящему из того, что ее главной задачей должно быть обоснование существования Бога и др. теологических истин на основании общепринятых данных (*public data*), противостоит направление «реформированной эпистемологии» (А. Плантинга, Н. Уолтерсторф и др.),





в рамках к-рого вера в существование Бога рассматривается в качестве одного из свойственных человеку «базовых верований» (basic beliefs) и должна быть не конечным, а исходным пунктом естественно-теологических рассуждений. Наконец, в связи с дисциплинарным определением границ Е. т. более традиц. позиции тех авторов, к-рые включают в нее прежде всего *апологетику*, противостоят те, кто выделяет преимущественно ее спекулятивный характер. Согласно этой т. зр., Е. т., выполняющая наряду с «проясняющей» (clarifactory) также и «оправдывающую» (justifactory) функцию, может быть включена как один из видов в общий род философской теологии.

Лит.: *Wundt M.* Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jh. Tüb., 1939; *Bouillard H.* Le refus de la théologie naturelle dans la théologie protestante contemporaine // L'existence du Dieu. P., 1961. P. 95–108; *Vollrath E.* Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis // Zschr. f. philosophische Forschung. 1962. Bd. 16. S. 258–284; *Pannenberg W.* Natürliche Theologie // LTK. Bd. 7. S. 811–817; *Жучков В. А.* Из истории немецкой философии XVIII в.: Предклассический период. М., 1996; *Лобкович Н.* Доказательства бытия Бога ex geibus creatis: Наброски ист. наблюдений и логических размышлений // ВФ. 2006. № 2. С. 42–55.

В. К. Шохин

ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО [лат. jus naturale], понятие, используемое в политико-правовых теориях для обозначения совокупности основополагающих принципов и прав, не зависящих от социальных условий и вытекающих из самой природы человека. В теистических теориях Е. п. его истоки усматриваются в Боге как Творце человека, а в нетеистических — в объективных закономерностях материального мира. Фактически Е. п. представляет собой оценку существующих политических и правовых институтов членами общества с позиций их исторически обусловленных представлений о должном, справедливом и т. д.

Историческое развитие учений о Е. п. Представления о Е. п. зародились в Др. Греции. Уже в «Антигоне» Софокла встречается апелляция к Е. п. (неписаному и неизменному закону богов) против несправедливого решения правителя (*Sophocl. Antig.* 454 sq.). *Платон* ссылается на естественный закон, указывая в качестве примера на поведение животных (*Plat. Leg.* 836c-e). Различие между естественной и позитивной (закон-

ной) справедливостью проводится у *Аристотеля* (*Arist. Rhet.* 1373b, 1375a–b). Аристотель также выдвинул 3 идеи, важные для появившихся в дальнейшем теорий Е. п. (*Hopkins.* 2006. P. 506): наличие у каждого объекта определенной цели (*Arist. Phys.* 194b — 199b); счастье как цель человека (*Idem.* EN. 1097a — 1098a); естественная необходимость для человека жить в гос-ве и общее благо как цель гос-ва (*Idem.* Pol. 1253a, 1279a–b). Понятие Е. п. получило развитие в философии стоиков (см. ст. *Стоицизм*), учивших о разумности устройства мироздания (в основе к-рого лежит неизменный принцип — логос) и об обязанности человека жить в соответствии со своей природой. В связи с этим *Цицерон* писал о существовании постоянного, повсеместно распространенного закона, соответствующего природе (*Cicero. De re publica.* III 22; *Idem. Leg.* I 6, 12. 15). Кроме того, Цицерон связывал философские рассуждения о Е. п. с юриспруденцией: он противопоставлял природу (natura) и законы (leges), считая их разновидностями права (ius) (*Idem. Partit.* 37) и отождествляя первую с правом народов (ius gentium), а вторые — с гражданским правом (ius civile) (*Idem. De offic.* III 5).

Ряд важных идей о Е. п. был высказан рим. юристами. По мнению Павла, Е. п. — это то, что всегда является справедливым и добрым (*Dig.* I 1. 11). Ульпиан (*Dig.* I 1. 1. 3) рассматривал Е. п. как общее для людей и животных (*Inst. Just.* I 2; II 1. 11). Е. п. или приравнивалось к ius gentium, или выделялось в самостоятельную разновидность права (ius naturale), противостоящую как ius civile, так и ius gentium. Так, согласно Гаю, ius gentium основано на «естественном разуме» (naturalis ratio) и тождественно ius naturale (*Gai Inst.* I 189; II 65, 66, 69, 73, 79). По словам Ульпиана, в соответствии с Е. п. все люди равны, а рабство существует согласно ius civile (*Dig.* L 17. 32). Для Трифоняна же рабство является институтом ius gentium, тогда как Е. п. содержит в себе понятие свободы (*Dig.* XII 6. 64). Однако рим. юристы не занимались специально разработкой понятия Е. п., поэтому в рим. праве оно не приобрело точного значения; Е. п. оставалось «школьной» идеей, не оказавшей особого влияния на действующее право (*Kaser.* 1971. S. 183).

Христ. мысль стала рассматривать Е. п. (lex naturae) как проявление божественной воли. Об этом писали *Лактанций*, свт. *Амвросий* Медиоланский и блж. *Августин*. Согласно Августину, существует вечный закон (lex aeterna), исходящий от Бога и проявляющийся в моральном порядке, свойственном человеческой природе (*Aug. De divers. quaest.* 83. 53. 2). В систематическом виде христ. понимание Е. п. было изложено *Фомой Аквинским*. Он различал вечный закон, естественный закон, человеческий закон и божественный закон. Вечный закон — это божественный замысел, управляющий миром, познать к-рый во всей его полноте люди не в состоянии; естественный закон — это «участие вечного закона в разумном творении», его частное проявление, относящееся к жизни человека и доступное для его понимания; человеческий закон — социальные нормы, устанавливаемые людьми, к-рые должны соответствовать естественному закону; божественный закон составляют истины Откровения, содержащиеся в Свящ. Писании. Естественный закон запечатлен Богом в природе человека; в то же время человек обладает разумом и способен понять предписания естественного закона и выбирать наилучшие способы их исполнения. Если человеческий закон в чем-то противоречит естественному, то он тем самым становится не законом, а извращением закона. Подобные несправедливые законы не обязательны для подданных, хотя их не запрещается исполнять; но если эти законы противоречат божественным законам, то их безусловно не следует соблюдать, т. к. Богу следует повиноваться более, чем человеку (*Thom. Aquin. Sum. th.* II 1. 91–95). Последнее суждение являлось в средние века обоснованием т. н. ius resistendi — права подданных на сопротивление несправедливым решениям светских правителей. Что касается содержания естественного закона, то, согласно Фоме Аквинскому, имеются 3 группы естественных прав (и соответствующих им обязанностей) человека: на самосохранение, на продолжение рода и на участие в социальной и духовной жизни (*Pizzorni.* 1999. P. 193–211).

В средние века учение о Е. п. развивалось также в юридической, в т. ч. в канонической лит-ре. В частности, *Грациан* в «Декрете» (XII в.)





писал о Е. п. как о проявлении божественной воли, содержащемся в ВЗ и НЗ и определяющем все человеческое поведение; Е. п., по его словам, одинаково присуще всем народам и определяется не законодательными актами, а природным инстинктом людей (Decret. Gratian. D. 1. c. 7; D. 5. c. 1; D. 8. c. 1). Сходные воззрения на Е. п. присутствовали и в сочинениях др. средневеков. юристов (Engen. 2002. Sp. 1051–1054).

После Возрождения и Реформации Е. п. начинает рассматриваться вне рамок богословия и канонического права. Возникновение светского подхода к Е. п. было связано в первую очередь с трактатом Г. Гроция «О праве войны и мира» (De jure belli ac pacis, 1625), в к-ром Е. п. определяется как «повеление здравого разума» человека, без ссылок на божественную волю (Ibid. I 1. 10, 12).

Школа Е. п. Нового времени, наиболее известными представителями к-рой являются Гроций и Б. Спиноза (Богословско-политический трактат, 1670; Политический трактат, 1677) в Голландии, Т. Гоббс (О гражданине, 1642; Левиафан, 1651) и Дж. Локк (Два трактата о правлении, 1690) в Англии, возникла в связи с переходом к капиталистическим отношениям и начавшейся в связи с этим борьбой буржуазии против абсолютизма и феодальных порядков. Именно ссылками на Е. п. обосновывалась критика сословного неравенства, защита частной собственности и т. п. Если в античности и средневековье Е. п. понималось отвлеченно, как проявление универсального природного или божественного порядка, и не имело большого практического значения, то теперь оно рассматривается как гарант индивидуальной свободы и формального равенства всех людей.

Помимо собственно естественно-правовой доктрины в рамках школы Е. п. были разработаны тесно связанные с ней категории естественного состояния (status naturae), общественного договора, разделения властей, заложен фундамент учения о народном суверенитете. Согласно представлениям этой школы, первоначально, до возникновения гос-ва, общество находилось в «естественном состоянии», когда все люди были равны и каждый человек самостоятельно осуществлял свои естественные права. В дальнейшем социальные конфликты привели к заклю-

чению общественного договора — свободного соглашения людей о создании гос-ва и делегировании ему определенной части своих прав для наилучшей организации общественной жизни и обеспечения естественных прав (на жизнь, свободу, собственность и др.) каждого гражданина. Для наибольшей эффективности осуществления гос. власти и предотвращения тирании необходимо разделение властных полномочий, в частности создание независимого суда. Поскольку гос-во учреждено народом, гос. власть оказывается подконтрольной ему и обязана, т. о., соблюдать естественные права граждан в своей законодательной и правоприменительной практике. Народ в свою очередь обладает правом сопротивления властям, нарушающим естественно-правовые нормы, вплоть до восстания (в крайних случаях).

На уровне отдельных сторонников школы Е. п. это учение приобретало весьма своеобразные черты, а в ряде случаев полностью перерождалось. С помощью Е. п. можно было, напр., защищать абсолютную монархию (Гоббс) или оправдывать колониальное порабощение амер. индейцев (Hopkins. 2006. P. 509). Делались попытки использовать Е. п. для оправдания феодального строя: так, согласно С. фон Пуфендорфу (De iure naturae et gentium, 1672), Е. п. предписывает каждому человеку поддерживать и развивать состояние мирного сосуществования с другими (pacifica socialitas), что фактически означает нежелательность социальных преобразований. Г. В. Лейбниц попытался вернуть обсуждение Е. п. в рамки богословия (Новый метод изучения и преподавания юриспруденции, 1667). Он разделял юриспруденцию на божественную, человеческую и гражданскую (гос.), а Е. п., соответственно, на 3 категории: pietas (почтение человека к Богу), aequitas (уважение к человеческому роду) и ius strictum (уважение к гос-ву).

Тем не менее школа Е. п. в целом сохраняла светский характер, а ее требования по отношению к существующим политико-правовым институтам становились все более радикальными. Деятели Просвещения, в особенности Ж. Ж. Руссо (Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми, 1755; Об общественном договоре, 1762), настаивали на восстановлении изначального равенства людей с по-

мощью позитивных законов, соответствующих Е. п., на праве всех граждан участвовать в управлении гос-вом.

Критика (научная и идеологическая) школы Е. п. и естественно-правовой доктрины в целом появилась в нач. XIX в. в связи с развитием историко-правовых исследований, а также потому, что учение о Е. п. связывалось с революционными событиями во Франции. Научные возражения против Е. п. были выдвинуты представителями «исторической школы юристов» (Ф. К. фон Савиньи, Р. фон Иеринг и др.), к-рые показывали, как исторически развивались правовые нормы и институты (см.: Новгородцев. 1896).

Во 2-й пол. XIX и в XX вв. господствующими типами правопонимания становятся позитивистский и социологический, ориентирующиеся, соответственно, на действующее в том или ином гос-ве законодательство или на сложившуюся практику правоотношений и не предполагающие существования к.-л. вечных и неизменных правовых норм и принципов. Учение о Е. п. продолжает сохраняться в основном в католич. богословии (и в философии неотомизма, в частности у Ж. Маритена), а также в каноническом праве католич. Церкви, где существует категория «божественного права» (ius divinum), включающего в себя божественное естественное и позитивное право (СИС (1917). 6, 27; СИС. 199). Под божественным Е. п. здесь понимаются некие универсальные правовые нормы, установленные Богом, а под божественным позитивным правом — нормы, содержащиеся в Свящ. Писании.

Теоретическая оценка учений о Е. п. Юснатурализм (естественно-правовая доктрина), несмотря на разнообразие и историческую специфику соответствующих учений, характеризуется неск. общими чертами (см., напр.: Pizzorni. 1999. P. 277–278). Прежде всего Е. п. понимается как нечто абсолютно спрavedливое, «хорошее», «благое», «совершенное» и в этом качестве противопоставляется несовершенному, несправедливому позитивному праву (системе правовых норм, установленных гос-вом). Е. п. считается возникающим и существующим независимо от гос-ва и общества, от любых экономических, политических, культурных условий; оно либо непосредственно





устанавливается Богом, либо вытекает из законов природы. Е. п. распространяется на человечество на всем протяжении его истории без к.-л. изъятий и особенностей и имеет целью общее благо всех людей. Кроме того, Е. п. постоянно и неизменно, оно не может быть изменено или отменено по воле людей (в т. ч. законодателя).

Т. о., в своей основе концепция Е. п. мифологична и ненаучна. Выводя материальный источник права за пределы социума, наделяя право сакральным статусом, она очевидным образом противоречит и всей совокупности исторических данных о развитии права, и совр. теоретическим представлениям об обществе и действующих в нем нормах.

Слабость юснатурализма хорошо видна на примере школы Е. п., где ярко проявляется его псевдоисторичность (ссылка на никогда не существовавшее в действительности «естественное состояние» и договорная теория происхождения гос-ва) и субъективизм (положения якобы вечного и неизменного Е. п. выводятся теоретиками из их собственного правосознания со всей его социально-экономической и культурной обусловленностью). В юснатурализме крайне размытыми оказываются границы между правом и моралью, правом и религией. Здесь происходит ненаучная идеализация права и полный отрыв его от реальности, поскольку право всегда и везде является несовершенным (в силу несовершенства человеческого общества), закрепляет не только свободу и равенство, но и подчинение и неравенство, не только общесоциальные, но и групповые и классовые интересы. Наконец, любая теория Е. п. содержит в себе неустрашимое внутреннее противоречие: объявляя Е. п. явлением, принципиально отличающимся от позитивного права, она одновременно считает (на что указывает само название) Е. п. разновидностью права в целом наряду с позитивным правом. Но очевидно, что нельзя определять при помощи одного родового понятия диаметрально противоположные явления. Поэтому некоторые совр. юснатуралисты признают, что Е. п. может быть названо правом лишь по аналогии (Finnis. 1980. P. 276–281), однако и это утверждение не выдерживает критики.

Понятие Е. п. вообще неприемлемо в совр. юриспруденции, поскольку

ку в действительности Е. п. представляет собой совокупность правовых ценностей и идеалов, т. е. часть правосознания, существующих на индивидуальном, групповом и социальном уровнях, и исторически изменяющихся представлений о праве. Правосознание играет важную роль в развитии любой правовой системы, т. к. посредством него происходит критическое осмысление правовых реалий. Однако правосознание в силу своего субъективного характера не может являться разновидностью права – объективно существующего в обществе нормативного порядка.

Лит.: Grotius H. De jure belli ac pacis libri tres, in quibus ius naturae et gentium: item iuris publici praecipua explicantur. P., 1625. Lugd. Batav., 1919; Thomasius C. Fundamenta Iuris naturae et gentium. Halae, 1718. Aalen, 1963; Voigt M. Das Ius naturale, aequum et bonum und ius gentium der Römer: In 5 Bde. Lpz., 1856–1876. Aalen, 1966; *Новгородцев П. И.* Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. М., 1896. СПб., 1999; *Трубецкой Е. Н.* Лекции по энциклопедии права. М., 1909; *Valensin A.* Traité de droit naturel. P., 1922–1925. 2 t.; *Leclercq J.* Leçons de droit naturel. Namur, 1933–1937. 4 vol.; *idem.* Dal diritto naturale alla sociologia. R., 1962; *Rommen H.* Le droit naturel: Histoire – doctrine / Trad., introd. E. Marmy. P., 1945; *Del Vecchio G.* Diritto naturale e divino // Enciclopedia cattolica. Vat., 1950. Vol. 4. Col. 1707–1712; *Díez-Alegria J. M.* El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591: Estudio hist. y textos inéditos. Barcelona, 1951; *Leibniz G. W.* Scritti politici e di diritto naturale. Torino, 1951; *Biavaschi G. B.* Il diritto naturale nel moderno pensiero filosofico-giuridico. Udine, 1953; *Strauss L.* Natural Right and History. Chicago, 1953 (рус. пер.: *Штраус Л.* Естественное право и история / Пер.: Е. Адлер, Б. Путько. М., 2007); *Ramirez S. M.* El derecho de gentes: Examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Fr. Suarez. Madrid, 1955; *Delhaye P.* Permanence du droit naturel. Louvain, 1960, 1967²; *idem et al.* Naturrecht // LTK. Bd. 7. Sp. 821–829; *Demmer K.* Ius caritatis: Zur christologischen Grundlegung der augustinischen Naturrechtslehre. R., 1961; *Kuechenhoff G.* Naturrecht und Liebesrecht. Hildesheim, 1962; *Bobbio N.* Locke e il diritto naturale. Torino, 1963; *Fasso G.* La legge della ragione. Bologna, 1964; *Hamel É.* Loi naturelle et loi du Christ. Bruges; P., 1964; *Foley J. P., card.* Natural Law, Natural Right and the «Warren Court»: A Study of Recent Decisions of the Supreme Court of the United States of America: Diss. R., 1965; *Simon Y. R. M.* The Tradition of Natural Law: a Philosopher's Reflections / Ed. by V. Kuic. N. Y., 1965; *Luijpen W. A.* Phenomenology of Natural Law. Pittsburgh, 1967; *Ellul J.* The Theological Foundation of Law. N. Y., 1969; *Ambrosetti G.* Diritto naturale cristiano: Profili di metodo, di storia e di teoria. R., 1970; *Composta D.* Teologia del diritto naturale. R., 1970; *Kaser M.* Das römisches Privatrecht. Bd. 1: Das altrömisches, das vorklassische und klassische Recht. Münch., 1971; *Pizzorni R. M.* Attualità del diritto naturale? R., 1971; *idem.* Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino. R., 1978; *idem.*

Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d'Aquino. Bologna, 1999; *Morelli G.* Il diritto naturale nelle costituzioni moderne: dalla «dottrina pura del diritto» al «sistema dell'ordinamento democratico positivo». Mil., 1974; *Carpintero Benitez F.* Del derecho natural medioeval al derecho natural moderno: Fernando Vazquez de Menchaca. Salamanca, 1977; *Fernandez-Largo A. O.* Derecho natural y moral cristiana: Estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de K. Barth y otros autores reformados. Salamanca, 1978; *Finnis J. M.* Natural Law and Natural Rights. Oxf., 1980, 1993; *Scarpelli U.* Thomas Hobbes: Linguaggio e leggi naturali: Il tempo e la pena. Mil., 1981; *Bagnulo R.* Il concetto di diritto naturale in San Tommaso d'Aquino. Mil., 1983; *Bloch E.* Natural Law and Human Dignity / Transl. by D. J. Schmidt. Camb. (Mass.), 1986; *Weinreb L. L.* Natural Law and Justice. Camb. (Mass.), 1987; *Четвернин В. А.* Современные концепции естественного права. М., 1988; *Viola F.* Diritti dell'uomo: diritto naturale, etica contemporanea. Torino, 1989; *Palladini F.* Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes: Per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno. Bologna, 1990; Diritto naturale e diritti dell'uomo all'alba del XXI sec.: Colloquio intern. (Roma, 10–13 gennaio 1991). R., 1993; *Sériaux A.* Le droit naturel. P., 1993; *Ricken F., Wagner F.* Naturrecht // TRE. Bd. 24. S. 132–185; *Hervada J.* Historia de la ciencia del derecho natural. Pamplona, 1997; *Kolacinski M.* Dio fonte del diritto naturale: Linee di dibattito tra teologia morale e filosofia del diritto. R., 1997; *Чувепин Б. Н.* Философия права. СПб., 1998; *Dijon X.* Droit naturel: Les questions du droit. Vol. 1. P., 1998; *Hall P. M.* Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics. Notre Dame (Ind.), 1998; *Solinas S.* Il diritto naturale secondo Giovanni Duns Scoto. R., 2000; *Braybrooke D.* Natural Law Modernized. Toronto, 2001; *D'Ors A.* Derecho y sentido común: Siete lecciones de derecho natural como límite del derecho positivo. Madrid, 2001³; *Tierney B.* The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150–1625. Grand Rapids, 2001; *Engen J., van.* Naturrecht // LexMA. 2002. Bd. 6. Sp. 1050–1054; *Theron S.* Natural Law Reconsidered: The Ethics of Human Liberation. Fr./M., 2002; *Kainz H. P.* Natural Law: An Introd. and Re-examination. Chicago, 2004; *Long S. A. et al.* Natural Law // NCE. Vol. 10. P. 179–196; *Cattaneo M. A.* Giusnaturalismo e dignita umana. Napoli, 2006; *Hopkins P. D.* Natural Law // Encyclopedia of Philosophy. Detroit, 2006. Vol. 6. P. 505–517; *Römel J.* Menschenwürde und Freiheit: Rechtsethik und Theologie des Rechts jenseits von Naturrecht und Positivismus. W., 2006.

А. Г. Бондарь

ЕСФИГМЭНСКИЙ МОНАСТЫРЬ — см. *Эсфигмен*.

ЕСФІРИ КНІ́ГА [евр. עֶסְתֵּר, 'estēr], название канонической книги ВЗ, входящей в раздел исторических книг (в евр. традиции — в разд. «Писания»).

Текст и древние переводы. *Древнееврейский текст Е. к.* дошел в большем количестве списков, «чем любая другая часть Ветхого Завета» (Paton. 1992. P. 5). Он включался в рукописи 3 видов: частные биб-





лейские кодексы, священные синагогальные свитки и литургические свитки Мегиллот. Уважение к Е. к. было столь большим среди иудеев, что каждая семья стремилась иметь ее рукописный текст для предписанного Талмудом чтения во время праздника Пурим; это привело к появлению огромного количества отдельных рукописей книги, мн. из которых были богато иллюстрированы миниатюрами и помещались в специальные ящики из золота и серебра.

Самая ранняя из сохранившихся рукописей, содержащих текст Е. к., т. н. Ленинградский кодекс, датируется 1008 г. Подавляющее большинство дошедших рукописей Е. к. использует тивериадскую систему огласовок и акцентуации, а их текст содержит очень мало разночтений: проанализировав неск. сот рукописей, исследователи обнаружили лишь 29 разночтений консонантного текста (*Kennicott B. Dissertatio generalis in Vetus Testamentum Hebraicum; cum variis lectionibus, ex codicibus manuscriptis et impressis. Oxonii, 1780; De Rossi G. B. Scholia critica in V. T. Libros, seu Supplementa ad varias sacri textus lectiones. Parmae, 1798*). Различия в огласовках и акцентуации более многочисленны, однако они фактически не меняют смысла текста (*Paton. 1992. P. 9*).

Параллельно с деятельностью палестинских масоретов, выразившейся в создании рукописей с тивериадской системой огласовки, писцы, жившие в Месопотамии, создавали рукописи с т. н. вавилонской, надстрочной системой огласовки. Считавшийся, по свидетельству *Маймониды*, авторитетным среди вавилонских иудеев текст (кодекс Бен Нафтали) не сохранился, однако список разночтений между палестинским и вавилонским текстами существует в масоре к нек-рым тивериадским кодексам; в основном эти разночтения незначительны и почти не касаются консонантного текста (*Ibid. P. 14*).

Масоретские примечания во всех рукописях одинаково указывают середину книги (Есф 5. 7) и общее число стихов (167). Имеются и сходство в деталях: первые слова стиха Есф 1. 6 везде имеют необычно большую 1-ю букву (ק), имена 10 сыновей Амана (Есф 9. 7–9) записаны в виде вертикального столбца на правом поле страницы, в то время как пред-

шествующие каждому имени союз и частица (וה) образуют такой же столбец на левом поле. Некоторые буквы в именах сыновей (Паршандаф, פֶּרְשָׁנְדָּאָף — буква פ, Пармашфа, פֶּרְמִשְׁפָּאָף — буквы ש и פ и т. д.) — меньше, в то время как некоторые др. буквы — большего размера, чем остальные.

Неск. поздних кодексов включают араам. добавление к Е. к., содержащее сон Мардохея и молитвы Мардохея и Есфири (1-е издание: *Assemani S. E. Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus. R., 1756. T. 1: Codices Ebraicos et Samaritanos. P. 452 sq.*). Предпринимались попытки доказать первичность араам. текста добавлений по отношению к переводу LXX, однако уже в XIX в. было установлено, что они являются переводом фрагментов «Иудейских древностей» *Иосифа Флавия*, выполненным в X в. иудеем Иосиппоном (который заимствовал у Флавия его имя — *Paton. 1992. P. 8, 102*), и соответственно не имеют значения для истории текста Е. к. Отмеченные в 3 рукописях акrostихи имени Бога (тетраграмматон — יהוה), составленные из первых букв идущих подряд слов (в Есф 1. 20 прочитанные слева направо, а в Есф 5. 4 и 5. 13 — справа налево), являются, по-видимому, лишь «попыткой раввинов обнаружить имя Бога в книге» (*Paton. 1992. P. 8*) и не дают дополнительной информации для истории текста.

Первое печатное издание древнеевр. текста Е. к. было сделано в 1486–1487 гг. в Неаполе в составе 3-го т. editio princeps библейского разд. «Писания». В Антверпенском издании 1571 г. в евр. текст впервые были помещены заимствованные из параллельного лат. перевода номера глав и стихов.

Таргумы. Помимо Пятикнижия Е. к. является единственной книгой ВЗ, имеющей 2 араам. таргума: т. н. Первый таргум (*targûm rîšôn*) и Второй таргум (*targûm šēnî*) (издания — *Grossfeld. 1983; Idem. 1994*). Текст Первого таргума дает перевод каждого слова исходного текста и вместе с тем добавляет к нему новый материал различного характера. Эти добавления состоят обычно из неск. слов и представляют собой краткий грамматический комментарий, имеющий ценность даже для исследователей текста Е. к. (*Paton. 1992. P. 18*). В нек-рых случаях в текст включаются толкования в духе *агады*,

нередко уводящие от первоначального смысла и передающие, возможно, традиц. иудейское понимание Е. к. Так, напр., отказ царицы Астинь «в венце царском» показать «народам и князьям» свою красоту объясняется тем, что по желанию царя венец должен был быть ее единственным одеянием. Имеются также вставки (сделанные, как считается, в духе *галахи* — *Ibid. P. 19*), представляющие собой более подробные добавления к тексту, напр. рассказ о том, как Мардохей воспитывал Есфирь, или объяснение того, почему он повелел ей скрывать в царском дворце свое происхождение. Такие добавления, делающие таргум на Е. к. примерно вдвое большим по объему, чем оригинал, нередко искусственно прерывают основное повествование; это облегчает выделение фрагментов, соответствующих первоначальному тексту Е. к.

Второй таргум представляет собой собрание рассуждений и поучений на темы Е. к. Лишь ок. 75 стихов исходного текста переведено буквально, остальной материал — это парафраз в духе агады, нередко почти не связанный с сюжетом Е. к. Так, в качестве комментария к словам о том, что «царь Артаксеркс сел на царский престол свой» (Есф 1. 2), идет странное описание Соломонова престола, символизирующего величие Др. Израиля. Мн. цари (Навуходоносор, Александр Великий и др.) хотели сесть на этот престол и сравняться с Соломоном славой, однако были в этом посрамлены.

Во мн. случаях Второй таргум добавляет сюжетные детали, отсутствующие в евр. тексте Е. к. и представляющие собой, по-видимому, материал устной традиции. Так, сообщается о том, что царь убил Астинь, затем раскаялся и приказал казнить тех людей, к-рые ему это посоветовали. Зерешь, жена Амана, предложила повесить Мардохея, т. к., по ее мнению, мн. герои евр. народа смогли избежать др. видов смерти (Исаак — смерти от меча, Моисей — от воды, Даниил — от львов).

Иногда в изданиях выделяют т. н. Третий таргум (*targûm šālīšî*), однако, по мнению мн. исследователей, его текст представляет собой лишь позднюю редакцию Первого таргума (полемику по этому поводу см.: *Grelot. 1975; Goshen-Gottstein. 1975*).

Сирийский перевод. В библейский канон восточносир. Церкви Е. к. не



входит, поэтому ее текст сохранился только в западносир. рукописях. Сир. версия Е. к. представляет собой точную передачу древнеевр. оригинала с нек-рыми незначительными отклонениями (*Grünthal*. 1900. S. 21–55). Нередко переводчики там, где это было возможно, отдавали предпочтение тому же корню, к-рый был употреблен в древнеевр. оригинале. Вместе с тем Е. к. обычно относят к группе книг, при переводе к-рых на сирийский был использован не только евр. текст оригинала, но и греч. перевод LXX (*Weitzman*. 2005. P. 68).

В ряде случаев трудно определить, является ли то или иное совпадение сир. текста Е. к. с др. переводами, напр. с LXX, свидетельством влияния этих переводов на Пешитту. Так, по мнению исследователей, нек-рые из отличий, встречающиеся в Таргумах, Вульгате или Септуагинте, могут сохранять независимый от масоретской традиции текст. В частности, это относится к передаче личных имен (*Paton*. 1992. P. 16–18): ученые отмечают, что Е. к. в Пешитте отличается консерватизм, проявленный переводчиками, не включившими в сир. версию перевод греч. фрагментов, к-рых нет в древнеевр. тексте (*Weitzman*. 2005. P. 82).

Греческий перевод Е. к., входящий в LXX, является важнейшим источником для реконструкции первоначального текста. По мнению исследователей, мн. отличия от МТ могут передавать более ранние чтения (*Paton*. 1992. P. 30). Помимо Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова, Е. к. — единственная книга в LXX, имеющая колофон, в к-ром дается информация о времени и об авторстве греч. перевода. В конце книги, в добавлении F, сообщается: «В четвертый год царствования Птоломея и Клеопатры Досифей, который, говорят, был священником и левитом, и Птоломей, сын его, принесли в Александрию это послание о Пуриме, которое, говорят, истолковал Лисимах, сын Птоломея, бывший в Иерусалиме» (в науке этот текст называется обычно колофоном Е. к.). Это сообщение не позволяет точно датировать появление книги в Александрии, т. к. у неск. правителей из династии Птоломеев жены носили имя Клеопатра: у Птоломея V Епифана (204–180 гг. до Р. Х.), Птоломея VI Филометора (180–145 гг. до Р. Х.), Птоломея VIII Фискона (170–116 гг. до Р. Х.) и Птоломея IX (116–80 гг.

до Р. Х.). Мн. ученые в XIX в. предполагали, что речь идет о Птоломее VI, к-рый был благосклонен к иудеям и позволил им построить храм в Леонтополе; в этом случае появление книги в Александрии датируется 70-ми гг. II в. до Р. Х. (*Ibid.* P. 30). По мнению большинства ученых, речь идет либо о 10-х гг. II в. до Р. Х. (в правление Птоломея IX — *Bickerman*. 1944. P. 347), либо о 77 г. до Р. Х. (в правление Птоломея XII — *Jacob*. 1890. S. 279–280). Это мнение согласуется с отсутствием упоминания о Е. к. в Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова (*Paton*. 1992. P. 30).

Нек-рые исследователи подвергли сомнению подлинность колофона, поскольку в нем переводчик представлен как житель Иерусалима, в то время как греч. текст перевода содержит свидетельства в пользу того, что он был сделан в Египте. Кроме того, само место колофона, в конце последнего греч. добавления, к-рое, вероятнее всего, не принадлежит переводчику основного текста книги, является популярным в науке аргументом против его подлинности. Однако колофон мог присутствовать в оригинальном тексте, так что автор добавления F вставил его между колофоном и предшествующим текстом, а датировка греч. перевода, сделанная на основании верности колофона, не противоречит др. данным (*Ibid.* P. 30–31).

Если не учитывать легко локализуемых вставок и сокращений, текст греч. перевода LXX представляет собой почти дословный перевод евр. оригинала. Нек-рые из несоответствий могут быть объяснены др. традицией огласовки того или иного евр. слова, которой следовал переводчик, или порчей текста (*Ibidem*). Имеется небольшое число гебраизмов, напр.: ἡμέραν ἐξ ἡμέρας καὶ μῆνα ἐκ μηνός (ср.: מיום ומחדש ליום — Есф 3. 7). Предполагается, что переводчик, родным языком к-рого был греческий, старался верно передавать смысл текста, при необходимости меняя порядок слов или даже выпуская нек-рые слова (*Moore*. 1971. P. LXI).

I. Рукописная традиция. К основным свидетелям текста относятся *Ватиканский кодекс* (B, IV в.), *Синайский кодекс* (S, IV в.), *Александрийский кодекс* (A, V в.), т. н. *Базилианский кодекс* (N, VIII–IX вв.) и неск. курсивных рукописей (обозначаемых в текстологии LXX сиглами 55, 108a, 249 и др.). Текст Е. к.

в Ватиканском и Синайском кодексах почти идентичен, однако в некоторых местах исследователи прослеживают следы влияния Гекзапла Оригена (список расхождений между этими 2 кодексами см.: *Lagarde P., de. Librorum Veteris Testamenti canonicorum: Pars prior. Gottingae, 1883. P. 505 sq.*). Это влияние более заметно в тексте Е. к. Александрийского кодекса, однако и он «сохранил значительное число независимых чтений и в целом должен считаться свидетелем первоначального текста, а не Оригеновой редакции». Кодекс N помимо очевидных ошибок содержит и неск. отличий от B и S (*Paton*. 1992. P. 32).

Эта группа рукописей, из которых наиболее авторитетным текстом считается обычно B (*Ibid.* P. 33), отличается от МТ прежде всего 6 добавлениями, включающими 107 стихов. Кроме них в греч. тексте имеется множество мелких вставок. Некоторые из них представляют собой объяснительные глоссы, аналогичные тем, что встречаются в Первом таргуме и сир. переводе Е. к.; др. содержат дополнительные сюжетные линии, отсутствующие в евр. тексте. Не менее многочисленными, чем вставки, являются сокращения текста оригинала (нередко состоящие лишь из 1–2 слов), присутствующие почти в каждом стихе (*Ibid.* P. 34).

II. Редакция Оригена. Необходимость редакции (не только для Е. к., но для всего ВЗ) была осознана Оригеном в результате сравнения греч. перевода с евр. подлинником. На основании анализа большого количества разночтений Ориген пришел к выводу о том, что греч. текст содержит множество ошибок и нуждается в исправлении. В составленных им Гекзаплах первые 2 колонки представляли собой евр. текст и его запись греч. буквами, следующие 2 (3-я и 4-я) — переводы *Акилы* и *Симмаха*, 5-я — использовавшийся в то время греч. текст в редакции Оригена, в к-ром он с помощью введенного им критического аппарата отмечал отличия от евр. текста, 6-я — греч. перевод Феодотиона. Среди дошедших до наст. времени фрагментов Гекзапл Е. к. отсутствует, так что переводы Акилы, Симмаха и Феодотиона для этой книги неизвестны. Отредактированный Оригеном греч. текст Е. к., входивший в 5-ю колонку, сохранился частично благодаря тому, что его цитировали *Евсевий*



Кесарийский и его учитель пресв. Памфил (Lond. Brit. Lib. Cod. 93b, принадлежащий Британской б-ке — *Field F. Origenis Hexaplorum quae supersunt, sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*. Oxonii, 1875. P. 793 sq.; др. часть кодекса, 93a, содержит текст Е. к. в редакции Лукиана). Отношение редакции Оригена к др. рукописям греч. перевода Е. к. остается не до конца выясненным, что существенно затрудняет реконструкцию первоначального текста этого перевода (*Paton*. 1992. P. 35).

III. Редакция Исихия. Сохранилось 2 сообщения блж. Иеронима Стридонского (в предисловиях к Книгам Паралипоменон (PL. 28. Col. 1324) и к Четвероевангелию (PL. 29. Col. 528)) о том, что, в то время как в Палестине имел широкое хождение текст LXX в редакции Оригена, егип. христиане предпочитали текст в редакции некоего Исихия. Поскольку не сохранилось никаких свидетельств о принадлежности к этой редакции тех или иных рукописей, подобные выводы сделаны учеными на основании косвенных данных. При этом предполагают, что в сочинениях авторов, принадлежащих к александрийской богословской школе, цитаты из ВЗ даются именно по этой редакции. Еще одно допущение состоит в том, что в основе переводов ВЗ на эфиоп. язык и различные диалекты коптского также лежал текст этой редакции. В выделенной группе кодексов отмечаются определенные черты сходства в тексте Е. к., заключающиеся в первую очередь в многочисленных отступлениях от В и в еще более многочисленных, чем в В, отличиях от МТ Е. к. (представляющих собой как изъятия, так и вставки — *Paton*. 1992. P. 36).

IV. Редакция Лукиана (L). О существовании этой редакции (по-видимому, смчч. *Лукиана*, пресв. Антиохийского) также известно из сообщений блж. Иеронима Стридонского (предисловие к Книгам Паралипоменон и др.), согласно к-рым в его время она использовалась в качестве основного текста LXX «от Константинополя до Антиохии» (Constantinopolis usque Anthiochiam). По различным косвенным данным (в т. ч. анализу цитат из ВЗ в произведениях авторов, принадлежавших к антиохийской богословской школе) исследователи выделили ряд рукописей, передающих текст Лукиановой

редакции, в т. ч. неск. рукописей Е. к. (Lond. Brit. Lib. Cod. 93a из Британской б-ки и др.). Многочисленные отличия текста Е. к. в редакции Лукиана от текста В, \aleph и др. унциальных кодексов заставили некоторых исследователей предположить, что текст Е. к. представляет собой не переработку перевода LXX, а самостоятельный перевод евр. оригинала этой книги (*Ibid*. P. 38).

В тексте L присутствуют все 6 добавлений к Е. к., однако опущено большинство мелких вставок. Вместо них имеется множество изменений, у к-рых нет соответствий ни в LXX, ни в МТ; напр., после Есф 6. 3 приводятся сетования царя о том, что он не наградил Мардохея. Там, где по составу L совпадает и с LXX, и с МТ, она нередко содержит другой по сравнению с LXX перевод евр. текста. В нек-рых случаях отличия в переводе предполагают др. текст евр. оригинала. Еще одна особенность (характерная и для др. книг в L) заключается в том, что иногда в тексте представлены рядом различные варианты перевода одной фразы евр. оригинала (*Ibidem*).

V. Пересказ событий Е. к. в 11-й кн. «Иудейских древностей» Иосифа Флавия, местами состоящий из дословных цитат, также является ценным источником для реконструкции первоначального греч. перевода Е. к. В целом текст, засвидетельствованный в сочинении Иосифа, ближе к тексту LXX (представленному в В, \aleph и др. унциальных кодексах), чем к редакциям Оригена и Лукиана. Он включает все греч. добавления, кроме сна Мардохея и его истолкования (предполагается, что сон Мардохея мог отсутствовать в той греч. рукописи Е. к., которой пользовался Иосиф — *Ibid*. P. 39), однако значительная часть более мелких вставок опущена, как и в L, а ряд фрагментов совпадает с L. Имеются также включенные Иосифом фрагменты разные по объему, расширяющие сюжет Е. к., к-рые отсутствуют во всех известных редакциях греч. текста. Нек-рые из них представляют собой вставки экзегетического характера, принадлежащие, по-видимому, Иосифу; другие, возможно, заимствованы из существовавших в его время иудейских преданий. Так, рассказы об исполнении царского закона, заступающего кому бы то ни было приближаться к царю без специального приказа (*Ios. Flav. Antiq.* XI 6. 3),

о том, как Мардохей узнал о заговоре против царя 2 евнухов (благодаря иудею Варнавазу, слуге одного из них — *Ibid*. 4), о том, что виселицу, приготовленную Аманом для Мардохея, первым заметил евнух Савухад (*Ibid*. 11), и мн. др. фрагменты «вряд ли были выдуманы самим Иосифом; скорее они были заимствованы из некоего традиционного иудейского источника» (*Paton*. 1992. P. 39). Тем не менее делать определенные выводы относительно источников пересказа Е. к. в «Иудейских древностях», использованного Иосифом текста книги, и причин включения или опущения того или иного текста, — затруднительно ввиду парадоксического характера этого сочинения.

Старолатинский перевод Е. к. был сделан в сер. II в. по Р. Х. на основе перевода LXX и является важным свидетельством для реконструкции греч. текста Е. к. Согласно наблюдениям ученых, автор этого перевода старался дословно следовать греч. тексту, однако его познания в греч. языке были недостаточными; в нек-рых случаях (в основном это относится к сложным местам греч. добавлений) видно, что он неправильно понимал текст LXX (*Ibid*. P. 40). Обычно реконструкция греч. оригинала по сохранившемуся лат. тексту не представляет трудности. Помимо перевода всех неканонических добавлений к Е. к., имеющих в LXX, старолатинский перевод включает и др. добавления, неизвестные на греческом. Так, после стиха Есф 3. 14 следует длинная молитва иудеев, после Есф 4. 17 — провозглашение Мардохеем всеобщего поста и т. п. Имеются внутренние свидетельства в тексте, что эти лат. вставки являются переводом с греческого, а в некоторых местах восходят к несохранившемуся евр. или араам. оригиналу, возможно к иудейским *мидрашам*, включенным в те греч. рукописи, с к-рых делал старолат. перевод (*Ibid*. P. 40–41).

Латинский перевод (Вульгата) Е. к. был выполнен блж. Иеронимом Стридонским между 390 и 405 гг. Существовавшие к его времени лат. тексты Е. к. содержали такое количество неточностей и ошибок, что он был вынужден отказаться от идеи редактирования старолат. текста Е. к. и делал свой перевод на основе евр. оригинала (*Praefatio Hieronimi in librum Esther* // PL. 28. Col. 1433).



Несмотря на утверждение блж. Иеронима о том, что он в точности следовал евр. тексту, имеется множество различий между его переводом Е. к. и МТ. Хотя содержащиеся в греч. тексте Е. к. неканонические добавления в его переводе помещены в конце книги в качестве приложения, более мелкие вставки, состоящие в основном из неск. слов, имеющиеся в LXX, присутствуют и в переводе блж. Иеронима. Мн. отличия от стандартного МТ Е. к. в большинстве случаев могут быть объяснены тем, что блж. Иероним следовал др. традиции огласовки (Paton. 1992. P. 28).

Канонический статус. Место в последовательности канонических книг. I. В иудейской традиции. Сопоставление библейских рукописей и др. свидетельств об истории иудейского и христ. канона показывает, что положение Е. к. в последовательности священных книг не было постоянным.

Более стабильной в этом отношении является иудейская традиция. В древнейшем сохранившемся списке книг, признаваемых священными, Е. к. расположена в разд. «Писания» вслед за Книгой прор. Даниила и перед Книгой Ездры (Бава Батра. 14b). В более поздних рукописях, а затем и в изданиях она также помещается в разд. «Писания» перед Книгой Ездры. Не позже нач. XI в. (Codex Leningradensis, 1008 — РНБ. Вост. В19а) возникает традиция выделять ее вместе с Книгами Руфь, Песни Песней Соломона, Екклесиаста и Плач Иеремии в особую группу и помещать в последовательности канонических книг подряд. Эта группа текстов, получившая название «свитки» (*məgillôt*), сложилась, как считают исследователи, в связи с иудейской литургической традицией, предписывающей на каждый из 5 важнейших праздников года чтение одной из книг этой группы. В составе «свитков» Е. к. занимает, как правило, последнее место, следуя за Книгой Плач Иеремии или Книгой Екклесиаста (Paton. 1992. P. 1–3). Книга прор. Даниила в рукописях, выделяющих «свитки» в особую последовательность, помещается до или после всей этой группы.

II. В христианской традиции. Менее определенное положение Е. к. занимает в греч. Библии. Так, Мелитон Сардский (Euseb. Hist. eccl. IV 26), свт. Григорий Назианзин (Greg. Na-

zianz. Carmina. I 12. 5–6), Леонтий (Leont. Byz. De sect. II) и список канонических книг, приписываемый свт. Афанасию Великому (PG. 28. Col. 284–437), о ней вообще не упо-



Свиток Книги Есфири.
1708 г. (Музей Ираиля, Иерусалим)

минают. В ряде свидетельств она помещена среди неканонических (οὐ κανονιζόμενα), или спорных (ὅσα ἀντιλέγονται καὶ οὐκ ἐκκλησιάζονται), книг (свт. Афанасий Великий — Ibidem; Никифор I, патриарх К-польский, и др. — Swete H. B. The Old Testament in Greek According to the Septuagint. Camb., 1914². P. 209–210). В тех случаях, когда Е. к. причисляется к канону ВЗ, она, как правило, располагается ближе к концу списка, после поэтических и пророческих книг (см., напр.: Ioan. Damasc. De fide orth. IV 17), реже — после Книг Царств и Книг Паралипоменон и перед поэтическими и пророческими книгами (см., напр.: Ап. 84), после поэтических и перед пророческими (Codex Vaticanus) или после пророческих и перед поэтическими (Codex Alexandrinus), а иногда и среди книг, непосредственно следующих за Пятикнижием, перед Книгами Царств и Книгами Паралипоменон (см., напр.: Лаодик. 60). Обычно эти факты интерпретируются как свидетельство неустойчивости канонического статуса Е. к. во мн. Церквах христ. Востока по меньшей мере до VI в., а возможно, и позже. То, что даже отцы Церкви, к-рые принимали Е. к. в качестве канонической, ставили ее в конец списка, считается свидетельством их «осторожного отношения к ней» (Moore. 1971. P. XXV–XXVIII).

На Западе Е. к. почти всегда рассматривалась как каноническая. Уже св. Климент, еп. Римский, приводит в качестве примера подвиг Есфири,

спасшей свой народ (Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 55) (этот факт, однако, не всеми исследователями признается доказательством канонического статуса книги — Moore. 1971. P. XXVIII). В IV–V вв. Е. к. рассматривается как каноническая в сочинениях Илария, еп. Пиктавийского, Руфина Аквилейского, блж. Августина, Иннокентия I, еп. Римского, и др. (Ibidem).

История канонизации. I. В иудейской традиции. Вопрос о том, когда Е. к. была включена в собрание священных книг иудейской традиции, связан с историей оформления всего разд. «Писания» (к к-рому относится Е. к.) как части библейского канона. В наст. время среди исследователей наиболее распространена т. зр., согласно к-рой канонизация этого корпуса не была одномоментным событием, но происходила постепенно в течение длительного времени. Когда и при каких обстоятельствах в рамках этого процесса Е. к. вошла в канон, точно неизвестно.

Главным источником аргументов при обсуждении этих вопросов служит ряд упоминаний о Е. к. в раввинистической лит-ре, к-рые могут быть интерпретированы как полемика о ее каноническом статусе (Бава Батра 14b–15a; Мегилла 7a; Санхедрин 100a). Дополнительные сведения дает история восприятия праздника Пурим в иудейскую литургическую традицию; с этим праздником, по мысли исследователей, Е. к. непосредственно связана как его лит. обоснование. Кроме того, обсуждение этого вопроса во многом зависит от интерпретации того факта, что Е. к. — единственная из числа книг, вошедших в иудейский библейский канон, — не засвидетельствована в рукописях Мертвого м.

Полемика, в рамках которой Е. к. упоминается в раввинистической литературе, ведется с использованием специфической терминологии: речь идет о том, «оскверняет руки» или «не оскверняет руки» свиток Е. к. При этом из общего содержания полемики ясно, что выражение «оскверняет руки» употребляется по отношению к книге, имеющей более высокий статус, чем та, к-рая «руки не оскверняет». Выводы, к к-рым на основании этих свидетельств приходят отдельные исследователи, в значительной степени зависят от понимания этой терминологии. Так, ряд комментаторов, допуская, что эти выражения характеризуют в первую



очередь степень богодухновенности книги, а не ее каноничность, полагают, что и вся полемика велась по отношению к книге, уже воспринятой в канон, что, следов., могло произойти уже к сер. II в. по Р. Х. (*Leiman. 1976. P. 106–107*).

Другую, более раннюю и более распространенную т. зр. отстаивают исследователи, считающие, что в этой полемике речь идет о каноническом статусе; по их мнению, Е. к. признавалась не всеми иудейскими общинами по крайней мере до кон. I в. по Р. Х., а полемика о ее каноничности продолжалась и в III в.

При недостатке прямых свидетельств об истории формирования библейского канона всякое мнение относительно времени канонизации Е. к. во многом зависит от предполагаемой датировки возникновения самой книги и тесно связанного с ней праздника Пурим. Так, из утверждения о том, что Е. к. была написана в маккавейский период, следует, что и в канон она была включена достаточно поздно. В то же время в рамках предположения, что и книга и праздник существовали еще в персид. эпоху, более предпочтительно считать, что Е. к. вошла в канон уже во II в. до Р. Х.

При этом значительной проблемой для сторонников ранней канонизации Е. к. является тот факт, что Е. к. — единственная из книг евр. Библии, не засвидетельствованная рукописями Мёртвого м., и потому, по всей видимости, не входившая в канон священных книг, принятый в тех кругах, из к-рых эти рукописи происходят (*Crawford. 2000*). Исследование кумран. текстов, содержащих предполагаемые аллюзии на Е. к. (*Talmon S. Fragments of Scrolls from Masada // Eretz Israel. 1989. Vol. 20. P. 280*), показало, что они говорят о знакомстве их авторов не с самой Е. к., а с текстами того же жанра, что и ее предполагаемые источники (*Crawford. 1996*).

Отсутствие Е. к. среди кумран. рукописей получило различные интерпретации в исследовательской лит-ре. Поскольку Е. к. сравнительно краткая библейская книга, могло по случайности не сохраниться ни одного ее фрагмента (так, от Книг Паралипоменон дошел лишь 1 фрагмент). Кроме того, на отсутствие Е. к. в корпусе кумран. текстов могло повлиять и то, что она была написана в диаспоре и слишком поздно ста-

ла известна в Палестине. Возможно, община, создавшая и хранившая эти рукописи, не имела в своем календаре праздника Пурим и, следов., не нуждалась в описании истории его происхождения. Богословским основанием неприятия Е. к. могло быть отсутствие в ее тексте упоминаний о Боге или о к.-л. религ. установлениях, а также то, что поступки ее главной героини, евр. девушки, ставшей женой персид. царя, не отвечают нормам, предписанным законодательством Моисея (*Ginsberg H. L. The Dead Sea Manuscript Finds // Israel: It's Role in Civilization / Ed. M. David. N. Y., [1956]. P. 52*). То, что главным действующим лицом Е. к. была женщина, также могло не удовлетворять членов общины, состоявшей, по мнению некоторых исследователей, только из мужчин-девяночников (*Crawford. 2000*).

Отсутствие Пурима в литургическом календаре, засвидетельствованном в кумран. рукописях, одни исследователи объясняют тем, что этот праздник упоминается в законе Моисея (ср.: Лев 27. 34; *Moore G. F. Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim. Camb., 1927. Vol. 1. P. 245*). Другие, возражая, что календарь кумранитов содержал не только упомянутые в Пятикнижии праздники, полагают, что отказ от Пурима мог быть вызван его языческим происхождением (*Moore. 1971. P. XXI*). Согласно еще одной т. зр., праздник Пурим, а следов., и Е. к. были неприемлемы в силу особенностей календаря кумранитов. Год в нем содержал 364 дня, т. е. ровно 52 недели, так что каждый день года приходился на один и тот же день недели. При этом 14 адара, день, в к-рый Е. к. предписывает праздновать Пурим, в этом календаре всегда приходился на субботу. В то же время одним из основополагающих принципов кумран. календаря является то, что никакое важное событие библейской истории не могло произойти в 7-й день недели. Т. о., текст Е. к., в к-ром описывается происшедшая 14 адара расправа живших в Сузах иудеев с их противниками и устанавливается празднество в этот день, согласно кумран. представлениям, содержал двойное нарушение закона о субботе (*Beckwith. 1985. P. 291–294*).

II. В христианской традиции. Во мн. христ. канонических списках Е. к. тесно связана с 2 неканоническими

книгами: Книгой Иудифи и Книгой Товита. В 3 самых ранних упоминаниях Е. к. христ. авторами (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 55; Clem. Alex. Strom. IV 19; Const. Ap. V 3. 20*) присутствует также и Книга Иудифи, причем в сходных выражениях говорится о мужестве Есфири и Иудифи. Предполагается, что тот факт, что Е. к. в сознании мн. авторов свящ. писателей с не имевшей канонического статуса Книгой Иудифи, мог приводить к снижению авторитета Е. к., причем сюжетное сходство 2 книг (избавление евр. народа мужеством красивой и благочестивой молодой женщины) было значительно усилено греч. текстом добавлений к Е. к. (*Moore. 1971. P. XXIX*).

Др. причиной неустойчивости канонического статуса Е. к. могла быть, напр., известная некоторым христ. авторам оппозиция ей, существовавшая среди иудеев. Кроме того, одна из основных составляющих книги — историческая основа иудейского праздника Пурим, к-рый в отличие от Пасхи или Пятидесятницы не имел соответствия в христ. церковном календаре, могла быть не совсем понятной для христ. читателя. Нек-рые христиане, возможно, «считали греческий текст книги не только исключительно националистическим и кровожадным, но также направленным против иудеев» (*Ibid. P. XXXI*). В отличие от др. книг ВЗ Е. к. не упоминается в НЗ, а 1-й христ. комментарий на нее был написан лишь в 836 г. *Рабаном Мавром*.

Высказывалось предположение, что на Востоке мог быть распространен не сохранившийся до наст. времени греч. перевод Е. к., к-рый не содержал добавлений и соответственно более точно передавал смысл евр. текста. В этом случае еще одной причиной неопределенности авторитета Е. к. могла стать недостаточность в тексте религ. составляющей: отсутствие упоминаний Бога и т. п. Высокий авторитет книги на Западе объясняется использованием в церковной практике латинских переводов с полного греч. текста и незнанием с евр. оригиналом текста и связанными с ним проблемами (*Ibidem*).

Время написания Е. к. При определении времени написания Е. к., как указывают многие исследователи, необходимо различать исходный текст книги и его окончательную редакцию, вошедшую в канон.





Большинство ученых согласны, что окончательную форму книга получила во II в. до Р. Х., однако точная датировка возникновения первоначального текста представляет ряд затруднений; этот вопрос подробно обсуждался учеными (Ibid. P. LVII). В качестве верхней границы указывается время правления Ксеркса I (ок. 486–465 гг. до Р. Х.) (в Е. к. — *āḥašwērōš*; в синодальном пер. Артаксеркс), причем нек-рые цитаты из Е. к. рассматриваются как свидетельства в пользу того, что к моменту написания книги прошло по меньшей мере неск. поколений. Речь идет, напр., о вводной фразе, из к-рой ясно, что действие происходило достаточно давно: «...было... во дни Артаксеркса...» (Есф 1. 1). Относительно обычаев царя в Е. к. даются пояснения, как будто они уже перестали быть известными повсеместно: «...ибо дела царя [делались] пред всеми, знающими закон и права...» (Есф 1. 13); «...ибо письма, написанного от имени царя и скрепленного перстнем царским, нельзя изменить» (Есф 8. 8). Ссылка на книгу «дневных записей царей Мидийских и Персидских» демонстрирует, что «обстоятельное показание о величии Мардохея» (Есф 10. 2) было известно далеко не всем читателям Е. к. В интерпретации этих цитат ученые расходуются; оценка временного промежутка между царствованием Ксеркса I и первоначальной письменной фиксацией книги колеблется от неск. поколений (Bush. 1996. P. 295) до неск. веков, по прошествии к-рых в памяти людей могли сохраниться лишь смутные воспоминания о событиях Е. к. (Pfeiffer R. H. Introduction to the Old Testament. N. Y., 1948. P. 741). Нижняя граница датировки Е. к. (II в. до Р. Х.) определяется колофоном в конце греч. перевода книги, к-рому, по мнению мн. ученых, можно доверять (Moore. 1977. P. 251), и упоминанием «дня Мардохеева» во Второй Маккавейской книге (2 Макк 15. 36). Окончательная редакция евр. текста Е. к. была, по-видимому, составлена значительно раньше, т. к. она должна была быть достаточно известна, чтобы войти в число книг, выбранных для перевода на греческий (Bush. 1996. P. 295).

Для выяснения более точной даты написания Е. к. мн. исследователи привлекали внутренние свидетельства текста. Так, указывалось на то, что вопреки традиц. пониманию

книги описанное в ней враждебное отношение к иудеям (самый яркий представитель — Аман) не является всеобщим: «Врагами иудеев не являются ни правительство, ни большая часть многоязычного персидского населения» (Ibid. P. 295–296). Среди жителей столичных Суз, а также других городов и областей Е. к. специально выделяет «зложелателей» и «неприятелей» иудеев (Есф 9. 2, 5); этим, по-видимому, подразумевается, что остальная часть народа не испытывала к ним особой неприязни. Царь, вина которого состояла в том, что он одобрил подготовленный Аманом указ об истреблении всех соплеменников Мардохея, сделал это не из ненависти к ним, а просто по незнанию и безразличию (Bush. 1996. P. 296). Смертельная опасность угрожала иудеям лишь из-за того, что указ был объявлен в столице и доставлен гонцами в провинции (Есф 3. 14–15), а не по причине всеобщей вражды к ним. Точно так же и месть иудеев своим врагам, ставшая возможной после 2-го указа царя, была направлена только против определенной части населения (возможно, достаточно многочисленной) и потому могла быть завершена истреблением всех врагов (Berg. 1979. P. 170); следов., остальные жители империи не испытывали ненависти к иудеям. По мнению мн. ученых, такое «в целом дружелюбное отношение» (Bush. 1996. P. 296) к иудеям вряд ли могло быть отражено в книге, если бы ее автор жил в маккавейскую эпоху (Clines. 1984. P. 272; датировка книги маккавейской эпохой была популярна в XIX — 1-й пол. XX в. — Morris. 1930).

Рассказ о нежелании Мардохея поклониться Аману трактовался некоторыми учеными как свидетельство в пользу того, что Е. к. была написана в кон. III в. до Р. Х., а Аман изображает *Александра Великого* (Berg. 1979. P. 170–173). В пользу более ранней даты приводят языковые аргументы: значительное количество персид. и арам. слов и выражений и при этом отсутствие греч. заимствований (Gordis. 1974. P. 8). Ряд зап. библеистов отстаивает традиц. датировку, согласно к-рой Е. к. была написана в начале персид. эпохи (V в. до Р. Х. — Talmon. 1963. P. 449; Yamauchi E. M. Persia and the Bible. Grand Rapids (Mich.), 1990).

Проблема авторства Е. к. Как и во мн. книгах ВЗ, автор Е. к. не дает

никаких сведений о себе. Существующие на этот счет догадки основываются на косвенных свидетельствах самой книги. Так, поскольку «интерес книги связан исключительно с жизнью и проблемами иудеев, живущих в диаспоре», мн. исследователи считают, что автор также принадлежал к диаспоре (Bush. 1996. P. 294), а его знакомство с персид. реалиями и обычаями персид. двора может указывать также и на место написания Е. к. В пользу возникновения Е. к. в диаспоре говорит и отсутствие в ней упоминаний Иерусалима и наименование иудеев народом, «разбросанным и рассеянным между народами» (Есф 3. 8). На основании того что автор прекрасно знаком с географией Суз и столичным обычаем празднования Пурима (Есф 9. 18–19), было сделано предположение, что он жил в Сузах (Fox. 1991. P. 140). Хотя это предположение не может быть опровергнуто, по мнению нек-рых ученых, знакомство с такими деталями не является бесспорным указанием на происхождение автора Е. к.; так, не меньшее количество подробностей об ахеменидской Персидской империи имеется в «Истории» Геродота и «Вавилонской истории» Бероса — авторов, никогда в этой империи не живших (Bush. 1996. P. 294).

Предпринимались попытки доказать двойное авторство Е. к. Одним автором предлагалось считать того, кто составил «первоначальный текст книги», другим, жившим, возможно, значительно позже, — редактора, который сделал значительные добавления и «столь радикально изменил характер повествования», что может называться автором окончательного текста Е. к. (Ibid. P. 295; Clines. 1984. P. 103). Такой подход, однако, не позволяет получить к.-л. достоверные данные о личности и происхождении автора книги.

Содержание. Евр. текст книги начинается с рассказа о том, как персид. царь Артаксеркс «в третий год своего царствования» устроил большой пир, на к-ром хотел показать подданным «великое богатство царства своего» (Есф 1. 1–4). После 180 дней, в течение к-рых царь пировал с приближенными и военачальниками, он устроил угощение и «для народа своего, находившегося в престольном городе Сузах» (Есф 1. 5). В 7-й день этого празднования, «когда развеселилось сердце царя от





вина» (Есф 1. 10), он приказал евнухам привести царицу Астинь, «чтобы показать народам и князьям красоту ее» (Есф 1. 11), однако посланные получили от царицы отказ (Есф 1. 12).

По совету своих приближенных царь решил, «что Астинь не будет входить пред лицо царя», а ее «царское достоинство... царь передаст другой, которая лучше ее» (Есф 1. 19; ср.: Есф 2. 4). Для выбора новой царицы царь назначил «во все области своего царства» наблюдателей, которые должны были собрать «всех молодых девиц, красивых видом», и направить их в Сузы под надзор царского евнуха Гегай (Есф 2. 3). Та из девиц, «которая понравится глазам царя», должна стать новой царицей «вместо Астинь» (Есф 2. 4).

В числе прочих «в царский дом под надзор Гегай» (Есф 2. 8) была взята и молодая еврейка Есфирь, жившая в Сузах вместе со своим родственником Мардохеем, заменившим ей отца после смерти родителей (Есф 2. 5–7); по приказанию Мардохея Есфирь скрывала свое происхождение (Есф 2. 10). В течение 12 месяцев над ней производилось «все, определенное женщинам»: «притиранья... мирровым маслом и... другими» ароматными веществами (Есф 2. 12), после чего настала ее очередь идти к царю. Есфирь «приобрела... благоволение» царя, и он «сделал ее царицею на место Астинь» (Есф 2. 17). Однако и после этого она «не сказывала о родстве своем и о народе своем» (Есф 2. 20).

В это время Мардохей, к-рый «сидел у ворот царских», стал свидетелем разговора 2 царских евнухов, к-рые «замышляли наложить руку на царя Артаксеркса». Мардохей сообщил об этом Есфири, а та «сказала царю от имени Мардохея». Артаксеркс казнил обоих евнухов, убедившись в их виновности, и повелел сделать запись о благодеянии Мардохея «в книгу дневных записей у царя» (Есф 2. 21–23).

Артаксеркс наделил особой властью «выше всех князей» Амана, одного из своих приближенных, так что все люди по приказу царя «падали ниц перед Аманом» (Есф 3. 1–2); единственным, кто «не кланялся и не падал ниц», был Мардохей (Есф 3. 2, 4). Узнав об этом, Аман пришел в ярость и решил не только «наложить руку на одного Мардохея», но



Царица Есфирь.
Худож. Андреа дель Кастаньо. 1450 г.
(Галерея Уффици, Флоренция)

и «истребить всех Иудеев», поскольку ему сообщили, «из какого народа Мардохей» (Есф 3. 6). Аман приказал бросить жребий (קור — пур), с помощью которого было решено погубить народ Мардохея «на двенадцатый [месяц], то есть на месяц Адар» (Есф 3. 7). Для исполнения своего замысла Аман сообщил Артаксерксу о том, что иудеи якобы не выполняют законы царя, и в случае их истребления обещал царю передать в царскую казну 10 тыс. талантов серебра (Есф 3. 9). С согласия царя Аман послал гонцов «к сатрапам царским и к начальствующим над каждою областью» с приказом «убить, погубить и истребить всех Иудеев... в тринадцатый день... месяца Адара, и именье их разграбить» (Есф 3. 12–13).

Во всех областях, куда «доходило повеление царя», иудеи приходили в смятение и предавались плачу и скорби; Мардохей также раздрал свою одежду, «вышел на средину города и взывал с воплем великим и горьким» (Есф 4. 1–3). Узнав об этом от служанок, Есфирь послала к Мардохею одного из евнухов, через которого Мардохей сообщил ей о случившемся и передал копию указа об истреблении иудеев. Он

приказал Есфири воспользоваться положением царицы и молить Артаксеркса о помиловании своего народа (Есф 4. 4–8), однако она колеблется, т. к. это сопряжено со смертельной опасностью: любой человек, вошедший к царю во внутренний двор без его приказа, должен быть казнен, если только царь, увидев его, не прострет к нему свой скипетр. Узнав о нерешительности Есфири, Мардохей горько упрекает ее и вместе с тем выражает уверенность в помощи Божией: «Если ты промолчишь... то свобода и избавление придет для Иудеев из другого места, а ты и дом отца твоего погибнете» (Есф 4. 9–14). Есфирь готова ходатайствовать за свой народ, несмотря на опасность, и просит Мардохея собрать «всех Иудеев, находящихся в Сузах», чтобы они совершили ради нее трехдневный пост (Есф 4. 15–16).

Через 3 дня, когда Есфирь «оделась по-царски» и вошла к царю, она «нашла милость в глазах его»; царь простер к ней бывший в его руке золотой скипетр и предложил исполнить любое ее желание. Есфирь просит царя прийти к ней на пир вместе с Аманом (Есф 5. 1–4), а затем, уже «при питье вина», царь по ее просьбе назначает еще 1 день пира (Есф 5. 6–8).

Направляясь домой после 1-го дня пира у Есфири, Аман увидел Мардохея, к-рый «не встал и с места не тронулся пред ним». По совету друзей и жены Аман велел приготовить «дерево вышиною в пятьдесят локтей» и собрался добиться от царя приказа о повешении Мардохея на этом дереве (Есф 5. 9–14).

В ночь перед 2-м днем пира царь во время бессонницы велел читать ему памятную книгу; найдя запись о благодеянии Мардохея, он пожелал вознаградить его. Когда во внешний двор царского дома пришел Аман, чтобы просить царя повесить Мардохея на приготовленном дереве, Артаксеркс спросил Амана, «что сделать бы тому человеку, которого



Сцены из Книги Есфири.
Роспись синагоги
в Дуре-Европос. Ок. 250 г.
(Национальный музей,
Дамаск)

царь хочет отличить почетом» (Есф 6. 6). Поскольку Аман думал, что



речь идет о нем самом, он предложил царю одеть такого человека в царские одежды, посадить на царского коня, возложить на его голову царский венец и повелеть «одному из первых князей царских» вывести его с почетом на городскую площадь. Вопреки надеждам Амана царь повелел ему сделать «это Мардохею Иудеянину» (Есф 6. 7–10). Выполнив царский приказ, Аман в печали «поспешил в дом свой» (Есф 6. 12) и пересказал все случившееся жене и своим мудрым друзьям, к-рые предупредили Амана, что ему, вероятно, не удастся пересилить Мардохея, «ибо с ним Бог живой» (Есф 6. 13; эти слова отсутствуют в евр. тексте и имеются только в LXX).

Во 2-й день пира, когда Артаксеркс снова предложил Есфире исполнить любое ее желание, она обратилась к нему с просьбой спасти ее народ: «Ибо проданы мы, я и народ мой, на истребление, убийство и погибель» (Есф 7. 4). Есфирь сообщила царю, что «тот, который отважился в сердце своем сделать так,— это Аман, а когда один из евнухов указал на дерево, приготовленное Аманом для Мардохея, царь повелел повесить на нем самого Амана (Есф 7. 5–6, 9–10). После смерти Амана, главного врага иудеев, Есфирь и Мардохей принимают меры для спасения своего народа. Поскольку уже невозможно было отозвать указ об истреблении иудеев, «ибо письма, написанного от имени царя и скрепленного перстнем царским, нельзя отменить» (Есф 8. 8), Мардохей разослал от имени Артаксеркса новый указ «к Иудеям, и к сатрапам, и областеначальникам, и правителям областей от Индии до Ефиопии» (Есф 8. 9). В этом указе, имевшем статус закона (Есф 8. 13), говорилось, что «царь позволяет Иудеям... стать на защиту жизни своей»; при этом иудеи могли безнаказанно нападать на жилища всех своих врагов, убивать их с семьями и разграблять их имущество (Есф 8. 10–11). Когда «гонимые, поехавшие верхом на быстрых конях» (Есф 8. 14), доставили списки этого указа в разные области Персидской империи, мн. представители различных народов «сделались Иудеями, потому что напал на них страх пред Иудеями» (Есф 8. 17).

13-го числа месяца адара, когда должен был быть исполнен подготовленный Аманом первоначальный указ об истреблении иудеев, «никто

не мог устоять пред лицом их, потому что страх пред ними напал на все народы» (Есф 9. 2). При поддержке Мардохея, занявшего видное положение при Артаксерксе («Ибо велик был Мардохей в доме у царя...» — Есф 9. 4), иудеи собрались в городах империи, вооружились и организовали массовое избиение своих врагов (Есф 9. 2, 5). В Сузах ими было убито в общей сложности 800, а по всей стране — 75 тыс. чел. 2 раза в тексте сообщается, что иудеи «на грабеж не простерли руки своей»



Иллюстрация к Книге Есфири. Библия из Роды. 1-я пол. XI в. (BNF. Ms. Lat. Vol. 3. Fol. 97)

(Есф 9. 10, 15). По особой просьбе Есфири царь позволил также повесить на дереве «десятерых сыновей Амановых» (Есф 9. 14).

В Сузах избиение продолжалось 2 дня (13 и 14 адара), а на 3-й день (15 адара) иудеи «успокоились и сделали его днем пиршества и веселья» (Есф 9. 18). В проч. областях уже 14 адара началось празднование победы (Есф 9. 17), чем и объясняется в библейском тексте различная дата праздника у иудеев, живущих в городе и «в селениях открытых» (Есф 9. 19). Мардохей разослал по всем областям империи письма, в к-рых иудеям предписывалось установить празднование в честь того, что «превратилась у них печаль в радость, и сетование — в день праздничный» (Есф 9. 22). Поскольку Аман, замышляя погубить народ Мардохея, бросал пур, т. е. жребий, было решено дать новому празднику название Пурим (פּוּרִים, букв.— жребии — Есф 9. 26). Иудеи постановили, что Пурим должен праздноваться каждый

год в течение 2 дней и что ни они, ни их потомки не могут этого отменить (Есф 9. 27–28). Царица Есфирь также разослала «ко всем Иудеям в сто двадцать семь областей царства Артаксерксова» особое увещание о необходимости исполнения этих постановлений о празднике Пурим (Есф 9. 29–32). В заключение сообщается о том, что царь возвеличил Мардохея, к-рый стал в Персидской империи «вторым по царю Артаксерксе», а среди своего народа «великим... и любимым у множества братьев своих»; деяния Мардохея и те знаки отличия, которыми его наградил Артаксеркс, были записаны «в книге дневных записей царей Мидийских и Персидских» (Есф 10. 2–3).

Основные темы и религиозное содержание Е. к. В зап. библеистике неоднократно высказывалось мнение о том, что Е. к., в каноническом тексте к-рой ни разу не упоминается слово «Бог», не содержит ничего от «специфической иудейской религиозности» (Talmon. 1963. P. 427). Этим объяснялись обычно как сравнительно позднее включение ее в канон, так и деятельность авторов неканонических добавлений, старавшихся выявить религиозный смысл описываемых в книге событий. Вместе с тем традиц. понимание Е. к. (составляющей часть Писания как у христиан, так и у иудеев) находит поддержку и в нек-рых научных исследованиях, авторы которых полагают, что «трудная проблема, связанная с богословским содержанием книги... может быть разрешена» (Loader. 1978. S. 417) с использованием принятых «грамматических, исторических и литературоведческих подходов» (Beller. 1997. P. 1).

Промысл Божий. На непосредственное участие Бога в происходящем указывает неск. фактов (или «совпадений» — Ibid. P. 5), вряд ли возможных при обычном ходе событий. Сюда относятся потеря царицей Астинь царского достоинства, ставшая причиной возвышения Есфири (Есф 1. 19; 2. 2); «случайное» раскрытие Мардохеем заговора 2 евнухов (Есф 2. 22); установление длительного срока между указом об истреблении иудеев и его исполнением (Есф 3. 12–13), благодаря чему Есфирь успела исполнить свой замысел; бессонница царя, во время к-рой он заставил читать себе «памятную книгу дневных записей» и вспомнил о благодеянии Мардохея (Есф 6. 1–3).



Аман приходит к царю именно в тот момент, когда царь решил наградить Мардохея; воздаяние Мардохею царских почестей расстраивает планы Амана (Есф 6. 4–10), а пророчество о его гибели изрекают собравшиеся у него дома мудрецы-язычники и его жена Зерешь (Есф 6. 13). Результат действий, предпринятых Есфирью, не ограничивается казнью Амана и спасением иудеев от смерти и включает возвышение Мардохея до положения 2-го человека в империи (Есф 7. 9 – 8. 2) и дарование исключительных прав иудеям.

То, что иудейская девушка Есфирь смогла почти чудесным образом стать царицей Персидской империи, а затем избавить свой народ от смертельной опасности, согласно замыслу книги, является иллюстрацией Промысла Божия. Ей удается с опасностью для жизни получить доступ к царю для ходатайства об иудеях после того, как ее соотечественники, живущие в Сузах, 3 дня постились. Хотя в тексте и не сказано, что успех Есфири был прямым следствием этого поста, между ними наблюдается непосредственная связь: решившись с риском для жизни отправиться к царю, она передает «Иудеям, находящимся в Сузах», свою просьбу: «...поститесь ради меня...» (Есф 4. 16); вероятно, этот пост ради Есфири подразумевал и молитву к Богу за нее (Beller. 1997. Р. 8). Упоминание Аманом в разговоре с царем исполняемых иудеями законов, к-рые «отличны от законов всех народов», подразумевает, по-видимому, следование закону Моисееву, что позволяет понимать претерпеваемые ими опасности как гонение за веру. Наиболее недвусмысленным свидетельством действия Промысла в Е. к. являются обращенные к Есфире слова Мардохея: «Если ты промолчишь в это время, то свобода и избавление придет для Иудеев из другого места, а ты и дом отца твоего погибнете» (Есф 4. 14). Хотя выражение «из другого места» не является обычным для Библии обозначением ожидаемой от Бога помощи, многие исследователи полагают, что речь идет именно об этом (Beller. 1997. Р. 9; Fox. 1991. Р. 244–246, 251). Рассказ о том, что в результате всего случившегося «многие из народов страны сделали Иудеями», может пониматься как свидетельство массового обращения жителей Персидской империи в истинную веру,

а «страх пред Иудеями» (Есф 8. 17), ставший причиной этого обращения, сопоставляется с нередко описываемым в Библии «страхом Господним на всех царствах земель» (2 Пар 17. 10), возникавшим при сходных обстоятельствах (Beller. 1997. Р. 8).

Бог не оставляет Свой народ. Эта идея также проходит через всю книгу. Несмотря на то что иудеи за свои грехи находятся в изгнании, Бог заботится о них. Он может избавить их независимо от того, пожелает ли Есфирь участвовать в этом избавлении (Есф 4. 14), найдя для этого подходящие средства. На это же указывает неоднократное спасение Есфири и Мардохея от грозившей им смертельной опасности. По-видимому, в напоминании об этой заботе Бога о Своем народе состоит основной религ. смысл праздника Пурим, об установлении к-рого рассказывается в Е. к.

Вместе с тем Бог совершенно свободен в Своем выборе, который подчас может казаться необъяснимым. Так, невозможно объяснить, почему именно евр. народ, несмотря на его грехи, о к-рых свидетельствует вынужденная жизнь на чужбине, избран Богом и почему для его спасения Бог избрал именно Есфирь. По мнению одного из исследователей книги, она «поднимает глубочайший вопрос о значении избранности Израиля... это вопрос основания церкви Бога, избранной общины Ветхого завета и ecclesia Нового» (Anderson. 1950. Р. 34–35). Как и рассказ об исходе из Египта, «ставшем моделью для всех последующих актов избавления, когда Бог спас Израиль... не из-за того, чем они были или что они сделали, Книга Есфирь остается напоминанием о благодати Бога, Который использует несовершенное человечество для исполнения Своего великого замысла» (Beller. 1997. Р. 15). Е. к., как и другие библейские книги слепопленного периода, пытается ответить на новые вопросы, вставшие перед иудейской общиной: «Какое будущее у иудеев... посреди враждебной империи? С ними ли их Бог и если да, то чего Он от них требует?» (Baldwin. 1984. Р. 41). Читатели книги должны были убедиться в том, что «Бог действительно с ними и им следует быть верными ему», поскольку «невидимой силе, стоявшей за происшедшими в Сузах событиями, подчинено и то, что происходит в настоящее время» (Ibid. Р. 41–42).

Тема власти и могущества также занимает важное место в Е. к. Книга начинается с описания 2 великолепных пиров, устроенных царем для придворных и подданных и свидетельствующих о его исключительном могуществе и богатстве. Эти пиры обычно связывают с постановлением о праздновании Пурима (Есф 9). При этом «параллели между царскими пирами и Пуримом, по-видимому, передают частицу царского величия и Мардохею, который установил праздничное пиршество» (Berg. 1979. Р. 96). Это подтверждается и сообщением о «делах силы... и могущества... Мардохея», к-рым книга заканчивается (Есф 10. 2–3); причастной к царскому могуществу оказывается и Есфирь, ставшая царицей после развода царя с Астинь (Есф 2. 17).

Вместе с тем во 2-й гл. Мардохей и Есфирь впервые представлены читателю в незавидном положении. Оба они были переселенцами (см., напр.: Есф 2. 6), а Есфирь, кроме того, – сиротой (Есф 2. 7). Их последующее чудесное возвышение принадлежит не только им, но и всему иудейскому народу; в пользу этого говорит, напр., то, что иудеи внушали страх всем др. народам, жившим в Персидской империи (Есф 8. 17; 9. 2). По этой причине и празднование Пурима можно рассматривать как воспоминание возвышения всего иудейского народа, дарованного им Богом (Berg. 1979. Р. 97).

Историчность Е. к. стала всерьез обсуждаться в рамках библейской критики лишь в XVIII–XIX вв. Мн. зап. исследователи поставили под сомнение реальность описываемых в ней событий; было даже предложено объяснение, согласно к-рому все повествование было якобы «вымыслом, придуманным для того, чтобы обеспечить исторические основания для первоначально языческого праздника» Пурим (Moore. 1971. Р. XXXV).

Аргументы в пользу историчности Е. к. Евр. текст книги, за исключением нек-рых частных, не дает оснований считать описанные события невозможными. Более того, автор книги ссылается на письменные источники, по-видимому хорошо известные и доступные в его время (Есф 10. 2), в которых читатели могли подробнее прочесть о жизни, славных деяниях и величии Мардохея при персид. дворе (Moore. 1971.



Р. XXXV, 99). В книге содержится достаточное количество достоверных исторических подробностей, согласующихся с источниками.

Персидский царь (*'āḥašwērōš* или *āḥašēroš*), в синодальном переводе названный Артаксерксом (по-видимому, в соответствии с традицией, восходящей к греч. пер. LXX, — Ἄρταξέρξης), по мнению большинства ученых (см. напр.: *Barucq.* 1961. P. 3; *Yamauchi E. M. Persia and the Bible.* Grand Rapids, 1990. P. 228), — 4-й правитель из династии Ахеменидов, Ксеркс I (486–465 г. до Р. X.). Империя Ксеркса действительно простиралась «от Индии и до Ефиопии» (Есф 1. 1), у него был дворец в Сузах (Есф 1. 2) (его описание в Есф 1. 5–6 может быть согласовано с археологическими данными — *Moore.* 1971. P. XLI). Автор Е. к. знаком с реальной системой управления Персидской империей: наличием 7 высокопоставленных советников, приближенных к царю (Есф 1. 14), и эффективной курьерской службой (Есф 3. 13; 8. 10); обычаями кланяться влиятельным должностным лицам (Есф 3. 2), записывать и вознаграждать «благотетелей» царя (Есф 2. 23; 6. 8). В книге отражены и др. подробности, имеющие подтверждение в источниках (*Moore.* 1971. P. XLI): повешение как принятая форма смертной казни (Есф 2. 23; 5. 14; 7. 10), определение посредством жребия дней, благоприятных для к.-л. предприятия (Есф 3. 7), украшение царских лошадей коронами во время выездов (Есф 6. 8; синодальный перевод в этом месте неточен; букв. перевод: «...пусть приведут... коня, на котором ездит царь и на голову которого возложена царская корона»), возлежание на трапезах (Есф 7. 8). Использовано значительное количество персид. слов, в т. ч. *partāmîm* (правители, знать — Есф 1. 3), *bîtān* (дом, дворец, шатер — Есф 1. 5), *karpas* (хлопок; в синодальном переводе бумажная ткань — Есф 1. 6), *dāt* (закон, обычай — Есф 1. 8 по МТ), *keter* (венец, головной убор — Есф 1. 11), *piṭgam* (постановление — Есф 1. 20), *'āḥašdarpenîm* (сатрапии — Есф 3. 12), *gənāzîm* (казна, сокровища — Есф 3. 9), *paššegen* (список, копия — Есф 3. 14), *'āḥaštārānîm* (царские кони — Есф 8. 10; в синодальном переводе дромадеры).

Проблемы историчности Е. к. Представители библейской критики указывают на различные факты, опи-

санные в Е. к. и кажущиеся маловероятными или противоречащие данным источников. Так, напр., обращают внимание на то, что царский пир не мог продолжаться 180 дней (Есф 1. 1–4). Указ царя о том, чтобы «всякий муж был господином в доме своем» (Есф 1. 22), считается нелепым и едва ли возможным (*Moore.* 1971. P. XLV). Не было практики утверждения людей неперсид. происхождения фактически в должности премьер-министра (Есф 3. 1; 8. 2; 10. 3). Царские указы рассылаются по стране в переводах на различные языки, хотя вся гос. переписка в Персии велась на араам. языке — офиц. языке империи (Есф 1. 22; 3. 12; 8. 9). Упоминание 127 провинций Персидской империи (Есф 1. 1) противоречит данным Геродота о делении страны на 20 сатрапий; в различные периоды число сатрапий изменялось, однако никогда не превышало 31 (*Moore.* 1971. P. 4).

Появление Есфири в Сузах «в седьмой год... царствования» царя также с трудом согласуется с историческими данными, т. к. если речь идет о Ксерксе I, то в 7-й год своего правления он, согласно Геродоту, участвовал в походе против греков (Ibid. P. XLVI). Сообщение о том, что Мардохей «был переселен из Иерусалима вместе с пленниками, выведенными с Иехониею, царем Иудейским, которых переселил Навуходоносор, царь Вавилонский» (Есф 2. 6) в 597 г. до Р. X., предполагает, что во время описываемых событий ему было более 115 лет, а Есфирь, «дочь дяди его» (Есф 2. 7), вряд ли могла по возрасту подходить для роли царской невесты. То, что Есфирь была царицей с 7-го по крайней мере до 12-го года правления Ксеркса I (Есф 2. 16; 3. 7), противоречит сообщениям Геродота: согласно его «Всемирной истории», царицей в это время была Аместрида (*Herod. Hist.* VII 114; IX 112), к-рая должна была происходить из влиятельной персид. семьи (Ibid. III 84).

В науке предпринимались попытки разрешить эти проблемы. Так, было сделано предположение, принимаемое нек-рыми исследователями, о том, что имя Астинь могло быть «фонетической модификацией» имени Аместрида (*Yamauchi E. M. Persia and the Bible.* Grand Rapids, 1990. P. 231; *Wright.* 1970. P. 40–41). Более того, была предложена схема, в которой промежуток между 3-м и 7-м

годами правления Ксеркса (Есф 1. 3; 2. 16) согласуется с его пребыванием в Греции (*Shea.* 1976. P. 235). Рассказ Геродота о правлении Ксеркса заканчивается 479 г. до Р. X., а следующее упоминание Аместриды сделано уже в связи с воцарением ее сына Артаксеркса I, так что утверждение о том, что Аместрида была царицей между 7-м и 12-м годами правления Ксеркса, является интерполяцией (Ibid. P. 240).

Гипотезы о происхождении праздника Пурим в западной библеистике. Неоднократно высказывалось мнение о том, что история установления праздника Пурим в Е. к. не соответствует действительности. Согласно одной из распространенных в критической науке т. зр., праздник Пурим якобы был изначально языческим, а Е. к. была написана для укрепления его офиц. статуса в иудейской общине. Само название этого праздника, *pûrîm* (букв. — жребии), и его полностью секулярный характер (не предписываются к.-л. жертвоприношения или молитвы, только обильная пища и питье вина — Талмуд. Мегилла 7b) также могут, по мнению исследователей, указывать на его неевр. происхождение (*Moore.* 1971. P. XLVII). Мнения, высказывавшиеся относительно происхождения этого праздника, можно условно разделить на 4 группы.

I. Теории иудейского происхождения Пурима придерживались не только те ученые, к-рые признавали историчность Е. к., но и те, кто в нем сомневались. Они относили время возникновения праздника к одному из событий избавления народа от опасности, т. к. в противном случае трудно объяснить факт его включения в религ. календарь руководителями общины. Делались различные предположения о том, что праздник представлял собой изначально воспоминание об избавлении из вавилонского плена (*Bleek F. Einleitung in die Heilige Schrift.* B., 1893⁶. Bd. 1. S. 238), что он появился у егип. иудеев в I в. до Р. X. (*Willrich.* 1900).

Нем. библеист И. Д. Мухаэлис высказал ставшую на длительное время популярной гипотезу, согласно к-рой Пурим был установлен для празднования победы *Иуды Маккавея* над Никанором, военачальником *Антиоха IV Епифана*, 13 адара 161 г. до Р. X. (ср.: 1 Макк 7. 39–50; 2 Макк 15. 20–36; *Ios. Flav. Antiq.* XII 409).



Сообщается, что после этой победы 13 адара было предписано считать праздничным днем (1 Макк 7. 49; 2 Макк 15. 36), а это был тот день, когда, согласно Е. к., Аман планировал совершить не удавшееся ему истребление иудейского народа. По мнению Михаэлиса, название праздника Пурим происходит от евр. слова *pûrâ* — пресс для изготовления вина (в синодальном переводе точило — Ис 63. 3, подточилие — Агг 2. 16); это слово, как считал Михаэлис, представляло собой напоминание о победе, к-рую сравнивали с Божиим точилом, в к-ром будут раздавлены враги Его народа (*Paton*. 1992. P. 78). В поддержку т. зр. Михаэлиса приводились различные, в т. ч. курьезные, аргументы. Так, 2-е имя Есфири, Гадасса (*hādassā* — Есф 2. 7), сопоставлялось с названием сел. Адаса (Аδασα — 1 Макк 7. 40), у которого произошла победа Иуды Маккавея над Никанором (*Erbt.* 1900); при этом текст Е. к. считается не более чем легендой, представляющей собою «комбинацию персидской саги с поздним вавилонским мифом, использованную автором в качестве символа победы над Никанором» (*Paton*. 1992. P. 78).

Теория возникновения праздника Пурим после победы над Никанором вызывает серьезные возражения. Победа над сир. войском состоялась 13 адара, в то время как празднование Пурима было установлено, согласно Е. к., 14 и 15 адара (Есф 9. 17–21) и всегда происходило в эти дни. В Первой Маккавейской книге говорится об установлении ежегодного празднования 13 адара в честь победы над Никанором (1 Макк 7. 49), однако при этом нет ни упоминания истории Есфири и Мардохея, ни даже намека на нее. В изложении тех же событий во Второй Маккавейской книге четко различаются день празднования победы над Никанором и день празднования Пурима: «И все общим приговором определили: никогда не оставлять без торжества день сей, чтить же празднеством тринадцатый день двенадцатого месяца, называемого на Сирском языке Адаром, за день до дня Мардохеева» (2 Макк 15. 36). Это же подтверждается в цитируемом в Мишне арамейском документе Мегиллат Таанит, где дается список дней года, в к-рые запрещается пост: «13 адара — день Никанора. 14-е и 15-е — дни Пурима. Пост запрещается»

(*Derenbourg* J. *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques*. Farnborough, 1971^r. Pt. 1. P. 442 sq.). Для объяснения того факта, что наиболее древние источники различают эти праздники, было сделано предположение, что день Никанора был вскоре после установления забыт, а 13 адара стало днем приготовления к Пуриму; при этом, однако, остается неясным, почему, если в Пурим празднуется победа над Никанором, он установлен не 13 адара.

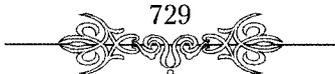
Др. попытка аргументировать теорию о том, что Пурим представлял собой празднование победы над Никанором, предполагает, что первоначально существовала краткая редакция текста Е. к., в к-рой якобы было предписано праздновать Пурим 13 адара; впоследствии иудеи посвятили 14 адара памяти Мардохея, а в Иерусалиме, где победа над Никанором праздновалась 2 дня подряд, день Мардохея мог отмечаться только 15 адара. Впосл. день Никанора, согласно этой теории, был забыт, а автор поздней (канонической) редакции Е. к. попытался согласовать различные дни празднования Пурима в Иерусалиме и за его пределами (*Erbt.* 1900. P. 79 sq.). Подобная аргументация даже в научной библистике признана крайне неубедительной и искусственной (*Paton*. 1992. P. 80–81).

Еще одна сложность при совмещении Пурима с днем Никанора заключается в том, что Есфирь, главная героиня книги, носящей ее имя, «не имеет никакого отношения к победе Иуды Маккавея» (*Ibid.* P. 81). Ученые старались отождествить Амана с Никанором, а Мардохея — с Иудой, однако в описании событий в Маккавейских книгах нет ни одной жен. фигуры, к-рую можно было бы сопоставить с Есфирью. Была предложена еще маловероятная гипотеза, согласно к-рой Е. к. первоначально состояла из 2 повествований — истории Мардохея и истории Есфири, 1-е из к-рых и представляло собой воспоминание о победе над Никанором, в то время как 2-е является лишь поздним добавлением (*Erbt.* 1900. P. 79 sq.). Согласно др. гипотезе, прототипом персид. царя в Е. к. был эллинистический правитель Сирии Александр Валас (150–145 гг. до Р. Х.), а Есфирь изображала собой его жену, егип. принцессу Клеопатру, дочь

Птолея VI (ок. 180–146 гг. до Р. Х.). Единственная причина для отождествления Клеопатры с Есфирью состоит в том, что она была известна хорошим отношением к иудеям. На этом основании большинство ученых отвергают эту гипотезу (*Paton*. 1992. P. 81).

Предположение о персид. или вавилонском происхождении первоначального сюжета Е. к. оставляет необъясненным последующее использование книги для подтверждения авторитета сугубо иудейского праздника Пурим. Остается непонятным, «как могло случиться, что иудеи стали рассказывать вавилонскую или персидскую историю, к тому же имевшую исходно совершенно другое значение, в связи с иудейским праздником» (*Ibid.* P. 82). Вопрос этимологии слова «Пурим» также остается в этом случае открытым, т. к. «иудеи не дали бы вавилонское или персидское название празднику, который они установили для празднования важного события из собственной истории» (*Ibidem*).

II. Теории греч. происхождения Пурима связывали его в первую очередь с праздником пробы нового вина (πρωίγια), во время к-рого аналогично Пуриму существовал обычай обильного употребления вина и посылая друг другу подарков (*Grätz* H. *Der Historische Hintergrund und die Abfassung des Buches Esther und der Ursprung des Purimfestes // Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*. Dresden, 1886. Bd. 35. S. 425–522). Как и Михаэлис, сторонники этой теории считают название праздника Пурим не встречающимся в иных контекстах мн. ч. от евр. слова *pûrâ* — пресс для изготовления вина, причем здесь эта этимология приобретает не переносное, а прямое значение; однако такое объяснение предполагает скорее осеннее время, когда из собранного урожая делают вино, что не согласуется с празднованием πρωίγια весной. Кроме того, учитывая то отвращение ко всему греческому, которое существовало у иудеев в маккавейскую эпоху, с трудом можно представить, что иудеи заимствовали праздник, введенный незадолго до этого, в царствование Птолея Филадельфа (221–204 гг. до Р. Х.) (*Paton*. 1992. P. 83). Однако главным недостатком теории греч. происхождения Пурима является тот факт, что она не объясняет,





каким образом он был связан с поветованием о Есфири, явно негреч. происхождения. В основном по этой причине теория не получила признания в науке.

III. Теории персид. происхождения Пурима возникли в первую очередь из-за того, что все описываемые в Е. к. события происходят в Персии и, кроме того, в книге имеется некоторое количество персидских лексических заимствований и аллюзий.

Название Пурим в Е. к. объясняется как производное от персид. слова *pûr* (Есф 3. 7), а установление повсеместного ежегодного празднования предписывается посланием иудея Мардохея, жившего в Персидской империи и занимавшего в ней заметное положение в обществе (Есф 9. 17). На основании этого в сер. XIX в. возникло предположение о том, что Пурим первоначально был персид. праздником, заимствованным вполн. иудеями, давшими новую интерпретацию его названия (*Meier E. Geschichte der poetischen National-Literatur der Hebräer. Lpz., 1856. S. 506*). Было предложено несколько вариантов этимологии названия Пурим, каждое из которых также подвергалось обоснованной критике: персид. *behâr* — весна (*Ibid. S. 506, 716*); персид. *purdeghân* — дни, прибавляемые для согласования календаря с солнечным годом, и санскр. *pûrva* — первый, предыдущий (*Hitzig F. Geschichte des Volkes Israels. Lpz., 1869. S. 280*); персид. *farvardîgân* — название зороастрийского дня душ усопших (*Schwally F. Das Leben nach dem Tode. Giessen, 1892*). отождествление с зороастрийским праздником проблематично по той причине, что он отмечался в последние 10 дней года, в то время как Пурим — 14–15 адара, последнего месяца года; несмотря на то что различие небольшое, «трудно понять, как или почему дата праздника была изменена... поскольку в подобных вопросах различные религии обычно весьма консервативны» (*Paton. 1992. P. 87*).

IV. Теории вавилонского происхождения Пурима имеют значительное число приверженцев среди ученых. Для доказательства связи Е. к. с вавилонской лит-рой приводятся различные, в т. ч. достаточно курьезные этимологии имен действующих лиц. Мардохея (евр. *mordôkay*) связывают с главным божеством Вавилона Мардуком (евр. *mêrôdak*), Ес-

фирь (евр. *'estêr*) — с богиней Иштар (евр. *'aštôret*). Обращают внимание на то, что другое имя Есфири, Гадасса (*hădassâ* — Есф 2. 7), соответствует аккад. *hadaššatu* — невеста, обычному титулу Иштар. Есфирь — дочь дяди Мардохея, т. е. его двоюродная сестра, находится с ним в той же степени родства, что Иштар с Мардуком (*Haupt P. The Name Istar // JAOS. 1907. Vol. 28. P. 112–119*). Имена др. персонажей книги также можно связать с именами месопотамских и эламских божеств; это дало повод нек-рым ученым считать, что сюжет Е. к. восходит к вавилонскому мифу о борьбе Мардука и Иштар против эламских богов Хуммана (ср.: Аман), Вашти (ср. имя царицы Астинь — евр. *wašîf*) и Кириша (или Сирис; ср. Зерешь, имя жены Амана — *zereš*). Слабость этих теорий заключается в первую очередь в том, что непонятно, какой именно вавилонский праздник мог соответствовать Пуриму. Кроме того, и для сюжета Е. к. не найдено ни одной конкретной параллели в вавилонской лит-ре (*Paton. 1992. P. 94*).

Добавления к Е. к. В тексте Септуагинты сохранилось 6 отрывков Е. к. (в изданиях занимают 107 стихов), отсутствующих в евр. каноническом тексте книги. Они отличаются как от канонического текста, так и один от другого по содержанию и по стилю, однако обычно их объединяют под названием «добавления» и рассматривают вместе (см., напр.: *Moore. 1977. P. 153*). Существует неск. систем обозначения отрывков добавлений; согласно наиболее простой из них, используются прописные буквы лат. алфавита от А до F (см., напр.: *The Old Testament in Greek. 1940; Hahmart. 1966*). Добавление А содержит рассказ о сне Мардохея, к-рый проясняет нек-рые последующие события, описанные в каноническом тексте книги, и сообщение о том, как он раскрыл заговор 2 евнухов против царя. Добавления В и Е представляют собой полный текст царских указов, записанных со слов Амана и Мардохея соответственно; в каноническом тексте книги лишь кратко сообщается о содержании этих указов (Есф 3. 13–12). Добавление С включает молитву Мардохея и молитву Есфири, к-рую она произнесла, прежде чем явиться перед царем. Добавление D содержит подробное и достаточно драматичное описание того, как царь принял

пришедшую к нему Есфирь; в каноническом тексте об этом также сообщается очень кратко в Есф 5. 1–2. Добавление F включает в себя детальное объяснение сна Мардохея, приведенного в 1-й ч. добавления А.

Соотношение добавлений и канонического текста Е. к. Хотя некоторые отрывки добавлений представляют собой, возможно, перевод с не дошедших до наст. времени евр. или араб. текстов, имеется значительное количество свидетельств, как внешних, так и внутренних, что они отсутствовали в первоначальном тексте книги.

I. Внешние свидетельства. Добавления к Е. к. отсутствуют в переводах и переложениях книги на семит. языки — в Талмуде, таргумах, Пешитте. Напротив, те переводы, к-рые содержат добавления, сделаны, по мнению большинства исследователей, с текста LXX (сюда относят, напр., старолат., копт. и эфиоп. переводы Библии — *Moore. 1977. P. 154*). Сохранившийся евр. текст фрагмента добавлений был написан в средние века и является, вероятно, прямым или опосредованным переводом с греческого (*Ibidem*).

Текст добавлений А и F отсутствует в парафразе на Е. к. в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия; и это, однако, не может доказывать, что он не существовал в кон. I в. по Р. Х. (*Ibidem*). *Ориген* в одном из писем к Юлию Африкану отмечает, что ни молитвы Есфири и Мардохея, ни полные тексты царских указов, записанных под диктовку Амана и Мардохея, не содержатся в евр. тексте книги. При этом он не упоминает добавлений А, D и F (PG. 9. Col. 53); этот факт заставляет нек-рых ученых предполагать, что текст этих добавлений мог содержаться в евр. тексте Е. к. во времена Оригена. Это предположение, однако, ни на чем более не основано (*Moore. 1977. P. 154*). Блж. *Иероним* Стридонский свидетельствует о том, что, поскольку добавления отсутствовали в евр. тексте Е. к. в его время, он поместил их в своем переводе не там, где они находились в Септуагинте, а после канонического текста книги (PL. 28. Col. 1445).

Большинство исследователей придерживаются мнения, что евр. оригинал Е. к. представляет собой цельное сочинение, от к-рого добавления нередко отличаются стилем и неко-





торыми деталями содержания. Тексты царских указов (добавления В и Е), как считается, «слишком вычурные и риторические», чтобы иметь негреч. происхождение (Moore. 1977. P. 154).

Первоначальный язык добавлений. Хотя признанно, что все 6 добавлений были присоединены к Е. к. после того, как она была написана, все-таки возможно предположить, что нек-рые из них в более поздний период могли быть частью евр. или араб. текста книги. Так, тексты добавлений А, С, D и F содержат данные в пользу того, что они были написаны первоначально на некоем семит. языке (Moore. 1973; Martin. 1975). Напр., употребляемое греч. καὶ ἰδοὺ соответствует, по-видимому, евр. וְהִנֵּה, а греч. ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (пред Богом) обычно передает евр. אֶל־פְּנֵי יְהוָה (Moore. 1973. P. 387–388).

Богословское содержание добавлений. Возможно, что одной из причин появления добавлений могла стать недостаточная выраженность религ. идей в основном тексте книги. В то время как в 167 стихах канонического евр. текста персид. царь упомянут 190 раз, о Боге Израиля не говорится ни разу. Отсутствуют также ключевые библейские понятия и реалии: молитва, спасение, Иерусалим, храм и т. п. (Idem. 1977. P. 157). Из многочисленных иудейских религ. обрядов упомянут только пост (Есф 4. 16; 9. 31). Возможно, авторы добавлений пытались исправить положение, вводя в текст книги новые части, содержащие необходимое, на их взгляд, богословское осмысление того, о чем говорится в канонической Е. к.

Тенденция к усилению религ. составляющей в Е. к. обнаруживается уже в греч. переводе канонического текста книги. Так, во мн. местах сделаны вставки, содержащие слова «Бог» и «Господь». Напр., сообщается, что Мардохей приказал Есфири не только не говорить «о родстве своем и о народе своем» (Есф 2. 20), но также «бояться Бога и соблюдать Его постановления» (φοβεῖσθαι τὸν θεὸν καὶ ποιεῖν τὰ προστάγματα αὐτοῦ). Вместо слов «сон покинул царя» (ἤματι τῷ ἑβδ., букв.— удалился царский сон — Есф 6. 1) в греч. тексте сказано: «Господь отнял сон от царя» (Ὁ δὲ κύριος ἀπέστησεν τὸν ὕπνον ἀπὸ τοῦ βασιλέως — синодальный перевод в этом месте следует тексту LXX). Нельзя с уверенностью

утверждать, что все подобные отличия греч. перевода от евр. текста являются поздними вставками. Возможно, нек-рые из них соответствуют первоначальному тексту книги, который в посл. мог предположительно (Moore. 1977. P. 158) подвергнуться редактированию с целью свести к минимуму религ. составляющую (Ibid. P. 157). Т. о., основная богословская идея греч. переводчиков Е. к. содержится, по-видимому, в добавлениях.

В добавлениях А и F, описывающих сон Мардохея и его объяснение раскрывается главная идея: Е. к. рассматривается «не просто как дворцовая интрига или даже затяжное этническое противостояние между иудеями и амаликитянами, как это представлено в масоретском тексте, но как религиозная борьба, космическая и апокалиптическая борьба между иудеями и всем остальным миром» (Idem. 1973. P. 386). Используемые при этом образы (река, змей или дракон (δράκων), свет, солнце и др.), возможно, восходят к егип., персид. или вавилонским источникам, однако многое заимствовано, по-видимому, напрямую из библейской традиции, в первую очередь из Книги прор. Даниила (Ibid. P. 388). События и лица, описанные в Е. к., представлены Мардохею в апокалиптическом видении: он и Аман — в виде 2 больших мзев (δύο δράκοντες μεγάλοι); время, назначенное для истребления иудеев, — как «день тьмы и мрака» (ἡμέρα σκότους καὶ γνόφου); спасение от Господа — как «свет и солнце» (φῶς καὶ ὁ ἥλιος). В видении (добавление А) Мардохей, т. о., получил в символическом виде предсказание обо всем, что ожидает иудейский народ и его самого; по-видимому, детали буд. событий были ему неизвестны: «Мардохей... содержал этот сон в сердце и желал уразуметь его во всех частях его». В толковании сна (добавление F) Мардохей свидетельствует о своем видении, что «не осталось в нем ничего неисполвшимся». Все события Е. к., описанные между добавлениями А и F, трактуются как исполнение плана Бога о Своем народе, открытого заранее Мардохею.

Добавления В и Е, содержащие текст царских указов, составленных Аманом и Мардохеем (и потому противоположных по смыслу), во многом сходны, поэтому их нередко рассматривают совместно (см., напр.:

Ibid. P. 383–386). Оба они развивают сюжет канонической Е. к., при этом добавление Е акцентирует внимание и на богословском аспекте происходящих событий. Про иудеев, к-рых Аман хотел погубить, сказано, что царь нашел их «не зловерными, а живущими по справедливейшим законам, сынами Вышнего, величайшего живого Бога (οὐδὸς τοῦ ὑψίστου μεγίστου ζῶντος θεοῦ), даровавшего нам и предкам нашим царство...». То, что случилось с Аманом, трактуется как наказание Божие, постигшее его за попытку оклеветать перед царем иудеев: «...он, совершивший это, при воротах Сузских повешен (πρὸς ταῖς Σούσων πύλαις ἐσταυρώσθαι) со всем домом, по воле владычествующего над всем Бога (τοῦ τὰ πάντα ἐπικρατοῦντος θεοῦ), воздавшему ему скоро достойный суд». Не только судьба Амана, но и спасение иудеев было совершено по воле Божией: «Ибо владычествующий над всем Бог и вместо погибели избранного рода устроил им такую радость». В тексте указа Артаксеркса присутствуют слова, по-видимому принадлежащие Мардохею и адресованные иудеям, о праздновании Пурима: «И вы в числе именитых праздников ваших проводите сей знаменитый день (ἐπίσημον ἡμέραν) со всем весельем, дабы и ныне и после памятно было спасение...»

Добавление С, содержащее текст молитв Мардохея и Есфири, «имеет двойное влияние... оно усиливает драматизм истории, делая Мардохея и Есфирь более реальными персонажами и выделяет религиозную составляющую греческого текста Книги Есфирь, позволяя его автору дать полное выражение своим богословским взглядам» (Ibid. P. 391). О Боге Израиля говорится, что Он является Вседержителем (πάντων κρατῶν, букв.— Содержащий все), Праведным (δίκαιος εἶ, κύριε), Создателем неба и земли (ὅτι σὺ ἐποίησας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν), единым Богом, Царем избранного народа (Κυρίε μου ὁ βασιλεὺς ἡμῶν, σὺ εἶ μόνος), Царем богов и Владыкой всякого начальства (θλίψεως ἡμῶν καὶ ἐμὲ θάρσυνον, βασιλεὺ τῶν θεῶν καὶ πάσης ἀρχῆς ἐπικρατῶν). Бог Авраама избавил для Себя (σεαυτῷ) «наследие Свое» (κληρονομίαν σου, т. е. израильский народ) из земли Египетской. Он «избрал Себе Израиля из всех народов» (σὺ, κύριε, ἔλαβες τὸν Ἰσραὴλ ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν).





Поступок Амана, решившего из ненависти к Мардохею погубить весь его народ, получает в молитве Есфири религ. толкование; обращаясь к Богу, она говорит, что враги Израиля «положили руки свои в руки идолов своих, чтобы ниспровергнуть заповедь уст Твоих... и заградить уста воспевающих Тебя, и погасить славу храма Твоего и жертвенника Твоего, и отверзть уста народов на прославление тщетных богов...». Спасение иудеев, о котором просит Есфирь, трактуется как гарантия сохранения истинного богопочитания: «Не предай, Господи, скипетра Твоего богам несуществующим». Есфирь говорит с пренебрежением о своем царском достоинстве и свидетельствует, что, несмотря на жизнь в царском дворце, она продолжает исполнять пищевые предписания закона Моисеева: «...я гнушаюсь знака гордости моей (τὸ σημεῖον τῆς ὑπερηφανίας μου), который бывает на голове моей... и не ношу его во дни уединения моего. И не вкушала раба Твоя от трапезы Амана и не дорожила пиром царским, и не пила вина идоложертвенного (οὐδὲ ἔπιον οἶνον σπονδῶν)...»

В добавлении D приводятся подробности, относящиеся к достаточно краткому в каноническом евр. тексте рассказу о приходе Есфири к Артаксерксу с просьбой об иудейском народе. Сообщается, что, отправляясь к царю с 2 служанками, она призвала «всевидца Бога и Спасителя» (τὸν πάντων ἐπόπτην θεὸν καὶ σωτῆρα). После того, как царь увидел Есфирь, он «взглянул с сильным гневом» (ἐν ὀκμῇ θυμοῦ ἐβλεψεν) на нее, однако Бог «изменил... дух царя на кротость» (καὶ μετέβαλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ βασιλέως εἰς πραύτητα), так что Есфирь была спасена. Необъяснимыми остаются ее слова, обращенные к царю, в к-рых она оправдывает свой первоначальный страх перед ним: «...я видела в тебе, господин, как бы Ангела Божия (καὶ εἶπεν αὐτῷ: Εἶδόν σε, κύριε, ὡς ἄγγελον θεοῦ), и смутилось сердце мое от страха пред славою твоею, ибо дивен ты, господин, и лицо твое исполнено благодати». Исследователи обращают внимание на др. случаи употребления подобного выражения в ВЗ (1 Цар 29. 9; 2 Цар 14. 17, 20; 19. 27) и отмечают, что если считать слова Есфири обычной лестью в адрес царя, то она с трудом согласуется с ее словами в молитве о том, что она

гнушается «ложа необрезанных и всякого иноплеменника» (Moore. 1977. P. 219; попытка решения этой проблемы имеется в работе: Brownlee. 1966. P. 172).

История интерпретации Е. к. В христианстве первых веков не было создано ни одного комментария на Е. к. Причинами этого называют возможное неприятие некоторыми отцами и церковными писателями «духа мщеничества», присутствующего в последних главах книги, и затянувшееся выяснение ее канонического статуса (Paton. 1992. P. 101). В этот период в произведениях как восточных, так и зап. авторов встречаются тем не менее отдельные аллюзии и цитаты из Е. к. (Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 55; Basil. Magn. Adv. Eunom. // PG. 29. Col. 612; Ioan. Chrysost. Ad popul. Antioch. // PG. 49. Col. 50; Aug. De civ. Dei. XVIII 36; Clem. Alex. Strom. I 123. 2; IV 119. 1 и др.).

В более поздний период Е. к. были посвящены отдельные сочинения и фрагменты различных авторов: Рабана Мавра (VIII–IX вв.) (Raban. Maur. Expositio in librum Esther // PL. 109. Col. 635–670), Валафрида Страбона (IX в.) (Walafrid. Strabo. Glossa Ordinaria: Liber Esther // PL. 93. Col. 739–748), Руперта Дойцского (XI–XII вв.) (Rupert Tuit. De Victoria Verbi Dei. VIII 1–26 // PL. 169. Col. 1379–1395), Гуго Сен-Викторского (XII в.) (Hugo Vict. Appendix ad Opera Mystica: De spirituali Christi convivio // PL. 177. Col. 1185–1191), Петра Коместора (XII в.) (Petrus Comestor. Historia Libri Esther // PL. 198. Col. 1490–1506), Николая де Лиры (XIV в.) (Nicol. de Lyra. Postillae perpetuae, seu brevia commentaria in universa Biblia). Наиболее важным из этих сочинений считается комментарий Николая де Лиры, публиковавшийся во мн. средневек. изданиях Вульгаты, «посредством которого экзегеза Раши и Ибн Эзры стала известна Церкви», что явилось предпосылкой развития научной экзегезы в следующий период (Paton. 1992. P. 107).

В эпоху Реформации интерес к древним языкам не ограничивался лишь греческим и латинским, поэтому мн. комментаторы стали обращаться к евр. подлиннику ВЗ, в т. ч. и Е. к. Восходящая к М. Лютеру идея об исключительности авторитета Писания сыграла важную роль в предпочтении букв. смысла библейского текста (получаемого в ре-

зультате исторического и грамматического анализа) аллегорическим толкованиям и следованию традиции более ранних комментариев. Результатом такого подхода стало появление множества комментариев на Е. к. во 2-й пол. XVI–XVII в., из к-рых наиболее важными с научной т. зр. считаются работы С. Мюнстера (1546), Друзия (1586) и Г. Гроция (1644); остальные сочинения решали по большей части практические или гомилетические задачи (Paton. 1992. P. 108). В протест. комментариях этого периода Е. к. рассматривается как достоверный исторический источник, причем морально-религ. проблемы книги обсуждаются в основном в правовом аспекте: имел ли персидский царь право развестись с царицей Астиной? могла ли Есфирь стать женой язычника? имел ли Мардохей право заставить ее скрыть свое происхождение? и т. п. (Ibidem).

Авторы католич. комментариев, создававшихся в это время, хотя и были в большинстве своем прекрасно знакомы с евр. текстом Е. к., однако в толкованиях опирались в первую очередь на текст Вульгаты и святоотеческую традицию толкования этой книги. В отличие от протестант. экзегетов многие католич. авторы продолжают пользоваться аллегорическим методом, причем нередко Есфирь считается прообразом Божией Матери. Неканонические добавления к Е. к., как правило, считались обладающими тем же авторитетом, что и евр. текст. Наиболее значительные католич. комментарии этого периода принадлежат Дионисию Кармузианцу († 1471), Каэтано, кард. Гаэтскому (1468–1534), Ф. Фордену (1539–1610), В. Х. ван Эсту (1542–1613), Х. Мариане (1536–1624) и Дж. С. Менокио (1575–1655). Продуманный экзегетический подход сочетается в них с прекрасным знанием и использованием протестант. и иудейских сочинений, посвященных Е. к.

С сер. XVII до кон. XVIII в. появилось неск. комментариев на Е. к., как протестантских, так и католических. Авторы большинства из них имели практическую цель: создание текстов догматического или гомилетического характера на основании Е. к. По этой причине их сочинения представляют собой в основном антологию более ранних мнений и толкований (Ibid. P. 110).





В иудаизме существовало множество толкований Е. к. (подробнее см.: *Walfish*. 1993), к-рые можно схематично разделить на 2 типа: *галаху* и *агада*.

Галаха и агада. Галаха основывалась на казуистическом методе рассуждения, применявшемся в основном к Пятикнижию: в результате анализа текстов Писания из них выводилась информация, в самом тексте не содержащаяся; нередко таким способом под обычаи или установления, использовавшиеся в религ. практике иудеев, подводились основания из священных текстов. Агада применялась гл. обр. к историческим книгам ВЗ и представляла собой вставки или комментарии к библейским текстам, в к-рых события, описанные, по мнению толкователей, недостаточно детально, получали дополнительные подробности. Е. к. подходила для обоих способов толкования: хотя она не являлась частью Пятикнижия и была написана в др. эпоху и при др. обстоятельствах, однако она устанавливала празднование не менее обязательное, чем праздники, имевшие свое основание в Пятикнижии. Некоторые подробности Е. к. прекрасно подходили под галахические рассуждения: напр., установление даты празднования для иудеев, живших в городах без стен (в синодальном пер. «в селениях открытых», בערי הפתוח — Есф 9. 19), предполагает галахическое толкование о том, как следует поступать в тех городах, в к-рых стены были построены лишь недавно или, наоборот, раньше существовали, а затем были разрушены (*Paton*. 1992. Р. 98). В течение мн. веков галаха имела вид устного предания, т. к. верующие иудеи опасались делать добавления к тексту Писания, и была записана лишь позже. Хотя галахические толкования на Е. к. было затруднительно, как в случае Пятикнижия, отнести к временам Моисея (т. к. описанные в книге события происходили много позже), однако сохранились свидетельства их высочайшего авторитета в иудаизме: записанные книжниками толкования «свитка Эстер» хотя и не существовали во времена Моисея, однако входили в число тех знаний, к-рые были явлены ему Богом (Вавилонский Талмуд. Мегилла 19b).

Из 63 трактатов Мишны, составленной на основе отдельных преданий галахи, один трактат, Мегилла (*megilla*), посвящен Е. к. В основ-

ной части содержатся рассуждения о правилах соблюдения Пурима и определения времени, места и способа чтения свитка Е. к. в связи с этим праздником. Этот трактат сохранился в 2 вариантах: в Вавилонском и Иерусалимском Талмудах.

Параллельно с составлением и письменной фиксацией галахических комментариев на Е. к. шло независимое развитие агадических толкований, в центре внимания к-рых находился в первую очередь сюжет книги. Популярность Е. к. и относительная лаконичность в описании мн. событий привели, по-видимому, достаточно рано к появлению различных домьслов, в т. ч. легендарного характера. Как предполагается, первоначально они существовали в виде отдельных устных преданий, к-рые впосл. объединялись в связный комментарий — мидраш. Некоторые исследователи называют греч. добавления к Е. к. в LXX, а также др. вставки в различных редакциях греч. текста и в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия «греческими мидрашами» (*Paton*. 1992. Р. 100). Самый ранний образец «еврейско-арамейской формы» мидраша, как считается, — трактат Мегилла, посвященный Е. к. (*Ibid*. Р. 100–101); этот текст (Мегилла 10b–17a) является «единственным включенным в Талмуд мидрашом, посвященным целой библейской книге» (*Berlin*. 2001. Р. LIII).

После завершения составления Талмуда «среди иудеев велась активная деятельность по собиранию многочисленных галахических и агадических традиций, связанных с Книгой Есфири» (*Paton*. 1992. Р. 101). Первый Таргум на Е. к., датируемый обычно VII в., по жанру также в значительной степени представляет собой мидраш, содержащий множество включенных в текст толкований и добавлений, развивающих первоначальный сюжет. Во Втором Таргуме на Е. к., зафиксированном в IX в., агадические толкования настолько преобладают над исходным текстом книги, что, по мнению мн. исследователей, более корректно было бы считать его «арамейским мидрашом, а не таргумом» (*Ibid*. Р. 102).

В составленном в IX в. трактате Пирке де-Рабби Элиезер (приписывается Элиезеру бен Гиркану), являющемся агадическим комментарием на книги Бытие, Исход и нек-рые др. неск. глав представляют собой мид-

раш на Е. к. Текст содержит параллели с Талмудом и таргумами, однако имеет также и уникальный материал.

Сочинение Иосиппона (*Yosippon*. *The Wonderful and Most Deplorable History of the Latter Times of the Jews*. L., 1669), написанное, как предполагается, жившим в Италии иудеем в X в. (*Ibid*. Р. 102), представляет собой перевод «Иудейских древностей» Иосифа Флавия. Главы 1–5 из 2-й книги этого сочинения содержат пересказ событий Е. к., а также — впервые на еврейском языке — отсутствующие в каноническом тексте добавления: сон Мардохея, рассказ о раскрытии им заговора евнухов и молитвы Мардохея и Есфири. По-видимому, добавления были заимствованы Иосиппоном в неск. сокращенной форме из «Иудейских древностей»; сон Мардохея, отсутствующий в сочинении Иосифа Флавия, мог быть взят из Септуагинты или Вульгаты или, возможно, был добавлен переписчиками в ту рукопись «Иудейских древностей», к-рой пользовался Иосиппон.

Мидраш Эстер Рабба (*Der Midrasch zum Buche Esther*. 1881) датируют предположительно XI–XII вв. В нем использованы все составленные ранее мидраши на Е. к., а также мн. мидраши на др. книги ВЗ. Это сочинение содержит тексты различных жанров: казуистические споры о смысле евр. слов, предания о Есфири, о Мардохее, об Амани и о др. действующих лицах книги, проповеди знаменитых раввинов, толкующие конкретные отрывки, а также «басни, притчи и всевозможные легенды, как относящиеся, так и не относящиеся к делу», к-рые «собраны в большом беспорядке» (*Paton*. 1992. Р. 103). Основная ценность этого сочинения состоит в том, что оно сохранило до настоящего времени значительный пласт иудейских толкований на Е. к.

Написанный в нач. XII в. Мидраш Леках Тов, представляющий собой комментарий на Пятикнижие и 5 Мегиллот, в части, посвященной Е. к. (*Buber*. 1886. Р. 85–112), использует 2 подхода: он «находится под влиянием школы буквального толкования, которая набирала силу в этот период», но в то же время «отдаёт должное и старому агадическому методу» (*Paton*. 1992. Р. 103). Примерно в то же время (XII в.) был составлен Мидраш Абба Горцион (*Buber*. 1886. Р. 1–42), в к-ром большая часть





материала заимствована из Мидраша Эстер Рабба. Автор этого произведения подходил к своей задаче критически, отбирая лишь те фрагменты, к-рые имели непосредственное отношение к теме, и местами редактируя их для согласования с евр. текстом Е. к.

В XIII в. был создан Мидраш Мегиллат Эстер (Aus Israel's Lehrhallen. 1908), посвященный толкованию на Есф 2. 5–14; он был, возможно, лишь фрагментом более обширного сочинения. Почти весь содержащийся в этом мидраше агадический материал не имеет параллелей.

II. Другие средневековые иудейские толкования на Е. к. Традицию букв. экзегезы связывают с именем Саади бен Иосифа Гаона (X в.), который в переводах различных книг ВЗ на араб. язык старался предоставить читателю ясный и понятный текст, как можно точнее следующий оригиналу. Сохранился текст араб. перевода Е. к., записанный евр. буквами; этот перевод принадлежит либо самому Саади, либо одному из его учеников (Paton. 1992. P. 105). Сохранился также комментарий на Е. к., составленный Ароном бен Иосифом Саргадо, последователем Саади бен Гаона (Ibidem).

Комментарий на Е. к., написанный Раши (XI – нач. XII в.), является «самым ранним сохранившимся полным еврейским комментарием на книгу Есфири» (Walfish. 1993. P. 2), содержит толкования сложных мест, основанные в первую очередь на лингвистическом анализе текста. Раши определяет значение слова на основании контекста; так, для евр. слова *dābār* он предлагает 3 значения: «дело» (Есф 1. 13), «действие» (Есф 1. 17) и «указ» (Есф 1. 18) (Walfish. 1993. P. 15). Иногда Раши использует также унаследованный от раввинистической традиции жанр мидраша, однако делает это, только когда он не вступает в противоречие с букв. смыслом комментируемого отрывка (Paton. 1992. P. 105–106). Его младший современник, Иосиф бен Симеон Кара (ум. ок. 1130), в своем комментарии на Е. к. также интересовался значением отдельных слов, хотя и в меньшей степени, чем Раши. Его толкования «не такие лингвистически точные» (Walfish. 1993. P. 16), однако в них он дает «живую картину событий», сопровождающуюся занимательными рассуждениями как о мотивах тех или иных поступков

героев, так и о происхождении слов, с помощью к-рых об этих событиях рассказывается в Е. к.

Популярным среди иудеев был комментарий на Е. к., принадлежащий Аврааму Ибн Эзре (XII в.); он был включен во все большие издания евр. Библии (Paton. 1992. P. 106). Известна также др. версия этого комментария (Zedner. 1850). Ибн Эзра учел результаты грамматических исследований евр. текста Е. к., выполненных его предшественниками. Его комментарий представляет собой образец «заботы о деталях и научной точности» (Walfish. 1993. P. 18). Выяснение значений слов и разрешение возникающих грамматических проблем Ибн Эзра проводит путем сравнения текста Е. к. с др. библейскими текстами. Он осознавал, что словарный состав Библии – лишь малая часть всего лексического богатства евр. языка в эпоху ее написания и вместе с тем пытался максимально использовать внутренние свидетельства текста для толкования сложных мест (Ibidem).

В XIII в. в иудейской экзегезе, в т. ч. в комментариях на Е. к., происходит резкое снижение интереса к грамматическому и лексическому анализу текста. В более поздних комментариях отсутствуют даже цитаты и заимствования из трудов Раши, Ибн Эзры и др. (Ibid. P. 20). Появляются аллегорические толкования Е. к. в духе Каббалы. Так, комментарий Элиезера бен Иехуды из Вормса (XII–XIII вв.) содержит толкования Е. к., полученные с помощью изучения каббалистических сочетаний евр. слов и операций с числовыми значениями составляющих их букв. Сохранились подобные комментарии на Е. к. Иосифа Нахмиаса (написан ок. 1327), Иммануила бен Соломона (ум. в 1330) и др. Эти сочинения не имеют самостоятельной ценности, однако в них сохранились «фрагменты не дошедших до настоящего времени мидрашей... и цитаты из более ранних комментариев, принадлежащих школе буквального толкования» (Paton. 1992. P. 106–107).

Большинство иудейских толкований на Е. к. эпохи Реформации представляет собой набор цитат из более ранних мидрашей и комментариев XI–XII вв. Эти сочинения не имеют почти никакой содержательной ценности и «ничего не добавляют к пониманию книги» (Ibid. P. 109–110); в нек-рых из них сохранились цита-

ты из не дошедших до наст. времени произведений. В XVIII в. единственным иудейским комментарием на Е. к. было сочинение Меира бен Хаима (1737).

История научного изучения Е. к. начинается, по мнению исследователей, с эпохи Просвещения, для к-рой характерен разрыв с существовавшими до этого традициями толкования текста Писания. Толчком для исследования текстологии Е. к. стало появление в XVIII в. критических изданий подлинника ВЗ (в первую очередь – Biblia Hebraica / Cura ac studio H. Michaelis. Halae Magdeburgicae, 1720. 3 t.). Одновременно с изучением евр. текста Е. к. преимущественно представителями рационалистической идеологии ставились новые вопросы, касавшиеся историчности и религ. содержания книги. Параллельно с этим многие представители традиц. зап. богословских течений предпринимали попытки защитить историческую и религ. значимость Е. к., изыскивая для этого новые пути, основанные на данных научных исследований. Вопросы, связанные с композицией, датировкой, проблемами авторства и исторической достоверности Е. к. обсуждались как в специальных введениях к книге (см., напр.: Baumgarten. 1839), так и в общих работах по библейской истории (см., напр.: Ewald H. Einleitung in die Geschichte des Volkes Israel. Gött., 1864³. Bd. 4. S. 296 sq.) и введениях в ВЗ (см., напр.: Jahn J. Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes. W., 1803. Bd. 2. S. 295 sq.).

Авторы большинства протестантских комментариев на Е. к., написанных после 1750 г., хотя и учитывают результаты критических исследований, начавшихся еще в предыдущий период, однако стоят на более традиц. т. зр., чем содержащаяся в общих введениях в ВЗ. Так, большинство английских комментариев представляли собой работы «практического гомилетического типа» (Paton. 1992. P. 115); немецкие комментарии больше внимания уделяли обсуждению проблем библейской критики в применении к Е. к., однако и в них не содержится почти ничего нового по сравнению с тем, что было сделано в этом отношении уже в XVII в. (Ibid. P. 116). Монографии и комментарии католических авторов XIX в., посвященные Е. к. (напр.: L'histoire d'Esther / Trad. I.-L. LeMaistre de





Sacy. P., 1882), как правило, не содержат самостоятельного анализа текста Е. к. и проблематики, связанной с книгой, и потому не представляют научной ценности.

С кон. XVIII в. появляются исследования ВЗ в духе европ. науки того времени, написанные евр. учеными. Большую роль в этом процессе сыграл М. Мендельсон; он организовал работу над полным комментарием на евр. Библию, написанным с критической т. зр. Эта работа была закончена его учениками и последователями; том, посвященный Книгам Плач Иеремии, Руфь и Е. к., был издан в Берлине в 1788 г. и включал нем. перевод, сделанный с евр. подлинника, и комментарий к нему.

В рус. науке XIX в. наиболее значительным исследованием Е. к. стала вышедшая в 1891 г. в Казани работа проф. П. А. Юнгера «Книга Есфирь и внебиблейские памятники». Эта небольшая монография (44 с.) ставила своей целью, согласно Е. к. с внебиблейскими свидетельствами, «вполне освободить эту книгу от рационалистических нареканий на нее» (Юнгер. 1891. С. 1). Мн. уже известные к этому времени данные автор использует для апологетических целей. Так, персид. происхождение мн. имен собственных, использованных в Е. к., «доказывает, что они не могли быть сочинены писателем-евреем, а напротив, записаны историком на основании персидских памятников или собственного знакомства с описываемыми лицами и событиями» (Там же). Юнгер был знаком с расшифровками незадолго до того открытых «клинообразных писем, оставленных персидскими царями», которые, по его мнению, «согласны с повествованиями книги Есфирь» (Там же. С. 2). Для различных описываемых в Е. к. событий он находит соответствия в произведениях античных историков (Геродота, Ксенофонта, Плутарха, Фукидида, Страбона), привлекая также данные археологии, эпиграфики и лингвистики. Тот факт, что персид. историки не упоминают о массовом избиении евреями их врагов, Юнгер объясняет тем, что общее число пострадавших было «ничтожным для древнего времени и обширного персидского царства» (Там же. С. 41). Во «Введении» к Е. к. (Юнгер. П. А. Частное историко-крит. введение в Свящ. Ветхозаветные книги. Каз., 1907. Вып. 1: Книги

законоположительные, ист. и учительные. С. 274–284) он также рассматривает основные исагогические вопросы, используя материал совр. ему зап. ученых и их предшественников. Мнения Юнгера об истории канонизации Е. к. («О каноническом достоинстве книги Есфирь не было сомнений в древнем иудействе»; «В христианском каноне книга Есфирь также всегда составляла неизменную часть» — Там же. С. 283) в совр. науке считаются устаревшими. Опубликованная в 1885 г. магист. дис. прот. Иоанна Рождественского «Книга Есфирь в текстах еврейском-масоретском, греческом, древнем латинском и славянском» представляет собой единственную на рус. языке монографию по текстологии Е. к., в к-рой подробно рассматриваются вопросы, связанные с соотношением древних переводов книги и евр. оригинала, происхождением неканонических добавлений, первоначальным языком книги и мн. др.

В совр. библеистике продолжаетсь активное изучение Е. к. в неск. аспектах. Традиц. интерес вызывают проблемы, связанные с историей возникновения и датировкой книги (Friedberg. 2000; Friedberg, DeCaen. 2003; Larsson. 2002; Talshir D., Talshir Z. 2004). Проводятся исследования истории экзегезы Е. к. (одна из самых значительных недавних работ — Walfish. 1993), обсуждается методология написания комментариев к книге и создания ее переводов на совр. языки, адресованных различным аудиториям, с учетом данных текстологии (The Book of Esther in Modern Research. 2003; Harrelson. 1990). Вопросы, связанные с соотношением сохранившихся текстов греч. переводов Е. к., рассматриваются в монографии М. Фокса (Fox. 1991), к-рый считает, что редакция Лукиана представляет собой не переработку текста LXX, а перевод несохранившегося более раннего варианта евр. подлинника и, т. о., является самым достоверным источником для реконструкции первоначального текста. Эта гипотеза Фокса не стала общепринятой, однако его аргументация позволяет решать и др. научные проблемы, связанные с Е. к.; так, Фоксу удалось привести убедительные доказательства в пользу единства книги и опровергнуть мнение исследователей, разделявших ее на якобы независимые части («источник Есфири», «источник Мардохея»

и др.). Ряд современных работ посвящен традиционным богословским (Simon. 1997; Duguid. 2006; Uhrbach. 2007) и этическим (Harvey. 2003) проблемам, связанным с Е. к.

В совр. православной библеистике Е. к. вызывает немалый интерес. Статья петербургского ассириолога В. В. Емельянова (Емельянов. 2005) посвящена рассмотрению основных исагогических вопросов, связанных с датировкой, авторством и историчностью книги. Выводы автора, расходящиеся с традиц. пониманием Е. к., были подвергнуты критике в работе свящ. Александра Тимофеева и свящ. Димитрия Юревича (Тимофеев, Юревич. 2005). Используя археологические данные, свидетельства клинописных табличек, датированных 505–499 гг. до Р. Х., и др. библейских книг, авторы опровергают ряд утверждений Емельянова, в первую очередь о неисторичности событий, описанных в Е. к. По мнению Тимофеева и Юревича, некорректны не только выводы Емельянова (в целом мало отличающиеся от принятых в совр. зап. библеистике), но и используемый им религиоведческий подход к толкованию библейской книги.

Лит.: Baumgarten M. De fide libri Estherae: Comment. hist.-crit. Halae, 1839; Zedner J. Abraham Aben Ezra's Commentary on The Book of Esther. L., 1850 (на иврите); Der Midrasch zum Buche Esther / Übers. A. Wünsche. Lpz., 1881; Buber S. Sifre de-Agadeta: Sammlung aggadischer Commentare zum Buche Esther. Vilna, 1886 (на иврите); Jacob B. Das Buch Esther bei den LXX // ZAW. 1890. Bd. 10. S. 241–298; Юнгер. П. А. Книга Есфирь и внебиблейские памятники. Каз., 1891; Eryt W. Die Purimsage in der Bibel. B., 1900; Grünthal J. Die Syrische Uebersetzung zum Buche Esther. Breslau, 1900; Willrich H. Der historische Hintergrund des Buches Esther und die Bedeutung des Purimfestes // Judaica. Fr./M., 1900. Bd. 4. S. 1–28; Aus Israel's Lehrhallen / Übers. A. Wünsche. 1908. Bd. 2. Tl. 2: Kleine Midraschim. S. 139 sq.; Morris A. E. The Purpose of the Book of Esther // The Expository Times. Edinb., 1930. Vol. 42. N 1. P. 124–128; The Old Testament in Greek. Camb., 1940. Vol. 3. Pt. 1: Esther, Judith, Tobit / Ed. A. E. Brooke, N. McLean, H. St. J. Thackeray; Bickerman E. J. The Colophon of the Greek Book of Esther // JBL. 1944. Vol. 63. N 4. P. 339–362; Anderson B. W. The Place of the Book of Esther in the Christian Bible // J. of Religion. Chicago, 1950. Vol. 30. N 1. P. 32–43; Barucq A. Esther et la cour de Suse // Bible et Terre Sainte. P., 1961. N 39; Talmon S. Wisdom in the Book of Esther // VT. 1963. Vol. 13. P. 419–455; Brownlee W. H. Le Livre grec d'Esther et la royauté divine: Corrections orthodoxes au livre d'Esther // RB. 1966. Vol. 73. P. 161–185; Hanhart R. Esther. Gött., 1966. (Septuaginta VTG; 8/3); Wright J. S. The Historicity of the Book of Esther // New Perspectives on the Old Testament / Ed. J. B. Payne. Waco (Tex.), 1970. P. 37–47; Moore C. A. Esther: Introd., transl., and notes. Garden





City (N. J.), 1971; *idem*. On the Origins of the LXX Additions to the Book of Esther // JBL. 1973. Vol. 92. N 3. P. 382–393; *idem*. Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions: A new transl. with introd. and comment. Garden City (N. Y.), 1977; *Gordis R.* Megillat Esther: The Masoretic Hebrew Text. N. Y., 1974; *Goshen-Gottstein M. H.* The «Third Targum» on Esther and Ms Neofiti 1 // Biblica. 1975. Vol. 56. N 3. P. 301–329; *Grelot P.* Observations sur les Targums I et III d'Esther // Ibid. N 1. P. 53–73; *Martin R. A.* Syntax Criticism of the LXX Additions to the Book of Esther // JBL. 1975. Vol. 94. N 1. P. 65–72; *Leiman S. Z.* The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence. Hamden (Conn.), 1976; *Shea W. H.* Esther and History // Andrews Univ. Seminary Stud. Berrien Springs (Mich.), 1976. Vol. 14. P. 227–246; *Loader J. A.* Esther as a Novel with Different Levels of Meaning // ZAW. 1978. Bd. 90. S. 417–421; *Berg S. B.* The Book of Esther: Motifs, Themes and Structures. Missoula, 1979; *Grossfeld B.* The First Targum to Esther: According to the MS Paris Hebrew 110 of the Biblioth. Nationale. N. Y., 1983; *idem*. The Targum Sheni to the Book of Esther: A crit. ed. based on MS. Sassoon 282 with crit. apparatus. N. Y., 1994; *Baldwin J. G.* Esther: An Introd. and Comment. Downers Grove (Ill.), 1984; *Clines D. J. A.* The Esther Scroll: The Story of the Story. Sheffield, 1984; *Beckwith R.* The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism. Grand Rapids (Mich.), 1985; *Harrelson W. J.* Textual and Translation Problems in the Book of Esther // Perspectives in Religious Stud. 1990. Vol. 17. N 3. P. 197–208; *Fox M. V.* The Redaction of the Book of Esther: On Reading Composite Texts. Atlanta, 1991; *Paton L. B.* A Critical and Exegetical Comment. on the Book of Esther. Edinb., 1992; *Walfish B.* Esther in Medieval Garb: Jewish Interpr. of the Book of Esther in the Middle Ages. Albany, 1993; *Bush F. W.* Ruth, Esther. Waco (Tex.), 1996; *Crawford S. W.* Has Esther Been Found at Qumran?: 4Qproto-Esther and the Esther Corpus // RevQ. P., 1996. Vol. 17. P. 307–325; *eadem*. Esther, Book of // EncDSS. 2000. Vol. 1. P. 269–270; *Beller D.* A Theology of the Book of Esther // Restoration Quarterly. Abilene (Tex.), 1997. Vol. 39. N 1. P. 1–15; *Simon M. D.* Many Thoughts in the Heart of Man: Irony and Theology in the Book of Esther // Tradition. N. Y., 1997. Vol. 31. N 4. P. 5–27; *[Friedberg A.]* A New Clue in the Dating of the Composition of the Book of Esther // VT. 2000. Vol. 50. N 4. P. 561–565; *Berlin A.* Esther: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation. Phil., 2001; *Larsson G.* Is the Book of Esther Older than has been believed? // VT. 2002. Vol. 52. N 1. P. 130–131; The Book of Esther in Modern Research / Ed. S. W. Craw-

ford, L. J. Greenspoon. L., 2003; *Friedberg A., DeCaen V.* Dating the Composition of the Book of Esther: A Response to Larsson // VT. 2003. Vol. 53. N 3. P. 427–429; *Harvey Ch. D.* Finding Morality in the Diaspora?: Moral Ambiguity and Transformed Morality in the Books of Esther. B.; N. Y., 2003; *Talshir D., Talshir Z.* The Double Month Naming in Late Biblical Books: A New Clue for Dating Esther? // VT. 2004. Vol. 54. N 4. P. 549–555; *Weitzman M.* The Syriac Version of the Old Testament. Camb., 2005; *Емельянов В. В.* Непонятая весть книги Есфирь: библейский текст глазами ассириолога // Церк. вестн. СПб., 2005. № 3. С. 25–28; *Тимофеев А., свящ., Юревич Д., свящ.* Книга Есфирь: шаг к пониманию // Там же. 2005. № 8/9. С. 25–29; *Duguid I. M.* But Did They Live Happily Ever After?: The Eschatology of the Book of Esther // The Westminster Theological J. Phil., 2006. Vol. 68. N 1. P. 85–98; *Uhrbach J. R.* Feminist Theology and Megillat Esther: Revealing the Hidden Torah // Conservative Judaism. N. Y., 2007. Vol. 59. N 1. P. 2–11.

А. К. Лявданский, Е. В. Барский

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

ЕФА́ПЛОМА — см. *Индития*.

ЕФЭ́РИЙ, сщмч., еп. Херсонесский (пам. 7 марта) — см. в ст. *Херсонесские священномученики*.

ЕФЭ́РИЙ [греч. Αἰθέριος] († ок. 305), мч. (пам. греч., зап. 18 июня). Согласно сказанию, содержащемуся в одном из списков Синаксаря К-польской ц. XIV в. (Paris. gr. 1582), Е. жил во время правления имп. *Диоклетиана* (284–305). Он был схвачен, приведен на суд к правителю Елевсию и исповедовал Христа. Тогда его растянули и жгли факелами, обжигали подмышки раскаленными железными ядрами, а в спину, грудь и ноздри вонзали крюки. Затем мученика положили на раскаленное медное ложе, но Ангел Божий сохранял Е. невредимым. По приказу правителя Е. был усечен мечом.

Правитель Елевсий также упоминается в Мученичестве мц. *Иулиании*,

девы Никомидийской (пам. 21 дек.), пострадавшей при имп. *Максимиане* (286–305). На основе этого болландисты предположили, что Е. мог претерпеть мученическую кончину в Никомидии или по крайней мере в обл. Вифиния.

Софроний (Евстратиадис), митр. Леонтопольский, заметив много общего в сказаниях о Е. и *Еферию* (пам. греч. 12 дек.), пострадавшем при имп. *Максимиане*, отождествил этих мучеников.

Прп. Никодим Святогорец определил время страданий Е. 300 г.

Ист.: ActaSS. Iun. T. 3. P. 571; SynCP. Col. 755–756; MartRom. P. 243–244; *Νικόδημος. Συνοξαριστής*. T. 5. Σ. 246–247.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. T. 2. С. 184; Αἰθέριος // ОНЕ. T. 1. Σ. 1015; *Sauget J.-M.* Galazione ed Eterio // BiblSS. Vol. 5. Col. 126; *Van Doren R.* Éthère // DHGE. T. 15. Col. 1169; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 18.

ЕФЭ́РИЙ, мч. (пам. греч. 12 дек.), пострадал при имп. *Максимиане* (286–305). Согласно сказанию, содержащемуся в одном из списков Синаксаря К-польской ц. XIII в. (Paris. gr. 1621), Е. был схвачен за исповедание Христа. После отказа принести жертвы идолам ему в уши залили раскаленное железо, так что у Е. вытекли глаза. Затем мученика привязали к колесу, надели конскую узду и повесили вниз головой, прикрепили на шею камень и опаляли факелами. После долгих мучений Е. был усечен мечом.

В греческих печатных Минеях и в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца сказание о Е. отсутствует. *Софроний (Евстратиадис)*, митр. Леонтопольский, отождествил Е. с мучеником *Еферием* (пам. греч. 18 июня), пострадавшим при имп. *Диоклетиане*.

Ист.: SynCP. Col. 303–304.

Лит.: Αἰθέριος // ОНЕ. T. 1. Σ. 1015; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 17.

ЕФЭ́С — см. *Эфес*.





СОКРАЩЕНИЯ, ПРИНЯТЫЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Библейские книги

	Ветхий Завет
Авв	Книга пророка Аввакума
Авд	Книга пророка Авдия
Агг	Книга пророка Аггея
Ам	Книга пророка Амоса
Быт	Бытие
Вар	Книга пророка Варуха
Втор	Второзаконие
Дан	Книга пророка Даниила
1, 2, 3 Езд	Книги Ездры — 1, 2 и 3-я
Еккл	Книга Екклесиаста
Есф	Книга Есфири
Зах	Книга пророка Захарии
Иез	Книга пророка Иезекииля
Иер	Книга пророка Иеремии
Иов	Книга Иова
Иоил	Книга пророка Иоиля
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 Руфь
Сир	Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова
Соф	Книга пророка Софонии
Суд	Книга Судей Израилевых

Тов
1, 2, 3, 4 Цар

Числ

Гал
Деян

Евр
Еф

Иак
Ин
1, 2, 3 Ин

Иуд
Кол
1, 2 Кор

Лк
Мк

Мф
Откр

1, 2 Петр

Рим
1, 2 Тим

Тит
1, 2 Фес

Флм
Флп

МТ

Вселенские и Поместные Соборы

I Всел.

II Всел.

III Всел.

IV Всел.,
Халкид.

V Всел.

VI Всел.

Книга Товита
Книги Царств —
1, 2, 3 и 4-я
Числа

Новый Завет

Послание к Галатам
Деяния святых апостолов
Послание к Евреям
Послание к Ефесянам
Послание ап. Иакова
Евангелие от Иоанна
Послания ап. Иоанна — 1, 2 и 3-е
Послание ап. Иуды
Послание к Колоссянам
Послания к Коринфянам — 1-е и 2-е

Евангелие от Луки
Евангелие от Марка
Евангелие от Матфея
Откровение ап. Иоанна Богослова (Апокалипсис)

Послания ап. Петра — 1-е и 2-е
Послание к Римлянам
Послания к Тимофею — 1-е и 2-е

Послание к Титу
Послания к Фессалоникийцам (Солунянам) — 1-е и 2-е
Послание к Филимону
Послание к Филиппийцам

Масоретский текст Библии

Вселенские

Вселенский Собор 1-й, 1-й Никейский (325)

Вселенский Собор 2-й, 1-й Константинопольский (381)

Вселенский Собор 3-й, Ефесский (431)

Вселенский Собор 4-й, Халкидонский (451)

Вселенский Собор 5-й, 2-й Константинопольский (553)

Вселенский Собор 6-й, 3-й Константинопольский (681)

Трул.

VII Всел.

Анкир.
Антиох.
Гангр.
Карф.
Конст. (394)

Конст. (861),
Двукр.
Конст. (879)

Лаодик.

Неокес.

Сардик.

Правила святых апостолов

Ап. Правила святых апостолов

Правила отцов Церкви

Амф. Правило св. Амфилохия
Анаст. Ответ Анастасия, Патриарха Антиохийского

Афан. Правила св. Афанасия Великого, архиеп. Александрийского
Васил. Правила св. Василия Великого, архиеп. Кесарийского

Генн. Посл. Окружное послание св. Геннадия, патриарха Константинопольского

Григ. Наз. Правило св. Григория Назианзина (Богослова)

Григ. Неок. Правила св. Григория, архиеп. Неокесарийского

Григ. Нис. Правила св. Григория, еп. Нисского

Дион. Правила св. Дионисия, архиеп. Александрийского

Иоан. Зл. Св. Иоанн Златоуст. Беседа на Ефес.

Иоан. П. Правила св. Иоанна Постника, патриарха Константинопольского

Кир. Правила св. Кирилла, архиеп. Александрийского

Трулльский (Пято-Шестой Вселенский) Собор (691–692)
Вселенский Собор 7-й, 2-й Никейский (787)

Поместные

Анкирский (314)
Антиохийский (341)
Гангрский (ок. 340)
Карфагенский (419)
Константинопольский (394)

Константинопольский (Двукратный) (861)
Константинопольский (879)

Лаодикийский (ок. 343)

Неокесарийский (между 314 и 325)

Сардикийский (Сердикийский) (343)



Ник. Исп.	Правила св. Никифора Исповедника, патриарха Константинопольского	АН АОКМ	Русского Севера») Академия наук Архангельский областной краеведческий музей	ВООПИК	Всероссийское Общество охраны памятников истории и культуры
Ник. Конст.	Правила Николая, патриарха Константинопольского	АПН РФ	Академия педагогических наук Российской Федерации	ВСНРПУ	Владимирское специальное научно-реставрационное производственное управление
Петр Ал.	Правила св. Петра, архиеп. Александрийского	АПРФ	Архив Президента Российской Федерации	ВСЦ	Всемирный Совет Церквей
Тарас. Посл.	Послание св. Тарасия, патриарха Константинопольского, к папе Римскому Адриану I	Архив РАН (СПб)	Архив Российской Академии наук (Санкт-Петербургский филиал)	ВУИАХМЗ	Великоустюжский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник
Тимоф.	Правила Тимофея, еп. Александрийского	АрхСПб ИИ РАН	Архив Института истории (Санкт-Петербург) Российской Академии наук	ВХНРЦ	Всероссийский художественный научно-реставрационный центр им. акад. И. Э. Грабаря
Феоф.	Правила Феофила, архиеп. Александрийского	АСПОРМ	Архив социально-политических организаций Республики Молдова	ВХУТЕИН	Всероссийский художественно-технический институт
Кумранские рукописи					
1QGenAp	Апокриф кн. Бытие	АФВМ	Архив Финляндского манастиря (Финляндия, Uusi-Valamo)	ВХУТЕМАС	Всероссийские художественно-технические мастерские
1QH	«Благодарственные гимны»	АХ	Академия художеств	ВЦНИЛКР	Всероссийская центральная научно-исследовательская лаборатория по консервации и реставрации музейных художественных ценностей
1QM	«Война сынов света против сынов тьмы»	БАН	Библиотека Академии наук	ВЦС	Высший церковный совет
1QpHab	Комментарий на Книгу пророка Аввакума	ББИ	Библейско-богословский институт св. ап. Андрея (Москва)	ВЦУ	Высшее церковное управление (обновленческое)
1QS	Устав общины	БИБО	Британское и иностранное библейское общество	ВЭО	Вольное экономическое общество
1QSa	«Две колонки» (дополнения к Уставу общины)	ВВЦУ	Временное высшее церковное управление (в 1918–1922 – в русских епархиях, территории которых были заняты Белыми Армиями)	ГААО	Государственный архив Архангельской области
1QSb	«Благословения» (дополнения к Уставу общины)	ВГИАХМЗ	Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник	ГААОСО	Государственный архив административных органов Свердловской области
CD	«Дамаский документ»	ВИАИВ	Военно-исторический музей артиллерии, инженерных войск и войск связи (Санкт-Петербург)	ГАБО	Государственный архив Брянской области
Аббревиатуры учреждений, организаций и обществ					
ААН	Архив Академии наук	ВИМАИВ	Военно-исторический музей артиллерии, инженерных войск и войск связи (Санкт-Петербург)	ГАВО	Государственный архив Вологодской области
АА СССР	Академия архитектуры СССР	ВМДПНИ	Всероссийский музей декоративно-прикладного и народного искусства	ГАИМК	Государственная академия истории материальной культуры
АВП РИ	Архив внешней политики Российской империи	ВМНТ	Ветковский музей народного творчества (Гомель)	ГАИО	Государственный архив Ивановской области
АВП РФ	Архив внешней политики Российской Федерации	ВНИИР	Всероссийский научно-исследовательский институт реставрации (Москва)	ГАКО	Государственный архив Курской области
АГМДЗиНИ	Архангельский государственный музей деревянного зодчества и народного искусства	ВНИИТАГ	Всероссийский научно-исследовательский институт теории архитектуры и градостроительства (Москва)	ГАЛО	Государственный архив Липецкой области
АИМРБ	Архив Исторического музея Республики Бурятия	ВОКМ	Вологодский областной краеведческий музей	ГАМО	Государственный архив Московской области
АИХМ	Архангельский историко-художественный музей	ВОЛРС	Вольное общество любителей российской словесности	ГАНИКО	Государственный архив новейшей истории Костромской области
АКММ	Архив Кишинёвско-Молдавской митрополии			ГАНИПО	Государственный архив новейшей истории Пермской области
АМЕМ	Археологический музей Елеонского монастыря (РПЦЗ) в Иерусалиме			ГАНО	Государственный архив Новгородской области
АМИИ	Архангельский музей изобразительных искусств (с 1995 Государственное музейное объединение «Художественная культура			ГАОО	Государственный архив Орловской области
				ГАОПИ ВО	Отдел письменных источников Государственного архива Воронежской области

СОКРАЩЕНИЯ

ГАПО	Государственный архив Пермской области	ГМИНВ	Государственный музей искусства народов Востока (Москва)	ДКНБ	Департамент Комитета Национальной безопасности (Астана, Казахстан)
ГАРО	Государственный архив Рязанской области	ГМИР	Государственный музей истории религии (Санкт-Петербург)	ДМКДУ	Державний музей книги та друкарства України (Киев)
ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации (бывш. ЦГАОР)	ГМИС	Государственный музей истории г. Санкт-Петербурга	ДПЦ	Древлеправославная Поморская Церковь
ГАСО	Государственный архив Сумской области	ГММЗ «Михайловское»	Государственный мемориальный историко-литературный и природно-ландшафтный музей-заповедник А. С. Пушкина «Михайловское»	ДУМЦЕР	Духовное управление мусульман Центрально-европейского региона
ГАСПИКО	Государственный архив социально-политической истории Кировской области	ГММК	Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль»	ЕГИМА	Ереванский государственный исторический музей Армении
ГАТО	Государственный архив Тамбовской области	ГМП	Государственный музей им. А. С. Пушкина (Москва)	ЕКМ	Енисейский краеведческий музей
ГАТОТ	Государственный архив Тюменской области, г. Тобольска	ГМП	Государственный музей им. А. С. Пушкина (Москва)	ЕМИИ	Екатеринбургский музей изобразительных искусств
ГАХК	Государственный архив Хабаровского края	ГМТ	Государственный музей им. Л. Н. Толстого (Москва)	ЗИАХМ	Звенигородский историко-архитектурный и художественный музей
ГАХН	Государственная академия художественных наук	ГНИИР	Государственный научно-исследовательский институт реставрации МК РФ (Москва)	ИАНАНУ	Институт археологии Национальной Академии наук Украины (Киев)
ГАЧО	Государственный архив Черкасской области (Украина)	ГНИМА	Государственный научно-исследовательский музей архитектуры им. А. В. Щусева (Москва)	ИАРАН	Институт археологии РАН (Москва)
ГАЯО	Государственный архив Ярославской области	ГОМРТ	Государственный объединенный музей Республики Татарстан (г. Казань)	ИАХМНИ	Историко-архитектурный и художественный музей «Новый Иерусалим» (Московская обл.)
ГВСМЗ	Государственный Владимиро-Суздальский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник	ГОП	Государственная Оружейная палата Московского Кремля	ИВИ РАН	Институт всеобщей истории РАН (Москва)
ГИАНО	Государственный Исторический архив Новгородской области	ГПИБ	Государственная Публичная историческая библиотека (Москва)	ИИИ РАН	Институт истории искусства РАН (Москва)
ГИМ	Государственный Исторический музей (Москва)	ГПНТБ СО РАН	Государственная Публичная научно-техническая библиотека Сибирского отделения РАН (Новосибирск)	ИИМК РАН	Институт истории материальной культуры РАН (Санкт-Петербург)
ГЛМ	Государственный литературный музей (Москва)	ГПЦ	Государственная Публичная историческая библиотека (Москва)	ИИМК РО	Институт истории материальной культуры РАН (Рязанская обл.)
ГЛМГ	Государственный литературный музей Грузии (Тбилиси)	ГПЦ	Государственная Публичная научно-техническая библиотека Сибирского отделения РАН (Новосибирск)	ИИЭГ	Институт истории и этнографии им. И. Джавахишвили АН Грузии (Тбилиси)
ГМЗК	Государственный музей-заповедник «Коломенское» (Москва)	ГРМ	Государственный музей им. А. А. Бахрушина (Москва)	ИКДП	Институт книги, документа и письма (Санкт-Петербург)
ГМЗ «Павловск»	Государственный художественно-архитектурный дворцово-парковый музей-заповедник «Павловск»	ГТГ	Государственный Русский музей (Санкт-Петербург)	ИМЛИ	Институт мировой литературы РАН (Москва)
ГМЗ «Петергоф»	Государственный художественно-архитектурный музей-заповедник «Петергоф»	ГТГ	Государственная Третьяковская галерея	ИНИОН	Институт научной информации по общественным наукам РАН
ГМЗРК	Государственный музей-заповедник «Ростовский Кремль» (Ростов Великий)	ГЦММК	Государственный центральный музей музыкальной культуры им. М. И. Глинки (Москва)	ИППО	Императорское Православное Палестинское общество
ГМЗ «Царское Село»	Государственный музей-заповедник «Царское Село»	ГЦТМ	Государственный центральный театральный музей им. А. А. Бахрушина (Москва)	ИРИ РАН	Институт российской истории РАН (Москва)
ГМИГ	Государственный музей истории Грузии	ГЦХРМ	Государственные центральные художественные научно-исследовательские реставрационные мастерские (ныне ВХНРЦ) (Москва)	ИРЛИ	Институт русской литературы (Москва)
ГМИИ	Государственный музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина (Москва)	ГЭ	Государственный Эрмитаж (Санкт-Петербург)	ИРЛИ. ПД	Институт русской литературы (Пушкинский Дом) (Санкт-Петербург)
ГМИИРТ	Государственный музей изобразительных искусств Республики Татарстан (г. Казань)			ИЭМС	Историко-этнографический музей Сванети (г. Мestia, Грузия)
				КазГУ	Казанский государственный университет
				КазДА	Казанская Духовная Академия

СОКРАЩЕНИЯ

КБМЗ	Кирилло-Белозерский музей-заповедник		вянских культур (Москва)	МПиРМ	Московский публичный и Румянцевский музей
КВЖД	Китайско-Восточная железная дорога	МАМЮ	Московский архив Министрства юстиции	МП СКК	Московская Патриархия, Синодальная комиссия по канонизации
КГБ РБ	Комитет государственной безопасности Республики Беларусь	МАНУ	Македонската академија на науките и уметностите (Скопје)	МСПЦ	Музей Сербской Православной Церкви (Белград, Сербия)
КГКМ	Карельский государственный краеведческий музей	МАО	Московское археологическое общество	МУВЖЗ	Московское училище ваяния, живописи и зодчества
КГОИАМЗ	Костромской государственный объединенный историко-архитектурный музей-заповедник «Ипатьевский монастырь» (с 2005 г., ранее КИАХМЗ (1958–2005) и КГОХМ (1989–2005))	МГАМИД	Московский главный архив Министрства иностранных дел (1832–1920, ныне РГАДА)	МФ	Историко-биографический музей священника Павла Флоренского
КДА	Киевская Духовная Академия	МГИАИ	Московский государственный историко-архивный институт	МХАТ	Московский художественный академический театр (ныне МХТ)
КЕЦ	Конференция европейских Церквей	МГК	Московская государственная консерватория им. П. И. Чайковского	НАНУ	Национальная Академия наук Украины
КИАМЗ	Каргопольский историко-архитектурный музей-заповедник	МГУ	Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова	НАРБ	Национальный архив Республики Бурятия
КККМ	Красноярский краевой краеведческий музей	МГУ НБ	Научная библиотека им. А. М. Горького	НАРК	Национальный архив Республики Карелия
КМЗиВИ	Киевский музей западного и восточного искусства	МГУ	Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова	НАРМ	Национальный архив Республики Молдова
КМРИ	Киевский музей русского искусства	МГХИ	Московский государственный художественный институт им. В. И. Сурикова	НАРТ	Национальный архив Республики Татарстан
КНБ	Комитет национальной безопасности (Республика Казахстан)	МДА	Московская Духовная Академия	НБВ	Национальная библиотека в Варшаве (Польша)
КОХМ	Кировский областной художественный музей им. В. М. и А. М. Васнецовых	МДАиС	Московская Духовная Академия и Семинария	НБКМ	Народная библиотека «Кирилл и Мефодий» (София, Болгария)
КутЦИА	Кутаисский центральный исторический архив	МДБК	Музей древнебелорусской культуры Института искусствознания, этнографии и фольклора Академии наук Республики Беларусь (Минск)	НБ НАНУ	Научная библиотека Национальной Академии наук Украины (Киев)
КХМ	Калужский художественный музей	МЗДК	Музей-заповедник «Дмитровский Кремль»	НБ НАНУ(Л)	Научная библиотека Национальной Академии наук Украины (Львов)
ЛАИ УргУ	Лаборатория археографических исследований Уральского государственного университета им. А. М. Горького (Екатеринбург)	МИГМ	Музей истории г. Москвы	НБС	Национальная библиотека Сербии (Белград)
ЛДА	Ленинградская Духовная Академия (ныне — СПбДА)	МИИРК	Музей истории г. Москвы	НБУВ ИР	Национальная библиотека Украины им. В. И. Вернадского, Институт рукописей
ЛДАиС	Ленинградская Духовная Академия и Семинария	МИК	Музей истории г. Киева	НГОМЗ	Новгородский государственный объединенный архитектурно-художественный музей-заповедник
ЛИМ	Львовский государственный исторический музей	МИО	Московское историческое общество	НГОУНБ	Нижегородская государственная областная универсальная научная библиотека им. В. И. Ленина
ЛНБ	Львовская научная библиотека им. В. Стефаника	МИРА	Музей истории религии и атеизма (ныне ГМИР, Санкт-Петербург)	НГХМ	Нижегородский художественный музей
ЛОИВ АН	Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР	МИФЛИ	Московский институт философии, литературы и искусства	НИАБ	Национальный исторический архив Беларуси (Минск)
ЛЦИА	Центральный исторический архив Литовской Республики	МИХМ	Муромский историко-художественный и мемориальный музей	НИАМЗ	Нижегородский историко-архитектурный музей-заповедник
МАИРСК	Международная ассоциация по изучению и распространению сла-	МОКМ	Московский областной краеведческий музей — см.: ИАХМНИ	НИМАХ	Научно-исследовательский музей Академии архитектуры (Москва)
		МП	Московский Патриархат, Московская Патриархия	НИМРАХ	Научно-исследовательский музей Российской Академии художеств (Санкт-Петербург)
		МПИ	Государственный Музей Палехского искусства		

СОКРАЩЕНИЯ



НИМ(С)	Национальный исторический музей (София, Болгария)	ПЗИХМЭ	Переславль-Залесский историко-художественный музей-заповедник	РГИА	Российский государственный исторический архив
НИМУ	Национальный Исторический музей Украины (Киев)	ПИАМ	Псковский государственный объединенный историко-архитектурный музей-заповедник	РГИАХМЭ	Рыбинский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник
НКПИКЭ	Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник	ПМО	Православное миссионерское общество	РГНФ	Российский гуманитарный научный фонд
НМАУ	Национальная музыкальная академия Украины им. П. И. Чайковского (Киев)	ПОКМ	Пермский областной краеведческий музей	РГО	Русское географическое общество
НМИУ	Национальный музей истории Украины (Киев)	ППО	Православное Палестинское общество	РДМ	Русская духовная миссия (Палестина)
НМ(Л)	Национальный музей (Львов)	ПСТБИ	Православный Свято-Тихоновский богословский институт (Москва, 1993–2004)	РДЦ	Русская Древлеправославная Церковь (Новозыбковское согласие)
НМРТ	Национальный музей Республики Татарстан (ранее – ГОМРТ)	ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва, с июня 2004 г.)	РИАМЭ	Рязанский историко-архитектурный музей-заповедник
НСНРПМ	Новгородская специальная научно-реставрационная производственная мастерская	ПФА РАН	Санкт-Петербургский филиал Архива РАН	РИИИ	Российский Институт истории искусств (Санкт-Петербург)
НТМЗГД	Нижнетагильский музей-заповедник горно-заводского дела Среднего Урала (г. Нижний Тагил)	РАИК	Русский Археологический институт в Константинополе	РМО	Русское музыкальное общество
НХМ	Национальный художественный музей (Минск)	РАИМК	Российская академия по исследованию материальной культуры	РНБ	Российская национальная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (бывш. ГПБ) (Санкт-Петербург)
НХМУ	Национальный художественный музей Украины (Киев)	РАМН	Российская Академия медицинских наук	РПСЦ	Русская Православная Старообрядческая Церковь (Белокриницкое согласие)
ОБО	Объединенное Библейское общество	РАН	Российская Академия наук	РПУ	Российский православный университет ап. Иоанна Богослова (Москва)
ОВЦС МП	Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата	РАНИОН	Российская ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук	РПЦ	Русская Православная Церковь
ОГНБ	Одесская государственная научная библиотека им. В. Г. Короленко	РАО	Российское Археологическое общество	РПЦЭ	Русская Православная Церковь за границей
ОДС	Одесская Духовная Семинария	РГАДА	Российский государственный архив древних актов (бывш. ЦГАДА)	РСХД	Русское студенческое христианское движение
ОИДР	Общество истории и древностей российских при Московском университете	РГАВМФ	Российский государственный архив Военно-морского флота	РЯАХМЭ	Ростово-Ярославский архитектурно-художественный музей-заповедник (ныне – ГМЗРК)
ОЛДП	Общество любителей духовного просвещения	РГАКФД	Российский государственный архив кинофотодокументов	РязХМ	Рязанский областной художественный музей
ОЛДрП	Общество любителей древней письменности (Санкт-Петербург)	РГАЛИ	Российский государственный архив литературы и искусства (бывш. ЦГАЛИ)	САНУ	Српска академија наука и уметности (Белград, Сербия)
ОЛРС	Общество любителей российской словесности при Московском университете	РГАСПИ	Российский государственный архив социально-политической истории (бывш. РЦХИДНИ)	САХМ	Свияжский архитектурно-художественный музей, филиал Государственного музея изобразительных искусств Республики Татарстан
ОЛЦПР	Общество любителей церковного пения в Риге	РГАЭ	Российский государственный архив экономики	СИАПМЭ	Соловецкий государственный историко-архитектурный и природный музей-заповедник
ОЛЯ РАН	Отделение литературы и языка РАН	РГБ	Российская государственная библиотека (бывш. ГБЛ)	СГИХМ	Серпуховской государственный историко-художественный музей
ОМИИ	Орловский музей изобразительных искусств	РГБИ	Российская государственная библиотека по искусству (Москва)	СГХМ	Саратовский государственный художественный музей им. А. Н. Радищева
ОРЯС РАН	Отделение русского языка и словесности РАН	РГВИА	Российский государственный военно-исторический архив		
ПГХГ	Пермская государственная художественная галерея	РГТУ	Российский государственный гуманитарный университет		



СОКРАЩЕНИЯ

СДМ	Свято-Данилов монастырь (Москва)	ТСЛ	Свято-Троицкая Сергиева лавра (Сергиев Посад)	ЦГББ	Центральная государственная библиотека в Бухаресте
СИХМ	Сольвычегодский историко-художественный музей	УАПЦ	Украинская автокефальная православная Церковь	ЦГИАГ	Центральный государственный исторический архив Грузии
СМИПИ	Смоленский областной музей изобразительных и прикладных искусств	УГААОСО	Уральский Государственный архив административных органов Свердловской области	ЦГИАГЛ	Центральный государственный исторический архив грузинской литературы им. Г. Н. Леонидзе (Тбилиси)
СНАМ	Национальный художественный музей в Софии	УГКЦ	Униатская Греко-католическая Церковь	ЦГИАК	Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киеве
СНИМ	Национальный исторический музей в Софии	УГУ	Уральский государственный университет (Екатеринбург)	ЦГИАМ	Центральный государственный исторический архив г. Москвы
СНХГКрипта	Филиал Музея средневекового искусства Национальной художественной галереи в Софии (Крипта)	УИХМ	Угличский историко-художественный музей	ЦГИА СПб	Центральный государственный исторический архив г. Санкт-Петербурга
СОИГСИ	Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева (Владикавказ)	УКМ	Устюженский краеведческий музей (г. Устюжна, Вологодской обл.)	ЦГПБ	Центральная государственная публичная библиотека им. Н. А. Некрасова (Москва)
СОКМ	Свердловский областной краеведческий музей	УКНМ	Усть-Кубенский народный музей (Вологодская обл.)	ЦГРМ	Центральные государственные реставрационные мастерские (Москва)
СПБГИА	Санкт-Петербургский государственный исторический архив	УПЦ(К)	Украинская Православная Церковь (Киевский Патриархат)	ЦДАГОУ	Центральный державный архив общественных объединений Украины
СПБГУ	Санкт-Петербургский государственный университет	УПЦ(М)	Украинская Православная Церковь (Московский Патриархат)	ЦДНИ	Центр документации новейшей истории (разных территорий России)
СПБДА	Санкт-Петербургская Духовная Академия	УФСБ	Управление Федеральной службы безопасности	ЦДНИ ВО	Центр документации новейшей истории Воронежской области
СПБДС	Санкт-Петербургская Духовная Семинария	ХАЗУ	Хорватска академия знаности и уметности (Загреб)	Центр «Жизнь»	Православный медико-просветительский центр «Жизнь» (Москва)
СПБФИА РАН	Санкт-Петербургский филиал Института археологии РАН	ХНБ	Харьковская научная библиотека	ЦИАИ БП	Църковно-исторически и архивен институт, Българска Патриаршия (София)
СПБФИБ РАН	Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН	ЦАК МДА	Церковно-археологический кабинет при Московской Духовной Академии	ЦИАМ	Церковный историко-археологический музей (София)
СПБФИИ РАН	Санкт-Петербургский филиал Института истории РАН	ЦАМ КДА	Церковно-археологический музей при Киевской Духовной Академии	ЦИАО	Церковное историко-археологическое отделение при КДА
СПБФИРИ РАН	Санкт-Петербургский филиал Института российской истории РАН	ЦАМО	Центральный архив Министерства обороны РФ	ЦИМ СДМ	Церковно-исторический музей Свято-Данилова монастыря
СППИАХМЗ	Сергиев-Посадский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник	ЦАМ СПбДА	Церковно-археологический музей при Санкт-Петербургской Духовной Академии	ЦМАМ	Центральный муниципальный архив Москвы
СПЦ	Сербская Православная Церковь	ЦАНО	Центральный архив Нижегородской области	ЦМиАР	Центральный музей древнерусского искусства им. прп. Андрея Рублёва (Москва)
СЦАМ	Сербский церковно-археологический музей	ЦАНТД	Центральный архив научно-технической документации Москвы	ЦНРПМ	Центральные научно-реставрационные производственные мастерские
ТГОМ	Тверской государственный объединенный музей	ЦГАМО	Центральный государственный архив Московской области	ЦНЦ	Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» (Москва)
ТГУ	Тбилисский государственный университет	ЦГАНИГ	Центральный государственный архив новейшей истории Грузии		
ТИМАХМ	Тихвинский историко-мемориальный и архитектурно-художественный музей	ЦГАНХ	Центральный государственный архив народного хозяйства (ныне РГАЭ)		
ТМИИ	Музейное объединение «Тульский музей изобразительных искусств»	ЦГА РД	Центральный государственный архив Республики Дагестан		
ТОКГ	Тверская областная картинная галерея	ЦГА СПб	Центральный государственный архив (Санкт-Петербург)		

СОКРАЩЕНИЯ



ЦХАФАК	Центральное хранилище архивного фонда Алтайского края	Епарх. Забел.	Епархиальное собрание Собрание И. М. Забелина	Древл.	РГАДА Государственное Древнелехранилище
ЦХИДК	Центр хранения историко-документальных коллекций	Колоб.	Собрание Н. Я. Колобова	Мазур.	Собрание Ф. Ф. Мазурина
ЦХИДНИ	Центр хранения и изучения документов новейшей истории	Муз. Новоспасск.	Музейное собрание Собрание Новоспасского монастыря	Оболен.	Собрание кн. М. А. Оболенского
ЧерМО	Череповецкое музейное объединение	Син. Син. грам.	Синодальное собрание Синодальная коллекция грамот и свитков	Синод.	Московская контора Синода
ЧОКГ	Челябинская областная картинная галерея	Син. греч.	Синодальное собрание греческих рукописей	Тип.	Собрание Московской Синодальной типографии
ЮПИАХМ	Юрьев-Польский историко-архитектурный и художественный музей (т. 1–9: ЮПКМ)	Син. певч.	Синодальное собрание певческих рукописей	Беляев Больш.	РГБ Собрание И. Д. Беляева
ЯГУАК	Ярославская губернская учено-архивная комиссия	Увар.	Собрание гр. А. С. Уварова	Виф.	Собрание Т. Ф. и С. Т. Большаковых
ЯИАМЗ	Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник	Усп.	Собрание Успенского собора Московского Кремля	Вол.	Собрание Вифанской духовной семинарии
ЯХМ	Ярославский художественный музей	Хлуд.	Собрание А. И. Хлудова	Гранков	Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря
Рукописные фонды музеев и библиотек		Цар.	Собрание И. Н. Царского	Григор.	Собрание А. П. Гранкова
	БАН	Чертк.	Собрание А. Д. Черткова	Егор. МДА. Доп.	Собрание В. И. Григоровича
Арханг.	Архангельское собрание	Чуд.	Собрание Чудова монастыря		Собрание Е. Е. Егорова
Арх. ком.	Собрание Археографической комиссии	Щук.	Собрание П. И. Щукина	МДА. Фунд.	Собрание Московской Духовной Академии (дополнительные фонды)
Двинск. Доброхот.	Двинское собрание Собрание П. Н. Доброхотова	Тихомир.	ГПНТБ СО РАН Собрание М. Н. Тихомирова		Собрание Московской Духовной Академии (основное)
Дружин.	Собрание В. Г. Дружинина	Дуйчев	Центр славяно-византийских исследований им. И. Дуйчева (София)	Овчин.	Собрание П. А. Овчинникова
Мордв.	Собрание И. П. Мордвинова			Олон.	Собрание Олонекской духовной семинарии
РАИК	Собрание Русского археологического института в Константинополе	Бобк.	ИРЛИ(ПД) Собрание Е. А. Бобкова	Пискар.	Собрание Д. В. Пискарева
Солов. Строг.	Соловецкое собрание Собрание гр. С. Г. Строганова	Древл. Лесман.	Древнелехранилище Собрание М. С. Лесмана	Рогож.	Собрание Рогожского старообрядческого кладбища
Устюж. Чув.	Устюжское собрание Собрание М. И. Чуванова	Перетц.	Собрание акад. В. Н. Перетца	Рум.	Собрание гр. Н. П. Румянцева
Яцимир.	Собрание А. И. Яцимирского	Кекел.	Институт рукописей Корнелия Кекелидзе АН Грузии (Тбилиси) (ныне – НЦРГ)	Сев.	Собрание П. И. Севастьянова
	ГИМ	Кут.	Кутаисский государственный музей Грузии, ОР	Сев. греч.	Собрание П. И. Севастьянова. Греческий фонд
Барс. Бахруш.	Собрание Е. В. Барсова Собрание А. П. Бахрушина	Матен.	Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца — Матенадаран (Ереван)	Тихонр.	Собрание Н. С. Тихоновича
Вахром.	Собрание И. А. Вахромеева	НЦРГ	Национальный центр рукописей (Грузия, Тбилиси)	Троиц.	Собрание библиотеки Троице-Сергиевой лавры
Воскр.	Собрание Воскресенского Новоиерусалимского монастыря	Верхокам.	МГУ Собрание Верхокамья (Пермская обл.)	Унд.	Собрание В. М. Ундольского
Греч.	Синодальное собрание греческих рукописей, фонд, описанный архим. Владимиром (Филантроповым)	Дун.-Днестр. собр.	Дунайско-Днестровское собрание	Фаддеев	Собрание И. М. Фаддеева
Единоверч.	Собрание рукописей и старопечатных книг из бывшего Никольского Единоверческого монастыря в Москве			Чув.	Собрание М. И. Чуванова
				Синод.	РГИА Собрание Синода
				Вяз. Q	РНБ Собрание кн. П. П. Вяземского
				Гильф.	Собрание А. Ф. Гильфердинга
				Греч.	Собрание греческих рукописей



СОКРАЩЕНИЯ

Груз.	Собрание грузинских рукописей	Ath. Cutl.	Μονὴ Κουτλουμουσίου — Кутлумушский монастырь Преображения Господня (Афон)	Athen. Bibl. Parl.	Βουλή — Библиотека Греческого Парламента (Афины)
Кир.-Бел.	Кирилло-Белозерское собрание	Ath. Dionys.	Μονὴ Διονυσίου — монастырь Дионисиат (Афон)	Athen. O. et M. Merlier	Συλλογὴ Οχταεε ετ Μελλο Мерлиер — Собрание О. и М. Мелье, Центр малоазийских исследований (Афины)
Погод.	Собрание М. П. Погодина	Ath. Doch.	Μονὴ Δοχειαρίου — монастырь Дохиар (Афон)	Baltim.	Walters Art Gallery — Художественная галерея Уолтера (Балтимор, США)
Солов.	Соловецкое собрание	Ath. Esph.	Μονὴ Ἐσφιγμένου — Монастырь Эсфигмен (Афон)	Basil.	Universit(atsbibliothek — Университетская библиотека (Базель)
Соф.	Софийское собрание	Ath. Gregor.	Μονὴ Γρηγορίου — Монастырь св. Григория (Афон)	Berolin. Mus.	Staatliche Museen — Берлинский государственный музей
Строг.	Собрание гр. С. Г. Строганова	Ath. Iver.	Μονὴ Ἰβήρων — Иверский (Ивирон) монастырь Успения Богородицы (Афон)	Berolin. SB.	Staatsbibliothek, Kupferstichkabinett — Берлинская государственная библиотека
Тит. Эрм.	Собрание А. А. Титова	Ath. Karakal.	Μονὴ Καρακάλλου — Каракалл, монастырь святых апостолов Петра и Павла (Афон)	BNF	Bibliothèque Nationale de France — Национальная библиотека Франции (Париж)
Нежин.	ЦНБ НАНУ Собрание историко-филологического института [им.] кн. Безбородко в Нежине	Ath. Kausokal.	Καυσοκαλύβιον — Кавсокаливитский монастырь (Афон)	Bodl.	Bodleian Library — Бодлеянская библиотека (Оксфорд)
ЯМЗ	Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник Собрание рукописей	Ath. Konstamon.	Κωνσταντινίου — Кастамонит, монастырь св. Стефана (Афон)	Baroc.	Barocciana — Бароккианское собрание
Aegion. Taxiarch.	Μονὴ Ταξιαρχῶν — Собрание монастыря Архангелов (г. Эгион, о-в Крит)	Ath. Laur.	Μονὴ Μεγίστης Λαύρας — Великая Лавра св. Афанасия (Афон)	Clark.	Clarke collection — Собрание Кларка
Alexandr. Patr.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριάρχου — Библиотека Александрийского Патриархата	Kathol.	Библиотека соборного храма (кафоликона)	Crom.	Crom Castle archiv — Собрание замка Кром
Amant.	Βιβλιοθήκη Κ. Ἀμάντου — Собрание К. Амандоса (Афины)	Ath. Pantel.	Μονὴ Παντελεήμονος — Русский монастырь вмч. Пантелеимона (Афон)	Dorvill.	Dorvilliana — Дорвиллианское собрание
Ambros.	Biblioteca Ambrosiana — Амброзианская библиотека (Милан)	Ath. Pantokr.	Μονὴ Παντοκράτορος — Монастырь Пантократора (Афон)	Hebr.	Hebrew collection — Собрание еврейских рукописей
Amiens. Bibl. comm.	Bibliothèque communale d'Amiens — Библиотека Амьена (Франция)	Ath. Paul.	Μονὴ Ἀγίου Παύλου — Монастырь св. Павла (Афон)	Holkh.	Holkhamensis — Собрание Гольхама
Andros. Agias	Μονὴ Ἀγίας (Ζωοδόχου Πηγῆς) — Монастырь Агиас, Пресв. Богородицы Живоносный Источник (о-в Андрос, Греция)	Ath. Philoth.	Μονὴ Φιλοθέου — Монастырь Филофей (Афон)	Laud.	Laudiana — Лаудианское собрание
Angel.	Biblioteca Angelica — Библиотека Ангелика (Рим)	Ath. Protat.	Μονὴ Προτάτου — Библиотека Протата (Афон)	Roe	Thomae Roe — Собрание Т. Роэ
Ann Arbor.	University of Michigan — Мичиганский университет (Анн Арбор, США)	Ath. Simon. Petr.	Μονὴ Σιμονος Πετρα — Монастырь Симонопетр	Bonon.	Bibliotheca Universitaria — Университетская библиотека (Болонья)
Argentor. gr.	Librairie de Strassbourg — Страсбургская библиотека, собрание греческих рукописей (погибло) [Strassburg = Argentoratum]	Ath. Stauronik.	Μονὴ Σταυρονικήτα — Монастырь Ставроникита (Афон)	Bourges. Bibl. Municip.	Bibliothèque Municipale de Bourges — Муниципальная б-ка г. Бурж (Франция)
Ath.	Афонские рукописи (см. также по отдельным монастырям)	Ath. Vatop.	Μονὴ Βατοπεδίου — Ватопедский монастырь (Афон)	Bratisl.	Ústredná Knižnica Slovenskej Akadémie Vied, Úsek starej literatúry — Библиотека Словенской АН (Братислава)
Ath. Andr.	Μονὴ Ἀγίου Ἀνδρέου — Монастырь св. Андрея (Афон)	Ath. Xen.	Μονὴ Ξενοφώντος — Монастырь Ксенофонта (Афон)	Bruх.	Bibliotheca Regia — Королевская библиотека (Брюссель)
Ath. Chil.	Μονὴ Χιλιανδαρίου — Хиландарский монастырь (Афон)	Ath. Xeropot.	Μονὴ Ξεροποτάμου — Монастырь Ксиропотам (Афон)	Bucur. Acad. Romana	Библиотека Румынской АН (Бухарест)
		Ath. Zogr.	Μονὴ Ζωγράφου — Зографский монастырь (Афон)	Bucur. Ilias Foteinos	Собрание Илиаса Фотиноса (Бухарест)
		Athen. Ben.	Μουσείον Μπενάκη — Музей Бенакиса (Афины)	Cair. Mus.	Coptic Museum, Cairo — Каирский музей коптских христианских древностей
		Athen. Bibl. Nat.	Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος — Греческая Национальная библиотека (Афины)	Cambrai. Bibl. Municip.	Bibliothèque Municipale de Cambrai, France — Муниципальная биб-

Cantabr. S. Trin.	лиотека г. Камбре (Франция) Trinity College — Колледж Св. Троицы (Кембридж, Великобритания)	Harv.	цога Августа (Вольфенбюттель) Harvard College Library — Библиотека Гарвардского колледжа (Кембридж (Массачусетс), США)	Louvre	Musée du Louvre — Музей Лувр (Париж)
Cantabr. Taylor-Schechter.	Taylor-Schechter Genizah Research Unit, Cambridge — коллекция еврейских рукописей и документов Тейлора-Шлехтера (Кембриджский ун-т, Великобритания)	Havn.	Køngelige Bibliotek — Королевская библиотека (Копенгаген)	Luxemburg. Bibl. Nat.	Bibliothèque Nationale de Luxembourg — Национальная библиотека Люксембурга
Cardiff.	Cardiff University Library — Библиотека Кардиффского университета (Уэльс, Великобритания)	Hieros. Patr.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριάρχου — Библиотека Иерусалимского Патриархата	Marc.	Biblioteca nazionale di S. Marco — Национальная библиотека св. Марка (Венеция)
Tillyard.	Собрание Г. Тилльярда	Hieros. Sab.	Μονὴ Ἁγίου Σάβως — Лавра св. Саввы Освященного (Иерусалим)	Matrit.	Biblioteca Nacional — Национальная библиотека (Мадрид)
Cassin.	Bibliotheca Cassinensis — Библиотека монастыря Монте-Кассино	Hieros. S. Crucis.	Μονὴ Τιμίου Σταυροῦ — Монастырь Св. Креста Господня (Иерусалим)	Mess.	Biblioteca Universitaria — Университетская библиотека (Мессина, Италия)
Chalc.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριάρχου — Библиотека Халкинской богословской школы, ныне библиотека Константинопольского Патриархата	Jerus. Arm.	The C. Gulbekian Library, Armenian Patriarchate of St. James, Jerusalem — Библиотека Армянского Патриархата (Иерусалим)	Meteor. Metamorph.	Μονὴ Μεταμορφώσεως, Μεγάλο Μετέωρο — Монастырь Преображения (Метеоры, Греция)
Panag.	Монастырь Богородицы	Kalamat.	Ἀρχαιολογικὸν Μουσεῖον — Археологический музей (Каламата, Греция)	Midyat.	Mort Shmuni Church in Midyat — Сирийская Православная Епископия в Мидиате
S. Trinit. Chios.	Монастырь Св. Троицы	Kosin.	Μονὴ Κοσινίτιδος — Козиница, монастырь Богородицы Икосифиниссы (Драма, Греция)	Monac.	Bayerische Staatsbibliothek — Баварская государственная библиотека (Мюнхен)
A. Korais Colon.	Библиотека А. Кораиса (г. Хиос)	Lampr.	Βιβλιοθήκη Στ. Λάμπρου — Собрание С. Ламброса (Афины)	Hebr.	Hebraica — Собрание еврейских рукописей
Colon.	Universitätsbibliothek — Университетская библиотека (Кёльн)	Laurent.	Biblioteca Laurenziana — Лаврентианская библиотека (Флоренция)	Near.	Biblioteca nazionale centrale — Центральная национальная библиотека (Неаполь)
Copenh. Kong. Bibl.	Det Kongelige Bibliotek, København — Королевская библиотека (Копенгаген)	Lesb. Leim.	Μονὴ Λεϊμόνος — монастырь Лимонос (Лесбос)	NY Morgan.	New York Pierpont Morgan Library and Museum, Ms Collection — Библиотека и музей Дж. П. Моргана (Нью-Йорк, США)
CPolit. Bibl. Patr.	Библиотека Константинопольского Патриархата (Стамбул)	Leuk. Mous.	Leukosia. Archbishopric of Cyprus. Mousikos — Библиотека Архиепископии Кипра (Левкосия), собрание певческих рукописей	Ochrid.	St. Clement of Ohrid National and University Library — Библиотека Охридского ун-та св. Климента
Crypt.	Biblioteca della Badia greca — Библиотека Греческого монастыря (Троттаферрата)	Lips.	Universitaet Leipzig, Bibliothek — Библиотека Лейпцигского университета	Olympiot.	Библиотека монастыря Олимпиотиссы (г. Элассон, Греция)
Cypr.	Βιβλιοθήκη Ἀρχιεπισκοπῆς Λευκωσίας — Библиотека Кипрской Архиепископии (Никосия)	Loberd.	Μουσεῖον Λοβέρδου — Музей Ловерду (Афины)	Padua. Bibl. Capit.	Biblioteca Capitolare — Библиотека кафедрального собора (Падуя, Италия)
Damask. Umayy.	Собрание рукописей мечети Омейядов (Дамаск)	Lond. Brit. Lib.	British Library — Британская библиотека (Лондон)	Palat.	Universitätsbibliothek — Университетская библиотека (Гейдельберг, Германия)
Dresd.	Sächsische Landesbibliothek — Библиотека земли Саксония (Дрезден)	Add.	Additionales — Дополнительный фонд	Panorm.	Biblioteca Comunale — Муниципальная библиотека (Палермо, Италия)
Freer.	Smithsonian Institution, Freer Gallery of Art — Галерея искусств Фрир (Вашингтон)	Burn.	Burneyana — Собрание Бёрни	Paris.	Bibliothèque Nationale de France — Рукописное собрание Национальной библиотеки Франции (Париж)
Gennad.	Γεννάδειον — Геннадиевская библиотека (Афины)	Cotton.	Cottonian Library — Собрание Коттона	Abbadie.	Arnauld d'Abbadie collection — Собрание А. Аббади
Goth.	Universitätsbibliothek — Университетская библиотека (Гёттинген)	Egerton.	Egerton collection — Собрание Эгертона	aeth. arab.	Эфиопские рукописи
Guelf.	Herzog August-Bibliothek — Библиотека герцога Августа (Вольфенбюттель)	Harl.	Bibliotheca Harleiana — Собрание Харли	Coislin.	Арабские рукописи
		Lond. Brit. Mus.	British Museum — Британский музей (Лондон)		Собрание Куалена (Coislin)

СОКРАЩЕНИЯ

georg.	Грузинские рукописи		тека земли Баден-Вюртемберг (Штутгарт)	S. Pietro	Archivio di S. Pietro — Собрание собора св.
gr.	Греческие рукописи		Biblioteca Nazionale		ап. Петра
Suppl.	Дополнительный фонд	Taurin.	dell'Università — Национальная университетская библиотека (Турин, Италия)	Urb.	Urbino collezione — Собрание Урбино
Patm.	Μονὴ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου — Монастырь св. Иоанна Богослова (Патмос, Греция)		Aristotle University of Thessaloniky, School of Theology — Кабинет практического богословия Богословского ин-та Фессалоникийского ун-та	Venez. Ist. Ellen.	Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Post-Bizantini — Греческий институт византийских и поствизантийских исследований (Венеция)
Phrantz.	Βιβλιοθήκη Ἀ. Φραντζῆ — Собрание А. Франдзиса (Афины)	Tessal. Theol. gr.	Biblioteca Storica in Trento — Исторический музей г. Тренто (Италия)		Biblioteca della Comunità Armena di Venezia («Mechitar») — Библиотека Конгрегации мхитаристов (Венеция)
Princeton.	Princeton Library — Библиотека Принстонского ун-та		Biblioteca Vallicelliana — Библиотека Валличеллиана (Рим)	Venez. Mechit.	Biblioteca Capitolare — Библиотека кафедрального собора (Верона)
Garrett.	Garrett Collection of Manuscripts — собрание Р. Гарретта	Trent.	Biblioteca Apostolica Vaticana — Ватиканская библиотека		Österreichische Nationalbibliothek — Австрийская национальная библиотека (Вена)
lat.	Собрание латинских рукописей	Vallie.	Barberini collezione — Собрание Барберини	Veron. Bibl. Capit.	Исторический фонд Юридический фонд Фонд медицинских рукописей
Roma. Bibl. Vict. Emman.	Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II — Римская Национальная библиотека им. короля Виктора Эммануила II	Vat.	Borgese collezione — Собрание Борджиа	Vindob.	Фонд дополнительных исследований Фонд славянских рукописей
Scorial.	Real Biblioteca de El Escorial — Королевская библиотека в Эскуриале (Мадрид)	Barber.	Collezione ebraica — Собрание еврейских рукописей	Hist. Jur. Med.	Фонд дополнительных исследований Фонд славянских рукописей
Sinait.	Μονὴ Ἁγίας Αἰκατερίνης — Монастырь св. вмц. Екатерины (Синай)	Borg.	Collezione greca — Собрание греческих рукописей	Phil. slav. Suppl.	Фонд славянских рукописей
arab.	Рукописи арабские	erb.	Collezione latina — Собрание латинских рукописей		Дополнительный фонд
gr.	Рукописи греческие	gr.	Ottobone collezione — Собрание Оттобоне	Theol. Voss. gr.	Теологический фонд
iber.	Рукописи грузинские	lat.	Fondo Palatino — Собрание Палатинской библиотеки		Rijkuniversiteit Bibliotheek — Королевская библиотека (Лейден), собр. И. Фосса
slav.	Рукописи славянские	Ottob.	Fondo Rossiano — Собрание Дж. Д. де Росси	Ydra. Iliou	Μονὴ Ἰλίας — Монастырь св. прор. Илии (о-в Идра, Греция)
syр.	Рукописи сирийские	Palat.		Ypselou	Библиотека монастыря Ипселу (о-в Лесбос, Греция)
S. Sepulcri.	Μετόχιον Παναγίου Τάφου — Собрание Святогробского подворья в Константинополе — ныне в Греческой национальной библиотеке (Афины)	Ross.		Zoras	Βιβλιοθήκη Γ. Θ. Ζώρα — Собрание Г. Ф. Зораса (Афины)
Stuttg.	Württembergische Landesbibliothek — Библио-				



Библиографические источники (периодические и продолжающиеся издания, энциклопедии и справочники, обзорные монографии, публикации памятников и т. п.)*

<i>Амфилохий.</i> Кондакарый <i>Голубцов.</i> Чиновники московские	<i>Амфилохий (Сергиевский).</i> Кондакарый в греч. подлиннике XII–XIII вв. М., 1870 <i>Голубцов А. П.</i> Чиновники московского Успенского собора и выходы патриарха Никона. М., 1908	<i>Athanas. Alex.</i> Ep. ad Amun.	<i>Athanasius Alexandrinus.</i> Epistola ad Amunem monachum // PG. 26. Col. 1169–1174 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> Послание к монаху Амуну // Творения. Серг. П., 1851–1854. М., 1994 ^р . Ч. 3. С. 366–370)
<i>Губонин.</i> История иерархии	История иерархии Русской Православной Церкви: Комментар. списки иерархов по епископским кафедрам с 862 г. / Сост.: М. Е. Губонин; ПСТГУ. М., 2006	Ep. encycl.	Epistula encyclica // <i>Athanasius Werke</i> / Hrsg. H. G. Opitz. B., 1940. Bd. 2/1. S. 169–177 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> Окружное послание // Там же. Ч. 1. С. 276–287)
ИзвКавИАИ	Известия Кавказского историко-археологического ин-та. Тифлис, 1923. Т. 1; 1927. Т. 2; 1925. Т. 3	<i>Aug. De opere monach.</i>	<i>Augustinus Hipponensis.</i> De opere monachorum // PL. 40. Col. 547–582
<i>Малиновский.</i> Догмат. богословие <i>Миркович.</i> Типикон	<i>Малиновский Н. П., свящ.</i> Православное догматическое богословие. Х.; Ставрополь; Серг. П., 1895–1909. Ч. 1–4 Типик архиеп. Никодима. Кн. 2 / Српско-словацки текст разрешио Л. Миркович. Београд, 2007	<i>Barnaba.</i> Ep.	<i>Barnabae</i> Epistola catholica // PG. 2. Col. 727–782 (рус. пер.: Послание ап. <i>Варнавы</i> // ПМА. 1994. С. 63–94; 2003. С. 87–115)
НПК	Новгородские писцовые книги 1490-х гг. и отписные и оброчные книги пригородных пожен Новгородского дворца 1530-х гг. / Сост.: К. В. Баранов. М., 1999	<i>Basil. Seleuc.</i> Or.	<i>Basilii Seleuciensis</i> Orationes I–XLI // PG. 85. Col. 27–474
ПМА	Писания мужей апостольских / Введ., пер. с греч. и примеч.: прот. П. Преображенский; Доп.: свящ. В. Асмус, А. Г. Дунаев. Рига, 1994. М., 2003 ^р , 2008 ^р	<i>Beda.</i> In Jac.	<i>Beda Venerabilis.</i> In epistulas VII catholicas: In epistulam Jacobi expositio // <i>Beda Venerabilis.</i> Opera. Pars 2: Opera exegetica / Ed. M. L. W. Laistner, D. Hurst. Turnhout, 1983. P. 183–224. (CCSL; 121)
Положение о церк. суде, 2008	Положение о церковном суде // Церк. вестн. М., 2008. № 13/14(386/387). С. 18–22	BGLS	Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slawen: Ser. Giessen, 1968–.
<i>Филарет (Гумилевский).</i> Догмат. богословие	<i>Филарет (Гумилевский), архиеп.</i> Православное догматическое богословие. Чернигов, 1865 ² . 2 т.	<i>Boetius.</i> Comment. in Porphyry.	<i>Boetius.</i> Commentaria in Porphyrium // PL. 64. Col. 71–158 (рус. пер.: <i>Бозций.</i> Комментарий к Порфирию / Пер.: Т. Ю. Бородай // «Утешение философией» и др. трактаты. М., 1990. С. 5–116)
<i>Aeschyl.</i> Sept. c. Theb.	<i>Aeschylus.</i> Septem contra Thebas // <i>Aeschyli</i> Tragoediae / Ed. G. Murray. Oxf., 1955 ² . P. 155–200 (рус. пер.: <i>Эсхил.</i> Семеро против Фив / Пер.: С. Агт // <i>Он же.</i> Трагедии. М., 1978. С. 127–168)	<i>Bonav.</i> De myst. Trinit.	<i>Bonaventura.</i> De mysterio Trinitatis // Opera omnia. Quaracchi, 1891. Vol. 5
<i>Appian.</i> Hist. rom.	<i>Appianus.</i> Historia Romana / Hrsg. P. Viereck, A. G. Roos, E. Gabba. Lpz., 1939. Bd. 1 (рус. пер.: <i>Аппиан.</i> Римская история: Первые книги / Пер. с греч., вступ. ст., коммент.: А. И. Немировский. СПб., 2004; <i>Аппиан Александрийский.</i> Римская история / Отв. ред.: Е. С. Голубцова. М., 2006. 2 т.)	<i>Cebes.</i> Tabula	<i>Cebes Thebanus (pseud.).</i> Tabula // The Tabula of Cebes / Ed. J. T. Fitzgerald, L. M. White. Chico (Calif.), 1983 (рус. пер.: <i>Кебем.</i> Картина / Пер. с греч.: В. Алексеев. СПб., 1888)
<i>Aristoph.</i> Av.	<i>Aristophanes.</i> Aves // <i>Aristophane</i> / Ed. V. Coulon, M. van Daele. P., 1928, 1967 ¹ . Vol. 3. P. 23–108 (рус. пер.: <i>Аристофан.</i> Птицы // <i>Он же.</i> Комедии. Фрагменты / Пер.: А. Пиотровский. М., 2000. С. 376–472)	<i>Cicero.</i> De offic. Partit.	<i>Marcus Tullius Cicero.</i> De officiis // <i>Marcus Tullius Cicero.</i> De officiis / Transl. W. Miller. Camb., 1913 De partitione oratoria // <i>Marco Tulio Cicero</i> / Introd., trad. y notas de B. Reyes Coria. Mexico, 2000
ASAE	Annales du service des antiquites de l'Egypte. Le Caire, 1900–[2000]. Т. 1–[75]	<i>Clem. Rom.</i> Ep. I ad Cor.	<i>Clemens Romanus.</i> Ep. I ad Corinthios // <i>Clément de Rome.</i> Épître aux Corinthiens / Ed. A. Jaubert. P., 1971. P. 98–204. (SC; 167) (рус. пер.: <i>Климент Римский, свт.</i> Первое Послание к Коринфянам / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 119–148; 2003. С. 135–172)
ASNSP	Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Ser. 2: Lettera, storia, filosofia. Bologna, 1932–1943. Vol. 1–12; Pisa, 1946–1970. Vol. 13–39	Ep. II ad Cor.	Ep. altera ad Corinthios // PG. 1. Col. 329–348 (рус. пер.: <i>Климент Римский, свт.</i> Второе послание к Коринфянам // ПМА. 1994. С. 157–164; 2003. С. 175–180)
		<i>Cornut. Theol. Graec.</i>	<i>Lucius Annaeus Cornutus.</i> Theologiae Graecae compendium / Hrsg. C. Lang. Lpz., 1881
		<i>Cosm. Indic.</i>	<i>Cosmas Indicopleustes.</i> Topographie chrétienne / Introd., texte critique, ill., trad. et
		Topogr. chr.	

В настоящую таблицу включены сокращения, впервые употребляющиеся в «Православной энциклопедии». Другие сокращения см. в предыдущих томах.

* Надстрочные знаки после цифры в выходных данных означают: ², ⁶ — номер издания; " — переиздание (без номера, перенабор); ^р — репринт (для изданий латинской графики — '). В сведениях об изданиях, продолжающих выходить, ставится —, после даты начала издания.

	notes par W. Wolska-Conus; Pref. de P. Lemerle. P., 1968–1973. (SC; 141, 159, 197)	EncJud	Encyclopaedia Judaica / Ed. M. Barenbaum, F. Skolnik. Detroit, 2007 ² . 22 vol.
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientarium / Ed. consilio Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholicae Lovaniensis. R. et al., 1903–. Louvain, 1913–.	<i>Epiph.</i>	<i>Epiphanius Constantiensis in Cypro episcopus.</i>
Aethiop.	Scriptores Aethiopici. 1903–;	Adv. haer.	Adversus haereses // PG. 41. Col. 173–1199; 42. Col. 9–774; Panarion = Κατὰ αἱρέσεων / Ed. W. Dindorf. Bonn, 1852–1862. 5 t.; Idem / Hrsg. K. Holl. B., 1915–1933. 4 Bde; 2006 (CD). (GCS) (рус. пер.: <i>Епифаний Кипрский, свт.</i> На 80 ересей Панарий, или Ковчег // Творения. М., 1863. Ч. 1. С. 21–384; продолж.: Об ересях // Там же. 1862–1864. Ч. 2–5)
Arab.	Scriptores Arabici. 1903–;	Christ.	De Incarnatione Christi Domini // PG. 41. Col. 273–280; GCS. Bd. 25. S. 227–232
Armen.	Scriptores Armeniaci. 1953–;	Contr. imag.	Tractatus contra eos qui imagines faciunt // <i>Holl K. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte.</i> Tüb., 1928. Bd. 2. Tl. 2. S. 356–359
Copt.	Scriptores Coptici. 1906–;	Ep. Euseb. et al.	Epistula ad Eusebium, Marcellum, Vivianum, Carpum et ad Aegyptios (fragm.) // <i>Ibid.</i> S. 204–207
Iber.	Scriptores Iberici. 1950–;	Ep. Hieron.	Epistulae ad Hieronymum // PG. 43. Col. 391–392 = <i>Hieron.</i> Ep. 91 // PL. 22. Col. 758
Subs.	Subsidia. 1950–;	Ep. Ioan. Hieros.	Epistula ad Ioannem episcopum Ierosolymorum // PG. 43. Col. 379–392 = <i>Hieron.</i> Ep. 51 // PL. 22. Col. 517–527
Syr.	Scriptores Syri. 1903–.	Ep. Theod.	Epistula ad Theodosium imperatorem // <i>Holl K. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte.</i> Tüb., 1928. Bd. 2. Tl. 2. S. 360–362
CSMA	Corpus scriptorium muzarabicorum / Ed. J. Gil. Madrid, 1973. 2 vol.	Testament.	Testamentum ad cives (fragm.) // <i>Ibid.</i> S. 363
CVatII. AG	Concilium Vaticanum II. Ad gentes divinitus (рус. пер.: Декрет о миссионерской деятельности Церкви // Документы II Ватиканского собора. [М.], 1998 ² . С. 297–340)	<i>Gennad. Massil.</i> De vir. illustr.	<i>Gennadius Massiliensis.</i> De viris illustribus // <i>Hieronymus.</i> De viris illustribus liber; accedit <i>Gennadii</i> Catalogus virorum inlustrum / Hrsg. W. Herding. Lipsiae, 1924; Idem / Ed. E. C. Richardson. Lpz., 1896. (TU; 14)
CVatII. CD	Concilium Vaticanum II. Christus Dominus (рус. пер.: Декрет о папском служении епископов в Церкви // Там же. С. 161–186)	<i>Georg. Mon.</i> Chron.	<i>Georgius Monachus.</i> Chronicon // PG. 110. Col. 10–1327; <i>Idem.</i> Chronicon, lib. I–IV / Ed. C. de Boor. Lpz., 1904. Stuttg., 1978 ² . 2 vol. (рус. пер.: <i>Матвеевко В. А., Щеголева Л. И.</i> Временник Георгия Монаха: (Хроника Георгия Амартола): Рус. текст, коммент., указ. М., 2000)
CVatII. LG	Concilium Vaticanum II. Lumen gentium (рус. пер.: Догматическая Конституция о Церкви // Там же. С. 63–130)	<i>Greg. Turon.</i> Glor. martyr.	<i>Gregorius Turonensis.</i> De gloria beatorum martyrorum // PL. 71. Col. 705–827; Idem // MGH. Ser. Mer. T. 1. Tl. 2. P. 484–561
CVatII. OT	Concilium Vaticanum II. Optatum totius (рус. пер.: Декрет о подготовке ко священству // Там же. С. 201–217)	<i>Herm.</i> Pastor.	<i>Hermas.</i> Pastor. Lib. I: Visiones // PG. 2. Col. 891–912; Lib. II: Mandata // <i>Ibid.</i> Col. 913–952; Lib. III: Similitudines // <i>Ibid.</i> Col. 951–1012 (рус. пер.: <i>Ерм.</i> Пастырь. Кн. 1: Видения // ПМА. 2003. С. 222–241; Кн. 2: Заповеди // Там же. С. 242–262; Кн. 3: Подобия // Там же. С. 263–309)
CVatII. PC	Concilium Vaticanum II. Perfectae caritatis (рус. пер.: Декрет об обновлении жизни монашествующих применительно к современным условиям // Там же. С. 187–199)	<i>Hieron.</i>	<i>Hieronymus.</i>
CVatII. SC	Concilium Vaticanum II. Sacrosanctum Concilium (рус. пер.: Конституция о Священной Литургии // Там же. С. 15–51)	Contr. Ioan. Hieros.	Contra Ioannem Hierosolymitanum, ad Pammachium // PL. 23. Col. 355–396 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский, блж.</i> Письмо к Феофилу против Иоанна, еп. Иерусалимского // Творения. К., 1894 ² . Ч. 2. С. 348–360)
<i>Cypr. Carth.</i> De mort.	<i>Cyprianis Carthaginensis.</i> De mortalitate // <i>Cyprianus.</i> Opera. Turnhout, 1976. Vol. 2: Ad Donatum. De mortalitate. Ad Demetrianum. De opere et eleemosynis. De zelo et livore. De dominica oratione. De bono patientiae / Ed. M. Simonetti, C. Moreschini. P. 17–32. (CCSL; 3A)	Praef. in lib. Sam. et Malach.	Praefatio in libros Samuel et Malachim // PL. 28. Col. 547–558
<i>Cyr. Alex.</i>	<i>Cyrrillus Alexandrinus.</i>	<i>Hipp.</i> De consum. mundi	<i>Hippolitus Romanus.</i> De consummatione mundi de Antichristo, et secundo adventu Domini nostri Jesu Christi // PG. 10. Col. 903–952
Adv. Nest.	Adversus Nestorium // PG. 76. Col. 9–248		
Ep.	Epistolae // PG. 77. Col. 9–390		
In Is.	Comment. in Isaiam prophetam // PG. 70. Col. 9–1450		
In Mal.	In Malachiam prophetam Commentarius // PG. 72. Col. 275–364		
<i>Damas. Ep.</i>	<i>Damasus I.</i> Epistolae // PL. 13. Col. 347–373		
<i>Demosth. Or.</i>	<i>Demosthenes.</i> Orationes. Vol. 1 / Ed. S. H. Butcher. Oxf., 1903, 1966 ² ; Vol. 2. 1 / Ed. S. H. Butcher. 1907, 1966 ² ; Vol. 2. 2 / Ed. W. Rennie. 1921, 1966 ² ; Vol. 3 / Ed. W. Rennie. 1931, 1960 ² (рус. пер.: <i>Демосфен.</i> Речи / Пер.: С. И. Радциг. М., 1996. 3 т.)		
Didache	La doctrine des douze apôtres: Didache / Introd., trad., not. par W. Rordorf et A. Tullier. P., 1978. (SC; 248) (рус. пер.: Учение двенадцати апостолов / Пер.: свящ. В. Асмус // ПМА. Рига, 1994. С. 17–42)		
DJD	The Discoveries in the Judaean Desert: Ser. Oxf., 1941–.		
<i>Egbert. Poenit.</i>	<i>Egbertus Eboracensis.</i> Poenitentiale // PL. 89. Col. 401–435		
EncDSS	Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls / Ed. L. H. Schiffman, J. C. Vanderkam. N. Y., 2000. 2 vol.		



<i>Ign.</i>	<i>Ignatius Antiochenus.</i>	<i>Mansi</i>	Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. I. D. Mansi. Florentiae; Venetiae, 1759–1769. 31 t. Graz, 1960–1961 ^r . 53 t.
Ep. ad Eph.	Epistula ad Ephesios // PG. 5. Col. 643–662 (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, свят.</i> Послание к ефесянам / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 307–316; 2003. С. 331–340)	MartUsuard	Martyrologium Usuardi // ActaSS. Iun. T. 6. Antverpiae, 1714; Idem // PL. 123. Col. 599–987; 124. Col. 9–857
Ep. ad Magn.	Epistula ad Magnesios // PG. 5. Col. 661–674; Idem // <i>Ignatius Scr. Eccl.</i> 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.: <i>Игнатий Богоносец, свят.</i> Послание к магнезийцам / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 317–322; 2003. С. 311–346)	<i>Maximus Conf.</i> In Ps. 59	<i>Maximus Confessor.</i> Expositio in Psalmum 59 // <i>Maximi Confessoris</i> Opuscula exegetica duo / Ed. P. Van Deun. Turnhout, 1991. P. 3–22. (CCSG; 23)
Ep. ad Philad.	Epistula ad Philadelphios // PG. 5. Col. 697–708 (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, свят.</i> Послание к филладельфийцам / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 334–339; 2003. С. 358–363)	<i>Niceph. Const.</i> Contr. Euseb. et Epiphaniid.	<i>S. Nicephorus Constantinopolitanus, Patr.</i> Contra Eusebium et Epiphaniidem // <i>Spicilegium Solesmense</i> / Ed. J.-B. Pitra. P., 1852. Graz, 1962 ^r . T. 4. P. 294–380
Ep. ad Polyc.	Epistula ad Polycarpon // PG. 5. Col. 717–728 (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, свят.</i> Послание к Поликарпу / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 346–350; 2003. С. 370–374)	Novell. Val.	Novellae Valentiniani // <i>Theodosiani libri XVI</i> , cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes / Ed. Th. Mommsen, P. M. Meyer. B., 1905. T. 2
Ep. ad Rom.	Epistula ad Romanos // PG. 5. Col. 685–697 (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, свят.</i> Послание к римлянам / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 328–333; 2003. С. 352–357)	<i>Paschas. Radb.</i> De corp. et sang.	<i>Paschasius Radbertus.</i> De corpore et sanguine Domini / Ed. B. Paulus. Turnhout, 1969. P. 1–130. (CCCM; 16)
Ep. ad Smyrn.	Epistula ad Smyrnaeos // PG. 5. Col. 697–708 (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, свят.</i> Послание к смирянам / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 340–345; 2003. С. 364–369)	Pass. Perp.	Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis / Ed. J. Amat // <i>Passion de Perpétue et de Félicité</i> suivi des Actes. P., 1996. P. 51–66. (SC; 417)
Ep. ad Trall.	Epistula ad Trallianos // PG. 5. Col. 673–686 (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, свят.</i> Послание к траллийцам / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 323–327; 2003. С. 347–351)	PEFQSt	Quarterly Statement / Palestine Exploration Fund. L., 1869–1936. 68 vol.
Martyr. Polyc.	Martyre de Polycarpe // PG. 5. Col. 717–728; Ibid. / Ed. P. Th. Camelot. P., 1951. (SC; 10) (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, свят.</i> Мученичество Поликарпа / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 379–392; 2003. С. 413–426)	<i>Petr. Diac.</i> De loc. sanct.	<i>Petrus Diaconus.</i> Liber de locis sanctis // PL. 173. Col. 1115–1133
<i>Ioan. Damasc.</i> De fide contr. Nest.	<i>Ioannes Damascenus.</i> De fide contra Nestorianos // Die Schriften des <i>Ioannes von Damaskos</i> / Hrsg. V. Kotter. B.; N. Y., 1981. Bd. 4. S. 238–254	PFreib	Mitteilungen aus der Freiburger Papyrusammlung; Literarische Stücke / Hrsg. W. Aly; Ptolemaeische Kleruchenurkunde / Hrsg. M. Gelzer. Hdlb., 1914
Josephus et Aseneth	<i>Burchard Chr.</i> Joseph und Aseneth / Krit. hrsg. mit Unterstützung v. C. Burfeind u. U. B. Fink. Leiden, 2003. (PVTG; 5) (рус. пер.: <i>Аверинцев С. С.</i> Повесть об Иосефе и Асенеф // От берегов Босфора до берегов Евфрата: Антология. М., 1994. С. 76–100)	<i>Philo.</i> De ebrietate	<i>Philo Alexandrinus.</i> De ebrietate // <i>Philonis Alexandrini Opera</i> quae supersunt. B., 1897, 1962 ^r . Vol. 2. P. 170–214
<i>Iren.</i> Adv. haer.	<i>Irenaeus Lugdunensis.</i> Adversus haeresis: Lib. I–V // <i>Irenée de Lyon.</i> Contre les hérésies. P., 1965–1982. (SC; 264, 294, 211, 100, 153) (рус. пер.: <i>Иринеи Лионский, свят.</i> Против ересей / Пер.: прот. П. Преображенский // Творения. СПб., 1900. М., 1996 ^p)	Quaest. in Gen.	Quaestiones in Genesim et in Exodum: Fragm. gr. / Ed. F. Petit // <i>Les œuvres complètes de Philon d'Alexandrie.</i> P., 1975. T. 33. P. 233–278
<i>Jonas Aurelianus.</i> De instit. laic. JSHRZ	<i>Jonas Aurelianus.</i> De institutione laicali // PL. 106. Col. 117–278	<i>Pieler.</i> Rechtsliteratur	<i>Pieler P. E.</i> Byzantinische Rechtsliteratur // <i>Hunger.</i> Literatur. Bd. 2. S. 343–480
	Judische Schriften aus hellenistisch-romischer Zeit: Ser. / Hrsg. W. G. Kümmel, Ch. Habicht et al. Gütersloh, 1973–[1998]	<i>Pindar.</i> Olymp.	<i>Pindarus.</i> Olympia // <i>Pindari Carmina</i> cum fragmentis / Hrsg. H. Maehler (post B. Snell). Lpz., 1971 ^s (рус. пер.: <i>Пиндар, Вакхилид.</i> Оды. Фрагменты / Ред.: М. Л. Гаспаров. М., 1980. С. 8–57)
		Pistis Sophia	<i>Pistis Sophia</i> / Ed. C. Schmidt; transl. and notes by V. Macdermot. Leiden, 1978. (NHS; 9) (рус. пер.: <i>Вера Премудрость (Пистис София)</i> // Премудрость Иисуса Христа / Пер., вступ. ст., коммент.: А. И. Еланская. СПб., 2004. С. 9–178)
		PJb	<i>Palaestina</i> Jahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem. B., 1905–1916. Bd. 1–12; 1917–1941. Bd. 13–37
		<i>Plut.</i> Quaest. Graec.	<i>Plutarchos.</i> Aetia Graeca (Quaestiones Graecae) (292–304f) // <i>Plutarchi Moralia</i> / Hrsg. J. B. Titchener. Lpz., 1935, 1971 ^r . Bd. 2/1. S. 273–366 (рус. пер.: <i>Плутарх.</i> Греческие вопросы / Пер.: Н. В. Брагинская // <i>Он же.</i> Застольные беседы. Л., 1990. С. 233–241)
		<i>Polycarp.</i> Ad Phil.	<i>Polycarpus Smyrnaeus.</i> Epistula ad Philippenses // PG. 5. Col. 1005–1016; Idem / Ed. K. Bihlmeyer and W. Schneemelcher (post F. X. Funk) // <i>Die apostolischen Väter.</i> Tüb.,



- 1970³. S. 114–120 (рус. пер.: *Поликарп Смирнский, св.* Послание к филиппийцам / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 359–365; 2003. С. 383–389)
- Porphyr.* De abstin. *Porphyrus.* De abstinentio // *Porphyrus philosophi Platonici* Opuscula selecta / Hrsg. A. Nauck. Lpz., 1886. Hildesheim, 1963^r. S. 85–269 (рус. пер.: *Порфирий.* О воздержании от мясной пищи / Пер. с древнегреч.: В. Б. Черниговский // Человек. М., 1994. № 1. С. 65–79; № 2. С. 79–90; № 3. С. 81–93; № 4. С. 108–121; № 5. С. 67–88; № 6. С. 69–87)
- Ps.-Clem.* Ep. ad Iacob. *Pseudo-Clementina.* Epistula Clementis ad Iacobum: [Spuria] // Die Pseudoklementinen: I. Homilien / Ed. B. Rehm e. a. B., 1969². S. 5–22. (GCS; 42)
- Recogn. Die Pseudoklementinen: II. Rekognitionen / Hrsg. B. Rehm, F. Paschke. B., 1965. (GCS; 51)
- Ps.-Philo.* Bibl. Antiq. *Biblical Antiquities of Philo* / Ed., transl. M. R. James; Prolegomenon by L. H. Feldman. N. Y., 1971
- RevQ *Revue de Qumrân.* P., 1958–. T. 1–.
- RIDA *Revue internationale des droits de l'antiquité.* Brux., 1948–1951, 1954–.
- RSF *Rivista di storia della filosofia.* Mil., 1946–1949. 4 vol.
- RSLR *Rivista di storia e letteratura religiosa.* Firenze, 1965–. Vol. 1–.
- Sedul. Scot.* Coll. in Paul. *Sedulii Scoti* Collectanea in omnes beati Pauli epistolas // PL. 103. Col. 9–270
- Septuaginta. VTG *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum / Auctoritate Societatis gottingensis editum.* Gött., 1966–.
- Strabo.* Geogr. *Strabonis Geographica* / Ed. A. Meineke. Lpz., 1877. Graz, 1969^r. 3 vol. (рус. пер.: *Страбон.* География: В 17 кн. М., 1964, 1994^p)
- SynAlex [Synaxarium Alexandrinum] = Le Synaxaire arabe jacobite (red. copte) / Publ., trad. par R. Basset. P., 1907–1929. 6 vol. (PO)
- SynAlex (Forget) *Synaxarium Alexandrinum* / Ed., trad. J. Forget. P., 1926. Louvain, 1953–1954. 2 vol. (CSCO; 90. Arab. Ser. 3; 19). Vol. 1: Versio; Vol. 2: Textus; Idem. Beryt, 1922. (CSCO; 77, 78. Arab.; 11, 12)
- Theod. Stud.* Antirrh. *Theodorus Studita.* Antirrheticus libri I–III // PG. 99. Col. 327–435
- Theodoret.* Curatio *Theodoretus Cyrrhensis.* Graecarum affectionum curatio / Ed. P. Canivet // *Théodoret de Cyr.* Thérapeutique des maladies helléniques. P., 1958. Vol. 1. P. 100–287; Vol. 2. P. 296–446. (SC; 57)
- Theoph. Alex.* Ep. Epiph. *Theophilus Alexandrinus.* Epistula ad Epiphanius = *Hieron.* Ep. 90 // PL. 22. Col. 756–757
- Ep. synod. Palest. et Cypr. *Epistula synodica ad Palestinos et ad Cyprios episcopos* = *Hieron.* Ep. 92 // PL. 22. Col. 758–759
- Ep. Hieron. *Epistulae ad Hieronymum* = *Hieron.* Ep. 87, 89, 113 // PL. 22. Col. 755, 756, 933
- Theophyl. Sim.* Hist. *Theophylacti Simocattae* Historiae / Ed. C. de Boor, P. Wirth. Stuttg., 1972² (рус. пер.: *Феофилакт Симокатта.* История / Пер.: С. П. Кондратьев; примеч.: К. А. Осипова. М., 1957, 1996^p)
- Vita S. Epiphani. *Vita S. Epiphani* // PG. 41. Col. 23–116
- Zach. Rhet.* Hist. eccl. *Zacharias Rhetor (Scholasticus).* Historia ecclesiastica / Ed. E. W. Brooks. P., 1919–1924, 1953². 4 vol. (CSCO; Vol. 83–84 [Textus]; Vol. 87–88 [Translation] (рус. пер.: *Захария Ритор.* Церковная история. Кн. 5–6 // *Евагрий Схоластик.* Церковная история. Кн. 3–4 / Пер. с греч., коммент.: И. В. Кривушин. СПб., 2001. С. 261–296)
- Zachariae v. Lingenthal.* Geschichte *Zachariae v. Lingenthal.* K. E. Geschichte des griechisch-römischen Rechts. B., 1892³; Aalen, 1955^r
- Ῥάλλης, Ποτλής.* Σύναγμα *Ῥάλλης Γ., Ποτλής Μ.* Σύναγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. Ἀθήνα, 1852. Т. 1 (рус. пер.: *Нарбеков В. А.* Номоканон Константинопольского патриарха Фотия с толкованиями Вальсамона: В 2 ч. Ч. 2. Каз., 1899)

Список ошибок и опечаток, замеченных в томе 17

Страница	Колонка	Строка	Напечатано	Следует читать
154	3	19-я снизу	11 февр. 1834 г. в <i>Казанском соборе в С.-Петербурге</i> состоялась его хиротония... 22 апр. 1834 г.	16 февр. 1834 г. в <i>Казанском соборе в С.-Петербурге</i> состоялась его хиротония... 21 апр. 1834 г.
225	2	15-я сверху	Е. прибыл в Екатеринбург. получили освящение	Е. прибыл в Екатеринбург. получили освещение

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.	București	Oxf.	Oxford
Н. Новг.	Нижний Новгород	Camb.	Cambridge	P.	Paris
Новосиб.	Новосибирск	Edinb.	Edinburgh	Phil.	Philadelphia
Н.-Й.	Нью-Йорк	Fr./M.	Frankfurt am Main	R.	Roma
Од.	Одесса	Freiburg i. Br.	Freiburg im Breisgau	St.-Pb.	Sankt-Petersburg
П.	Париж	Gen.	Genève	Stuttg.	Stuttgart
Пг.	Петроград	Gött.	Göttingen	Thessal.	Thessaloniki
Р.-н/Д.	Ростов-на-Дону	Hdlb.	Heidelberg	Tüb.	Tübingen
СПб.	Санкт-Петербург	Jord.	Jordanville (USA)	Vat.	Città del Vaticano
С.-Петербург		Lpz.	Leipzig	W.	Wien
Серг. П.	Сергиев Посад			Warsz.	Warszawa
Х.	Харьков			Wash.	Washington

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ
(общие для карт)

.....	Границы епархий
⦿	Центры епархий
— · — · —	Государственные границы
— — — —	Границы административных единиц
— — —	Границы полярных владений Российской Федерации
АСТАНА	Столицы государств
ПАВЛОДАР	Центры административных единиц
НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ	
⊙	более 1 000 000 жителей
●	от 500 000 до 1 000 000 жителей
⊙	от 100 000 до 500 000 жителей
○	от 50 000 до 100 000 жителей
○	от 10 000 до 50 000 жителей
○	менее 10 000 жителей
Онега	Города и поселки городского типа
Оксино	Населенные пункты сельского типа
— — — —	Пути сообщения
— — — —	железные дороги магистральные
— — — —	автомобильные дороги главные

Примечание.
В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том XVIII

ЕГИПЕТ ДРЕВНИЙ – ЕФЕС

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 № 3010181050000000219; БИК 044525219; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 21.04.2008. Формат 60×90^{1/8}. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 39 000 экз. Заказ № 10060

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 978-5-89572-032-5

© Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» – синодальное учреждение Русской Православной Церкви, 2008

